

Ludwig-Maximilians-Universität München

Ekklesiologie und Palamismus

Der verborgene Stolperstein der katholisch-orthodoxen Ökumene

DOKTORARBEIT

ZUR ERLANGUNG DES DOKTORATS DER THEOLOGIE
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

DEZEMBER 2004

**GUTACHTER: PROF. DR. GERHARD LUDWIG MÜLLER,
BISCHOF VON REGENSBURG**

ZWEITGUTACHTER: PROF. DR. ATHANASIOS VLETSIS

VORGELEGT VON:

NIKOLAI KROKOCH (MYKOLA KROKOSCH)

HERZOGLICHES GEORGIANUM

PROFESSOR-HUBER-PLATZ 1

80539 MÜNCHEN

Die mündliche Prüfung fand am 6. Mai 2005 statt.

Die Prüfungsfächer und die Prüfer waren:

1. Im Hauptfach Dogmatik – Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg;
2. Im Nebenfach Pastoraltheologie – Prof. Dr. Ludwig Mödl;
3. Im Nebenfach Bayerische Kirchengeschichte – Prof. Dr. Manfred Heim.

**Dem allerschönsten Strahl des göttlichen Lichts, welcher von der
Finsternis des „Verbum Diaboli“ gefressen wird...**

Inhalt

Einführung	8
I. Das Bild der Orthodoxie im Westen	16
1. Vorurteile leben	16
2. Die -ismen.....	17
a) Zäsaropapismus	17
b) Nationalismus und Autokephalie	20
c) Ritualismus und Weltentfremdung.....	25
d) Fehlender Missionsaktionismus	27
II. Der Palamismus als Grundzug der orthodoxen Gotteslehre	29
1. Der Hesychastenstreit	29
a) Die Herausforderung des Hesychasmus durch Barlaam von Kalabrien.....	29
b) Gregor Palamas als Verteidiger des Hesychasmus	30
c) Der Triumph des Palamismus.....	30
2. Grundzüge der Energienlehre	31
a) Biblische und patristische Grundlagen	31
b) Realdistinktion.....	32
c) Trinitarische Struktur der Energien	34
3. Der Palamismus in westlicher Sicht	35
a) Eine vorwiegend negative Beurteilung.....	35
b) Palamismus = Platonismus	37
c) Die Energien als Disfunktionalisierung der ökonomischen Trinität	38
III. Theologische Erkenntnislehren.....	42
1. Der Theologiebegriff in Ost und West	42
a) Mystische Theologie der Orthodoxie	42
b) Philosophische Theologie der lateinischen Kirche.....	47
2. Mystiken	49
a) Theologisch fundierte Mystik.....	49
b) Esoterische Mystik	51
3. Gotteserkenntnis	52
a) Die Wahrheit von oben.....	52
b) Ein Werk des Verstandes.....	54
4. Das unerschaffene Licht als Wirkursache der theologischen Erkenntnis.....	59

a) Ein ontologischer Unterschied.....	59
b) Die Liturgie der Kirche als Ort gesamtkirchlicher Gotteserkenntnis.....	61
IV. Das Reich Gottes und die Kirche	63
1. Die Kirche als Ort des Gottesreiches.....	63
a) Konsequente präsentische Eschatologie.....	63
b) Die theandrische Struktur der Kirche als Grund ihrer irdisch-himmlischen Einheit.....	64
c) Hierarchie im Dienste des Reiches Gottes.....	66
2. Die Kirche als wirksames Zeichen im Dienst des Gottesreiches.....	68
a) Die sichtbare irdische Kirche als die Kirche schlechthin: der ekklesiologische Nestorianismus im Westen	68
b) Wirklichkeit und Zeichen: die ontologische Unterordnung der Kirche unter das Gottesreich.....	73
c) Das Reich Gottes in der „leuchtenden Zukunft“ des Kommunismus.....	76
V. Die Gnadenlehren	80
1. Ungeschaffene Gnade	80
2. Der Heilige Geist und die geschaffene Gnade.....	81
VI. Das Amtsverständnis	84
1. Der Christomonismus in der Ekklesiologie.....	84
a) Zum Begriff.....	84
b) Character indelebilis.....	88
c) Die Amtsautorität.....	89
d) Trennung von Charisma und Amt	91
2. Die Einheit von Charisma und Amt.....	94
a) Eine angemessene pneumatologische Grundlage.....	94
b) Die immerwährende Apostolizität.....	96
c) Ein kirchenbezogenes Sukzessionsverständnis	99
d) Authentizität anstatt von Autorität	101
e) Das ikonisch-energetische Wesen des orthodoxen Amtsverständnisses	104
f) Der Amtsverlust	106
g) Eine absurde These.....	107
VII. Die Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit.....	111
1. Einige Klarstellungen bezüglich des Ikonenbegriffs	111
a) Die Bilder in der Westkirche	111
b) Die ikonoklastischen Tendenzen in der Vergangenheit.....	111
c) Die Bedeutung der Ikonen in der ostkirchlichen Spiritualität	113

2. Die Auswirkungen der platonischen Urbild-Abbild-Lehre auf das Kirchenverständnis	114
a) Abbild und Ikone	114
b) Unplatonische Exklusivität und ekklesiologischer Platonismus	116
c) Die Trinität als Lösung des philosophischen „Einheit-Vielheit-Problems“	117
3. Die Notwendigkeit der Wiederbelebung eines trinitätstheologischen Begriffs	120
VIII. Donator et donum	124
1. Der Heilige Geist als Überbringer der göttlichen Energien.....	124
a) Der Beistand und seine Charismen.....	124
b) Die Schlüsselrolle des Geistes bei der Heiligung des Menschen.....	125
c) Die Konsequenzen der Pneumatologie für die Trinitätslehre.....	126
2. Der Heilige Geist als Teilnahme am innertrinitarischen Leben	127
a) Mitteilung der göttlichen Person	127
b) Christomonistische Gnadenauffassung	128
c) Beistand und Inspiration	129
IX. Vergöttlichung.....	132
1. Orthodoxer Standpunkt.....	132
a) Keine neue hypostatische Union	132
b) Die spirituelle Erfahrung als Argument	133
2. Personale Gemeinschaft mit den göttlichen Personen in der westlichen Theologie	133
a) Undifferenzierter Zugang	133
b) Der Palamismus als Heilmittel gegen den Nestorianismus.....	136
X. Die Kirche als Mutter.....	140
1. Die geistliche Gebälerin	140
a) Die Übermittlerin des Christentums	140
b) Jerusalem als Mutter aller Kirchen.....	140
c) Verlorene Mutterschaft ?	142
2. Der lateinische Maternalismus.....	145
a) Die Mutter aller westlichen Kirchen.....	145
b) Lehrerin des Glaubens	145
XI. Primat und Palamismus	148
1. Die Florentiner Scheinunion – die Einheit ohne Wahrheit.....	148
2. Der vatikanische Primat: der mühsame Ausweg aus einer ekklesiologischen Sackgasse.....	150
a) Tiefere Wurzeln der ekklesiologischen Differenzen	150

b) Unfehlbarkeit als Folge des Jurisdiktionsprimats.....	153
c) Primatsanerkennung: Wunschvorstellungen und kirchengeschichtliche Tatsachen	159
3. Das orthodoxe Primatsverständnis.....	167
a) Der Petrusprimat als Gnadengabe der Orthodoxie	167
b) Der römische Primat – keine sakramentale Dimension	168
c) Das gescheiterte orthodoxe Papsttum.....	173
4. Die Kirche: Person oder Energie ?	174
a) Das personelle Kirchenverständnis als Wurzel des lateinischen Unfehlbarkeitsbegriffes	174
b) Das energetische Wesen der Kirche	181
c) Der Haupt-Stellvertreter als Gnadenquelle ?	183
d) Äußere Gewissheit des Glaubens und Gottes Anwesenheit.....	187
e) Das nichtökumenischste Konzil aller Zeiten	196
XII. Das 2. Vatikanum und die Communio-Ekklesiologie – der gescheiterte Aufbruch zurück	200
1. Die wahre Ekklesiologie des 2. Vatikanums	200
a) Das 2. Vatikanum als Neuauflage der westlichen Ekklesiologie des 2. Jahrtausends	200
b) Das Volk Gottes	202
c) Die ontologische Priorität der Universalkirche über die Ortskirche als Erbe des Neuplatonismus	208
d) Eucharistische Katholizität – katholische Ortskirchen.....	211
e) Potestas und dynamis.....	213
2. Communio als Gnadengemeinschaft	214
a) Was die Communio nicht ist.....	214
b) Gemeinsame Teilhabe an der göttlichen Energie.....	222
3. Synodalität (Konziliarität) und Kollegialität	224
XIII. Die Beschaffenheit der kirchlichen Einheit	229
1. Gesellschaft-Gemeinschaft und Teilhabe	229
2. Sichtbare äußere Gesellschaftseinheit	229
3. Innere energetische Einheit.....	232
XIV. Der Palamismus und die katholisch-orthodoxe Ökumene.....	239
1. Der implizite Palamismus im Westen.....	239
2. Die Nichtrezeption des Palamismus durch die Westkirche als Hauptproblem für die Einheit der Kirchen	241
Schlusswort.....	246

Literaturverzeichnis	247
Tabellarischer Lebenslauf.....	275

Einführung

Der theologische Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxie steckt zur Zeit in der Krise. Der Stolperstein scheint dabei die Frage der katholischen Ostkirchen (auch „Unierte“ genannt) zu sein. Während die katholischen Orientalen mit ihrem nicht ganz erstickten Selbständigkeitsstreben für einige Kreise im Vatikan einen gefährlichen Unruhefaktor innerhalb der Katholischen Kirche darstellen, den sie gerne loswürden, sprechen einige Orthodoxe den orientalisch-katholischen Kirchen sogar das Existenzrecht ab. Die Unierten sind gewissermaßen ein sichtbares Zeichen, ein negatives „*Sakrament der Spaltung*“ zwischen Ost und West, was nicht bedeutet, dass sie auch deren ständige Wirkursache sein müssen. Es würde sich aber an der Kirchenspaltung zwischen Ost und West nichts ändern, wenn die Unierten plötzlich vom Weltmosaik der christlichen Denominationen verschwinden würden. Nehmen wir an, die Unierten würden von einem Tag auf den anderen einfach verschwinden. Vom ständigen Jammern der Orthodoxen über ihre Existenz überfordert und von der zwiespältigen römischen Kirchenpolitik ihnen gegenüber (man ist in Rom nicht bereit, den Unierten einen Selbständigkeitsgrad zu gewähren, welchen man den Orthodoxen grundsätzlich, zumindest theoretisch, nicht abstreiten will) enttäuscht, würden die unierten Kirchen dem Papst und den Patriarchen einfach erklären, dass sie für die nächsten 25 Jahre jeglichen Kontakt mit Rom und mit der Orthodoxie meiden (sozusagen die Rückkehr in den Untergrund) und erst dann „wiederauftauchen“ würden, wenn diese Frist vorbei ist. Nach einem Viertel Jahrhundert würden die Unierten die katholisch-orthodoxe Ökumene höchstwahrscheinlich in einem noch schlimmeren Zustand vorfinden als sie diese verlassen haben. Die katholische Kirche würde die Orthodoxie noch weniger kennen, weil man dann nicht mehr in dem Maße wie bisher die Liturgie und damit den wahren Geist der Ostkirche kennen würde. Aber auch die Orthodoxie hätte dann nicht mehr die Chance, ihre berechtigten Anliegen der katholischen Seite näher zu bringen, wie es zur Zeit einige Unierte versuchen. Die Kluft zwischen Ost und West würde nur noch unüberbrückbarer und die beiden Seiten würden wahrscheinlich auch die Ökumene, die sowieso keine substantielle Annäherung zu bringen scheint, endgültig begraben. Die Existenz der Unierten aber macht dies unmöglich, weil sie unter der Kirchenspaltung am meisten leiden und diese sie deshalb nie in Ruhe lassen kann. Es ist zwar ein Paradox, aber die unierten Kirchen, deren Aufkommen in der Geschichte die Spaltung nur vertiefte, können jetzt ein Katalysator der Wiedervereinigung werden. Auch dieses Buch will deswegen der Beitrag eines griechisch-katholischen Mitteleuropäers¹ zur Klärung der ekklesiologischen Differenzen zwischen Katholiken und Orthodoxen sein, wobei der Autor sich dessen

¹ Der bereits unter Österreich-Ungarn wissenschaftlich ermittelte geographische Mittelpunkt Europas befindet sich im westukrainischen Transkarpatien.

bewusst ist, dass das Wunder der Wiedervereinigung der Kirchen ein Werk Gottes sein wird.

„Ohne Zweifel liegt der tiefste Grund des Schismas zwischen Ost und West in den Lehrunterschieden, vor allem in der Lehre vom Heiligen Geist und vom Wesen der Kirche.“² Neben allen äußeren Faktoren, welche den Fortschritt in der katholisch-orthodoxen Ökumene behindern (die Streitigkeiten um den Kirchenbesitz zwischen den Unierten und Orthodoxen in den ehemaligen Ostblockstaaten, die Missionstätigkeit der lateinischen Kirche auf den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion usw.) gibt es auch tiefe dogmatische Differenzen, welche zwar nicht immer auf der Oberfläche liegen und deshalb nur für diejenigen, die sich intensiver mit dem Vergleich der beiden Theologien beschäftigen, als solche zu erkennen sind, aber ihre tief verborgene Wirkung sicher dann zeigen würden, wenn die beiden Seiten sich vereint wähten. So war es schon einmal bei der Union von Florenz, welche um des politischen Überlebens von Byzanz willen abgeschlossen wurde und kein wirklich tiefes dogmatisches Fundament hatte, unter anderem auch deswegen, weil gerade die Frage des Palamismus (dieser ist aber gerade ein wesentlicher dogmatischer Unterscheidungspunkt zwischen Ost und West) ausgeblendet wurde, um den erfolgreichen Abschluss der Union nicht zu gefährden.

Gleich nach der ersten Erwähnung des Begriffes „Palamismus“ muss klargestellt werden, dass dies ein westlicher Begriff ist. Dahinter steckt (wenn auch unbewusst) die lange und bis heute im Westen oft vertretene Ansicht, dass die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes etwas ganz Neues in der christlichen Theologie ist und erst durch Gregor Palamas eingeführt wurde. Die Ostkirche ist dagegen der Überzeugung, dass diese dogmatische Unterscheidung im 14. Jahrhundert zwar endgültig als kirchliche Lehre proklamiert wurde, aber in der patristischen Tradition schon immer vorhanden war, sei es der Sache nach oder sogar bereits in den erst später endgültig ausgeprägten Begriffen. Wenn man diesen theologischen Standpunkt des Ostens akzeptiert, so sollte man den Begriff Palamismus, welcher in den früheren Zeiten zweifellos eine negative, abwertende Einstellung gegenüber der Lehre von den göttlichen Energien seitens der westlichen Theologie beinhaltete, nicht mehr benutzen. Denn man nennt z. B. die Trinitätslehre, welche maßgeblich von den kappadokischen Kirchenvätern geprägt und in ihrer heutigen Gestalt ausformuliert wurde, nicht etwa einen „Kappadokismus“. Wenn auch der Autor dieses Werkes den Begriff „Palamismus“ verwendet, so geschieht dies ausschließlich aus Rücksicht auf die im Westen gebräuchliche Terminologie und nicht als eine theologische Abwertung der östlichen Gotteslehre. Er selber bevorzugt den Ausdruck „Energienlehre“, wobei hier klargestellt werden muss, dass diese immer auch die Apophatik des transzendenten Wesens Gottes impliziert.

² Meyendorff, Johannes, Die orthodoxe Kirche gestern und heute (Wort und Antwort; Bd. 31), Salzburg 1963, 68.

Die Differenzen zwischen der katholischen und der orthodoxen Theologie sind viel größer als ein oberflächlicher Blick es auf Anhieb feststellen kann. Es wird allgemein hervorgehoben, dass die Unterschiede zwischen den Katholiken und den Orthodoxen erheblich geringer sind als die Differenzen dieser älteren christlichen Kirchen gegenüber dem Protestantismus. Diese Feststellung hat jedoch auch dazu geführt, dass die wirklichen theologischen Unterschiede zwischen Ost und West im katholisch-orthodoxen „Dialog der *Wahrheit*“ bisher teilweise überhaupt noch nicht erkannt, geschweige denn wirklich angepackt wurden. Stattdessen rückten jurisdiktionelle Streitigkeiten in den Mittelpunkt der Spannungen, nach deren positiver Lösung die dogmatischen Standpunkte von Ost und West sich um keinen Millimeter einander annähern werden. Es entsteht der Eindruck, dass die beiden Seiten eine positiv gerichtete dogmatische Auseinandersetzung scheuen oder einer Notwendigkeit derselben sich gar nicht bewusst sind.

Wenn man jedoch diese oberflächlich festgestellten katholisch-orthodoxen Übereinstimmungen genauer unter die Lupe nimmt, dann wird man wohl nicht mehr so eindeutig von dieser engen Verwandtschaft reden können. „Was den Osten und den Westen trennt, sind nicht nur einzelne Fragen, sondern der gesamte geistesgeschichtliche Hintergrund.“³ Unterschiedlich sind die theologischen Erkenntnislehren und deshalb auch die Gottesbegriffe. Aus den letzteren entstammen die unterschiedlichen Sakramentenverständnisse, Amtslehren, Gnadenauffassungen. All diese Unterschiede führen letztendlich zu den unterschiedlichen Ekklesiologien. „Der katholisch-orthodoxe Dialog kann sich freuen über wesentliche Übereinstimmung in fast allen dogmatischen Hauptfragen. Nur auf dem Gebiete der Ekklesiologie gibt es noch erhebliche Unterschiede.“⁴ Ein großer Teil des vorliegenden Buches befasst sich mit eben diesen unscheinbaren, aber nicht desto weniger gravierenden Unterschieden, welche eine echte Annäherung im katholisch-orthodoxen Dialog bisher unmöglich gemacht haben. Denn die „Ekklesiologie ist der Kern christlicher Theologie und wenn Theologie nicht ekklesiologisch ist, ist sie nicht christlich.“⁵

Der Westen missversteht den Osten oft deswegen, weil er übersieht, dass der Osten genauso wie der Westen seit der Kirchenspaltung seinen eigenen Weg in der Ausformulierung der Theologie weitergegangen ist. Das wird normalerweise übersehen.⁶ Die Vereinigung der Orthodoxie mit der Katholischen Kirche wird also

³ *Jensen, Anne*, Die Zukunft der Orthodoxie: Konzilspläne und Kirchenstrukturen (Ökumenische Theologie; Bd. 14), Zürich 1986, 98.

⁴ *Vliet, Cornelis T. M. van*, *Communio sacramentalis: das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995, 137.

⁵ *Athenagoras, Metropolit von Tiathera*, Aspekte östlicher und westlicher Ekklesiologie, in: Piffli-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965-1970 (Pro Oriente; 7)*, Innsbruck 1984, (42 - 47), 46.

⁶ Vgl. *Ratzinger, Josef*, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209 – J. Ratzinger bringt die Ostkirche ausschließlich in Verbindung mit dem

nur dann möglich sein, wenn die theologische Entwicklung des Ostens auch vom Westen akzeptiert wird. Im größten theologischen Streit in der Ostkirche im 2. Jahrtausend ihrer Geschichte ging es um nichts Geringeres als um das Gottesverständnis. Dieser „*Hesychnistenstreit*“ in der Mitte des 14. Jahrhunderts endete mit dem Sieg des Palamismus, wodurch dieser heute als authentische Lehre der Orthodoxen Kirche gilt. „Außer der Unterscheidung von Natur (Wesen) und Personen in Gott nimmt die Orthodoxie eine andere unbeschreibliche Unterscheidung an, und zwar die Unterscheidung des Wesens Gottes, das unbekannt und unverständlich ist, von den göttlichen „Kräften“ oder „Energien“ des göttlichen Wesens, mit denen Gott „nach außen hin“ wirkt, sich offenbart und dem Menschen seine Gemeinschaft anbietet.“⁷ Die Energienlehre bildet seitdem gleichsam ein „Prisma“, durch welches alle anderen dogmatischen Aussagen der Orthodoxie betrachtet werden *müssen*, wenn sie im Sinne der Ostkirche verstanden sein wollen. Ein Großteil dieses Werkes befasst sich mit der Betrachtung der dogmatischen Unterschiede zwischen Ost und West im Lichte der Energienlehre und vor allem mit ihren Auswirkungen auf die beiden Ekklesiologien. Einen gewissen Fremdkörper stellt wegen fehlender Bezugspunkte zum Palamismus das Thema des ekklesialen Mutterschaftsbegriffes dar; die Einbeziehung schien dem Autor jedoch wegen mehrerer Erwähnungen desselben Begriffes für notwendig, um die unterschiedlichen Akzentuierungen in den beiden theologischen Traditionen aufzuzeigen.

Auf den ersten Blick haben so unterschiedliche Dinge in den jeweiligen Ekklesiologien wie das Papstamt und der Palamismus miteinander nichts zu tun, aber es gibt zwischen ihnen doch eine tiefer liegende unmittelbare Verbindung. Die beiden Themen sind nämlich *theo-logisch*, d. h. sie drücken das jeweilige katholische bzw. orthodoxe Gottesverständnis aus – wie Gott in seiner Kirche am Werke ist, sie leitet und vor Irrtümern schützt. Und weil der Palamismus (d. h., die reale Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes) ein wesentlicher Aspekt der orthodoxen Gotteslehre ist, bedeutet das Konsequenzen für alle Teilgebiete der orthodoxen Dogmatik. Es kann innerhalb der orthodoxen Theologie nur eine *palamitische* Pneumatologie, nur eine palamitische Ekklesiologie, nur eine palamitische Sakramentenlehre und nur ein palamitisches Amtsverständnis geben.

Bewahren der Tradition, während er nur der Westkirche eine theologische Entwicklung zuschreibt: „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 anerkennt, 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.“

⁷ *Metallinos, Georgios*, „Im Lichte lasset uns Licht empfangen“. Eine exegetische Annäherung an die Verklärung auf der Basis der Hymnographie, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, (25 - 51), 34.

Denn sonst wäre die Energienlehre in der orthodoxen Dogmatik nur ein Fremdkörper und dies würde diese Lehre als eine nach orthodoxem Verständnis unakzeptable dogmatische Neuerung und somit als eine Häresie entlarven. Darum ist es theologisch sinnlos, ökumenisch kontraproduktiv und dilettantisch, „die zahlreichen orthodoxen Theologen, die die Spekulationen eines Gregor Palamas zur Basis oder gar zum Maßstab der theologischen Lehre erheben wollen“⁸ zu tadeln. Den Neopalamismus herabschauend lediglich als eine Erscheinung „der marktbeherrschenden ... Richtung“⁹ in der heutigen orthodoxen Theologie einfach abzutun, bringt die katholisch-orthodoxe Ökumene ebenfalls nicht weiter. Man muss die orthodoxe Theologie so wahrnehmen können wie sie selbst wahrgenommen werden will, wenn man wirklich und ernsthaft an die Wiedervereinigung mit der Orthodoxie denkt. „Man muß wissen, worum es geht, wenn man miteinander über etwas spricht.“¹⁰ Ideologische Scheuklappen und Konfessionsklischees sind dabei wenig behilflich. Eine kurze Darstellung und Korrektur der im Westen immer noch weit verbreiteten Vorurteile gegenüber der Ostkirche bildet daher einen einstimmenden Einstieg ins vorliegende Buch. Der seit Jahrhunderten im Westen gepflegte Umgang mit dem Palamismus als mit dem theologischen Intimfeind der katholischen Kirche im Osten schlechthin muss endlich einer unvoreingenommenen Beschäftigung mit dem geistlichen Leben der Ostkirche Platz machen. Die Palamiten waren keine „Dunkelmänner“¹¹, welche für die Vertiefung der Kirchenspaltung zwischen Ost und West gelegentlich sogar verantwortlich gemacht werden¹², sondern Menschen von tiefer innerer Spiritualität, welche in einer für die Kirche schwierigen geistigen Situation die theologische Begründung für die Kontinuität der geistlichen Erfahrung in der Ostkirche geliefert haben.

Obwohl die Thematik des Palamismus, welcher als „der Ausdruck orthodoxer Theologie schlechthin“¹³ in den Augen vieler orthodoxen Theologen auf eine ihm gebührende Stellung im katholisch-orthodoxen Dialog immer noch warten muss, bisher als ein Kontroversthemata zwischen Ost und West überhaupt nicht behandelt wurde, ist es die Überzeugung des Autors, dass gerade in diesem dogmatischen

⁸ *Suttner, Ernst*, Wie „katholisch“ muß die orthodoxe Kirche werden? Erwartungen eines Katholiken im Hinblick auf die Einheit, in: Kallis, A. (Hg.), *Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg im Breisgau 1981, (47 – 59), 51.

⁹ *Podskalsky, Gerhard*, Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang der humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. 25), Wiesbaden 2003, 15.

¹⁰ *Schillebeeckx, Edward*, *Menschen: Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, 86.

¹¹ *Runciman, Steven*, *Die Eroberung von Konstantinopel 1453*, München 1969, 7.

¹² Vgl. *Ebd.*, 7.

¹³ *Kunzler, Michael*, *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (+1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* (Trierer theologische Studien; Bd. 47), Trier 1989, 453.

Themenbereich die eigentliche Wurzel der unterschiedlichen Kirchenverständnisse in Ost und West liegt.

Zur Vorgehensweise.

Das vorliegende Buch ist abgefasst als ein Werk, in dem die katholische und die orthodoxe Ekklesiologien unter dem Aspekt des Palamismus miteinander verglichen werden sollen. Der Akzent liegt bewusst nicht auf den Übereinstimmungen, sondern auf den Differenzen, um den den meisten ekklesiologischen Unterschieden zugrunde liegenden Einfluss der Energienlehre bzw. deren Abwesenheit zu verdeutlichen. Da es bezüglich des Palamismus keine offiziellen Stellungnahmen des Lehramtes der katholischen Kirche gibt, muss man sich bei der Beurteilung der Bewertung der Energienlehre in der katholischen Theologie vor allem auf Stellungnahmen einzelner katholischer Theologen stützen. Man muss die orthodoxen Theologen gleich darauf aufmerksam machen, dass man diese meist negativen Einzelmeinungen bezüglich ihres theologischen Verbindlichkeitsgrades nicht überbewerten sollte. Sie dürfen gemäß dem katholischen Verständnis der Dogmenbildung nicht als authentischer Ausdruck der katholischen Glaubenslehre betrachtet werden, weil die Glaubensverkündigung in der Regel erst durch eine lehramtliche Definition einen definitiven Verbindlichkeitscharakter beanspruchen kann. Nicht desto weniger vermitteln sie einen guten Gesamteindruck davon, inwiefern der theologische (und insbesondere der ekklesiologische) Reflexionsstand in der Westkirche mit dem Palamismus konfrontiert bzw. konvergiert. Und genau das ist eines der Hauptziele des vorliegenden Buches.

Weil sich die Ekklesiologie mit fast allen anderen Traktaten der Dogmatik überschneidet, müssen viele theologische Aussagen von katholischen Theologen, welche zunächst einmal von ihrer Intention her nichts mit dem Palamismus zu tun haben, erst in einen konkreten Zusammenhang mit der Energienlehre gebracht werden. Hier muss von vornherein auf die Möglichkeit der Fehldeutung eines Textes durch den Autor hingewiesen werden. Denn er hat versucht, solche Aussagen in einen Zusammenhang mit dem Palamismus zu bringen, welche von ihren Urhebern in der Regel nicht auf die Energienlehre bezogen werden wollten. Die Vielzahl der vor allem in den Anmerkungen angeführten und für das richtige Gesamtverständnis des vorliegenden Buches unerlässlichen Zitate hat vor allem den Zweck, die Thesen zu veranschaulichen, sie als allgemein verbreitet auszuweisen und die jeweiligen konfessionellen Standpunkte besser aufzuweisen. Es muss aber trotzdem bei der Interpretation der Aussagen von orthodoxen Theologen durch den Autor darauf geachtet werden, dass er selbst einer unierten Kirche als seiner theologischen Heimat angehört und daher keineswegs den Anspruch erhebt, die orthodoxen (und teilweise sogar die römisch-katholischen) dogmatischen Standpunkte authentisch

wiederzugeben. Inwieweit dies dem Autor gelungen ist, können nur die Orthodoxen bzw. die Römisch-Katholischen Leser selbst objektiv(er) beurteilen.

Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass das Werk einige Zuspitzungen enthält, welche mit der Absicht gemacht wurden, die Auswirkungen und die theologischen Konsequenzen zu verdeutlichen, welche sich aus bestimmten palamitischen bzw. antipalamitischen Positionen schlussfolgern lassen. Diese Schlüsse sind nicht logisch notwendig, aber sie sind dazu bestimmt, die potentiellen Gefahren bestimmter theologischer Standpunkte besser aufzuzeigen. Das Ziel des vorliegenden Buches ist dabei nicht etwa eine aggressive, oberflächliche, lächerlich einseitige Darstellung der westlichen Theologie. Das Vorgehen des Autors bei der Auswahl bestimmter Stellen ist bewusst tendenziös, insofern es die vorherrschende Tendenz aufzeigen will. Natürlich, hat die westliche Theologie viel mehr Berührungspunkte mit dem Palamismus, als es in dem Werk darzustellen möglich war. So wäre es z. B. interessant, die theologischen Werke M. J. Scheebens und Karl Rahners auf ihre Entsprechung bzw. Differenzen zur Energienlehre zu untersuchen. Eine solche Aufgabe bietet sich für einen westlichen Theologen, welcher sich auch in den Tiefen der westlichen Theologie wohl fühlen muss. Als Uniirter will der Autor nicht die theologischen Differenzen zwischen West und Ost lösen, sondern erstmal auf ihre Existenz aufmerksam machen und somit ein Problembewusstsein für die wahre Problematik der katholisch-orthodoxen Ökumene wecken. Insofern ist das vorliegende Werk sicherlich oberflächlich, und zwar mit Absicht. Ein beträchtlicher Teil der Anmerkungen entstammt der Sekundärliteratur. Die Heilige Schrift und die Traditionsquellen wurden kaum berücksichtigt. Es ging in dem Buch eben nicht darum, den Ursprung der Energienlehre in der Heiligen Schrift und die theologische Kontinuität des Palamismus mit den Kirchenvätern aufzuzeigen (das ist die Aufgabe von orthodoxen Theologen), sondern auf den Grundmangel der westlichen Theologie in der noch ausstehenden theologischen Nichtrezeption des Palamismus und insbesondere auf das Fehlen einer energetischen Mitte und somit auf eine innere Krise und Disharmonie der heutigen katholischen Ekklesiologie hinzuweisen. Die Zitierung derjenigen katholischen Autoren, deren theologische Ansichten selbst in der katholischen Kirche umstritten sind bzw. vom Lehramt sogar verurteilt wurden (z. B. L. Boff oder H. Küng) hat nicht die Intention, der katholischen Theologie irgendwelche Thesen zuzuschreiben, die sie in Wirklichkeit ablehnt, sondern sie bezweckt, die Wurzeln dieser gefährlichen Entwicklungen aufzuzeigen, welche in der Nichtrezeption des Palamismus verborgen sind. Das vorliegende Werk betrachtet alle ekklesiologischen Differenzen zwischen Ost und West von dieser Grundthese aus. Insofern kann man in ihr zurecht einen gewissen „Energomonismus“ bzw. „Palamomonismus“ ausmachen. Dieser soll jedoch nicht den falschen Eindruck erwecken, als würde sich der Reichtum der östlichen Theologie auf die palamitische Problematik beschränken. Die Energienlehre spielt zwar eine große Rolle in der orthodoxen Theologie, aber sie ist eben auch nur ein Teil davon.

In der Gegenüberstellung der östlichen und der westlichen Ekklesiologie im Lichte der Energienlehre lassen sich auch alle anderen dogmatischen Differenzen (es muss sich dabei keineswegs immer um Gegensätze handeln) besser verstehen. Damit kann hoffentlich dem ekklesiologischen Fortschritt in der katholisch-orthodoxen Ökumene gedient werden.

I. Das Bild der Orthodoxie im Westen

1. Vorurteile leben

Die orthodoxe Kirche hat im katholisch-protestantischen Westen mit vielen uralten Vorurteilen zu kämpfen, welche ihr Bild in den Augen durchschnittlicher Christen verzerren und eine Abneigung gegenüber der Orthodoxie hervorrufen. Diese Vorurteile, die zum überwiegenden Teil nichts mit den Tatsachen zu tun haben, sind unterschiedlicher Art – theologisch und rituell, kirchen- und geistesgeschichtlich. Sie basieren sowohl auf einer simplen und sogar in theologisch hoch gebildeten Kreisen weit verbreiteten Unkenntnis der Ostkirche¹⁴ als auch auf den kontroverstheologischen Verleumdungen vergangener Jahrhunderte. Im Lichte dieser Vorurteile erscheint die Orthodoxie für einen durchschnittlichen westlichen Christen als „ein verknöchertes, innerlich totes Relikt aus dem byzantinischen Reiche“¹⁵. Genährt werden diese falschen Vorurteile auch aus einer Ideologie des „christlichen Abendlandes“, wobei man einfach die kirchengeschichtliche Tatsache ignoriert, dass das lateinische Abendland viel mehr vom Erbe des christlichen Morgenlandes beeinflusst wurde als es umgekehrt der Fall war. Während man die theologischen Leistungen des christlichen Orients in der Zeit der großen dogmatischen Streitigkeiten des 1. Jahrtausends nicht zu leugnen vermag, betrachtete man die Ostkirche des 2. Jahrtausends vor einer gar nicht so allzu langer Zeit noch als einen quasi toten Zweig des einst so prächtigen Baumes der orientalischen Christenheit, der keine Früchte mehr zu tragen vermag, seitdem er vom Mutterbaum der römischen Kirche sich getrennt hatte.¹⁶ Erst seit dem 2. Vatikanum ändert sich

¹⁴ Vgl. *Lilienfeld, Fairy von*, Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte“ im „ökumenischen“ Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche, in: Hauschild, W.-D. / Nicolaisen, C. / Wendebourg, D. (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit, Stuttgart 1986, (249 - 266), 252 – die Beschreibung des Kirchengeschichtsunterrichts bei den Lutheranern gilt aber auch für die Katholiken: „...spätestens nach dem Schisma von 1054 verlieren sich die „Orthodoxen“ ebenfalls aus dem Gesichtskreis unserer „Normal“-Kirchengeschichte. Gerade noch die Union von Florenz und die Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 mit dem Untergang des oströmischen Restreiches mögen noch kurz erwähnt werden. Doch wie die Kirche dieses Reiches in den letzten Jahrhunderten davor gelebt, was sie gedacht hatte (einschließlich des für die gegenwärtige orthodoxe Theologie so bedeutsamen Gregorios Palamas), davon erfahren die Hörer und Leser unseres „Normal“-Kurses gewöhnlich nichts.“

¹⁵ *Ebd.*, 254 - 255.

¹⁶ Vgl. *Kösters, Ludwig*, Die Kirche unseres Glaubens: eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung, Freiburg 1952, 121: „Die orientalische Kirche, ehemals das „fruchtbare Ackerland, auf dem Heilige sproßen“, ist seit dem Schisma hinter dem ursprünglichen Ideal zurückgeblieben.“

die Situation allmählich und man lernt auch die ostkirchliche Theologie schätzen, welche nach dem Großen Schisma im Osten entstand. Das, was der russische Religionsphilosoph W. Solowjew bereits im 19. Jahrhundert gesagt hatte, gilt leider auch heute noch, und zwar sowohl für die Orthodoxen als auch für Katholiken: „...welch eine undurchdringliche Finsternis, welch eine Macht von jahrhundertelangen Vorurteilen und Betrügen, wie viel unvergessene Beleidigungen, nichtgeschlossene Wunden, unüberwundene und erstarrte Leidenschaften herrschen noch sogar auf den religiösen Höhen!“¹⁷

2. Die -ismen

a) Zäsaropapismus

Einer der häufigsten Vorwürfe an die Adresse der Ostkirche seitens der Katholiken, welcher auch heutzutage leider immer noch nicht selten zu hören ist, lautet: die orthodoxe Kirche war immer eine Staatskirche, welche von den weltlichen Mächten abhängig war. Die Stellungnahmen einzelner (sogar derselben) westlicher Autoren hinsichtlich des genauen Ausmaßes der Abhängigkeit der Ostkirche vom Staat sind widersprüchlich. Der östliche Episkopat war nach L. Bouyer „faktisch durch den Basileus oder den Zar unterjocht“¹⁸, obwohl gleichzeitig der Zäsaropapismus, welchen man der Ostkirche vorhält, eine „offensichtliche Übertreibung“¹⁹ ist, weil das Verhalten der großen Bischofsgestalten des Ostens gegenüber der Staatsgewalt keinen Vergleich mit dem der römischen Päpste zu scheuen braucht²⁰ und somit den westlichen Mythos von der unterjochten Ostkirche durch eine klare geschichtliche Tatsachenlage widerlegt. Zwar stimmt es, dass die Ostkirche (genauso wie die Westkirche) häufig dem Druck der weltlichen Mächte ausgesetzt war, dennoch hat sie auf dem dogmatischen Gebiet diesem Druck nie nachgegeben und aus diesen Konflikten mit dem Staat gelernt, so dass „...seit dem Ende des 9. Jahrhunderts die Kaiser des Neuen Rom endgültig aller Mittel beraubt

¹⁷ Solowjew, *Wladimir*, *Monarchia sancti Petri: die kirchliche Monarchie des Heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit* (aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis), Mainz 1929, 173.

¹⁸ Bouyer, *Louis*, *Die Kirche II: Theologie der Kirche (Theologia romanica; Bd. 10)*, Einsiedeln 1977, 374.

¹⁹ Ders., *Die Kirche I: ihre Selbstdeutung in der Geschichte (Theologia romanica; Bd. 9)*, Einsiedeln 1977, 48.

²⁰ Vgl. Ders., *Die Kirche II*, 373: „...wenn die Anstrengungen der alten Päpste wie eines Leo des Großen oder Gregor des Großen zur Erhaltung oder Wiedergewinnung der kirchlichen Unabhängigkeit unangreifbar sind und faktisch im Orient nie in Frage gestellt wurden, waren die Bischöfe des Ostens wie ein Basilius oder Johannes Chrysostomus in der gleichen Hinsicht nicht weniger hellichtig und weniger mutig.“

sind, ihren Willen auf dogmatischem Gebiet der Kirche aufzuerlegen.²¹ Wenn der Kaiser nicht mehr orthodox war, waren die Orthodoxen sich dessen bewusst, dass sie dem Kaiser in eine Häresie nicht folgen dürfen²², wie die zahlreichen Martyrien unter der Herrschaft häretischer Kaiser beweisen. Der Einfluss des Kaisers beschränkte sich seitdem auf die Besetzung der Patriarchenstühle, aber er konnte das Glaubensbewusstsein der Kirche nicht nach seinem Willen verändern, wenn einige Kaiser dies auch versucht haben, später auch um die Union mit dem Westen herbeizuführen. Dabei nutzte die römische Kirche allzu oft gerade diesen angeblich absoluten östlichen Zäsaropapismus²³, um die Ostkirche mit der Hilfe der byzantinischen Kaiser, deren Reich ums politische Überleben kämpfen musste, durch eine „Union“ sich einzuverleiben. „Schon damals hatten die Okzidentalen häufig ganz verkehrte Vorstellungen über den byzantinischen „Zäsaropapismus“ und meinten, es genüge, den Kaiser zu bekehren, damit die Kirche folge. ...Zur Erreichung der Union rechneten die Päpste mit der Willkür der Kaiser und bauten auf einen Zäsaropapismus, den es in Wirklichkeit gar nicht gab.“²⁴ Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Römischen Reich (und Byzanz definierte sich als solches) war in der Tat eng und wurde durch den Begriff der *Symphonie* ausgedrückt. Beide Beziehungspartner respektierten sich gegenseitig, denn sowohl die Kirche als auch der Staat waren göttlichen Ursprungs. Jeder war für einen eigenen Aufgabenbereich verantwortlich, aber die beiden wähten sich im Dienst Gottes und arbeiteten zum Wohle der Menschen. Dieses Verhältnis war von der Ostkirche auch so gewollt, denn in der Regel brachte es ihr viele Vorteile.

Während man sich im Westen die „Staatsverfallenheit“²⁵ der Ostkirche zu tadeln gewöhnte, wollte man gleichzeitig nicht wahrhaben, dass auch die westliche Kirche in ihrer Geschichte über große Zeiträume hinweg mit demselben Problem zu kämpfen hatte. Bis heute überwiegt in der Wahrnehmung der westlichen Christen ein klares Kontrastbild, welches die Ostkirche als abhängig von den weltlichen Gewalten, die Westkirche aber verklärt und sie als unabhängig vom Staat erscheinen lässt. „Einstweilen überwiegt noch das Bild des im Westen um die Kirchenfreiheit kämpfenden Papstes, um den sich die Bischöfe scharen, während im Osten der

²¹ Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 30.

²² Vgl. Beck, Hans-Georg, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft; 2. Teil, Bd. 1), München 1959, 36.

²³ Vgl. Ders., Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte; Bd. 1, Lieferung D 1), Göttingen 1980, D 243: „...die Päpste unterstellten in Byzanz – gewiß kanonistisch von seiner Richtigkeit nicht überzeugt, aber aus taktischen Gründen – einen Caesaropapismus, den sie in ihrem eigenen Bereich energisch ablehnten, als göltiges Kirchensystem.“

²⁴ Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 68 - 69.

²⁵ Balthasar, Hans Urs von, Der antirömische Affekt: wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? Einsiedeln 1989, 207.

Episkopat dem Kaiser bis auf geringe Ausnahmen sklavisch ergeben ist“.²⁶ Aber auch die Westkirche war in der Zeit, als sie sich der einen römischen Christenheit mit der Mitte in Konstantinopel zugehörig wusste, dem Zäsaropapismus nicht abgeneigt. So begrüßte Leo der Große sogar die Mühe des Kaisers um den rechten Glauben im Monophysitismusstreit.²⁷ Die deutschen Kaiser setzten Jahrhunderte lang die römischen Päpste nach Gutdünken ein und ab (genauso wie vor ihnen die oströmischen Kaiser), während die Bischöfe in der Zeit der Ottonen praktisch zu Staatsbeamten wurden (was in der Ostkirche nie der Fall war), in Frankreich gab es Jahrhunderte lang eine gallikanische und in Deutschland eine Reichskirche. Selbst Kardinal J. Ratzinger, dem man kaum eine kirchengeschichtliche Voreingenommenheit gegenüber der katholischen Kirche vorwerfen kann, hat über die Kirche im Heiligen Römischen Reich ein folgendes trauriges Erscheinungsbild zeichnen müssen: „...die Indienstnahme des Sacerdotium für das Imperium: Die Kirche wird gleichsam zur Eigenkirche des germanischen Imperium, der Bischof ist als Beamter des Reichs nur sekundär der kirchlichen Versammlung zugeordnet, deren konkrete Funktionen er zweckmäßig durch andere besorgen lässt.“²⁸ Das mittelalterliche Papsttum geriet „...praktisch sehr bald unter die Kontrolle großer Adelsherren oder einflußreicher Bürger, die sich jedoch nur für die damit verbundene politische und wirtschaftliche Macht interessierten.“²⁹

Der große Einfluss der weltlichen Gewalt auf die Kirche muss auch nicht unbedingt als etwas ausschließlich Negatives gesehen werden. Genau dieser setzte nämlich ein Ende dem Großen Abendländischen Schisma. Damals galt der Kaiser als *advocatus ecclesiae* und wurde zusammen mit dem Papst als zweiter Grundpfeiler der lateinischen Christenheit betrachtet.³⁰ Die Frage der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat ist so alt wie die Kirche selbst. Man kann diese nicht eindeutig positiv oder negativ beurteilen. Alles hängt vom konkreten Fall ab. Gerade in Deutschland unserer Gegenwart ist die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche sehr eng, was für die Kirche vor allem Vorteile bringt, aber auch die Gefahr, die christliche Botschaft zugunsten eines Kompromisses mit dem Zeitgeist zu verwässern, wie die zeitlich nicht sehr weit zurückliegende Debatte um die Mitschuld der kirchlichen Beratungsstellen am Schwangerschaftsabbruch gezeigt hat.

²⁶ *Ebd.*, 210.

²⁷ Vgl. *Horn, Stephan Otto*, Petrou Kathedra: Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalzedon (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; Bd. 45), Paderborn 1982, 44.

²⁸ *Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, 268.

²⁹ *Bouyer*, Die Kirche I, 61.

³⁰ Vgl. *Brandmüller, Walter*, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418, Bd. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1991, 55.

Im Westen wird oft die Auffassung vertreten, dass das römisch-katholische Kirchenprinzip das ursprüngliche apostolisch-petrinische ist, während die Ostkirche unter dem Einfluss des Staates später ein politisches Prinzip in ihrer Ekklesiologie etabliert hat.³¹ Man kann dagegen aber einwenden, dass die Väter von Chalzedon den römischen Primat als eindeutig politisch begründet sahen. Natürlich, waren diese überwiegend aus dem Osten, aber dies muss nicht unbedingt bedeuten, dass ihr Standpunkt falsch war. Wäre Petrus nach Rom gegangen, um dort das Evangelium zu verkünden, wenn diese Stadt damals nicht die Hauptstadt des römischen Weltreiches gewesen wäre ? Wohl kaum. Es ist fraglich, ob man das apostolische und das politische Prinzip überhaupt so stark trennen darf, wie man es in der römisch-katholischen Ekklesiologie zu machen versucht. Mittlerweile geben sogar die erbittertsten Verteidiger der Ökumenizität und der Rechtgläubigkeit des 1. Vatikanums zu, „...daß das politische Modell des antiken Roms das Selbstverständnis des römischen Bischofs zu beeinflussen begann: Rom als „Hauptstadt der Welt“ und der römische Kaiser als Gesetzgeber, ausgestattet mit der „plenitudo potestatis“. Das Papsttum trat, was seine Gestaltform angeht, das Erbe des antiken Roms und der römischen Kaiser an.“³²

b) Nationalismus und Autokephalie

Der zweite dem ersten ähnlich lautende Einwand an die Ostkirche weist auf die angeblich zu enge Verbindung der Ostkirchen mit den Völkern hin, welche mehrheitlich der Orthodoxen Kirche angehören. Ist nicht das Autokephaliesystem der orthodoxen Nationalkirchen, welche in den Nationalstaaten orthodoxer Prägung leben und sich danach sogar nennen (es gibt z. B. eine Ukrainische Orthodoxe Autokephale Kirche, die Russische Orthodoxe Kirche usw.) der Beweis für die *Ethnisierung* der Orthodoxie, für ihre Aufspaltung in Nationalkirchen ? Die orthodoxe Antwort auf diesen Vorwurf ist eindeutig und sie lautet: „Die Lehre, welche einen politischen, ethnologischen oder kulturellen Faktor als Grundlage der Einheit einer örtlichen Kirche heranziehen will, wird in der orthodoxen Kirche sogar als eine Häresie, die den Namen *Philetismus* trägt, angesehen.“³³ Die Verurteilung des Nationalismus als kirchenbestimmenden Faktors geschah auf einer Synode in Konstantinopel 1872 und behält auch heute ihre Gültigkeit. Die Idee der Autokephalie (richtig wäre eigentlich *die Theologie* oder *die Ekklesiologie der Autokephalie*) basiert trotz den im Westen weit verbreiteten Vorstellungen nicht auf

³¹ Vgl. *Dvornik, Franz*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, 63: F. Dvornik definiert die beiden Prinzipien als „...das Prinzip der Angleichung an die politische Gliederung des Reiches und das Prinzip des apostolischen und petrinischen Ursprungs der Bischofssitze.“

³² *Pottmeyer, Hermann Josef*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Quaestiones disputatae; Bd. 179), Freiburg 1999, 20 - 21.

³³ *Lossky, Vladimir*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche; Bd. 1), Graz 1961, 20.

nationalen Unterschieden und entstand nicht erst im 19. Jahrhundert, als viele orthodoxe Nationalstaaten gebildet wurden, sondern entspricht den altkirchlichen Kanones und der Ekklesiologie des Ostens.³⁴ Autokephalie war kein Privileg der Patriarchate, sondern war auch in den Kirchen ohne Patriarchalstatus eine kirchenrechtliche Angelegenheit³⁵ bzw. sie wurde einfach praktiziert.³⁶ Die autokephalen Kirchen definieren sich nicht theologisch vom Staat oder von einer bestimmten Volksgruppe her. „Strikt kanonisch gesehen, sind ihre Grenzen aber nicht nationale, sondern territoriale und entsprechen den früheren „Metropolitanprovinzen“, das heißt Bistümer-Gruppen, deren Bischöfe sich regelmäßig zu Konzilien zusammenfinden und aus ihrer Mitte einen lokalen Primas wählen, der den Titel Patriarch oder Erzbischof oder Metropolit trägt.“³⁷ Ihre theologische Fundierung findet das Autokephalieprinzip in der Trinitätstheologie, welche von der wesenhaften Einheit der drei göttlichen Personen ausgeht, deshalb verwirklichte es sich seit alters her in der ekklesiologischen Praxis der Alten Kirche.³⁸ Die Autokephalie ist eigentlich die Kehrseite der eucharistischen Ekklesiologie, so dass jede Ortskirche mit ihrem Bischof an der Spitze in Grunde genommen als autokephal betrachtet werden kann.³⁹

Die besondere Gewichtung des Nationalen innerhalb der Orthodoxie hat auch geschichtliche Gründe. Während der jahrhundertelangen Fremdherrschaft der Muslime auf dem Balkan und der Lateiner in Mitteleuropa war die orthodoxe Kirche diejenige Institution, welcher diese ehemals unterdrückten orthodoxen Völker ihr Überleben als Nation überhaupt verdanken. Denn die Kirche widersetzte sich der Assimilierung, indem sie die Liturgiesprache pflegte.

In der Tat bietet das Bild der Beziehungen zwischen den einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen einem westlichen Beobachter, welcher nur die jurisdiktionelle

³⁴ Vgl. *Oeyen, Christian*, Ortskirche und Universalkirche: ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrung von Kirche, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (88 - 103), 97: „In der alten Kirche wäre das eine Provinz gewesen, d.h. eine größere Einheit aus mehreren Lokalkirchen. Aber tatsächlich haben sich Nationalkirchen oft in der Form von Ortskirchen geriert; vor allem in der Orthodoxen Kirche sind sie konkrete, greifbare Instanzen.“

³⁵ Vgl. *Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 199 - 200 – die Kirche von Zypern war schon zur Zeit des Konzils von Chalzedon autokephal.

³⁶ Vgl. *Ebd.*, 68 – so war z. B. die ukrainische Kirche (die Metropolie von Kyïw) faktisch autokephal.

³⁷ *Meyendorff*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 161.

³⁸ Vgl. *Harkianakis, Stylianos*, Orthodoxe Kirche und Katholizismus: Ähnliches und Verschiedenes, mit einem Vorwort von Josef Ratzinger, München 1975, 38 - 39.

³⁹ Vgl. *Ebd.*, 41: „Die Ortskirche hat erst aufgehört, als autokephal zu gelten, wenn ihr nicht mehr der Bischof als Liturge vorsteht, sondern ein Priester, der sein Amt von dem Bischof herleitet, und in seinem Auftrag es vollzieht. Dadurch wurde das Prinzip der Autokephalie von der Ortsgemeinde nunmehr auf die gesamte Eparchie des Bischofs übertragen.“

Einheit der katholischen Kirche oder die nur kaum überschaubare Vielfalt der protestantischen Gemeinschaften kennt, etwas ganz Neues: *das Phänomen einer lebendigen Einheit*. Während sich diese Kirchen in den Fragen des Glaubens einig sind, gibt es in Bezug auf die Jurisdiktionsgrenzen, Autokephalieanerkennung und den Ökumenismus unter den autokephalen Kirchen (oder solchen, die es werden wollen) oft Streitigkeiten, welche jedoch fast immer nach einer bestimmten Zeit friedlich beigelegt werden. Von den Orthodoxen werden diese Konflikte mit bemerkenswerter Gelassenheit und als etwas betrachtet, was einfach zum Leben der Kirche dazugehört, denn diese besteht ja auch aus unvollkommenen Menschen.⁴⁰

Normalerweise wird das Autokephaliesystem der Orthodoxie seitens der Katholiken als Schreckgespenst einer Kirche ohne Zentralleitung in der eigenen Kirche denjenigen vorgehalten, welche nach mehr Autonomie der Ortskirchen von Rom streben. Aber einige katholische Autoren sind hier objektiver und müssen mit Bewunderung indirekt sogar die Effektivität des Autokephaliesystems zugeben, welche die orthodoxen autokephalen Kirchen trotz aller Spannungen in der Einheit miteinander hielt und hält.⁴¹ Diese Wertschätzung der Autokephalie hindert C. Dumont aber nicht daran, entgegen allen kirchengeschichtlichen Tatsachen der orthodoxen Kirche vorzuwerfen, in ihrer Ekklesiologie das Primatsprinzip irgendwann verlassen und sich für das Autokephalieprinzip als Alternative zum ersteren entschieden zu haben.⁴² Auch H. J. Pottmeyer postuliert einen späteren

⁴⁰ Vgl. *Kallis, Anastasios*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch: Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 385: A. Kallis meint, „...daß zwischen den autokephalen orthodoxen Kirchen auftretende Differenzen ein normaler Vorgang im Leben der Kirche sind, die kraft ihrer Katholizität und Liebe in einem immer fortwährenden Pfingsten die Grenzen der menschlichen Schwächen der Kirchen verschiedener Mentalität, Kultur und Nationalität zu überwinden vermag.“ Vgl. *Ders.*, Einleitung: Plädoyer für eine dialogische Kultur, in: *Ders. / Tamiolakis, E.* (Hgg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog* (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998, (53 - 61), 59: „Die innerorthodoxen Spannungen und Differenzen, die in Jurisdiktionsfragen auftreten, werden von nichtorthodoxen Theologen oft als Argument gegen das Autokephaliesystem angeführt, das keine zentrale Autorität duldet, die kraft eines Amtes verbindliche Regelungen für alle Kirchen in der Welt trafe. Diese Anomalie, die eine normale Erscheinung dialogisch-synodal strukturierter Gemeinschaften ist, muß als eine sündige Folge der menschlichen Schwachheit bekämpft werden.“

⁴¹ Vgl. *Dumont, Christophe*, Das orthodoxe Konzil – Erwartungen und Hoffnungen der römisch-katholischen Kirche, in: *Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A.* (Hgg.), *Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970* (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, (179 - 186), 181 - 182: „Außer einem allgemeinen Konzil ... haben sie überhaupt kein gemeinsames Organ, welches sich mit normativer Autorität in Fragen des Glaubens und der Disziplin äußern könnte; und es ist bekannt, daß ein derartiges Konzil seit vielen Jahrhunderten nicht zusammengetreten ist. Es ist ein Wunder, daß unter diesen Umständen eine tiefe Übereinstimmung im Glauben und in den wesentlichen Punkten der kanonischen Disziplin erhalten werden konnte, und zwar sogar so sehr, daß die enge Gemeinschaft ihres spirituellen und sakramentalen Lebens weder ernstlich noch längere Zeit bedroht war.“

⁴² Vgl. *Ebd.*, 186.

Zerfall der Ostkirche in die autokephalen Nationalkirchen als Folge des fehlenden Einheitszentrums.⁴³ Wann und wie genauer dies jedoch geschehen sein soll, darüber erfährt man bei den beiden Autoren freilich nichts Näheres. Ebenso behauptet W. de Vries, dass es in der ungeteilten Kirche nur eine relative Autonomie der östlichen Patriarchate von Rom, aber keine volle Autokephalie derselben gab, weil Rom schon damals als höhere Autorität in Notfällen auch in die inneren Angelegenheiten der orientalischen Kirchen eingreifen konnte.⁴⁴ Dieses Argument, welches eine kirchengeschichtliche Begründung gegen die Autokephalie sucht, kann man nicht ohne Widerspruch lassen. Denn das Autokephaliesystem schließt keinesfalls eine lebendige Zusammenarbeit einzelner Ortskirchen miteinander oder brüderlichen Beistand aus. Auch ohne eine höhere juristische Autorität in der orthodoxen Kirche, welche der heutigen römischen vergleichbar wäre, leben heutzutage die einzelnen orthodoxen autokephalen Kirchen keinesfalls „fremd nebeneinander“⁴⁵ und können sogar sehr gut kooperieren, wenn es eine Frage oder ein Problem gibt, welche die gesamte Orthodoxie betreffen. Dies würde erst recht gelten, wenn der Glaube der Orthodoxen Kirche durch Häresien bedroht wäre.

Die Katholiken sind aber mit dem Nationalismusvorwurf nicht ganz im Unrecht, wenn man die faktische Zersplitterung der Orthodoxie in der Diaspora in Betracht nimmt. Die Situation, wenn mehrere orthodoxe Bischöfe den Titel derselben Stadt bzw. des Landes tragen, weil dort Orthodoxe aus mehreren Herkunftsländern leben, ist nicht normal und widerspricht der kanonischen Tradition des Ostens. Auch wenn man bedenkt, dass wegen der Assimilierungsgefahr eine Auslandskirche eine große Rolle bei der Erhaltung der Sprache und der Kultur eines Volkes spielt und daher gewissermaßen (und das ist etwas grundsätzlich Positives) eine ethnische Organisation darstellt, so besteht bei diesem kanonischen Missstand doch die Gefahr einer faktischen gegenseitigen Entfremdung von orthodoxen Christen aus verschiedenen Herkunftsländern – und dies gerade dort, wo der Zusammenhalt doch so wichtig ist. Die Bindung der Orthodoxie an die jeweilige nationale Identität, welche im Mutterland von Vorteil ist, wird in der orthodoxen Diaspora zu einem fast unüberwindlichen Missionshindernis. Zunächst gibt es bei den Orthodoxen selbst Hemmungen, Menschen anderer Ethnien zu missionieren – man bleibt lieber unter seinen Landsleuten. Die mitgebrachte Liturgiesprache ist ein Stück Heimat für die Einwanderer, aber das ausschließliche Festhalten daran verwandelt sich in ein Kommunikationsproblem, das jegliche kirchliche Verkündigung außerhalb des festen

⁴³ Vgl. *Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 144: „Dagegen brach die Einheit der Ostkirche, weil ihr das Zentrum und das Amt der Einheit fehlten, in die Vielzahl autokephaler Kirchen auseinander, die untereinander kaum zu einer handlungsfähigen *communio* finden.“

⁴⁴ Vgl. *Vries, Wilhelm de*, Das Petrusamt im ersten Jahrtausend, in: Lehmann, K. (Hg.), Das Petrusamt: geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, (42 - 66), 54.

⁴⁵ *Dumont*, 181.

Gemeindekreises fast unmöglich macht. Umgekehrt ist der ausgeprägt nationale Charakter der Orthodoxie eine Abschreckung für die Menschen, welche sich der Orthodoxie anschließen würden, aber an ihrer nationalen Identität festhalten wollen. Dass diese Lage nicht normal und nicht gut ist, sehen auch die Orthodoxen ein:⁴⁶ „... die Zerstückelung, welche die Nationalitäten dem einheitlichen corpus der orthodoxen Ostkirche zugefügt haben, wird schmerzlich offenbar in der orthodoxen Diaspora, wo die grundlegenden Voraussetzungen zur eucharistischen Ekklesiologie aufgehoben sind, weil die Wahrheit der Katholizität der Ortskirchen in ein und derselben Stadt von Bischöfen verschiedener Nationalität vertreten wird.“⁴⁷

Die unierten Kirchen, welche zur Katholischen Kirchen gehören, verstehen sich ebenfalls als Nationalkirchen. Das hat vor allem mit der Geschichte zu tun. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche hob z. B. nach der Wende ihre Verbundenheit mit der ukrainischen Nation besonders stark hervor und wies darauf hin, dass sie im Unterschied zur Russischen Orthodoxen Kirche die Volkssprache in der Liturgie verwende.⁴⁸ Das war eine der wichtigsten Ursachen für den verhältnismäßig guten Wiederaufbau der unierten Kirchenstrukturen. Denn die Aktionen der ukrainischen Katholiken für die Legalisierung ihrer Kirche gingen Hand in Hand mit dem Kampf um die Wiedererlangung der Unabhängigkeit der Ukraine. Kirchenrechtlich äußert sich das Selbstverständnis der unierten Kirchen als Nationalkirchen heutzutage darin, dass sie eine Aufhebung des Prinzips der

⁴⁶ Vgl. *Meyendorff*, Die Orthodoxe Kirche gestern und heute, 163: „Zu oft wird die Kirche als nationales Attribut oder Werkzeug angesehen im Dienste der Erhaltung von Sprache und Volkstradition.“

⁴⁷ *Yannaras, Christos*, Wie „orthodox“ muß die katholische Kirche werden? Erwartungen eines Orthodoxen im Hinblick auf die Einheit, in: *Kallis, A. (Hg.)*, Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg im Breisgau 1981, (75 - 90), 87.

⁴⁸ Die Einführung der Volkssprache (des Ukrainischen) in der Liturgie begann in der ukrainischen unierten Kirche nach dem 2. Vatikanum und stellte eine Nachahmung eines positiven Elements der lateinischen Liturgiereform dar, welches aber in den katholischen *Ostkirchen* vollkommen überflüssig war und sich später sogar als schädlich erwiesen hatte. Vorher verwendete man in der Liturgie der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche das Kirchenslawische, das regelmäßigen Gottesdienstteilnehmern sowieso gut verständlich war, weil es mit dem Ukrainischen nahe verwandt ist. Unterschiedliche Übersetzungen aus den in allen slawischen (früher auch in der moldawisch-rumänischen) Kirchen gleichen liturgischen Texten brachten große Verwirrung in Kirchengesang und waren z. T. einfach häretisch, weil sich theologische Begriffe (die byzantinische Liturgie enthält sehr viele dogmatische Ausdrücke) nicht so einfach in eine profane Sprache übersetzen lassen, während das Kirchenslawische sogar in seiner Grammatik zum großen Teil mit der Ursprache der Theologie und der Liturgie – dem Altgriechischen, identisch ist und deswegen die Übersetzungen aus dem Altgriechischen ins Kirchenslawische die genauesten auf der Welt waren. So mehren sich heutzutage die Stimmen, welche für eine Wiedereinführung des Kirchenslawischen in der Liturgie plädieren.

territorialen Jurisdiktion verlangen⁴⁹, weil durch dieses die Beziehungen der unierten Diasporagemeinden mit ihren Mutterkirchen geschwächt werden.

c) Ritualismus und Weltentfremdung

Die symbolreiche, mystische, prächtige, aber für einen Außenseiter undurchsichtige und oft befremdlich wirkende Liturgie der Ostkirche, welche heutzutage so viele Christen im Westen verzaubert und in ihnen das Interesse an der Orthodoxie wecken mag, wirkt offensichtlich abstoßend auf einige Menschen, denen die lateinische liturgische Tradition vertrauter ist. Auch in früheren Zeiten wurde die ostkirchliche Liturgie Anfeindungen von denen ausgesetzt, welche ihren spirituellen Reichtum nicht zu begreifen vermochten.⁵⁰ Schuld daran war oft die Voreingenommenheit gegenüber allen anderen liturgischen Traditionen, welche eine Folge der Jahrhunderte lang in der katholischen Kirche vorherrschenden Ideologie der „*praestantia ritus latini*“ (des Vorrangs des lateinischen Ritus). Selbst Katholiken, welchen von den noch rationalistischeren Protestanten der kultische Ritualismus vorgeworfen wird, äußerten ihr Unbehagen damit, dass die Orthodoxen „...in ihrer Frömmigkeit vor allem die kultische Religion üben, wodurch lange der Rationalismus ferngehalten, aber auch das persönliche religiöse Leben hinter der religiösen Formel und schließlich dem rituellen Mechanismus zurückgedrängt wurde.“⁵¹ Diese negative Äußerung wurde in der Zeit gemacht, als die katholische Liturgie selbst in einer tiefen Krise steckte (weshalb die Liturgiereform des 2. Vatikanums auch notwendig war) und ist um so mehr unverständlicher, als die Ostkirche immer die Volkssprache in der Liturgie verwendet hat⁵², während die Völker des Westens (vor allem die nichtromanischen) durch die Liturgiesprache Latein von einer bewussten Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche faktisch ausgeschlossen waren. Außerdem wurde hier eine völlige Ignoranz der zentralen Bedeutung der Liturgie für das geistliche Leben offenbart, indem ein künstlicher und protestantisch angehauchter Gegensatz zwischen den liturgischen Riten der Kirche

⁴⁹ Vgl. *Jensen*, 136.

⁵⁰ Vgl. *Barlea, Octavian*, Die Konzile des 13. – 15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. 18), Wiesbaden 1989, 56: Während der Besetzung Jerusalems durch die Kreuzfahrer sah der dortige lateinische „Patriarch“ „...in der Verehrung der Gaben durch das Volk beim Großen Einzug in der Liturgie reine Idololatrie und sprach deshalb das Verbot aus“.

⁵¹ *Kösters*, 116.

⁵² Obwohl die slawischen orthodoxen Kirchen überwiegend das Altkirchenslawische (das Südslawische aus dem 9. - 10. Jahrhundert) und die griechischen Kirchen das Altgriechische als Liturgiesprache verwenden, sind diese alten Sprachen den Gläubigen immer noch ganz gut verständlich. Lediglich die moldawisch-rumänische Orthodoxie bediente sich bis in die Neuzeit in ihrer Liturgie des für das einfache Volk größtenteils unverständlichen Altkirchenslawischen, ging aber dann doch zum Moldawisch-Rumänischen über, das vor allem lateinische Wurzeln hat.

und der persönlichen Spiritualität konstruiert wurde. Der ehemalige katholische Erzbischof von Mailand C. Martini hat in Bezug auf die Liturgie der Kirche etwas ganz Grundlegendes geschrieben, was alle westlichen Christen bedenken sollen, wenn sie sich ein objektives Urteil über die ostkirchliche Liturgie bilden wollen: „Liturgie ist armselig, wenn sie nicht auf irgendeine Weise ekstatisch ist.“⁵³

Selbst solche westlichen Christen, welche gegenüber der Orthodoxie eher positiv eingestellt waren, hielten die orthodoxe Liturgie für abergläubisch⁵⁴, die anderen aber sogar für solche, hinter welcher sich das Heidentum (!) verbirgt⁵⁵. Dieser „ans Magische grenzender Aberglaube“⁵⁶, welcher in der hoch entwickelten und für den Nichteingeweihten auch komplizierten orthodoxen Liturgie zum Vorschein kommt, wirkt anscheinend besonders abstoßend auf die Protestanten⁵⁷. Während die ostkirchliche Liturgie die höchste und unüberbietbare Stufe der liturgischen Entwicklung des Christentums darstellt, ist der Protestantismus auf die unterste Stufe derselben herabgesunken.

Die Orthodoxe Kirche spielt auf der politischen Bühne dieser Welt keine Rolle, welche mit der des Vatikans vergleichbar wäre. Sie mischt sich nicht ständig in alle möglichen politischen Probleme der Welt ein. Ihre Stellungnahmen werden auch nicht so geachtet wie die der katholischen Kirche. Christi Reich ist eben nicht von dieser Welt. Deshalb wird der Orthodoxie von denen, welche das Wesen und die wahre Sendung der Kirche missverstehen, oft vorgeworfen, sie sei zu sehr auf die Zelebrierung von liturgischen Riten konzentriert und betreibe zu wenig den Dialog mit dem aktuellen Zeitgeist. Besonders das orthodoxe Mönchtum, das

⁵³ *Martini, Carlo M.*, Das immer neue Antlitz der Kirche, Graz 1988, 22.

⁵⁴ So I. Döllinger, Vgl. *Neuner, Peter*, Stationen einer Kirchenspaltung: der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise, Frankfurt am Main 1990, 158.

⁵⁵ Vgl. *Bouyer*, Die Kirche II, 374: „Aber indem die orientalische Liturgie sich immer mehr neben dem realen Leben entwickelte (das monastische ausgenommen), wird sie, die als sakramentale Welt nur der Bindestrich zwischen der eschatologischen Welt des auferstandenen Christus und unserer konkreten Alltagswelt sein sollte, immer mehr zu einer in sich selbständigen Welt, einer sich selbst genügenden Traumsphäre, die an die Stelle der realen treten möchte, und, da sie es nicht vermag, deren größtenteils heidnisch gebliebene Wirklichkeit zu verbergen trachtet.“

⁵⁶ *Lilienfeld von*, 255.

⁵⁷ Vgl. z. B. das vernichtende Urteil A. von Harnack über die Orthodoxie in: *Thon*, Nikolaus (Hg.), Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche, Trier 1983, 473: „...diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole ! ... Damit ist der Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung bezeichnet; der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch-orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt.Religion ist Kultus, nichts anderes...“

ununterbrochen für das Heil der ganzen Menschheit betet, wird beschuldigt, einen ungenügenden Beitrag zur Weltentwicklung zu leisten.⁵⁸

d) Fehlender Missionsaktivismus

Die Orthodoxe Kirche kann tatsächlich keine Missionserfolge vorzeigen, welche sich von ihrem Umfang her mit den Missionsleistungen der katholischen Kirche bzw. der Protestanten messen könnten. Mancher katholische Theologe hat es in den Zeiten, in denen antiorthodoxe Konfessionspolemik zum guten Ton in der katholischen Theologie gehörte, sogar entgegen den kirchengeschichtlichen Tatsachen gewagt, der Orthodoxie vorzuwerfen, dass diese „...gar keine Missionstätigkeit ausübte.“⁵⁹ Am ungenügenden Verständnis der Bedeutung von Mission, das so mancher Kritiker der Orthodoxie dieser vorwirft, kann es nicht liegen, denn die Orthodoxe Kirche kann auf dem Missionsfeld auch auf große Errungenschaften hinweisen, wenn auch nicht in jüngster Zeit. Hier muss also auch die Geschichte der orthodoxen Kirchen mitberücksichtigt werden, wenn man zu einem objektiven Urteil darüber kommen will, warum die orthodoxe Mission scheinbar keine so großen Ergebnisse aufweisen kann wie die Missionsbemühungen der westlichen Christenheit. Die größte Missionierung der orthodoxen Kirche war ohne Zweifel die der slawischen Völker des Balkans und der Ukraine (Kyïwer Русь = Kiewer Rus) am Ende des ersten Jahrtausends. Mit der späteren Eroberung der meisten orthodoxen Länder durch die Türken und die Lateiner (Polen, Ungarn, Italiener) wurde jede Missionstätigkeit freilich unmöglich, weil die Orthodoxie unter einer Unterdrückungspolitik zu leiden hatte, welche auf den Übertritt ihrer Gläubigen zum Islam bzw. zum Katholizismus gerichtet war und musste somit selbst um ihr Überleben kämpfen. Eine Ausnahme bildete die Kirche Russlands. Sie befreite sich von der mongolischen Fremdherrschaft und betrieb erfolgreich die orthodoxe Mission in östliche Richtung, wohin das Zarenreich sich ständig ausbreitete. Den Muslimen, den wilden Stämmen Sibiriens und sogar bis nach Nordamerika und Japan wurde mit großem Erfolg das Evangelium verkündet.

Der große Erfolg der katholischen und protestantischen Missionen ist vor allem auf die Kolonialpolitik der europäischen Länder in Afrika, Asien und Lateinamerika zurückzuführen. Diese war jedoch mit der „Europäisierung“ – mit der Zerstörung der einheimischen Kulturen (z. B. in Mittel- und Südamerika) und Versklavung bzw. Ausrottung ganzer Völker verbunden. Die Missionierung wurde von den europäischen Staaten unterstützt, weil die Missionare die Einheimischen nicht nur zu

⁵⁸ Vgl. *Jensen*, 208: „Haben die weltabgewandten Traditionen des Mönchtums nicht dazu geführt, in der Inkarnationstheologie zu sehr nur die Aufgabe zu sehen, die Welt spirituell zu verklären – vor allem in der liturgischen Feier –, und zu wenig den Auftrag, die Welt auf Christus hin positiv zu verändern? Ist die Orthodoxie nicht weit davon entfernt, die großen Impulse heutiger Kultur in ihr traditionelles Erbe zu integrieren?“

⁵⁹ *Kösters*, 41.

Christen, sondern auch zu Untertanen der Europäer machen sollten. Mittlerweile ist es aber so, dass die katholische Kirche in Lateinamerika und Afrika viele von ihren Gläubigen an protestantische, neuheidnische oder synkretistische Sekten verliert. Die fast totale Christianisierung der Indianer Lateinamerikas war also doch eher ein oberflächlicher Erfolg. Denn unter vielen kirchlichen Bräuchen überlebte das Heidentum, das heutzutage im Prozess der Wiederbesinnung der einheimischen Bevölkerung auf ihre vorkolumbischen Wurzeln eine Hochkonjunktur erlebt. Auch in den Missionsländern Asiens muss sich zur Zeit die katholische Kirche einer neuen theologischen Herausforderung entgegenstellen, wenn einige einheimische Theologen sich nicht von ihren heidnischen Wurzeln lösen können und eine Art Synkretismus betreiben, indem sie die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi und der christlichen Offenbarung in Frage stellen, um das Christentum mit den östlichen Religionen zum Preis der Aufgabe grundlegender christlicher Glaubensinhalte zu versöhnen.

Heutzutage stehen die orthodoxen Kirchen in Mittel- und Osteuropa zunächst vor der Aufgabe einer „internen Missionierung“ ihrer eigenen Völker, welche unter der kommunistischen Herrschaft der Orthodoxie entfremdet wurden. Auf diesem Gebiet muss noch eine Riesenarbeit geleistet werden, welche Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird.

II. Der Palamismus als Grundzug der orthodoxen Gotteslehre

1. Der Hesychastenstreit⁶⁰

a) Die Herausforderung des Hesychasmus⁶¹ durch Barlaam von Kalabrien

Die dogmatische Auseinandersetzung, welche am Ende zur endgültigen Durchsetzung der Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes und seinen gnadenhaft mitteilbaren Energien in der östlichen Theologie führte, begann 1338 in Konstantinopel mit dem Streit um die Natur der mystischen Erfahrungen der Mönche während ihres Gebetes. Barlaam, ein griechischer Mönch aus Unteritalien (Kalabrien), kritisierte die psychosomatische Gebetspraxis in den byzantinischen Klöstern als "Nabelschau" und warf den dortigen Mönchen den Messalianismus⁶² vor, weil diese behaupteten, während des Gebetes mystische Erfahrungen zu haben, welche von den Mönchen als Gottesschau qualifiziert wurden. Barlaam lehnte die Möglichkeit einer solchen im irdischen Leben strikt ab. Erleuchtung bedeutete für ihn im Gegensatz zu Palamas keine *christliche*⁶³, also auch keine wirkliche Vergöttlichung, sondern eine intellektuelle Erkenntnis – deswegen sprach er diese Art Erleuchtung auch den heidnischen Philosophen zu, welche nur die negative Theologie betrieben haben.⁶⁴

⁶⁰ Eine kurze geschichtliche Darstellung des *Hesychastenstreites* findet man im Band III/2 des von H. Jedin herausgegebenen „Handbuchs der Kirchengeschichte“ (Freiburg 1985) und zwar auf den Seiten 600 – 607. Diese Bezeichnung der dogmatischen Streitigkeiten im Byzanz des 14. Jahrhunderts ist aber missverständlich, weil es keinen Streit unter den Hesychasten selbst gab. Diese standen nämlich damals auf der Seite der Orthodoxie – im Gegensatz zu den Ikonoklasten im *Ikonoklastenstreit*, welche eine häretische Lehre vertraten.

⁶¹ Der *Hesychasmus* (von gr. ἡσυχία – Ruhe, Friede, den die Welt nicht geben kann) ist eine uralte Spiritualität des christlichen Ostens, in welcher das Jesusgebet („Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner, des Sünders“) und die Lichtmystik eine große Rolle spielen.

⁶² Eine Häresie, in welcher Gott für stofflich gehalten wird und daher mit den leiblichen Augen geschaut werden kann.

⁶³ Vgl. *Podskalsky, Gerhard*, Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14. - 15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (Byzantinisches Archiv; Heft 15), München 1977, 157 – Palamas hatte „...einen so harten Einschnitt mit dem historischen Faktum der Inkarnation gezogen.“

⁶⁴ Vgl. *Ebd.*, 145.

b) Gregor Palamas als Verteidiger des Hesychasmus

Als er von der Kritik Barlaams an der hesychastischen Gebetspraxis hörte, begann der Athosmönch Gregor Palamas, die mystischen Erfahrungen seiner Mitbrüder theologisch zu untermauern. Vor ihm stand nämlich die theologische Aufgabe, eine Möglichkeit der Schau Gottes unbeschadet seiner absoluten Transzendenz aufzuzeigen. Den Kern seiner theologischen Überlegungen bildete die Unterscheidung zwischen dem *Wesen* Gottes, das nicht mitteilbar ist und daher nicht geschaut werden kann und seinen *Energien*, welcher Christen teilhaftig werden können. In Grunde genommen ging es damals um die Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen, welche seit alters her zu den wichtigsten Themen der ostkirchlichen Theologie zählte. Palamas stützte sich dabei auf die heiligen Väter, vor allem auf Maximus den Bekenner und Basilius den Großen.⁶⁵ Er formulierte sein theologisches Anliegen in folgenden Worten: „Er offenbart sich nicht in seinem Wesen, denn niemand hat jemals Gottes Wesen gesehen oder ausgesagt, sondern in der Gnade und der Kraft und der Energie, die dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist gemeinsam sind.“⁶⁶

c) Der Triumph des Palamismus

Wie schon sooft in der Kirchengeschichte (besonders in Byzanz), hing der Erfolg oder das Scheitern der beiden Konfliktparteien auch mit der Unterstützung bzw. Ablehnung seitens der Staats- und der Kirchengewalt zusammen. Der damalige Patriarch von Konstantinopel *Johannes Kalekas* erwies sich nach anfänglichem Zögern schließlich als ein Gegner des Palamismus. Die byzantinischen Thronwirren bedeuteten auch den wechselnden Erfolg der Palamiten bzw. ihrer Gegner, welche durch den ehemaligen Freund von Palamas, *Akindynos*, angeführt wurden. Barlaam war nämlich inzwischen nach Italien zurückgekehrt, wo er später zur Union mit Rom übergetreten war und ein Bischof der unierten Griechen in Unteritalien wurde.

Zwischen 1341 und 1351 fanden in Konstantinopel mehrere Synoden statt, auf welchen zuerst Barlaam, dann die Palamiten und am Ende doch wieder und endgültig die Antipalamiten als Häretiker verurteilt wurden. Palamas wurde später der

⁶⁵ Vgl. zur Kontinuität der Energientheologie: *Lossky, Vladimir*, Schau Gottes (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 2), Zürich 1964, 133: „Die Energienlehre, im Streit gegen Eunomius von St. Basilius und St. Gregor von Nyssa angedeutet, von Dionysius als ein dynamischer Begriff von den göttlichen Attributen weiterentwickelt und durch den christologischen Energismus des heiligen Maximus und des heiligen Johannes Damascenus verstärkt, hat den byzantinischen Theologen des 14. Jahrhunderts als Lehrbasis gedient, als sie die Möglichkeit einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott verteidigten und dabei doch die Erkenntnis des göttlichen Wesens leugneten.“

⁶⁶ Aus dem Glaubensbekenntnis von Gregorios Palamas, in: *Thon* (Hg.), 164.

Erzbischof von Thessaloniki und gilt auch heute als ein großer Kirchenvater⁶⁷ der Orthodoxie.⁶⁸ Schon 1368, nur 9 Jahre nach seinem Tod, wurde er heilig gesprochen.⁶⁹

2. Grundzüge der Energienlehre

a) Biblische und patristische Grundlagen

Das antipalamitische Argument, dass die Energienlehre keine biblische Grundlage habe, weil der Energie-Begriff in der Bibel wenn überhaupt, dann in einem anderen Zusammenhang als im Palamismus vorkommt, entspricht der arianischen Polemik gegen das nizänische *homoousios* und ist daher nicht akzeptabel.

Die biblischen Berichte von der Verklärung Jesu spielen in der theologischen Begründung der hesychastischen Spiritualität eine zentrale Rolle. Weil man in der späteren Überlieferung den Berg Tabor für den beiden Evangelisten erwähnten Verklärungsort hielt, wird die Jesus bei der Verklärung umgebende Herrlichkeit als „*Taborlicht*“ bezeichnet. Es ist die Krönung eines christlichen Lebens und das Ziel des *spirituellen Tuns* der Hesychasten, der Schau dieses göttlichen Taborlichtes gewürdigt zu werden.

Auch 2 *Petr* 1,4 setzt voraus, dass alle Christen dazu berufen sind, an der göttlichen Natur teilzuhaben. In die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes einzutreten kann aber nicht eine hypostatische Einigung bedeuten, so dass aus der göttlichen Dreifaltigkeit eine Vielfaltigkeit würde. Die drei Hypostasen gehören zum unveränderlichen Wesen Gottes. Also schließt die Vergöttlichung eine Hypostasenvermehrung aus. Deshalb musste hier von Palamas ein anderer theologischer Weg beschritten werden, wenn er an der Realität der Vergöttlichung festhalten wollte.

Palamas war sich dessen bewusst, dass seine Energienlehre keine Neuerung in der orthodoxen Theologie darstellte und war fest davon überzeugt, lediglich die traditionelle Gotteslehre der Kirche zu verteidigen. Die gesamte Dynamik des

⁶⁷ Für die Ostkirche ist das Zeitalter der Kirchenväter mit dem 1. Jahrtausend nicht zu Ende wie für die Westkirche, sondern die Kirche ist wesentlich und deshalb immer patristisch – Vgl. zum zeitbegrenzten Kirchenväterbegriff der katholischen Kirche Müller, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2001, 91, 95.

⁶⁸ Vgl. Savvidis, Kyriakos, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (Münchner Universitätschriften, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie; Bd. 5), St. Ottilien 1997, 153.

⁶⁹ Vgl. Wendebourg, Dorothea, *Gregorios Palamas (1296 - 1359)*, in: Fries, H. / Kretschmar, G. (Hgg.), *Klassiker der Theologie*; Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, (252 - 268), 254.

Hesychastenstreites zeigte, dass es gerade die Antipalamiten waren, welche versuchten, der altbewährten spirituellen Erfahrung der Ostkirche ihren theologischen Boden zu entziehen.⁷⁰

Eine *conditio sine qua non* des Palamismus ist die patristische Theologie der Vergöttlichung des Menschen durch die Inkarnation des göttlichen Logos. Die Gotteslehre von Palamas erwuchs aus den theologischen Ansätzen der *kataphatischen*⁷¹ Theologie der östlichen Kirchenväter. *Athanasius* von Alexandrien verwendet für die Erscheinung Gottes nach außen vor allem den Begriff *δύναμις*,⁷² während *Basilios* der Große den auch von Palamas zum *terminus technicus* der orthodoxen Gnadentheologie ausgearbeiteten Ausdruck *ἐνέργεια* bevorzugte⁷³ und *Gregor von Nyssa* vor allem mit *τὰ περὶ* die Relationen Gottes zur Welt umschrieb.⁷⁴ *Maximos* der Bekenner stellt mit seiner Theologie von Gottes Eigenschaften, welche zugleich seine Weltbezüge, *λόγοι* darstellen, den wichtigsten Anknüpfungspunkt für die palamsche Energienlehre dar.⁷⁵

Das VI. Ökumenische Konzil von Konstantinopel 681 spricht von den zwei Tätigkeiten Christi, welche seinen beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen, entsprechen: *δύο φυσικὰς ἐνεργείας*⁷⁶, womit es die göttliche und die menschliche Tätigkeit Christi meint – *θείων ἐνεργειῶν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνεργειῶν*.⁷⁷ Der Energiebegriff von Gregor Palamas war also in der Sicht vieler orthodoxer Theologen keine Neuerung, sondern eine Vollendung der Theologie dieses Konzils.

b) Realdistinktion

Die große Tradition der apophatischen Theologie des Ostens (z. B. im *Corpus areopagiticum*) ist nicht als ein Widerspruch zur palamschen Energienlehre zu verstehen. Vielmehr musste Gregor Palamas, weil er an der patristischen Lehre von

⁷⁰ Vor allem das hesychastische Mönchtum (besonders die Athosmönche) und das einfache Volk Gottes stellten sich auf die Seite von Palamas – Vgl. *Ivanka, Endre von*, Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 403: „Auf der einen Seite stehen die humanistisch und dialektisch gebildeten, den westlichen Einflüssen mehr als es recht scheint, erschlossenen Gelehrten der Hauptstadt... – auf der anderen Seite die einfachen, nur der mystischen Beschauung ergebenden Mönche des Athos und das einfache Volk, das sie bewundert.“

⁷¹ Die *kataphatische* Theologie befasst sich mit der Selbstmitteilung Gottes an die Schöpfung. Davon zu unterscheiden ist die apophatische Theologie, welche im Westen als *theologia negativa* bekannt ist und die Transzendenz Gottes zum Thema hat.

⁷² Vgl. *Savvidis*, 39.

⁷³ Vgl. *Ebd.*, 41.

⁷⁴ Vgl. *A.a.O.*, 42.

⁷⁵ Vgl. *Ebd.*, 50.

⁷⁶ DH 556.

⁷⁷ DH 557.

der Unzugänglichkeit von Gottes Wesen halten wollte, die reale Unterscheidung dessen von den Energien, welche an die Schöpfung mitgeteilt werden, einführen. „Nicht das Wesen Gottes, sondern seine Wirkung (energeia) geht ins Geschöpfliche ein.“⁷⁸

Die Lehre der Kirchenväter von der Vergöttlichung des Menschen ist nur dann theologisch stimmig, wenn sie eine Gottwerdung den Energien (Wirkungen, Eigenschaften) und nicht dem Wesen Gottes nach bedeutet. Denn sonst würde Gott aufhören, ein solcher zu sein.⁷⁹ „Während aber Gottes Wesenheit auf ewig jenseits unseres Begreifens bleibt, sind seine Energien uns unmittelbar zugänglich, denn sie erfüllen die ganze Welt mit seiner Gnade, seinem Leben und Wirken.“⁸⁰ Damit bietet die Energienlehre eine theologische Lösung der Antinomie von Gottes Transzendenz und Immanenz. „Es muß also zwischen dem Wesen Gottes oder seiner Natur im eigentlichen Sinne – die unerreichbar, unerkennbar, unmitteilbar ist – und den göttlichen Energien oder Tätigkeiten unterschieden werden, die natürliche, dem Wesen Gottes untrennbar verbundene Kräfte sind, in denen Gott nach außen schreitet, sich kundtut, sich mitteilt, sich schenkt.“⁸¹

Die Energien Gottes sind weder Akzidenzien an Gott noch seine zeitlich begrenzten „Aktionen“, sie sind ewig⁸² und gehören zum Sein Gottes. Daher sind die Energien nicht etwa ein Produkt der Unterscheidung des menschlichen Verstandes infolge seiner Schwäche, sondern eine reale Seinsweise Gottes, die im Unterschied zu seiner anderen Seinsweise (Gottes unzugängliches Wesen) mitteilbar ist.

Die Existenz von Gottes Energien bedeutet nicht, dass sie vom göttlichen Wesen getrennt sind. Dadurch wird keine Teilung in Gott hineingetragen.⁸³ Analog dazu

⁷⁸ *Slenczka, Reinhard*, Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion, in: *Lehmann, K. / Pannenberg, W.* (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, (80 - 99), 88.

⁷⁹ Vgl. *Ware, Kallistos*, Der Aufstieg zu Gott: Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Freiburg im Breisgau 1983, 171: „Die Energien sind tatsächlich Gott selbst – jedoch nicht Gott, wie er in sich ist, in seinem inneren Sein, sondern so, wie er sich mitteilt in überströmender Liebe. ... Zu sagen, der Mensch habe teil an Gottes Energien, jedoch nicht an seinem Wesen, heißt, daß zwischen Mensch und Gott Einung geschehen kann, jedoch keine Verschmelzung“.

⁸⁰ *Ebd.*, 35.

⁸¹ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 91.

⁸² Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 30: Die Energien sind „...eine Seinsweise des dreifaltigen Gottes, ewig und ungeschaffen wie sein unzugängliches Wesen und existierend vor jeder Schöpfung, also bereits jeder möglichen Rezipierbarkeit vorausliegend.“

⁸³ Vgl. *Lossky*, Schau Gottes, 124: „Wesen und Energien sind für Palamas nicht zwei Teile Gottes, ..., sondern sind zwei verschiedenen Seinsweisen Gottes, in seiner Natur und außerhalb seiner Natur; derselbe Gott bleibt völlig unzugänglich in seinem Wesen, während er sich durch die Gnade völlig mitteilt.“

bedeutet doch auch die Existenz von drei Hypostasen in Gott keine Aufspaltung der einen Gottheit.

c) Trinitarische Struktur der Energien

Da die energetische Seinsweise Gottes ihren Ursprung in dem einen und unteilbaren Wesen der Dreifaltigkeit hat, sind die Energien ein gemeinsames Werk von allen drei göttlichen Personen.⁸⁴ Die Energien sind gemeinsame Außenrelationen der drei Personen, was in der Identität ihrer göttlichen Natur begründet ist.⁸⁵ Gemäß ihrem trinitarischen Ursprung treten die Energien in die Welt aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Die Energie „... – ist im Vater als in einem obersten Prinzip initiiert, geht hinaus durch den Sohn und manifestiert sich im Hl. Geist.“⁸⁶ Die Energien sind keine zur Trinität zusätzliche(n) Hypostase(n)⁸⁷ und sie treten nie selbständig, ohne hypostatische Bindung auf.⁸⁸ Damit ist ausgeschlossen, dass die unerschaffene Gnade zu den göttlichen Hypostasen als vierte dazukommt; die Energie wird den Hypostasen unter- bzw. zugeordnet, was jedoch keine Entgöttlichung der Herrlichkeit Gottes bedeutet. Die Energien können nicht von den drei göttlichen Hypostasen getrennt werden, weil sie aus der einen göttlichen Natur hervorgehen und diese nicht von den Hypostasen getrennt werden kann.⁸⁹ Die Energien ermöglichen eine vollkommene, die höchstmögliche Kommunikation Gottes mit seiner Schöpfung, in der er sich real selbst mitteilt: „Gott ist in seinen Energien nicht verringert: Er ist in jedem Strahl seiner Gottheit vollkommen gegenwärtig“.⁹⁰ Die unerschaffene Gnade bedarf personaler menschlicher „Träger“ – der Heiligen, denen die Ostkirche (wie die Alte Kirche) für die Verdeutlichung ihrer ekklesiologischen Rolle bei der Selbstmitteilung Gottes den Attribut „göttlich“

⁸⁴ Vgl. Palamas' Glaubensbekenntnis, in: *Thon* (Hg.), 164: Gemeinsam den drei göttlichen Hypostasen ist „...alles, worin Gott Gemeinschaft schenkt und sich in Gnade mit den heiligen Engeln und Menschen vereinigt...“

⁸⁵ Vgl. *Wendebourg, Dorothea*, Geist oder Energie: zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie (Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evangelische Theologie, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 4), München 1980, 46.

⁸⁶ *Kunzler*, Gnadenquellen, 21.

⁸⁷ Vgl., *Wendebourg*, Geist oder Energie, 16: „...das göttliche Licht existiert nicht unabhängig in sich, als „ὀπίστασις“, sondern immer nur zu einer solchen gehörig.“

⁸⁸ Vgl. *Ebd.*, 22 – die Energien sind inhypostasiert: „Demnach offenbaren sich die ungeschaffenen Energien weder als selbständige, in sich ruhende Größen, noch manifestieren sie das unzugängliche göttliche Wesen als mitteilbar, sondern sie sind Gottes Sein nach außen, aber geprägt durch das Antlitz der drei göttlichen Personen.“

⁸⁹ Vgl. *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 110: „Die Energien können von der Natur, die Natur kann von den Personen nicht getrennt werden.“

⁹⁰ *Ebd.*, 96.

zuerkennt. Die Einwohnung der hl. Dreifaltigkeit wird in der ostkirchlichen Theologie als Erfahrung der göttlichen Energien begriffen.⁹¹

Gemäß dem hl. Photios steht das gemeinsame Werk der Trinität immer unter Hegemonie einer bestimmten Hypostase, die auf die Sendung dieser Hypostase durch andere Hypostasen der Dreifaltigkeit zurückgeht.⁹²

3. Der Palamismus in westlicher Sicht

a) Eine vorwiegend negative Beurteilung

Der Palamismus wird von den meisten Theologen im Westen kritisch beurteilt. Das geht sogar so weit, dass man diesen als eine Neuerung und einen Fremdkörper innerhalb der östlichen Theologie hinzustellen versucht. Implizit wird dadurch eine Anmaßung ausgedrückt, die orientalische Theologie besser zu kennen als die Orthodoxen selbst es tun. Die orthodoxen Theologen sind dagegen einer ganz anderen Meinung. In der Beurteilung der Rolle und der Bedeutung, ja sogar des Ursprungs des Palamismus in der Theologiegeschichte besteht zwischen den orthodoxen und den westlichen Theologen (die protestantischen eingeschlossen) ein merkwürdiger wissenschaftlicher Dissens, welcher einer tieferen Untersuchung bedarf.⁹³ Die beiden Seiten gehen zwar natürlich von unterschiedlichen ekklesiologischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen aus, jedoch lässt sich nicht alles durch die gegenseitige Entfremdung im theologischen Bereich zwischen Ost und West erklären. Die theologische Entfaltung der Energienlehre war eine geistige Leistung des christlichen Ostens allein. Viele westliche Theologen können von vornherein kaum akzeptieren, dass die Ostkirche auch ohne „die volle Einheit mit dem Apostolischen Stuhl“ zu einer großen eigenständigen theologischen Leistung fähig ist, die nicht häretisch oder zumindest zu Häresie tendierend wäre. So warf bereits Johannes Eck bei der Leipziger Disputation mit Luther den Orthodoxen vor, dass diese „...da sie von der römischen Kirche abgefallen sind, auch den

⁹¹ *A.a.O.*, 111 - 112: „Indem man die Gabe, die vergöttlichenden Energien, empfängt, empfängt man gleichzeitig die Einwohnung der Heiligsten Dreifaltigkeit, die von ihren naturhaften Energien nicht getrennt werden kann und in ihnen auf andere Weise, aber ebenso real gegenwärtig ist wie in ihrer Natur,“

⁹² Vgl. *Wendebourg*, Geist oder Energie, 79.

⁹³ Vgl. *Savvidis*, 154: „Die orthodoxen Theologen versuchen darzulegen, daß Palamas' Lehre keine Sonderlehre innerhalb der Tradition der orthodoxen Kirche ist, sondern in der Konsequenz der patristischen Theologie liegt, daß sie nur das zusammenträgt, was bereits die Kirchenväter vor ihm zu unterschiedlichen Zeiten ähnlich formuliert haben. Die Mehrzahl westlicher Forscher sehen demgegenüber im „Palamismus“ eine Lehre, die den Rahmen der patristischen Theologie verläßt.“

christlichen Glauben verloren haben.“⁹⁴ Viele katholische Theologen gehen von der Prämisse aus, dass die Ostkirchen seit dem Großen Schisma zwischen Ost und West ein ekklesiologisches Defizit aufweisen. Dieser konfessionelle Vorbehalt⁹⁵ ist einer objektiven Beurteilung des Palamismus nicht unbedingt förderlich. Außerdem scheint mit dem Palamismus die byzantinische Theologie einen dem scholastischen Rationalismus entgegen gesetzten Weg eingeschlagen zu haben. Die These vom Gegensatz zwischen dem energetischen Gottesbegriff des Palamismus und dem philosophischen Gottesbegriff der Scholastik wird von westlichen Forschern den Palamiten zugeschrieben⁹⁶ und von vielen orthodoxen Theologen geteilt: „Die Streitfrage zwischen Ost und West kulminiert in der Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes und seinen unerschaffenen und zugänglichen Energien. Scholastik und Mystik treffen erneut aufeinander. Im Sinne der Scholastik wird die Möglichkeit, das Attribut „unerschaffen“ auch auf etwas anderes als auf das Wesen Gottes beziehen zu können, zurückgewiesen. Nur Gottes Wesen als „die reine Energie“, der *actus purus*, darf „unerschaffen“ genannt werden. Die Energien Gottes müssen dem Bereich des Geschaffenen zugerechnet werden, um die Einfachheit des Wesens Gottes nicht zu gefährden.“⁹⁷

Dass man den Palamismus sachgerecht aber nicht ausschließlich vom Standpunkt der westlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung aus beurteilen kann, zeigt G. Podskalsky in seiner jüngsten Studie über den Humanismus in der byzantinischen Theologie, indem er die These vom Antihumanismus der Palamiten als unhaltbar bloßstellt.⁹⁸ Das hindert ihn jedoch nicht daran, den Humanismus als Antipalamismus zu definieren.⁹⁹ Im Großen und Ganzen stellt die Energienlehre in den Augen des Westens nach dem Empfinden eines orthodoxen Theologen „eine gefährliche, ketzerische Neuerung, einen Bruch in der theologischen Tradition von Byzanz“¹⁰⁰ dar.

Zwar gab es bisher seitens der römisch-katholischen Kirche keine offizielle Stellungnahme bezüglich der Orthodoxie der Energienlehre (und eine solche ist aus

⁹⁴ Thon (Hg.), 437.

⁹⁵ Lossky, *Schau Gottes*, 111: „Lange Zeit waren die Hesychasten im Abendland übel angesehen. Das ist vor allem der Unredlichkeit einiger neuerer Kleriker zu verdanken, die in das Studium einer geistesgeschichtlichen Frage konfessionelle Auseinandersetzungen hineinbringen wollten.“

⁹⁶ Kunzler, *Gnadenquellen*, 449: „In palamitischer Sicht ist der Gott der Scholastik und der nachfolgenden Epochen abendländischer Theologiegeschichte nicht der lebendige Gott der Schrift, sondern eine rationale und kalkulierbare Größe der Vernunft.“

⁹⁷ Savvidis, 154.

⁹⁸ Vgl. Podskalsky, *Von Photios zu Bessarion*, 15, 76.

⁹⁹ *Ebd.*, 85: „Die humanistische Theologie wendet sich also gegen jede Sonderlehre einer übernatürlichen Erleuchtung bzw. Schau eines ungeschaffenen, göttlichen Lichtes als einziger und unbedingter Voraussetzung einer theologischen Erkenntnis...“

¹⁰⁰ Lossky, *Schau Gottes*, 122.

der Rücksicht auf den katholisch-orthodoxen theologischen Dialog in der nächsten Zukunft auch nicht zu erwarten), jedoch soll dies nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass über Jahrhunderte hinweg der Palamismus im Westen fast einhellig abgelehnt und als eine orientalische Häresie disqualifiziert wurde.¹⁰¹

Trotzdem beobachtet man im Zusammenhang mit den Fortschritten bei der Überwindung der gegenseitigen theologischen Entfremdung zwischen den Orthodoxen und den Katholiken auch einen bestimmten positiven Trend in der Beurteilung des Palamismus. Von einer eindeutigen Verurteilung dieses geistesgeschichtlichen Phänomens der Ostkirche als Häresie geht die westliche Theologie heutzutage zu einer differenzierteren Sicht der Energienlehre über. Inzwischen gibt es in der katholischen Kirche sogar offene Befürworter des Palamismus¹⁰², wenn auch die meisten Stimmen in Bezug auf die Theologie von Palamas kritisch bleiben.

b) Palamismus = Platonismus

Einer der schärfsten Kritiker des Palamismus im deutschsprachigen Raum war *Endre von Ivanka*. Er betrachtete die Energienlehre auf dem Hintergrund der Philosophiegeschichte und kam zum Schluss, dass diese in Grunde genommen nichts anderes ist als der *Platonismus*, welcher sich in die Theologie der Ostkirche eingeschlichen hat und gar nichts mit der christlichen Botschaft zu tun hat. In der Beurteilung E. von Ivankas ist der Palamismus „...die philosophische Lehre von der Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den Energien Gottes, die es ermöglicht, dieses Taborlicht als wesentlich göttlich aufzufassen, ohne daß damit die Sichtbarkeit von Gottes Wesenheit ausgesagt würde.“¹⁰³ Der Neuplatonismus hat bekanntlich einen Hervorgang der Vielheit aus der Einheit gelehrt. „Genau dies mache der Palamismus, wenn er *die vielen Energien* aus *dem einen Wesen* Gottes hervorgehen lässt“ – so, würde man denken, könnte der Vorwurf von Ivankas lauten. Er behauptet aber, der Palamismus wollte den Hervorgang der *Schöpfung* aus Gott in einer philosophischen Formel zum Ausdruck bringen.¹⁰⁴ Dieser Vorwurf grenzt an Absurdität, wenn man den theologiegeschichtlichen Kontext des Hesychastenstreites in Betracht zieht. Die Energien sind ja in der Sicht des Palamismus eben keine Schöpfung, sondern Gott selbst. Die Schöpfungsakte Gottes waren im Streit mit den Gegnern des Palamismus nie ein zentrales Thema. Trotzdem wird der Palamismus aber desavouiert als „...ein Rückfall ins platonische Bestreben, den Hervorgang des

¹⁰¹ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 76 - 79.

¹⁰² Vgl. *Ebd.*, 85 - 87.

¹⁰³ *Ivanka von*, Plato Christianus, 410.

¹⁰⁴ Vgl. *Ebd.*, 392 – Der Palamismus löse das Problem der Schöpfung philosophisch, er „...möchte die Lehre von der Energien zu einem christlichen Dogma erheben, ohne zu bemerken, wie er eben damit, daß er für diesen Hervorgang der Vielheit aus der Einheit eine ontologische Formel sucht, schon in den Bahnen des platonischen Denkens wandelt.“

Geschaffenen aus Gott ontologisch begreiflich zu machen, die Vielheit und Verschiedenheit des Seienden in Gott, als dem Seinsursprung, von aller Ewigkeit her präformiert sein zu lassen (...) und so letztlich doch Gott und die Welt als die zwei Aspekte – den unentfalteten und entfaltenen – ein und derselben Realität aufzufassen und die geschöpfliche Welt irgendwie in Gott hineinzuverlegen und sie mit einem Teil seiner Gottheit (...) gleichzusetzen.“¹⁰⁵

Weil E. von Ivanka einen philosophischen Zugang zum Palamismus hat, existiert seiner Meinung nach die Realdistinktion zwischen dem Wesen und den Energien Gottes nur auf der Ebene unseres Denkens, das zwischen Energie und Wesen Gottes unterscheidet, weil es den Schöpfungsakt und die Vergöttlichung anders nicht erklären könnte.¹⁰⁶ Hier liegt die Hauptschwäche seiner Argumentation. Es ging Palamas gar nicht um die Lösung eines philosophischen Problems¹⁰⁷, sondern um die Verteidigung der realen mystischen Gotteserfahrung. Als mystische Theologie möchte der Palamismus daher auch keine philosophisch sauberen Lösungen bieten, sondern das Mysterium der Selbstmitteilung Gottes vor einer solchen philosophischen Verengung schützen, welche eine tatsächliche Vereinigung Gottes mit der Schöpfung ausschließen würde.

c) Die Energien als Disfunktionalisierung der ökonomischen Trinität

Der schwerwiegendste und wohl auch der am weitesten verbreitete Vorwurf an die orthodoxe Theologie im Zusammenhang mit der palamschen Realdistinktion bezieht sich auf den Kern der christlichen Gotteslehre, nämlich auf die Triadologie. Zwischen der östlichen und der westlichen Auffassung von der Identität des Dreifaltigkeitsmysteriums (eine solche wird von niemandem grundsätzlich bestritten) mit den sich in der Heilsökonomie offenbarenden Hypostasen besteht ein grundlegender Unterschied. Die östliche Theologie betont die Transzendenz der trinitarischen Personen, welche auch bei ihrem ökonomischen Wirken in ihrem innertrinitarischen Wesen unerkennbar bleiben. Der Palamismus, welcher nicht die einzelnen Hypostasen (da diese zum unmittelbaren Wesen Gottes gehören), sondern

¹⁰⁵ *Ebd.*, 445.

¹⁰⁶ Vgl. *A.a.O.*, 437: E. von Ivanka behauptet, dass „...die Unterschiede, die Palamas als metaphysisch gültig und real bestehend betrachtet, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind, sondern nur von unserem Denken notwendigerweise gemacht werden müssen, weil wir uns das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf und zum Schaffensakt nicht anders begreiflich machen können, als indem wir seine schöpferische Energie von seiner Wesenheit unterscheiden ..., und weil wir uns das „Teilhaben an Gott“ nicht anders vorstellen können, als indem wir zwischen seinem unmittelbaren Wesen und den von ihm mitgeteilten „vergottenden“ Eigenschaften und Wirkungen einen Unterschied machen...“

¹⁰⁷ Vgl. *Ebd.*, 412: „Das Problem des Palamismus liegt aber gerade darin, daß er auch philosophisch die *ontologische Formel* geben will, die die Wesenheit der Gnade, als der das „Teilhaben an Gott“ vermittelnden Kraft, verständlich machen soll...“

die Energien jede Heiligung in der Welt bewirken lässt – so der Vorwurf von D. Wendebourg, mache das ökonomische Handeln der Trinität überflüssig. Bei dieser Argumentation ist zunächst einzuwenden, dass normalerweise von den westlichen Kritikern ein solcher Trinitätsbegriff (bzw. Gottesbegriff) vorausgesetzt wird, welcher die Realunterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien von vornherein ausschließt bzw. völlig außer acht lässt. Auch die Werke der Patristik werden aus dem eigenen Blickwinkel heraus betrachtet, so dass man demgemäß bei den Kirchenvätern nur das sieht, was man selbst beweisen will. So ist M. Kunzler nach einer Untersuchung der Trinitätslehre von Athanasius, Basilius und Cyrill von Jerusalem letztendlich zur Überzeugung gekommen, dass der Palamismus einen Abbruch der theologischen Kontinuität mit der Triadologie der Kirchenväter darstellt.¹⁰⁸ Der heutige Grundsatz der westlichen Trinitätslehre, nämlich dass die ökonomische Trinität die immanente ist, dient bei der Kritik des Palamismus immer als Ausgangspunkt und die Lupe, unter welche die Kontinuität der Energienlehre mit der Trinitätstheologie der Alten Kirche genommen wird. Das Wesen der Sakramente besteht gemäß dem Palamismus darin, dass man im Sakramentenempfang der göttlichen Energien teilhaftig wird. M. Kunzler beanstandet am Palamismus, dass dieser die Bedeutung der Sakramente für das geistliche Leben relativiert, weil man das unerschaffene Licht auch im Gebet schauen kann.¹⁰⁹ Dies wird besonders beim Eucharistieempfang deutlich: „Der eucharistische Herrenleib und die Reliquien der Heiligen unterschieden sich letztlich nur graduell; durch beides wirkt die göttliche Energie als Seinsmodus der ungeteilten Dreifaltigkeit.“¹¹⁰ Jedoch hat die orthodoxe Theologie immer behauptet, dass der Empfang der Sakramente für das christliche Leben in der Fülle der Kirche unerlässlich sei. Man denke dabei nur an die Sakramentalmystik des Palamiten¹¹¹ Nikolaos Kabasilas und an seine Worte über die vergöttlichende Wirkung der Sakramente: „Menschen werden Götter und Söhne Gottes; unsere Natur wird mit göttlicher Ehre ausgezeichnet, und der Staub wird zu solch einer Herrlichkeit erhoben, dass er Anteil erhält an der göttlichen Natur und Ehre.“¹¹² Während die mystischen Lichtvisionen nur großen Heiligen zuteil werden, ist die sakramental vermittelte göttliche Energie auch für andere Gläubige zugänglich und hat somit eine grundlegende gesamtekklesiologische Bedeutung. Das gilt besonders in Bezug auf das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, dem die Orthodoxen eine gebührende Ehrfurcht erweisen und zu dessen Empfang eine sorgfältige geistliche Vorbereitung vorgeschrieben ist. Gerade die Eucharistiefeyer war immer die Mitte des geistlichen Lebens der Ostkirche.

¹⁰⁸ Vgl. *Kunzler*, *Gnadenquellen*, 415 – 446.

¹⁰⁹ Vgl. *Ebd.*, 99.

¹¹⁰ *A. a. O.*, 98 - 99.

¹¹¹ Vgl. *Beck*, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 782.

¹¹² Vgl. *Ivanka*, *Endre von* (Hg.), *Sakramentalmystik der Ostkirche: Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas*, München 1958, 25.

Bei der Kritik M. Kunzlers an den theologischen Folgen des Palamismus für die Sakramentenlehre fällt auf, dass er z. B. bei der Eucharistie die orthodoxe Lehre so darstellt, als ob die Eucharistie nicht die Vereinigung mit dem ganzen Christus bedeuten würde¹¹³, was absolut falsch ist. Es gibt keinen „enthypostasierten“ Christus in der Form von Energien. Für ein richtiges Verständnis der orthodoxen Auffassung wäre es von Nutzen, sich daran zu erinnern, dass die Eucharistie eine *Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums Christi* ist, welches allein die Quelle jeder Vergöttlichung ist. Darum geschieht die Teilhabe an den göttlichen Energien immer durch Christus. Den Hintergrund für diesen impliziten Vorwurf bildet wahrscheinlich ein aus der Sicht des Palamismus unakzeptables Verständnis der Kommunion als unmittelbare Teilhabe an der mitteilbaren Hypostase Christi.¹¹⁴

Unter den deutschsprachigen evangelischen Theologen hat sich auf diesem Gebiet besonders D. Wendebourg hervorgetan, welche in ihrer Studie „Geist oder Energie“ (wie schon der Titel zeigt) einen künstlichen Gegensatz zwischen der Existenz der Energien (die orthodoxe Theologie) und der ökonomischen Tätigkeit des Heiligen Geistes (die westliche Theologie versteht diese als das Eingehen der dritten Hypostase in die Welt) zu konstruieren versuchte. Die Energien nähmen dem Handeln Gottes jegliche Personalität, weil Gott sich nicht ganz an seine Akte binden kann, indem er in seinem Wesen der Welt enthoben bleibe.¹¹⁵ Der Fehler bei dieser Kritik ist die eigene theologische Voraussetzung, dass Gottes primäres Sein in seinem Wesen liegt, während die Ostkirche von der wahren Göttlichkeit und damit auch Ewigkeit der Energien ausgeht. Wenn man die Energien nicht als göttlich

¹¹³ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 450: „Selbst durch die Eucharistie empfängt der Mensch nichts anderes als die Energien; er empfängt Christi wahres Fleisch und Blut, seine menschliche Natur, eben die Quelle, aus dem ihm das ungeschaffene Wirken der Trinität zufließt.“

¹¹⁴ Vgl. *Ebd.*, 324: „Das, was der Mensch in der Eucharistie empfängt, ist niemals die Person und Wesenheit des Logos, sondern sein Fleisch und Blut, durch das er Zugang hat zum trinitarischen Handeln in den Energien ad extra!“ Vgl. *Scheffczyk, Leo*, Glaube in der Bewährung (Gesammelte Schriften zur Theologie; Bd. 3), St. Ottilien 1991, 401 – In der Eucharistie geschieht „...die innigste Vereinigung mit der Person und dem Werk des Erlösers...“

¹¹⁵ Vgl. *Wendebourg*, Geist oder Energie, 41 - 42: „Daß Gott nicht auf die Welt angewiesen ist, sie aber trotzdem schafft, daß er Gnade gibt, obwohl er es nicht nötig hätte, sind Sachverhalte, die die Bibel in den Kategorien von Freiheit und Bindung versteht: Gott entscheidet sich nicht selbstgenügsam in sich ruhend zu bleiben, sondern die Welt zu erschaffen, in die Christen einzugehen usw. Es handelt sich also um personale, willensbestimmte Akte, die Gott jeweils ganz und vorbehaltlos betreffen, auch dort, wo er sich bindet, gerade weil solche Bindung Ausdruck seines freien Willens ist. Palamas aber nimmt diesen Aussagen personalen Charakter, indem er die beiden Pole Freiheit und Bindung ... auf zwei Seiten des göttlichen Seins verteilt, als von Ewigkeit her immer zugleich bestehende Außenbeziehung und Beziehungslosigkeit. Daraus folgt, daß Gott, auch wo er sich dem Göttlichen zuwendet, gleichzeitig immer unbeteiligt über seiner eigenen Zuwendung steht, und das seinem primären Sein, dem in sich bestehenden Wesen nach.“

akzeptiert, kann man im Palamismus keine wahre Kommunikation Gottes mit der Welt finden. Umgekehrt aber ist die Vereinigung mit den Energien das höchste Ziel, zu dem der Mensch berufen ist, nämlich die Vergöttlichung, wenn man ihre Göttlichkeit akzeptiert. D. Wendebourg befasste sich mit der Heilsökonomie bei den byzantinischen Theologen seit Photios bis Palamas und kam dabei zum Schluss, dass bei ihnen keine Spuren von den Energien zu finden sind.¹¹⁶ Dass diese Autoren die heilsökonomische Tätigkeit einer bestimmten Hypostase, nämlich dem Hl. Geist, zuschreiben, versteht D. Wendebourg auf die Weise, dass dies die Energienlehre des hl. Gregor Palamas' ausschließe: „Jene Problemstellung, warum es gerade der Geist, eine bestimmte trinitarische Hypostase, sei, die in der Heiligung eigentümlich anwesend ist, zeigt, dass sie die Ökonomie in den Personen verankert sehen, während Palamas nur auf die Energien als Voraussetzung der Ökonomie hinweisen kann.“¹¹⁷ Daher wirft sie Palamas die „Entfunktionalisierung des Heiligen Geistes durch die vergöttlichenden Energien“¹¹⁸ und sogar eine Entfunktionalisierung der Trinitätslehre¹¹⁹ vor. Der letzte Vorwurf an die Adresse der östlichen Theologie ist in der Tat ungeheuerlich, wenn man die Stellung der Trinitätslehre in der orthodoxen Theologie bedenkt¹²⁰ und die Ehrfurcht sowie die Verehrung in Betracht nimmt, welche die Orthodoxie der „Allheiligen Dreifaltigkeit“ in der Liturgie entgegenbringt. Dass die Verankerung der Heilsökonomie in den drei göttlichen Hypostasen (mit der besonderen Funktion des Hl. Geistes bei der Heiligung der Schöpfung) und die energetische Vergöttlichung sich sehr wohl vereinbaren lassen, wird noch beim pneumatologischen Teil dieses Werkes aufzuzeigen sein. Damit soll auch die These von D. Wendebourg widerlegt werden, dass der Palamismus einen inneren Bruch in der Kontinuität der östlichen Theologie darstellt. Denn das Heil kommt nicht von den Energien (das Heil sind die Energien), sondern von der Heiligen Dreifaltigkeit – von dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist.

¹¹⁶ *Ebd.*, 117 - 118.

¹¹⁷ *A. a. O.*, 119.

¹¹⁸ *Ebd.*, 169.

¹¹⁹ Vgl. *A. a. O.*, 248.

¹²⁰ Vgl. *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 85: „Für die orthodoxe Kirche ist die Dreifaltigkeit das unerschütterliche Fundament alles religiösen Denkens, aller Frömmigkeit, allen geistlichen Lebens, aller mystischen Erfahrung.“

III. Theologische Erkenntnislehren

1. Der Theologiebegriff in Ost und West

a) Mystische Theologie der Orthodoxie

In der östlichen Tradition gibt es nur drei theologische Schriftsteller, welche den liturgischen Titel „der Theologe“ tragen: es sind der Evangelist Johannes, Gregor von Nazianz und Symeon der Neue Theologe (10. – 11. Jahrhundert). Gemeinsam ist diesen drei Theologen der hohe mystisch-spirituelle Gehalt ihrer Schriften. Weder Johannes noch Symeon der Neue Theologe haben eine große wissenschaftliche Summa Theologiae hinterlassen, jedoch hält sie die Ostkirche für die größten Theologen aller Zeiten. Symeon der Neue Theologe beschrieb in wunderschönen Hymnen seine persönlichen mystischen Erlebnisse als Lichtvisionen.¹²¹ Für westliche Christen beginnt bereits hier die Auseinandersetzung mit dem ostkirchlichen Theologiebegriff. Denn in der Ostkirche gibt es „...keine klare Grenze zwischen Spiritualität und wissenschaftlicher Theologie.“¹²² Hier zeigt sich, was die Ostkirche unter Theologie versteht – im Unterschied zum westlichen Theologiebegriff ist diese „...nicht rational-spekulative Wissenschaft, sondern spirituelle Einführung und Unterweisung... Nach westlichem Verständnis würde man also richtiger von östlicher Spiritualität als von der Theologie des Ostens sprechen.“¹²³ Besonders dem Mönchtum ging es „um Erbauung und geistliche Erfahrung, welche die Theologie als Wissenschaft weder voraussetzt noch vermitteln kann“¹²⁴ – daher kann man von „der praktischen Philosophie“¹²⁵ des Ostens reden, in der die Weisheit zum Gelingen eines christlichen Lebens dient. Theologie kann in östlicher Sicht nur christlich sein, weil sie eine Teilhabe an Christus, die Kirchengliedschaft voraussetzt. D. h. dass man eigentlich nicht von einer islamischen oder einer heidnischen Theologie sprechen darf. Die Anwendung des Theologiebegriffes in Bezug auf die altgriechische Religion durch W. Kasper¹²⁶ zeigt, dass im Westen ein anderer Theologiebegriff als im Osten vorherrscht. Es gibt nur einen scheinbaren Gegensatz zwischen der antiken Religiosität und der

¹²¹ Vgl. *Symeon der Neue Theologe*, Licht, in: Beck, H.-G. (Hg.), *Lust an der Geschichte: Leben in Byzanz*, München 1982, 290 – Dieses das Innere Symeons durchdringende Licht ist identisch mit Gott selbst: „...der über allen Himmeln ist, den keiner von den Menschen je gesehen...“

¹²² *Jensen*, 98.

¹²³ *Podskalsky, Gerhard*, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'*: (988 - 1237), München 1982, 273.

¹²⁴ *Ders.*, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, 35.

¹²⁵ *Ebd.*, 39.

¹²⁶ Vgl. *Kasper, Walter*, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 17.

damaligen Philosophie. Denn die beiden waren Versuche, die Welt und die Stellung des Menschen in ihr von sich aus zu erklären.

Die östliche Theologie ist wesentlich mystisch, deshalb ist die Beschäftigung mit ihr ein spiritueller Vorgang. Während der Osten von einer gegenseitigen *Verwiesenheit von Theologie und Mystik* ausgeht, trennt der Westen scharf zwischen diesen. In der westlichen Theologie spielt die Philosophie die gleiche grundlegende Rolle, welche die Mystik in der orthodoxen Theologie spielt: „Das mystische Erlebnis ist das Herzstück des orthodoxen Glaubens“.¹²⁷ Für den Osten „...ist das Theologisieren keine abstrakte gedankliche Übung, keine intellektuelle Dialektik, sondern ein Einwohnen der eigenen Gedanken in den göttlichen Wahrheiten, eine Ausrichtung des Geistes und des Herzens auf Gott hin – und eine Erkenntnis der göttlichen Liebe.“¹²⁸

Die klassische Stelle beim berühmten orthodoxen Theologen V. Lossky zum Verhältnis von Mystik und Theologie in der Sicht der Ostkirche lautet: „Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden.“¹²⁹ Denn: „Die eine kann ohne die andere nicht existieren: wird in der mystischen Erfahrung der allgemeine Glaubensinhalt zum persönlichen Erlebnis, so drückt die Theologie zum Nutzen aller das aus, was von jedem einzelnen erfahren werden kann. Außerhalb der von der Kirche gehüteten Wahrheit wäre die persönliche Erfahrung jeder Gewissheit, jeder Objektivität beraubt; sie wäre eine Mischung von wahr und falsch, Wirklichkeit und Illusion, kurz „Mystizismus“ im abschätzigen Sinn des Wortes. Andererseits hätte die kirchliche Lehre keinerlei Macht über die Seelen, wenn sie nicht irgendwie doch eine innere Erfahrung der geoffenbarten Wahrheit ausdrücken würde, die, wenn auch im verschiedenen Grad, von jedem Gläubigen nachvollzogen werden kann. Es gibt also keine christliche Mystik ohne Theologie – es gibt aber vor allem keine wahre Theologie ohne Mystik.“¹³⁰ Dass sich hier die Orthodoxie auf dem Boden der Tradition der ungeteilten Kirche und der Kirchenväter befindet, wird auch von den westlichen Kennern der ostkirchlichen theologischen Tradition anerkannt.¹³¹

Einige westliche Forscher sehen die Wurzel der beiden unterschiedlichen Theologiebegriffe (gemäß ihrem eigenen westlichen Theologiebegriff) in Ost und

¹²⁷ *Runciman, Steven*, Das Patriarchat von Konstantinopel: vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970, 156.

¹²⁸ *Pomazanskij, Michail*, Orthodoxe Dogmatische Theologie: eine zusammenfassende Darstellung, München 2000, 38.

¹²⁹ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 12.

¹³⁰ *Ebd.* 13.

¹³¹ So bei Maximus dem Bekenner – Vgl. bei: *Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, D 66: „Dogmatik und Mystik gehen nicht unverbunden nebeneinander her, die eine befruchtet vielmehr die andere, und der Ausgleich ist das Ziel.“

West in ihren jeweiligen philosophischen Grundlagen – dem Aristotelismus bzw. dem Platonismus.¹³² Dabei ist klarzustellen, dass sich der theologische Osten nie mit einem bestimmten philosophischen System identifiziert hat wie das der Westen im Laufe der Zeit mit dem thomistischen Aristotelismus getan hat.¹³³ Der Osten lehnt die Philosophie als Quelle theologischer Erkenntnis ab. Wahre Gotteserkenntnis wird in der Sicht des Ostens „...niemals eine abstrakte Theologie sein, die mit Begriffen operiert, sondern kontemplative Theologie, die den Geist zu Wirklichkeiten erhebt, die das Erkennen übersteigen. Darum stellen sich die Dogmen der Kirche der Vernunft häufig als Antinomien vor, die um so unlösbarer sind, je erhabener das Mysterium ist, das sie ausdrücken.“¹³⁴ Diese arationale Haltung des Ostens bei theologischen Fragen ist im Westen seit langem bemerkt und mit Misstrauen aufgenommen worden. Die Orthodoxie ist nach dem Ausdruck eines weltberühmten westlichen Byzanzkenners „...eine Glaubenslehre, die allen Versuchen, die Religion auf eine Art philosophischen Systems zurückzuführen, stets mit Argwohn begegnet ist und es immer vorgezogen hat, an esoterischer und ungeschriebener Überlieferung festzuhalten.“¹³⁵ Palamas' philosophiefeindliche Haltung zieht sich wie ein roter Faden durch seine Werke, aber dies bedeutet keine negative Einstellung zum menschlichen Verstand schlechthin, sondern vielmehr eine Warnung, sich vor den mit dem Christentum unvereinbaren Inhalten der philosophischen Lehren zu hüten. Deshalb wird die „äußere Philosophie“ (ἡ τῶν ἕξω φιλοσόφων γνῶσις)¹³⁶ an einer Stelle mit dem Schlangengift verglichen, welches auch zur Herstellung von Medikamenten verwendet werden kann.¹³⁷ In diesem Vergleich steckt auch ein positives Moment, denn die Philosophie kann auch nützlich sein, wenn man mit ihr vorsichtig umgeht. Palamas verwies aber auch auf die zahlreichen Inhalte der Philosophie, welche mit dem christlichen Glauben unvereinbar waren und auf das lasterhafte Leben der Philosophen, welches für ihn der Beweis war, dass ihr philosophisches Wissen nicht von Gott gekommen sein kann.¹³⁸ Die philosophiekritische Haltung der Ostkirche ist keine Erfindung der Palamiten. Sie lässt sich in der patristischen Tradition sehr gut belegen. Bereits der

¹³² Vgl. *Nyssen, Wilhelm*, Aufbruch aus dem Ursprung: Das zweite Konzil von Nizäa und die Folgen (KOINONIA – ORIENS; Bd. 26), Köln 1988, 15.

¹³³ Vgl. *Meyendorff*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 256 - 257: “Die Orthodoxe Kirche hat es bewußt abgelehnt, eine Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung, ähnlich der Scholastik im Westen, zu bauen und hat es vorgezogen, bei den patristischen Kategorien zu bleiben. Ihre eigentliche Theologie, ihre Sakramentenlehre, ihre Ekklesiologie wurde nie im Rahmen einer bestimmten Philosophie formuliert.“

¹³⁴ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 56.

¹³⁵ *Runciman*, Das Patriarchat von Konstantinopel, 4.

¹³⁶ Dieser Begriff steht im Gegensatz zur „inneren Philosophie“, der genuin christlichen spirituellen Erfahrung des menschlichen Geistes.

¹³⁷ Vgl. *Gregorios Palamas*, Triaden I, 1(20).

¹³⁸ Vgl. *Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz, 153.

hl. Cyrill von Alexandrien (5. Jahrhundert) hasste die Philosophen¹³⁹ während Hilarius von Poitiers und Irenäus von Lyon in der Philosophie den Grund aller Häresien sahen, weil diese vom Erkenntnisstreben besessene „Wissenschaft“ alle Mysterien der Offenbarung und damit auch Gott selbst mit der Vernunft begreifen will.¹⁴⁰

Im Westen missversteht man oft die negative Haltung der Ostkirche zur Philosophie als einen inneren Widerspruch der Orthodoxie¹⁴¹ deshalb, weil man scheinbar unfähig ist, die philosophischen Inhalte, welche der apostolischen Lehre widersprechen, von dem wenigen zu unterscheiden, was die antiken Philosophen am Vernünftigen geschrieben haben. Die Begeisterung des Westens über die Vernunft dieser Philosophen, welche sich selbst untereinander dauernd widersprechen, ist so groß, dass der Westen tatsächlich zu glauben scheint, dass die menschliche Vernunft nicht etwa ein Gotteswerk ist, sondern erst von diesen Heiden in die Welt gebracht wurde. Die Übernahme der philosophischen Begriffe durch die Kirchenväter (welche bei ihnen dann oft eine ganz andere Bedeutung als bei den Philosophen haben) bedeutet nicht, dass die letzteren ihre christliche Lehre auf dem Fundament der ersteren aufgebaut haben.¹⁴² Denn es ist sogar ganz im Gegenteil so, dass hinter fast allen Häresien gerade philosophische Lehren stecken,¹⁴³ welche die Kirchenväter in ihren Werken bekämpft hatten. Die Haltung des hl. Basilius des Großen gegenüber der Philosophie ist typisch für die Ostkirche. So wollte er „...in Auseinandersetzung mit den platonisierenden Arianern den biblischen Befund in philosophischer Sprache verständlich machen, nicht aber philosophische Axiome zum Begründungsrahmen für christliche Theologie

¹³⁹ Vgl. *Dallmayr, Horst*, Die großen vier Konzilien: Nicaea – Konstantinopel – Ephesus – Chalzedon, München 1961, 150.

¹⁴⁰ Vgl. zu Hilarius von Poitiers: *Figura, Michael*, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (Freiburger theologische Studien; Bd. 127), Freiburg 1984, 275 - 277.

Vgl. zu Irenäus von Lyon: *May, Gerhard*, Die Einheit der Kirche bei Irenäus, in: Hauschild, W-D. / Nicolaisen, C. / Wendebourg, D. (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1986, (69 - 82), 77 - 78.

¹⁴¹ Vor allem wird dabei auf den Einfluss des Platonismus bei den griechischen Kirchenvätern hingewiesen.

¹⁴² *Metallinos*, „Im Lichte lasset uns Licht empfangen“, 32: „Die Begriffe, die sie verwenden, sind möglicherweise auch bei Philosophen zu finden. In der väterlichen Sprache jedoch werden sie mit einem kirchlichen Inhalt beladen und drücken Wahrheiten aus, denen sich die Philosophen niemals intellektuell nähern könnten.“

Vgl. *Müller*, Katholische Dogmatik, 34: „Die Übernahme philosophischer Termini war zumeist mit einer tiefgreifenden Umdeutung der jeweiligen Begriffsinhalte verknüpft. Maßstab der Begriffsbildung war der Glaubensinhalt und nicht umgekehrt. Die Kirchenväter wußten sich normativ an die Heilige Schrift, das Glaubensbekenntnis und die Glaubensregel gebunden.“

¹⁴³ Vgl. *Pomazanskij*, 22.

machen.¹⁴⁴ Basilius betrachtet die Nutzung philosophischer Begriffe als ein Eingeständnis an die Krankheit der Häresie, während er bei seiner Kommunikation mit den Gläubigen sich der ihnen geläufigen Begriffe zu bedienen vorzieht.¹⁴⁵

Die wahre Philosophie (Weisheitsliebe) besteht für die Ostkirche nicht im rationalistischen Einanderüberklügeln, sondern sie verwirklicht sich im christlichen Leben, in der Liebe und der Nachahmung Christi im Glauben und durch gute Werke¹⁴⁶ – der göttlichen Weisheit, welche zur ewigen Koinonia mit Gott führt. Daher gibt es nach dem großen Theologen (Mystiker) des 14. Jahrhunderts Nikolaos Kabasilas „...keine bessere Philosophie als die eines Märtyrers“.¹⁴⁷ Auch das monastische Leben ist als bestmögliche Verwirklichung christlichen Lebensideals ein Philosophieren.¹⁴⁸ In diesem Sinne lehrte auch der Herr Jesus seine *himmlische Philosophie* durch seinen Gehorsam gegenüber dem Vater, welcher in der Erfüllung der Gebote bestand.¹⁴⁹ Die vollkommene, christliche Philosophie besteht in der vollkommenen Liebe.¹⁵⁰ Diese ist die Frucht eines Lebens in Christus und verwirklicht sich in guten Werken. N. Kabasilas rät daher den Gläubigen, „...nicht der menschlichen Philosophie nachzugehen, sondern dies neue Leben in Christo zu leben und seine Gerechtigkeit zu tun.“¹⁵¹

Angesichts der tatsächlichen Begegnung Gottes mit dem Menschen in der mystischen Gottesschau können die philosophischen Gottesbeweise keine Rolle spielen. Sie sind nur Irrwege, während im Taborlicht Gott selbst unmittelbar nicht nur erfahrbar ist, sondern sich selbst mitteilt – zu uns kommt. Wozu nach der Existenz Gottes suchen, wenn er im Inneren des Menschen einwohnt, wozu sich in die gottlose Dunkelheit begeben, wenn man vom göttlichen Licht durchdrungen wird? Der östliche Theologe „...tappt nicht im Dunkeln und sucht nicht nach neuen, metaphysischen, ungewissen Antworten, sondern er verkündet die Herrlichkeit Gottes, der sich als Mensch geoffenbart hat und in der Kirche, seinem

¹⁴⁴ Hauschild, Wolf-Dieter, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, (13 - 48), 43.

¹⁴⁵ Vgl. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, 94.

¹⁴⁶ Vgl. Ivanka von (Hg.), Sakramentalmystik der Ostkirche, 77: „Und wenn er sich den edlen Werken hingibt und unerschütterlich den Glauben bewahrt, wenn er nicht bloß durch Überredung genötigt glaubt und nicht bloß durch Gesetze sich zu sittlichem Leben bewegen läßt, sondern durch die Kraft Gottes, dann gelangt er zu der wunderbaren Philosophie. Und durch das Festhalten an beidem wird er nachgeformt dem seligen Bilde Christi.“

¹⁴⁷ Ebd., 76.

¹⁴⁸ Vgl. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, 21; Vgl. Ders., Von Photios zu Bessarion, 66.

¹⁴⁹ Vgl. Ivanka von (Hg.), Sakramentalmystik der Ostkirche, 107, 221.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd., 223.

¹⁵¹ A. a. O., 132 - 133.

Leib, gegenwärtig ist.“¹⁵² Es geht nicht um das nutzlose Wissen über die Existenz Gottes, welches auch die Dämonen besitzen, sondern um eine heilbringende Liebesgemeinschaft mit der hl. Dreifaltigkeit. „Gerade weil die christliche Wahrheit als existenzbezogenes Ereignis erfaßt wird, das immer auf die Vereinigung mit der Quelle der Wahrheit hinsteuert, ist die Theologie zutiefst „mystisch“.“¹⁵³

Der Palamismus besiegelte den Sieg der mystischen Theologie in der Ostkirche und verwies die Philosophie endgültig aus dem theologischen Bereich dahin, wo sie auch hingehört – zu den weltlichen Wissenschaften. Die mystische Vergöttlichung durch die göttlichen Energien hängt für die Christusgläubigen nicht positiv von ihrer Beschäftigung mit den philosophischen Einbildungen ab. Das ganze theologische Werk des hl. Gregor Palamas ist „unter souveräner Umgehung der platonisch-aristotelischen Schulphilosophie“¹⁵⁴ geschaffen worden. Er hat sich nicht auf einen philosophischen Disput mit den Antipalamiten eingelassen, weil die Energienlehre nicht einer Spekulation, sondern auf gnadenhafte Gotteserfahrung aufbaut. E. von Ivanka sieht hier den entscheidenden Unterschied zwischen der Entwicklung in der östlichen und der westlichen Theologie: „Von da an ist – prinzipiell – die „Dialektik“ aus dem theologischen Bereich verwiesen, das logische Raisonement wird als Gottlosigkeit verdammt, die überlieferte Väterlehre und die traditionelle Mystik lehnen die Forderung ab, sich vor dem Denken wenigstens als nicht widervernünftig ausweisen zu sollen, die Möglichkeit einer Synthese zwischen religiösem Glauben und rationalem Denken, wie sie in der westlichen Scholastik realisiert war, wird prinzipiell negiert.“¹⁵⁵

b) Philosophische Theologie der lateinischen Kirche

Während die östliche Theologie die Mystik als ihre Grundlage hat, ist die westliche Theologie ohne die Philosophie undenkbar. Der Schlüsselbegriff der westlichen Theologie ist die *Vernunft*. Deshalb ist „Das Einüben in den Glauben ... Erlernen der Vernunft des Glaubens“.¹⁵⁶

G. Podskalsky glaubt, dass ohne das philosophische Erbe der klassischen Philosophie¹⁵⁷ die theologischen Werke der griechischen Kirchenväter den slawischen Lesern unverständlich waren.¹⁵⁸ Die byzantinische Kirche hätte also der

¹⁵² *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 20.

¹⁵³ *Panagopoulos, Johannes*, Das Ethos der orthodoxen Theologie, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, (77 - 90), 82.

¹⁵⁴ *Beck*, Kirche und Literatur im byzantinischen Reich, 713.

¹⁵⁵ *Ivanka von*, Plato Christianus, 407.

¹⁵⁶ *Ratzinger*, Zur Gemeinschaft gerufen, 122.

¹⁵⁷ Vgl. *Ivanka von*, Plato Christianus, 409.

¹⁵⁸ Vgl. *Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz, 274.

Christianisierung der slawischen Völker eine *Philosophisierung* derselben vorangehen lassen sollen !

Auch heutzutage suchen einige berühmte katholische Theologen den Ausweg aus der gegenwärtigen Krise in der westlichen Theologie nach dem Zusammenbruch der Neuscholastik nicht etwa in der Rückbesinnung auf das Evangelium und auf die Kirchenväter, sondern in der „...Erneuerung der philosophischen Grundlagen der dogmatischen Theologie, ...einer schöpferischen Erneuerung der Grundanliegen der metaphysischen Tradition.“¹⁵⁹ Nach *Walter Kasper* ist die Metaphysik „...sozusagen die Luft, in der Theologie allein atmen kann, weil sie allein die Frage nach dem Einen und Ganzen eröffnet, auf die man mit Gott antworten kann.“¹⁶⁰ Er bekennt sogar ganz offen, dass die Philosophie eine unverzichtbare Voraussetzung der Theologie ist: „Ohne Reflexion auf die ontologische Dimension des Wahrheitsverständnisses fehlt dem theologischen Wahrheitsverständnis die Grundlage, ja es löst sich auf. Ohne Philosophie keine Theologie.“¹⁶¹ Damit steht W. Kasper in einer langen philosophischen Tradition der Wertschätzung der Philosophie durch die Westkirche, welche sich seit der Scholastik in der katholischen Kirche durchgesetzt hat und die ursprüngliche negative Einstellung zur Philosophie in der Westkirche verdrängt hat. Die positive Beurteilung der Philosophie kam in zahlreichen lehramtlichen Äußerungen zum Ausdruck. Pius XII. pries z. B. „die unerschütterlichen Prinzipien der Metaphysik“ (*metaphysica inconcussa principia*)¹⁶². Aber es gibt auch andere Stimmen, welche darauf hinweisen, dass gerade die Rationalisierung der katholischen Theologie an der einhergehenden Verbannung des Mysteriums und somit auch an der Kirchenkrise von heute schuld ist.¹⁶³

In einer gewissen Spannung zur mittelalterlichen Scholastik, welche auf dem Studium der altgriechischen Philosophen aufgebaut war, stand die patristische Theologie, welche im Westen der ersten gegenüber lange Zeit vernachlässigt war. Noch in der Zeit vor dem 2. Vatikanum wurde die patristische Erneuerung der katholischen Theologie verdächtigt, ein Angriff auf die scholastische Theologie und damit auf die katholische Kirche zu sein.¹⁶⁴ „Nur die Tomisten galten als einwandfrei stubenrein.“¹⁶⁵

¹⁵⁹ *Kasper, Walter*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 33.

¹⁶⁰ *Ders.*, Theologie und Kirche, Bd. 2, 16.

¹⁶¹ *Ebd.*, 33.

¹⁶² DH 3892 – die Enzyklika „*Humani generis*“.

¹⁶³ So z. B. *Gerhard Schmidtchen* in seinem Beitrag: Abschied von den Kirchen ? Eine sozialpsychologische Situationsanalyse, in: Beinert, W. / Gaßmann, G. / Kallis, A. / Kertelge, K. / Metz, J. B. / Ders., Mit der Kirche glauben, Regensburg 1990, (9 - 16), 15: „Die Preisgabe des Mysteriums in Theologie und Liturgie, das falsche Abholen der Menschen bei einem angeblich rationalistischen Weltverständnis war nichts als falsche Anpassung.“

¹⁶⁴ Vgl. *Lubac, Henri de*, Zwanzig Jahre danach: Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1985, 10.

Die in der Patristik so bedeutende Theologie der Vergöttlichung wird deshalb gelegentlich im Westen abschätzend für eine „Lieblingsidee der östlichen Volksfrömmigkeit“¹⁶⁶ gehalten. P. J. Cordes verneint sogar die Möglichkeit einer tatsächlichen Vereinigung mit Gott¹⁶⁷ und projiziert sein eigenes analoges Vergöttlichungsverständnis auf die Theologie der Kirchenväter.¹⁶⁸

2. Mystiken

a) Theologisch fundierte Mystik

In der Ostkirche ist die Mystik nichts Ungewöhnliches. Man ist orthodoxer Christ, insofern man Mystiker ist – Gotteserfahrung macht. Mystisch ist die Atmosphäre in einer orthodoxen Kirche – mit Kerzen und den in ihrem Licht schimmernden Gesichtern auf den Ikonen, mystisch sind die liturgischen Gesänge und ihre Texte. Die mystische Erfahrung ist die Quelle der Lebendigkeit und der Faszinationskraft der Orthodoxie, welche diese auch auf viele Katholiken ausübt. Die Mystik der Ostkirche ist also ein zutiefst *ekklesiales Phänomen*¹⁶⁹, deshalb kann man sie als eine *Gemeinschaftsmystik* bezeichnen. „Im Osten versteht man die Mystik als eine gemeinschaftliche und interpersonale Begegnung der Menschen als Kinder Gottes mit der Allheiligen Dreifaltigkeit, besonders während des liturgischen Lobpreises der Drei Göttlichen Personen.“¹⁷⁰

Die ostkirchliche Mystik ist die Kehrseite der orthodoxen Theologie, in welcher die Vergöttlichung des Menschen (was nichts anderes als seine Gottwerdung der Gnade nach bedeutet) einen Mittelpunkt bildet. Spirituelle Erfahrung ist dabei immer eine Erfahrung Gottes und kann höchstens in Bildern beschrieben, aber nicht in konkreten Botschaften ausgedrückt werden. Die ostkirchliche Mystik ist insofern ein Mysterium. Das bedeutet, aber nicht, dass der Mystiker sich einen pantheistischen, unbestimmten Gottesbegriff zueigen macht und sozusagen sich in einem Gegensatz zum dogmatischen Glauben der Kirche befindet. Eine derartige

¹⁶⁵ *Lobkowicz, Nikolaus*, Was brachte uns das Konzil ? Würzburg 1986, 15.

¹⁶⁶ *Dallmayr*, 206.

¹⁶⁷ Indem er diese in Anführungszeichen nimmt, Vgl. *Cordes, Paul Josef*, *Communio – Utopie oder Programm ?* (Quaestiones disputatae; Bd. 148), Freiburg 1993, 21.

¹⁶⁸ Vgl. *Ebd.*, 139.

¹⁶⁹ Vgl. *Runciman*, *Das Patriarchat von Konstantinopel*, 127: „Das persönliche religiöse Erlebnis war außerhalb der Kirche ohne Sinn und Bedeutung; doch hing die Lebensfähigkeit der Kirche vom persönlichen Erlebnis ab, daß ihren Gläubigen im unterschiedlichen Maß zuteil wurde.“

¹⁷⁰ *Bilanyuk, Petro*, *Gottes Wahrheit, Schönheit und Liebe*, Drohobytsch 1995, (ukr.) – *Біланюк, Петро*, *Божа істина, краса і любов*, Дрогобич 1995, 120.

Mystik wäre keine wahre Gotteserkenntnis mehr, weil es diese nur innerhalb der Kirche und folgerichtig auch innerhalb der Grenzen des Glaubens gibt. Insofern ist die Mystik wiederum konkret und orthodox. So ist die Lichtmystik von Symeon dem Neuen Theologen, welchen man als einen „vorpalamischen Palamiten“ bezeichnen kann, „ganz pneumatisch und ganz christologisch“¹⁷¹ (aber nicht christomonistisch) zugleich. „Christus ist der Mittelpunkt und das Zentrum seiner Mystik, die in der Lichtvision die Vergegenwärtigung der Vereinigung des Menschen mit Gott sieht.“¹⁷² Der Hesychastenstreit bestätigte die gesamtkirchliche dogmatische Relevanz des mystischen Erlebnisses. Eine unabdingbare Voraussetzung von Gotteserfahrung ist die Entledigung seiner selbst, um als Glied der Kirche der Energien Gottes, welche allen drei göttlichen Hypostasen gemeinsam sind, teil zu werden (und nicht etwa einer bestimmten göttlichen Person zu begegnen).

Die östlichen Mystiker warnen geradezu vor jeglicher bildlicher Erscheinung und halten solche für Trugbilder des Bösen.¹⁷³ Daher kommen die Jesusvisionen und die Marienerscheinungen, welche im Westen oft mit Auditionen und sogar mit zahlreichen konkreten Botschaften verbunden sind, im Osten so gut wie nie vor.

Gotteserkenntnis kann also in der ostkirchlichen Theologie mit der Vergöttlichung gleichgesetzt werden: es geht nicht etwa um die Aneignung irgendwelcher Inhalte über das Wesen Gottes, das unzugänglich bleibt, sondern um den Aufstieg zu Gott und das Einswerden mit ihm in seiner Herrlichkeit.

Wie im weiteren Verlauf dieses Buches gezeigt werden soll, *hat der Osten im Palamismus eine feste dogmatische Grundlage für seine Mystik geschaffen*: „Die Lehre von den auf unaussprechliche Weise von der Natur unterschiedenen Energien

¹⁷¹ Congar, Yves, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 100.

¹⁷² Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 55.

¹⁷³ Vgl. die folgende Stelle aus der 36. Erzählung des Paterikons (Väterbuches) des Kyiwer Höhlenklosters „Vom ehrwürdigen Issaki dem Höhlenmönch“, in: Freydank, Dietrich / Sturm, Gottfried (Hgg.) unter Mitarbeit von Jutta Harney, Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters, Leipzig 1988, 275:

„...Da leuchtete plötzlich ein Licht in der Höhle auf wie von einer Sonne, so daß sein Glanz einen Menschen blenden konnte. Und es traten zu ihm zwei schöne Jünglinge, deren Gesichter erstrahlten wie die Sonne, und sie sprachen zu ihm:

„Issaki, wir sind Engel. Siehe, Christus kommt zu dir mit seinen Engeln.“

Da erhob sich Issaki und erblickte eine Schar Dämonen, deren Gesichter heller als die Sonne strahlten. Einer von ihnen aber leuchtete stärker als alle, und von seinem Gesicht gingen Strahlen aus. Die beiden sprachen zu ihm: „Issaki, das ist Christus. Fall nieder und verneige dich vor ihm!“ Issaki aber begriff nicht, daß es Teufelswerk war, noch dachte er daran, sich zu bekreuzigen, sondern trat aus seiner Zelle und verneigte sich vor dem Blendwerk wie vor Christus.

Da schrieten die Dämonen auf und sprachen: „Unser bist du, Issaki! ...“

Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 365 – Gregorios Sinaites verwirft alle konkreten Visionen.

ist das dogmatische Fundament des realen Charakters jeder mystischen Erfahrung.¹⁷⁴

b) Esoterische Mystik

Aus der heutigen Spiritualitätskrise fliehen viele westliche Christen, welche einen spirituellen Hunger verspüren, aber eine geistliche Erfüllung in ihrer Kirche nicht fanden, in die so genannten fernöstlichen Religionen, welche eine echte Gotteserfahrung zwar nicht bieten können, aber diese durch körperliche Übungen mit philosophischem Hintergrund vorzutäuschen versuchen.

Die katholische Mystik ist eine *Mystik der Person*. Der westliche Mystiker als Person strebt nach einer Begegnung mit einer himmlischen Person (auch einer göttlichen) wie mit Jesus oder mit der Muttergottes.¹⁷⁵

Die Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Mystik wiederum wie die Unterschiede im Theologieverständnis mit ihrem jeweiligen Ursprung im Platonismus (Osten) bzw. im Aristotelismus (Westen) zu erklären wie dies E. von Ivanka tut¹⁷⁶ ist eine typisch westliche Betrachtungsweise des Problems, welche von Orientalen mit ihrer a- bzw. antiphilosophischen Geisteshaltung nicht nachvollzogen werden kann.

¹⁷⁴ Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 110.

¹⁷⁵ Vgl. Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel, 127 - 128: „Das Streben der Therese von Avila oder von Lisieux, Christi Braut zu werden, kommt dem Orthodoxen einigermaßen ungehörig vor, denn für ihn ist die einzige Braut Christi die Kirche. Der Mystiker des Ostens mußte sich seiner Persönlichkeit völlig entledigen. Folglich fiel es ihm schwerer als dem späteren Mystiker des Westens, seine Erlebnisse zu schildern. Die Deifikation, die „Gottwerdung“ läßt sich mit menschlichen Begriffen niemals hinreichend beschreiben.“

¹⁷⁶ Zum Verhältnis von Theologie und Mystik Vgl. Ivanka von, Plato Christianus, 465: „Deshalb ist für die eine Auffassung die Mystik höchstens Gegenstand einer theologischen Problemstellung, insofern es zu erklären und aus den allgemeinen Prinzipien der Seelenlehre zu begründen ist, wieso es ein so unmittelbares Erleben des Göttlichen gibt. Keineswegs aber kann dieses unmittelbare Erleben Gottes, daß ohne Begriffe und ohne Beziehung auf die natürlich-rationale Grundlage des Denkens geschieht, selbst als ein Weg der Theologie aufgefaßt werden. Für die andere Auffassung hingegen ist dieses unmittelbare Erleben des Göttlichen, diese unmittelbare Erkenntnis von Gott, die zugleich ein wenigstens momentanes Versetztsein in den höheren Zustand ist, der als Ziel dem menschlichen Leben seinen Sinn verleiht, Theologie kat' exochen.“

3. Gotteserkenntnis

a) Die Wahrheit von oben

Der Glaube, die Gotteserkenntnis, das Dogma, die christliche Weisheitslehre hängt in der Sicht der Ostkirche mit dem geistlichen Leben zusammen. Die Verfassung der Bibel, und der Traditionszeugnisse (auch des Glaubensbekenntnisses) geht auf solche geistlichen Menschen zurück, welche einen Aufstieg zu Gott vollbracht haben und in ihren Lehrschriften über ihre Gotteserfahrung belehren wollen, damit andere Christen ihnen auf diesem spirituellen Weg nachfolgen können.¹⁷⁷ Gotteserkenntnis ist somit nichts anderes als Gotteserfahrung (Gottesschau) und Vergöttlichung.¹⁷⁸ „Erkenntnis bedeutet Teilhabe an dem zu Erkennenden, Gott erkennen...“¹⁷⁹ Diese Gotteserkenntnis ist heilsrelevant und sie kann nicht auf philosophischem Wege gewonnen werden, weil sie nicht einfach Wissen über etwas, sondern Ausdruck einer lebendigen Gottesbeziehung und eine Gabe des Heiligen Geistes¹⁸⁰ ist. „Ohne ihn wären die Dogmen bloß abstrakte Wahrheiten, deren von außen wirkende Autorität blinden Gehorsam verlangt – Vernunftgründe, die der Vernunft widersprechen und die in Gehorsam aufgenommen und dann unserer Erkenntnisweise angepaßt werden müssen; *mit ihm* werden sie zu offenbarten Mysterien, zu Prinzipien einer neuen Erkenntnis, die sich uns eröffnet und unsere Natur der Kontemplation von Wirklichkeiten anpaßt, die alles menschliche Verstehen übersteigen.“¹⁸¹ Dem hl. Gregor Palamas ging es um „die monopolische Sicherung einer spezifisch christlich-theologischen Erkenntnis gegen jede Form einer natürlichen Theologie wie auch der wissenschaftlichen Skepsis“.¹⁸² Er identifiziert die Weisheit, welche den Propheten und Aposteln

¹⁷⁷ Vgl. *Wendebourg*, Geist und Energie, 164.

¹⁷⁸ Vgl. *Lossky*, Schau Gottes, 123: „Die Frage der Schau Gottes stellt sich den Gegnern der Hesychasten nur intellektuell – als eine Gnosis, eine Erkenntnis; für Gregor Palamas und die Tradition der mystischen Theologie, die er vertritt, ist diese Schau untrennbar mit der Vergottung verbunden, sie bildet eine ihrer Seiten.“

¹⁷⁹ *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 21.

¹⁸⁰ Vgl. *Panagopoulos*, Das Ethos der orthodoxen Theologie, 83: „Die Erkenntnis und Aktualisierung der christlichen Wahrheit geschieht immer als Gnade des Hl. Geistes, der vor allem durch die liturgischen Handlungen der Kirche verliehen wird und neues Leben erzeugt.“

Vgl. *Basilius der Große*, Über den Heiligen Geist, 18, 47: „...τοῖς ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν παρέχεται.“

¹⁸¹ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 305.

¹⁸² *Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz, 80.

unmittelbar von Gott gegeben wurde, mit dem Heiligen Geist selbst.¹⁸³ Damit unterscheidet sich die wahre Gotteserkenntnis für G. Palamas grundlegend von allen weltlichen Wissenschaften (besonders von der Philosophie), ja sie hat mit diesen überhaupt nichts zu tun, denn sie ist eine reine Gnadentat Gottes. „Die Reduktion der theologischen Erkenntnis auf die mystische Gottesschau ... bedeutet das Ende einer rational nachprüfbaren Wissenschaft, die Anspruch auf überindividuelle Geltung erheben könnte.“¹⁸⁴ Die Wahrheit wird nicht im menschlichen Verstand konstruiert, denn so eine Wahrheit wäre ein Menschenwerk und somit eine künstliche Wahrheit. Deshalb ist der Rationalismus im theologischen Bereich für die Orthodoxie stets häresieverdächtig.¹⁸⁵ Theologische Erkenntnis ist „...ein existenzielles Geschehen und bedeutet Erfahrung der Wahrheit in der Koinonia der Kirche und Teilhabe an der Erfahrung des geoffenbarten Wortes als eine Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes.“¹⁸⁶

Gregor Palamas betont, dass unsere Gottesweisheit keine natürliche Angelegenheit, sondern eine Gottesgabe ist (Θεοῦ γὰρ κυρίως δῶρον, ἀλλ' οὐ φυσική ἢ καθ' ἡμᾶς θεοσοφία), die von oben (ἄνωθεν) kommt¹⁸⁷ und übernatürlich (ὑπερφυσίς) ist¹⁸⁸. Davon unterschieden wird die Wahrheit der „äußeren“ (weltlichen) Gelehrten (τῶν ἔξω μαθημάτων φιλοσοφία), welche nicht als *Wahrheit im eigentlichen Sinne* bezeichnet werden kann, weil sie mit der Lüge (τῷ ψεύδει) vermischt ist und keinen Bestand hat, während der wahren Gotteswahrheit letztendlich niemand widerstehen kann (οὐδεὶς ... ἀντιστῆναι δύναται).¹⁸⁹

Es geht also bei der Gotteserkenntnis in ostkirchlicher Sicht nicht etwa um die Aneignung irgendwelcher theologischer Lehren, auch nicht um die Erkenntnis von Gottes Wesen, das dem Menschen *per definitionem* unzugänglich bleibt, sondern um die reale Vergöttlichung des Menschen – um seine Gottwerdung.¹⁹⁰ So seltsam, anmaßend und pantheistisch dieser Begriff für einen westlichen Christen auch

¹⁸³ Palamas, II,1(7): „...ἡ σοφία, ἣν Θεὸς προφήταις καὶ ἀποστόλοις ἀμέσως δέδωκε. Πνεῦμα γὰρ ἔργιον ἐκεῖνη.“

¹⁸⁴ Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, 155.

¹⁸⁵ Vgl. Metallinos, Georgios, *Was ist Orthodoxie ? (Eine Einführung)*, in: „Das Wesen der Liturgie“: Vorträge von dem „Seminar für orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1989 und 1979, München 1990, (110 - 127), 123: „Der Häretiker macht sich selbst zum Kriterium der geoffenbarten Wahrheit. Deshalb sind alle Häretiker aller Zeiten Rationalisten.“

¹⁸⁶ Kallis, *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch*, 20 - 21.

¹⁸⁷ Palamas, I,1(22).

¹⁸⁸ *Ebd.*, II,3(42).

¹⁸⁹ *A.a.O.*, II,1(5).

¹⁹⁰ Vgl. Ivanka von, Plato Christianus, 412: „Der Osten verlangt aber eine *seinsmäßige* Vergottung; es genügt ihm nicht, daß der Mensch in seiner schauend-erkennenden Tätigkeit Teil hat an der beseligenden Selbstschau Gottes. Er muß auch in seiner Wesenheit, in seinem *Sein*, nicht nur in seiner Tätigkeit, teilhaben an etwas, was an sich göttlich und ewig ist. Der Osten fordert daher den Begriff einer *ungeschaffenen* Gnade.“

klingen mag, die Ostkirche hat keine Scheu davor, dieses Ziel dem Menschen vor die Augen zu halten. Indem man die Wahrheit erkennt, wird man selbst zur Wahrheit, zu Gott der Gnade nach.¹⁹¹ Gotteserkenntnis ist identisch mit der Gabe des Glaubens.¹⁹²

Die negative Theologie, welche dadurch gekennzeichnet wird, dass sie ein Aufstieg des *Verstandes* zu Gott ist (τῆς δι' ἀποφάσεων πρὸς Θεὸν ἀνόδου τῆς διανοίας)¹⁹³, ist für Palamas der Gottesschau in seinen Energien (τῆς ἐν φωτὶ θεοπτίας)¹⁹⁴ ontologisch nachgeordnet. Die erste steht der zweiten in dem Maße nach wie sich das Wissen vom Besitzen unterscheidet (καθ' ὅσον καὶ τὸ εἰδέναι τοῦ κερτῆσθαι διώρισται).¹⁹⁵

Die orthodoxe Kirche hat eine negative Einstellung gegenüber den Neuerungen des Westens, welche im Filioquestreit, aber auch in der Bewertung der Papstdogmen des 1. Vatikanums zum Ausdruck kam. Eine Neuerung, welche nach orthodoxer Meinung nicht in der Schrift und der Tradition der ungeteilten Kirche zumindest implizit schon enthalten war, muss zwangsläufig eine Häresie sein. Aus katholischer Sicht wird diese dogmengeschichtliche Haltung der Orthodoxie folgendermaßen bewertet: „Dogmengeschichtliche Entwicklungen erscheinen ihnen in der Regel suspekt und dem Anspruch der Wahrheit des Dogmas zu widersprechen.“¹⁹⁶

b) Ein Werk des Verstandes

„Wenn Erfahrung durch die hervorgehobenen Merkmale des Unmittelbaren, des Spontanen und Affektiven im Berühren der Wirklichkeit selbst und im (vornehmlich passiven, wenn auch nicht ausschließlich passiven) Beeindrucktwerden von dieser gekennzeichnet ist, dann ist sie nicht identisch mit dem Glauben, der im engsten Sinne ein Urteilsakt und eine Verstandesfunktion darstellt.“¹⁹⁷ Mit diesem Satz drückt L. Scheffczyk das Misstrauen der katholischen Theologie gegenüber direkter Gotteserfahrung aus, wie sie in der hesychastischen Spiritualität des Ostens

¹⁹¹ Vgl. *Metallinos, Georgios*, Die christliche Gesellschaft als Gemeinschaft in Christus, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, (59 - 76), 61: „...Die Person, die der Wahrheit dient, nimmt an der Wahrheit teil und wird selbst der Gnade nach Wahrheit... Die „Erkenntnis“ der Wahrheit ist die Teilnahme an der Wahrheit. Diese Teilnahme ist aber nur dann möglich, wenn der Mensch zum „Zelt“ und „Wohnstatt“ der Wahrheit wird, wenn der Geist der Wahrheit im Menschen, in dem von den Leidenschaften gereinigten Herzen des Menschen „Wohnung“ nimmt.“

¹⁹² Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 109.

¹⁹³ Vgl. *Palamas*, I,3(42).

¹⁹⁴ *Ebd.*

¹⁹⁵ *Ebd.*

¹⁹⁶ *Harnoncourt, Philipp*, Der theologische Dialog als Weg zur Einheit, in: Pfiffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, (14 - 17), 15.

¹⁹⁷ *Scheffczyk*, Glaube in der Bewährung, 420.

praktiziert und gelehrt wird und definiert zugleich den Glauben rein rationalistisch als ein intellektuelles Werk des menschlichen Verstandes. Im Hintergrund steht die Abgrenzung zu einer falsch verstandenen Glaubenserfahrung, welche vor allem unter emotionellem Aspekt gesehen wird. L. Scheffczyk hat recht, wenn er die individuelle Erfahrung des Göttlichen mit ihren irdischen Grenzen als eine grundlegende Eigenschaft der modernen synkretistischen Religiosität herausstellt.¹⁹⁸ Doch sein Fehler liegt darin, dass er beim Versuch, der Subjektivität der irdischen Selbstgefühlserfahrung zu entkommen anstelle der genuinen christlichen Gotteserfahrung des lebendigen und wahren Gottes (welche selbst von ihm nicht grundsätzlich bestritten werden kann), der Rationalität eine glaubensbildende Funktion zuschreibt. Während der Verstand in seinem Glaubensbegriff eine grundlegende Rolle spielt, gerät die persönliche Gotteserfahrung so sehr in den Hintergrund, dass der Glaube ohne persönliche Gottesbeziehung gesehen wird und ausschließlich als *Entsprechung der biblischen Offenbarungsinhalte mit dem Verstandesurteil* definiert werden kann. Die traditionelle katholische, doch der orthodoxen Theologie vollkommen fremde Unterscheidung zwischen *fides quae* und *fides quo* führt in der theologischen Reflexion tatsächlich dazu, dass der Akzent auf dem Inhaltsglauben liegt, während der persönlichen Erfahrung des Glaubens als Gnade höchstens ein Hilfscharakter eingeräumt werden kann. Der Inhaltsglaube wird zum Kriterium der mystischen Erfahrung¹⁹⁹, während gleichzeitig nicht anerkannt wird, dass die Glaubensinhalte der Kirche selbst durch die mystische Gotteserfahrung ihrer Glieder zustande gekommen sind, sei es beim Christusereignis selbst (der Herr offenbarte seine *göttliche* Herrlichkeit den Jüngern vor allem bei der Verkörperung und nach der Auferstehung) oder bei der nachfolgenden ekklesiologischen Reflexion auf dasselbe, welche unter Inspiration des Heiligen Geistes entstanden ist. Indirekt übernimmt man so das protestantische Offenbarungsverständnis, welches keine lebendige Glaubenserfahrung *in der Kirche* zur Selbstmitteilung Gottes braucht. Man kann dann eigentlich auch nicht mehr von einem Glauben sprechen, welcher wesentlich eine Gnadengabe Gottes ist. Ein rationalistisches Wahrheitsverständnis, in welchem der Verstand eine konstitutive Rolle spielt, kommt hier deutlich zu Tage. Ein Glaube, welcher auf unmittelbare Erfahrung zurückgeht, findet seine Vervollständigung im sinnlichen Erleben von Emotionen und entbehrt jeglichen Wahrheitsgehalts.²⁰⁰ Seit der Scholastik wurde diese rationalisierte Theologie im Westen zur Theologie schlechthin, wobei man auf

¹⁹⁸ *Ebd.*, 424: „Wenn man das moderne Anliegen der Erfahrungstheologie genauer betrachtet, erkennt man, daß es ihm nicht ausschließlich um Erfahrung Gottes und um das Erfassen des Göttlichen als solchen geht, sondern um die Erfahrung des Religiösen im Medium des Irdischen, des Weltlichen und des Menschlichen.“

¹⁹⁹ *A.a.O.*, 434: „Am Ende ist die Echtheit der Glaubenserfahrung an dem in der Kirche lebendigen Glauben selbst zu messen. So bleibt schließlich der Glaube die Wurzel, das Maß und das Umgreifende der Glaubenserfahrung.“

²⁰⁰ Vgl. *Ebd.*, 421.

die mystische Theologie des Ostens mit Hochmut herabschaute.²⁰¹ Diese Haltung ist auch heutzutage bei vielen katholischen Theologen anzutreffen. Mit diesem rationalistischen Hintergrund wirft z. B. G. Podskalsky dem hl. Gregor Palamas vor, dass sich dieser aus Angst vor der Niederlage in einer rationellen Auseinandersetzung mit dem philosophisch geschulten Barlaam von Kalabrien „...in den elfenbeinernen Turm des Hesychasmus flüchtete...“²⁰²

W. Kasper gibt immerhin offen zu, dass auch heute in der westlichen Dogmatik „...die theologischen Grundsatzfragen nach dem Wesen von Glaubenserfahrung wie nach ihrer theologischen Bedeutung und Begrenzung nicht eigentlich aufgegriffen sind.“²⁰³ Damit ist das Grunddilemma der zeitgenössischen katholischen Theologie angesprochen, die zwar große Erfolge auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Forschung vorzuweisen hat, aber kein brauchbares spirituelles „Rezept“ für den aktuellen inneren Kirchenzerfall bieten kann.

In der Tat, wenn man Gott nur als den absolut transzendenten *actus purus* betrachtet und die orthodoxe Unterscheidung von Gottes Wesen und Energien nicht akzeptiert, dann muss man konsequent auch die Möglichkeit einer tatsächlichen Erfahrung Gottes ablehnen.²⁰⁴

Für viele westliche Theologen sind die Dogmata der Kirche Menschenwerk und als solche nicht absolut, sondern relativ. Sie sind deswegen immer zeitbedingt und in diesem Sinne unvollkommen.²⁰⁵ W. Kasper behauptet sogar, dass (gemäß dem analogen Dogmenverständnis) die Unähnlichkeit der Dogmen mit der gemeinten

²⁰¹ Vgl. Alberigo, Giuseppe, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche (11. bis 20. Jahrhundert), in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), (46 - 65), 52: „Die Hauptgründe dieser Arroganz lagen in einem deduktiven Wahrheitsbegriff und der Aversion gegen alle Vorstellungen, die sich nicht in diesen von der Theologie der Bettelorden geförderten Rationalisierungsprozeß einordnen ließen.“

²⁰² Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, 172.

²⁰³ Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 427.

²⁰⁴ Vgl. Ebd., 431: „Der im Glauben geschehenen Erfahrung ist der „Gegenstand“ wesentlich transzendent, so daß das Göttliche an sich nicht in den begrenzten Erfahrungsraum eines menschlichen Subjekts eingehen kann.“

²⁰⁵ Vgl. Fries, Heinrich, Ökumene statt Konfessionen ? Das Ringen der Kirche um die Einheit, Frankfurt am Main 1977, 124: „Alle Glaubensaussagen, auch und gerade die in Bekenntnis und Dogma formulierten, sind in den Kontext einer bestimmten geschichtlichen Situation eingebunden. Deshalb können sie nicht als zeitlose Aussagen zeitloser Sachverhalte angesehen werden. Sie sind vielfältig bedingt, nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch, psychologisch, politisch, gesellschaftlich; sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb, also als bestimmte Antworten auf bestimmte Fragestellungen, nicht als erschöpfende, alles umfassende Antworten angesehen werden.“

Sache immer größer ist als die Ähnlichkeit.²⁰⁶ Nach einer solchen „Hochschätzung“ der Dogmen fragen sich viele Katholiken zurecht, wozu wir denn diese in der Kirche überhaupt noch brauchen. Für K.-H. Menke sind die Dogmen nur Stellvertreter der Wahrheit, sozusagen ein unvollkommener Ersatz für die absolute Wahrheit, aber nicht diese Wahrheit selbst.²⁰⁷

Auch der Westen sieht ein, dass man im theologischen Bereich letztlich die Begrenztheit der Vernunft hinsichtlich ihrer Erkenntnisfähigkeit anerkennen muss. Aber hier verweist man auf die Möglichkeit einer analogen Erkenntnis, „...d.h. einer Erkenntnis, die aus der Offenbarung verbürgten Ähnlichkeit des Glaubensgegenstandes mit einem Gegenstand der natürlichen Erkenntnis gewonnen wird.“²⁰⁸ Damit ist die theologische Erkenntnis doch auf die Erkenntnis der geschaffenen Dinge angewiesen. Deshalb ist sie immer auch unvollkommen und zumindest teilweise inadäquat.²⁰⁹ Und doch gilt für den Westen: „Die Annahme der göttlichen Offenbarung ist an einen Erkenntnisvorgang und an eine intellektuelle Zustimmung gebunden, die den Wahrheitsgehalt des Glaubens in Korrespondenz zu seinem Wirklichkeitsgehalt erfaßt.“²¹⁰

Die heutzutage so selbstverständliche Betonung der Vernünftigkeit des Glaubens und der Notwendigkeit der philosophischen Voraussetzungen für die Theologie hat sich im Westen erst sehr spät (endgültig seit der Scholastik) durchgesetzt. Zur Zeit des Großen Schismas vertrat der heute als Kirchenlehrer der Westkirche geltende Petrus Damiani als wichtigster Vertreter der Antidialektiker eine äußerst philosophiekritische Haltung, welche auch noch ein Jahrhundert später bei Bernhard von Clairvaux anzutreffen war. Als Beispiel für die ursprüngliche Einstellung der Westkirche zur Philosophie sei hier auf die philosophiefeindliche Haltung des römischen Bischofs Damasus aus dem IV. Jahrhundert hingewiesen, welcher genauso wie zahlreiche östliche Kirchenväter (und Zeitgenossen von ihm) die Philosophie in Verbindung mit den gefährlichen Häresien seiner Zeit gesehen hatte.²¹¹ Papst Gregor der Große betonte ebenfalls in der Übereinstimmung mit der östlichen Überzeugung, dass das theologische Wissen einen spirituellen Ursprung

²⁰⁶ Vgl. *Kasper, Walter*, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, (81 - 104), 102.

²⁰⁷ Vgl. *Menke, Karl-Heinz*, Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Horizonte; Bd. 29), Freiburg 1991, 445.

²⁰⁸ *Poschmann, Bernhard*, Die Lehre von der Kirche: geschichtlich beleuchtet und dogmatisch dargelegt (Quaestiones non disputatae; Bd. 4), Siegburg 2000, 226.

²⁰⁹ Vgl. *Ebd.*, 226.

²¹⁰ *Scheffczyk*, Glaube in der Bewährung, 418.

²¹¹ Vgl. *Joannou, Perikles-Petros*, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert (Päpste und Papsttum; Bd. 3), Stuttgart 1972, 241.

hat²¹² und dass die Beschäftigung mit den weltlichen Wissenschaften (besonders mit der Philosophie) auch die Gefahr verbergen kann, dass man die heilsrelevante Gotteserkenntnis vernachlässige.²¹³

„Selbst der Begriff der ewigen Seligkeit erhielt im Abendland einen etwas intellektuellen Charakter, indem sie als eine Schau der göttlichen Wesenheit gedacht wurde“²¹⁴, wobei wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes aus östlicher Sicht berechtigt der Verdacht geäußert werden muss, dass der Westen, indem er von der Schau des Wesens Gottes ausgeht, letztendlich dieses in östlicher Sicht absolut transzendente Wesen zum Gegenstand menschlichen Erkennens macht²¹⁵ und das Wesen Gottes als solches somit impliziert negiert. Während für den Osten bei der Verklärung der Kirche in der Liturgie und im Gebet es sich um eine Gottesschau handelt, sieht C. Martini das Gebet als einen Weg zur Erlangung des intellektuellen Wissens über das Wesen geschaffener Dinge aus der Perspektive Gottes.²¹⁶ Einige orthodoxe Theologen sehen die westliche Tradition des intellektuellen Wahrheitsverständnisses schon bei dem hl. Augustin begründet. C. Yannaras wirft diesem z. B. Folgendes vor: „...die Gleichsetzung der Wahrheit mit der Vernunft und der sichtbarvertretenden Autorität der Vernunft, die Mißachtung der personalen Andersheit und Freiheit, welche die Wahrheit als lebendige Kraft, das heißt als Gabe und Werk des Heiligen Geistes, versteht.“²¹⁷

V. Lossky meinte, dass der philosophische Gottesbegriff (in dem Gott ausschließlich als Gottes Wesen betrachtet wird) Gottes Selbstmitteilung faktisch negiert.²¹⁸

²¹² Vgl. *Gregor der Große*, Von der Sehnsucht der Kirche: ausgewählt und übertragen von Michael Fiedrowicz (Christliche Meister; Bd. 48), Freiburg 1995, 97: „Von Gott soll sich belehren lassen, wer durch die Übernahme des Amtes der Verkündigung Menschen belehren will.“

²¹³ *Ebd.*, 183: „Was sie erforschen, liegt weit über ihnen, und im streben nach dem, was sie nicht erforschen können, vernachlässigen sie, das zu erkennen, was sie innerlich umzuwandeln vermöchte.“

²¹⁴ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 83.

²¹⁵ Vgl. *Ivanka von*, Plato Christianus, 411: „Der Westen sieht die „Gemeinschaft mit Gott“ in der ewigen Seligkeit vor allem darin, daß der Selige teilhat an Gottes Tätigkeit, seiner *Erkenntnis*, und Gott so sieht, wie Gott sich selbst sieht.“

²¹⁶ Vgl. *Martini*, 23: „Die Verklärung der Kirche im Gebet ist ... ein Einstieg in die Wahrheit der Dinge, die dann mit den Augen Gottes betrachtet werden.“

²¹⁷ *Yannaras*, 84.

²¹⁸ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 100: „Eine Philosophie, die Gott nur als *actus purus* betrachtet, kann nicht annehmen, daß etwas Gott sei, ohne die Wesenheit Gottes selbst zu sein; Gott wird so gewissermaßen durch seine Wesenheit beschränkt und eingeschlossen.“

V. Bel wirft dem Westen ein dualistisches Wahrheitsverständnis vor, „...das die Tendenz hat, zwischen der Wahrheit an sich und der gelebten Wahrheit zu unterscheiden.“²¹⁹

Die christliche Botschaft wird in der Sicht des Westens als Erfüllung der philosophischen Hypothesen („Prophezeiungen“) gesehen²²⁰, so dass man sich fragen müsste, welcher Philosoph denn die Menschwerdung Gottes vorhergesagt hatte und seit wann denn die antiken Philosophenwerke, welche nun offenbar mit dem Alten Testament gleichgesetzt werden, in den Kanon der Westkirche aufgestiegen sind? Dabei wird sogar behauptet, dass sich die christliche Wahrheit sich so ziemlich überall, unter anderem in allen (offenbar auch in den heidnischen) Religionen der Welt sowie in der Kunst (z. B. nackte antike Götzenbilder?) und Wissenschaft (etwa in der Chemie oder in der Mathematik – gibt es denn eine christliche Mathematik?) finden lässt.²²¹ Die Westkirche ist immer darum bemüht, sich der jeweiligen geistigen Umwelt anzugleichen. So sieht man auch das 2. Vatikanum oft als eine Anpassung der katholischen Kirche an die Moderne. „Auch die Kirche modernisierte sich in ihren Strukturen, paßte sie an die funktionale Mentalität der Moderne an, säkularisierte sich in vielen ihrer Symbole, vereinfachte die Liturgie und brachte sie in Einklang mit dem Geist der Zeit.“²²²

4. Das unerschaffene Licht als Wirkursache der theologischen Erkenntnis

a) Ein ontologischer Unterschied

Aus dem oben geschriebenen kann man schlussfolgern, dass für den Osten die Gottesschau und dogmatische Einsicht unmittelbar zusammenhängen. Theologische Erkenntnis ist eine Gabe, welche in der Vergöttlichung empfangen wird. Die beiden Begriffe können aber nicht einfach als ein und dasselbe betrachtet werden, weil zwischen ihnen ein *ontologischer Unterschied* besteht. Gottes Herrlichkeit ist immer größer als unser dogmatisches Wissen von ihm. Trotzdem gilt: „...in der gleichen

²¹⁹ Bel, Valer, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche: eine kontroverstheologische Untersuchung aus der Sicht orthodoxer Theologie, Hamburg 1982, 130.

²²⁰ Vgl. Kasper, Theologie und Kirche, 64: „Das Entscheidende und Unterscheidende am christlichen Glauben ist nun, daß er *endgültig bestimmt, was die Philosophie nur unbestimmt nennt, daß er *thetisch sagt, was andere hypothetisch voraussetzen.*“*

²²¹ Vgl. *Ebd.*, 265: „Die der Kirche in ihrer ganzen Fülle und in letzter Konkretion anvertraute Wahrheit Gottes ist ja letztlich keine andere Wahrheit als die Wahrheit, welche sich spurenhafte und fragmentarisch überall in der Welt, in der Weisheit und in den Religionen der Völker wie in Kunst und Wissenschaft der Menschen findet.“

²²² Boff, Leonardo, Kirche: Charisma und Macht: Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1987, 22 - 23.

Schau der „göttlichen Majestät“ werden auch die heiligen Väter Theologie treiben, und diese Schau der göttlichen Herrlichkeit werden sie bekennen und in den (Ökumenischen) Synoden in theologischen „Glaubenssätzen“ formulieren.²²³

Gregor Palamas formulierte das Grundaxiom der orthodoxen Theologie, das folgendermaßen lautet: „**Über Gott zu reden und Gott zu treffen ist nicht ein und das gleiche**“ (περὶ Θεοῦ γὰρ τί λέγειν καὶ Θεῶ συντυγχάνειν οὐχὶ ταύτόν).²²⁴

Für ihn ist die ungeschaffene Gnade größer als die Gesamtheit der unumstrittenen Glaubenswahrheiten (Ἔστιν οὖν ὑπὲρ γνώσιν ἐνεργὸς χάρις ἐναργής)²²⁵ und die strittigen Punkte sollen immer in diesem göttlichen Lichte geklärt werden. Diese Gnade ist die Voraussetzung der Wahrheitsfindung, man soll deswegen um die Erleuchtung beten. Das ungeschaffene Energienlicht ist eine den Heiligen Geist bei der Offenbarung des Mysteriums des Gottmenschen begleitende, aber keinesfalls passive Erscheinung.²²⁶ Für Palamas ist das Taborlicht sogar nichts Geringeres als die Weisheit Gottes selbst (Τὸ φῶς γὰρ τοῦτο καὶ σοφία ἐστὶ Θεοῦ).²²⁷ Die Energien Gottes sind daher „die Weisheit der Weisen“ (σοφία τῶν σοφιζομένων).²²⁸ Sie sind ein untrügliches Zeichen dafür, dass es sich um das wahre Theologisieren handelt.²²⁹

Gemäß dem hl. Gregor von Nazianz sollen nur diejenigen Theologie (τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν)²³⁰ betreiben, welche sich auf dem geistlichen Weg bereits gereinigt haben und in der Gottesschau fortgeschritten sind.²³¹ Die theologische Erkenntnis steht im direkten Zusammenhang mit der Gottesschau, welche eine Frucht der persönlichen von Gott geschenkten Heiligkeit ist. „Die einzige Theologie, die die Orthodoxie kennt, ist die Theologie der Gottesschau, die Theologie der Schau der Herrlichkeit Gottes, die Theologie der vergotteten Heiligen. ... Theologische Autoritäten sind in der Ostkirche ... nur die „vergotteten“ Heiligen (aller Jahrhunderte). ...ihre mystischen Erfahrungen im Heiligen Geiste sind die

²²³ *Metallinos*, „Im Lichte lasset uns Licht empfangen“, 44.

²²⁴ *Palamas*, I,3(42).

²²⁵ *Ebd.*, I,3(48).

²²⁶ Vgl. *A. a. O.*, II,3(67): „...καὶ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ἄρρητον τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀγαπητὸν μαρτυρούμενον ὑπέδειξε ἡμῖν...“

Hier überschneidet sich die Energienlehre mit der Christologie, denn der Logos wurde als die Weisheit Gottes verstanden. Vgl. die palamitisch anmutenden Passagen bei *Solowjew*, 412: „...für ein lebendiges Glied des Leibes Christi ist die Vernunft Christi keineswegs verschlossen, für es ist das göttliche Geheimnis nicht eine Finsternis, sondern ein Licht, und die Aneignung dieser Wahrheit ist ein Fortschreiten vom Lichte zu Lichte.“

²²⁷ *Palamas*, III,1(36).

²²⁸ *Ebd.*, III,2(25).

²²⁹ Vgl. *A. a. O.*, I,3(15)

²³⁰ *Gregor von Nazianz*, Theologische Reden 1, 3.

²³¹ Vgl. *Ebd.*: „Ὁὐ πάντων μὲν, ὅτι τῶν ἐξήτασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ, καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων, ἢ καθαυρομένων, τὸ μετριώτατον.“

authentische Theologie der orthodoxen Kirche. Es braucht daher keinesfalls seltsam anzumuten, daß selbst die Ökumenischen Synoden sich auf die heiligen Väter stützen („den heiligen Vätern folgend...“) und sich auf die Autorität der vergotteten Väter berufen, unabhängig davon, ob sie an der Synode teilnehmen oder vor ihr lebten. Denn eine Ökumenische Synode ohne vergottete Väter ist völlig undenkbar.²³² Die Gotteserkenntnis ist also identisch mit der Vergöttlichung des Menschen, denn die heiligen Väter „...sind Theologen der Kirche, haben Gott geschaut und werden in ihrer Theologie von Gott belehrt.“²³³ Die Dogmata der Kirche erweisen sich also „als gelebte Wahrheit, als Frucht der Erfahrung des Lebens im Heiligen Geiste“²³⁴.

Mit dieser Auffassung des Dogmas als einer aus der unmittelbaren Kommunikation mit Gott entstehenden übernatürlichen Weisheit ist eine deutliche Abgrenzung zum Wissen gegeben, das mit der Vernunft gewonnen wird: „Das mit dem Dogma ausgedrückte Heilsgeheimnis ist nicht Gegenstand der fragenden Vernunft und daher auch das Dogma nicht. Es ist vielmehr Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung des unaussprechlichen Geheimnisses, vor dem jede Vernunft aufhört.“²³⁵ Diese Theologie findet sich lange vor Palamas bei Symeon dem Neuen Theologen: „Die Vision ist die Garantie der Gotteserkenntnis und die Vorbedingung dieser Erkenntnis.“²³⁶

b) Die Liturgie der Kirche als Ort gesamtkirchlicher Gotteserkenntnis

Man erkennt Gott, wenn man durch seine Liebe selber zu Gott wird. Würde man die Gotteserkenntnis nur auf die wenigen bekannten gotterleuchteten Heiligen beschränken, so wäre sie eine „elitäre“ Angelegenheit und hätte dann folgerichtig kaum eine gesamteklesiologische Dimension. Die Gotteserkenntnis würde dann auf eine subjektive Erfahrung von Lichtphänomenen eingeengt und würde sich in eine Art christliches Yoga verwandeln. Natürlich ist diese *heilsrelevante* Erkenntnis Gottes eine Berufung aller Gläubigen, welche vor allem im liturgischen Geschehen der Kirche ihrer teilhaft werden²³⁷: „In der Liturgie ereignet sich die Theologie als ständiges Gebet und doxologisches Bekenntnis (gebetete Theologie), als

²³² *Metallinos*, „Im Lichte lasset uns Licht empfangen“, 44.

²³³ *Ebd.*, 32.

²³⁴ *A.a.O.*, 26 - 27.

²³⁵ *Bel*, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche, 114.

²³⁶ *Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 362.

²³⁷ Vgl. *Runciman*, Das Patriarchat von Konstantinopel, 52: Das Kirchesein, das mit der Vergöttlichung gleichgesetzt werden kann, vollzieht sich für einen Byzantiner in der Liturgie: „Die Kulthandlung war die grundlegende Ausdrucksform seines Glaubens. Wenn er dem Gottesdienst in seiner Kirche beiwohnte, war er bewußt Teil der Kirche; er war in Berührung mit dem Göttlichen.“

Erfahrungsweg, der auf die Gottesvereinigung hin orientiert ist.²³⁸ Vor allem die Liturgie der Kirche (man beachte, dass die Eucharistiefeyer im Osten als „Göttliche Liturgie“ bezeichnet wird) ist der Ort der Vergöttlichung des Menschen.²³⁹ Die Kirche ist nach orthodoxem Verständnis daher wesentlich ein liturgisches Geschehen: „...die Liturgie also ist der Inbegriff der Kirche, als Ort und Mittel ihrer Realisation zu verstehen.“²⁴⁰ Ihre Liturgie hat für die Orthodoxie ein nicht zu überschätzende Bedeutung, sie ist „ihre Seele und ihr Alles“²⁴¹.

Für einige westliche Theologen dagegen geht es in der Theologie nicht um die Schau Gottes, sondern um die Betrachtung der Schöpfung durch die Vernunft, wobei Gott den Hintergrund bildet.²⁴²

²³⁸ *Panagopoulos*, Das Ethos der orthodoxen Theologie, 83.

²³⁹ Vgl. *Ders.*, Der Anspruch und die Botschaft der Orthodoxie, in: „Das Wesen der Liturgie“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1989 und 1979, München 1990, (16 - 31), 29.

²⁴⁰ *Ders.*, Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Innsbruck 1991, (340 - 351), 342.

²⁴¹ *Emilianos*, *Metropolit von Kalabrien*, Katholiken und Orthodoxe: Aktuelle Situation und Zukunftsperspektiven, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro- Oriente-Symposien 1965 - 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, (126 - 137), 127.

²⁴² Vgl. *Boff*, Kirche: Charisma und Macht, 31: „Die Theologie resultiert (als vernunftmäßiges Wissen) aus einer spezifischen Art und Weise, das heißt im Lichte Gottes, die Gesamtheit der Dinge zu betrachten.“

IV. Das Reich Gottes und die Kirche

1. Die Kirche als Ort des Gottesreiches

a) Konsequente präsentische Eschatologie

Die Orthodoxie hat keine Scheu davor, von der tatsächlichen Anwesenheit des Reiches Gottes auf Erden zu reden. Dieses *Reich Gottes ist das Wesen der Kirche*. Man kann sogar ohne wenn und aber sagen, dass die Kirche wirklich das Reich Gottes ist, wenn auch nicht in seiner noch ausstehenden endzeitlichen Fülle. Zwischen dem Reich Gottes und der Kirche besteht kein substantieller, sondern ein gradueller Unterschied, welcher durch die Unvollkommenheit dieser Welt bedingt ist und nicht etwa dadurch, dass das Reich Gottes etwas ganz anderes ist als die Kirche. Das Reich Gottes ist das Wesen der Kirche und die Kirche ist die Verwirklichung des Gottesreiches. „Die Kirche wird Himmelreich genannt, denn indem der Herr sie in ihrer Lebensweise zum Himmlischen emporhebt, herrscht sie durch ihren himmlischen Wandel bereits im Herrn.“²⁴³ Das Reich Gottes wird auf Erden in der Kirche erfahrbar, Gott teilt sich in der Kirche den Menschen mit. Man könnte daher die Kirche als *Ort des Gottesreiches* beschreiben. Es gibt in der östlichen Ekklesiologie keine Trennung zwischen der sichtbaren und der himmlischen Kirche. *Die Kirche ist sichtbar, weil in ihr die Herrlichkeit Gottes geschaut wird. Sie ist unsichtbar, weil die Gottesschau eine Gnade ist, die nicht den leiblichen Augen, sondern den Herzen gewährt wird.* Eine sichtbare Kirche ohne Bezug zur eschatologischen Herrlichkeit würde das Wesen der Kirche verfehlen, sie wäre keine Kirche im vollen Sinne des Wortes. Denn die sichtbare Kirche ist „...die Erscheinung, die Ikone oder das Sakrament der spirituellen Realität des Himmels, welche zutiefst die Kirche bildet.“²⁴⁴ Diese verklärte Sicht der Kirche stößt auf Kritik im Westen, wo man der Orthodoxie die Unterschätzung des geschichtlichen Aspektes der Kirche in der Vergangenheit vorwirft, welche die Kehrseite der Überbetonung des göttlichen Seins der Kirche sein soll.

Palamas setzt das Reich Gottes mit dem mystischen Taborlicht der Verklärung gleich und beruft sich dabei auf die Worte des Herrn im Evangelium (ὁ δὲ Κύριος βασιλείαν ταύτην ἐν εὐαγγελίοις ὀνομάζει τοῦ Θεοῦ).²⁴⁵ Tatsächlich geht allen

²⁴³ Gregor der Große, 209.

²⁴⁴ Congar, Yves, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, in: Ders. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, (245 - 282), 271.

²⁴⁵ Palamas, I,3(26).

Vgl. *Ebd.*, III,3(9): Die Apostel sahen auf dem Tabor „das ewige und unaufhörliche Reich Gottes selbst“ – „αὐτὴν τὴν αἰδίον καὶ ἀδιάδοχον βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.“

drei Verklärungsberichten bei den Synoptikern die Predigt vom Reich Gottes voraus und die Voraussage, dass die Jünger dieses auch tatsächlich sehen werden (vgl. Mt 16,28; Mk 9,1; Lk 9,27). Kirche ist die Vergöttlichungsgemeinschaft – sie ist dort, wo Gottes Herrlichkeit sich mit der Schöpfung vereint. Diese Theologie des Reiches Gottes auf Erden wird katholischerseits manchmal mit Misstrauen aufgenommen.²⁴⁶

Der Grund dieser faktischen Identifizierung der Kirche mit dem Reich Gottes liegt in ihrer Christusbeziehung, „...denn das Wesen der Kirche ist der Leib Christi, und durch dieses gehört sie zum Königreich der kommenden Welt und kann sich mit nichts in „dieser Welt“ verschmelzen...“²⁴⁷ *Das Reich Gottes ist gekommen, weil es die Kirche gibt*, in welcher die Herrlichkeit Gottes aufstrahlt.

Verallgemeinernd kann man feststellen, dass die Orthodoxie ein anderes ekklesiologisches Empfinden des Gottesreiches, der Erfahrung des göttlichen Lebens als die westliche Kirche hat. Diese positive Bejahung der Realität des göttlichen Lebens wird katholischerseits manchmal als überbetont kritisiert.²⁴⁸

b) Die theandrische Struktur der Kirche als Grund ihrer irdisch-himmlichen Einheit

Die Kirche ist keine Institution auf Zeit²⁴⁹, weil die irdische Kirche nicht von der himmlischen Kirche getrennt werden kann und weil die Kirche die geheiligte Schöpfung ist, welche unaufhörlich und in Ewigkeit ihr Lob der Allheiligen Dreifaltigkeit darbringt. Die einseitige Betrachtung der Kirche als Institution würde

Auch für N. Kabasilas ist das Verklärungslicht das Reich Gottes – Vgl. *Ivanka von* (Hg.) *Sakramentalmystik der Ostkirche*, 141.

²⁴⁶ Vgl. *Ratzinger*, *Theologische Prinzipienlehre*, 227 – J. Ratzinger kritisiert an einer Rede des Ökumenischen Patriarchen im Zusammenhang mit der katholisch-orthodoxen Annäherung, dass dessen Rede vom Reich Gottes auf Erden „...hart an den Rand des Mißverständnisses einer innerweltlichen Eschatologie“ gerät.

²⁴⁷ *Schememann, Alexander*, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, in: *Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J.* (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, (119 - 151), 148.

²⁴⁸ Vgl. *Vliet van*, 88: die negative Stellungnahme Y. Congars hinsichtlich der Bedeutung der Herrlichkeit des göttlichen Lebens der Kirche in der orthodoxen Theologie wird damit begründet, dass diese nur in einer den Menschen angepassten Gestalt zuteil wird.

²⁴⁹ Vgl. *Mantzaridis, Georgios*, *Orthodoxes geistliches Leben*, in: *Kallis, A. / Tamiolakis, E.* (Hgg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog* (Festgabe für Metropolit Augustinos), Münster 1998, (273 - 279), 276: „Die Kirche ist keine weltliche Größe, die man auf Zeit und Raum beschränken darf und die aufgrund ihrer Leistung in der Geschichte beurteilt werden darf. Eine Beschränkung der Kirche auf Innerweltlichkeit würde Abstriche an ihrer Identität bedeuten. Die Kirche als eucharistische Gemeinde oder „Gemeinde der Gottwerdung“ überwindet die Zeit und verbindet in ihrer eigenen Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Sie bietet dem Menschen den Sieg über die Zeit, die Überwindung des Todes und die Teilnahme am ewigen Leben Gottes an.“

sie „vermenschlichen“ und die zum Wesen der Kirche gehörende göttliche Dimension der Kirche als Leib Christi außer acht lassen.²⁵⁰ „Denn auch als irdische Institution hat die Kirche eine transzendente Dimension, indem sie als *communio sanctorum* die Einheit in Christus darstellt, die die Gegenwart mit dem Eschaton verbindet und dadurch alle Trennungen der irdischen Vielfalt überwindet...“²⁵¹ Das Himmlische und das Irdische, das Unsichtbare und das Sichtbare sind 2 Existenzweisen derselben gottmenschlichen Realität Kirche.²⁵² „In der Kirche hat sich also das Göttliche mit dem Menschlichen zu einer mystischen und dennoch wirklichen Einheit vereinigt, zu einem mystischen und dennoch lebendigen Leib, dessen Glieder alle Christen sind, dessen Haupt aber Christus ist...“²⁵³ Wenn ein Orthodoxer von der Kirche spricht, so denkt er immer auch an ihre himmlische Dimension und nicht nur an die Institution, die sichtbare Kirche.²⁵⁴

Die orthodoxe Theologie hütet sich davor, eine Trennung der sichtbaren von der unsichtbaren Kirche einzuführen, weil diese das eine irdisch-himmlische Dasein der

²⁵⁰ Vgl. *Panagopoulos*, Liturgie und Einheit der Kirche, 348: „In ihrer wesenhaften Einheit mit Christus ist die Kirche keine Körperschaft, kein Bund, keine Stiftung oder Organisation. Sie entgeht jeder Definition, die von menschlichen Vorstellungen und weltlichen Gegebenheiten bedingt wird.“

²⁵¹ *Kallis, Anastasios*, „Der Geist ist es, der Zeugnis ablegt“, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (191 – 200), 192 - 193.

²⁵² Vgl. *Harkianakis*, Orthodoxe Kirche und Katholizismus, 33 – Die doppelte Kirchenstruktur ist eine Folge ihres theandrischen Wesens: „Charismatisches und Institutionelles, Göttliches und menschliches, Gnade und Gesetz bilden keine Gegensatzpaare, sondern drücken verschiedene Seiten der gleichen komplexen Wirklichkeit der Kirche aus.“

Vgl. *Irenaios, Metropolit von Kissamos*, Die Übernationalität der Kirche in der Orthodoxie, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 - 1970* (Pro-Oriente; 7), Innsbruck 1984, (232 - 241), 236: „Schon ihrem Wesen nach ist die Kirche eine Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Als solche ist sie nicht nur eine göttliche, geistige, unsichtbare und mystische, sondern zugleich auch eine menschliche, sichtbare, empirische, historische Größe.“

Vgl. *Maximos, Metropolit von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Freiburg 1980, 332: Die Kirche ist „...ein inniger und unteilbarer Organismus, sichtbar und unsichtbar, göttlich und menschlich, irdisch und himmlisch, zeitlich und ewig.“

²⁵³ *Karmiris, Johannes*, aus dem „Abriß der dogmatischen Lehre“, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), *Texte zur Theologie, Dogmatik 5,2, Ekklesiologie II: Von der Reformation bis zur Gegenwart* (bearbeitet von Peter Neuner), Graz 1995, 178.

²⁵⁴ Vgl. *Runciman*, Das Patriarchat von Konstantinopel, 7: „Im Westen gewann der Begriff „Kirche“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch mehr und mehr die Bedeutung von Hierarchie und Priesterschaft. Im Osten bedeutete die Kirche stets den Gesamtkörper der Christen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließlich der Engel im Himmel. Die Priesterschaft war keine gesonderte Klasse.“

Kirche verfälschen und ihre wesentliche Christusbeziehung faktisch verneinen würde.²⁵⁵ Die Einheit der irdischen mit der himmlischen Kirche gründet also auf der Einheit des Leibes Christi, zu welchem die Glieder aller Zeiten gehören.

In der Proskomidie, einer liturgischen Handlung, welche der Eucharistiefeyer vorangeht und in welcher das Brot für die Eucharistiefeyer vorbereitet wird, drückt die Orthodoxie ihr Kirchenverständnis aus. Dabei muss man bedenken, dass die konkrete eucharistische Versammlung in der orthodoxen Theologie als die Kirche schlechthin betrachtet wird. „Die Symbolik des eucharistischen Brotes mit Christus, dem Lamm Gottes, das in der Mitte der Patene liegt, umgeben von der Muttergottes, den himmlischen Mächten, den Heiligen, den Lebenden und den Verstorbenen, deutet die Eigenart der eucharistischen Versammlung an und weist darauf hin, dass das um den Altar versammelte Volk Gottes, das durch Rasse, sozialen Stand, Alter und Geschlecht eine Vielfalt darstellt, durch Christus, der auf dem eucharistischen Tisch dargebracht wird, zu einer eschatologischen Gemeinschaft geeinigt wird, die Zeit und Raum übersteigt.“²⁵⁶

c) Hierarchie im Dienste des Reiches Gottes

Die zeitgenössische innerkatholische ekklesiologische Debatte um das hierarchische bzw. „demokratische“ Wesen der Kirche findet im Osten kein Verständnis. Zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas, des Konstanzer Konzils und in den folgenden Jahrzehnten gab es im Westen schon einmal eine ähnliche Auseinandersetzung um den Konziliarismus. Mit der Teilnahme am Konzil von Florenz 1439 hat die Ostkirche gegen den Konziliarismus des Basler Konzils Stellung genommen, welcher den obersten Hierarchen der Kirche als einen Delegierten der Kirchenkörperschaft²⁵⁷ betrachtet hat.²⁵⁸ Die Hierarchie ist keine

²⁵⁵ Vgl. *Schmemmann*, 126: „Jede trennende Unterscheidung zwischen dem sichtbaren Aufbau der Kirche und dem unsichtbaren Christus führt uns unweigerlich zu einem Bruch zwischen der sichtbaren Kirche – die menschlich, relativ, sündig und Veränderungen unterworfen ist – und der himmlischen, unsichtbaren und triumphierenden Kirche.“

²⁵⁶ *Kallis, Anastasios*, *Communio Sanctorum – Vielfalt und Entfaltung der Kirchenstruktur aus orthodoxer Sicht*, in: Hauser, M. (Hg.), *Unsichtbare oder sichtbare Kirche ? Beiträge zur Ekklesiologie (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 20)*, Freiburg Schweiz 1992, (83 - 95), 85.

²⁵⁷ Vgl. *Brandmüller*, *Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418*, Bd. 1, 6: zum Begriff der korporativen Ekklesiologie – „Was den Anstoß zu dieser neuen Ekklesiologie gegeben hatte, war ein geradezu groteskes Mißverständnis der Bezeichnung *Corpus Christi mysticum* für die Kirche: man verstand *Corpus* auch hier juristisch als Korporation.“

²⁵⁸ Vgl. *Leidl, August*, *Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15. Jahrhundert*, in: Schwaiger, G. (Hg.), *Konzil und Papst: historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche (Festgabe für Hermann Tüchle)*, Paderborn 1975, (247 - 276), 267: „Aufgrund ihrer hierarchisch-autoritativen Kirchentheorie fehlte den Orientalen jedes Verständnis für das demokratische Gebaren der Basler Majorität. Nach Auffassung der

Alternative bzw. kein Gegensatz zur Demokratie und kein Überbleibsel der gesellschaftlichen Unterdrückungssysteme aus der Vergangenheit. Ihre Wesensbestimmung liegt auf einer anderen Ebene als die der soziologischen Strukturen. Der Ursprung der Hierarchie liegt nicht in der zeitbedingten gesellschaftlichen Strukturiertheit der Kirche²⁵⁹, weswegen das Amt auch keine Ableitung aus einer demokratischen Verfassung sein darf, sondern in der sakramentalen Berufung zum Gottesdienst, welcher sich in der Liturgie der Kirche (wozu auch die Lehrverkündigung gehört) und der Leitung der Gemeinde verwirklicht. Es wäre aber von Grund auf falsch, diesen Gottesdienst nicht als einen Dienst an der Gemeinde zu verstehen. Denn das Urbild des kirchlichen Amtes liegt in der Sendung Christi, welcher gekommen war, um zu dienen und das Leben für die Seinen hinzugeben und nicht um eine weltliche Herrschaft auf Erden zu errichten.

Dass es in der östlichen Theologie keine Kluft zwischen der Hierarchie und den Laien gibt, liegt vor allem an der grundsätzlichen Ablehnung der weltlichen Kategorien in der orthodoxen Ekklesiologie. Auf das kirchliche Amt bezogen bedeutet dieser Ansatz, dass dieses in juristischen Kategorien nicht adäquat definiert werden kann.²⁶⁰ Die Orthodoxie kennt keine universalkirchliche Zentralisierung, welche in der Westkirche vorherrscht. Die Bischöfe können nicht als Träger einer bestimmten kirchenpolitischen Linie missbraucht werden, weil es keine Praxis von Bischofsernennungen seitens einer zentralen gesamtkirchlichen Autorität gibt. Es würde der orthodoxen Auffassung der Kirche als Ort der Verwirklichung der eschatologischen Herrschaft Gottes widersprechen, über die demokratische bzw. monarchische Verfassung der Kirche zu diskutieren, denn alle menschlichen

damaligen Theologie des Ostens stand einem ökumenischen Konzil zwar das Recht zu, einen häretischen Patriarchen abzusetzen, aber nicht – wie der westliche Konziliarismus glaubte – als Repräsentant einer Körperschaft (d. h. der Kirche), sondern als Repräsentant Jesu Christi und Sachwalter des wahren Glaubens. ... Die Tatsache, daß die Griechen sich für den Papst und sein Konzil entschieden, entsprach ihrer Anschauung, nach welcher die Ordnung der Repräsentation von der Einheit zur Vielheit geht und ein Haupt der Kirche mehr ist als bloß ein einzelnes Glied einer Körperschaft.“

²⁵⁹ Vgl. *Schillebeeckx*, 274 - 276: E. Schillebeeckx scheint gegen einen theologisch überholten neuzeitlichen Hierarchiebegriff zu kämpfen, den man mit der Monarchie gleichsetzen könnte. Hierarchie ist für ihn das Gegenteil von Demokratie, also etwas ganz und gar Weltliches. Für den sakramentalen Ursprung der Hierarchie und ihr geistliches Wesen findet sich bei dieser in Grunde genommen an dem wahren Verständnis des hierarchischen Amtes vorbeigehenden Kritik keinen angemessenen Platz.

²⁶⁰ Vgl. *Congar*, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, 271: „Es ist bekannt, daß das orthodoxe Denken es ablehnt, juristische Kategorien anzuerkennen, um die kirchliche Autorität auszudrücken. ... Die Kirche gehört ... der spirituellen und eschatologischen Seinsweise des Himmels an und weiß nichts von einer Seinsweise, die den irdischen und welthaften Realitäten eigentümlich ist. Man muß, um von ihr zu sprechen, Kategorien gebrauchen, welche die spirituellen Beziehungen ausdrücken, die zwischen Personen bestehen, soweit diese unter dem Einfluß Gottes stehen.“

Gesellschaftsstrukturen sind vergänglich und nicht dazu geeignet, das heilige Wesen der Kirche wiederzugeben.

Es wäre aber auch falsch, eine Trennung zwischen den Hirten und *dem gläubigen Gottesvolk* zu postulieren. Zwar vollziehen die Hierarchen ihr Amt nicht im Auftrag des Gottesvolkes, jedoch findet dieses Amt seine Verwirklichung nur im Dienst an dem ihnen anvertrauten Gottesvolk.

2. Die Kirche als wirksames Zeichen im Dienst des Gottesreiches

a) Die sichtbare irdische Kirche als die Kirche schlechthin: der ekklesiologische Nestorianismus im Westen

Auch die katholische Ekklesiologie hält offiziell an der Einheit der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche fest. Sie ist Mysterium und Institution zugleich und „...läßt sich nicht aufspalten in eine „sichtbare“ und „unsichtbare“ Kirche; es handelt sich vielmehr um zwei Dimensionen ein und derselben Wirklichkeit.“²⁶¹

Wenn aber ein Katholik das Wort „die Kirche“ in den Mund nimmt, so denkt er an die irdische Kirche²⁶² und das ist nicht ein Phänomen, das erst in der jüngsten Zeit aufgetreten wäre. Deshalb kann die sichtbare menschliche Gemeinschaft, welche die „ekklesiale Wirklichkeit im eigentlichen Sinn“²⁶³ ist, auch einen Menschen als Oberhaupt haben (den Papst). Sie ist wesentlich „...eine Gruppierung von Menschen und daher prinzipiell allen soziologischen Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten verpflichtet, die für menschliche Gruppierungen gelten. Sie hat z. B. eine sichtbare Struktur, eine Verfassung, Autoritäten, Institutionen.“²⁶⁴ Der Kirchenbegriff von M. Kehl, welcher die Kirche als „die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, auf seine Verheißung Hoffenden und in seiner Nachfolge Liebenden“²⁶⁵ definiert, umfasst ebenfalls nur die irdische Dimension der Kirche, weil keine Rede von der

²⁶¹ Kehl, Medard, Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 134.

²⁶² Vgl. *Figura*, 367: „Der Gedanke der Gemeinschaft der irdischen Kirche mit der himmlischen Kirche hat im Bewußtsein der heutigen Christen vielfach an Bedeutung verloren, Wenn von Kirche die Rede ist, dann geht es häufig nur um die Strukturen und die Organisation des gesellschaftlichen Gefüges der Kirche oder um ihre gesellschaftliche Funktion. Zudem gerät der Hinweis auf die himmlische Kirche leicht unter Ideologieverdacht als Vertröstung auf eine heile Zukunft, die doch schon hier verwirklicht werden sollte.“

²⁶³ Petri, Heinrich, Kirchenbilder der Ökumene, in: Beinert, W. (Hg.), Kirchenbilder, Kirchenvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, (128 - 157), 153.

²⁶⁴ Beinert, Wolfgang, Amt – Tradition – Gehorsam: Spannungsfelder kirchlichen Lebens. Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998, 29.

²⁶⁵ Kehl, 44.

vollendeten Kirche ist. Ähnlich sieht auch B. Poschmann die Kirche eindeutig als eine innerweltliche Struktur mit klar umrissenen Grenzen, wenn auch der Heilige Geist ihr Lebensprinzip ist.²⁶⁶ Die Kirche „...hat es wesentlich mit der Zeit zu tun.“²⁶⁷

Das Verhältnis zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, deren Einheit zwar einerseits betont, aber andererseits die sichtbare Kirche tatsächlich *die Kirche* ist und somit „die mörderische Trennung“²⁶⁸ zwischen den beiden Aspekten der einen Kirche entsteht, lässt auf einen *ekklesiologischen Nestorianismus* schließen. So ist für einen katholischen Theologen die Kirche „...einerseits eine eucharistische Gemeinschaft, andererseits ist sie eine hierarchische Gemeinschaft.“²⁶⁹ Diese Behauptung einer doppelten Kirchengemeinschaft lässt außer acht, dass die Hierarchen der Kirche (genauso wie alle anderen Glieder des einen Leibes Christi) durch die Eucharistie miteinander verbunden sind. Im weiteren Verlauf des Buches werden neue Begründungen des westlichen *Ekklesionestorianismus* dazukommen.

Der Nestorianismus erlebte in den letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Kirche eine wahre Renaissance, so dass man von einem *Neonestorianismus* sprechen kann. P. Hünermann und H. Küng sehen den Nestorianismus als Reaktion auf die unvollkommene Christologie des Nizänums und halten Nestorius für einen Vorchalzedonier, welcher die beiden Naturen Christi verteidigte.²⁷⁰ Damit widersprechen sie klar der kirchlichen Tradition, wurden doch Nestorius und seine Theologie auch auf dem Konzil von Chalzedon verurteilt, während Cyrill von Alexandrien dort bestätigt und gepriesen wurde. Y. Congar weiß nicht, ob Jesus seiner menschlichen Natur nach etwas über sein Gottessohnsein gewusst hat²⁷¹, womit er unserem Erlöser eine *hypostatische Bewusstseinspaltung* zuschiebt, als ob das menschliche Bewusstsein Jesu völlig getrennt von seinem göttlichen Bewusstsein (soweit man diesen Begriff auf die göttliche Natur überhaupt anwenden darf)

²⁶⁶ Vgl. Poschmann, 228: „Die Kirche ist die vom Geiste Christi beseelte sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, die vom Papst geleitet wird und die Aufgabe hat, das Erlösungswerk Christi bis zum Ende der Zeiten fortzuführen.“

²⁶⁷ Hemmerle, Klaus, Gemeinschaft als Bild Gottes: Beiträge zur Ekklesiologie (Ausgewählte Schriften; Bd. 5), Freiburg 1996, 123.

²⁶⁸ Lubac, Henri de, Die Kirche: eine Betrachtung, Einsiedeln 1968, 89.

²⁶⁹ Löser, Werner, Anmerkungen zur Ekklesiologie aus römisch-katholischer Sicht, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (114 - 121), 118.

Vgl. Lubac de, Die Kirche, 97 – H. de Lubac definiert die Kirche „als hierarchische Gemeinschaft und als Gnadengemeinschaft“, als ob die Hierarchie der Kirche keinen sakramentalen Ursprung hätte.

²⁷⁰ Vgl. Hünermann, Peter, Ekklesiologie im Präsens: Perspektiven, Münster 1995, 118 - 120.

Vgl. Küng, Hans, Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage, München 1989, 168.

²⁷¹ Vgl. Congar, Der Heilige Geist, 434.

existieren würde. Ähnlich geht K. Hemmerle von einer Aufhebung des göttlichen Bewusstseins des Gekreuzigten aus, welche diesen vom Vater total trennte.²⁷² Natürlich, führt der Nestorianismus auch zum impliziten Arianismus. Denn Jesus wird sein absolutes göttliches Wissen mit der Berufung auf seine Menschheit abgesprochen, als ob die Annahme dieser Menschheit eine Korruption der göttlichen Attribute nach sich gezogen hätte.

Das Ganze ist aber in einen zunehmenden Prozess der Verwischung des Unterschieds zwischen Orthodoxie und Häresie, ja einer Mode auf Ketzerei eingebettet. Tatsächlich kann man der These nur zustimmen, dass in den letzten Jahrzehnten in der katholischen Theologie „so etwas wie Recht auf häretische Auffassungen“²⁷³ zu beobachten ist. „Eher erscheint sie als Kampfplatz unterschiedlicher Meinungen und einander widerstreitender Auffassungen“.²⁷⁴ Die starke Betonung der maßgeblichen Rolle des kirchlichen Lehramtes bei der Feststellung der Rechtgläubigkeit spielt in dieser Situation eine sehr positive Rolle. H. Küng, welcher in Bezug auf Häresie nicht ganz unbeteiligt dasteht, betrachtet die Häresie sogar als die Weise, auf welche sich die Wahrheit am deutlichsten offenbart²⁷⁵, seiner Meinung nach waren z. B. Arius und Markion „...zutiefst von Gott erfaßt, ja von der Botschaft des Evangeliums betroffen!“²⁷⁶ Verdeutlichen wir uns diese Häresienrenaissance an einem konkreten Beispiel. Nicht irgendwer, sondern H. de Lubac bezeichnet Origenes, welcher vom V. Ökumenischen Konzil als Häretiker verurteilt wurde, als seinen „Bruder“²⁷⁷. Y. Congar, einer der größten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts war von Origenes geradezu begeistert. Dieser sei „fast zu genial, zu ursprünglich, zu persönlich“²⁷⁸ gewesen. Schließlich krönt der Protestant W. Nigg die inoffizielle Rehabilitierung des Urvaters aller östlichen Häresien, indem er Origenes unter die Heiligen einreicht.²⁷⁹

Einer der Häretiker, welcher durch die katholische Theologie faktisch rehabilitiert wurde, war der römische Papst Honorius I., welcher vom VI. Ökumenischen Konzil

²⁷² Hemmerle, *Gemeinschaft als Bild Gottes*, 22 – Jesus hat am Kreuz „...den Vater nicht mehr verstanden...“

²⁷³ Lobkowitz, 31.

²⁷⁴ Courth, *Franz*, *Gemeinschaft im Heiligen Geist*, in: Probst, M. / Schuchart, A. (Hgg.), *Kirche auf dem Weg zur Communion: Internationale Erfahrungen und Reflexionen (Glaube, Wissen, Wirken; Bd. 14)*, Limburg 1990, (83 - 98), 85.

²⁷⁵ Vgl. Küng, *Hans*, *Die Kirche*, München 1992, 292 - 293.

²⁷⁶ *Ebd.*, 297.

²⁷⁷ Vgl. Lubac de, *Die Kirche*, 48.

²⁷⁸ Congar, *Yves*, *Tradition und Kirche (Grundbegriffe des Glaubens; Bd. 16)*, Aschaffenburg 1964, 135.

²⁷⁹ Walter Nigg zitiert ein Gebet von Origenes in seiner Gebetssammlung „Mit Heiligen beten“ (Luzern 1975) und schreibt in seiner Einleitung zum Origenesgebet auf der Seite 21 Folgendes: „Lange zu Unrecht verleumdet, fand er erst in der Gegenwart die verdiente Rehabilitation.“

in Konstantinopel wegen des Monotheletismus völlig zurecht verurteilt wurde. Spätestens seit dem 1. Vatikanum gilt Honorius im Westen als unschuldiges Lamm, welches nur rein zufällig und entgegen seinem eigenen Willen in den Sog der unbegreiflichen dogmatischen Streitigkeiten der Ostkirche hineingeraten war. Ihre stets „zur Häresie versuchte Theologie“²⁸⁰ sei schuld daran gewesen, dass Honorius, welcher nur den schlichten römischen Glauben kannte, nicht einmal die moralische Übereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit seinem göttlichen Willen von der monotheletischen Häresie des einen göttlichen Willens Christi zu unterscheiden vermochte. „Der traditionsverhaftete, den vielen spekulativen Streitigkeiten des Ostens eher abholde pragmatisch-humane Geist der römischen Kirche“²⁸¹ kann das Versagen von Honorius im Monotheletenstreit nicht rechtfertigen. Die geschichtlichen Tatsachen sprechen gegen ihn. Honorius war von der monotheletischen Theologie so überzeugt, dass nicht einmal eine ganze Gesandtschaft des orthodoxen Jerusalemer Patriarchen Sophronios ihn von seinem Irrtum abbringen konnte.²⁸² Honorius versicherte dem häretischen Patriarchen von Konstantinopel Sergios sogar noch nachdrücklich, dass der Glaube der beiden übereinstimme.²⁸³

Was nicht sein darf, kann nicht gewesen sein. Das VI. Ökumenische Konzil, das die Honoriusbriefe sorgfältig studierte, bis das Anathema gefallen war, hat also einfach falsch entschieden und erst die neueren Studien in der katholischen Theologie haben uns die Augen über den Rufmord geöffnet, welchen dieses Konzil an der römischen Kirche zu begehen versuchte. Was mit Honorius passiert ist, sei allenfalls „bloßer Naivität und Überlistung“²⁸⁴ des Papstes durch die bösen Byzantiner zuzuschreiben. Es bleibt aber trotzdem noch ein kleines geschichtlich-ekklesiologisches Problem: „Neuere Studien, welche die Rechtgläubigkeit von Papst Honorius herausstellen, können gewiß das Faktum seiner Verurteilung als Häretiker durch das Dritte Constantinopolitanum und die modifizierte Bestätigung dieser Entscheidung durch Papst Leo II. nicht aus der Welt schaffen.“²⁸⁵

Die neulich zu beobachtende geistliche Verwandtschaft mit den Häretikern aller Zeiten äußert sich auch in der grundsätzlich positiven Einstellung zum Protestantismus, dem man noch vor einer nicht so langen Zeit vielfältige Häresien vorwarf. Die Protestanten werden in der katholischen Kirche nicht mehr als Häretiker wahrgenommen, weil sich der Häresiebegriff gewandelt hat. Er wird nicht

²⁸⁰ Balthasar von, 206.

²⁸¹ Kehl, 328.

²⁸² Vgl. Thanner, Anton, Papst Honorius I. :(625 - 628), (Studien zur Theologie und Geschichte; Bd. 4), St. Ottilien 1989, 135.

²⁸³ Vgl. Ebd., 136 - 137.

²⁸⁴ Balthasar von, 207.

²⁸⁵ Horn, Stephan Otto, Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – eine geschichtlich-theologische Synthese, in: Schütte, H. (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, Paderborn 2000, (51 - 69), 56.

mehr vom Inhalt des Glaubens her definiert. Häretiker ist nicht mehr derjenige, welcher einer Häresie anhängt, sondern derjenige, welcher der katholischen Kirche entstammt und offen gegen ihre Dogmen auftritt.²⁸⁶ Somit muss jemand, der gegen die grundlegenden oder fast alle Glaubensinhalte der katholischen Kirche auftritt, noch lange kein Häretiker sein. Gleichzeitig aber kann jemand, der sich aus Treue zur Lehre der Kirche gegen einen vermeintlichen Glaubensinhalt seiner eigenen Konfession stellt, als Häretiker verurteilt werden. Der Glaube der Kirche, welcher früher als objektives Kriterium der Häresiebestimmung galt, ist offenbar mittlerweile durch ein subjektives Kriterium ersetzt worden, welcher in persönlicher Loyalität gegenüber der eigenen (hier der katholischen) Konfessionskirche besteht. Viele Katholiken glauben, dass ihnen die Protestanten viel näher als die Orthodoxen stehen. So werden die Protestanten von O. H. Pesch sogar als „Schwesterkirche“²⁸⁷ klassifiziert, wodurch die gravierenden dogmatischen Differenzen zur katholischen Glaubenslehre als unbedeutend abgetan werden. Das Verlangen vieler Katholiken und sogar ihrer Priester nach der so genannten „Interkommunion“ hat ihren wichtigsten Grund in der modernen, positiven Einstellung der katholischen Kirche zum Protestantismus.

In Ost und West trifft man auf die unterschiedlichen Auffassungen von der Vollmacht der Kirche, über das Heil der Verstorbenen zu urteilen. Während die Praxis der Sieben Ökumenischen Konzilien zeigt, dass die Kirche sehr wohl Anathemata gegen die verstorbenen Häretiker ausgesprochen und ihre ewige Verdammnis festgestellt hat, behauptet ein katholischer Theologe unserer Zeit im Zusammenhang mit der Exkommunikation allen Ernstes Folgendes: „Die Kirche hat über die Toten keine Jurisdiktion mehr...“²⁸⁸ Der Fall Origenes auf dem V. Ökumenischen Konzil ist ein deutliches Zeugnis dafür, dass die Kirche sogar solche bedeutenden Gestalten *post mortem* zu verurteilen wagte, welche Jahrhunderte lang als große Theologen galten, wenn sie eingesehen hat, dass ihre Lehren mit der christlichen Botschaft unvereinbar waren. Noch deutlicher erfolgte die Exkommunikation des monotheletischen Papstes von Rom Honorius' durch das VI. Ökumenische Konzil: der längst verstorbene Honorius wurde aus der heiligen Kirche

²⁸⁶ Müller, Katholische Dogmatik, 89: „Zu beachten ist, daß Häretiker nur ein Katholik sein kann, der persönlich durch eine häretische Lehre dem Glauben der Kirche entgegentritt. Diejenigen, die in einer von der katholischen Kirche getrennten christlichen Gemeinschaft aufwachsen, dürfen nicht als Häretiker bezeichnet werden.“

²⁸⁷ Pesch, Hermann Otto, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 - 1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 364.

²⁸⁸ StICKLER, Alfons, Die Beziehungen zwischen West- und Ostkirche im Lichte der Quellen, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989 (Studientagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORINTE-Chronik 1964 - 1989, Innsbruck 1991, (162 - 174), 173.

Gottes zusammen mit den anderen Monotheleten *συνεκβληθῆναι*²⁸⁹ – mitausgestoßen.

Beim genaueren Hinsehen lässt sich der Nestorianismus scheinbar auch in der katholischen Frömmigkeit finden. Orthodoxerseits kritisiert der Dogmatiker M. Pomazanskij die katholische Herz-Jesu-Verehrung, weil diese gegen den 9. Kanon des V. Ökumenischen Konzils verstöße, in welchem die Anbetung der ganzen Person Christi gefordert und jede gesonderte Verehrung von einer seiner beiden Naturen verurteilt wird.²⁹⁰ Diese Kritik ist aber ungerechtfertigt und stellt ein völliges Missverständnis dieser Frömmigkeitsform dar, weil in der katholischen Spiritualität das Herz Jesu nicht etwa als ein körperlicher Organ angebetet wird, sondern für die Liebe Gottes zu den Menschen, die göttliche Philanthropie steht – ein theologischer Topos, welcher auch in der orthodoxen Spiritualität eine grundlegende Rolle spielt.

Nach W. Kasper wurde die Engführung auf die sichtbare Kirche und damit die Gleichsetzung der Kirche mit der Hierarchie in der katholischen Ekklesiologie durch das 2. Vatikanum überwunden.²⁹¹

b) Wirklichkeit und Zeichen: die ontologische Unterordnung der Kirche unter das Gottesreich

Die sichtbare Kirche ist das Zeichen einer ihr ontologisch übergeordneten Wirklichkeit.²⁹² Der Begriff „Zeichen“ weist also nicht nur auf die Beziehung von Kirche und Reich Gottes hin, sondern enthält auch eine deutliche Differenzierung und gleichzeitig auch eine klare Abwertung der Kirche gegenüber dem Gottesreich. Denn die Kirche „...ist nicht in sich selbst die Heilswirklichkeit, sondern deren wirklichkeitserfülltes Zeichen. In diesem Sinn kann sie von sich selbst sagen, sie sei das Zeichen der bleibenden Gegenwart Gottes. In der Kirche wird zeichenhaft erkennbar, daß der Geist Gottes, an dem wir durch Jesus Christus Anteil erhalten haben, der Welt nicht fremd bleibt, sondern in der Welt am Werk ist. So wie die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ein konkretes geschichtliches Ereignis war, ein Geschehen in Raum und Zeit, so ist die bleibende Gegenwart des Geistes, wenn auch zeichenhaft, so doch geschichtlich konkret erfahrbar in der Kirche.“²⁹³ Als geschichtliches Phänomen ist die Kirche vergänglich und das liegt in ihrer so verstandenen sakramentalen Natur selbst. „Es gehört zum sakramentalen Zeichen,

²⁸⁹ DH 552.

²⁹⁰ Vgl. Pomazanskij, 182 - 183.

²⁹¹ Kasper, Walter, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. van / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, (273 - 292), 281.

²⁹² Vgl. Meyer zu Schlochtern, Josef, Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992, 58.

²⁹³ Kasper, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, 285.

daß es vorübergeht...²⁹⁴ Die Kirche „...ist ein geschichtliches Heilszeichen und Heilswerkzeug; sie ist vorläufig, nicht endgültig.“²⁹⁵ Sie ist lediglich „...etwas Vorläufiges, Provisorisches, Zwischen-Zeitliches...“²⁹⁶

H. Küng geht sogar so weit, dass er die Kirche als eine Menschengemeinschaft definiert und jede Assoziation derselben mit der Göttlichkeit vermeiden will.²⁹⁷ In der nicht immer glorreichen Geschichte der Kirche, den Verfehlungen von einzelnen Christen liegt der Grund, warum man in der katholischen Ekklesiologie manchmal auch nur eine große Verwandtschaft von Kirche und dem Gottesreich ablehnt.²⁹⁸ Denn diese Kirche ist ja „...so menschlich und relativ, wie es Geschichtliches eben ist.“²⁹⁹ Oder noch deutlicher: „Die Kirche ist nicht der fortlebende Christus, sondern nur dessen Sakrament, also ein wesentlich unvollkommenes Werkzeug, das in einer gewissen Analogie zwar zu ihrem Herrn steht, aber eben so, daß die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit ist, wie bei jedem Analogieverständnis.“³⁰⁰ Dieses analogische Verhältnis zwischen dem Göttlichen und der menschlichen Kirche bedeutet schließlich, dass eigentlich nur die Rede von einem unvollkommenen Sakrament³⁰¹ sein kann, welches das Göttliche eher verdeckt als zum Ausdruck bringt.³⁰² Man denke an dieser Stelle an die Stelle im so genannten „Apostolischen“

²⁹⁴ Auer, Johann, Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament (Kleine katholische Dogmatik; Bd. 8), Regensburg 1983, 115.

²⁹⁵ Hödl, Ludwig, „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam ein Sakrament...“ Eine Konzilsaussage und ihre nachkonziliare Auslegung, in: Geerlings, W. / Seckler, M. (Hgg.), Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform (Für Hermann Josef Pottmeyer), Freiburg 1994, (163 - 179), 177.

²⁹⁶ Küng, Die Kirche, 120.

²⁹⁷ Vgl. Ebd., 209: „Wir, die Kirche, sind ein menschliches Gebilde. ... Um eine Vermischung von Geist und Kirche auszuschließen, spricht man besser nicht von der Kirche als einer „göttlichen“ Wirklichkeit.“

383: „Nicht Gott, nicht der Herr, nicht der Geist, sondern die Menschen sind die Kirche.“

²⁹⁸ Vgl. Boff, Kirche: Charisma und Macht, 17: „Eine zu große Annäherung der Realität der Kirche an das Reich Gottes oder gar eine Ineinssetzung beider Wirklichkeiten führt zu einem abgehobenen, idealistischen und spiritualistischen Kirchenbild, das mit dem Gewebe der Geschichte nichts mehr zu tun hat.“

²⁹⁹ Hemmerle, Gemeinschaft als Bild Gottes, 19.

³⁰⁰ Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 116.

³⁰¹ Vgl. Schneider, Theodor, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt, in: Althaus, H. (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, (79 - 118), 96: „Kirche verweist auf Gottes Geist, aber sie verfügt nicht über ihn, sie ist Wegweiser, aber oft ein verwaschener, unleserlicher und irreführender.“

³⁰² Vgl. Kehl, 134: „Die Kirche wird darum ihrer innersten Bestimmung, das „Sakrament“ der *Communio* Gottes zu sein, nur gerecht, wenn auch ihre empirische Erscheinungsform dem entspricht, was zur Erscheinung gebracht werden soll. Selbstverständlich geschieht das nur nach den Maßstäben der *Analogie*, der stets zwischen transzendenter und immanenter Wirklichkeit, zwischen Gott und Welt herrscht. Dieser Maßstab hebt in aller Vergleichbarkeit

Glaubensbekenntnis der Westkirche, wo von der Kirche als „*communio sanctorum*“ die Rede ist. Auch in der lateinischen Kirche mangelt es nicht an Heiligen, aber erstaunlicherweise werden diese bei der ekklesiologischen Reflexion nicht so sehr beachtet wie die christlichen Sünder. Das Göttliche wird der Kirche sogar ganz offen abgesprochen, während man daran hält, dass die Kirche der Ort des Sakralen ist.³⁰³ Also ist das Sakrale in diesem Fall etwas anderes als das Göttliche. Diese vergängliche Kirche ist als Institution im Unterschied zum Reich Gottes nicht das endgültige Ziel seiner Selbstoffenbarung.³⁰⁴ Kirche ist eine Weggemeinschaft der Schöpfung, welche sich auf dem Weg zum Reich Gottes befindet – darin liegt der Sinn der Kirche und als solche ist sie das Sakrament des Reiches Gottes.³⁰⁵ Das Reich Gottes und die Kirche müssen „... streng auseinandergelassen werden,“³⁰⁶ weil das Reich Gottes in seiner Fülle noch nicht gekommen ist, während die Kirche in der Gegenwart lebt. Das Reich Gottes ist in der Kirche höchstens „schon angebrochen und anfanghaft gegenwärtig“³⁰⁷, aber so richtig soll dieses Reich erst am Ende der Zeiten kommen. Solche missverständlichen Stellungnahmen katholischer Autoren zum Verhältnis zwischen dem Gottesreich und der Kirche verfälschen die katholische Lehre von der Wesensbestimmung der Kirche als Sakramentes des Reiches Gottes.

Vielleicht, ist das Reich auch nicht angebrochen, sondern „zerbrochen“, wenn in der Kirche nur seine „Bruchstücke und Fragmente“³⁰⁸ zu finden sind. Wenn die Sakramentalität der Kirche darin besteht, dass diese lediglich „ein Hoffnungszeichen“³⁰⁹ des Gottesreiches ist, dann muss man sich fragen, ob von einer echten Sakramentalität überhaupt die Rede sein kann. Wenn man diese Sakramentalitätslogik der substantiellen Nichtidentität auch auf die Sakramente anwenden würde, so käme z. B. heraus, dass das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi kein Leib und kein Blut Christi sind.

„Der Unterschied zwischen dem Reich Gottes, das allein durch die Tat Gottes kommt, und jeder innerweltlichen Einrichtung ist fundamental. Dies gilt zunächst auch für so etwas wie „Kirche“. Nicht Kirche, sondern das Reich Gottes ist das letzte

die durch Endlichkeit und Sündigkeit bedingte je größere Unvergleichbarkeit zwischen diesen beiden Seiten hervor, so daß auch die Kirche selbst beim besten Bemühen immer nur auf eine sehr gebrochene Weise ihre theologische „Innenseite“ zum Ausdruck bringen kann.“

³⁰³ Vgl. Kasper, Walter, Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber? in: Seybold, M. (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (EXTEMPORALIA; Bd. 6), Eichstätt 1988, (32 - 52), 40.

³⁰⁴ Vgl. Kehl, 39.

³⁰⁵ Vgl. Ebd., 92.

³⁰⁶ Gnülka, Joachim, Was heißt „Kirche“ nach dem synoptischen Evangelien? in: Althaus, H. (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, (11 - 38), 18.

³⁰⁷ Kasper, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, 284.

³⁰⁸ Faber, Eva-Maria, Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen, Würzburg 1994, 34

³⁰⁹ Ebd., 35.

Ziel der Heilsgeschichte.³¹⁰ Die Kirche ist also eine *innerweltliche Einrichtung* ! Die Kirche ist also höchstens eine deutliche „Spur“³¹¹ des Gottesreiches (man bedenke, die Spur zeigt immer an, dass derjenige, welcher sie hinterlassen hat, schon weggegangen und folgerichtig nicht mehr da ist...). So klingt das Bekenntnis zur Anwesenheit und Sichtbarkeit des Reiches Gottes in der Geschichte³¹² dann doch nicht überzeugend, denn kann etwas in der Geschichte anwesend sein, wenn nur noch seine Spur da ist ?

Im Westen warnt man vor der „Vergötzung“³¹³ der Kirche. Die Kirche ist nicht göttlich, sondern „...nur ein Abglanz des Geheimnisses Christi.“³¹⁴ Die einseitige Betrachtung der Kirche als Institution stößt bei den orthodoxen Theologen auf eine scharfe Kritik. „Der Katholizismus...“ – schreibt D. Staniloae, „...betrachtet sie aber eher institutionell, fast wie andere weltliche Organisationen und vernachlässigt demnach ihren heiligenden, vergöttlichenden Charakter.“³¹⁵

Immerhin wird die Kirche in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums „Lumen gentium“ als „*regnum Christi iam praesens in mysterio*“³¹⁶ bezeichnet.

c) Das Reich Gottes in der „leuchtenden Zukunft“ des Kommunismus

Die Wurzeln vieler ekklesiologischer Einseitigkeiten der „Befreiungstheologie“, welche insbesondere in Lateinamerika verbreitet ist, liegen in der Übergewichtung des Irdischen, des Gesellschaftsverständnisses der Kirche. Dieses wirkte sich dann verfälschend auf die Auffassung vom Reich Gottes aus. Die *Erlösung* der Menschheit durch die Vergöttlichung der menschlichen Natur in der Menschwerdung Christi³¹⁷ wurde durch eine *Befreiung* der Unterdrückten ersetzt. Im Unterschied zur Erlösung ist die Befreiung keine Gabe Gottes, sondern „...kommt durch Praxis sowie durch das, was sich das organisierte Volk in seinem Kampf für die würdige Gestaltung des Lebens und der verschiedenen Lebensbereiche nach und nach

³¹⁰ *Lehmann, Karl*, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: Seidel, W. (Hg.), Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Würzburg 1987, (11 - 32), 19.

³¹¹ *Ebd.*, 29.

³¹² Vgl. *A.a.O.*, 28.

³¹³ *Kasper*, Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber ? 38.

³¹⁴ *Ebd.*, 38.

³¹⁵ *Staniloae, Dumitru*, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 2, (Ökumenische Theologie; Bd. 15), Zürich 1990, 153.

³¹⁶ DH 4103.

³¹⁷ Vgl. *Staniloae*, 153 – die klassische Erlösungslehre der Orthodoxie: „Doch Christus erlöst uns in der Weise, daß er durch den Heiligen Geist Wohnung in uns nimmt. Dadurch strömt von seinem verklärten, vergeistigten Leib eine erlösende, vergöttlichende Kraft in uns ein, die uns verwandelt.“

erarbeitet.³¹⁸ In dieser *Befreiungsideologie* degradierte man die Kirche zu einem „Sakrament der proletarischen Revolution“ – einer rein innerweltlichen Organisation der Armenselbsthilfe³¹⁹, während man die feindliche Klasse der Reichen als ihre Feinde abstempelte und exkommunizierte. Die Kirche der Armen allein – das gekreuzigte Volk, wird als die Stifterin der Gemeinschaft der Kirche betrachtet.³²⁰ In einigen ekklesiologischen Entwürfen von katholischen „Theologen“, welche unter dem ideologischen Einfluss des Marxismus standen (aber natürlich selbst nie in einem kommunistischen „Paradies“ gelebt haben, wo die katholische Kirche entweder durch Geheimdienste überwacht oder gar ganz verboten wurde, wie es mit der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche der Fall war), wurde das Reich Gottes als eine Gesellschaft ohne Klassen und „das Kampfziel des unterdrückten Volkes“³²¹ aufgefasst. Die im Kampf um „das Gottesreich“ der Befreiungstheologie gefallenen lateinamerikanischen Kommunisten, welche mit dem Christentum meistens noch weniger zu tun haben wollten als ihre ideologischen Gegner auf rechter Seite, werden zu einem neuartigen Märtyrertypus apostrophiert, wobei man sich dabei noch auf Thomas von Aquin beruft.³²² Die einseitig jenseitig aufgefasste Ekklesiologie ist oft in der Gefahr, zum Werkzeug der unterschiedlichen ideologischen Richtungen zu werden. „Kirchenpolitische Polarisierungen bildend, trägt man dann seine Vorstellungen und Modelle, die aus weltlichen Gesellschafts- und staatstheoretischen Leitbildern stammen, in den Kirchenbegriff hinein. Die einen möchten die Kirche als eine sakrale Monarchie, die anderen als Republik des Gottesvolkes, andere als religiösen Sektor einer Basisdemokratie, und wieder andere suchen gemäß der Ideologie von den besonders berufenen Völkern, Volksschichten oder Klassen in den Kontinenten von heute nach den wahren Trägern des Gottesreiches auf Erden.“³²³ Typisch für diese häretische Fraktion innerhalb der heutigen katholischen Theologie ist die Postulierung eines Vorrangs der Orthopraxie vor der Orthodoxie – diese werden also gegeneinander ausgespielt.³²⁴ Natürlich spielt die Rechtgläubigkeit dann kaum noch eine ihr gebührende Rolle. Die alte Kirche mit ihrem für den modernen „Reich-Gottes-Revolutionär“ unbegreifbaren Eifer auf dem

³¹⁸ Boff, Leonardo, Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987, 115.

³¹⁹ Vgl. *Ebd.*, 130: „Die Kirche wird als Werkzeug und Zeichen für die Befreiung durch Jesus Christus in der Geschichte verstanden; ihr theologischer Ort ist unter den Armen...“

³²⁰ Vgl. *Sobrino, Jon*, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: Bertsch, L. (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, (102 - 135), 127 - 130.

³²¹ *Ratzinger*, Zur Gemeinschaft gerufen, 16.

³²² Vgl. Boff, Kirche: Charisma und Macht, 174 - 175.

³²³ *Gläßer, Alfred*, Ökumene konkret – Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Praxis, in: Seybold, M. (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (Extemporalia; Fragen der Theologie und Seelsorge; Bd. 6), Eichstätt 1988, (78 - 108), 102.

³²⁴ Vgl. *Lobkowicz*, 109.

Gebiet der Häresienbekämpfung und ihren für den Befreierverstand unverständlichen Dogmen ist dann kein Maßstab und keine Richtschnur für die Kirche des hungrigen, (angeblich) theologisch völlig ignoranten und auch noch überhaupt nicht interessierten Proletariats bzw. für seine Propagandaabteilung. Ein Beispiel spricht für sich selbst: L. Boff, welcher für eine „pneumatologisch³²⁵-proletarische Revolution“ in der katholischen Eklesiologie plädiert, kann gleichzeitig allen Ernstes behaupten, dass das Filioque auf dem Konzil von Konstantinopel 381 definiert wurde.³²⁶

Häufig wird die Reich-Gottes-Antizipation der Kirche ausschließlich in ihrer karitativen Tätigkeit gesehen³²⁷, welche doch auch von den islamischen Wohltätigkeitsvereinen betrieben wird. Wenn man die Reich-Gottes-Definition von E. Schillebeeckx analysiert, so kommt man zum Schluss, dass die Kirche für die Verwirklichung des Gottesreiches eine dem Zweck der UNO verdächtig ähnelnde Paralleltätigkeit betreiben soll.³²⁸

Bereits Gregor VII. versuchte, ein irdisches Reich Gottes durch die Etablierung einer monarchischen Weltherrschaft des Papstes zu errichten.³²⁹ Das mittelalterliche Papsttum wollte aus diesem Grund alle weltlichen Herrscher zu seinen Lehensmännern machen. Dahinter zeigt sich ein grundsätzliches Verkennen des Wesens der Gottesherrschaft, das nicht von dieser Welt ist und deshalb nicht durch die politische Einheit eines universalen christlichen Reiches durchgesetzt werden kann. Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Welt, das man als stark politisiert bezeichnen kann, stößt bei den Orthodoxen auf Unverständnis und teilweise sogar auf heftige Kritik. Dies geschieht gerade deshalb, weil man im Osten meint, dass

³²⁵ Vgl. *Boff*, Charisma und Macht, 255 – eine Auspielung der Pneumatologie gegen die Christologie: „Die Kirche als Institution beruht nicht, wie es gewöhnlich heißt, auf der Inkarnation, sondern auf dem Glauben der Apostel an die Vollmacht im Geist, der sie befähigt, die Eschatologie in die Zeit der Kirche zu transponieren und die Lehre vom Reich Gottes in die Lehre von der Kirche zu übersetzen.“

³²⁶ Vgl. *Boff*, Kirche: Charisma und Macht, 256.

³²⁷ Vgl. *Ebd.*, 203: „Die Kirche ... greift in ihrer Praxis effektiv diesem Reich vor, sie antizipiert es: indem sie hier und jetzt ... tut, was Jesus für die Menschen zu seiner Zeit gemacht hat: den Menschen aufschließen für das Kommen des Reiches Gottes, Kommunikation unter den Menschen stiften, sich um arme und an den Rand gedrängte Menschen kümmern, Gemeinschaftsbande unter den Hausgenossen des Glaubens schaffen und solidarisch allen Menschen dienen.“

³²⁸ *Schillebeeckx*, 152 – seine Definition des Gottesreiches: „Eine von Gott angebotene und von Menschen frei bejahte heilbringende Gegenwart, die vor allem konkret anschaulich wird in der Gerechtigkeit und Friedensbeziehungen unter Menschen und Völkern, im Verschwinden von Krankheit, Unrecht und Unterdrückung...“

³²⁹ Vgl. *Scheffczyk*, Das Unwandelbare im Petrusamt, 62: „Gregor VII. betrachtete es als Hauptaufgabe seines eigenen Lebens wie des Papsttums überhaupt, in aktiver Leitung die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden zu übernehmen und eine päpstliche Weltherrschaft zu errichten, die Gerechtigkeit und Frieden garantieren sollte.“

dadurch die eschatologische Berufung der Kirche als Ort des Reiches Gottes negiert wird.³³⁰

³³⁰ Vgl. *Bartholomäus, Metropolit von Philadelphia*, Die Kirche als Herausforderung der Säkularisierung, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Innsbruck 1991, (24 - 27), 26: „Die Kirchen des Westens sind tatsächlich längst dabei, sich weltlicher Praktiken zu bedienen, übereifrig die sozialen, politischen und ökonomischen Probleme der säkularen Welt als den eigentlichen Inhalt ihrer Sendung und ihres Handelns zu betrachten, zu Agenturen zu werden, die zu den vielen Problemen der Welt solide Lösungen anbieten. Die sakramental-eschatologische Betrachtung der Kirche tritt somit zugunsten ihrer soziologischen Funktion zurück. ... Ausdruck dieser Entwicklung sind auch jene Formen der neueren politischen Theologie, welche die *salus christiana* auf *salus publica* reduzieren, die christliche Freiheit mit politischer Freiheit identifizieren und aus dem Evangelium ein soziales und politisches Programm machen.“

V. Die Gnadenlehren

1. Ungeschaffene Gnade

Gnade ist im orthodoxen Verständnis die Weise, auf welche Gott sich dem Menschen mitteilt und diesen somit vergöttlicht. Deshalb ist die Gnade *ungeschaffen*, sie gehört nicht nur zu Gott, sondern sie ist Gott selbst in seiner energetischen Seinsweise.³³¹ „Für die Tradition der Ostkirche bedeutet die Gnade im Allgemeinen den ganzen Reichtum der göttlichen Natur, insofern sie sich den Menschen mitteilt; sie ist die Gottheit, die sich von der Wesenheit nach außen ergießt und sich verschenkt; sie ist die göttliche Natur, an der man in den Energien Anteil hat.“³³² Es gibt in der orthodoxen Gnadenlehre keine Einteilung in eine geschaffene und eine ungeschaffene Gnade, es gibt nur die ungeschaffene Gnade. Es gibt auch keine Problematik von Natur und Gnade in der orthodoxen Theologie. Denn die Ostkirche hat ein anderes Naturverständnis als der Westen. Denn die wahre Natur des Menschen ist seine gnadenhafte Göttlichkeit.³³³ Das Wesen des Christentums besteht darin, dass der Mensch Gott werde, es ist nicht nur eine Religion der Menschwerdung Gottes, sondern auch eine Religion der Gottwerdung des Menschen, wobei die zweite die Kehrseite, die Frucht und der Zweck der ersten war.

Übernatürlich kann aus der Sicht der Ostkirche nur ungeschaffen und göttlich sein, deshalb sind es die göttlichen Energien; es gibt nichts Geschaffenes, was übernatürlich wäre.³³⁴

Die Gnade wirkt nicht automatisch, denn Gott zwingt den Menschen nicht. Deshalb ist die Wirksamkeit der Gnade (der Energien Gottes) auf die menschliche Kooperation bzw. seine Öffnung angewiesen.³³⁵ Das Gnadenverständnis der Ostkirche unterscheidet sich deswegen grundlegend von der protestantischen Gnadenauffassung. Denn im Protestantismus wirkt die Gnade auf den Menschen gewisser Weise rücksichtslos. Sie ist ein reiner Willkürakt Gottes, der Mensch hat keinen Einfluss darauf, wem und wann sie verliehen wird. In der orthodoxen

³³¹ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 27.

³³² *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 206.

³³³ Vgl. *Ivanka von*, Plato Christianus, 173 – Der Naturbegriff der Kirchenväter nach J. Danielou: „Man betrachtet eben als „Natur“ des menschlichen Geistes nicht das, was im konkreten, irdischen Dasein tatsächlich und allgemein in Erscheinung tritt, sondern das Höchste, was zu erreichen ihm nicht seinen faktischen Kräften, sondern seiner übernatürlichen Bestimmung nach, und zwar mit der Hilfe der Gnade, zu erreichen möglich ist.“

³³⁴ Vgl. *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 114.

³³⁵ Vgl. *Ebd.*, 252: „Die Gnade ist eine Gegenwart Gottes in uns, die von uns ständige Anstrengungen erfordert.“

Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 29.

Theologie wird eine Gnadenkooperation (Synenergie) des Begnadeten betont, damit die Gnade wirksam werden kann, deshalb ist eine Passivität des Menschen in seinem geistlichen Leben todbringend.

Gnade ist ein grundlegender Begriff der ostkirchlichen Spiritualität. „Für die orientalische Spiritualität ist der einzige Weg, der Christus gleichförmig macht, der Erwerb der Gnade, die uns der Heilige Geist mitteilt.“³³⁶

2. Der Heilige Geist und die geschaffene Gnade

Auch die katholische Theologie kennt die ungeschaffene Gnade. Jedoch kennt diese die östliche Unterscheidung zwischen Gottes Wesen (und von diesem sind die göttlichen Hypostasen nicht zu trennen) und seinen Energien nicht. Nach katholischer Auffassung ist die ungeschaffene Gnade „die Liebe Gottes in Person“.³³⁷ Begründet wird die Heilungsfunktion des Hl. Geistes wiederum rein spekulativ: Unter ungeschaffener Gnade versteht man im Westen also gemäß der lateinischen Tradition in der Trinitätstheologie *die Person* des Heiligen Geistes.

Nach G. L. Müller handelt es sich bei der *geschaffenen Gnade* um „... die Bedingungen, durch die der Mensch die göttliche Selbstmitteilung aufnehmen kann (gratia creata).“³³⁸ Die westliche Theologie versteht die innere Verwandlung des Menschen also nicht als Gottwerdung, als Vereinigung mit der göttlichen Gnade. Das Geschöpf wird nicht zur unerschaffenen Gnade selbst, sondern nimmt diese in sich wie ein Gefäß auf. Die Verbindung des Geschöpfes mit dem Schöpfer, der Hypostase des Geistes, geschieht durch die Vermittlung der geschaffenen Gnade. Die Beziehung der geschaffenen Gnade (welche wie die Energien im Osten das Werk der ganzen Trinität ist) zur dritten Person der Dreifaltigkeit ist unklar.³³⁹ Nach R. M. Schmitz führt die Lehre von den beiden Gnadenarten zu einer nestorianischen Trennung zwischen dem himmlischen Christus und der irdischen Kirche: „Die Dualität zwischen Natur und Gnade wiederholt sich so in einer Dualität zwischen Christus und Kirche. Duale Gnade führt zu dualer Ekklesiologie.“³⁴⁰ Nach westlichem Verständnis wird die Gnade vor allem durch den Sakramentenempfang

³³⁶ Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 310.

³³⁷ Scheffczyk, Leo, Vielgestaltigkeit und Reichtum göttlicher Gnade, in: Ziegenhaus, A. (Hg.), Der Mensch zwischen Sünde und Gnade (Theologische Sommerakademie Dießen 2000), Buttenwiesen 2000, (11 - 30), 19.

³³⁸ Müller, Katholische Dogmatik, 771.

³³⁹ Vgl. Breuning, Wilhelm, Communio Christi: zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie, Düsseldorf 1980, 141.

³⁴⁰ Schmitz, Rudolf Michael, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi: Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (Münchener theologische Studien; Bd.2, systematische Abteilung; Bd. 46), St. Ottilien 1991, 265.

vermittelt, wobei der Gnadenbegriff eingeengt wurde, so dass man den göttlichen Ursprung der Gnade nicht genügend berücksichtigt hat. Es kam dabei zu einer „...*Versachlichung* der Gnade, die nun nicht mehr so sehr als heilsames Beziehungsgeschehen zwischen dem liebend sich zuwendenden Gott und dem auf diese Zuwendung eingehenden Menschen gesehen, sondern vorrangig als die anlässlich eines sakramentalen Ritus frei werdende und durch die sakramentalen Elemente vermittelte *Gnadenwirkung* im Menschen verstanden wird...“³⁴¹ Im Osten, wo alle Gnade als wesentlich ungeschaffen (göttlich) verstanden wird, wäre dies unmöglich. Der Missstand des Ablasshandels, welche einer der Auslöser des Protestantismus war, war die Folge dieses versachlichten und rationalisierten Gnadenverständnisses.³⁴² Der Mensch beanspruchte für sich, darüber zu wissen und sogar entscheiden zu können, wem Gottes Gnade zukommt und wem sie vorenthalten bleibt. L. Vischer sieht die Wurzeln der Entstehung des Protestantismus in der Einseitigkeit des katholischen juristischen Kirchenbildes im Mittelalter – die protestantische Ekklesiologie war eine charismatische Gegenreaktion und Korrektur desselben, aber sie erwies sich lediglich als ein anderes falsches Extrem.³⁴³

Orthodoxerseits macht man der katholischen Theologie den Vorwurf, dass die Rede von der geschaffenen Gnade eine substantielle Vergöttlichung des Menschen faktisch nicht wiedergeben kann.³⁴⁴ Die Vergöttlichung, welche im Osten als *Gottwerdung der Gnade nach* definiert wird, ist durch die Behauptung einer Geschöpflichkeit der Gnade in der westlichen Theologie faktisch ausgehöhlt. Der

³⁴¹ *Werbick, Jürgen*, Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994, 116.

³⁴² Vgl. *Hünemann*, Ekklesiologie im Präsens, 136 - 137: „Manifestiert sich in der Ablasspraxis, in der Lehre vom Gnadenschatz bzw. in den vortridentinischen Meßopfertheorien nicht wenigstens ansatzweise jene zweckrationale Verfügungsgewalt des Menschen, der nicht nur die Erde zu beherrschen beginnt, sondern die von Jesus Christus erworbenen Gnadenmittel zielbewußt einsetzt, um zu seinem Zweck zu gelangen?“

³⁴³ Vgl. *Vischer, Lukas*, Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch? in: Ders. / Gasser, A. / Lindt, A. / Weibel, R., Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte; Bd. 11), Einsiedeln 1982, (11 - 30), 17 – L. Vischer kritisiert die Entwicklung im Westen, „...in der in steigendem Maße der Sinn für Mitte, Harmonie und Gleichgewicht verloren ging. Die Überbetonung des Juridischen im Mittelalter führte zur Überbetonung des Prophetischen und Charismatischen seit der Reformation. Es liegt im Wesen der westlichen Kirche, daß ihre Einheit zerbrechen mußte.“

³⁴⁴ Vgl. *Galitis, Georgios*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, (165 - 176), 173: „Bei einer erschaffenen Gnade, wie bei den Lateinern, müssen die Konsequenzen der Gottwerdung moralisch oder anderswie verstanden werden, aber nicht ontologisch, weil eben das Wesen Gottes, was als identisch mit seinen unerschaffenen Energien aufgefaßt wird, eine unerschaffene Gnade, die für die Orthodoxen die Gottwerdung bewirkt, als unzugänglich ausschließt.“

Mensch kann höchstens in geschaffene Gnade verwandelt werden, während alles Göttliche für ihn substantiell unerreichbar bleibt. Von einer wirklichen Teilhabe am göttlichen Leben kann daher keine Rede sein. Das Fehlen der Realunterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes in der katholischen Theologie führt bei G. L. Müller dazu, dass er aus Sorge um die Wahrung des wesentlichen Unterschieds zwischen dem Schöpfer und dem von ihm Geschaffenen die Vergöttlichung negiert.³⁴⁵ Dies geschieht trotz einem scheinbar palamitischen Gnadenbegriff.³⁴⁶ Wenn schon die Vergöttlichung als solche grundsätzlich negiert wird, dann hat dies natürlich auch seine Konsequenzen für das Kirchenbild. H. Küng bringt die in der westlichen Ekklesiologie vorherrschende substantielle Trennung zwischen der geschaffenen Kirche und dem ungeschaffenen Gott deutlich zum Ausdruck: „Jede Vergöttlichung der Kirche ist ausgeschlossen.“³⁴⁷ Das ist geradezu das Gegenteil des östlich-palamitischen Kirchenbegriffes, wo die energetische Vergöttlichung das Wesen der Kirche darstellt. Die reale energetische *Göttlichkeit im Dasein* des begnadeten Menschen muss von der *wesenhaften Gottheit*, welche nur den drei Hypostasen der Dreifaltigkeit zukommt, unterschieden und bejaht werden, wenn man an der Realität der Vergöttlichung festhält. Gnade wird gelegentlich sogar ausschließlich auf die Vermittlung durch geschaffene Dinge eingeschränkt³⁴⁸, was eine Negierung der Möglichkeit von Mystik bedeutet. Ganz umgekehrt ist es im Osten: die ungeschaffene Gnade ist nicht ausschließlich auf die Vermittlung durch Schöpfung angewiesen und Gott kann sich deswegen unmittelbar mitteilen. Die innere Lösung von jeglicher innerer Bindung an die Schöpfung ist sogar eine unverzichtbare Vorbedingung dafür, dass man im hesychastischen Herzensgebet der Gottesschau gewürdigt werden kann.

³⁴⁵ Vgl. Müller, *Gerhard Ludwig*, Mit der Kirche denken: Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg 2002 51: „Die Teilnahme an dieser dankenden Gemeinschaft des Sohnes zum Vater vergottet jedoch die Menschheit nicht. Gerade in der gnadenhaften Teilnahme am ewigen Dank des Sohnes für den Empfang der Gottheit vom Vater muß der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf gewahrt werden.“

³⁴⁶ Vgl. *Ders.*, Katholische Dogmatik, 771: „Da die Gnade Gott selbst ist, der sich in der Schöpfung (*gratia creatoris*), in der Erlösung (*gratia Christi*) und in der Heiligung und Versöhnung (*gratia spiritus sancti*) mitteilt, kann sie keine geschöpfliche Realität sein. Gnade ist Gott selbst im Ereignis seiner Selbstmitteilung (*gratia increata*).“

³⁴⁷ Küng, Die Kirche, 47.

³⁴⁸ Vgl. Boff, Kirche: Charisma und Macht, 147: „Die Gnade fällt nicht wie ein Strahl vom Himmel, sondern geht durch die Körperlichkeit und überhaupt durch die Elemente dieser Welt, vermittels deren Gott dem Menschen begegnet.“

Vgl. Kunzler, *Michael*, Kirchennot als Liturgienot – Zur Suche nach einem tragfähigen liturgietheologischen Paradigma, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. von / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, (215 – 256), 239: „Heilung und Heil kann es nur in der lebensschaffenden Kommunikation mit dem dreifaltigen Gott geben, die über das Dazwischen der sichtbaren Schöpfung geschieht.“

VI. Das Amtsverständnis

1. Der Christomonismus in der Ekklesiologie

a) Zum Begriff

In der westlichen Theologie gibt es auf den ersten Blick ein starkes Übergewicht, ja eine Dominanz der Christologie oder genauer gesagt der „Jesuologie.“³⁴⁹ Der letzte Begriff ist angemessener, denn man spricht heutzutage (wohl auch von der historisch-kritischen Exegese beeinflusst) ununterbrochen vom irdischen „Jesus“, an dem man nichts Göttliches erkennen kann – es sei ja sowieso ausschließlich eine Glaubenssache, ob Jesus Gott war. Zu beobachten ist seit Jahrzehnten „...die Tendenz, das Menschliche an Jesus Christus so hervorzuheben, daß sein Gottsein völlig in den Hintergrund tritt.“³⁵⁰ Man erinnere sich wieder an den Nestorianismus... Das kann man jedoch nicht als einen Vorwurf an die katholische Theologie im Ganzen auffassen. Die großen christologischen Entwürfe, welche der Gottheit Christi das ihr gebührende Gewicht anerkennen und an welchen es in der westlichen Theologie nicht mangelt, haben ihre positive Wirkung wohl noch nicht voll entfalten können und werden von oberflächlichen christologischen Reflexionen überwuchert.

Der Christomonismus bzw. Jesumonismus wirkt sich auch auf das Verständnis der Kirche aus. Christus und Kirche werden oft quasi gleichgesetzt: „Das ganze Geheimnis der Kirche liegt in der Gleichheit und Vertauschbarkeit dieser beiden Begriffe: Christus und die Kirche.“³⁵¹ Die Zuspitzung des römischen Primats bis zum theologischen Topos des einzigen Stellvertreters Christi auf Erden im Amt des römischen Papstes³⁵², die lateinische Amtstheologie, welche den Priester als einen *alter Christus* sieht und die christologische Prägung der Liturgie³⁵³ zeugen von einer überragenden Bedeutung der Christologie für die Ekklesiologie. „Die dominierende Traditionslinie der Kirchenkonzeption des lateinischen Westens im zweiten Jahrtausend ist von der Vorstellung bestimmt, Kirche sei die fortgesetzte Inkarnation

³⁴⁹ Schillebeeckx, 165.

³⁵⁰ Lobkowicz, 57.

³⁵¹ Clerissac, Humbert P., Das Geheimnis der Kirche: herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Rudolf Michael Schmitz, Vorwort und Einführung von Mario Luigi Kardinal Ciappi OP und Jaques Maritain (Studi Tomistici; Bd. 23), Citta del Vaticano 1984, 32.

³⁵² Vgl. Pesch, Rudolf, Die biblischen Grundlagen des Primates (Quaestiones disputatae; Bd. 187), Freiburg 2001, 115: „Die Frage des Primats ist kein Sonderfall. ... Die Frage des Primats gehört zu den Grundfragen der Wirklichkeit der Kirche selbst – ihrer gottmenschlichen Wirklichkeit.“

³⁵³ Das „Kyrie“ in der Messe richtet sich an Christus, während es in der Liturgie des Ostens an die Dreifaltigkeit gerichtet ist, wie die triadisch strukturierten Doxologien am Ende der Ektenien (Fürbittenreihen) zeigen.

Christi auf Erden bzw. die Kirche sei der irdische Leib Christi, der den himmlischen Christus real vermittele. Jesus Christus und die Kirche, genauer Jesus Christus und der kirchliche Ordo, werden in hohem Maße identifiziert. An der Spitze des irdischen Leibes steht dann als Haupt der sichtbaren Kirche der Stellvertreter Christi auf Erden, der Papst in Rom.³⁵⁴ Das gilt auch für das zeitgenössische Ekklesiologieverständnis des Westens: „Kirche ist Gegenwart Christi...“³⁵⁵ Sie „...bedeutet vor allem innerste Gemeinschaft mit Christus; im Leben des Gebetes, im Leben der Sakramente; in den Grundhaltungen des Glaubens...“³⁵⁶ Man bekommt Zweifel daran, ob in der westlichen Theologie das Mysterium der Dreieinigkeit und die trinitarische Ekklesiologie trotz gegenseitiger Beteuerungen³⁵⁷ einen gebührenden Platz einnimmt (vielleicht glaubt sie doch an den alleinigen Christus-Gott-Menschen und sein Sakrament Kirche ?), wenn man so etwas liest: „Der einzige Auftrag der Kirche ist, Jesus Christus den Menschen gegenwärtig zu machen. Sie muß ihn verkündigen, ihn zeigen, ihn schenken. Alles übrige ist, wie gesagt, reine Zutat.“³⁵⁸ Das Dokument der Internationalen Theologenkommission „Mysterium des Gottesvolkes“ weist einen eindeutig christomonistischen Sakramentbegriff auf und kann deswegen als Paradebeispiel für einen Fortbestand des Christomonismus in der Sakramentenlehre bzw. in der Ekklesiologie nach dem 2. Vatikanum gelten. Es wird die Anwesenheit Christi in allen Sakramenten, auch im Sakrament Kirche betont, während der Hl. Geist oder die Trinität keine Rolle bei den entsprechenden sakramental-ekklesiologischen Überlegungen spielen.³⁵⁹ Daher wird hier *die Kirche als Sakrament Christi und nicht als Ikone der Trinität betrachtet*. Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in der katholischen Theologie wurde in diesem Dokument nicht konsequent durchgehalten. Dass die Kehrseite dieser christomonistischen Ekklesiologie erhebliche trinitarische und pneumatologische

³⁵⁴ Nitsche, Bernhard, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur der Kirche. Desiderat eines Forschungsprogramms zur Communio-Ekklesiologie, in: Hilberath, B. J. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation ?* (Quaestiones disputatae; Bd. 176), (81 - 114), 97.

³⁵⁵ Ratzinger, Josef, *Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 14.

³⁵⁶ *Ebd.*, 15.

³⁵⁷ Vgl. Hoffmann, Peter, *Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 277), Frankfurt am Main 1986, 243: „Angesichts der herausragenden Bedeutung, die dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott im Christentum zukommt, ist klar, daß von einem rechten Bedenken der kirchlichen Trinitätslehre immer auch Impulse ausgehen zur Ekklesiologie und zur Amtstheologie, so wie umgekehrt trinitätstheologische Einseitigkeiten und Verengungen eine einseitige und verengte Ekklesiologie und Amtstheologie im Gefolge haben.“

³⁵⁸ Lubac de, *Die Kirche*, 197.

³⁵⁹ Vgl. *Internationale Theologenkommission, Mysterium des Gottesvolkes* (Kriterien 79), Einsiedeln 1987, 69 - 72.

Defizite sind, geben selbst katholische Theologen offen zu.³⁶⁰ Auch heutzutage existiert in der katholischen Theologie „ein weitgehend entspiritualisierter Kirchenbegriff.“³⁶¹ Man kann den Christomonismus sogar von seinen verheerenden Konsequenzen für die ekklesiologische Bedeutung des Heiligen Geistes aus definieren: dieser „...bezeichnet eine für die römisch-katholische Theologie typische Unterbewertung der Rolle des Heiligen Geistes, welche in der Kirchenlehre als Ausfall der Geistgründung von Kirche wirksam ist.“³⁶² Bei Y. Congar stellt ebenfalls fest, dass eine Kehrseite des Christomonismus eine Unterdrückung der Pneumatologie ist: „Dies ist eine theologische Konstruktion, die alles so sehr von Christus abhängig macht, daß der Geist übersehen zu werden droht.“³⁶³ Oder man betrachtet den Christomonismus von einem anderen Schwachpunkt desselben aus, nämlich von der ausschließlichen Bindung des Heiligen Geistes an die falsch verstandene kirchliche Hierarchie: „Christomonistisch kann die Ekklesiologie genannt werden wegen ihrer einseitig christologischen Begründung und Sicht der Kirche. Der Heilige Geist wirkt vor allem auf der hierarchischen Schiene und im Gehorsam der Gläubigen gegenüber der Hierarchie. Der Papst ist *der* Stellvertreter Christi, das sichtbare Haupt der Kirche.“³⁶⁴ Wenn man auch traditionell vom Hl. Geist als der Seele der Kirche sprach, so hatte dies eine verkehrte Bedeutung: der Geist wurde „...im Westen zwar als die „Seele“ der Kirche apostrophiert, aber *die Kirche* ist die Hierarchie.“³⁶⁵ Beziehungsweise die Hierarchie verdrängte sogar den

³⁶⁰ Vgl. *Kehl*, 65: Denn je weniger ein solches dialogisch-trinitarisches Gottesverständnis im Bewußtsein der Christenheit lebendig blieb, desto stärker trat im Laufe des 2. Jahrtausends im Westen ein Kirchenbild in den Vordergrund, das fast nur noch christologisch begründet wurde; allerdings in einer sehr enggeführten Christologie, die aus dem Gesamtrahmen der Trinitätstheologie und vor allem der Pneumatologie herausgelöst wurde. Sie sah in Christus vor allem den Stifter und Gesetzgeber der institutionellen Kirche.“

Vgl. *Wiedenhofer, Siegfried*, Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche ? in: Ernst, J. / Leimgruber, S. (Hgg.), *Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt), Paderborn 1995, (457 - 471), 463: „Dabei ist die charismatische Struktur der Kirche von der amtlichen Struktur freilich weitgehend aufgesogen oder verdrängt worden.“

³⁶¹ *Ackermann, Stephan*, Kirche als Person: zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Bd. 31), Würzburg 2001, 345.

³⁶² *Nitsche*, 97.

³⁶³ *Congar*, Der Heilige Geist, 304 - 305.

³⁶⁴ *Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 121.

³⁶⁵ *Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam, 37.

Vgl. *Poschmann*, 172: „Es kann also kein wirklicher Gegensatz oder Widerspruch bestehen zwischen der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes und dem rechtlich von Christus empfangenen Amt der Hirten und Lehrer. Beide ergänzen und vervollkommen einander wie in uns Leib und Seele und gehen von einem und demselben aus, unserem Erlöser...“

Heiligen Geist von seiner letzten Bastion in der Rolle der Seele der Kirche.³⁶⁶ Durch die falsche geist-lose *Hierarchologie* wurde die Tätigkeit des Hl. Geistes auf die oberste hierarchische Ebene der Kirche eingeschränkt. Es handelt sich um eine Ekklesiologie, „...die das Wehen des Geistes auf den untersten Ebenen der Kirche vergißt und die Rolle des Heiligen Geistes mit Hilfe der amtlichen Sukzession in der Praxis allein für die Hierarchie beansprucht. ... Die Gabe des Heiligen Geistes wird so in Bezug auf eine niedrigere Ebene, die der Gläubigen, darauf reduziert, daß sie gehorsam akzeptieren, was die Spitze der Hierarchie beschlossen hat und verkündet.“³⁶⁷

Das katholische Amtsverständnis wird ausschließlich christologisch definiert: „Verankert in der Nachfolge der Apostel, sakramental gebunden an Jesus Christus, soll es die Sorge dafür tragen, daß die Kirche sich nicht in sich selber schließt, sondern in der lebendigen Verbindung mit ihrem Haupt und Ursprung Christus bleibt.“³⁶⁸ Das Wesentliche des Amtes besteht also in der Repräsentation Christi: diese ist „die theologische Mitte des katholischen Amtsverständnisses.“³⁶⁹ Die Repräsentation bedeutet nicht, dass Christus etwa abwesend wäre und die Amtsträger ihn ersetzen würden, sondern er bedient sich der Zeugen, um seine Gegenwart und sein Handeln in der Welt real zu verwirklichen.³⁷⁰ Somit ist das Amt ein wirksames Zeichen, ein Sakrament Christi. Es vergegenwärtigt ausschließlich den Dienst und die Hingabe Jesu an die Kirche.³⁷¹ Die christologische Grundlegung des katholischen Amtsverständnisses ist zunächst nicht grundsätzlich falsch, aber sie zeigt eine ungenügende Berücksichtigung der Pneumatologie. Die Amtslehre braucht auch einer trinitarischen Bezogenheit.³⁷² Sie ist als Vergegenwärtigung Christi³⁷³ *einseitig*

³⁶⁶ Vgl. *Clerissac*, 40: Die Kirche „...umfaßt einen Leib, die hörende Kirche, und eine Seele, die lehrende Kirche.“

³⁶⁷ *Schillebeeckx*, 252.

³⁶⁸ *Hemmerle*, Gemeinschaft als Bild Gottes, 51.

³⁶⁹ *Kasper*, Theologie und Kirche, Bd. 2, 130.

³⁷⁰ Vgl. *Ebd.*, 132: „Jesus Christus ist also in der Bezeugung des Evangeliums der eigentlich Handelnde; aber er handelt, indem er sich der Vermittlung seiner Zeugen bedient. Diese sollen jedoch nicht an die Stelle des anwesenden Herrn treten, sie sollen ihn vielmehr als den Anwesenden zu Wort kommen lassen. Die apostolischen Zeugen sind keine Zwischeninstanz, sie sollen vielmehr in die Unmittelbarkeit zu Jesus Christus hinein vermitteln. Oder etwas anders ausgedrückt: Dem apostolischen Amt kommt eine real-symbolische Funktion zu; es repräsentiert denjenigen, den sie bezeugen. Jesus Christus ist in den apostolischen Ämtern und durch sie heilswirksam gegenwärtig.“

³⁷¹ Vgl. *Kehl*, 112.

³⁷² *Hoffmann, P.*, Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere, 243: „Die theologisch notwendige und kirchenamtlich angestrebte und geförderte Vermittlung zwischen christologischer und ekklesiologisch-pneumatologischer Amts begründung kann ... nur gelingen in einem trinitarisch fundierten Amts- und Gemeindeverständnis.“

christologisch, während der Palamismus aufgrund seines gesamttrinitarischen Sakramentalitätsverständnisses eine notwendige gnadentheologische Korrektur bietet.

Seit einigen Jahrzehnten ist auch in der katholischen Ekklesiologie „ein mühsames, spannungsreiches Ringen“³⁷⁴ um eine gebührende Berücksichtigung der Pneumatologie zu beobachten. Aus orthodoxer Sicht kann der Gedanke der Christusrepräsentation nur dann akzeptiert werden, wenn er nicht juridisch, sondern ikonisch verstanden wird. Y. Congar hat das eingesehen, wenn er schreibt, dass im theologischen Grundsatz vom Handeln des Amtsträgers in persona Christi, die Sakramentalität ikonisch gedeutet werden soll: Christus ist der eigentliche und primär Handelnde.³⁷⁵

b) Character indelebilis

Die lateinische Amtstheologie geht davon aus, dass das in der sakramentalen Weihe gespendete Weihesakrament auch dann noch seine Gültigkeit besitzt, wenn der Amtsträger die Kirche verlassen hat. Damit ist der Zusammenhang zwischen der *communio* und *successio* zerrissen. Man begründet diese Haltung in der Amtsfrage damit, dass der eigentliche Sakramentenspender eigentlich Gott selbst sei, weswegen der Mensch sein Werk nicht zerstören kann. Hier riecht es wieder nach dem sakramentologischen Nestorianismus, welcher die (irdische) Kirche von Gott trennt und das Handeln der Kirche vom Handeln Gottes scharf unterscheidet. Außerdem wird das Sakrament einseitig objektiv gesehen, wodurch die Unerlässlichkeit der Mitwirkung (Synergie) des Menschen – auch des Amtsträgers-Sakramentenspenders übersehen und ein Automatismus der Sakramentwirkung vorausgesetzt. In Grunde genommen handelt es sich beim *character indelebilis* lediglich um eine künstliche, philosophische Konstruktion, daher wird die Bestreitung desselben als „Entontologisierung“³⁷⁶ des Amtes kritisiert. Dieselbe starre, entkirchlichte Sakramentenauffassung führt bei H. Küng dazu, dass er die Exkommunikation relativiert und ihr keine kirchentrennende Wirkung zuschreiben kann – „...auch der

³⁷³ *Faber*, 102: „Durch das Amt steht die Kirche als ganze in der Sendung Christi, nicht weil die Amtsträger die Sendung der Kirche notfalls allein erfüllen können, sondern weil sich in ihnen der sendende Christus vergegenwärtigt.“

³⁷⁴ *Schneider*, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 111.

³⁷⁵ Vgl. *Congar, Yves*, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: Alberigo, G. / Ders. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, (111 – 123), 115.

³⁷⁶ *Pasterczyk, Piotr*, Theologie des kirchlichen Amtes: das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie (Deutsche Hochschulschriften; Bd. 1212), Frankfurt am Main 2002, 316.

Exkommunizierte bleibt ein getaufter Christ...³⁷⁷ Symeon der Neue Theologe weist in seiner Sakramententheologie zurecht darauf hin, dass das sakramentale Leben der Kirche in einem unlöslichen Zusammenhang mit dem geistlichen Leben der Amtsträger steht, was ihm seitens Y. Congars Vorwürfe des Montanismus und des Donatismus eingebracht hat.³⁷⁸ Aber man kann dem orthodoxen Mönchtum nun wirklich keine kirchenamtsfeindliche Einstellung vorwerfen³⁷⁹, wenn man in Betracht zieht, dass in der Ostkirche in der Regel nur Mönche zu Bischöfen gewählt werden.

Auch die Ursachen für das Entstehen des Protestantismus sind letztendlich im falschen Amtsverständnis zu suchen, welches das spirituelle Wesen desselben nicht mehr beachtet und die Amtsausübung vom Leben in Christus unabhängig macht. Durch die sakramentalen Weihen glaubten sich viele Amtsträger vor jeglicher Kritik an Missbräuchen in der Kirche geschützt und bemühten sich nicht mehr um spirituelle Erneuerung der katholischen Kirche. Die Reformatoren „...kamen zur Überzeugung, wählen zu müssen zwischen der Nachfolge im apostolischen Geist, Leben und Wirken und der Nachfolge im apostolischen Amt.“³⁸⁰

c) Die Amtsautorität

Die lateinische Ekklesiologie versteht den Amtsträger als ein Gegenüber zur Gemeinde, die er leitet. Dieses Gegenüber gründet auf der Christusrepräsentation, deshalb geschieht das kirchenamtliche Handeln *in persona Christi*.³⁸¹ „Das sakramentale Amt ist durch die Ausübung des kirchlichen Dienstes ein objektives Zeichen für die Anwesenheit Christi inmitten der gläubigen Gemeinde.“³⁸² Gleichzeitig aber bedeutet dieses Gegenüber des Amtsträgers nicht, dass er nicht zur Gemeinde gehört, denn er handelt auch in der *persona ecclesiae* und ist in die Gesamtkirche eingebunden.³⁸³ Trotzdem besteht die Legitimation des Amtes allein in seinem Ursprung in Christus. „Das Amt ist die Repräsentation der Autorität Christi.“³⁸⁴ Denn der Versuch, das Amt von der Gemeinde her, sozusagen von unten zu legitimieren, würde den christologischen Ursprung des Amtes in Frage stellen.³⁸⁵

³⁷⁷ Küng, Die Kirche, 306.

³⁷⁸ Vgl. Congar, Der Heilige Geist, 103 - 106.

³⁷⁹ Vgl. Ebd., 134 - 135.

³⁸⁰ Küng, Hans, Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae; Bd. 17), Freiburg 1962, 171.

³⁸¹ Vgl. Breuning, 243: „Der Gesandte Christi steht der Gemeinde gegenüber. Er ist sein *vicarius*. In seiner Person legt der Papst dem Volk Gottes die Lehre aus. *In persona Christi* handelt der Priester, wenn er die Eucharistie feiert.“

³⁸² Pasterczyk, 54.

³⁸³ Vgl. Seybold, Michael, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Dogmatische Orientierung, in: Mayer, Bernhard / Seybold, Michael, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (EXTEMPORALIA; Bd. 5), Eichstätt 1987, (43 - 88), 69.

³⁸⁴ Pesch, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 185.

³⁸⁵ Vgl. Pasterczyk, 304.

Die Kirche wäre dann ihres göttlichen Ursprungs nicht mehr sicher und würde sich in eine rein weltliche Gesellschaft verwandeln. Eine solche Einengung des Kirchen- und des Amtsverständnisses wird katholischerseits in der Regel völlig zurecht abgelehnt.³⁸⁶ Hinter der These von einer charismatischen Grundlage des kirchlichen Amtes vermutet man ebenfalls den Versuch, die Christusrepräsentation durch eine demokratische Legitimation zu ersetzen.³⁸⁷ Die besondere Verwiesenheit des Priesteramtes auf Christus barg in sich aber auch die Gefahr einer Elitisierung des Priesteramtes. „Entrückt in eine einzigartige Beziehung zu Gott und Christus gerät der Priester in eine nahezu unüberbrückbare Distanz zu den übrigen Gläubigen...“³⁸⁸ Der *alter Christus*, wie der Priester gemäß der christologischen Begründung des kirchlichen Amtes definiert wird, genoss früher, z. B. das Privileg der Kommunion unter beiderlei Gestalten, welche den einfachen Laien verwehrt blieb. In der Geschichte der westlichen Liturgie kam es seit dem Mittelalter zu einer Veramtlichung des ursprünglichen Liturgieverständnisses, so dass die Gläubigen zu passiven Beobachtern der Messe wurden, während diese als eine ausschließlich priesterliche Handlung verstanden wurde.³⁸⁹ Diese liturgische Praxis könnte man verstehen als Ausdruck eines ekklesiologischen Deismus. Gott war irgendwo unendlich fern und unerreichbar, während der kirchliche Amtsträger als eigentlicher Herr der Kirche wirkte. „Denn als tätiges Subjekt des liturgisch-sakramentalen und des kerygmatischen Wirkens der Kirche erschien nicht mehr der erhöhte Christus und sein Pneuma, sondern der menschliche Inhaber des kirchlichen Amtes.“³⁹⁰ Erst in der Liturgiereform des 2. Vatikanums wurde diese Fehlentwicklung in der Liturgie weitgehend korrigiert.

Vgl. *Scheffczyk*, Glaube in der Bewährung, 330 – die Kritik L. Scheffczyks an der These Schillebeeckx' von der Übertragung des Amtes durch die Gemeinde.

³⁸⁶ Vgl. *Hemmerle*, Gemeinschaft als Bild Gottes, 217: „Der spezifische Dienst, den das kirchliche Amt wahrzunehmen hat, ist zwar verwiesen auf die *communio*, auf die Mitwirkung und Beteiligung aller, die heute zweifelsohne der institutionellen Sicherung und Regelung bedarf; er erschöpft sich aber keineswegs darin, neutral-perfekte Vollstreckung des ermittelbaren Willens der Mehrheit zu sein.“

³⁸⁷ Vgl. *Scheffczyk*, Glaube in der Bewährung, 305: „Die Betonung der charismatischen Identität des Amtes hat die Definition des kirchlichen Dienstes *ausschließlich* als eines Gemeindedienstes zur Folge.“

³⁸⁸ *Bausenhart, Guido*, Das Amt in der Kirche: eine notwendige Neubestimmung, Freiburg 1999, 257.

³⁸⁹ Vgl. *Ebd.*, 274.

Vgl. *Hünemann*, Ekklesiologie im Präsens, 230 - 231: Bei Thomas von Aquin ist die Teilnahme der Gemeinde bei der Eucharistiefeier für diese sekundär. Die Eucharistie wird ausschließlich von Christus, dem unsichtbaren handelnden Subjekt durch den Priester, das sichtbare handelnde Subjekt vollzogen.

³⁹⁰ *Schneider*, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 112.

Faktisch wurde die Kirche mit ihrer Hierarchie („Amtskirche“) identifiziert und in zwei ungleiche Teile gespalten: „Die Kirche sagte, lehrte, verbot – und gemeint waren stets ihre Funktionsträger. Dieser „lehrenden“ stand die „hörende“ Kirche gegenüber – rezeptiv, passiv, gehorsam im Idealfall wie ein Kadaver.“³⁹¹

Einen zentralen Platz nimmt in der westlichen Ekklesiologie der Begriff der Vollmacht (*potestas*) ein. Christus hat seine Vollmacht den Aposteln übertragen und wirkt durch sie weiter.³⁹² Das Amt seinerseits ist „Garant und Ausdruck für die Kontinuität und Unverfälschtheit des apostolischen Erbes.“³⁹³ Aufgrund dieser Vollmacht, welche als metaphysische *conditio sine qua non* der Existenz des unfehlbaren hierarchischen Lehramtes der Kirche aufgefasst wird, gewinnt auch die Glaubensverkündigung einen juristischen Charakter: das Dogma wird zum Gesetz³⁹⁴, womit eine innere Zustimmung zu Glaubenswahrheiten nicht mehr entscheidend ist. Denn ein Gesetz ist dazu da, befolgt zu werden – egal, ob man damit einverstanden ist oder nicht: es gibt nämlich oft auch falsche, und manchmal sogar verbrecherische Gesetze. Y. Congar spaltet das eine christliche Zeugnis in zwei Zeugnisse – das „gewissermaßen berufsmäßige“³⁹⁵ des Amtes und das der Laien, wobei dem letzteren nur eine sekundäre und behelfsmäßige Rolle bei der Verkündigung zukommt.³⁹⁶

d) Trennung von Charisma und Amt

Während das Amt in der katholischen Theologie ausschließlich christologisch begründet wird und höchstens ein nicht näher bestimmtes „charismatisches Moment“³⁹⁷ aufweist, ist das Charisma ebenso eindeutig pneumatologisch als Werk des Hl. Geistes definiert, ohne einen klar erkennbaren christologischen Bezug – man spricht sogar von zwei unterschiedlichen Strukturelementen der Kirche.³⁹⁸ „Die

³⁹¹ Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 39.

³⁹² Vgl. Ratzinger, Zur Gemeinschaft berufen, 109: „Nach den Evangelien hat Christus selbst die Struktur seiner Sendung und seine Sendungsexistenz auf die Apostel übertragen, denen er seine Vollmacht übergibt und die er so an seine Vollmacht bindet.“

³⁹³ Beinert, Wolfgang, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22): Indikative und Imperative des römisch-katholischen Kirchenverständnisses, in: Ders. / Gaßmann, G. / Kallis, A. / Kertelge, K. / Metz, J. B. / Schmidtchen, G., Mit der Kirche glauben, Regensburg 1990, (47 - 79), 71.

³⁹⁴ Vgl. Congar, Tradition und Kirche, 65.

³⁹⁵ Ebd., 73.

³⁹⁶ Vgl. A.a.O., 73.

³⁹⁷ Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 153.

³⁹⁸ Vgl. Wiedenhofer, Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche ? 463: Infolge des doppelten Ursprungs der Kirche in den Ostererscheinungen des Auferstandenen und im Pfingstereignis hat die Kirche „...dadurch bleibend eine christologische und eine pneumatologische Dimension, die beide zusammengehören, aber nicht restlos identisch sind. Sie bestimmen einander und das Subjekt Kirche derart, daß man von der differenzierten Einheit einer amtlichen und einer charismatischen Struktur der Kirche sprechen kann.“

traditionellen Ämter sind, gemäß unserer lateinischen theologischen Überlieferung, an das christologische Mysterium gebunden; die gemeindlichen Dienste charismatischen Charakters gehen auf das pneumatologische Mysterium zurück.³⁹⁹ Das Amt ist also kein Charisma.⁴⁰⁰ Das eine hat eine rechtlich-verpflichtende Dimension, während das andere ekklesiologisch betrachtet etwas Sekundäres, dem Amt Untergeordnetes ist und einen Charakter der Spontanität aufweist.⁴⁰¹ Der entscheidende Unterschied zwischen Amt und Charisma besteht darin, dass das erste objektiv ist, während das zweite den Makel der Subjektivität trägt.⁴⁰² Das Amt wird wegen seiner angeblich unerschütterlichen Objektivität geradezu verklärt und als die einzig sicher zu erkennende Weise des Heilshandelns Gottes postuliert⁴⁰³, das Charisma dagegen so stark relativiert, dass es fast als ein gefährlicher unruhestiftender Faktor in der Kirche erscheinen muss: „Die Ausstrahlungskraft von Charismen, die sich unlöslich mit menschlichen Fähigkeiten und auch Eigenarten verbinden, ist jedoch stets strittig und kommt unterschiedlich an.“⁴⁰⁴ Hier kann man wiederum eine nestorianisch anmutende Trennung zwischen diesen beiden Begriffen vermuten, denn eigentlich gibt es in der Wirklichkeit keinen Antagonismus zwischen der Objektivität der christlichen Botschaft und seiner subjektiven Aneignung. Vielmehr handelt es sich bei der Formulierung des Glaubens durch das kirchliche Amt auch um eine Bestätigung der subjektiven, spirituellen Glaubenserfahrung der Gläubigen. Man sollte aus demselben Grund auch keine Angst vor der Abhängigkeit der Konzilienautorität von der Rezeptionsgeschichte haben, was man gelegentlich einer ausschließlich pneumatologischen Sicht der Kirche vorwirft.⁴⁰⁵ Eigentlich gibt es eine rein pneumatische Kirchauffassung nur bei einigen protestantischen Sekten. Das pneumatische Dasein der Kirche schließt ihre Wesensbestimmung als der Leib Christi nicht aus. Denn der Heilige Geist tut ja nicht etwas ganz anderes als

³⁹⁹ Boff, Und die Kirche ist Volk geworden, 82.

⁴⁰⁰ Vgl. Auer, 165: „Es wäre freilich ein Irrweg ... schlechthin das Amt als Charisma zu bezeichnen und so die Kirche einseitig als „charismatische Gemeinschaft“ zu sehen...“

⁴⁰¹ Vgl. Poschmann, 191: „Das Amt ist eine objektive, rechtlich abgegrenzte Vollmacht mit verpflichtender Kraft, während das Kennzeichen des Charismas im engeren Sinne gerade die spontane, freie, unter der unmittelbaren Einwirkung des Hl. Geistes sich vollziehende Bestätigung ist. So ist es durchaus berechtigt, beide unter dem Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit zu betrachten.“

⁴⁰² Vgl. Pasterczyk, 116: „Das Amt im katholischen Verständnis bedeutet Christusrepräsentation. Dies besagt, daß es ein stabiles Zeichen des Wirkens Gottes, ein Sakrament inmitten der Kirche ist. Gerade deswegen ist es mit der charismatischen Gabe nicht identisch, denn diese hat stets etwas Subjektives.“

⁴⁰³ Vgl. Faber, 100: „Das Amtliche gewährleistet gerade in seiner nahezu unerbittlichen Objektivität die Handlungsmöglichkeit Gottes in seiner Kirche jenseits subjektiver menschlicher Qualitäten.“

⁴⁰⁴ Ebd., 100.

⁴⁰⁵ Vgl. Vliet van, 250.

Christus und ist nicht sein „Konkurrent“, sondern wurde vom Herrn selbst gesandt, damit Christus für immer bei seinen Jüngern bleiben kann.

Es wird auf katholischer Seite eine ontologisch-ekklesiologische Abstufung zwischen Amt und Charisma behauptet. Während die Ämter für das Leben (oder genauer für das Funktionieren) der Kirche unentbehrlich sind, gehören die Charismen ausschließlich zum Bild einer blühenden Kirche und sind, im Unterschied zum Amt, für die Wirklichkeit der Kirche nicht konstitutiv.⁴⁰⁶ Oder man betrachtet die Charismen als etwas, was in der Urkirche zwar vorhanden war⁴⁰⁷, aber später durch das Amt überflüssig wurde. Somit sind die Charismen gegenüber den kirchlichen Ämtern deutlich abgewertet, auf dieses bezogen und stellen keinesfalls ein konstitutives Element der Kirche dar. Es könne deswegen eine acharismatische Kirche geben. Hier kann man einen gewissen in der katholischen Tradition tief verwurzelten *Antagonismus zwischen Amt und Charisma* feststellen. Die These des protestantischen Theologen R. Sohm von der Unvereinbarkeit des Kirchenrechts mit dem charismatischen Wesen der Kirche erweist sich als eine übertriebene Gegenreaktion zum damaligen katholischen Kirchenverständnis, das durch ein deutliches ontologisches Gefälle zwischen Amt und Charisma zugunsten des ersten gekennzeichnet war.

Der kirchliche *Dienst* scheint der Begriff zu sein, welcher die Trennung zwischen Amt und Charisma überwindet. Denn die beiden Elemente sind für einen fruchtbaren kirchlichen Dienst unverzichtbar. Man muss dann schließlich doch zugeben, dass das Amt ohne charismatische Gaben der Leitung und der Verkündigung für die Kirche eigentlich unfruchtbar und sogar schädlich ist: die Kirche braucht nicht einfach das Amt, sondern ein von der lebendigen Beziehung zu Christus inspiriertes Amt.⁴⁰⁸ Indessen haben auch einige katholische Theologen eingesehen, dass das Amt die Aufgabe hat, die Existenz und die Entwicklung der zum geistlichen Wesen der

⁴⁰⁶ Vgl. *Poschmann*, 191: „Die einen wie die anderen sind auf das Gemeinschaftsleben hingeordnet, jedoch deswegen noch keineswegs von gleicher Wichtigkeit. Die Ämter sind ... konstitutiv für den Aufbau der Kirche während die persönlichen Charismen zur „Fülle“ und Integrität des Leibes Christi gehören.“

Vgl. *Faber*, 99: „Die Kirche ist jedoch nicht Resultat des charismatischen Wirkens, sondern sie verdankt sich dem Erlösungswerk Christi. ... Das Geschenkhafte des Charismas liegt auf einer anderen Ebene als die Objektivität des Amtes.“

⁴⁰⁷ Vgl. *Pasterczyk*, 116: „Die charismatische Begabung bildet im Leben der Kirche eine anfängliche und nicht die wichtigste Begabung des Geistes. Die anderen nichtcharismatischen Gaben wie Glaube und Liebe entscheiden schließlich über den geistigen Zustand der christlichen Gemeinde und über ihre Verbundenheit mit dem Haupt des Leibes – Jesus Christus.“ – Für P. Pasterczyk sind der Glaube und die Liebe also nicht charismatisch, womit ihr pneumatischer Ursprung negiert wird.

⁴⁰⁸ Vgl. *Ebd.*, 310 - 311.

Faber, 106: „Die Hinweise auf die Herkünftigkeit aus dem Christusereignis bleiben unzureichend, wenn dieser Ursprung nicht als *fortbestehendes* Gebundensein an den lebendigen Christus konkretisiert und ernst genommen wird.“

Kirche gehörenden Charismen zu fördern, auch weil diese das kirchliche Amt vor einer exklusiv-elitärer Überheblichkeit seiner Inhaber schützen.⁴⁰⁹ Amt und Charisma sollten nicht mehr als zwei Konkurrenten aufgefasst werden. Das Charisma sollte nicht mehr nur als eine potentielle Bedrohung für die Amtsautorität gesehen und in den Hinterhof der Kirche gedrängt werden. W. Beinert plädiert für eine das Amt und das Charisma versöhnende, pneumatologische – neue und gleichzeitig alte (paulinische) Sicht des Amtes als eines besonderen Charismas.⁴¹⁰

2. Die Einheit von Charisma und Amt

a) Eine angemessene pneumatologische Grundlage

Von den Orthodoxen ist der westliche Christomonismus, welcher sich auch in der lateinischen Ekklesiologie niederschlägt, einer heftigen Kritik unterzogen worden. Darin sehen sie „...die Zerstörung der trinitarischen Einheit der Kirche und damit eine Einengung und Verzerrung des Kirchenbildes mit weitgehenden Konsequenzen für die Kirchenstruktur und das Verständnis der Heilsökonomie.“⁴¹¹ Der Schlüssel zum trinitarischen Kirchenverständnis der Orthodoxie ist eine solide Pneumatologie, in welcher der Heilige Geist nicht als Seele der schon vorhandenen Kirche, sondern deren Wirkprinzip (man könnte auch palamitisch sagen ein „Energieprinzip“) ist und zum Wesen der Kirche gehört.⁴¹² Es gibt also keine charismatisch begabte Urkirche

⁴⁰⁹ Vgl. Corecco, Eugenio, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Pottmeyer, H. J. / Alberigo, G. / Jossua, J.-P. (Hgg.), Die Rezeption des Zweiten vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, (313 - 368), 334: „Die Gegenwart des Charismas, das vom Heiligen Geist nach freiem Ermessen verliehen wird, relativiert aufgrund seiner Natur die Vormachtstellung der Hierarchie in der Kirche, weil es parallel zu den Pflichten und Rechten des Gläubigen bezüglich der Ausübung der „sacra potestas“ der zuständigen Autorität eine nicht überschreitbare Grenze setzt. Dieser Autorität obliegt nicht nur die Verantwortung, über die Echtheit eines Charismas zu urteilen, sondern auch und vor allem, das Charisma nicht auszulöschen.“

⁴¹⁰ Vgl. Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 47: „Amt und Charisma sind mithin keine irgendwie gearteten Alternativen, auch keine Komplemente, auch ist nicht das Amt dauernd, das Charisma transitorisch – für die paulinische Tradition ist das Amt ein Charisma, eines unter anderen, nötig wie die anderen, geistgeschenkt wie alle übrigen, aber alles andere als synonym mit den anderen.“

⁴¹¹ Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 87.

⁴¹² Vgl. Zizioulas, John, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, (124 – 140), 131: „Der Geist ist nicht irgend etwas, was eine bereits irgendwie existierende Kirche „beseelt“. Der Geist bewirkt, daß die Kirche *ist*. Die Pneumatologie bezieht sich nicht auf das Wohlsein, sondern auf das Überhaupt-vorhanden-Sein der Kirche. Es geht nicht um eine Kraft, die dem Wesen der Kirche hinzugefügt wird. Es geht um das Wesen der Kirche selbst.“

und eine christologisch begründete „Amtskirche“ späterer Jahrhunderte. Die Kirche an sich ist immer charismatisch und gerade die Gaben des Heiligen Geistes machen aus einer menschlichen Gemeinschaft den Leib Christi. „Ihre Existenz verdankt die Kirche dem Geist, der eine anthropomorphe Gemeinschaft zur Christusgemeinschaft macht. Er bewirkt die christophore Gemeinschaft, indem er die Glieder miteinander und mit dem Haupt verbindet.“⁴¹³ Es ist auf dem Hintergrund eines so klaren Plädoyers für die Bedeutung der dritten Hypostase der Dreieinigkeit nicht verwunderlich, dass das Pfingstereignis als die Geburt der Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, ihr Geburtstag schlechthin verstanden wird⁴¹⁴ – „ein die Kirche konstituierendes Ereignis.“⁴¹⁵ Der Geist ermöglicht durch seine Wirkungen eine ununterbrochene Anwesenheit Christi in der Geschichte⁴¹⁶ und damit auch in der Kirche.

Auch das Amt hat nicht nur eine christologische Dimension, sondern sein unmittelbarer Urheber ist der Heilige Geist.⁴¹⁷ Er verleiht dem kirchlichen Amt die Vollmacht zu lehren und verwirklicht diese. In der orthodoxen Theologie spricht man daher nicht vom Lehramt, sondern vom Lehrcharisma⁴¹⁸ der kirchlichen Amtsträger. Es ist immer der Geist selbst, welche allen Amtshandlungen ihre Gültigkeit verleiht. Natürlich, ist diese Wirkung des Parakleten von der Christi nicht zu trennen, weil die unerschaffene Gnade (und dazu gehört auch die sakramentale Gnade) das gemeinsame Werk der Trinität ist, jedoch ist die dritte Hypostase der *unmittelbare* Spender der göttlichen Energie. Y. Congar bemerkt daher richtig, dass in der orthodoxen Liturgie der Priester kein alter Christus ist, sondern „...daß der Priester den Heiligen Geist anruft, welcher die handelnde Person ist...“⁴¹⁹

⁴¹³ Vgl. *Kallis*, Brennennder, nicht verbrennender Dornbusch, 93,

⁴¹⁴ Vgl. *Staniloae*, 153: „Das Herniederfahren des Heiligen Geistes ist es, das die Kirche erst wirklich ins Leben ruft: Es bezeichnet den Beginn der Einwohnung des vergöttlichten Leibes Christi in anderen Menschen, und damit den Anfang der Kirche.“

⁴¹⁵ *Zizioulas*, 132.

⁴¹⁶ Vgl. *Ebd.*, 132: „Das eine Christusereignis nimmt Form von *Ereignissen* (Plural !) an, die *ebenso primär ontologisch* sind wie das eine Christusereignis.“

⁴¹⁷ Vgl. *Stockmeier, Peter*, Das Amt in der Alten Kirche: Fragen und Perspektiven, in: Althaus, H. (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, (39 - 61), 53 – bei Johannes Chrysostomus ist das kirchliche Amt sogar „...unmittelbar als Stiftung des Parakleten dargestellt...“

Vgl. *Ritter, Martin*, Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit. Johannes Chrysostomus und die Kirche, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. van / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, (107 - 123), 117.

⁴¹⁸ Vgl. *Kallis*, Brennennder, nicht verbrennender Dornbusch, 105.

⁴¹⁹ *Congar*, Der Heilige Geist, 150.

b) Die immerwährende Apostolizität

Weil die Orthodoxie keine Trennung von himmlischer und irdischer Kirche kennt, betrachtet sie die Apostel als *lebendiges* Fundament der Kirche⁴²⁰ und nicht etwa als ferne Urahnen des heutigen Kirchenvolkes, welche zwar verehrt werden, aber am Leben der Kirche nicht wirklich teilnehmen. Die Haltung der Orthodoxie gegenüber dem römischen Primat kann nur im Lichte dieses fortdauernden Apostolizitätsverständnisses richtig verstanden werden. Wie alle anderen Apostel, lebt auch Petrus in der Kirche weiter, durch seinen Glauben an den Gottessohn bleibt er *der ewige Fels der Orthodoxie*, des rechten Glaubens, welcher im liturgischen Lobpreis Gottes zum Ausdruck kommt. Insofern kann die einmalige Bedeutung der apostolischen Sendung nicht quasi als irdisches Erbe an direkte Nachfolger übertragen werden. Die apostolische Sukzession kann also nicht bedeuten, dass das apostolische Amt von einem toten Vorgänger auf seinen lebendigen Nachfolger übertragen wird, wie es im römischen Erbrecht und später in der römischen Ekklesiologie der Fall war.⁴²¹ Vielmehr leben die Apostel weiter, auf eine sakramentale Weise in ihren Nachfolgern – den Bischöfen. Deshalb ist es der Hauptzweck des bischöflichen Amtes, eine lebendige Ikone der Apostel zu sein. Nur dann, wenn die Amtinhaber so handeln, wie die Apostel es tun würden, erfüllen sie den Sinn der apostolischen Sukzession.

Traditionell lehnten die orthodoxen Theologen es ab, die Apostel und deswegen auch ihre „Nachfolge“ an bestimmte Orte zu binden. Die Apostel sind das eine Fundament aller Ortskirchen, d. h. der ganzen Kirche⁴²² und ein bestimmter Apostel kann deswegen nicht von einer bestimmten Ortskirche „monopolisiert“ werden. „In

⁴²⁰ Vgl. *Pomazanskij*, 239: „Die Apostel waren nicht nur zu einem historischen Zeitpunkt in der Kirche Christi; sie *verblieben* in ihr und sind in ihr auch jetzt. Sie waren in der irdischen Kirche, und sie sind jetzt auch in der Himmlischen Kirche, und sie bleiben in der Gemeinschaft mit den Gläubigen auf der Erde. Sie bildeten den geschichtlichen Zellkern der Kirche, und sie fahren fort, den geistlichen, lebendigen, wenngleich unsichtbaren, Kern der Kirche zu bilden, sowohl jetzt – als auch in Ewigkeit, in ihrem beständigen Dasein.“

⁴²¹ *Frank, Karl Suso*, *Vita apostolica und dominus apostolicus*. Zur altkirchlichen Apostelnachfolge, in: *Schwaiger, G. (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, (19 - 42), 38: „Das antike Erbrecht bot dabei reichlich brauchbares Material. Nach dessen Grundanschauungen lebte im Erben, auch dem nichtleiblichen, der Erblasser fort.“

⁴²² Vgl. *Ratzinger*, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 78: „Der Apostel ist nicht Bischof einer Gemeinde, sondern Missionar für die ganze Kirche. Die Figur des Apostels ist die stärkste Widerlegung eines jeden bloß lokalkirchlichen Denkens. Er drückt in seiner Person die Universalkirche aus; er steht für sie, und keine Ortskirche kann ihn für sich allein in Anspruch nehmen.“ – Mit der gleichen Argumentation wie diese von J. Ratzinger benutzen Gedankengänge, welche er zur Untermauerung seiner universalistischen Ekklesiologie verwendet, bestreiten die Orthodoxen aber den Übergang des Primats von Petrus auf die römischen Bischöfe! So kann sich der Spieß umdrehen.

der orthodoxen Tradition und Theologie unterscheidet man prinzipiell zwischen den Einmaligkeitscharakter besitzenden Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen. Die Apostel sind in ihrer Tätigkeit als Zeugen und Lehrer nicht regional eingrenzbare, ihr Auftrag ist vielmehr universal. Die von ihnen eingesetzten Bischöfe hingegen erhalten den Auftrag, eine einzelne Ortskirche zu leiten. Dieser Auftrag ist unterschiedslos der gleiche und jedem Bischof in gleicher Vollkommenheit gegeben. Da der Dienst der Apostel und Bischöfe nicht identisch ist, so ist auch kein Bischof der einzige Nachfolger eines bestimmten Apostels, auch nicht der von Petrus eingesetzte und dessen Nachfolger.⁴²³ Das gilt also auch für die „Vereinnahmung“ des Petrus durch die römische Kirche. Die Rufe der Väter des IV. ökumenischen Konzils von Chalzedon, in welchen dieser Apostel mit dem dogmatischen Schreiben des römischen Papstes Leo des Großen in Verbindung gebracht wurde, kann nur unter der Prämisse eines tatsächlich durch Gottes Macht lebenden und in der Kirche wirkenden Petrus⁴²⁴ richtig verstanden werden. Es handelte sich keinesfalls um „das größte unter den frühen Zeugnissen“⁴²⁵ für die Papstdogmen des 1. Vatikanums, sondern um die Anerkennung der Übereinstimmung des Glaubens des Bischofs von Rom mit dem apostolischen Glauben, welcher in Ewigkeit von Petrus in der Kirche verkündet wird. Der Glaube der Apostel ist der Maßstab, an dem das Bekenntnis Leos von den Konzilsvätern gemessen wird.⁴²⁶ Der Papst diente als Sprachrohr Petri, wenn er auch nicht sein totes Werkzeug war, sondern an der Orthodoxie der Lehrverkündigung des Apostels partizipierte.⁴²⁷ Trotzdem blieb der wesentliche Unterschied zwischen der einmaligen apostolischen Autorität Petri und der von ihr abgeleiteten und aus ihr gespeisten Lehrvollmacht des römischen Papstes immer bewahrt: „Leo sah sich damit nicht auf gleicher Stufe mit Petrus, er betrachtete sich nicht als Autorität, die in gleicher Weise das wahre Bekenntnis verkündigt. Vielmehr stellte er sich als Interpreten des Apostels dar, der das Bekenntnis Petri zu

⁴²³ *Kallis, Anastasios*, Petrus der Fels – Stein des Anstoßes ? Das „Petrusamt“ in der Sicht der Orthodoxie, in: *Aristi, Vasilios von / Blank, Josef / Fries, Heinrich / Heron, Alasdair / Kallis, Anastasios / Kasper, Walter / Meyer, Harding / Pannenberg, Wolfhart / Papandreu, Damaskinos*, Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene ? Regensburg 1985, (43 - 64), 56 - 57.

⁴²⁴ Vgl. *Horn, Petrou Kathedra*, 183: „...Petrus habe mit dem Glaubensschreiben selbst in die Gegenwart hineingesprochen – durch den Mund Leos.“

⁴²⁵ *Dallmayr*, 236.

⁴²⁶ *Vries, Wilhelm de*, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, in: *Denzler, G. / Christ, F. / Trilling, W. / Stockmeier, P. / Ders. / Lippert, P.*, Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, (80 - 91), 90: „Die Akklamation: „Petrus hat durch Leo gesprochen“, bedeutet im Zusammenhang nur: Die Lehre Leos stimmt *tatsächlich* mit dem Bekenntnis des Hl. Petrus überein. Das erkennt das Konzil nach sorgfältiger Untersuchung an.“

⁴²⁷ Vgl. *Horn, Petrou Kathedra*, 194 – der Standpunkt der päpstlichen Legaten in Chalzedon: „Damit partizipiert Leo in seinem Glaubensurteil an der Unerschütterlichkeit dessen, der als Fels eingesetzt ist und so den rechten Glauben festzuhalten vermag.“

dolmetschen vermag. Damit wußte sich Leo unbedingt an das apostolische Zeugnis gebunden, zugleich aber bevollmächtigt und befähigt, es so authentisch zu vergegenwärtigen und zu erklären, daß man in ihm Petrus selbst hört.⁴²⁸ Außerdem war Petrus vor seinem (manchmal sogar bestrittenen) Romaufenthalt zweifellos in Jerusalem und in Antiochien. „Wenn die Lateiner den römischen Primat auf die Tatsache gründeten, daß Petrus in ihrer Stadt geweiht hatte, so besaß Antiochien noch mehr Recht auf einen Primatsanspruch, da Petrus hier gepredigt hatte, noch ehe er nach Rom kam. Erst recht konnte Jerusalem einen Primatsanspruch geltend machen und zwar umso begründeter, als der Herr selbst hier gepredigt hatte und gestorben war.“⁴²⁹ Deswegen betrachtet das Patriarchat von Antiochien Petrus als Gründer der dortigen Kirche und der dortige Patriarch sieht sich als Nachfolger Petri. Normalerweise wird die spätere Überlieferung des Patriarchats von Konstantinopel, in der Nachfolge des Apostels Andreas des Erstberufenen zu stehen, katholischerseits mit der unhaltbaren Behauptung (weil diese durch kein schlüssiges Argument gestützt wird) zurückgewiesen, dass nur Petrus als einziger Apostel einen Nachfolger im römischen Papst habe.⁴³⁰ Dadurch werden die Apostel als eine undifferenzierte, zusammengeworfene Masse (genau das versteht man offenbar unter einem *collegium*) dem Petrus gegenübergestellt, welcher für die Einheit der Kirche steht. Diese Einheit verdrängt in dieser Sicht der Apostolizität und ihrer Nachfolge die persönlichen Charismen der einzelnen Apostel und negiert somit die charismatische Vielfalt der Ortskirchen.

Schon Leo der Große machte aus dem apostolischen Prinzip ein petrinisches Prinzip, wenn es um Primatsanspruch ging. Er interpretierte die „...Rangfolge von Rom, Alexandrien und Antiochien aufgrund der Beziehung dieser Städte zum Erzapostel Petrus.“⁴³¹ Leo verweigerte der Kirche von Konstantinopel jeglichen Primatsanspruch, weil diese in keinerlei Verbindung mit Petrus gebracht werden konnte. Auch heutzutage ist dieses „leonische“ Primatsdenken in der Westkirche

⁴²⁸ *Ebd.*, 48.

⁴²⁹ *Dvornik*, 188 - 189.

⁴³⁰ Vgl. *Ratzinger*, Zur Gemeinschaft berufen, 91: „Nur der Bischof von Rom ist Nachfolger eines bestimmten Apostels – des heiligen Petrus – und damit in die Verantwortung für die ganze Kirche gestellt. Alle übrigen Bischöfe sind Nachfolger *der* Apostel, nicht eines bestimmten, sondern sie stehen in dem Kollegium, das dem Kollegium der Apostel folgt, und dadurch ist jeder einzelne Nachfolger der Apostel.“

Berglar, *Peter*, Petrus: Vom Fischer zum Stellvertreter, Köln 1999, 21: „Aber während die Bischöfe nicht bestimmten historischen Aposteln ... „zugeordnet“ werden können, sondern ihre apostolische Nachfolge gewissermaßen *generell* besteht, sie der Bischof von Rom, der Papst, alle Zeit der Nachfolger des historischen Simon Petrus: seine Nachfolge ist also Nachfolge einer bestimmten Person und *nur* dieser Person.“

⁴³¹ *Horn*, *Petrou kathedra*, 250.

noch anzutreffen.⁴³² Freilich lässt man dabei außer acht, dass Alexandrien, welches auf der Pentarchieskala eine Stufe höher als Antiochien stand (wo Petrus zweifellos gewirkt hatte), ebenfalls nur mit Mühe in Verbindung mit Petrus gesehen werden konnte. Die Anwesenheit seines Schülers Markus in Alexandrien kann nicht als Aufweis eines petrinischen Ursprungs dieser Kirche gelten, weil Markus eben kein Petrus ist. Nach der römischen Logik hätte also jede Stadt, wo irgendein Jünger Petri gewirkt hat, auch einen Anspruch auf den petrinischen Primat gehabt, während die Orte, wo andere Apostel gewirkt haben, keinerlei Primatsansprüche zu stellen gehabt hätten. Wären aber die altkirchlichen Primatsvorstellungen tatsächlich auf einem solchen „petrinischen“ Prinzip aufgebaut, so hätte nicht Alexandrien, sondern Antiochien vor dem Aufstieg Konstantinopels den zweiten Platz innegehabt, weil die Wirkätigkeit Petri dort nie bestritten wurde.

Im Mittelalter führte dieses verkehrte „petrinische“ Apostolizitätsverständnis zeitweise sogar dazu, dass das Kardinalskollegium allein für sich beanspruchte, die Nachfolger der Apostel zu sein⁴³³, während die Bischöfe als solche nicht betrachtet wurden, weil sie nicht so nahe am „Petrusnachfolger“ waren wie die Kardinäle. Dadurch wurde faktisch die Apostolizität aller anderen Kirchen geleugnet, was dann im 19. Jahrhundert in der versuchten Monopolisierung derselben im römischen Sprachgebrauch gipfelte.⁴³⁴ Die Apostolizität wurde also zur Romanität eingeengt.

c) Ein kirchenbezogenes Sukzessionsverständnis

Die orthodoxe Theologie hält im Gegensatz zum Protestantismus ebenso wie die katholische daran fest, dass die apostolische Sukzession für das Kirchesein unverzichtbar ist. „Tatsächlich ist für die Orthodoxen die apostolische Sukzession des Episkopates und des sakramentalen Priestertums ein wesentliches und konstitutives und deshalb obligatorisches Element der Existenz der Kirche überhaupt.“⁴³⁵ Sie ist aber wesentlich an den rechten Glauben und an die Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen gebunden und wird nicht isoliert als eine für sich stehende Größe betrachtet. W. Kasper würdigt daher zurecht die starken theologischen Seiten des orthodoxen Amtsverständnisses, welches das kirchliche

⁴³² So hält J. Ratzinger am fantastischen petrinischen Prinzip des Primatsgedankens fest – Vgl. *Ratzinger, Zur Gemeinschaft berufen*, 87: „Die Rechtfertigung der drei Sitze liegt im petrinischen Prinzip, und in ihm liegt auch der Grund für die apostolische Verantwortung Roms, Maßstab der Einheit zu sein.“

⁴³³ Vgl. *Vliet van*, 183.

⁴³⁴ *Auer*, 191: „Apostolisch wird hier, besonders seit dem 19. Jh. nur, vom hierarchischen Denken her, für alles gebraucht, was mit Rom in Zusammenhang steht wie „Apostolischer Stuhl“, Apostolische Nuntiatur“ und „Apostolisches Schreiben“.

⁴³⁵ Aus der Erklärung der orthodoxen Delegation in Delhi 1961, *in: Konidaris, Gerassimos, Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus“: wie kann die „Una Sancta“ wiederhergestellt werden?* Würzburg 1983, 61 - 62.

Amt in die *communio* der Kirche deutlich einordnet, dessen pneumatologische Dimension herausstellt und somit das Missverständnis eines rein linear-historischen Verständnisses der Kontinuität der apostolischen Nachfolge vermeiden kann.⁴³⁶ Die apostolische Sukzession ist im orthodoxen Verständnis nicht allein auf die Amtsträger beschränkt, sondern sie ist wahrlich eine Wesenseigenschaft der ganzen Kirche, weshalb alle Gläubigen an ihr teilnehmen. Denn die apostolische Sukzession wird als Gnade des Heiligen Geistes verstanden, die allen Christusgläubigen zuteil wird.⁴³⁷ „Der von den orthodoxen Theologen betonte unlösbare Zusammenhang von *traditio*, *successio* und *communio* basiert auf dem Glauben an die bleibende Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Kirche. Das Sukzessionsverständnis der orthodoxen Kirche ist somit letztlich pneumatologisch begründet.“⁴³⁸ Dies bedeutet aber auf dem theologischen Hintergrund des Palamismus, dass das Wesen der apostolischen Sukzession in der Übermittlung der aus Christus entspringenden trinitarischen Gnade durch das Weihesakrament besteht.⁴³⁹ Dank diesem komplexen und zusammenhängenden Sukzessionsverständnis hat die orthodoxe Kirche keine Mühe damit, die häretischen Entscheidungen von selbsternannten ökumenischen Konzilien oder von Patriarchen (die römischen Päpste eingeschlossen) theologisch zu rechtfertigen. Die Häretiker gehören eben nicht zur Kirche, deshalb sind sie auch keine Würdenträger der Kirche. Durch den Glaubensabfall der Hierarchie ist der Fortbestand der apostolischen Sukzession nicht bedroht, denn diese kann auch in den Priestern und Gläubigen weiterleben. Die Überlieferung, wonach der Patriarch von

⁴³⁶ Vgl. *Kasper*, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, 180 - 181; *Ebd.*, 171: „Die als Zeichen verstandene *successio* und die von ihr bezeichnete Sache können im konkreten Fall also durchaus auseinander fallen; es gibt hier also keinen Automatismus und keine Garantie. Man darf jedoch aus dem Grenzfall keinen Normalfall machen; im Sinn der alten Kirche muß man vielmehr daran festhalten, daß *traditio*, *successio* und *communio* grundsätzlich aufeinander verwiesen sind.“

⁴³⁷ Vgl. *Oeldemann, Johannes*, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie: ein Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien; Bd. 71)*, Paderborn 2000, 382: „Das pneumatologische Verständnis der apostolischen Sukzession im Sinne einer Weitergabe der Gaben des Hl. Geistes führt ... zu einer Interpretation, in der die apostolische Sukzession nicht auf die Amtsträger beschränkt ist, sondern die gesamte kirchliche *communio* betrifft, da die Gaben des Hl. Geistes allen Gläubigen verheißen sind. ...Insofern bezieht sich der Begriff „Sukzession der Gnade“ einerseits auf das den Aposteln verliehene Charisma, das diese ihren Nachfolgern durch Gebet und Handauflegung weitergaben, andererseits auf die Gaben des Hl. Geistes, die allen Getauften zuteil werden und die dazu beitragen, die Gemeinschaft der Kirche im apostolischen Glauben zu erhalten.“

⁴³⁸ Vgl. *Ebd.*, 391; Vgl. *A. a. O.*, 111: Die russischen Theologen des vergangenen Jahrhunderts betonten, „...daß es sich bei der apostolischen Sukzession um ein pneumatologisches Geschehen handle, das von der Kirche als ganzer getragen und durch die kirchlichen Amtsträger vermittelt werde.“

⁴³⁹ Vgl. *Kunzler*, *Gnadenquellen*, 248.

Alexandrien bis ins 3. Jahrhundert von Priestern gewählt und durch Handauflegung geweiht wurde⁴⁴⁰, widerspricht daher keinesfalls dem Gedanken der apostolischen Sukzession. Unter Berufung auf diese alte Tradition ist durch die Handauflegung von Priestern auch die Hierarchie der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche in den 20-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstanden.

d) Authentizität anstatt von Autorität

In der orthodoxen Ekklesiologie spielt die Begründung der Autorität des kirchlichen Amtes bei weitem eine nicht so große Rolle wie dies in der katholischen Amtslehre der Fall ist. Das hängt damit zusammen, dass in der orthodoxen Theologie überhaupt die Kirche nicht als Struktur betrachtet wird, sondern vom Inhalt ihrer Sendung her als Mitteilerin des göttlichen Lebens bestimmt wird. Damit ist die Kirche und mit ihr auch das Amt der Ort, wo die Wahrheit sich selbst vermittelt, sie wird als etwas von allen äußeren Instanzen grundsätzlich Unabhängiges verstanden, auch vom kirchlichen Amt. „Die Wahrheit liegt in der Sache und hängt nicht von einer objektivierten Instanz ab.“⁴⁴¹ Es geht nicht darum, was die Kirche und damit auch das Amt in menschlicher Reflexion sind, sondern was sie bewirken – nämlich die *Communio* Gottes mit den Menschen. „Darum spricht man in der orthodoxen Theologie von der Authentizität und nicht von der Autorität. In der Gegenüberstellung dieser Begriffe lässt sich der Unterschied in der Sicht der Ost- und Westkirche im Hinblick auf die Verbindlichkeit der Kirche erkennen. Im juristischen Denken liegt ... das Problem der Autorität als institutionelle *auctoritas*...“⁴⁴² Im Westen und sogar von einigen orthodoxen Theologen wird manchmal die Meinung vertreten, dass für die Orthodoxie das Ökumenische Konzil die höchste Autorität in der Kirche darstellt. Aber die Ostkirche hat ein anderes Verständnis von einem Ökumenischen Konzil als die römisch-katholische Kirche. Während für den Westen das Ökumenische Konzil wie der Papst als eine objektive äußere juristische Größe aufgefasst wird, so gilt für die Orthodoxie ein anderer Konzilienbegriff. Die Ökumenizität eines Konzils ist keine kirchenrechtliche Frage, ein solches wird erst durch seine Rezeption verifiziert.⁴⁴³ Das Ökumenische Konzil ist also letztendlich pneumatologisch bestimmt: „Das Konzil ist keine Institution,

⁴⁴⁰ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 93.

⁴⁴¹ Kallis, Anastasios, Orthodoxe Identität im ökumenischen Kontext: Kommunikationsprobleme des theologischen Dialogs, in: Nikolakopoulos, K. / Vlatsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, (669 - 685), 676.

⁴⁴² Ders., *Communio Sanctorum*, 86.

⁴⁴³ Vgl. Dumont, 180: „Außerdem gibt es in der orthodoxen Kirche eine heute allgemein angenommene Meinung, daß sich kein Konzil ökumenisch nennen dürfe, nur weil es nach allen traditionellen kanonischen Vorschriften einberufen wurde: Als solches kann es nur durch das nachträgliche Urteil der Kirche anerkannt werden.“

sondern ein charismatisches Ereignis...“⁴⁴⁴ In der katholischen Theologie ist das nicht so. Im Gegensatz dazu ist z. B. für K. Rahner ein Konzil eindeutig christologisch definiert – es ist eine Erscheinungsform des christologisch begründeten kirchlichen Amtes und nicht ein Ort des Charismatischen in der Kirche.⁴⁴⁵ Auch wenn in der orthodoxen Theologie manchmal von einer Verbindung zwischen authentischer Lehre und der kirchlichen Autorität die Rede ist, so handelt es sich dabei keinesfalls um eine ursprüngliche orthodoxe Lehre, sondern um einen fremden Einfluss und eine Verfälschung derselben.⁴⁴⁶ Das grundsätzlich unterschiedliche Verständnis von der Beziehung zwischen der dogmatischen Wahrheit und der Autorität ist einer der gravierendsten Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Ekklesiologie. Der orthodoxe Theologe V. Bel bringt das folgendermaßen genau auf den Punkt: „Das Verständnis der Autorität der Kirche ist eigentlich der Streitpunkt zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche. Denn für die Orthodoxe Kirche ist die Erfahrung der Wahrheit, die sich in der Gemeinschaft der Kirche vollzieht, das Kriterium der Autorität und nicht umgekehrt. Dieses Verständnis der Autorität ließ den Osten sich so hartnäckig der Annahme der Jurisdiktion der des Papsttums als Kriterium der Wahrheit widersetzen und durchweg immer wieder bekräftigen, daß der Glaube des Petrus den Primat bedingt, wobei Primat keine Garantie der Unfehlbarkeit ist.“⁴⁴⁷ Während gemäß der abendländischen Auffassung die juristische Autorität – der Papst bzw. das Bischofskollegium an der Spitze mit dem Papst (das in den Ökumenischen Konzilien in Erscheinung tritt) ein untrüglicher Ort der Wahrheit ist, bleibt diese in östlicher Sicht jeglicher kirchlicher Autorität ontologisch übergeordnet, so dass schließlich die absolut souveräne und an keine innerkirchliche Institution gebundene Wahrheit die Authentizität der kirchlichen Institution bestätigt bzw. diese als etwas bloßstellt, was überhaupt nicht zur Kirche gehört.⁴⁴⁸ Nicht die ökumenischen Konzilien sind unfehlbar, sondern die die Wahrheit verkündenden Konzilien sind ökumenisch. Allein die Kirche entscheidet in der Rezeption, was Orthodoxie und was Häresie ist. Dies gilt ausnahmslos für alle

⁴⁴⁴ *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 110.

⁴⁴⁵ Vgl. *Sieben*, *Hermann Josef*, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn 1993, 266 - 270.

⁴⁴⁶ Vgl. *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 109: „Die Verquickung der christlichen Lehre mit einer Autorität, die als letzte Sicherheit und Notwendigkeit für die Verbindlichkeit der Glaubenslehren gelten soll, ist in der orthodoxen Theologie ein exogenes Phänomen, das in Widerspruch zu ihrer Tradition und Denkweise steht.“

⁴⁴⁷ *Bel*, *Valer*, Hauptaspekte der Einheit der Kirche: Eine interkonfessionelle Untersuchung, Cluj-Napoca 1996, 115 - 116.

⁴⁴⁸ Vgl. *Ebd.*, 202: „Wie in dem Dialog zwischen Bischof und der Gemeinschaft der Kirche der Gemeinschaft das Recht zukommt, dem Bischof zu widerstehen, wenn sie feststellt, daß das, was der Bischof verkündigt, nicht in Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche steht, so verhält es sich im Falle des ökumenischen Konzils. Die Kirchengemeinschaft empfängt die Neuformulierung mit dem Recht, die Identität ihres Glaubens in der Neuformulierung festzustellen.“

kirchlichen Autoritäten und Institutionen, einschließlich des an dieser Stelle juridisch verstandenen Ökumenischen Konzils: „Denn die Verbindlichkeit der Konzilsentscheidungen ergibt sich nicht aus einer Vollmacht, die das Bischofskollegium mit dem Papst an der Spitze hätte, sondern, indem sie den Glauben der Kirche wiedergeben und die Kirche in diesen dogmatischen Formulierungen ihren Glauben wieder erkennt.“⁴⁴⁹ Darum besteht die orthodoxe Theologie darauf, dass die Ökumenischen Konzilien nicht *ex sese*, sondern *ex consensu ecclesiae* unfehlbar sind.⁴⁵⁰ Dieser Konsens darf aber nicht als numerische Mehrheit der Gläubigen verstanden werden, weil die Kirche keine demokratische, sondern eine sakramentale Gemeinschaft ist.

Den Grund für eine solch unterschiedliche Auffassung von Beziehung zwischen Authentizität des Glaubensdogmas und der kirchlichen Autorität sehen orthodoxe Theologen wiederum in der einseitig christomonistischen Prägung der lateinischen Ekklesiologie.⁴⁵¹ Dieser Christomonismus ist seinerseits die Ursache des dogmatischen Juridismus und der Aufspaltung der Kirche in zwei ungleiche Teile bezüglich der dogmatischen Lehrkompetenz: „Solange aber die Kirche als Stellvertretung Christi und das Lehramt als Träger der Unfehlbarkeit der Kirche, und der Papst noch einmal als Haupt des Lehramtes verstanden wird, bleibt die Einbahnigkeit von der „lehrenden“ zur „hörenden“ Kirche bestehen und damit auch der juridische und lehrgesetzliche Charakter des Dogmas und der Autorität der Kirche.“⁴⁵² Also ist beim jeweiligen Dogmenbegriff der christologische bzw. der pneumatologische Kirchenbegriff im Hintergrund ausschlaggebend: „Der Unterschied besteht darin, daß, während in der orthodoxen Theologie der Akzent im Prozeß der Überlieferung mehr auf die Wirkung des Heiligen Geistes gesetzt wird und von da aus das Dogma seine Verbindlichkeit von seiner inneren geistgewirkten Selbstevidenz gewinnt, in der katholischen Theologie die Betonung auf der Kirche und ihrem Lehramt als Hüter der Überlieferung liegt.“⁴⁵³

⁴⁴⁹ *Ders.*, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche, 131.

⁴⁵⁰ Vgl. *Ebd.*, 114.

⁴⁵¹ Vgl. *Ders.*, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, 101: „Indem die Kirche einseitig von der Fleischwerdung ohne Berücksichtigung der Pneumatologie abgeleitet und als Stellvertretung Christi verstanden wird und noch einmal diese Stellvertretung dem Papst als dem Haupt der Kirche zukommt, ergibt sich die Verbindlichkeit des Dogmas und der kirchlichen Lehrformulierungen nicht so sehr aus ihrer Rolle als in das Geheimnis Christi hinweisend, auch wenn sie diese Absicht haben, sondern aus ihrer Vorlage durch die Kirche bzw. durch den Papst.“

⁴⁵² *Ders.*, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche, 129 - 130.

⁴⁵³ *Ebd.*, 120.

Hinter dem orthodoxen Autoritätsbegriff steht also letztlich das palamitische Kirchenverständnis. Jegliche Autorität in der Kirche ist nach orthodoxem Verständnis wesentlich gnadenhafter Natur, weil das Wesen der Kirche Gnade ist.⁴⁵⁴

e) Das ikonisch-energetische Wesen des orthodoxen Amtsverständnisses

Das kirchliche Amt hat in der orthodoxen Theologie auch eine christologische Grundlage, wobei seine Aufgabe in der Verwirklichung der göttlichen Heilsökonomie besteht, welche aus dem Heilsmysterium Christi entspringt. Für die Orthodoxie gilt: „...jeder orthodoxe Bischof ist ein Abbild Christi in seiner Kirche...“⁴⁵⁵ Der Amtsträger ist aber auch gleichzeitig ein Teil der Gemeinde (wenn auch derjenige Teil, welcher die Gemeinde zusammenhält).⁴⁵⁶ Die Orthodoxie lehnt aber die Repräsentationstheologie ab, in welcher der Amtsträger als *alter Christus* betrachtet wird, weil sie darin eine hypostatische Vermehrung des göttlichen Logos sieht.⁴⁵⁷ Wie schon an einer anderen Stelle festgestellt wurde, lehnt die Orthodoxie eine Abspaltung des „irdischen Jesus“ von der göttlichen Hypostase ab, die göttliche Hypostase aber lässt sich nicht durch einen Menschen *personal* repräsentieren. Im Gegensatz dazu spricht L. Scheffczyk in seiner Amtstheologie von einer „...Angleichung an die Person ... Christi...“⁴⁵⁸ Das Weihesakrament ist in der orthodoxen Theologie eine *conditio sine qua non* jeglicher gnadenhaften Wirkung des Amtes.⁴⁵⁹ Sein Wesen besteht darin, das der Amtsträger quasi transparent für das göttliche Wirken wird – das Amt ist gewisser Weise ein Fenster, durch welches Gott selbst sein Leben an die Kirche mitteilt: „...Die Amtsgewalt des Amtsträgers in nichts anderem, als daß durch ihn der dreifaltige Gott selbst wirkt; der Geweihte wird

⁴⁵⁴ *Schememann*, 122: „...Wie jeder Auftrag in der Kirche ist die Autorität eine Gnadengabe, eine Gnade, die mit dem Sakrament der Ordination verliehen wird, einzig und allein diese aus Gnade verliehene Autorität, die im Sakrament empfangen wird, ist denkbar in der Kirche, deren Wesen lautere Gnade ist.“

⁴⁵⁵ *Meyendorff, Johannes*, Der hl. Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie, in: Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J. (Hgg. der Reihe), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, (95 - 117), 113 - 114.

⁴⁵⁶ Vgl. *Papandreou, Damaskinos*, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt: Überlegungen aus orthodoxer Sicht, in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, (146 - 164), 147: „Der Bischof als Ikone Christi, des Hauptes der Kirche, ist derjenige, der die Gemeinschaft als Leib strukturiert, wobei auch er in dieser so gebildeten Gemeinschaft einen integrierenden Bestandteil darstellt.“

⁴⁵⁷ Vgl. *Staniloae*, 189: „...der Priester wird also nicht etwa zu einem anderen Christus.“

⁴⁵⁸ *Scheffczyk, Leo*, Aspekte der Kirche in der Krise: Um die Entscheidung für das authentische Konzil (Quaestiones non disputatae; Bd. 1), Siegburg 1993, 93.

⁴⁵⁹ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 160.

zum Handlungsmedium der göttlichen Energie!⁴⁶⁰ Daher geschah gemäß dem hl. Symeon von Thessaloniki die erste Amteinssetzung bei der Verklärung Jesu.⁴⁶¹ Denn erst nachdem die Apostel selber die Herrlichkeit Gottes auf dem Berge Tabor geschaut und in ihre Herzen aufgenommen haben, konnten sie diese weitergeben. Die Verklärung spielt in der Liturgie und Frömmigkeit der Ostkirche deswegen eine so überragende Rolle, weil dieses Fest eine wahrhaft ekklesiologische Dimension hat.

Bei dieser Perspektive des Amtes wird es verständlich, dass die orthodoxe Theologie immer einen großen Wert auf die Notwendigkeit einer tiefen persönlichen Spiritualität für den kirchlichen Amtsträger gelegt hat, damit seine Lehrverkündigung wirksam werde.⁴⁶² Das gilt auch für das liturgische Geschehen überhaupt: „Die Kraft Christi strömt indessen auch nicht durch den Priester wie durch einen passiv bleibenden Kanal hindurch, er muß vielmehr darum beten und an dem Geschehen innerlich beteiligt sein, das sich durch das Gebet für die anderen ereignet.“⁴⁶³

Die kirchlichen Institutionen erfüllen ihren Sinn nur dann, wenn sie durch den Heiligen Geist mit dem göttlichen Leben erfüllt werden, deshalb sind die kirchlichen Ämter auch „übergeschichtlich“ – sie widerspiegeln das ewige Reich Gottes⁴⁶⁴ und d. h. sie dienen der Vergöttlichung, der Teilhabe an den unerschaffenen Energien. Darin besteht das Wesen des kirchlichen Amtes. Auch die Apostolizität der Kirche gewinnt ihre ekklesiologische Dimension erst durch die Wirkung des Heiligen Geistes. Das Pfingstereignis verleiht der apostolischen Kirche ihre innere Lebenskraft.⁴⁶⁵

Bei einer solchen Bezogenheit des Amtlichen auf das pneumatische Wesen der Kirche kann auch eine Gleichsetzung des Amtes mit der weltlich verstandenen

⁴⁶⁰ *Ebd.*, 243.

⁴⁶¹ Vgl. *A.a.O.*, 242 - 243, 247.

⁴⁶² Vgl. *Wendebourg*, Geist oder Energie, 161.

⁴⁶³ *Staniloae*, 189.

⁴⁶⁴ Vgl. *Zizioulas*, 137: „Die kirchlichen Institutionen sind Widerspiegelungen des Gottesreiches. ... Das Wesen der kirchlichen Institutionen ist „ikonisch“, das heißt, ihr Sein liegt nicht in der Institution selbst, sondern nur in der Beziehung zu etwas Anderem, zu Gott oder Christus. ... Alle kirchlichen Institutionen müssen sich durch einen Bezug auf etwas Letztgültiges rechtfertigen, und nicht nur durch eine historische Zweckmäßigkeit. ... Die kirchlichen Institutionen gründen ihre Gewißheit (ihre Gültigkeit) nicht auf historische Tatsachen, sondern auf ihre Abhängigkeit vom Heiligen Geist. Das macht sie „sakramental“, was in der Sprache der orthodoxen Theologie „ikonisch“ genannt werden kann.“

⁴⁶⁵ Vgl. *Meyendorff*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 11: „In der Tat wäre das Zeugnis der Apostel wertlos ohne das Pfingstwunder, ohne die Niederkunft des Heiligen Geistes nicht nur auf die Zwölf, sondern auf die Gesamtkirche. Die Kirche ist also begründet durch die Apostel und auf den Apostel, zugleich aber im Heiligen Geiste.“

Macht⁴⁶⁶ nicht stattfinden. Denn das Amt existiert nicht unabhängig vom charismatischen Wesen der Kirche, sondern ist selbst ein Charisma, so dass man von einem *Amtscharisma* sprechen kann. Eine Abwertung des Amtes gegenüber dem Charisma⁴⁶⁷ kann dann auch nicht passieren, weil beide gleichen pneumatischen Wesens sind. Auch die Forderung nach einem „Primat der Gemeinde über die Ämter“⁴⁶⁸ wäre dann überflüssig, denn diese entspringt einem falsch verstandenen Wesen des kirchlichen Amtes, das nicht in der Machtausübung über die Gemeinde besteht, sondern darin, als eine lebendige gnadenhafte Ikone Christi der Gemeinde dienend vorzustehen.

f) Der Amtsverlust

Weil die orthodoxe Theologie das Amt immer in seiner Beziehung zu Gott und zur Kirche sieht, verliert derjenige Amtsträger, welcher sich außerhalb der Kirche stellt, automatisch auch sein kirchliches Amt. Dies geschieht z. B. im Fall einer Häresie oder einer anderen schweren Sünde. Der orthodoxe Bischof ist z. B. ein solcher nur „...solange er seine Bischofswürde nicht verrät, was er allerdings auch kann.“⁴⁶⁹ Die östliche Theologie kennt kein unzerstörbares Prägemaal des Weihesakramentes. Daher sind alle „Amtshandlungen“ eines ehemaligen Amtsträgers außerhalb der Gemeinschaft der Kirche per se nichtig. Zeitweise wurden früher in der orthodoxen Kirche sogar alle Sakramente (einschließlich der Taufe – wie oft auch in der Alten Kirche)⁴⁷⁰ der anderen christlichen Konfessionen als ungültig betrachtet.⁴⁷¹ Denn alle Sakramente sind ihrem Wesen nach sekundäre

⁴⁶⁶ Wie es L. Boff im Buch „Kirche: Charisma und Macht“ tut.

⁴⁶⁷ *Ebd.*, 275: „Das Charisma ist fundamentaler als das institutionelle Element. Es ist die pneumatische Kraft (*dynamis tou theou*), welche die Institutionen schafft und lebendig erhält.“

⁴⁶⁸ *Ders.*, Und die Kirche ist Volk geworden, 83.

⁴⁶⁹ *Meyendorff*, Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie, 114.

⁴⁷⁰ Vgl. *Fischer, Josef Anton / Lumpe, Adolf*, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nizänums (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1997, 240 - 246: Diese kirchengebundene Sakramentenauffassung der Orthodoxie gab es auch in der Alten Kirche. Eine Synode von Karthago unter dem Vorsitz Cyprians verwarf 255 die Taufe durch Häretiker und Schismatiker, weil die Wirkkraft des Taufwassers vom Heiligen Geist verliehen werde, welcher nur die Amtsträger der katholischen Kirche wirke.

Vgl. *Koschorke, Klaus*, Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (PARADOSIS: Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie; Bd. 32), Freiburg Schweiz 1991, 147 - 148, 152 – auch für Basilius den Großen ist die Taufe bei den Häretikern ungültig, weil diese wesentlich mit dem Empfang des rechten Glaubens zu tun hat. Vgl. *Ebd.*, 346 – die Kirche ist der Ort des Geistwirkens schlechthin, welches die Taufe wesentlich bestimmt.

⁴⁷¹ Vgl. *Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, 205 – Ratzinger konstatiert den ekklesiologischen Unterschied in der Sakramentenlehre zwischen Ost und West am Beispiel

Quellen der unerschaffenen trinitarischen Energie (ihr Ursprung und damit das Sakrament aller Sakramente ist der vergöttlichte Leib Christi, daher ist auch die Eucharistie das Sakrament schlechthin), welche vom Haupt den Gliedern des Leibes Christi mitgeteilt wird. Dieser Leib Christi ist aber alleine die Orthodoxe Kirche. „Der Empfang des göttlichen Lebens – der ungeschaffenen Gnade – ist an die Kirche gebunden; ... da ihre Gemeinschaft keine andere ist als die der vielen Glieder unter dem einen Haupt Christus, der für die Seinen die Quelle ist, aus der das göttliche Leben strömt.“⁴⁷² Selbstverständlich galten alle Weihen außerhalb der Orthodoxen Kirche als ungültig, weil man alle anderen Konfessionen als häretische Gruppierungen betrachtete. Auch diejenigen orthodoxen Amtsträger, welche häretisch wurden, betrachtete man nach ihrer Rückkehr zur Orthodoxie als solche, die ihr Amt durch den Glaubensabfall verloren haben. Dieselbe Amtsauffassung war in der Alten Kirche weit verbreitet.⁴⁷³ In der Praxis jedoch wurden z. B. Kleriker aus der katholischen Kirche in die orthodoxe aufgenommen, ohne dass man ihnen eine Weihe durch orthodoxe Bischöfe als Bedingung auferlegt hätte. Dies bedeutet aber überhaupt nicht, dass man die Gültigkeit der Weihe in einer anderen Kirche anerkannt hätte. Die orthodoxe Theologie erklärte diese scheinbar sakramentaltheologisch unkonsequente Aufnahmepraxis so, dass *die Orthodoxe Kirche auch ohne den Vollzug eines Weiheritus einem an sich leeren Ritual in den anderen „Kirchen“* (als solche wurden sie nicht anerkannt) *die Sakramentalität einer tatsächlichen (orthodoxen) Weihe rückwirkend verleihen kann.*

g) Eine absurde These

Einige katholische Theologen unterstellen der Orthodoxie, dass ihr heutiges Kirchenverständnis, in welchem eine Gleichsetzung von Kirche und Hierarchie abgelehnt wird, nicht das ursprüngliche ekklesiologische Gedankengut der Ostkirche

der Taufe und des Ordo: „Rom hatte schon immer die Gültigkeit der Taufe auch außerhalb der rechtgläubigen Gemeinschaft und entsprechend auch die Gültigkeit der Weihen außerhalb davon anerkannt und damit zwischen dem Sakrament und der rechtlichen Gestalt der Kirche eine gewisse Differenz gesehen; für den Osten war die Bindung des Sakramentes an die Kirche immer so vollständig, daß er mit dieser Konstruktion eigentlich nie viel anfangen konnte...“

⁴⁷² Kunzler, Michael, Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma, in: Ernst, J. / Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt), Paderborn 1995, (189 - 206), 199.

⁴⁷³ Vgl. Hoffmann, Andreas, Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Carthago, (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge; Bd. 92), Paderborn 2000, 168: Z. B. erklärte eine Synode in Karthago 256, dass alle Kleriker mit häretischer Vergangenheit bei ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche ihre Ämter verlieren.

ist. Die Relativierung der Hierarchie, welche darin zum Ausdruck kommt, dass diese in der orthodoxen Theologie nicht unfehlbar ist, und (als Kehrseite dieser „verminderten“ Rolle des kirchlichen Amtes) die vermeintliche Verabsolutierung des Kirchenvolkes als des Trägers des ekklesiologischen Wesens schlechthin soll kirchengeschichtliche Ursachen haben. E. von Ivanka wirft der Orthodoxie vor, dass diese die Unfehlbarkeit des (von ihm offenbar institutionell verstandenen) Ökumenischen Konzils deshalb leugnet, weil dies die einzige Möglichkeit ist, die Nichtrezeption des Florentiner Unionskonzils 1439 durch die Ostkirche zu rechtfertigen.⁴⁷⁴ Außer acht lässt E. von Ivanka freilich die Tatsache, dass die gescheiterte Unionssynode von Florenz nicht die erste Kirchenversammlung war, welche für sich Ökumenizität beansprucht hat und schließlich doch von der Orthodoxen Kirche verworfen wurde. Man denke hier z. B. an die arianischen Conciliabula des 4. Jahrhunderts, welche nach der Logik E. v. Ivankas offenbar zu den Ökumenischen gezählt werden sollten, weil die Mehrheit der Hierarchie auf ihnen anwesend war bzw. sie akzeptiert hat. Er missversteht unter dem gläubigen Kirchenvolk eine numerische Mehrheit, welche im Gegensatz zur Hierarchie steht. Seiner Meinung nach hat die Orthodoxie früher dasselbe *hierarchologische* Kirchenverständnis gehabt wie die katholische Kirche bis heute auf ihm besteht – mit der Einteilung der sichtbaren Kirche in die allein lehrende Hierarchie und die ausschließlich hörenden Laien als ihrem Merkmal und mit dem damit verbundenen Monopol der Hierarchie auf den Beistand des Heiligen Geistes bei den Lehrentscheidungen.⁴⁷⁵ Gemäß dieser Logik unterwanderte erst der überragende Einfluss der ostslawischen Theologie auf die Orthodoxie im 19. Jahrhundert das ursprüngliche (=nach E. von Ivanka das heutige römisch-katholische) Kirchenverständnis der Orthodoxie zugunsten des neu erfundenen slawophilen Volk-Gottes-Kirchenbegriffes, in welchem das Volk die maßgebende Autorität bezüglich der Orthodoxie einer Lehre ist.⁴⁷⁶ Die Theologie des hierarchielosen Volkes

⁴⁷⁴ Vgl. Ivanka von, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet*, 411: „So viel ist richtig, daß diese Auffassung von der Ratifizierung (oder Abrogierung) eines ökumenischen Konzilsbeschlusses durch das Glaubensbewußtsein des gläubigen Volkes allein die Möglichkeit gewährt, einerseits anzuerkennen, daß das Unionskonzil von Florenz kanonisch wirklich ein ökumenisches Konzil war, und es doch andererseits als für die griechische Kirche unverbindlich zu betrachten.“

⁴⁷⁵ Vgl. *Ebd.*, 412 - 413: „Darin war man sich auf beiden Seiten einig, daß die im Konzil versammelten Patriarchen und Bischöfe zu bindenden Glaubensentscheidungen befugt sind, die nicht an die Ratifizierung durch das Glaubensbewußtsein des Kirchenvolkes gebunden sind und vom Kirchenvolk nicht dadurch abrogiert werden können, daß es ihnen seine Zustimmung entzieht, sondern mit der Autorität der lehrenden Kirche, unter dem Beistande des Heiligen Geistes, der ihr vom Herrn verheißen ist, als unwiderrufliche Normen definiert werden.“

⁴⁷⁶ Vgl. *A.a.O.*, 422; Vgl. *Ebd.*, 409 - 410 – wie E. von Ivanka die Beziehung zwischen dem Gottesvolk und der Hierarchie soziologisch missversteht – das zeigt sich in den Begriffen *Beauftragter* und *Vertreter*, als ob die Hierarchie im Gegensatz zum Kirchenvolk vom

entwickelten angeblich zuerst die russischen *Raskolniki* („Spalter“) des 17. Jahrhunderts, welche die Angleichung des russisch-orthodoxen Ritus an seine byzantinischen Ursprünge (diese Reform wurde von der ukrainischen Kirche durch die Entsendung vieler gelehrter Mönche aus Kyïw (Kiew) ermöglicht) durch die Hierarchie ablehnten. Auch L. Scheffczyk scheint diese abenteuerliche These zu teilen.⁴⁷⁷ Das Urteil E. von Ivanka über diese vermeintlich im Stillen vollzogene ekklesiologisch-demokratische Revolution⁴⁷⁸ innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie wurde vom Standpunkt eines auf Hierarchie fixierten Katholiken formuliert und fällt dementsprechend vernichtend aus: „Was bleibt, ist nur mehr die Leugnung des Unterschieds zwischen lehrender und hörender Kirche, die Herabminderung des Begriffs der Weihe- und Lehrgewalt und des Geisträgertums der Hierarchie zur Rolle einer bloßen (vom Volke zu ratifizierenden oder widerrufbaren) Bezeugung des Glaubens des Kirchenvolkes...“⁴⁷⁹ Zumindest der zweite Vorwurf wird angesichts der Unverzichtbarkeit des orthodoxen Priesters bei jeglicher Sakramentspendung vollkommen durch die ekklesiologisch-gottesdienstliche Realität der Orthodoxie widerlegt, während bei der ersten Unterstellung klarzustellen ist, dass es zwischen katholischer und orthodoxer Kirchen faktisch keinen Unterschied in der Praxis gibt und es sich eher um einen theoretischen Streit handelt, in welchem unterschiedliche begriffliche Missverständnisse ausschlaggebend sind. Denn nie hat die Orthodoxie den besonderen Lehrauftrag der Bischöfe negiert und auch das Volk Gottes mit der Mehrheit der Getauften gleichzusetzen wäre falsch. Auch in der Enzyklika der östlichen Patriarchen, welche als Antwort auf die Enzyklika von Pius IX. „An die Christen im Orient“ (1848) verfasst wurde, steht nichts von der Unterordnung der Hierarchie unter das Volk. Vielmehr drückt diese die Ganzheit der Kirche aus, welche nicht in eine unfehlbare Hierarchie und ein ihre Entscheidungen befolgendes Laienvolk gespalten werden kann: „...Weiterhin konnten bei uns Neuerungen weder von den Patriarchen noch von den Konzilien eingeführt werden, da bei uns der Wächter der Religion im gesamten Leib der Kirche besteht, d. h. im Volke selbst...“⁴⁸⁰ Im Schreiben der orthodoxen Patriarchen geht es

direkten Zugang zu den göttlichen Wahrheiten ausgeschlossen wäre: „...Das Kriterium der Rechtgläubigkeit ist das Glaubensbewußtsein des rechtgläubigen Kirchenvolkes selbst. Das Konzil hat seine bindende Kraft nur daher, daß in ihm die Hierarchie, als Beauftragter und Vertreter des gläubigen Volkes, Zeugnis ablegt von dem Glauben, der in der Gesamtheit des Kirchenvolkes lebendig ist – und nur insoweit, *als* es ein solches Zeugnis ablegt.“

⁴⁷⁷ Vgl. Scheffczyk, Leo, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 80.

⁴⁷⁸ Vgl. Ivanka von, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet*, 425: “Die Auffassung, daß die Wahrung des Glaubens nicht auf der Weihegewalt der Hierarchie als Trägerin und Auslegerin der Tradition, sondern im Glaubensbewußtsein des Volkes ruhe, selbst wenn dieses sich von seiner Priesterschaft getrennt habe, ist ein völliger Bruch mit der ganzen bisherigen orthodoxen Vergangenheit.“

⁴⁷⁹ *Ebd.*, 425.

⁴⁸⁰ Thon (Hg.), 417.

also vor allem um die Kontinuität mit der apostolischen Glaubensüberlieferung, welche im ganzen Leib Christi unversehrt bewahrt wird. Es ist eben eine Stärke der orthodoxen Ekklesiologie, dass diese die Kirche nicht als primär soziales Gebilde ansieht und die Hierarchie zwar für einen integrierenden, aber doch für einen Teil des Gottesvolkes hält: somit darf man keinen künstlichen Gegensatz zwischen Hierarchie und Volk in der Kirche aufbauen.⁴⁸¹ „Die Orthodoxie erachtet Gläubige *und* Klerus ausnahmslos und uneingeschränkt als Träger unfehlbarer Lehrbeschlüsse, denn wie die Kirche lehrt, ist der ganze Leib der Kirche untrennbar mit seinem Haupt, Christus, verbunden.“⁴⁸² Dennoch wirkt es für ein katholisches Ohr zuweilen befremdlich und mutet nach einer Volkssouveränität und Demokratie an, wenn ein orthodoxer Theologe schreibt: „Das letzte Wort hat also das kirchliche Gesamtbewußtsein des Gottesvolkes. Der Theologe urteilt und bewertet, das Kirchenvolk aber wird annehmen oder verwerfen. ... Das letzte Kriterium ist das Bewußtsein des Volkes, das selbst die Kirche und also der unfehlbare Leib Christi ist. Das rechtgläubige Volk ist der Hüter und Garant des rechten Glaubens.“⁴⁸³

⁴⁸¹ Vgl. *Harkianakis, Stylianos*, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in: *Orthodoxes Forum* (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrg. von T. Nikolaou) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, (149 – 164), 158 – Der Autor macht die folgende Klarstellung zur Enzyklika der östlichen Patriarchen, welche als Antwort auf den Aufruf von Pius IX. zur Vereinigung mit der Katholischen Kirche veröffentlicht wurde und später oft einen Anlass zu Missverständnissen in Bezug auf die orthodoxe Ekklesiologie gegeben hat: „...daß „Leib der Kirche“ und „Volk“ in der Enzyklika der Patriarchen keineswegs eine Art Volksdemokratie bedeuten können, d. h. nur die Laien der Kirche ohne Hirten und Lehrer. Vielmehr bedeuten beide Termini das einheitliche und untrennbare Volk Gottes, welches aus Laien und Geistlichen besteht.“

⁴⁸² *Brun, Maria*, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum: ein Beitrag zur Überwindung der Trennung, mit einem Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 18), Freiburg Schweiz 1988, 173.

⁴⁸³ *Galitis*, 176.

VII. Die Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit

1. Einige Klarstellungen bezüglich des Ikonenbegriffs

a) Die Bilder in der Westkirche

Obwohl die Beschlüsse des VII. Ökumenischen Konzils (des 2. von Nizäa) 787 von Rom und später deswegen auch von der ganzen lateinischen Kirche formell akzeptiert wurden, muss man trotzdem in Bezug auf die Bilderverehrung große Unterschiede zwischen Ost und West feststellen. Der Westen versteht unter den Bildern (gr. εἰκόν) etwas anderes als der Osten. Während für den Osten die Ikonen *Kultbilder* sind, dienen sie im Westen vor allem der Belehrung des einfachen Kirchenvolkes, das nicht lesen konnte, über die biblischen Inhalte. Im Westen gab es eine stetige Entwicklung bei der äußeren Erscheinung der Bilder – entsprechend den unterschiedlichen Epochen kirchlicher Kunst: Gotik, Barock, Moderne usw. Das westliche Bild stellt einen irdischen Menschen dar, mit den äußeren Eigentümlichkeiten einer Person (der Gesichtsausdruck vermittelt bestimmte Gefühle oder den Charakter der abgebildeten Person). In der Regel dient die kirchliche Kunst eher als Raumdekoration und wird in der Liturgie normalerweise nicht verehrt. Viele moderne Kirchen verzichten sogar ganz auf Bilder (vgl. die Herz-Jesu-Kirche in München).

b) Die ikonoklastischen Tendenzen in der Vergangenheit

Der lateinische Westen hat nie zu den Ikonen eine so innige Beziehung gehabt wie Ostkirche. Die berüchtigte Synode von Frankfurt 794 und die Libri Carolini, welche die Einstellung der fränkischen Kirche zur Ikonenverehrung unmittelbar nach dem 2. Konzil von Nizäa (VII. Ökumenisches Konzil) widerspiegeln, verurteilten die nizänische Ikonentheologie, obwohl diese vom römischen Papst gutgeheißen wurde. Die heutige Selbstrechtfertigung der Westkirche, welche darauf hinausläuft, dass man damals im Frankenreich die griechischen Konzilstexte nur in einer falschen lateinischen Übersetzung gelesen hatte und deswegen die Ikonenverehrung als ihre Anbetung (welche allein Gott zukommt) aufgefasst wurde, erweist sich bei einer näheren Betrachtung als unhaltbar. Denn die Orientalen trennen nicht zwischen „Verehrung“ (*veneratio*) und „Anbetung“ (*adoratio*), sondern zwischen *προσκύνησις* (Huldigung) und *λατρεία* (Dienst, welcher allein Gott gebührt). Dagegen wird der Begriff *προσκύνησις* (wörtlich „Verneigung“) sowohl auf die Anbetung Gottes als auch auf die „Verehrung“ der Ikonen angewandt.⁴⁸⁴ Die Übersetzung von *προσκύνησις* als *adoratio* war also nicht falsch. Offensichtlich gab

⁴⁸⁴ Im griechisch-deutschen *Gemoll*-Wörterbuch (München 1991, 9. Auflage) wird dieser Begriff auf der Seite 647 sowohl als Anbetung als auch als Verehrung übersetzt.

es im Westen damals bereits eine andere Auffassung von der Beziehung zwischen Bild und Urbild als es im Osten der Fall war. Und tatsächlich: „Während im hellenistischen und patristischen Denken die Wirklichkeit nur im Bild zur Erscheinung kommt, d. h. alles Seiende symbolische Wirklichkeit ist und der Einzelne durch das Bild Anteil an der Wirklichkeit bekommt (gewissermaßen in sie eintritt), trennt das frühmittelalterliche Denken zwischen Bild und Wirklichkeit“.⁴⁸⁵ ***In östlicher Sicht zielt die unmittelbare Verehrung der Person, welche auf der Ikone abgebildet ist, immer auf die Anbetung Gottes hinaus, denn der Heilige ist seiner Bestimmung nach ein Gefäß der göttlichen Energie, welche unmittelbar von der hl. Dreifaltigkeit ausgegossen wird. Die Ikonen- und die Heiligenverehrung sind daher immer gleichzeitig auch Gottes Anbetung.*** Deswegen findet die Ikonenverehrung im Gottesdienst (z. B. in der Form der Beweihräucherung) statt und ist in der orthodoxen Liturgie ein integraler Teil der Eucharistiefeier. Ja, sogar die byzantinische Liturgie selbst kann als „Bildereignis des Heils“⁴⁸⁶ definiert werden. Die Ikonen haben eine tiefe ekklesiologische Bedeutung. Einem ostkirchlichen Kirchenraum und einer byzantinischen Liturgie ohne eine Ikonostase würde etwas ganz Wesentliches fehlen, nämlich die Anwesenheit der himmlischen Kirche, welche von der irdischen nicht zu trennen ist. Daher verbot der ukrainische griechisch-katholische Patriarch Josyp Slipyj dem assimilierten und latinisierten Basilianerorden in der brasilianischen Diaspora, Gottesdienste ohne Ikonostase zu feiern. Der Begriff „Verehrung“ wird dem theologischen Sachverhalt und der tieferen Bedeutung der Ikonen nicht gerecht, wenn man die Verehrung als etwas betrachtet, was sich von der Anbetung Gottes substantiell unterscheidet. Denn sowohl der Ikonenverehrer als auch die auf der Ikone dargestellte Person – das „...Urbild, das aus dem dargestellten Bild hervorleuchtet“⁴⁸⁷, kommunizieren miteinander, weil die beiden von göttlichen Energien durchdrungen werden, welche somit die Einheit zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche bewirken. Die Ikone ist wesentlich ein „Gnadenträger“⁴⁸⁸, erfüllt von der Energie des Heiligen Geistes.⁴⁸⁹ Das ist der „palamitische“ Hintergrund der Ikonenverehrung, welcher offenbar schon damals, zur Zeit Karls des Großen, im Westen nicht begriffen wurde. Die auf Schlichtheit ausgerichtete Spiritualität der Zisterzienser wies ebenfalls deutliche ikonoklastische Züge auf, weil es in ihr kaum Platz für Bilder gab. Der Protestantismus, besonders in seiner calvinistischen Variante, bekannte sich dann offen zum Ikonoklasmus, welcher von zahlreichen protestantischen Sekten auf der ganzen Welt mit der Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot praktiziert wird. Trotz dieser ikonoklastischen

⁴⁸⁵ Ackermann, 52.

⁴⁸⁶ Nyssen, Aufbruch aus dem Ursprung, 17.

⁴⁸⁷ Ebd., 24.

⁴⁸⁸ Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 301.

⁴⁸⁹ Vgl. Ebd., 301 – der Palamismus tritt in der Ikonentheologie des hl. Johannes von Damaskus sehr deutlich in Erscheinung. Die Behauptung, die göttlichen Energien seien eine Erfindung von Palamas, wird hier als unhaltbar erwiesen.

Verirrungen des Westens, welche ein Zeichen dafür sind, dass sich die Ikonen in westlicher Spiritualität und Dogmatik nie so fest einbürgern konnten, wie es im Osten der Fall ist, ist es erfreulich und nicht ganz wirklichkeitsfremd, wenn auch durch einige katholische Theologen auf eine große Bedeutung der Ikonentheologie für den katholisch-orthodoxen Dialog, speziell auf dem Gebiet der Ekklesiologie, hingewiesen wird: „Eine wesentliche Rolle spielt im katholisch-orthodoxen Dialog eine gewisse theologische Denkweise, die man „ikonenhaft“ nennen könnte. Die Kirche möchte durch ihren Dienst nicht nur Diener und Bote der endgültigen Wirklichkeit des Reiches Gottes sein, sondern auch dessen „Ikone“, die in sakramentaler Weise schon vorlebt, was sie verkündet.“⁴⁹⁰

c) Die Bedeutung der Ikonen in der ostkirchlichen Spiritualität

Im Unterschied zum Westen kennt der Osten fast ausschließlich gemalte und kaum figürliche Darstellungen. Das wird gewöhnlich dadurch erklärt, dass die Figuren in den früheren Zeiten heidnische Götter darstellten. Man wollte sich von der heidnischen Bilderkunst distanzieren, deshalb bevorzugte man die Malerei. Die Ikone ist im Osten wesentlich ein Kultbild, dem man Verehrung erweisen soll. Gemäß Theodor Studites ist die Ikone zwar nicht des gleichen Wesens mit dem Abgebildeten, aber sie gehört zur selben Hypostase.⁴⁹¹ Für den Osten ist „...jedes Abgebildete Durchscheinen (εἰκὼν) des Urbildes, so daß der Vorgang der Darstellung zugleich mit der verborgenen Realpräsenz der Dargestellten verbunden ist.“⁴⁹² Normalerweise werden die Gestalten auf einem goldenen Hintergrund gemalt, welcher die Herrlichkeit Gottes symbolisiert. Die Ikone stellt also einen *himmlischen Menschen* dar, welcher schon im Erdenleben vergöttlicht wurde. Ewigkeit wird dargestellt und vermittelt, nicht etwa zeitbegrenzte Gefühle. Ohne die Vergöttlichungstheologie und ohne den Palamismus als ihren Höhepunkt kann man die ostkirchliche Ikonentheologie nicht richtig verstehen. „Eine Ikone oder ein Kreuz sind keine bloßen Darstellungen, die unsere Vorstellungsgabe während des Gebetes anregen sollen: es sind materielle Zentren, in denen eine göttliche Energie ruht, die sich mit der menschlichen Kunst vereinigt.“⁴⁹³ Hans-Georg Beck behauptet, dass es dieses Ikonenverständnis in der Ostkirche ursprünglich nicht gab, sondern dass die Urauffassung vom Zweck der Ikonen dieselbe war wie diejenige, welche

⁴⁹⁰ Hryniewicz, Waclaw, Theologischer Dialog und ökumenische Hoffnung, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, (139–149), 141.

⁴⁹¹ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 305.
Vgl. Lossky, Schau Gottes, 108.

⁴⁹² Nyssen, Aufbruch aus dem Ursprung, 51.

⁴⁹³ Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 240.

heutzutage im Westen vorherrscht.⁴⁹⁴ Jedoch bleibt seine These eine aufgestellte Behauptung, welcher das Erscheinungsbild der ältesten Ikonen widerspricht, welche lange vor dem Ikonoklastenstreit gemalt wurden und außerhalb des Oströmischen Reiches der Zerstörung durch die Ikonoklasten entgehen konnten⁴⁹⁵. Es gibt es in der Ikonenmalerei im Osten eine so deutliche Kontinuität ihres äußeren Erscheinungsbildes, dass ein Bruch im theologischen Verständnis der Ikonen unmöglich erscheint.

2. Die Auswirkungen der platonischen Urbild-Abbild-Lehre auf das Kirchenverständnis

a) Abbild und Ikone

Bereits in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments ist die Rede davon, dass Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Man darf also nicht immer bei der Ikonentheologie nur den Platonismus im Spiel sehen. Das allgemein akzeptierte ekklesiologische Bekenntnis der katholischen und der orthodoxen Kirche zu einer ikonischen Ekklesiologie, zur Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit gründet vor allem auf der gemeinsamen Einsicht, dass der Ausgleich zwischen der Christologie und der Pneumatologie in der Ekklesiologie alleine mit der gebührenden Berücksichtigung der grundlegenden Bedeutung der Trinitätslehre für das Kirchenverständnis gelingen kann.⁴⁹⁶ Das trinitarische Kirchenverständnis kann aber entweder einen platonischen oder einen theologischen Sinn haben und hier muss man genau unterscheiden, was philosophische Spekulation und was spezifisch christliche Theologie ist. Wie gesagt, kann man die Ikonentheologie der Ostkirche ohne den Palamismus nicht adäquat verstehen. Denn *die unerschaffenen Energien*

⁴⁹⁴ Vgl. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, D 68: „Man sucht im Bild nicht mehr nur entsprechend früheren theologischen Konzessionen Belehrung und Erbauung, man sucht die Gnade und das Wunder, man will sehen, greifen und spüren.“

⁴⁹⁵ Das Katharinenkloster auf dem Berge Sinai, das zur Zeit des Ikonoklastenstreites im arabischen Herrschaftsbereich lag, hat eine große Sammlung der ältesten Ikonen, deren Alter mindestens bis ins 6. Jahrhundert zurückreicht.

⁴⁹⁶ Kallis, Anastasios, „Koinonia des Heiligen Geistes“: Kirche in orthodoxer Sicht, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (104 - 113), 104 - 105: „Der Schlüssel des ekklesiologischen Gleichgewichts zwischen dem christologischen Sakramentalismus, der in seiner Einseitigkeit zum Institutionalismus und Klerikalismus führt, und dem pneumatologischen Prophetismus, der isoliert die Gefahr eines subjektiven Spiritualismus mit sich bringt, liegt in der Theologie der Dreieinigkeit. Sie allein kann die spannungsvolle Komplementarität von Geheimnis und Freiheit, Ereignis und Institution, Amt und Charisma, Einheit und Vielheit garantieren.“

sind ihrem Wesen nach die ewige Urkone des absolut transzendenten Mysteriums der Allheiligen Dreifaltigkeit schlechthin. Die Trinitätslehre der Ostkirche ist prinzipiell nicht spekulativ, sondern zutiefst apophatisch. Das Eigentümliche der östlichen Trinitätslehre besteht darin, dass diese „...in apophatischer Weise vor einer begrifflichen Festlegung der Ursprungsverhältnisse absieht und das Geheimnis unausgedrückt lassen möchte.“⁴⁹⁷ Die innertrinitarischen Beziehungen zwischen den Hypostasen, die Hypostasen selbst können nicht einmal analogisch abgebildet werden, weil sie zum Wesen Gottes gehören, das ein absolutes Mysterium bleibt. Die trinitarische Ikonenhaftigkeit der Kirche bedeutet daher in orthodoxer Sicht „...natürlich keine ontologische oder im pantheistischen Sinne gemeinte Gleichwerdung.“⁴⁹⁸ Die westliche Theologie geht hier anders vor und benutzt Analogien, um die Beziehungen der Kirche zur Trinität zu beschreiben.⁴⁹⁹ Oder es werden sogar offen Spekulationen über innertrinitarische Beziehungen zwischen den Hypostasen auch auf das Verhältnis Gottes zur Welt übertragen. Anders geht gar nicht angesichts der fehlenden Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes. So ist der Heilige Geist (genauer die Person des Heiligen Geistes) für den Westen sowohl das Band der Einheit innerhalb der Trinität (zwischen dem Vater und dem Sohn) als auch das Prinzip der Kommunikation Gottes mit der Schöpfung und in Analogie zur Trinität das Prinzip der Gemeinschaft, welches die Glieder der Kirche untereinander verbindet.⁵⁰⁰ Platonisch käme als Urbild der

⁴⁹⁷ Scheffczyk, *Glaube in der Bewährung*, 130.

⁴⁹⁸ Larentzakis, *Grigorios*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch: eine orthodoxe Betrachtung, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, (551 - 572), 555.

⁴⁹⁹ Auch einige orthodoxe Theologen bejahen eine Analogie zwischen der Kirche und dem dreifaltigen Wesen Gottes, wenn auch mit einer sichtlichen Ehrfurchtshaltung gegenüber dem Dreifaltigkeitsmysterium – Vgl. *Harkianakis*, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, 37: „...Ist es legitim, ja noch mehr, ist es nicht geradezu blasphemisch, das Leben in der Kirche mit dem innertrinitarischen göttlichen Leben zu vergleichen? ...Sicher liegt hier nicht mehr als eine Analogie. Aber es ist eine tiefgreifende Analogie, die umso legitimer und um so wichtiger ist, als sie von keinem anderen verlangt wurde als vom Herrn selbst!“ Derselbe Autor sieht die Verwirklichung der *Communio* der Kirche notwendig als eine Widerspiegelung der trinitarischen Analogien – Vgl. *Harkianakis*, *Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche*, 163.

⁵⁰⁰ Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise*, 60 – für L. Scheffczyk gilt, dass „...das theologische Durchdenken der innertrinitarischen Beziehungen der Personen die Voraussetzung ist für das Verständnis des außergöttlichen Wirkens der Personen. Auch der Geist kann nach außen nur das offenbaren, was er im innertrinitarischen Sein selbst ist, nämlich die Einigungskraft zwischen Vater und Sohn...“

Vgl. *Hemmerle*, *Gemeinschaft als Bild Gottes*, 77: „Derselbe ist Prinzip der Einheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn, der Einheit auch zwischen Gottheit und Menschheit in Jesus, somit aber auch unserer Einheit mit ihm und miteinander.“

Dreifaltigkeit aber nur etwas Dreifaches in Frage: „Als am Sein Gottes endlich partizipierendes Sein „muß“ die Schöpfung in ihrer wahrnehmbaren Wirklichkeit das Wesen des *trinitarischen* Gottes widerspiegeln.“⁵⁰¹ Der Versuch, die Existenz von drei großen Hauptgruppen der Christenheit – der Orthodoxie, des Katholizismus und des Protestantismus, in der trinitarischen Seinsweise Gottes begründet zu sehen, kann als ein Paradebeispiel für Platonismus in der Ekklesiologie gelten. Im Westen sieht man in der Ikonentheologie oft ein platonisches Erbe, einen Einfluss der Ideenlehre. Aber das Eigentümliche der östlichen Ikonentheologie ist die mystische Auffassung von der palamitisch verstandenen Gnadenhaftigkeit der Ikonen. Mit anderen Worten die Ikone ist wesentlich ein „Wirkbild“⁵⁰². Ein ukrainischer griechisch-katholischer Priester aus Nordamerika hat diesen theologischen Sachverhalt folgendermaßen ausgedrückt: „...die ursprüngliche Funktion der Ikone besteht darin, ein Kanal des göttlichen Lichtes zu sein, d. h. ein Instrument des Gebetes und der Gemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Deshalb ist die Ikone das Symbol der Gnade Gottes und des Göttlichen Lebens. Sie ist der Ausdruck des Lebens Gottes, welches erleuchtet, reinigt von Sünden und jeder Unreinheit, erhebt, vergöttlicht und verherrlicht das menschliche Wesen und die ganze Schöpfung. Deshalb ist die heilige Ikone das Symbol der Hoffnung und der Einheit des Menschen mit dem Dreieinigen Gott sowie des Göttlichen Lebens, des Lichtes und der Liebe in uns.“⁵⁰³

b) Unplatonische Exklusivität und ekklesiologischer Platonismus

Die Orthodoxe Kirche betrachtet sich als die Kirche Christi schlechthin und sieht daher die anderen christlichen Konfessionen nicht als gleichwertige Kirchen an. „Die orthodoxe Kirche ist nicht eine Konfession, eine von vielen, eine unter vielen. Für die Orthodoxen ist die Orthodoxe Kirche *die* Kirche schlechthin. Die Orthodoxe Kirche ist dessen gewahr und sich dessen bewußt, daß ihre innere Struktur und ihre Lehre mit der Apostolischen Botschaft (Kerygma) und der Überlieferung der alten ungeteilten Kirche identisch ist. Sie befindet sich in einer ununterbrochenen und kontinuierlichen Sukzession des sakramentalen Amtes (sacramental ministry), des sakramentalen Lebens und des Glaubens.“⁵⁰⁴ Die Orthodoxie strotzt geradezu vor

Brun, 50: „In Analogie zum innertrinitarischen Wesen, dem gemäß der Heilige Geist als Prinzip der Liebe eine Mittlerfunktion zwischen Vater und Sohn ausübt, ist er auch in der Kirche Stifter der Gemeinschaft.“

⁵⁰¹ *Greshake, Gisbert*, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio*, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, (90 - 121), 100.

⁵⁰² *Hemmerle*, *Gemeinschaft als Bild Gottes*, 93.

⁵⁰³ *Bilanyuk, Petro*, *Gottes Wahrheit, Schönheit und Liebe*, 96.

⁵⁰⁴ Aus der *Erklärung der orthodoxen Delegation in Delhi* 1961, in: Konidaris, *Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus“*, 61.

ihrem ekklesiologischen Exklusivitätsbewusstsein. So behauptet D. Staniloae selbstsicher anmutend und fast zu idealistisch: „Die orthodoxe Kirche ist die Kirche der Fülle, weil sie die volle Gegenwart Christi und seiner Wirkungen in ihrem Schoße nie, auch nicht im geringsten, eingeengt hat, und weil sie auch die Lehre als Ausdruck dieser vollen Gegenwart Christi in ihr niemals einengte.“⁵⁰⁵ Mag ein solches Kirchenbild auf einen katholischen Theologen auch den Eindruck eines ekklesiologischen Monophysitismus erwecken, so steht dahinten keineswegs eine Verneinung der inkarnatorisch grundgelegten menschlichen Realität der Kirche. Vielmehr handelt es sich um ein energetisches Kirchenbild, wonach es die Kirche in ihrer Fülle nur dort geben kann, wo durch Teilhabe an unerschaffener Herrlichkeit Gottes die Vergöttlichung der Schöpfung geschieht. Somit ist die orthodox-ekklesiologische Selbstdarstellung nicht so sehr der Anspruch auf eine selbstherrliche konfessionelle Exklusivität, sondern eher eine Ekklesiologie von oben, welche durch das Dogma von den göttlichen Energien bestimmt wird.

Leider vertreten auch einzelne orthodoxe Theologen eine relativistische Sicht der Kirche⁵⁰⁶, was offensichtlich auf den protestantischen ekklesiologischen Einfluss im so genannten „Weltkirchenrat“ zurückgeht.

c) Die Trinität als Lösung des philosophischen „Einheit-Vielheit-Problems“

Weil Gott sowohl einer als auch dreifaltig ist, begründet man die philosophische Auffassung von der Kirche als „*Einheit in der Vielfalt*“ oft mit einer angeblichen Verankerung in der christlichen Trinitätslehre. Die vielen Ortskirchen verkörpern die Vielheit, während die eine Weltkirche der Einheit entsprechen würde.⁵⁰⁷ „Die eine

⁵⁰⁵ Staniloae, 223.

⁵⁰⁶ Vgl. *Maximos von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, 341 - 342: „Keine der Erscheinungsformen der Kirche kann als identisch mit dem Mysterium der Kirche angesehen werden, und keine kann das Mysterium der Kirche ganz ausfüllen. Sie sind nur Annäherungen, die ihrerseits bedingt sind durch den jeweiligen historischen Augenblick. Gerade hierin liegt der Grund, warum jede auf uneingeschränkter Gewalt beruhende Gestaltungsform der Kirche abgelehnt werden muß, denn diese wäre nichts anderes als Verwechslung ihrer notwendigerweise empirischen und historisch bedingten Erscheinung mit ihrer unveränderlichen und unveräußerlichen Natur.“

Vgl. *Borovoj, Vitalij*, Ekklesiologische Fragen und historische Realität in der Ökumene, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 - 1970 (Pro Oriente; 7); Innsbruck 1984, (210 - 220), 215: „Eine Konfession, und zwar jede Konfession, ist die historische Individualisierung der einen christlichen Offenbarung, der einen christlichen Wahrheit. Darum kann keine Konfession die Fülle der ökumenischen Wahrheit haben, noch die Wahrheit selbst sein.“

⁵⁰⁷ Vgl. *Kasper*, Theologie und Kirche, 284: „...So wie in der Trinität die Dreiheit der Personen die Einheit der Natur weder aufhebt noch erst hervorbringt, sondern vielmehr deren konkrete Daseinsweise ist, so daß die eine göttliche Natur nur in der Relation zwischen Vater, Sohn

ewige göttliche Natur und Wahrheit existiert ja konkret nur in drei unterschiedenen, relational aufeinander bezogenen Hypostasen. Die ewige Wahrheit Gottes vermittelt also in sich Einheit und Vielheit; sie ist in sich selbst Geschehen und Dialog.⁵⁰⁸ Diese Spekulation wird dann zur Begründung der ekklesiologischen Unterschiede zwischen Ost und West herangezogen, wobei man dem Osten, natürlich, eine Bevorzugung der Vielheit, dem Westen aber einen Vorrang der Einheit zuschreibt.⁵⁰⁹ Bei allen Konsequenzen der Trinitätslehre für die Ekklesiologie, für das Verhältnis zwischen der Einheit der Kirche und der Existenz vieler (Orts-)Kirchen und welche in der orthodoxen Ekklesiologie besonders stark hervorgehoben werden, gewinnt man manchmal auch bei den orthodoxen Autoren den Eindruck, dass die Philosophie ihre ekklesiologischen Überlegungen überlagert hat. Orthodoxerseits bejaht z. B. Anastasios Kallis ähnlich den katholischen Autoren die Begründung der ekklesiologischen Einheit-Vielheit-Spekulation in der Trinitätslehre.⁵¹⁰ Mit dem ekklesiologischen Bezug auf die Trinitätslehre lasse sich der ontologische Vorrang der Universalkirche gegenüber der Ortskirche widerlegen⁵¹¹ und die ontologische Gleichheit aller Ortskirchen untereinander⁵¹², folgerichtig aber auch die Unmöglichkeit von Unterordnung einer Ortskirche unter die andere⁵¹³ (so G.

und Geist existiert, so gilt analog von der einen Kirche, daß sie nur in und aus Ortskirchen existiert.“

⁵⁰⁸ *Ebd.*, 49.

⁵⁰⁹ Vgl. *Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam, 31: „Die Ekklesiologie wird damit in die Abgründe der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit gezogen. Alle Entscheidungen haben ihre Auswirkungen dort. Wird beispielsweise das göttliche Mysterium vorwiegend als solches der Drei-*Einheit* begriffen, wie das weitgehend im Abendland der Fall gewesen ist, dann führt das fast von selbst zu einem monolithischen, starren und autoritätsbetonten Kirchenmodell. Steht dagegen mehr die Drei-*Faltigkeit*, also die innergöttliche Pluralität, im Blick, so wird auch die Konzeption von Kirche mehr das Moment der Gemeinschaftlichkeit (*communio*) hervorgehoben. Das ist die herrschende Sicht in den östlichen Kirchen der Christenheit gewesen.“

⁵¹⁰ Vgl. *Kallis*, „Koinonia des Heiligen Geistes“, 106: „Die Einheit und Vielfalt der Kirche ist Ausfluß der trinitarischen Wesenseinheit und der personalen Vielfalt (! – N. K.) der Dreieinigkeit.“

⁵¹¹ Vgl. *Ders.*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 91: „Die Heilige Dreifaltigkeit ist die Urquelle und das Urbild der Kirche, die eine Widerspiegelung ihres göttlichen Ursprungs ist. ... Die unterschiedlichen, jedoch wesensgleichen Ortskirchen bilden eine Einheit in Analogie zu den drei unterschiedlichen Personen der Heiligen Dreieinigkeit, die ein einziges Wesen sind. ... Dieser trinitarischen Sicht der Kirche entspricht die theologische Grundhaltung des Ostens, nach der die Ortskirche nicht als Teilkirche, als Teil eines Ganzen, sondern als die konkrete Wirklichkeit der einen Kirche Christi verstanden wird.“

⁵¹² Vgl. *Ders.*, *Communio Sanctorum*, 88 – Die Strukturen der Kirche widerspiegeln die *communio* der Dreifaltigkeit, welche auf Gleichwertigkeit der göttlichen Hypostasen gründet.

⁵¹³ Vgl. *Larentzakis*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch, 556: „Wenn man diese Vielheit der drei göttlichen Personen in der Trinität auch für die Einheit der Kirche in der Vielfalt als Abbild und Konsequenz betrachtet, dann stellen wir fest, daß dieses Prinzip

Larentzakis) trinitätstheologisch untermauern. Damit wird aber nicht die Ikonenhaftigkeit der Kirche in ihrer Beziehung zur Dreifaltigkeit ausgedrückt, sondern die Trinitätstheologie wird gebraucht für eine philosophische Spekulation, nämlich als Beispiel der Harmonie zwischen Einheit und Vielheit; auf diese Weise löst man philosophisch das angeblich problematische Verhältnis zwischen ihnen. Dadurch wird die Kirche nicht als Sakrament der Trinität, sondern als *Abbild der Vieleinheit* dargestellt. In der katholischen Theologie eignen sich besonders der die Einheit verkörpernde Papst und das die Vielfalt abbildende Bischofskollegium perfekt dazu, das neuplatonische System wiederzugeben. Ähnliche Spekulationen sind trinitätstheologisch vollkommen sinnlos. Außer acht wird nämlich etwas ganz Grundlegendes gelassen, nämlich dass *Gott nicht eine Vielheit, sondern eine Trias ist* – eben keine Quartität oder Zehnfaltigkeit, sondern ausschließlich Dreifaltigkeit. Es gibt eben nicht drei Ortskirchen bzw. Bischöfe, sondern viele.

Die Gefahren einer platonisch verstandenen Ikonenhaftigkeit der Kirche in Bezug auf das Mysterium der Trinität zeigen sich besonders deutlich dort, wo durch direkte Vergleiche gelegentlich sogar von orthodoxen Theologen implizit die Apophatik des innertrinitarischen Lebens geleugnet wird.⁵¹⁴

Bei ähnlichen „Dreifaltigkeitsspekulationen“ kommt es manchmal zu komischen Schlüssen. So bemängelt W. Beinert in der abendländischen Entwicklung der Trinitätslehre dasselbe, was D. Wendebourg dem ostkirchlichen Palamismus vorgeworfen hat: nämlich die Entfunktionalisierung des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie.⁵¹⁵ A. Schulte-Herbrüggen leitet analog aus der östlichen Trinitätslehre, in welcher der Topos der Monarchie des Vaters eine wichtige Rolle spielt, die Forderung ab, die Ostkirchen mögen aus der Rücksicht auf die hervorgehobene Stellung des Vaters innerhalb der Trinität den Primat der katholischen Kirche gegenüber allen anderen Kirchen anerkennen.⁵¹⁶ Wenn man die

doch nicht neu ist. Bedenkt man noch, daß in der Frühkirche die Subordinatio in der Existenzweise der drei göttlichen Personen in der Trinität als Häresie verurteilt wurde, dann können wir den großen Wert dieses Vorbildes auch für die Gemeinschaft der vielen Kirchen in der Koinonia Ecclesiarum besser verstehen, ja sogar fundieren.“

⁵¹⁴ Vgl. *Metallinos*, Die christliche Gesellschaft als Gemeinschaft in Christus, 63: „Die orthodoxe Trinitätslehre weist uns die Richtung zur Gestaltung des Lebens der Orthodoxie als Gemeinschaft, die die innertrinitarischen Relationen widerspiegelt. Das Dogma der Heiligen Trinität bildet des Archetyp, zu dem die orthodoxe Gemeinschaft betend hinzustreben hat.“

⁵¹⁵ Vgl. *Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam, 38: „Das plurale Moment wurde in die sogenannte immanente Trinität hinein verlagert, d. h. vornehmlich den innertrinitarischen Strukturen zugeschrieben, während das „ökonomische“ (außergöttliche) Wirken allen drei Personen gleichermaßen zugesprochen wurde. Die besondere heilsgeschichtliche Funktion des Heiligen Geistes ... wird dadurch vernachlässigt.“

⁵¹⁶ Vgl. *Schulte-Herbrüggen*, *Anno*, Ekklesiologie im Blick auf die Ökumene: eine trinitarisch-christologische Sicht (Innsbrucker theologische Studien; Bd. 60), Innsbruck 2002, 380: A. Schulte-Herbrüggen verweist auf die östliche Trinitätstheologie von der Monarchie des Vaters und fährt dann fort: „Analog zu dieser trinitätstheologischen Tradition wäre zu prüfen, ob

heutige Gestalt des römischen Primats berücksichtigt, kann man nur zum Schluss kommen, dass eine solche „Trinitätsökumene“ auf eine subordinationistische Auffassung von der Dreifaltigkeit und eine Art Arianismus hinweist, weil in der katholischen Theologie gewöhnlich die Universalkirche einen ontologischen Primat vor der Ortskirche innehat. Die Monarchie des Vaters wurde in diesem Fall als „Herrschaft des Vaters“ missverstanden, während in der östlichen Theologie diese bedeutet, dass die Person des Vaters der alleinige Ursprung des Sohnes und des Geistes (daher die Ost-West-Auseinandersetzung um das Filioque) ist. Ähnlich kommt B. Nitsche bei seinen Überlegungen bezüglich der Analogie zwischen Trinität und Kirche auf die bizarre Idee, dass die Konsequenz der östlichen Trinitätslehre mit der Monarchie des Vaters (welche offensichtlich gleichzeitig als Subordination des Sohnes ausgelegt wird) eine solche Ekklesiologie wäre, in welcher der Gehorsam (in Analogie zum Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater) eine entscheidende Rolle spielt und der Hl. Geist als Passivitätsprinzip aufgefasst wird.⁵¹⁷ Dagegen versteht die Orthodoxie trinitarische Ähnlichkeit der Kirche so, „...daß der Begriff der Hierarchie selbst den Gedanken der Unterordnung im gesetzlichen Sinne nicht ein-, sondern vielmehr ausschließt.“⁵¹⁸

3. Die Notwendigkeit der Wiederbelebung eines trinitätstheologischen Begriffs

Obwohl die orthodoxe Theologie davon ausgeht, dass man aus dem heilsökonomischen Wirken der Dreifaltigkeit nicht auf die innertrinitarischen Beziehungen zwischen den Hypostasen schließen darf, weil diese zum transzendenten Wesen Gottes gehören, leugnet sie keineswegs die ontologische Identität zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität.⁵¹⁹ So spricht V.

nicht auch ekklesiologisch mit einer gewissen Berechtigung von einer analogen Primatsstellung der katholischen Kirche innerhalb der unterschiedlichen Subsistenzweisen der Kirche Christi gesprochen werden könnte.“

⁵¹⁷ Vgl. *Nitsche*, 109 - 110.

⁵¹⁸ *Jensen*, 175.

⁵¹⁹ Vgl. *Vletsis, Anastasios*, Filioque: Ein unendlicher Streitfall ? Aporien einer Pneumatologie in Bewegung, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, (353 - 371), 376: Es sind sich „...alle Vertreter der orthodoxen Theologie einig, daß die Entsprechung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität sich nicht mit den apophatischen Grenzen der Triadologie überschneiden kann und darf. ...Aussagen, die in der Heilsgeschichte durchaus ihre Gültigkeit haben, können nicht ohne weiteres die innertrinitarischen Beziehungen charakterisieren. Die orthodoxe Theologie leitet jedoch aus dieser apophatischen Haltung keine ontologischen Unterschiede zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität ab. Die Weigerung einer unmittelbaren Entsprechung bezeugt

Lossky im Zusammenhang mit der Heilsökonomie von den „...zwei Personen der Dreifaltigkeit, die in die Welt gesendet werden.“⁵²⁰ G. Larentzakis geht sogar so weit, dass er eine Anwesenheit Gottes in der Welt durch seine Personen behauptet, durch deren Wirken Gott überhaupt erkennbar ist.⁵²¹ Das für die Schöpfung unzugängliche und unveränderliche Wesen Gottes ist also nicht etwa etwas anderes als der Gott der Heilsgeschichte. Nach J. Zizioulas sind alle drei göttlichen Hypostasen in die Geschichte einbezogen und der Logos ist sogar „...Geschichte geworden...“⁵²² Der entscheidende Punkt im unterschiedlichen Verständnis der Trinität zwischen Ost und West und damit auch für das ikonische Wesen der Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit, ist der Begriff der Hypostase. Warum werden in Gott bei seinem heilsökonomischen Wirken überhaupt drei Hypostasen unterschieden, wenn sie sowieso mit dessen einem verborgenen Wesen gleichgesetzt werden können? Das Mysterium der Dreifaltigkeit bleibt für den menschlichen Verstand unbegreifbar. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines ökonomischen Wirkens der einzelnen göttlichen Hypostasen (natürlich immer gemeinsam mit den anderen, so dass man eigentlich doch von einem Wirken der Trinität sprechen muss) hängt davon ab, wie man eine göttliche Hypostase versteht. Wenn diese ausschließlich als innertrinitarische *Relation* aufgefasst wird⁵²³, wie es im Westen der Fall ist, dann muss man beim ökonomischen Wirken der göttlichen Hypostase(n) davon ausgehen, dass die interhypostatischen Beziehungen in der geschaffenen Welt erscheinen und sich offenbaren. Das würde aber den apophatischen Voraussetzungen der östlichen Theologie, welche von der Unmittelbarkeit des göttlichen Wesens ausgeht, total widersprechen. Auch die orthodoxe Theologie leugnet nicht, dass die göttlichen Hypostasen die Heilsökonomie bewirken, aber sie bleiben gleichzeitig auch transzendent, was ihre innertrinitarischen Relationen anbelangt. Die Hypostasen gehören somit nicht nur zum innertrinitarischen Mysterium, sondern sie tun sich auch nach außen kund, indem sie gemeinsam in der Heilsgeschichte wirken und haben deswegen ein *äußeres Erscheinungsbild (Antlitz), welches in den Energien erstrahlt und sich kundtut.* Der Palamismus wird im Westen oftmals derart

nur den apophatischen Charakter der orthodoxen Theologie, und insbesondere der Behandlung der Triadologie.“

⁵²⁰ Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 198.

⁵²¹ Vgl. Larentzakis, Georg, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrg. von T. Nikolaou) 1988, Heft 2, (227 - 238), 236: Die perichoretisch geeinten göttlichen Personen wirken „...auch nach außen konkret, indem sie in die Geschichte der Welt und des Menschen eingreifen als Schöpfer, Erlöser und Vollender. Und weil Gott in konkreten Personen existiert und wirkt, kann er auch erkannt werden und überhaupt existieren. Denn mit dem einen, abstrakten Wesen wäre dies nicht möglich. Zu diesem abstrakten göttlichen Wesen hätten wir auch keinen Zugang.“

⁵²² Zizioulas, 129.

⁵²³ Vgl. Greshake, 97: „...Person in Gott ist „relatio subsistens“, reine Beziehung, die ihr Sein ganz in dieser Beziehung hat und außerhalb dieser Beziehung nichts ist.“

missverstanden, dass durch die göttlichen Energien die ökonomische Tätigkeit von göttlichen Personen grundsätzlich ausgeschlossen wird. Das führt seinerseits zu den Vorwürfen, dass durch den Palamismus die grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens – z. B. die Inkarnation, das Pfingstereignis und die Eucharistie, in Frage gestellt werden. Besonders deutlich lässt es sich am Beispiel der Eucharistie aufzeigen. So missversteht M. Kunzler das orthodoxe Eucharistieverständnis folgendermaßen: „...gegenwärtig ist nicht Christus, wahrer Gott und Mensch seiner Natur und Wesenheit nach, sondern auf dem Diskos und im Kelch sind sein Fleisch und sein Blut gegenwärtig als Quelle der ungeschaffenen Gnade!“⁵²⁴ Doch für die Orthodoxen schließt die Existenz der göttlichen Energien die ökonomische Tätigkeit der göttlichen Personen nicht aus, sondern die Heilsökonomie besteht in der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes als Energie. Deshalb ist für die Orthodoxen der ganze Jesus Christus in der Eucharistie gegenwärtig⁵²⁵, aber mitgeteilt wird nicht die Hypostase des Logos, sondern die göttliche Energie, welche aus der mit dem Logos untrennbar verbundenen und deswegen verherrlichten Menschheit Jesu entspringt und deshalb die Kirchenglieder vergöttlicht. Niemand im Osten wird ja auch leugnen, dass es der göttliche Logos-Sohn war, der sich inkarniert hat oder dass es der heilige Geist ist, welcher auf die Apostel im Pfingstereignis herabgekommen war. Aber diese heilsgeschichtlichen Vorgänge darf man nicht als eine *ontologische Selbstmitteilung der ewigen Hypostasen* der Dreifaltigkeit, des unzugänglichen Wesens Gottes an die Schöpfung verstehen. **Die göttlichen Personen bleiben auch in ihrem ökonomischen Wirken innertrinitarisch verankert und somit unveränderlich, was ihre ewigen Relationen angeht.** Y. Congar drückt diesen theologischen Sachverhalt folgendermaßen aus: „Daß der Sohn und der Geist kommen, besagt keineswegs, daß sie einen Ortswechsel vornehmen, sondern daß sie ein Geschöpf in eine neue Beziehung zu ihnen bringen.“⁵²⁶ Die Existenz des transzendenten göttlichen Wesens wird in der westlichen Theologie jedoch in Hinblick auf die Heilsökonomie nicht immer konsequent durchgehalten.⁵²⁷ Die palamitische Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und seinen ungeschaffenen Energien hat also ihren letzten Grund wiederum in der apophatischen Trinitätstheologie der Ostkirche. Daher braucht man, um die östliche und die westliche Trinitätstheologie miteinander zu versöhnen, einen Begriff, um die Beziehungen der drei göttlichen Hypostasen nach außen auszudrücken, ohne dabei

⁵²⁴ Kunzler, Gnadenquellen, 451.

⁵²⁵ Vgl. Larentzakis, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, 233.

⁵²⁶ Congar, Der Heilige Geist, 161.

⁵²⁷ Vgl. Oeing-Hanhoff, Ludger, Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes, in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85, hrg. von Franz Heinrich), Düsseldorf 1978, (105 – 132), 128: „Gott kann sich seiner Unendlichkeit und Ewigkeit entäußern, und er hat es in der Sendung des Heiligen Geistes, der Freiheit ermöglicht, und sich offenbarend in der Sendung seines Sohnes getan.“

ihre innertrinitarische Apophatik zu bestreiten. Dieser könnte z. B. *πρόσωπον* sein, ein während der trinitarischen Streitigkeiten in der Alten Kirche geläufiger Begriff, welcher damals beinahe parallel zu *ὑπόστασις* verwendet wurde. Bedenkt man noch, dass diesem Begriff im Lateinischen *persona* entspricht, so ließen sich viele Aussagen der lateinischen Trinitätstheologie auch von der Ostkirche akzeptieren. Das Hauptproblem zwischen den beiden Trinitätstheologien in Bezug auf das Verhältnis zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität scheint also die Gleichsetzung von *ὑπόστασις* und *persona* zu sein. Diese Gleichsetzung hat in der Geschichte der Trinitätstheologie ihre positive Rolle bei der Verständigung zwischen Ost und West gespielt, aber wegen der modernen philosophischen Entwicklung des Personbegriffes im Westen und dessen Entfernung von seinen trinitarischen Ursprüngen scheint sie heutzutage kontraproduktiv zu sein. Denn der heutige Personbegriff dient vor allem der Begründung eines verabsolutierten Individualismus. Die Kritik am Personenbegriff in der Trinitätslehre richtet sich daher vor allem „...gegen die Unangemessenheit dieses Begriffs, der in der Moderne für die Persönlichkeit oder für das Selbstbewußtsein stehe und so das Verständnis für das Trinitarische gerade verunmögliche.“⁵²⁸ Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem menschlichen Personsein und dem Mysterium der göttlichen Hypostasen: „Gott ist also nicht Person, wie wir Menschen Personen sind; Gott ist auf eine unvergleichlich höhere, umfassendere und tiefere Weise Person, eine Weise, für die unser Personsein nur Bild und Gleichnis sein kann.“⁵²⁹

⁵²⁸ Scheffczyk, *Glaube in der Bewährung*, 107.

⁵²⁹ Kasper, *Theologie und Kirche*, 145.

VIII. Donator et donum

1. Der Heilige Geist als Überbringer der göttlichen Energien

a) Der Beistand und seine Charismen

Die ostkirchliche Theologie unterscheidet zwischen dem Heiligen Geist als einer Hypostase der Dreifaltigkeit und seinen Gnadengaben⁵³⁰, welche in der Regel zwar ebenfalls als Heiliger Geist bezeichnet werden, jedoch handelt es sich dabei um die trinitarische Energie, welche den Menschen vergöttlicht. G. Palamas übernahm fast wortwörtlich vom hl. Basilius dem Großen die Unterscheidung zwischen der Würde der Hypostase des Geistes, welche er gemeinsam mit dem Vater und dem Sohn hat und seiner Gnade, an welcher man teilhaben kann.⁵³¹ Auch die heutige orthodoxe Theologie hält an dieser wichtigen Unterscheidung fest. So schreibt G. Gallitis diesbezüglich Folgendes: „Bei dieser Unterscheidung kann man verstehen, daß, als Jesus zu den Jüngern sagte: „Nehmet den Heiligen Geist“, er ihnen nicht die Hypostase und das unzugängliche Wesen der dritten Person der Trinität überreichte, sondern ihre unerschaffene, aber doch zugängliche Gnade und Energie.“⁵³² Die Hypostase des Heiligen Geistes, welche zum Wesen des dreifaltigen Gottes gehört, kann ja wie auch die anderen beiden Hypostasen der Dreifaltigkeit nicht mitgeteilt werden, denn sie wäre dann veränderbar bzw. vermehrbar, was dem Wesen Gottes per se widersprechen würde. Der Eingang einer bestimmten Hypostase in die Schöpfung kann also nicht bedeuten, dass das Wesen Gottes mitgeteilt wird. Denn eine sich mitteilende Hypostase würde nicht mehr zum Gottes Wesen gehören und würde sich als nicht göttlich erweisen.

⁵³⁰ Vgl. Die klassische Stelle bei *Basilius dem Großen*, Über den Heiligen Geist 26, 63: „Ὡστε ὅταν μὲν τὴν οἰκείαν ἀξίαν τοῦ Πνεύματος ἐννοῶμεν, μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ αὐτὸ θεωροῦμεν. Ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργουμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν.“

Vgl. *Slenczka*, 82: „...wo in der östlichen Theologie die Unterscheidung zwischen dem innertrinitarischen hypostatischen pneuma und dem ökonomischen energetischen pneuma gemacht wird. In der lateinischen Theologie wird bisweilen „donum“ als Name für den Geist verstanden; im Griechischen dagegen ist „charisma“ niemals Bezeichnung für den Geist, sondern eine vom Geist kommende, zu ihm gehörende, doch immer von ihm zu unterscheidende Gabe.“

⁵³¹ Vgl. *Palamas*, III, 1(33): „Οὐκοῦν ὅταν μὲν τὴν οἰκείαν ἀξίαν τοῦ Πνεύματος ἐννοῶμεν, μετὰ Πατρὸς αὐτὸ καὶ Υἱοῦ θεωροῦμεν, ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργουμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν...“

⁵³² *Gallitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, 173.

Trotz dieser Unterscheidung zwischen der Hypostase des Heiligen Geistes und seiner vergöttlichenden Energie, welche im Grunde genommen nur eine andere Seite der Medaille der palamitischen Unterscheidung zwischen Wesen und Energie ist, gewinnt man beim Lesen von orthodoxen Autoren bzw. Mitverfassern von gemeinsamen orthodox-katholischen Dokumenten den Eindruck, dass man diese Unterscheidung zwischen dem immanenten und dem ökonomischen Geist in der orthodoxen Theologie nicht immer konsequent durchhält. So kann man z. B. im Dokument von München der katholisch-orthodoxen Gemischten Theologischen Kommission „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ eine folgende Passage finden: „Noch wurde er nicht als Person gegeben und von den Jüngern empfangen...“⁵³³ Der Wortlaut dieser Aussage könnte man in die Richtung interpretieren, dass die orthodoxe Theologie gegen eine Mitteilung der Hypostase des Heiligen Geistes nichts einzuwenden hat, was auf dem theologischen Hintergrund des Palamismus aber als ausgeschlossen gelten kann.

b) Die Schlüsselrolle des Geistes bei der Heiligung des Menschen

Weil die göttliche Energie nicht von einem *abstrakten* Wesen Gottes ausgeht, sondern von dem einen transzendenten Wesen Gottes, welches mit seinen drei Hypostasen identisch ist, hat sie auch eine trinitarische Struktur. Die unerschaffenen Energien teilen sich immer in einer bestimmten Ordnung mit: sie erstrahlen aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.⁵³⁴ Damit ist die dritte Hypostase der Dreifaltigkeit der unmittelbare Geber der vergöttlichenden Gnade, des göttlichen Lebens⁵³⁵ (vgl. ζωοποιός im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis). Der Palamismus entzieht also nicht dem Heiligen Geist seine Rolle bei der Heiligung der Welt, wie D. Wendebourg an der Energienlehre in „Geist oder Energie“ kritisiert hat, sondern ganz umgekehrt – die dritte Person der Dreifaltigkeit ist diejenige,

⁵³³ Das *Dokument von München*: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, in: Piffl-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12)*, Innsbruck-Wien 1990, (94 - 101), 95.

Vgl. Congar, *Der Heilige Geist*, 220 – auch Y. Congar interpretiert die Väteraussagen in diese Richtung.

⁵³⁴ Vgl. *Kunzler*, *Gnadenquellen*, 117: So ist das nach Symeon von Thessaloniki auch bei der Heiligung – „Alle Gnadengaben, die dem Menschen zur rechten Zeit gegeben werden, sind Gaben der Trinität und werden mitgeteilt aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.“

⁵³⁵ Vgl. *Ebd.*, 121: „Die Hypostase des Hl. Geistes als dritte trinitarische Person ist somit die „Schaltstelle“ zwischen der in ihrer energetischen Seinsweise nach außen wirkenden Trinität, deren Wirken niemals geteilt, sondern aufgrund der Wesenseinheit immer nur als ein Wirken verstanden werden darf, und der geschaffenen Wirklichkeit. Der Hl. Geist „übergibt“ dem Menschen und der Schöpfung das trinitarische Wirken, bleibt jedoch als Hypostase aufgrund der gleichen überwesentlichen Wesenheit, wie er sie mit dem Vater und dem Sohn gemeinsam hat, aller menschlichen Teilhabe entzogen...“

welche für jegliche Mitteilung der unerschaffenen Gnade unverzichtbar ist. Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Heiligung, wie sie in der orthodoxen Theologie gesehen wird, kann nur schwer überschätzt werden. Denn „...der Heilige Geist ist der Lebensspender, der Erleuchter, der Erbauer und Vergöttlicher des Leibes Christi, welcher die Kirche ist.“⁵³⁶ Das christliche Leben ist gemäß der orthodoxen Spiritualität das *Sammeln des Heiligen Geistes*. Die orthodoxe Pneumatologie führt aber nicht zu einer Minderbewertung der Christologie, zu einem *Pneumatomonismus*. Was für die katholische Theologie gilt, bezieht sich auch auf die Orthodoxie: „Die Pneumatologie ist nur dann gesund, wenn sie stets auf das Werk Christi und das Gotteswort bezogen bleibt.“⁵³⁷

In der ostkirchlichen Liturgie zeigt sich die Schlüsselrolle des Heiligen Geistes für die Kirche darin, dass vor jeder liturgischen Feier zum Heiligen Geist gebetet wird. Die Ostkirche war immer der Auffassung, dass erst nach der Epiklese (Anrufung des Heiligen Geistes, welche in der byzantinischen Liturgie nach den Einsetzungsworten folgt) die liturgischen Gaben in Leib und Blut Christi verwandelt sind. Dies war in der Vergangenheit oft einer der Streitpunkte mit der westlichen Theologie, welche davon ausgegangen war, dass die Einsetzungsworte für die Wandlung entscheidend und allein ausreichend sind. In diesem Fall sehen wir deutlich den Unterschied zwischen einer christomonistischen und einer trinitarischen Auffassung der Kirche als liturgischen Geschehens. „Das Leben der Kirche ist dementsprechend ständige Epiklese des Hl. Geistes, d. h. ein immerwährendes Pfingstereignis. Die Kirche schreitet mit der Gnade des Geistes auf Christus hin, ihre Einheit mit Christus wird durch den Geist bewirkt. Ihr geschichtliches Leben ist weder Verlängerung noch Ersatz Christi. Die Kirche führt auch keine stellvertretende Funktion für Christus aus, sondern ist Manifestation und Vergegenwärtigung des trinitarischen Lebens.“⁵³⁸

c) Die Konsequenzen der Pneumatologie für die Trinitätslehre

Eine solch große Gewichtung der Stellung des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie führt in der ostkirchlichen Theologie nicht zu einem Pneumatomonismus, sondern unterstreicht lediglich das alte theologische Axiom der Alten Kirche, dass das göttliche Wirken der Trinität nach außen eins ist. Die Heiligung ist also (wie auch die Schöpfung und die Erlösung) das gemeinsame Werk aller drei göttlichen Hypostasen und nicht etwa die Gnadentat des Heiligen Geistes allein. Das gilt auch für die Kirche als Ort des Heiligungsgeschehens und sogar für

⁵³⁶ *Jevtic, Athanasios*, Die Eucharistie in der östlichen Kirche, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, (91 - 114), 95.

⁵³⁷ *Congar*, Der Heilige Geist, 167.

⁵³⁸ *Panagopoulos, Johannes*, Die orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, (9 - 24), 15.

die Eucharistie: „...die Kirche ist das Werk der ganzen Hl. Dreifaltigkeit und die orthodoxe Liturgie (Eucharistie) hat von Anbeginn einen ausgesprochen *triadologischen* Charakter...“⁵³⁹ Es wäre also fälschlich, die Heilsgeschichte in drei Akte einzuteilen, für jeden von deren eine bestimmte Person der Dreifaltigkeit allein verantwortlich wäre (wie Joachim von Fiore). Denn die Quelle der göttlichen Wirkung (Energie) sind nicht die einzelnen Hypostasen getrennt voneinander, sondern das eine göttliche Wesen, also der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gemeinsam.

2. Der Heilige Geist als Teilnahme am innertrinitarischen Leben

a) Mitteilung der göttlichen Person

Weil die westliche Theologie eine Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes nicht kennt und sich doch zur Vergöttlichung des Menschen bekennt, geht sie von der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes in der Person des Heiligen Geistes aus. Der Paraklet wird daher als „Mitteilung Gottes in Person“⁵⁴⁰ bezeichnet. Er ist *donum et donator* – die Gabe Gottes und diejenige Hypostase, welche sich selbst verschenkt, „*Persona-donum*“⁵⁴¹. Erstaunlicherweise führt diese ausschließlich hypostatische Geistauffassung, welche mit der älteren theologischen Tradition der Heilig-Geist-Hymnen nicht übereinstimmt (weil diese zwischen seiner Person und der mitgeteilten Kraft sehr wohl implizit unterschieden hat⁵⁴²), zu einer Minderbeachtung der Person des Hl. Geistes wegen des Christomonismus. Für Y. Congar ist der Geist „...die Kommunkation Gottes bis aufs Äußerste, Gott als Gnade, Gott *in uns* und in diesem Sinne außer sich.“⁵⁴³ Damit umschreibt er genau das, was die Orthodoxie mit dem Begriff der ungeschaffenen Energie ausdrückt. L. Scheffczyk tut genau das Gleiche – für ihn ist die Kommunikation mit dem Hl. Geist ein Kontakt „...mit der unsichtbaren Lebenstiefe des Göttlichen, mit ihrer Dynamik, ihrer Spontanität und ihrer Expansivität auf die Welt hin.“⁵⁴⁴ Das Austreten des Heiligen Geistes aus sich selbst impliziert aber, dass seine innertrinitarische Integrität

⁵³⁹ Jevtic, 95.

⁵⁴⁰ Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 54.

⁵⁴¹ DH 4780, Enzyklika von Johannes Paul II. „*Dominum et vivificantem*“ 10.

⁵⁴² Vgl. Breuning, 185: „Dennoch ist es leider vielfach der Geist als Einzelperson oder aber allgemein als eindringende, göttliche, innerliche Kraft, um den westliche Spiritualität hier fleht – und den Geist einerseits als Einzelperson, andererseits unpersönlich zu sehen führt sozusagen notwendig dazu, seine eigentliche Personalität zu übersehen.“

⁵⁴³ Congar, Der Heilige Geist, 170.

⁵⁴⁴ Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise, 59.

verletzt wird, da er nicht mehr zum Wesen Gottes gehört. Der Vorwurf der Orthodoxie an die westliche Theologie, diese habe durch das Filioque und die Hypostasensendung in die Welt die Gleichheit der göttlichen Personen zu Ungunsten der Gottheit des Geistes untergraben, ist mit diesem theologischen Hintergrund nicht ganz von der Hand zu weisen. T. Schneider vertritt die Meinung, dass die Beziehung zwischen dem Hl. Geist und der Kirche am ehesten als hypostatische Union der dritten Hypostase der Dreifaltigkeit mit der irdischen Kirche umschrieben werden kann.⁵⁴⁵ Die Negierung einer solchen Vereinigung zwischen der Kirche und dem Hl. Geist führt bei B. Poschmann dazu, dass die Heiligung des Menschen zwar durch die *Vermittlung* des Hl. Geistes, aber letztendlich doch durch die Teilnahme am Geschöpflichen geschieht, das übernatürlich, aber doch nicht göttlich ist.⁵⁴⁶ Die Beziehung zwischen dem Hl. Geist und der Kirche kann er sich daher nur als „...einen durch die unbedingte Treue Gottes verbürgten Bund, wie zwischen zwei Personen...“⁵⁴⁷ vorstellen – also eine ehesakramentähnliche Beziehung.

b) Christomonistische Gnadenauffassung

Der Christomonismus bedeutet in seiner Konsequenz für die Gnadentheologie, dass das göttliche Leben mit der Person des Geistes identifiziert wird, welche von Christus, dem Haupt und der Lebensquelle seines Leibes der Kirche geschenkt wird, und zwar ausschließlich durch die Vermittlung des kirchlichen Amtes.⁵⁴⁸ Der Heilige Geist hat damit im Unterschied zur ostkirchlichen Gnadentheologie eine passive Rolle, er ist die Gnade, welche von Christus mitgeteilt wird. Die Amtsträger werden damit zu den faktischen Verwaltern des göttlichen Gnadenschatzes, wie man in der Reformation an der Verzerrung des Ablassverständnisses sehen kann.

In der heutigen postmodernen Welt verbindet man Spirituelles normalerweise nicht mehr mit der Kirche, sondern man sucht sich Ersatz für eine wahre Spiritualität

⁵⁴⁵ Vgl. *Schneider*, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 89: „Der Mensch Jesus ist dem göttlichen Logos geeint, und analog sind in der Kirche der Heilige Geist und das soziale Gefüge eine einzige komplexe Wirklichkeit.“

⁵⁴⁶ Vgl. *Poschmann*, 136: „Der Heilige Geist ist für das corpus mysticum nicht Formalprinzip, sondern Kraft- und Wirkprinzip, und zwar so, daß er durch die geschöpflichen übernatürlichen Gaben, die er über die Glieder der Kirche ausgießt, sie heiligt und zum Heilswirken befähigt.“

⁵⁴⁷ *Ebd.*, 54.

⁵⁴⁸ Vgl. *Schneider*, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 105 – zum Begriff des Christomonismus: „Sein Grundgedanke liegt darin, daß die Kirche als pyramidales Gebilde vorgestellt wird, das seinen Ausgangspunkt vom Haupt nimmt; dessen Lebensströme gehen einbahnig in die einzelnen Glieder. An sich ist dieses Haupt der verherrlichte Christus, aber in der Zeit bis zu seiner Wiederkunft wird er repräsentiert durch die Amtsträger – besonders und in dichtester Darstellung durch den römischen Papst.“

(die es nur in der Kirche geben kann) z. B. in den asiatischen Religionsphilosophien. Oder man sucht einen direkten Zugang zu Jesus, weil die Kirche (diese wird dann einfach pauschalisierend mit kirchlichen Amtsträgern gleichgesetzt) angeblich keinen geistlichen Zugang zu unserem Erlöser bieten kann.⁵⁴⁹ Die Krise der Kirchlichkeit ist somit nichts anderes als Krise der Spiritualität, welche aus der Ignorierung der grundlegenden Rolle des Hl. Geistes im Leben der Kirche in der Vergangenheit resultiert. Man hat etwas ganz Grundlegendes vergessen, nämlich dass „Christus“ nichts anderes als „der mit dem Heiligen Geist gesalbte“ bedeutet.

Der westliche Christomonismus war und bleibt in gewisser Weise das Gegenteil des östlichen Palamismus, was die Gewichtung des Heiligen Geistes bei der Heiligung der Schöpfung anbelangt. R. M. Schmitz, welcher die deutsche katholische Ekklesiologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht hat (durch die Lebensphilosophie beeinflusst sah man Jesus damals vor allem ein ideales Lebensbeispiel) spricht daher von „...einem einseitig biologischen, unbiblischen Leib-Verständnis. Mit dieser Konzentration auf das Leben des Leibes aus Christus war gleichzeitig die Tendenz verbunden, die Aufgabe des Heiligen Geistes als Lebensspender und Bringer des trinitarischen Lebens zu unterbewerten.“⁵⁵⁰

c) Beistand und Inspiration

Die Westkirche kennt eine für den Osten völlig fremde Unterscheidung zwischen zwei Wirkungsweisen des Heiligen Geistes, nämlich seiner *assistentia negativa* und der *inspiratio*. Die erste bedeutet den Beistand des *Parakleten*, welcher vom Herrn seiner Kirche, genauer der Hierarchie⁵⁵¹ versprochen wurde, damit sie nie endgültig ihre Wesensbestimmung als Ort der christlichen Botschaft, der Sakramentalität⁵⁵² und der Wahrheit⁵⁵³ verlieren kann. Damit kann der Beistand des Geistes mit der

⁵⁴⁹ Vgl. *Daßmann, Ernst*, Identifikation mit der Kirche – Ekklesiale Bilder in frühchristlicher Zeit, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. van / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, (27 - 44), 28: „Auch wo man einen wachsenden Hang zur Innerlichkeit, Meditation und anderen spirituellen Erfahrungen feststellen zu können glaubt, ist damit nicht notwendig eine Hinwendung zur Kirche verbunden, sondern eher eine weitere Entfremdung zu beobachten. Für viele Christen ist Jesus anziehender als seine Kirche.“

⁵⁵⁰ *Schmitz*, 56.

⁵⁵¹ Vgl. *Fransen, Piet*, Die kirchliche Communio: ein Lebensprinzip, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, (175 – 194), 191.

⁵⁵² Vgl. *Congar*, Tradition und Kirche, 54: „Niemand wird er der Kirche, dem Werke der Sendung, dem rechten Gebrauche der evangelischen Sakramente fehlen; er sichert ihnen ein wirkliches Freisein von wesentlichen Mängeln.“

⁵⁵³ Vgl. *Ebd.*, 118: „Die Theologie spricht vom *negativen Beistand (assistentia negativa)* des Gottesgeistes für die Kirche. Das sagt: Diese bleibt so in der Wahrheit, daß sie nicht endgültig aus ihr herausfallen kann.“

Unfehlbarkeit der Kirche gleichgesetzt werden, welche seine Kehrseite ist.⁵⁵⁴ Der Heilige Geist wurde also zu einer Garantie der Unfehlbarkeit der Hierarchie postuliert. Er wirkt automatisch⁵⁵⁵ immer dort, wo ihn das Lehramt benötigt, wenn dieses über die Glaubensfragen entscheidet. Die Verfasser der Heiligen Schrift genossen dagegen die *Inspiration* des Hl. Geistes.⁵⁵⁶ Im Zusammenhang mit seiner These vom russischen raskolniksch-slawophilen Putsch in der orthodoxen Ekklesiologie, welcher zum Sturz der Hierarchie von der absoluten Unfehlbarkeitsherrschaft in der orthodoxen Kirche geführt haben soll, wirft E. von Ivanka der Orthodoxie vor, diese verkenne den Unterschied zwischen dem negativen Beistand des Heiligen Geistes, welcher der Hierarchie der Kirche verheißen ist und der Wirkung des Geistes bei der Zustimmung der Gläubigen zu Glaubensinhalten.⁵⁵⁷ Der ekklesiologische Topos des Westens von der negativen Assistenz des Geistes der Hierarchie in Bezug auf die Unfehlbarkeit der dogmatischen Inhalte ist der ostkirchlichen Theologie aber völlig fremd. Wiederum spielt hier der Palamismus die entscheidende Rolle bei der Auffassung von der Kirche und Gottes Selbstmitteilung an diese. E. v. Ivanka sieht richtig ein, dass erst die mystische Erleuchtung (welche er platonisch versteht⁵⁵⁸ und die nach orthodoxem Verständnis aber die Gnade des Heiligen Geistes darstellt, welche die Teilhabe an den unerschaffenen Energien ist) zum Glauben befähigt und somit der Glaube identisch mit der Mystik ist, aber er beanstandet gleichzeitig die autonome Stellung des Vergöttlichten gegenüber der kirchlichen Hierarchie.⁵⁵⁹ E. v. Ivanka verkennt aber, dass auch der Glaube der

⁵⁵⁴ Vgl. *Ders.*, *Der Heilige Geist*, 199: „Unfehlbarkeit“ trifft bloß auf gewisse Akte zu, auf Urteile, welche die Kirche fällt, wenn sie gezwungen ist, sich verbindlich zu erklären über Punkte, welche die Substanz der Beziehung zu Gott angehen, wie Gott sie uns in Jesus Christus geoffenbart und angeboten hat.“

⁵⁵⁵ Vgl. *Ebd.*, 197, 142.

⁵⁵⁶ Vgl. *Fransen*, 191.

⁵⁵⁷ Vgl. *Ivanka von*, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet*, 425: „Aber es ist eine Verwischung der Begriffe, wenn man den Geist, der den lebendigen Glauben einflößt und zur innerlichen Annahme des durch die Tradition und ihre Auslegerin, die Kirche, vermittelten Offenbarung befähigt, mit dem Beistand des Heiligen Geistes verwechselt und vermischt, der den durch die apostolische Sukzession und durch ihre Weihegewalt zu Trägern und Auslegern dieser Tradition eingesetzten Organen der Kirche bei der Ausübung dieses Amtes verheißen ist.“

⁵⁵⁸ Vgl. *Ebd.*, 428 – E. v. Ivanka sieht überall, wo sich die östliche Theologie von der westlichen unterscheidet, eine „platonische Unterströmung im östlichen Denken“.

⁵⁵⁹ Vgl. *A. a. O.*, 427: „Damit verliert aber der Glaube seinen Charakter des Hinnehmens einer Offenbarung und wird zur Stufe der erkenntnismäßigen Erleuchtung (wenn auch prinzipiell unvernünftigen) – und zugleich wird die Grenze zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen verwischt, weil man in dieser Perspektive auch die Fähigkeit des sinnlichen Wahrnehmung übersteigenden, denkerischen Erfassens der Welt und ihrer Ordnung als die erste Stufe einer „Logoserleuchtung“ auffaßt, die in weiterem Aufstieg sich als die Erleuchtung des Geistes mit dem Glaubenslicht, dann mit der Lichtschau des Mystikers und endlich mit der Lichtfülle der ewigen Seligkeit darstellt. Der Glaube des Gläubigen wird so

Hierarchie eine geistliche Erleuchtung voraussetzt und somit nicht als etwas anderes aufgefasst werden kann als Mystik. Außerdem setzt jegliche mystische Vertiefung des Glaubens die Annahme der Offenbarungswahrheiten voraus, welche von der sakramental begründeten Kirchengliedschaft nicht zu trennen ist. Und die letztere ist ihrerseits eine *conditio sine qua non* jeglicher orthodoxen Mystik. Die Orthodoxie kann im Beistand des Geistes bei der Glaubensverkündigung durch Hierarchie nichts substantiell anderes sehen, als die Wirkung des Heiligen Geistes, welche mit derjenigen bei der Glaubenzustimmung der Gläubigen identisch ist. Denn in den beiden Fällen handelt es sich um die Teilhabe an den göttlichen Energien, zu welchen die Hierarchie keinen ontologisch anderen (privilegierten) Zugang hat als die anderen Gläubigen der Kirche. Auch die dogmatische Verkündigung der Hierarchie bedarf der inneren Glaubensüberzeugung der Amtsträger, welche dieselbe ist wie die des Kirchenvolkes und genauso das Werk des Geistes darstellt. Der Beistand des Heiligen Geistes und seine Wirkung bei der Glaubenzustimmung bedürfen darum nicht voneinander unterschieden zu werden.

unwillkürlich zur Quelle der Erleuchtung, aus der auch das Inhaltliche des Glaubens stammt – und Glaube ist dann nicht nur Gnade und Kraft der Zustimmung der Offenbarung, sondern er wird zur Offenbarung selbst, zu der Kraft der Erleuchtung, die dem Gläubigen auch inhaltlich das zu Glaubende enthüllt. ... Daß eine solche Auffassung auch dem Mystiker eine Sonderstellung einräumt, indem sie ihn von der Verpflichtung des Gehorsams gegen das Lehramt der Kirche irgendwie entbindet und aus dem Verbande der Kirche heraushebt, weil er ja die Erleuchtung, die der „nur“ Gläubige durch die Lehre der Kirche erhält, unmittelbar empfängt, ist folgerichtig.“

IX. Vergöttlichung

1. Orthodoxer Standpunkt

a) Keine neue hypostatische Union

Obwohl die Orthodoxie noch mehr als der lateinische Westen das gottmenschliche Wesen der Kirche betont, sieht sie einen klaren Unterschied zwischen der Gott-Menschheit Christi und der Vergöttlichung des Menschen in der Kirche.⁵⁶⁰ Die Vergöttlichung bedeutet keine Vereinigung des Menschen mit der Hypostase des göttlichen Logos. G. Mantzaridis stellt das klar und betont die pneumatologisch-energetische Sicht der Orthodoxie in Bezug auf die Vergöttlichung: „Christus ist mit dem einzelnen Christen nicht hypostatisch, sondern durch die Energie und Gnade des Heiligen Geistes verbunden.“⁵⁶¹ Die Vergöttlichung ist insofern persönlich, als sie die ganze menschliche Person betrifft: „Die Gemeinschaft mit dem Absoluten ist ein personales, gnadenhaftes Ereignis, das uns an den Energien Gottes, seiner Liebe als Ausdruck seiner Seinsweise teilhaben läßt, ohne die Unantastbarkeit seiner Natur aufzuheben.“⁵⁶² Natürlich, kann die Vergöttlichung nicht zu einer Anteilhabe am Wesen Gottes führen, denn dieses wäre dann ja kein solches mehr. Daher bedeutet die Vergöttlichung eine Gottwerdung durch die Teilhabe an den ewigen Energien des dreifaltigen Gottes. K. Ware drückt diesen *theo-logischen* Sachverhalt so aus: „Da die Einung zwischen Gott und den von ihm geschaffenen Menschen weder wesenhaft noch hypostatisch geschieht, bleibt als drittes, daß eine *Einung gemäß den Energien* sein muß.“⁵⁶³

Der Logos vergöttlichte bereits bei der hypostatischen Einigung seine Menschheit durch die von ihm untrennbaren unerschaffenen Energien, so dass die menschliche Natur Christi immer vergöttlicht war, auch wenn dies für die Menschen verborgen blieb.

⁵⁶⁰ Vgl. *Pomazanskij*, 212: „Der Begriff „Vergöttlichung“ bedeutet nicht dasselbe wie der Begriff „Gott-Menschheit“, und jemand, der in Christo vergöttlicht ist, wird nicht auf den Pfad personaler gottmenschlicher Natur gestellt. Wenn die Kirche als ein Gottmenschlicher Organismus bezeichnet wird, geschieht dies daher, weil das Haupt der Kirche Christus, also *Gott selbst*, und der Leib der Kirche die in Christo wiedergeborene *Menschennatur* ist.“

⁵⁶¹ *Mantzaridis*, *Orthodoxes geistliches Leben*, 273.

⁵⁶² *Kallis*, *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch*, 22. A. Kallis meint hier mit dem Begriff „Natur“ offenbar das unzugängliche Wesen Gottes, während dieser Begriff in 2 Petr 1,4 nach der Auffassung der meisten orthodoxen Theologen in der Bedeutung der mitteilbaren Energie verwendet wird. An den unterschiedlichen Auffassungen, welche hinter einem Wort stehen, kann man wunderbar sehen, dass es in der Theologie nicht um die Worte, sondern um den Geist und den Inhalt geht, welche durch diese Worte ausgedrückt werden.

⁵⁶³ *Ware*, 171.

b) Die spirituelle Erfahrung als Argument

Das geistliche Leben gibt der Orthodoxie recht, wenn sie davon ausgeht, dass der Mensch in der Vergöttlichung sich nicht mit den einzelnen Hypostasen der Dreifaltigkeit vereinigt, sondern der göttlichen Energie teilhaft wird. Die Einheit des trinitarischen Wirkens führt dazu, dass die Personen der Dreifaltigkeit bei der Mitteilung der unerschaffenen Gnade „austauschbar“ sind. Y. Congar schreibt diesbezüglich Folgendes: „Obschon in Gott voneinander verschieden, sind der verherrlichte Herr und der Geist so eins, dass wir sie miteinander erfahren und den einen für den anderen nehmen können...“⁵⁶⁴ Auch L. Scheffczyk betont die Verbindung des Hl. Geistes mit Christus in Bezug auf ihre Tätigkeit ad extra: „Diese Bindung ist so eng, daß alle Wirkungen des Geistes auch als Wirkungen Christi herausgegeben werden können.“⁵⁶⁵ Jedoch zeigt diese Formulierung gerade auch, dass sich der Autor doch nicht zur Einheit des trinitarischen Wirkens offen bekennen kann. Besonders beim Sakramentempfang wird sogar für katholische Theologen deutlich, dass die Erfahrung der Gnade bei einer unvoreingenommenen Betrachtung nicht als eine unmittelbare Begegnung des Menschen mit den göttlichen Personen „von Angesicht zu Angesicht“ aufgefasst werden kann.⁵⁶⁶

2. Personale Gemeinschaft mit den göttlichen Personen in der westlichen Theologie

a) Undifferenzierter Zugang

Der westlichen Theologie fehlt eine apophatische Einstellung zur Trinität in dem Maße, wie diese in der östlichen Triadologie vorhanden ist. Weil der Palamismus von ihr noch nicht rezipiert wurde, unterscheidet die katholische Theologie kaum zwischen den unzugänglichen innertrinitarischen Beziehungen der Hypostasen

⁵⁶⁴ Congar, Der Heilige Geist, 166.

⁵⁶⁵ Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 149.

⁵⁶⁶ Faber, 78 – Beim Vergleich mit der Ostkirche ist bei der folgenden Ausführung von E.-M. Faber zu beachten, dass für diese katholische Theologin der Glaube etwas völlig Anderes als die Erfahrung ist, während in der östlichen Theologie die beiden Sachen zwei Seiten einer Medaille bilden. Außerdem gibt es in der Ostkirche in der Regel nur feierliche Gottesdienste, weil die Liturgie als Abbild des Himmels aufgefasst wird: „Legt man den Akzent jedoch *einseitig* auf den symbol-personalen Charakter der Sakramente, verspricht man, daß durch die Sakramente personale Begegnung in sonst nicht möglicher Eindeutigkeit gelingt, so werden Erwartungen geweckt, die der sakramentale Vollzug nicht gewähren will und kann. Wohl ist das Sakrament Ort der personalen Begegnung von Gott und Mensch; diese muß jedoch in der Regel ohne ergreifende Erfahrung auskommen und bleibt Begegnung im Glauben, den auch das Sakrament nicht abnimmt. Die Eucharistie ist nun einmal kein überwältigend schöner Blumenstrauß, den uns Gott überreicht, sondern ein armseliges Stück Brot, das in einem vielleicht noch armseligeren Gottesdienst dargereicht wird.“

untereinander und deren Erscheinung nach außen. Die ökonomische Sendung der göttlichen Hypostasen bedeutet die Verlängerung der ewigen Hervorgänge in die Schöpfung hinein. „Ihre Sendung/Schenkung ist der Schritt, wodurch die ewigen Hervorgänge in Gott freigewollt in der Geschichte der Welt enden.“⁵⁶⁷ Man könnte deswegen schlussfolgern, dass der Westen das unmitteilbare Wesen Gottes nicht kennt. Auch dazu finden sich in der modernen katholischen Gnadentheologie Anhaltspunkte. So schreibt A. Ganoczy über „...die Selbstmitteilung des göttlichen Wesens an das Wesen des einzelnen begnadeten...“⁵⁶⁸ und behauptet sogar, dass die traditionelle Gnadenlehre immer das eine göttliche Wesen als Gegenstand der Selbstmitteilung angesehen hat.⁵⁶⁹ Die Geistsendung ist eine „...Ausweitung der unaussprechlichen Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“⁵⁷⁰, als ob das Mysterium der ewigen Relationen zwischen den göttlichen Hypostasen sich plötzlich für eine Aufnahme von menschlichen Neumitgliedern in die göttliche Gemeinschaft der Dreifaltigkeit öffnen würde. Für W. Thönissen ist die Eucharistie der Ort, wo die innertrinitarischen Beziehungen zwischen den Personen der Dreifaltigkeit vergegenwärtigt werden.⁵⁷¹ L. Scheffczyk spricht sogar von der (hypostatischen ?) „Union des endlichen, unvollkommenen Menschen mit einer Gottperson“⁵⁷². Derselbe Autor spricht von unterschiedlichen Arten der Kommunikation des Menschen mit jeder Person der Dreifaltigkeit⁵⁷³ und von der personalen Begegnung mit Christus und der (hypostatischen ?) Vereinigung mit dem Herrn in der sakramentalen Gnade⁵⁷⁴. Die Kirche lebt (ganz im Sinne des Christomonismus) aus der dauerhaften Selbstmitteilung der Person Christi, was eine gewisse Angleichung der Kirche an die Person Christi bewirkt.⁵⁷⁵ Solange die ostkirchliche Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen Energien im Westen nicht akzeptiert ist, haben die oben in den Klammern gestellten Fragezeichen ihre Berechtigung, weil hier der Eindruck besteht, dass die westliche Theologie die Grenzen des dreifaltigen Wesens Gottes ohne Ehrfurcht überschreitet. Das Wesen

⁵⁶⁷ Congar, *Der Heilige Geist*, 192.

⁵⁶⁸ Ganoczy, *Alexandre*, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: Grundriß der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989, 280.

⁵⁶⁹ Vgl. *Ebd.*, 280.

⁵⁷⁰ Johannes Paul II., Enzyklika „*Dominum et vivificantem*“ 11.

⁵⁷¹ Vgl. Thönissen, *Wolfgang*, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus: ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg in Breisgau 1996, 181.

⁵⁷² Scheffczyk, *Vielgestaltigkeit und Reichtum der göttlichen Gnade*, 20.

⁵⁷³ Vgl. *Ebd.*, 28: „Da dieser höchst persönliche Austausch zwischen dem Menschen und der Trinität statthat, darf man weiterhin schließen, daß er zu einer je eigenen Beziehung des Gerechtfertigten zu den drei Personen führt: zum Vater, dem sich der Mensch immer mehr in Ehrfurcht, kindlicher Gesinnung und im Vertrauen nähert; zum Sohn, der den Begnadeten in seine Hingabe an den Vater hineinnimmt; zum heiligen Geist, der um ihn das Band der göttlichen Liebe schlingt.“

⁵⁷⁴ Vgl. A.a.O., 28 - 29.

⁵⁷⁵ Vgl. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise*, 48.

Gottes wird in der Selbstmitteilung Gottes an die Kirche weltimmanent.⁵⁷⁶ Spätestens mit der ökonomischen Sendung des Logos in die Welt verliert die Trinität den Charakter eines ewigen Mysteriums und wird mittelbar: „Durch die Sendung des Sohnes in die Welt hinein... wird der Kreis des göttlichen Lebens aufgebrochen.“⁵⁷⁷ **Die göttliche Heilsökonomie hat also eine Kehrseite – und diese ist der Zugang zu den drei göttlichen Personen, darin besteht in westlicher Sicht offenbar die Vergöttlichung.** Die Kommunikation zwischen Gott und seinen Geschöpfen bedeutet zumindest die Begründung eines zu den innertrinitarischen Beziehungen analogen Verhältnisses zwischen den Menschen und den göttlichen Hypostasen.⁵⁷⁸ Auch wenn P. J. Cordes bei seinen Spekulationen einsieht, dass hier etwas nicht stimmt und sofort zurückrudert – die Grenze zwischen dem einzigen Schöpfer und seiner Schöpfung darf nicht verwischt werden, hält er doch an der personalen Selbstmitteilung Gottes fest und behauptet schließlich, dass der Unterschied zwischen der Göttlichkeit Christi und unserer Göttlichkeit rein qualitativ⁵⁷⁹ und nicht wesenhaft ist. Die Lehre der Orthodoxen und der ungeteilten Kirche aber ist, dass unser Herr göttlichen Wesens ist, während die Menschen der göttlichen Energie nach vergöttlicht werden. Zwischen der Gottheit Christi, des göttlichen Logos und der vergöttlichten Natur des Menschen besteht also ein wesentlicher Unterschied. Weil die Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und seinen Energien im Westen fehlt, muss hier davon ausgegangen werden, dass P. J. Cordes mit der „Göttlichkeit“ Christi seine Gottheit, also die Hypostase des Logos und nicht seine göttliche Herrlichkeit meint. Somit macht er die vergöttlichten Menschen zu unzähligen geschaffenen göttlichen Hypostasen, welche zwar nicht so heilig wie die Hypostasen der Dreifaltigkeit sind, aber sich von diesen doch eben nicht mehr wesentlich unterscheiden lassen. Natürlich, hat er das nicht so gemeint, aber es kann und sollte beim konsequenten Nachdenken so interpretiert werden – und daran sieht man wiederum, dass sich die westliche Theologie viele Missverständnisse und Vorwürfe

⁵⁷⁶ *Ebd.*, 57: L. Scheffczyk behauptet, dass „...durch den Heiligen Geist das göttliche Wesen der Kirche wesenhaft immanent ist.“

⁵⁷⁷ *Faber*, 147.

⁵⁷⁸ Vgl. *Poschmann*, 139: „Die unendliche Fülle des göttlichen Lebens, die sich ewig vom Vater auf den Sohn und von beiden auf den Heiligen Geist ergießt, sprudelt in dem auf uns ausgegossenen Heiligen Geist über in den Bereich der Kreatur, um die begnadeten Wesen in den zum Vater zurückflutenden Strom aufzunehmen und zwischen ihnen und den göttlichen Personen ein ähnliches Verhältnis zu begründen, wie es zwischen diesen selbst besteht.“

⁵⁷⁹ *Cordes*, 138: „Die Kirchenväter bekunden auf vielfache Weise das Eingehen des Geschöpfes in die Seinssphäre Gottes und damit die Beziehung des personalen Austausches mit der Dreifaltigkeit. Sie halten jedoch an der Geschöpflichkeit des Menschen fest, so daß die Göttlichkeit des Menschen niemals die Qualität der Göttlichkeit Christi hat.“ – Ob die Kirchenväter (wie P. J. Cordes behauptet) in der Vergöttlichung einen „personalen Austausch“ (der Ausdruck impliziert auch, dass die Menschen den göttlichen Hypostasen ihre eigenen Personen mitteilen!) zwischen Gott und dem Menschen, sei hier dahingestellt – aus orthodoxer Sicht ist das jedenfalls eine Häresie und eine Verleumdung der Kirchenväter.

ersparen würde, wenn sie den Palamismus annehmen würde. Denn schließlich führt der Begriff der Vergöttlichung als einer Personenunion zwischen Christus bzw. dem Hl. Geist und der Kirche bei B. Poschmann dazu, dass die Möglichkeit der Vergöttlichung als solche negiert wird.⁵⁸⁰ Weiter vertritt derselbe Autor die Theorie von der kommunikativen Selbstmitteilung der trinitarischen Hypostasen: „Das Genießen der göttlichen Personen in Erkennen und Lieben besagt aber nichts anderes, als dass der begnadete Mensch in ein enges persönliches Freundschaftsverhältnis aufgenommen wird.“⁵⁸¹ Offensichtlich, kann bei einer Negierung der Vergöttlichung keine Rede von einer Selbstmitteilung Gottes sein, so „...fällt die Einwohnung in die Kategorie der geschöpflichen Wirkungen...“⁵⁸² Auch bei Y. Congar verwandeln sich die Hypostasen der Trinität unterwegs zu ihrer Selbstmitteilung in Geschöpfe: „Es besagt, daß das Hervorgehen, das sie in der Ewigkeit der Dreifaltigkeit hervorbringt, aus freiem, wirksamem Entschluß in einer geschaffenen Wirkung endigt.“⁵⁸³ Für die Ekklesiologie bedeutet das Fehlen einer gebührenden apophatischen Einstellung gegenüber den innertrinitarisch verankerten göttlichen Hypostasen, dass diese quasi auf dieselbe Weise Mitglieder des gottmenschlichen *Personenvereins* „Kirche“ sind wie die Sterblichen. So lässt sich z. B. die Definition der Kirche verstehen, die von S. Ackermann vorgebracht wird, wenn er die Kirche als „eine aus menschlichen und göttlichen Personen gebildete Wirklichkeit“⁵⁸⁴ beschreibt. Dass in dieser Definition die menschlichen Personen den göttlichen sogar vorangestellt werden, spricht für sich selbst. Manchmal ist die Rede sogar von einem „Besitz der göttlichen Personen“⁵⁸⁵ (!).

b) Der Palamismus als Heilmittel gegen den Nestorianismus

Die Christusdarstellungen der Ost- und der Westkirche unterscheiden sich deutlich voneinander. Im Westen wird der gekreuzigte Christus (spätestens seit der Gotik) überwiegend als leidender Mensch dargestellt, an dem man nichts Göttliches entdecken kann. Auf den gemalten Kruzifixen der Ostkirche erscheint Christus dagegen nicht nur als sterblicher Mensch, sondern auch als thronender Pantokrator, der sogar in seinem Leiden und Tod am Kreuz der göttliche Herrscher der Welt bleibt. Die unterschiedlichen Kreuzigungsdarstellungen drücken die

⁵⁸⁰ Vgl. *Poschmann*, 129: „Es darf trotz gelegentlicher Gleichstellung mit Christus weder als hypostatische Einheit betrachtet werden, als ob Christus und die Kirche eine einzige Person darstellten... Auch die physische Einheit würde eine direkte Vergöttlichung der Kirche bedeuten.“ Vgl. *Ebd.*, 136: „Eine physische Vereinigung, wie sie zwischen Leib und Seele bei Menschen gegeben ist, kann für das Verhältnis des Hl. Geistes zur Kirche nicht in Frage kommen, weil sie eine Vergottung der Kirche bedeuten würde.“

⁵⁸¹ *A. a. O.*, 137.

⁵⁸² *Ebd.*, 138.

⁵⁸³ *Congar*, *Der Heilige Geist*, 161.

⁵⁸⁴ *Ackermann*, 349.

⁵⁸⁵ *Congar*, *Der Heilige Geist*, 222.

unterschiedlichen theologischen Standpunkte aus, die im Osten und Westen vorherrschen, wenn es darum geht, was man genau meint, wenn man von der Kirche als Leib Christi spricht. Für die Ostkirche ist die Kirche der verherrlichte, pneumatische und d. h. mit den göttlichen Energien erfüllte Leib Christi. „Die Kirche ist nichts anders als Christus, der mit seinem geopferten und auferstandenen Leib vor dem Vater steht und uns alle, die an ihn glauben und an ihm teilhaben, vor ihn bringt.“⁵⁸⁶ In seinem irdischen Leben war die Menschheit Christi immer mit ihnen erfüllt, was den Jüngern bei der Verklärung offenbart wurde. Auch am Kreuz blieb der Herr in seiner Herrlichkeit, obwohl diese für die Menschen verborgen blieb. Gemäß dieser energetischen Sicht des Leibes Christi ist die irdische Kirche immer vom göttlichen Glanz durchdrungen – darin besteht die Göttlichkeit der Kirche. Die göttlichen Energien verbinden gleichzeitig die irdische mit der himmlischen Kirche, so dass die Kirche immer in ihrer Ganzheit betrachtet werden muss. Darum ist es eine Verfälschung des wahren energetischen Wesens der Kirche, wenn sie nur unter dem Aspekt ihrer armseligen Menschheit und nicht im Lichte der verherrlichten Menschheit des Herrn betrachtet wird, welche in der Kirche fortlebt und ihr Wesen ausmacht. So gilt für die Orthodoxie: „Die Kirche muß als geistliches Bild Christi die volle Ausstrahlung seines Bildes genießen und nicht nur eine arme Widerspiegelung des Bildes des Menschen.“⁵⁸⁷ Dagegen kann man in dogmatischen Werken der Westkirche Stellen finden, welche genau das Gegenteil behaupten, z. B.: „Wie der sterbliche Leib Christi den Gesetzen der Entwicklung und des Alterns unterworfen war, so ist auch der mystische Leib Christi in seiner irdischen Erscheinung diesem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen.“⁵⁸⁸ Manchmal klingt es so, als ob in der westlichen Theologie das Kreuz sogar als etwas aufgefasst wird, was die Vergöttlichung per se ausschließt: „Wer bereits an der himmlischen Herrlichkeit Anteil zu haben behauptet, leugnet das Kreuz Christi und wähnt sich schon in der Vollendung.“⁵⁸⁹ Es stimmt zwar, dass es ohne das Kreuz Christi auch seine glorreiche Auferstehung nicht gäbe, aber die Kirche darf nicht am Karfreitag stehen bleiben – sie ist der Ort des ewigen göttlichen Lebens, wie der Osterjubel der Ostkirche besagt: „Christus ist von den Toten auferstanden, durch (seinen) Tod bezwang er den Tod und denen, die in den Gräbern sind, schenkte er das (ewige) Leben.“ Das Bekenntnis einiger westlicher Theologen zu einer ausschließlich irdischen Wirklichkeit der Kirche vermittelt leider den Eindruck, dass man das für das Christentum grundlegende Auferstehungsereignis und (als seine Frucht) die Vergöttlichung des Menschen in der westlichen Kirche theologisch nicht gebührend zu würdigen vermag. Das Symbol der Erlösung ist das Kreuz, aber wenn die

⁵⁸⁶ Staniloae, 201.

⁵⁸⁷ Maximos, *Metropolit von Stavropolis*, Die Dialektik der Liebe, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 - 1970* (Pro Oriente; 7); Innsbruck 1984, (188 - 198), 192.

⁵⁸⁸ Auer, 115.

⁵⁸⁹ Cordes, 62.

Erlösung Vergöttlichung bedeutet, dann ist sie nur mit der Herrlichkeit der Auferstehung adäquat wiedergegeben. Darum erscheint auf den byzantinischen Kruzifixen bereits die Herrlichkeit der Auferstehung. Das wahre Kreuz Christi ist ein leichtes Joch, denn derjenige, der es trägt, erblickt bereits in seinem Herzen die Herrlichkeit der Auferstehung – er wird der göttlichen Energien teilhaft. Im Westen wird die Kirche aber als der Leib Christi vor der Auferstehung betrachtet: denn die Kirche „...flüchtet nicht aus der Niedrigkeit, die der Herr vor seiner Auferstehung lebte, sondern bleibt im irdischen Alltag.“⁵⁹⁰ Von der verborgenen verklärten Menschheit Jesu, welche auf dem Tabor den Jüngern offenbart wurde und nach seiner Auferstehung zur Quelle der göttlichen Energien wurde – erst diese haben das Wesen der Kirche gebildet, kann bei einer solchen Kirchensicht keine Rede sein. Wenn man die Liturgie des Ostens und des Westens als ein Abbild der jeweiligen Ekklesiologie betrachtet, so kommt man zu einem für die Westkirche unerfreulichen Ergebnis. Während die Orthodoxen ihre Liturgie und Kirche als Himmel auf Erden lobpreisen, beschreibt ein westlicher Christ seine Kirche als Sakrament des Heils folgendermaßen: „Die Vermittlung des Göttlichen erfolgt in der Kirche stets in menschlicher, geschichtlicher Form; und das heißt immer auch in menschlich armseliger Gestalt.“⁵⁹¹ Um den inneren Widerspruch zwischen himmlischer Berufung und menschlichem Versagen in der Kirche zu lösen, greift E.-M. Faber zu einer heraklitisch anmutenden Philosophie nach dem Motto „je schlechter, desto besser“ und behauptet: „Gottes Hoheit und Freiheit verbirgt sich „sub contrario“: unter der Gestalt des Gegensatzes. Gottes Handeln kleidet und verhüllt sich in unscheinbaren, sachhaften Wirklichkeiten; Brot und Wein werden zu Zeichen der Gegenwart Christi; Gott wirkt durch Menschen, die versagen und sündigen; er bindet sein Leben an die Kirche, die immer hinter ihrem Auftrag zurückbleibt. Weil diese Selbstbindung Gottes an den irdisch-menschlichen Wirklichkeiten der Kirche und ihrer Sakramente nicht einfach ablesbar ist, ist ihnen gegenüber der Glaube gefragt, der im Nichtsehen das Wirken Gottes ergreift.“⁵⁹² Nach dieser Logik („sub contrario“) ist Gottes Gnade dort größer, wo die Sünde größer ist und das Gute ist dort, wo das Böse sich ereignet. H. Küng findet ebenfalls das, was das Eigentliche der Kirche ausmacht, in der vermeintlich einzig wahren, negativ-pseudorealistischen geschichtlichen Gestalt der Kirche – „das Wesen im Unwesen“.⁵⁹³ Somit wird Gott als automatischer Ausgleich der menschlichen Unzulänglichkeit definiert. Auch die menschliche Freiheit wird dadurch untergraben, weil jegliche Synenergie dann sinnlos wird, wenn Gott proportionell dort mehr am Werke ist, wo der Mensch mehr Verfehlungen vollbringt. In der Tat, so wie man Christus sieht, genauso fasst man auch das Wesen der Kirche auf: „Wie Gott sich in einen gewöhnlichen Menschen

⁵⁹⁰ *Ebd.*, 62.

⁵⁹¹ *Courth*, 92.

⁵⁹² *Faber*, 79.

⁵⁹³ *Küng*, *Die Kirche*, 379.

inkarniert, so handelt er durch die banal-menschliche Wirklichkeit Kirche, die über dies von Sünde gekennzeichnet ist.⁵⁹⁴ Wenn man Christus nestorianisch – einerseits als Gott, andererseits aber vor allem als einen einfachen Menschen sieht, welcher mit dem Logos nicht hypostatisch, sondern irgendwie anders bis überhaupt nicht geeint ist, dann wird man auch den Leib Christi – die Kirche, als etwas ansehen, was nicht heilig, sondern ausschließlich innerweltlich und jeglicher göttlicher Anwesenheit bar ist. Man kann Christus nicht als einen *gewöhnlichen Menschen* ansehen, wenn man die Wahrheit der Verklärung seiner Menschheit durch die ewige Herrlichkeit des Logos in der hypostatischen Union ernst nimmt.

⁵⁹⁴ Faber, 135.

X. Die Kirche als Mutter

1. Die geistliche Gebälerin

a) Die Übermittlerin des Christentums

In der Ostkirche wird diejenige Kirche als Mutter bezeichnet, von der man das Evangelium empfangen hat. So ist z. B. die Kirche von Konstantinopel die Mutterkirche der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, weil der erste ukrainische Staat, die Kyïwer Rusь, unter der Herrschaft des Großfürsten von Kyïw Wolodymyr 988 von Byzanz aus christianisiert wurde. Von dort kam der erste Bischof nach Kyïw und noch lange danach wurde der Kyïwer Metropolit vom Ökumenischen Patriarchen ernannt bzw. musste als solcher in seinem Amt bestätigt werden. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche ist ihrerseits die Mutterkirche für die Russische Orthodoxe Kirche, weil das Christentum nach Russland aus dem ukrainischen Kyïw kam, der „Mutter aller russischen (altrussisch = ukrainisch) Städte“. Lange bevor Moskau überhaupt gegründet wurde, war der Metropolit von Kyïw bereits das Oberhaupt einer der größten orthodoxen Kirchen, welche faktisch schon damals autokephal war.

b) Jerusalem als Mutter aller Kirchen

Für alle orthodoxen Kirchen gilt aber vor allem die Kirche von Jerusalem als die Mutterkirche schlechthin, weil von dort aus das Christentum seine Ausbreitung über die ganze Welt begonnen hat. Zwar wurde Jerusalem erst verhältnismäßig spät zum Patriarchat erhoben, jedoch war die einzigartige Ehrerbietung gegenüber dieser Kirche seitens der übrigen Christenheit schon in der apostolischen Urkirche eine Tatsache. Die Ortskirche von Jerusalem besaß schon damals eine Art Primat und war das Zentrum der damaligen *Communio*. Bereits für Paulus war die Jerusalemer Kirche „ein bleibendes Zeichen der Gemeinschaft“⁵⁹⁵ aller Ortskirchen untereinander. Die Kollekte aller anderen Gemeinden für Jerusalem war daher „...ein Zeichen des Gemeinschaftsgefühls, das sich an Jerusalem richtet und durch sie, die den Vortrupp des endzeitlichen Gottesvolkes bilden, auf die gesamte Ökumene des Glaubens.“⁵⁹⁶ Diese Hochachtung basiert auf der theologischen Sonderstellung der judenchristlichen Urkirche in Bezug auf die Kontinuität mit dem Judentum. Ohne Judentum gäbe es kein Christentum, ohne Israel gäbe es kein neues endzeitlich-messianisches Israel, das die Kirche ist. Das Judentum war der fruchtbare Grund und

⁵⁹⁵ *Klauck, Hans-Joseph, Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 342.*

⁵⁹⁶ *Ebd., 343.*

die Wurzel, aus dem das zarte Pflänzchen des Christentums hervorspross.⁵⁹⁷ „Die Kirche von Jerusalem war ja nicht eine Kirche unter anderen, sondern die Kirche schlechthin, die eine Kirche, der durch die Propheten vorhergesagte „Rest“ von Israel, der den Messias angenommen hatte.“⁵⁹⁸ Das II. Ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 bezeichnet die Jerusalemer Kirche als „die Mutter aller Kirchen“ – τῆς δὲ γε μητρὸς ἀπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.⁵⁹⁹ Auch die Kirchen von Rom und Konstantinopel stehen zur Kirche von Jerusalem im Tochterverhältnis, weil auch sie durch das apostolische Wirken von Petrus und Paulus bzw. Andreas das Evangelium aus derselben Quelle erhalten hat wie alle anderen Kirchen – von der Jerusalemer Urgemeinde, der Mutter und der Wurzel aller Kirchen. „Dieser Vorrang ist leicht verständlich: in Jerusalem ist die Kirche Gottes in Christus – an Pfingsten – zum ersten Male Wirklichkeit geworden, und von dort ist der Aufbau der anderen Ortsgemeinden ausgegangen; dort hat Christus gelitten und ist auferstanden; dort hat man, während einiger Zeit, seine Wiederkunft erwartet, und dort haben die Apostel gelebt und gewohnt.“⁶⁰⁰ Den Primat der Heiligen Stadt als „eine Art Primat über das Judenchristentum mit der Mitte in Jerusalem“⁶⁰¹ teilkirchlich abzuwerten entspricht nicht der ekklesiologischen Realität des Urchristentums, weil gerade die von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden ihrer Mutterkirche eine besondere Achtung zukommen ließen. Falsch ist auch die Behauptung von J. Ratzinger, dieser Primat habe „...nie universalkirchliche Bedeutung erlangt und ist mit dem Untergang des Judenchristentums aus der Geschichte verschwunden.“⁶⁰² Denn der Platz der Jerusalemer Kirche im Pentarchiesystem der folgenden Jahrhunderte gründet gerade auf der ununterbrochenen ekklesiologischen Bedeutung der Heiligen Stadt, welche von den anderen Kirchen anerkannt wurde. Diese ist nie in ihrem theologischen Gehalt tangiert worden, so dass man den Primat Jerusalems nicht als einen Vorläufer des römischen Primats sehen darf, wie es offenbar orthodoxerseits A. Schmemmann dargestellt hat.⁶⁰³ Hinter der Bestreitung des Jerusalemer Primats steht offenbar die

⁵⁹⁷ *A.a.O.*, 340: „Aber für sich allein, abgeschnitten von der jüdischen Wurzel und von Jerusalem als dem Ursprungsort des Evangeliums, können die Heiden das eine neue Gottesvolk nicht realisieren.“

⁵⁹⁸ *Meyendorff*, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, 13.

⁵⁹⁹ *Wohlmuth, Josef* (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 1 – Konzilien des ersten Jahrtausends: Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869 - 870), Paderborn 1998, 30.

⁶⁰⁰ *Afanassieff, Nicolas*, *Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen*, in: *Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J.* (Hgg. der Reihe), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, (7 - 65), 39.

⁶⁰¹ *Ratzinger*, *Zur Gemeinschaft berufen*, 47.

⁶⁰² *Ebd.*

⁶⁰³ *Schmemmann*, 141: „...Lange bevor sich die örtlichen und regionalen Verbindungen in ihrer endgültigen Gestalt herausgebildet hatten, besaß die Kirche von den ersten Tagen ihres Bestehens an – einen Mittelpunkt ihrer Einheit und der allgemeinen Übereinstimmung.“

Furcht davor, dass dieser bei seiner Anerkennung dem römischen Primat eine „Konkurrenz“ machen würde. Freilich hat die Kirche von Jerusalem weder den römischen Primat grundsätzlich bestritten, noch behauptet, einen Primat im westlichen Sinne des Wortes auszuüben. Ihr Primat ist ein überzeitlicher und gründet auf der besonderen Beziehung der Kirche zum Judentum. Man kann daher die römische Kirche eine Orts- und eine Teilkirche unter anderen nennen, während ausschließlich der Kirche von Jerusalem der Titel einer universalen Mutter-Kirche zuerkannt werden muss, der Kirche der Zwölf, vor der sogar der Apostel Paulus Rechenschaft hinsichtlich seiner Missionsarbeit ablegen musste. In der antilateinischen Polemik der vergangenen Jahrhunderte wiesen die Orthodoxen immer auf diesen *Ursprungsprimat* Jerusalems hin – als derjenigen Stadt, in welcher der Herr selbst gewirkt, gestorben und auferstanden ist, während die Westkirche den Primat der römischen Kirche mit der Anwesenheit und dem Tod Petri in Rom begründete. Sogar Photios, welcher den Patriarchenstuhl von Konstantinopel innehatte, verwies zur Mäßigung des römischen Primatsanspruches nicht auf seinen eigenen Reichsprimat, sondern auf den Vorrang Jerusalems, welches sich der Anwesenheit Christi rühmen kann, während der römische Primat nur auf dem dortigen Petrusaufenthalt gründet.⁶⁰⁴ Die römische Kirche gehört nicht einmal zu den allerältesten Kirchen, weil diese durch Missionstätigkeit der Apostel (besonders von Paulus) im östlichen Mittelmeerraum gegründet wurden. O. H. Pesch hat also schlicht unrecht, wenn er Folgendes behauptet: „...von den existierenden, einstmals in Einheit lebenden Kirchen ist historisch in der Tat keine älter als die römische...“⁶⁰⁵

c) Verlorene Mutterschaft ?

Die Kirche von Konstantinopel ist in der Tat die Mutter der meisten orthodoxen Kirchen, weil alle orthodoxen slawischen Länder das Christentum aus Byzanz empfangen haben. Das Ökumenische Patriarchat begriff die weltgeschichtliche Bedeutung der Missionierung seiner nördlichen Nachbarn und nutzte dabei die herausragende kulturelle und politische Bedeutung der byzantinischen Zivilisation, um die slawischen Völker durch ihre Christianisierung von den Angriffen auf den byzantinischen Staat abzuhalten.

In seiner besonderen Stellung innerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft versucht das Ökumenische Patriarchat heutzutage (offenbar in Anlehnung an die

Während der ersten Jahrzehnte war die Kirche von Jerusalem dieses Zentrum; dann aber wurde es die Kirche von Rom...“

⁶⁰⁴ Vgl. *Thon* (Hg.), 193: „...wenn die Bischofsstühle ihren Vorrang von der Qualität ihrer Inhaber ableiten, wird da nicht Jerusalem glänzend über alle den Sieg davon tragen ? Denn er selber, der Schöpfer und Herr des Petrus und von uns allen zusammen, der erste und große Hierarch, die Quelle allen Lebens und auch des bischöflichen Ranges, wurde dort geboren, hielt sich dort auf und opferte sich freiwillig für das Heil der Welt.“

⁶⁰⁵ *Pesch, H. O.*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 218.

römische Tradition des Mutterkircheverständnisses), „seine Stellung als heilige Mutterkirche und als große Kirche Jesu Christi“⁶⁰⁶ zu behaupten. Jedoch haben diese Bemühungen Konstantinopels, ein orthodoxes Einheitszentrum, sozusagen ein „orthodoxes Papsttum“ zu errichten und dieses sogar noch als eine Institution göttlichen Ursprungs darzustellen⁶⁰⁷, kaum Chancen, sich innerhalb der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen durchzusetzen. Das Ökumenische Patriarchat verdankt seine besondere Stellung der herausragenden politischen Bedeutung Konstantinopels als Hauptstadt des christlichen Imperium Romanum in der Vergangenheit. Sein Primat ist also rein politischen Ursprungs, was sogar von den Vertretern des Patriarchats, wenn auch widerwillig, zugegeben werden muss.⁶⁰⁸ Und weil es bereits seit mehr als fünfeinhalb Jahrhunderten kein Byzanz und kein Konstantinopel mehr gibt, kann der Patriarch von Konstantinopel seine Vorrangsrechte nur in dem Maße ausüben, wie es ihm von den anderen orthodoxen Kirchen aufgetragen wird. Seine Primatsrechte, welche von den ökumenischen Konzilien verliehen wurden, können als ungültig betrachtet werden, obwohl sie nie offiziell bestritten wurden. Der Schwerpunkt der Orthodoxie hatte sich schon lange vor dem Fall Konstantinopels 1453 von Byzanz auf die slawische Welt verlagert. Der „Patriarch von Konstantinopel“ ist kein Oberhaupt der größten Kirche des einzigen christlichen Reiches mit einem Universalanspruch mehr, sondern lediglich der Bischof einer der kleinsten orthodoxen Diözesen, welche eine rein symbolische Bedeutung in der orthodoxen Ekklesiologie hat. Die ständige Einmischung des Ökumenischen Patriarchats in die inneren Angelegenheiten der anderen orthodoxen autokephalen Kirchen⁶⁰⁹ und sogar die erfolgreichen Versuche, Teile von ihnen sich selbst einzuverleiben⁶¹⁰ sowie seine Unfähigkeit, sich als ihr vertrauenswürdiger Vertreter oder Schiedsrichter in den Angelegenheiten zu profilieren, welche die ganze Orthodoxie betreffen, untergraben seine Autorität unter den orthodoxen Kirchen. Von einer ernsthaften „Wahrnehmung der mütterlichen Pflichten gegenüber

⁶⁰⁶ *Maximos von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, 12 - 13.

⁶⁰⁷ *Ebd.*, 20 – 21: „Dieses Fundament und dieser Mittelpunkt, beide göttlichen Ursprungs, halten alle autokephalen Kirchen zusammen.“

⁶⁰⁸ *A.a.O.*, 20: „Der ökumenische Patriarch ist nicht der Meinung, daß seine Vorrechte göttlichen Ursprungs seien.“

⁶⁰⁹ Vgl. *Ebd.*, 433 – Maximos von Sardes (ein Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel) postuliert die Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer autokephaler Kirchen neben der Beachtung des Konziliaritätsprinzips sogar zu einem der beiden Grundprinzipien der Ausübung des Primats des Ökumenischen Patriarchen innerhalb der Orthodoxie.

⁶¹⁰ Als Beispiel ist hier die Tätigkeit Konstantinopels zu erwähnen, welche vor ein Paar Jahren zu einer Spaltung in der orthodoxen Kirche von Estland geführt hat. Ein Teil davon hat sich Konstantinopel unterstellt, während der andere beim Moskauer Patriarchat geblieben ist. Die estnische Orthodoxie war seit jeher mit der ukrainisch-russischen Mutterkirche verbunden, der sie ja auch entstammt.

den anderen Ortskirchen⁶¹¹ zu sprechen ist daher übertrieben. Hinter den Ansprüchen des Ökumenischen Patriarchats, „als die Mutter der Orthodoxie“⁶¹² für die Außenwelt zu gelten, steht also kaum eine ekklesiologische Realität in der Orthodoxen Kirche. Da helfen auch weder ständige Versuche, den Patriarchen von Konstantinopel (offenbar in Anlehnung an den Papst) den anderen Konfessionen als Oberhaupt der Orthodoxie darzustellen noch das meistens sinnlose ökumenische Herumreisen und die medienwirksamen Verbrüderungen seiner Vertreter mit den Hierarchen des Westens, welche im gegenwärtigen „Ökumenismus der beschwörenden Worte“⁶¹³ ein fruchtbares Betätigungsfeld für sich entdeckt haben. Trotz seiner mittlerweile stark angeschlagenen Stellung innerhalb der Orthodoxie wird das „Ökumenische Patriarchat“ in der katholischen Kirche oftmals fälschlich als „Haupt und Zentrum der Orthodoxie“⁶¹⁴ betrachtet. Das geschieht deswegen, weil die katholische Seite im ökumenischen Dialog einen leicht greifbaren Partner auf orthodoxer Seite – einen „orthodoxen Papst“ sucht und dabei die ekklesiologische Struktur der Orthodoxie außer acht lässt, welche sich grundlegend von derjenigen der katholischen Kirche unterscheidet, weil die Orthodoxe Kirche als vielen *unabhängigen* Kirchen besteht. Das heißt, dass die ökumenischen Vereinbarungen zwischen Rom und Konstantinopel aus der Sicht anderer orthodoxer Kirchen zunächst nur das Ökumenische Patriarchat betreffen. Solange sich die ökumenischen Bemühungen der Katholiken auf dieses Patriarchat konzentrieren, das nur eine unbedeutende Anzahl von orthodoxen Gläubigen repräsentiert, ist an einen realen Erfolg des katholisch-orthodoxen Dialogs kaum zu denken. Stattdessen sollte die katholische Kirche sich stärker den einzelnen autokephalen Kirchen zuwenden, welche die Orthodoxe Kirche substantiell bilden.

⁶¹¹ *Bartholomaios, Metropolit von Philadelphia*, Die interorthodoxen Beziehungen: Gegenwärtige Situation und Perspektiven, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studentagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991, (320 - 329), 322.

⁶¹² *Papandreou, Damaskinos*, Die Vorbereitung des panorthodoxen Konzils, in: Dialog als Leitmotiv: die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Analecta Chambesiana, institut de theologie orthodoxe d'etudes superieures; 2), Athen – Chambesy 2000, (33 - 64), 33.

⁶¹³ *Fries, Heinrich*, Die Situation des Ökumenismus 20 Jahre nach Konzilsende – Sicht eines katholischen Theologen, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studentagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991, (106 - 119), 109.

⁶¹⁴ *Lehmann, Karl*, Grundlinien und Probleme des ökumenischen Petrusdienstes, in: Ders. (Hg.) Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, (129 - 150), 131.

2. Der lateinische Maternalismus

a) Die Mutter aller westlichen Kirchen

Im Sinne des im Osten geläufigen Mutterkirchebegriffes kann auch die Kirche von Rom sich zurecht als Mutter aller (oder zumindest der meisten) westlichen Kirchen bezeichnen. Denn Rom darf sich rühmen, die einzige sicher von den Aposteln selbst gegründete Kirche im Abendland zu sein. Das römische Papsttum hat aktiv die Christianisierung der barbarischen Völker Westeuropas nach dem Untergang Westroms betrieben. Das gigantische Missionswerk der katholischen Kirche in den vergangenen Jahrhunderten wurde und wird auch heute immer noch von Rom aus gesteuert und unterstützt.

b) Lehrerin des Glaubens

Schon zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchenvätern gab es einen Unterschied im Verständnis der Mutterschaft der Kirche. Während die Orientalen diese Beziehung im geistlichen Gebären und sakramentalen Ernähren ihrer Kinder durch die Kirche verwirklicht sahen, betonten die anderen das erzieherische Handeln der Kirche gegenüber den Gläubigen.⁶¹⁵ Damit wurde das Verhältnis der Gläubigen im Orient zu ihrer Kirche als ein inneres und lebensnotwendiges charakterisiert, während dieses im Okzident als wesentlich distanzierter gesehen wurde, weil die Kirche als vor allem als Vermittlerin von Lehrinhalten aufgefasst wurde. Im Westen beanspruchte seit dem Mittelalter die Römische Kirche, die alleinige Mutter und Lehrerin aller Kirchen zu sein. Zum ersten Mal bezeichnete Papst Leo II. den Römischen Stuhl am Ende des 7. Jahrhunderts als Mutter aller anderen Kirchen.⁶¹⁶ In Bezug auf die Ostkirchen bedeutet dies die Forderung nach einer bedingungslosen Primatsanerkennung Roms: „...Konstantinopel, die Tochter, muß sich Rom, der Mutter, unterwerfen.“⁶¹⁷ Mit der zunehmenden Identifizierung der Römischen Kirche mit der Gesamtkirche (seit der Gregorianischen Reform) weitete sich der Geltungsbereich der Mutterschaft Roms auf alle Christgläubigen aus. So bezeichnen die mittelalterlichen Generalsynoden der lateinischen Kirche diese neu entstandene *römisch-katholische* Kirche als „...*disponente Domino mater cunctorum fidelium mater ... et magistra*“⁶¹⁸. Für Innozenz III. ist die Kirche von Jerusalem zwar die Mutter des Glaubens, aber die Kirche von Rom ist ihrer Würde nach die Mutter aller Gläubigen und aller

⁶¹⁵ Vgl. *Ackermann*, 31 - 34.

⁶¹⁶ Vgl. *Ebd.*, 37.

⁶¹⁷ *Gahbauer, Reinhard*, Gegen den Primat des Papstes – Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar, München 1975, 256.

⁶¹⁸ So das 4. Laterankonzil 1215, DH 807.

Kirchen.⁶¹⁹ Ihre Hierarchie, welche für sich beanspruchte, das alleinige Lehramt der Kirche zu sein, wurde mit der Kirche schlechthin identifiziert. „Seit dem Mittelalter hebt die Metapher das pädagogische Moment hervor: Die Mutter Kirche ist die **Lehrmeisterin**... Vor allem die Aufklärung pflegt das Bild von der schulmeisterischen Mutter. Die Kirche wird zur moralischen Anstalt, in der unaufhörlich pädagogisiert wird. ...Die *Römische* Kirche ist die eigentliche *mater et magistra*.“⁶²⁰ Diese theologische Entwicklung des römischen Mutterkirchebegriffes entsprang dem Geist des alten Roms – die Mutter verkörperte nämlich die auf Recht beruhende Ordnung. Eine so verstandene Kirche-Mutter birgt in sich aber auch die Gefahr einer Entfremdung der Gläubigen vom Lehramt der Kirche.⁶²¹ Solch ein Kirchenbild kann Christus dann als eine Alternative zur Kirche erscheinen lassen. Die römische Kirche verlangte als Mutter und Lehrerin von ihren unmündigen Kindern unbedingten Glaubensgehorsam und bot dafür Glaubensgewissheit.⁶²² Gegen diese lehrautoritative römische Auffassung von der Mutter-Kirche, welche auch heutzutage (besonders in den Köpfen der oberen Etage der Kirchenleitung) immer noch weit verbreitet ist, wendet sich M. Kehl, welcher glaubt, dass die Glaubenssuche des Einzelnen wegen einer solchen Bevormundung sich nicht entwickeln kann⁶²³ und schlägt als Alternative dazu solche Begriffe vor, welche eine größere Gleichheit des Christen mit der Kirche ausdrücken sollen: „Nicht eine strenge „Mutter Kirche“ ist in dieser Glaubenssituation vonnöten, sondern die „Schwester“ oder „Freundin Kirche“.“⁶²⁴ Dass eine solche Verwischung des Ursprungs unseres Glaubens in der Kirche auch eine Gefahr von Banalisierung und

⁶¹⁹ Vgl. *Imkamp, Wilhelm*, Das Kirchenbild Innozenz' III. (1198 – 1216), (Päpste und Papsttum; Bd. 22), Stuttgart 1983, 295 - 296.

⁶²⁰ *Beinert, Wolfgang*, Kirchenbilder in der Kirchengeschichte, in: Ders. (Hg.), Kirchenbilder, Kirchenvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, (58 - 127), 95.

⁶²¹ *Daßmann*, 36: „Versteht man die Kirche als gehorsamheischende Mutter, repräsentiert im ehrfurchtsgebietenden *Vater-Papa* Bischof, und reduziert man dann noch einmal das so in Erscheinung tretende Lehr- und Hirtenamt der Kirche auf den kirchlichen Apparat, der das Gemeinte in Verordnungen und Programme umsetzt, dann ist damit erst die Möglichkeit geschaffen, die Kirche als ein Gebilde (um nicht zu sagen Monstrum) zu verstehen, daß nicht mehr ich selber bin, von dem ich mich absetzen kann, das keine Identifikation erfordert bzw. gestattet.“

⁶²² Vgl. *Werbick*, 244 - 251.

⁶²³ *Kehl*, 401: „Institutionelle Vollzüge „entlasten“ häufig so sehr den Glauben von der eigenen Verantwortung der freien Glaubensentscheidung und Glaubensaneignung, daß sich der Einzelne kaum mehr als individuelles „Subjekt“ des Glaubens erfahren kann. Das alte Bild der „Mutter Kirche“ kann leicht zu solchem Mißverständnis führen; wenn es aber auf seinen biblischen Ursprung, eben auf das neue Jerusalem als „Mutter der Freien“ zurückgeführt wird, dann meint es nicht die entlastende Geborgenheit unmündiger Kinder im Schoß einer allsorgenden Mutter, sondern allein die Befreiung zur eigenen Verantwortung im Glauben.“

⁶²⁴ *Ebd.*, 200.

Prophanisierung des Kirchenbegriffes birgt, scheint M. Kehl freilich nicht berücksichtigt zu haben.

Nach dem 2. Vatikanum spricht man in der ökumenischer gewordenen katholischen Ekklesiologie von den Ostkirchen als „Schwesterkirchen“. Durch diesen Begriff, welcher die Gleichheit der Ortskirchen suggeriert, welche es theologisch aus katholischer Sicht nicht geben kann, wird auch eine übertriebene theologische Verwandtschaft von West und Ost betont. Immerhin ist der ekklesiologische Paradigmenwechsel von der Mutter zur Schwester ein Fortschritt im Vergleich zur herabsetzenden Betrachtung der Orthodoxie in der Vergangenheit.⁶²⁵

⁶²⁵ *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 375: „Der Osten hat oft die absolute Autoritätsmacht Roms erfahren, das mit einem hypertrophen Überlegenheitsbewußtsein auf den Osten herabblickte und die orthodoxe Kirche nicht als eine Schwesterkirche behandelte, sondern als eine rebellische und auf Irrwege geratene Tochter, die in den Schoß der Mutterkirche zurückgeholt werden müßte.“

XI. Primat und Palamismus

1. Die Florentiner Scheinunion – die Einheit ohne Wahrheit

Das Konzil von Florenz stellt in der Tat eines der bemerkenswertesten Ereignisse der Kirchengeschichte dar, die im 2. Jahrtausend nach dem Großen Schisma zwischen Ost und West stattgefunden haben. Denn im Unterschied zu den vorangegangenen Unionsversuchen mit den Byzantinern, bei welchen die Kaiser die treibende Kraft darstellten und die von den meisten Bischöfen abgelehnt wurden, war auf dieser Synode die Ostkirche zum ersten Mal durch ihre zahlreiche Hierarchie repräsentiert. H.-G. Beck hält daher die Synode von Florenz für „das letzte wirklich ökumenische Konzil der christlichen Gesamtkirche“⁶²⁶. Sogar orthodoxe Theologen finden viel Positives an dieser Synode.⁶²⁷ O. Barlea nennt das Konzil von Florenz „eine echte Begegnung zwischen dem Westen und dem Osten“⁶²⁸ und würdigt die Gleichstellung der beiden Hierarchien.⁶²⁹ Trotz der im Westen geläufigen Vorstellung, dass auf diesem Konzil die Einheit zwischen Ost und West aufgrund der dogmatischen Übereinstimmung der beiden Kirchen erreicht wurde, erweist sich das Konzil von Florenz beim näheren Betrachten als eine Synode, welche fast keine Übereinstimmung bei dogmatischen Differenzen gebracht hat. Z. B. wurde beim Primat vom Osten zwar die Vollgewalt des römischen Bischofs anerkannt⁶³⁰, dennoch wurde auf Drängen der östlichen Delegation gleichzeitig eine Primatsrelativierung eingeschlossen. Denn der römische Primat wurde von der Ostkirche gleichzeitig nur gemäß der kirchlichen Überlieferung – den Konzilien und den Kanones anerkannt.⁶³¹ Unter den Konzilien verstanden die Orthodoxen aber vor allem die Sieben Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und unter den Kanones nicht etwa die päpstlichen Dekretalen, sondern vor allem die kirchenrechtlichen Bestimmungen derselben Konzilien. Damit behielt für den Osten auch der 28. Kanon des Konzils von Chalzedon seine Gültigkeit, welcher von Rom nie akzeptiert wurde. Der Osten behielt sich also die Möglichkeit, die Florentiner Primatsbestimmungen so auszulegen, dass sie nicht über den Rahmen des Primats des 1. Jahrtausends hinausgingen, wenn auch die westliche Primatsentwicklung des

⁶²⁶ Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 48.

⁶²⁷ Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 61: „Die beiden Kirchen traten als zwei gleichberechtigte Partner auf, die ihre Streitfragen in einer freien theologischen Diskussion lösen wollten. Völlig neu war das Prinzip der Gleichberechtigung der Riten.“

⁶²⁸ Barlea, 104.

⁶²⁹ Vgl. Ebd., 106.

⁶³⁰ „*Laetentur caeli*“, DH 1307 – „...et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse...“

⁶³¹ Ebd.: „...quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.“

2. Jahrtausends *pro forma* anerkannt wurde. Trotzdem hat die Ostkirche auf dem Konzil von Florenz rein formell auf der ganzen dogmatischen Linie nachgegeben. Sogar katholische Autoren sehen es mittlerweile ein, dass das Florentiner Konzil „allzusehr ein Sieg der Lateiner“⁶³² war. Kein Wunder, dass eine solche dogmatische Kapitulation keine Erfolgsaussichten auf Unterstützung der orthodoxen Volksmassen haben konnte. Es ist kein Zufall, dass gerade das hesychastische Mönchtum, welches schon immer die energetische Prägung der orthodoxen Theologie konsequent vertrat, sich radikal gegen die Union gestellt hatte. Eine Union, in welcher das kürzlich mit so vielen Opfern erkämpfte Dogma von der energetischen Vergöttlichung ausgeblendet wurde, musste der authentischen Lehre der Orthodoxie widersprechen. Nach ihrer Rückkehr aus Italien widerriefen die meisten östlichen Konzilsteilnehmer von Florenz auf Druck ihrer Gläubigen, die ihre Hirten als Glaubensabtrünnige betrachtete, ihre Zustimmung zur Union. Die Union von Florenz, welche aus einem politischen Grund – der Angst vor der Eroberung Konstantinopels durch die Türken beschlossen wurde, hat in Byzanz nie eine breite Akzeptanz erreicht und war nach dem Untergang von Byzanz total zusammengebrochen. In der Tat erwies sich diese Union „...nicht mehr als ein Stück Papier.“⁶³³

Der wichtigste theologische Mangel des Florentiner Konzils war jedoch, dass dieses Konzil den Palamismus nicht ausführlich behandelte. Der Palamismus war in Florenz kein großes Verhandlungsthema, obwohl auch er zur Sprache kam. Das geschah bei der näheren Besprechung der Seligenschau. Man einigte sich auf eine Kompromissformel, welche eindeutig im Sinne der palamitischen Energien interpretierbar ist. Demnach schauen die Verstorbenen im Himmel Gott so, wie dieser eben ist – „...et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, **sicuti est...**“⁶³⁴ Gleichzeitig konnte man diesen Ausdruck aber auch im Sinne der Wesensschau auslegen, was wiederum bedeutet, dass man keineswegs von einer Akzeptanz oder sogar der Rezeption der Energienlehre in Florenz sprechen kann. Der Hesychastenstreit lag nicht einmal ein Jahrhundert zurück und die orthodoxen Konzilsteilnehmer waren sich der Wichtigkeit ihres Dogmas wohl bewusst. Solange aber der Westen sich nicht offen gegen den Palamismus aussprach, beharrte man seitens der Ostkirche nicht auf einer expliziten Erörterung dieser Frage. Der Kaiser verbot es den östlichen Konzilsteilnehmern, noch einen komplizierten Streitpunkt

⁶³² Congar, Der Heilige Geist, 446.

⁶³³ Gahbauer, R., Gegen den Primat des Papstes, 232.

⁶³⁴ „Laetentur caeli“, DH 1305.

aufzuwerfen.⁶³⁵ M. Kunzler meint sogar, dass die Erörterung der Energienlehre zum Scheitern der Unionsverhandlungen geführt hätte.⁶³⁶

Obwohl die katholische Theologie im Großen und Ganzen immer noch an ein ökumenisches Potential des Florentinums glaubt⁶³⁷ und dieses Konzil geradezu als eine Sternstunde für die Einigungsbemühungen zwischen Ost und West verklärt, erweist sich dieses Konzil bei einer aufmerksamen Betrachtung als das anschaulichste Beispiel dafür, welche Wiedervereinigung der Kirchen man nicht anstreben soll. Dass die Konzilsteilnehmer dieser Union auf jeden Fall zustimmen mussten, ohne dass viele offene Fragen ausführlich behandelt werden konnten, trug maßgeblich zum Scheitern der Union bei. Gleich nach deren Abschluss erwies sich das westliche Verständnis der Kircheneinheit als ein solches, das der Ekklesiologie des Ostens diametral widersprochen hatte, weil es die Ostkirche lediglich als einen Teil der Westkirche betrachtete.⁶³⁸ Dogmatische Differenzen dürfen in der Zukunft also nicht mehr unter den Teppich gekehrt, sondern sollen offen behandelt werden. Die Wahrheit soll eine Chance haben, weil eine bloß äußerliche Einheit ohne eine tiefe Glaubensübereinstimmung keine lange Lebensdauer haben kann.

2. Der vatikanische Primat: der mühsame Ausweg aus einer ekklesiologischen Sackgasse

a) Tiefere Wurzeln der ekklesiologischen Differenzen

Das Primatsverständnis des 1. Vatikanums bleibt bis heute das Haupthindernis auf dem Weg zur Einheit zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Ostens. Der orthodoxe Theologe S. Harkianakis stellt in Bezug auf die ekklesiologischen Übereinstimmungen und ungelöste Streitfragen im katholisch-orthodoxen Dialog fest: „Während Orthodoxie und Katholizismus in all diesen wichtigen Fragen des Kirchenverständnisses einig sind, unterscheiden sie sich aber in

⁶³⁵ *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 352 – Es gab ein kaiserliches „Verbot, im Konzil über den Palamismus zu sprechen“.

⁶³⁶ *Kunzler*, Gnadenquellen, 378: „Das Aufkommen einer solchen Diskussion hätte wohl den Graben zwischen Griechen und Lateinern vollends aufgerissen und die letztlich aus politischen Gründen so sehr gewünschte Union beider Kirchen völlig unmöglich gemacht.“

⁶³⁷ Vgl. *Scheele, Paul-Werner*, Einheit vor uns, in: Seidel, W. (Hg.), Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Würzburg 1987, (123 - 154), 143.

⁶³⁸ *Barlea*, 111: „Also betrachtete Eugen IV. das Patriarchat von Konstantinopel nicht als eigene kraft ihres Ritus und ihrer Tradition autonome Kirche, sondern er stellte sie auf eine Stufe mit den Kirchen des lateinischen Ritus von England, Deutschland oder Frankreich. ... Eugen IV. wollte also für alle Metropolitankirchen des Ostens die Ernennungen wie im Westen selbst vornehmen.“ Vgl. *Ebd.* – Eugen IV. wollte sogar die vom IV. Laterankonzil abgesegnete Praxis der Ersetzung der griechischen Hierarchie durch die lateinische wiederaufnehmen.

einer ganz zentralen Frage der sichtbaren Struktur der Kirche, und dies ist das *Papsttum*, und zwar wie dieses durch die Dogmatisierung des universalen Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit seit dem Ersten Vatikanum verstanden wird.⁶³⁹ Der katholische Dogmatiker W. Beinert bringt das ökumenische Dilemma des vatikanischen Primatsverständnisses auf den Punkt: „...Solange Primat so verstanden wird, wie es Vatikanum I und II tun, ist jede Hoffnung auf das Ende der Kirchenspaltung utopisch.“⁶⁴⁰ Die Orthodoxen sehen im Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom und in der päpstlichen Unfehlbarkeit das Haupthindernis auf dem Weg zur Einheit und bestehen daher auf der Aufhebung der Primatsdogmen als wichtigster Voraussetzung für die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Ost und West.⁶⁴¹ Der Verzicht auf den Primatsglauben des 1. Vatikanums ist also eine *conditio sine qua non* eines echten Fortschritts im katholisch-orthodoxen Dialog. Ökumenisch gesehen hat keine Synode der lateinischen Kirche der katholisch-orthodoxen Ökumene in voraus solche scheinbar unüberwindbare Hindernisse in den Weg gestellt, wie es mit dem 1. Vatikanum der Fall geworden ist. H. Fries beschrieb im 20. Jahrhundert die ökumenische Kontraproduktivität dieses Konzils so: „Die Situation wurde im letzten Jahrhundert insofern noch verschärft, als durch die Dogmen des Ersten Vatikanums das Schisma dogmatische Relevanz bekam. Denn genau das wurde dogmatisch definiert, was von den Kirchen des Ostens als Hindernis und als tiefster Grund des Schismas empfunden wurde: der universale, über alle Kirchen sich erstreckende Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs, der sich ausdrücklich mit einem von den Orthodoxen nicht bestrittenen „primatus honoris et inspectionis“ nicht zufrieden gab, sondern einen ausdrücklichen Rechtsprimat definierte als „Höchstgewalt“ und als „Vollgewalt“.⁶⁴² Trotz aller Versuche nach dem 2. Vatikanum auf katholischer Seite, die Primatsdogmen zu relativieren, welche sogar bis dahin gehen, dass ihnen der Sinn angehängt wird, welcher nicht nur dem Wortlaut, sondern vor allem der Intention des 1. Vatikanums diametral widerspricht⁶⁴³, ist es bisher nicht gelungen, dieses Konzil mit der

⁶³⁹ Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, 34.

⁶⁴⁰ Beinert, *Amt – Tradition – Gehorsam*, 78.

⁶⁴¹ Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, 55: „...müssen wir aus echt brüderlichem Interesse sagen, daß, solange dieses Unfehlbarkeitsdogma aufrechterhalten bleibt, keine echte Versöhnung zustande kommen kann.“

⁶⁴² Fries, *Heinrich*, *Das Papsttum als ökumenische Frage*, in: Schwaiger, G. (Hg.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, (585 - 610), 592.

⁶⁴³ Pottmeyer, *Hermann Josef*, *Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen*, in: Lehmann, K. (Hg.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, (89 - 109), 98 – H. J. Pottmeyer gibt eine *tautologische* Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche einen *consensus ecclesiae* voraussetzt: „Der Papst ist unfehlbar, indem

Communio-Ekklesiologie der Alten Kirche zu versöhnen, welche in der Orthodoxie auch heutzutage ihre volle Gültigkeit bewahrt. B. Poschmann umschrieb den römischen Primat nach dem 1. Vatikanum folgendermaßen: „Die Organisation der Kirche besitzt ihren krönenden Abschluß in ihrem sichtbaren Oberhaupt, dem Bischof von Rom oder dem Papst als dem von Christus bestimmten Mittelpunkt des Priestertums. Sind die Bischöfe Leiter der Einzelkirchen, so ist der Papst episcopus episcoporum, in dem sich die ganze kirchliche Gewalt konzentriert. Die kirchliche Verfassung hat somit den Charakter einer absoluten Monarchie.“⁶⁴⁴ Die westliche Ekklesiologie des 2. Jahrtausends war stark sozialphilosophisch geprägt, und genau das führte zum monarchischen Kirchenbegriff des 1. Vatikanums. Im 19. Jahrhundert bestand die gesellschaftliche Struktur Europas und der übrigen Welt vor allem aus Monarchien. Weil die große Mehrheit der Teilnehmer des 1. Vatikanums aus monarchisch regierten Ländern stammte, musste sich das auch auf ihrem Verständnis der Rolle des römischen Primates in der Kirche widerspiegeln. Sogar der große Newman kam zur Notwendigkeit einer Papstregierung in der Kirche, weil er diese als ein soziales Gebilde betrachtete, wobei er die Kirche mit der damals vorherrschenden Regierungsform, nämlich der Monarchie, verglich.⁶⁴⁵

Immer deutlicher wird, dass durch waghalsige Neuinterpretationsversuche dieses klassische Verständnis des Primats nicht aus der Welt geschafft werden kann. Denn bei den Versuchen einer Uminterpretierung des vatikanischen Primatsverständnisses in Richtung der Communio-Ekklesiologie gibt es einen inneren Widerspruch. *Einerseits* behauptet man nach wie vor, diese Dogmen seien „in ihrer Aussageintention irreversibel“⁶⁴⁶. Was aber die wahre Aussageintention war, bestimmt jeder nach dem eigenen Gutdünken – die vielfältigen „Aussageintentionen“ des 1. Vatikanums sind somit nicht viel mehr als eigene Wunschprojektionen, welche dieses Konzil vor der dogmatischen „damnatio memoriae“ bewahren sollen. K. Schatz führt die Unumkehrbarkeit der vatikanischen Primatsbestimmungen auf ihre Natur zurück, welche die von dogmatischen Festlegungen ist⁶⁴⁷ und bekennt sich damit zur Existenz von formalen Kriterien der Dogmenverkündigung. Für H. J.

er sich unfehlbar auf den Glauben der Kirche stützt.“ Der eigentliche Sinn dieses Dogmas liegt aber gerade darin, einen dogmatischen Streit zu entscheiden, bei welchem die Kirche gespalten ist.

⁶⁴⁴ Poschmann, 99.

⁶⁴⁵ Vgl. Lüchinger, 237, 239, 297 - 298, 310 - 311.

⁶⁴⁶ Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion, in: Aristi, V. von / Blank, J. / Fries, H. / Heron, A. / Kallis, A. / Ders. / Meyer, H. / Pannenberg, W. / Papandreou, D., Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Regensburg 1985, (113 - 138), 132.

⁶⁴⁷ Schatz, Klaus, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1994, 311: „Die Definitionen des 1. Vatikanums sind freilich, wie alle dogmatischen Festlegungen, als solche irreversibel.“

Pottmeyer liegt die Evidenz der Unaufgebbarkeit des vatikanischen Primates in der Dogmendefinition dieses Konzils: „Denn immerhin handelt es sich bei Dogmen um – wie das 1. Vatikanum erklärt – irreformable, also unwiderrufliche Aussagen, die unfehlbar die Wahrheit treffen.“⁶⁴⁸ *Andererseits* sind es gerade diese Aussageintentionen, welche mit der Communio-Ekklesiologie vereinbar sein sollen und die man ständig erfindet, um die ekklesiologische Kontinuität des 1. Vatikanums und somit auch seine Rechtgläubigkeit sowie seine ökumenische Perspektive zu retten. Auf katholischer Seite wurde es bisher nicht ernsthaft gewagt, das fragwürdige Konzil als solches und seine Dogmen grundsätzlich unter dem Aspekt ihrer Rechtgläubigkeit in Frage zu stellen. Viele katholische Theologen sind sehr unglücklich und haben sogar ein ökumenisches Schuldgefühl, dass es das 1. Vatikanum mit seinen Dogmen gegeben hat⁶⁴⁹, aber sie wissen nicht, wie diese abzuschütteln sind, ohne dass dabei dem Selbstverständnis der katholischen und d. h. dem Ruf und dem inneren Zusammenhalt der lateinischen Kirche wesentlich geschadet werde. Die vatikanischen Dogmen sind bis heute ein scheinbar nicht loszuwerdender Fluch der katholischen Ekklesiologie. H. U. von Balthasar beschreibt das beklemmende Verhältnis der meisten Katholiken zum 1. Vatikanum so: „Der Katholik kann sich drehen wie er will, er kann nicht hinter das I. Vatikanum zurück, das im II. feierlich bestätigt worden ist („Lumen gentium“ 22).“⁶⁵⁰ ***Das Verlangen nach einer scheinbaren Bewahrung der Kontinuität hat über den theologischen Mut triumphiert.***

b) Unfehlbarkeit als Folge des Jurisdiktionsprimats

Zwar hat die Frage des Jurisdiktionsprimats auf dem 1. Vatikanum nicht so viele Gegner gefunden wie das Unfehlbarkeitsdogma, jedoch war das zweite eine logische Folge und eine Krönung der westlichen Primatsentwicklung und somit die „Vollendung“⁶⁵¹ des Jurisdiktionsprimats.⁶⁵² Die Entwicklung begann mit der

⁶⁴⁸ Pottmeyer, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, 92.

⁶⁴⁹ Schatz, Klaus, Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit? in: Lehmann, K. (Hg.), Das Petrusamt: Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1982, (67 - 88), 85: „Wir haben als Katholiken keinen Grund, das 1. Vatikanum und die auf ihm geschehenen Vorgänge zu glorifizieren. Vieles, was damals geschehen ist, läßt sich wohl nicht rechtfertigen. Die Fixierung auf die Angst vor dem Gallikanismus hat uns ein Dogma beschert, das gewiß in seiner Formulierung unausgewogen und manchmal unglücklich ist. Diese Einseitigkeit war vielleicht nicht einmal geschichtlich unausweichlich. ... Ein „unfehlbarer“ Papst als Absicherung gegen alle unangenehmen Überraschungen und überhaupt gegenüber dem Wagnis der Geschichte ist im Grunde etwas, was der Geschichtlichkeit der Kirche widerspricht.“

⁶⁵⁰ Balthasar von, 106.

⁶⁵¹ Weitlauff, Manfred, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: Schwaiger, Georg, (Hg.), Konzil

Herauskristallisierung des Jurisdiktionsprimates, die päpstliche Unfehlbarkeit war nur eine Frage der Zeit und ihre Definition erfolgte sobald die äußeren und inneren Bedingungen es zuließen. Der päpstliche Primat war der fruchtbare Grund, aus dem die Unfehlbarkeit hervorgegangen ist. Der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom war eine allgemein akzeptierte Tatsache lange bevor er als Dogma verkündet wurde, er war zur Zeit des Konzils bereits eine „gewohnte und gelebte Wirklichkeit“⁶⁵³ Dieser Primat war die Besonderheit und zugleich der springende Punkt der lateinischen Ekklesiologie und wurde nie grundsätzlich in Frage gestellt, nicht einmal auf dem Höhepunkt der größten Krise des Papsttums – des Großen Abendländischen Schismas. „Sogar der Konziliarismus beschränkte sich darauf, eine Änderung an der Spitze der kirchlichen Pyramide vorzuschlagen, ohne deren theologische Begründung intensiv zu diskutieren.“⁶⁵⁴ Auf dem 1. Vatikanum wurde lediglich „...die seit dem ausgehenden Mittelalter praktizierte universale Leitungsfunktion des Papstes ausdrücklich als katholische Lehre definiert.“⁶⁵⁵ Die Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas des 1. Vatikanums erkannten nicht, dass sie sich mit der Zustimmung zum Jurisdiktionsprimat das eigene Grab schaufelten. Denn damit erkannten sie implizit auch die päpstliche Unfehlbarkeit zumindest teilweise an.⁶⁵⁶ Die Ekklesiologie der lateinischen Unfehlbarkeitsgegner auf dem 1. Vatikanum kann deswegen als widersprüchlich und unkonsequent charakterisiert werden. Im Gegensatz zu den unierten Konzilsteilnehmern fehlte allen Lateinern das

und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, (433 - 502), 485.

⁶⁵² Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums: Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Ders. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, (89 – 110), 106: „Das I. Vatikanum ist der Endpunkt einer Entwicklung, die mit den hierokratischen Tendenzen im Mittelalter einsetzt und sich verstärkt seit der Gegenreformation formiert. Daß das I. Vatikanum eine Innovation darstellt, kommt erst heraus, wenn man es mit der Kirche des ersten Jahrtausends vergleicht.“

Schatz, Vatikanum I, Bd. 3, 170: „Das I. Vatikanum hat nicht von einer „primatsfreien“ Voraussetzung aus den Primat definiert, sondern in seiner Struktur und Praxis bereits den Primat vorausgesetzt, den er definierte.“

⁶⁵³ Schatz, Klaus, Die Debatten um den Jurisdiktionsprimat auf dem Ersten Vatikanum, in: Hilberath, B. J. (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (Questiones disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999, (39 - 53), 39.

⁶⁵⁴ Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche, 53.

⁶⁵⁵ Kehl, 357.

⁶⁵⁶ Schatz, Vatikanum I, Bd. 3, 61: „Praktisch bezweifelte kein Minoritätsbischof, daß die dem Papst *iure divino* zukommende Kirchenleitung in besonderer Weise mit Wahrheit und Bezeugung des rechten Glaubens zu tun habe, er damit also in irgendeiner Weise ein qualifiziertes Organ der Kirche als ganzer gewährten Beistandes des Heiligen Geistes sein müsse. In irgendeiner Weise wurde also die päpstliche Unfehlbarkeit allgemein zugestanden.“

Bewusstsein einer Vergangenheit, in welcher man unabhängig von Rom war. Bei den Unierten aber lag diese in ihrer nicht sehr fernen orthodoxen Vergangenheit.

Der eigentliche Ursprung des Unfehlbarkeitsdogmas ist nicht etwa Mt. 16,18 oder der Primat Roms wie es in der ungeteilten Kirche verstanden und akzeptiert wurde, sondern der Jurisdiktionsprimat des Papstes, wie es seit der Gregorianischen Reform in der Westkirche ausgeübt wurde.⁶⁵⁷ Die Unfehlbarkeit war also eine innere logische Folge⁶⁵⁸ der bereits existierenden monarchischen Verfassung der katholischen Kirche und diente zur Rechtfertigung bzw. Legitimation⁶⁵⁹ des Jurisdiktionsprimates. „Eine Verfassung, in der die dogmatischen Entscheidungen auf dem Wege gesetzlicher Anordnung von der monarchischen Spitze erlassen werden und unbedingten Gehorsam unter Ausschluß jeder anderen Äußerungsmöglichkeit fordern, weil sonst die Einheit der Kirche auf dem Spiel stünde, verlangte geradezu als befriedigende Erklärung die Unfehlbarkeit solcher Entscheidungen.“⁶⁶⁰ Letztendlich brauchte man also die Unfehlbarkeit des Papstes, um seine einzigartige Machtfülle in der Kirche zu rechtfertigen: „Der Papst muß ... unfehlbar sein, um legitim und rational verantwortbar die überwältigende Macht

⁶⁵⁷ Pottmeyer, Hermann Josef, „Auctoritas suprema ideoque infallibilis“. Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Schwaiger, G. (Hg.), Konzil und Papst: historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche (Festgabe für Hermann Tüchle), Paderborn 1975, (503 - 520), 505 – H.-J. Pottmeyer richtet zurecht seine Anfrage an „...eine bestimmte Praxis, die zum System wurde, auf die Praxis nämlich der alleinentscheidenden *suprema potestas* an der Spitze einer zentralistisch organisierten und geleiteten Kirche. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit ist im 19. Jahrhundert historisch die Theorie dieser Praxis“. Zur Primatstheologie der ultramontanen Anhänger des 1. Vatikanums bemerkt er Folgendes – *Ebd.*, 514: „Auf den ersten Blick fällt auf, daß der gemeinsame Ausgangspunkt aller ultramontanen Theologen der päpstliche Jurisdiktionsprimat, die *suprema potestas* ist. Dessen unumschränkte Kompetenz und unbedingter Gehorsamsanspruch werden vorausgesetzt. Damit realisiert man die inzwischen eingetretene und von der Mehrheit akzeptierte Führungspraxis Roms.“ Auch die juristische Ekklesiologie der Befürworter der vatikanischen Dogmen ist fällt ihm sofort ins Auge – *Ebd.*, 515 - 516: „Charakteristisch für die ultramontane Argumentation ist, daß die päpstliche Unfehlbarkeit als notwendige Eigenschaft des Jurisdiktionsprimates und als Qualifikation höchstrichterlicher Entscheidungen erscheint. Das magisterium des Papstes wird damit ausschließlich unter seinem jurisdiktionellen Aspekt gesehen. Seine Tätigkeit wird generell als Glaubensgesetzgebung verstanden.“

⁶⁵⁸ *Ders.*, Unfehlbarkeit und Souveränität, 350: „Danach will und muß derjenige für unfehlbar gehalten werden, der unbedingte dogmatische Entscheidungen trifft und für sie von allen Gläubigen unter der Strafe des sofortigen Ausschlusses unbedingten Gehorsam verlangt. Genau das hätten aber die Päpste seit Jahrhunderten getan.“

⁶⁵⁹ *Ebd.*, 379: „Der jurisdiktionellen Autorität des Papstes gab das Konzil durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die innere Legitimation, indem es die notwendige Verbindung von Glaubensvorschrift und authentischem Zeugnis feststellte.“

⁶⁶⁰ *A.a.O.*, 179.

haben zu dürfen, die er nun einmal in der Kirche hat.“⁶⁶¹ Hätte es also den ekklesiologischen Aufstieg des Papsttums in der Westkirche nicht gegeben, dann wäre wohl auch die Frage nach der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom nie aufgekommen. Mit **Theologie** hat die Unfehlbarkeit nichts zu tun, weil sie zur eher *soziologischen* Funktionsbegründung der menschlichen Gesellschaft Kirche dient: „...Es müsse in der Kirche eine Instanz geben, die schnell und effektiv eine Letztentscheidung treffen könne, die ohne Wenn und Aber Geltung habe. ... Das leitende Motiv der Majorität auf dem Konzil war also ein pragmatisches, nicht ein theologisches.“⁶⁶² Die katholische Kirche der Neuzeit verstand sich in bewusster Absetzung zum protestantischen Kirchenverständnis als eine Gesellschaft, die ähnlich wie die zeitgenössischen weltlichen Staaten strukturiert war. „Die Kirche wurde zu einem straff organisierten, nach dem Prinzip jurisdiktioneller Über- und Unterordnung geführten Herrschaftsverband, zu einer *societas perfecta* nach dem Modell jenes Staatsprinzips, das man bekämpfte, wo es das eigene Interesse gebot.“⁶⁶³ Die Unfehlbarkeit wurde im 19. Jahrhundert dazu herangezogen, die Souveränität der päpstlichen Monarchie zu untermauern⁶⁶⁴ – und dies sowohl für die Untertanen derselben – die Katholiken, als auch für ihre internationalen Partner – die modernen Nationalstaaten. Hermann Josef Pottmeyer hat in seiner Studie „Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts“ (Mainz 1975) ausführlich dargestellt, dass das Unfehlbarkeitsdogma vor allem einen weltlichen, nämlich einen gesellschaftsphilosophisch-politischen⁶⁶⁵ Ursprung hat. Hinter dem Jurisdiktionsprimat steht das Verständnis des Papsttums als des *Einheitssakramentes*. „Eben darin liegt der eigentliche und bleibende Sinn des Dogmas vom Jurisdiktionsprimat des Papstes: Der Bischof von Rom bezeichnet auf personal konkrete und zugleich sakramental wirksame Weise die Einheit der universalen Kirche.“⁶⁶⁶ Für die Orthodoxie dagegen ist die Eucharistie das Sakrament der Einheit schlechthin, mit dem kein einheitsförderndes Amt verglichen werden kann. Es geht beim Jurisdiktionsprimat um die Bewahrung der Einheit der Kirche in dogmatischen Streitigkeiten und nicht so sehr um den Inhalt derselben. „Auch die unter Umständen bei Glaubensfragen fällige unverbrüchliche Letztentscheidung dient der Festigung

⁶⁶¹ *Schatz, Klaus*, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd 1. Vor der Eröffnung, (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1992, 6.

⁶⁶² *Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend, 72.

⁶⁶³ *Ders.*, Unfehlbarkeit und Souveränität, 413.

⁶⁶⁴ *Ders.*, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend, 68: „Die Unfehlbarkeit ist deshalb eine notwendige Eigenschaft der souveränen Gewalt, weil der Anspruch auf die Unfehlbarkeit unabdingbar ist für eine effiziente Regierung.“

⁶⁶⁵ *Ders.*, Unfehlbarkeit und Souveränität, 410: „...Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit wurde im 19. Jahrhundert in politischer Absicht vorgetragen und hatte eine politische Funktion.“

⁶⁶⁶ *Kehl*, 358.

der Einheit in der Liebe.“⁶⁶⁷ Die Hauptsache ist, *dass* das unfehlbare Lehramt definitiv entscheidet. Die Unfehlbarkeit des Papstes steht also gänzlich im Dienste der Glaubwürdigkeit des päpstlichen Jurisdiktionsprimates: „Der Dienst an der Einheit verlange bei Uneinigkeit den unabänderlichen schiedsrichterlichen Spruch des Petrusamtes.“⁶⁶⁸ Die Kirche erscheint hier in einer unzulässigen Analogie zur weltlichen Justiz (man denke nur daran, wie oft die Gerichte irren oder sogar dazu missbraucht werden, die Wahrheit zu unterdrücken), in welcher der Papst das höchste Richteramt innehat. Was spricht eigentlich gegen das unfehlbare päpstliche Lehramt „...im Sinn eines Schiedsgerichts, gegen das nicht mehr appelliert werden kann, wie das auch analog in der staatlichen Justiz der Fall ist?“⁶⁶⁹ Die Funktionsfähigkeit der Institution muss mit allen Mitteln gewährleistet werden, während man die existentielle Wahrheitsverwiesenheit der Kirche aus dem Blickfeld zu verlieren scheint. Der Inhalt der dogmatischen Lehre der Kirche wird als etwas Zweitrangiges aufgefasst, während der formelle Glaubensakt gegenüber einer höheren äußeren Autorität entscheidend ist: „Der Mensch, der den von der Kirche vorgelegten Glauben bejaht, bekennt sich zur Autorität Gottes, sofern sie letzter Wahrheitsgrund überhaupt ist, aber auch sofern sie die Kirche legitimiert.“⁶⁷⁰ Eben deshalb kann man sogar von einem ontologischen Primat der Einheit vor der Wahrheit sprechen. Das hierarchische Lehramt besitzt die Unfehlbarkeit gerade aufgrund seiner Funktion im Repräsentationsdienst der Einheit der Kirche.⁶⁷¹ Obwohl die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus seinem Jurisdiktionsprimat entspringt, jedoch erfreute sich diese in der katholischen Kirche keinesfalls einer so allgemeinen Akzeptanz wie der Jurisdiktionsprimat. Dieser wurde sowohl von den Befürwortern als auch von den Gegnern⁶⁷² des Unfehlbarkeitsdogmas bejaht.⁶⁷³ Ganz

⁶⁶⁷ *Fastenrath, Elmar*, Papsttum und Unfehlbarkeit (Fuldaer Hochschulschriften, 13), Frankfurt am Main 1991, 17.

⁶⁶⁸ *Gasser, Albert*, Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung, in: Vischer, L. / Ders. / Lindt, A. / Weibel, R., Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte; Bd. 11), Einsiedeln 1982, (31 - 70), 32.

⁶⁶⁹ *Ebd.*, 69.

⁶⁷⁰ *Breuning*, 38.

⁶⁷¹ *Bouyer*, Die Kirche II, 207: „Aber den Bischöfen allein steht es zu, zu unterscheiden und vorzutragen, was in der Kirche als eine den Weisungen Christi und der Apostel getreue Lehre gelten kann. ... Denn die christliche Wahrheit findet sich einzig in der Einheit, und der Bischof ist vor allem deren Ausdruck und Hüter...“

⁶⁷² *Neuner*, Stationen einer Kirchenspaltung, 74 – die Schlüsselstellung des Papstamtes im Kirchenbegriff Döllingers. Für diesen war der Papst „...der organische Schlußstein, der den gesamten Kirchenbau zusammenfaßt und zusammenhält. Ohne Papst würde die Kirche in sich zusammenbrechen. ... Um der Einheit der Kirche willen ist das Papsttum als Schlußstein unentbehrlich.“

⁶⁷³ *Lüchinger, Adrian*, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie;

anders verhielt es sich mit der Unfehlbarkeit des Papstes. So geschah nach A. Lüchinger im 19. Jahrhundert „...innerhalb von 70 Jahren ein Meinungsumschwung von einer fast allgemeinen Ablehnung hin zu einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit...“⁶⁷⁴ Ein eigenartiger Vorgang, wenn man bedenkt, dass das Unfehlbarkeitsdogma ein integraler Teil des kirchlichen Glaubensgutes zu sein beansprucht. Der eigentliche Inhalt des Jurisdiktionsprimats ist die *plena potestas*, die Vollgewalt des Papstes. Dabei ist dieser Begriff in der orthodoxen Kirchenperspektive nicht ausschließlich kirchenrechtlich, sondern vor allem gnadentheologisch zu verstehen. Mauritius von Prag, welcher auf dem Konzil von Konstanz die lateinische Theologie der Delegation der ukrainischen Kirche mit Metropolit von Kyïw *Hryhorij Camblak* an der Spitze (welcher einer Union mit Rom nicht grundsätzlich abgeneigt war) vorstellte, beschrieb die päpstliche Vollgewalt als die einzige *Quelle von Gnade und Heil*, aus welcher auch die apostolische Hirtengewalt an alle Hierarchen der Kirche weitergegeben wird.⁶⁷⁵ Damit wird Gnade an die römische Kirche bzw. an den dortigen Bischof „gebunden“. Schon der hl. Photios erkannte, dass das römische Primatsverständnis auf einem versachlichten und verengten Gnadenbegriff basiert. Die Differenzen zwischen Ost und West hinsichtlich des Primats des Bischofs von Rom gründen also letztendlich in den unterschiedlichen Gnadenbegriffen. In östlicher Sicht ist die Gnade immer unverfügbar und allein an den freien Willen Gottes gebunden, wessen Gnadentat sie ist. **Die Unverfügbarkeit der Gnade gründet in ihrer göttlichen Natur**, wodurch wiederum der Palamismus sich als Wurzel des Unterschiedes zum westlichen Gnadenverständnis erweist. Photios bezog Mt. 16,18 nicht auf die römische, sondern auf die Gesamtkirche mit der folgenden Argumentation über die Natur der göttlichen Gnade: „Denn das ist ... engherzig, die Gnade und Göttlichkeit der Kirche auf Teilgebiete und Plätze zu beschränken und sie nicht für die ganze Oikumene in gleicher Weise wirksam werden zu lassen.“⁶⁷⁶ Zuerst beschränkte man also im Westen die göttliche Gnade auf die römische Kirche und dann sogar nur auf den Papst. Denn im Neoultramontanismus wurde die Person des Papstes „...zu jenem personifizierten Zentrum, wo sich die übernatürliche Wirklichkeit verdichtete, greifbar, verfügbar und lokalisierbar wurde.“⁶⁷⁷

Bd. 40), Freiburg Schweiz 2001, 262: „Beide Parteien hielten den Papst für das Zentrum der Einheit, den Lehrer aller Gläubigen und Inhaber der universalen Jurisdiktion.“

⁶⁷⁴ *Ebd.*, 329 – 330.

⁶⁷⁵ Vgl. *Brandmüller, Walter*, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418, Bd. 2: Bis zum Konzilsende (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1997, 403.

⁶⁷⁶ *Thon* (Hg.), 194.

⁶⁷⁷ *Lüchinger*, 327.

c) Primatsanerkennung: Wunschvorstellungen und kirchengeschichtliche Tatsachen

Der Papsttitel, der für westliche Christen zum Inbegriff des römischen Primates wurde, war schon im 3. Jahrhundert auch eine Bezeichnung für den Patriarchen von Alexandrien.⁶⁷⁸ Trotz einer Monopolisierung des Papsttitels für den Bischof von Rom, welche erst im „*Dictatus Papae*“ Gregors VII. (11. Jh.) greifbar wurde⁶⁷⁹, muss festgehalten werden, dass es in der Alten Kirche mehrere päpstliche Bischofstühle gab. Diese kirchengeschichtliche Tatsache, welche den meisten westlichen Christen nicht mehr bewusst ist, verdeutlicht das schwierige Verhältnis zwischen der Kirchengeschichte und der katholischen Ekklesiologie, in welcher oftmals über ekklesiologische Realitäten zugunsten von selbstverherrlichenden Geschichtskonstruktionen hinweggesehen wird. Der hl. Athanasios von Alexandrien war also genauso ein Papst wie seine Zeitgenossen auf dem römischen Bischofsstuhl, wobei zu seiner Zeit niemand im Westen es gewagt hätte, sein Papsttum in Frage zu stellen. Hans-Georg Beck behauptet, dass die Ostkirche in der frühbyzantinischen Epoche den römischen Primat im Sinne „einer theologischen Anerkennung ... mit vollem Jurisdiktions- und Lehrprimat“⁶⁸⁰ anerkannt hat, obwohl er sich nicht um eine Konkretion seiner These bemüht. C. Vogel beschreibt dagegen z. B. diese „Anerkennung“ des von Papst Leo vertretenen römischen Primatesverständnis durch die Ostkirche sehr deutlich: „Der Primat, wie ihn der hl. Leo formulierte, stieß auf den unerbittlichen Widerstand des morgenländischen Episkopats.“⁶⁸¹ Auch H. Küng muss zugeben: „Im Grunde hatte der Osten die im Westen langsam entwickelte ... Primatslehre nie richtig verstanden und akzeptiert.“⁶⁸² Es steht also fest, dass die Ostkirche als solche weder den Jurisdiktionsprimat Roms⁶⁸³ noch eine (egal wie auch immer geartete) Unfehlbarkeit des römischen Bischofs je anerkannt hat. Dahin interpretierte Einzelzeugnisse der östlichen Kirchenväter halten entweder einer ernsthaften kontextuellen Überprüfung nicht stand oder sind als Privatmeinungen derselben anzusehen, welche nicht drüber hinwegzutäuschen vermögen, dass der Inhalt des römischen Primates, wie er auf dem 1. Vatikanum formuliert wurde, von

⁶⁷⁸ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 94.

⁶⁷⁹ Vgl. (11), b), Aus dem *Dictatus Papae*, in: Ritter, Adolf Martin / Lohse, Bernhard / Volker, Leppin (Hgg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen: ein Arbeitsbuch, Bd. 2: Mittelalter, Neukirchen – Vluyn 2001, 90.

⁶⁸⁰ Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 33.

⁶⁸¹ Vogel, Cyrill, Einheit der Kirche und Vielheit der geschichtlichen Kirchenorganisationsformen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert, in: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, (609 - 662), 652.

⁶⁸² Küng, Die Kirche, 524.

⁶⁸³ Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit, 119 – die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimates: „...die volle und oberste Leitungsgewalt über die universale Kirche und dies nicht nur in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in dem, was zur Ordnung und Regierung der universalen Kirche gehört.“

der Ostkirche nie akzeptiert war. Der Maß der Primatsanerkennung durch Osten schwankte in dem Maße, in welchem man Rom als Verbündeten im Kampf gegen die Häresien brauchte. Wenn man Rom nicht mehr für orthodox hielt, wurde auch der Primat des Bischofs von Rom bestritten. „Von der Ostkirche her lässt sich ein besonderes Petrusamt in Rom zur Leitung der Gesamtkirche nicht aufzeigen.“⁶⁸⁴ Der römische Jurisdiktionsprimat wie wir ihn im 1. Vatikanum formuliert haben, stütze sich in seiner Entwicklung durch die Kanonisten vor allem auf die zahlreichen mittelalterlichen Fälschungen.⁶⁸⁵ Die westliche Fälschungstradition begann bereits mit der Zufügung der Kanones der Synode von Sardica, auf welcher das westliche Episkopat dominierte, zu denen des ökumenischen Konzils von Nizäa.⁶⁸⁶ Die gregorianische Ekklesiologie der lateinischen Kirche ist im Wesentlichen ein Werk der Kanonisten.⁶⁸⁷ Diese brachten in die Ekklesiologie das weltliche Machtdenken und vor allem den Begriff der *Amtsgewalt*⁶⁸⁸. Erst seit der Gregorianischen Reform kann man von der *römisch-katholischen* Kirche sprechen, weil die damalige Zentralisierung zu einer Romanisierung⁶⁸⁹ der Westkirche und zur Monopolisierung

⁶⁸⁴ Haendler, Gert, Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200: ein Überblick und achtzehn Untersuchungen, Göttingen 1993, 79.

⁶⁸⁵ Vgl. Oeyen, Ortskirche und Universalkirche, 95 - 96.

Vgl. König, Unfehlbar ? 93: „Diese Fälschungen ... erweckten den Eindruck, als ob schon die älteste Kirche bis ins Detail durch Dekrete von Päpsten regiert worden sei: ein Kirchenbild und Kirchenrecht, das ganz auf die römische Autorität konzentriert erscheint.“

⁶⁸⁶ Vgl. Horn, Petrou kathedra, 117 - 118.

⁶⁸⁷ Kasper, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, 278: „Immer mehr wurde die Ekklesiologie in die Kanonistik verlegt und die Wirklichkeit der Kirche in Rechtsbegriffen dargestellt.“

⁶⁸⁸ Wiedenhofer, Siegfried, Das katholische Kirchenverständnis: ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992, 298: „Die kanonistische Verfassungsordnung differiert von der dogmatischen Gliederung der Grundgestalten der Kirche vor allem dadurch, daß sie die kirchliche Verfassung und die Organisationsstruktur ganz von der Amtsvollmacht her denkt.“

Sander, Ulrich, Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität: Die „Theologische Erkenntnislehre“ Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne (Frankfurter theologische Studien; Bd. 54), Frankfurt am Main 1997, 74: „Mittelalterliche Ekklesiologie ist Reflexion der *potestas regiminis Ecclesiae*. Die Reflexion der *sakral-sakramentalen* Ordnung dagegen konstituiert sich mittelalterlich *nicht* als ekklesiologisches Wissen.“

⁶⁸⁹ Congar, Yves, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts, in: Danielou, J. / Vorgrimler, H. (Hgg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg 1961, (196 – 217), 196 – das Kirchenverständnis der Gregorianer war „...von seinem Wesen her römisch.“

Kehl, 347: „Es gibt danach im Grunde nur noch *eine* Kirche, nämlich die über die ganze Welt hin ausgeweitete römische Ortskirche; sie ist das eine und tragende Subjekt der Kirche. Alle anderen Kirchen sind ihre Subdiözesen, die aus ihr entstammen, in ihr bleibend eingegliedert sind und von ihr geleitet werden. Die Bischöfe sind gehorsame Helfer und

der Ekklesialität und der Katholizität durch eine einzige, nämlich die römische Ortskirche⁶⁹⁰ wurde. Die Gesamtkirche wurde zur römischen Kirche, damit die römische Kirche zur Gesamtkirche werde. G. Alberigo weist darauf hin, dass die Romanisierung der Westkirche auch auf den Einfluss der Philosophie auf die Ekklesiologie zurückzuführen ist.⁶⁹¹ Die Ortskirche hat aufgehört, ein Objekt theologischer Reflexion zu sein, weil die römische Kirche alle anderen Ortskirchen zu Teilen der römischen Universalkirche und ihre Bischöfe zu Stellvertretern des Stellvertreters machte. Der Stellvertreterbegriff spielt eine herausragende Rolle in der lateinischen Ekklesiologie, denn „...das, was die Kirche zur Kirche macht, *ist ihre Stellvertretung*.“⁶⁹² Die ganze Kirche wird als eine **Kette von Stellvertretungen** aufgefasst. „War dem 10. Jahrhundert noch die Ecclesia als ganze die grundlegende Wirklichkeit, so tritt für die Männer der Gregorianischen Reform an ihre Stelle die päpstliche Vollmacht. Die Bezeichnungen „Ecclesia universalis“ und „Ecclesia Romana“ werden austauschbar.“⁶⁹³ Die römische Kirche wurde zur Verkörperung der katholischen Kirche. Diese Entwicklung stellt einen **theologischen Bruch zu der für Ost und West gemeinsamen Communioeklesiologie der Alten Kirche** dar, was sogar katholische Theologen mehr oder weniger deutlich zugeben müssen.⁶⁹⁴ Also

Vikare des Papstes, die von ihm ihre Vollmacht erhalten, damit sie an seiner Sorge um die Universalkirche teilhaben, weil er selbst nicht überall sein kann.“

⁶⁹⁰ Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 322: „Im Mittelalter verschwindet dieser Plural immer mehr, so daß streckenweise das Wort ecclesia Romana geradezu bedeutungsgleich mit ecclesia catholica wird. Das bedeutet einerseits, daß nur noch eine einzige Ortskirche zählt; andererseits besagt es, daß diese Ortskirche mit Gesamtkirche identisch gesetzt und so die Idee der Vielzahl von Ortskirchen weitgehend ausgelöscht wird.“

⁶⁹¹ Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche, 50: „Im 11. Jahrhundert besonders versuchte man auch in der Ekklesiologie das Paradoxon der Konzentration des Allgemeinen im Individuellen auszudrücken. In der Folge setzte sich allmählich die Auffassung der ecclesia romana als Universalkirche durch.“

⁶⁹² Menke, 447.

⁶⁹³ Ackermann, 49.

⁶⁹⁴ Kehl, 353: „Welch ein gewaltiger Unterschied zwischen der patristischen Communio ecclesiarum, in der die biblische Spannung zwischen der einen universalen Kirche und den vielen Ortskirchen theologisch und strukturell ausgestattet wurde, und der mittelalterlichen ecclesia romana, die in Theorie und Praxis zunehmend als „Papstmonarchie“ ausgebaut wurde und in der sich anscheinend so vieles nur noch um die „Fülle“ der Vollmachten, Gewalten und Rechte drehte!“

Dvornik, 160 – dieser sieht im gregorianischen Primatsverständnis eine Theologie, die „...im Widerspruch zu der Tradition stand, die Byzanz vertraut war.“

Knoch, Wendelin, Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie: eine Einführung, Paderborn 1992, 88: „Dabei führt die Gregorianische Reform allerdings zu gewaltigen Kräfteverschiebungen in Bezug auf die Stellung des Papstes (und der Kardinäle) innerhalb wie außerhalb der Kirche.“

Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 91: „Im Blick auf diese Tradition nimmt sich die Ekklesiologie des I. Vatikanums schon eher als eine

gab es in der westlichen Kirche nach dem Großen Schisma einen *ekklesiologischen Paradigmenwechsel von der Kirche als einem pneumatischen Ereignis zur Kirche als einer christomonistisch begründeten⁶⁹⁵ gesellschaftlichen Institution*. „Die Kirche wurde nicht wie in der Patristik in ihrer inneren Abhängigkeit von ihrem göttlichen Lebensprinzip, sondern in ihrer äußeren Gestalt als gesellschaftliche Größe betrachtet.“⁶⁹⁶ Die Antwort auf die Frage, wer am Großen Schisma die Hauptschuld hatte, liegt somit auf der Hand. Spätestens durch die mit der ekklesiologischen Kurzsichtigkeit betriebene Romanisierung der Westkirche wurde die langsam voranschreitende gegenseitige theologische Entfremdung zwischen Ost und West zu einem Identitätsproblem der Gesamtkirche.⁶⁹⁷ Für die gregorianischen Reformer wurde die Romanitas zur fünften nota ecclesiae, was zu einem Bruch mit dem slawisch-griechischen Osten führen musste, welcher auf seine eigene, nichtrömische Identität nicht verzichten wollte. Mit der Aufgabe der Communio-Ekklesiology und der Entwicklung des monarchischen Papstkirchsbegriffes verließ die Westkirche theologisch allmählich die Gemeinschaft der einen, ungeteilten

Neuerung aus, denn einen souveränen Primat und eine Entscheidungsunfehlbarkeit des Papstes im Sinne der Dogmen von 1870 kannte die alte Kirche nicht.“

Sieben, Hermann Josef, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847 - 1378) (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn 1984, 230 - 231 – Die Kirchenrechtler des lateinischen Mittelalters stützten sich in ihrer ekklesiologischen Konzeption vor allem auf die Fälschungen, „...insofern spiegeln die Kirchenrechtsammlungen nicht nur eine Entwicklung, sondern auch einen Bruch derselben wider: das Verhältnis Römischer Stuhl / Synode, damit aber ein wesentlicher Punkt der Struktur der Kirche, ist in der abendländischen mittelalterlichen Kirche nicht mehr das gleiche wie in der Väterzeit.“

Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit, 115: „Die Entwicklung zum I. Vatikanischen Konzil hat wesentlich zu tun mit dem Übergang von der altkirchlichen communio-Ekklesiology zu einer Einheits-Ekklesiology unter dem Primat des Papstes. Dieser Übergang geschah im 11. Jahrhundert, also just zu dem Zeitpunkt, da sich Ost und West trennten.“

Quinn, 27: „Die Praxis des Primats, wie man sie im zweiten Jahrtausend verstand, gab es im ersten nicht.“

Stoecklin, Alfred, Das Papsttum als historisches Problem, in: Stirnimann, H. / Vischer, L., Papsttum und Petrusdienst (Ökumenische Perspektiven; Nr. 7), Frankfurt am Main 1975, (63 - 72), 63: „Die Unterschiede greifen derart tief, daß man direkt nach der geschichtlichen Identität dieses Papsttums fragen kann.“

⁶⁹⁵ Vgl. *Werbick*, 113 – J. Werbick sieht den Christomonismus im Chiliasmus begründet: „...die Herrschaft des Papstes hatte als die sichtbare und greifbare Realität der tausendjährigen Herrschaft *Christi* in und mit seinen Getreuen zu gelten und anerkannt zu werden. ... Die Geschichts- und Weltzeit war das dominium der Herrschaft *Jesu Christi*, die er durch seine Stellvertreter – die kirchlichen Amtsträger – ausübte.“

⁶⁹⁶ *Vliet van*, *Communio Sacramentalis*, 41.

⁶⁹⁷ *Dvornik*, 153: „Die Vertreter der Reformbewegung ... predigten Gehorsam Rom gegenüber und betonten nachdrücklich die Beobachtung der römischen Gewohnheiten und Bräuche, gaben sich aber keine Rechenschaft darüber, daß der Osten eigene und unterschiedliche Bräuche und Riten hatte.“

Kirche und ein Großes Schisma juridischer Art war nur noch eine Frage der Zeit. Es daher falsch, wenn J. R. Quinn den Grund für die Entwicklung der gregorianischen Ekklesiologie im Großen Schisma sieht⁶⁹⁸, auch wenn es stimmt, dass Gregor VII. erst nach dem gegenseitigen Anathema zwischen den päpstlichen Legaten und dem Patriarchen von Konstantinopel seine ekklesiologische Reform durchzuführen begann und chronologisch gesehen kein Schismapapst war. Es war genau umgekehrt – die Grundlagen für die Entwicklung der Papstekklesiologie waren schon lange vorher und in einem langen Prozess gelegt worden, so dass man eigentlich nicht von einem „Papstputsch“ oder einer ekklesiologischen „Revolution“⁶⁹⁹, sondern nur von einer allmählichen Veränderung der ursprünglichen Communio-Ekklesiologie ausgehen muss. Bereits im Konflikt Photios-Nikolaus, fast zwei Jahrhunderte vor dem Großen Schisma, war die gegenseitige theologische Entfremdung so groß, dass man von einer ekklesiologischen Kluft zwischen Ost und West sprechen kann. Dabei spielt es keine große Rolle, wann genau das Große Schisma eingetreten war.⁷⁰⁰ Wichtig ist, dass der innere Grund des Schismas in der theologischen Missentwicklung des westlichen Kirchenbildes⁷⁰¹ und nicht etwa in den Autonomiebestrebungen der Ostkirchen lag. Das Schisma zwischen Rom und den Ostkirchen wird manchmal von westlichen Kirchenhistorikern auch das „Morgenländische“ genannt. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, dass sich die Orientalen von Rom abgetrennt haben sollen. Im katholischen Selbstbewusstsein ist die andere Möglichkeit einfach nicht vorhanden, weil eben nicht sein kann, was nicht sein darf – was das Bild der römischen Mutterkirche⁷⁰² tangieren würde. Es war

⁶⁹⁸ Quinn, 88: „Ein Grund war der Ausfall einer gründlicheren Kenntnis der patristischen Tradition und die Verarmung, die sich aus der Trennung von den Ostkirchen ergeben hatte.“

⁶⁹⁹ Vgl. Stirnimann, Heinrich, Papsttum und Petrusdienst – kritische Erwägungen, in: Ders. / Vischer, Lukas, Papsttum und Petrusdienst: mit weiteren Beiträgen von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Kurt Stalder, Alfred Stoecklin und Dokumenten (Ökumenische Perspektiven: Nr. 7), Frankfurt am Main 1975, (13 - 34), 18: „Objektiv jedoch vollzog sich durch die an die Theokratie grenzenden Vorstellungen – wie sie niedergelegt sind im „Dictatus papae“ – eine Art der „Revolution“ in der Geschichte der römischen Kirche.“

⁷⁰⁰ Das Datum 1054, welches gewöhnlich in der Kirchengeschichte als Zeitpunkt des endgültigen Abbruchs der Communio zwischen Ost und West fungiert, ist wiederholt hinterfragt worden. Vor allem griechische Autoren weisen darauf hin, dass erst nach der Eroberung Konstantinopels durch die „Kreuzfahrer“ 1204 die Kluft zwischen Ost und West unüberbrückbar wurde.

⁷⁰¹ Congar, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, 256: „...Die Patriarchate des Photius und des Michael Caerularius fallen in Zeiten, zu denen Rom und das Abendland in verstärktem Maße eine Lehre der Kirche vertraten, in der diese als ein einziger, der päpstlichen Autorität unterstellter Bereich begriffen wurde.“

⁷⁰² Kösters, 41 – ein anfechtbarer kirchengeschichtlicher Beweis der katholischen Exklusivität: „Die Kirchengeschichte gibt genau den Zeitpunkt an, wann die andern christlichen

jedoch gerade umgekehrt: von den fünf Patriarchen hat nur einer – der westliche, die Gemeinschaft der Pentarchie verlassen. H.-G. Beck behauptet völlig falsch, dass die Idee der Pentarchie erst nach dem Schisma von 1054 aufgetaucht ist.⁷⁰³ Denn bereits auf dem VII. Ökumenischen Konzil von Nizäa erschien sie als ein Topos der gesamtkirchlichen Einheit und Identität. Dort wurde die Mitwirkung aller Patriarchen (besonders des Papstes von Rom) als ein Zeichen der Ökumenizität einer Synode hervorgehoben.⁷⁰⁴

Es also viel korrekter, vom Schisma zwischen Ost und West als vom **Römisch-Kanonistischen Schisma** zu sprechen. Die kanonistischen Fälschungen vollzogen den Paradigmenwechsel von der Communio-Ekklesiologie (die Kirche als Gemeinschaft der Ortskirchen, deren Hierarchen auf den Ökumenischen Konzilien zusammenkommen) zur papomonarchischen, indem sie den Papst über die Ökumenischen Konzilien stellten. So hatten bereits für den *Pseudoisidor* die Konzilien eine geringere apostolische Autorität als die päpstlichen Dekretalen, weil die Päpste als *apostolici* in der Tradition der Apostel stehen.⁷⁰⁵ Die späteren gregorianischen Kirchenrechtssammlungen zeigen sogar „das Desinteresse an Konzilsinstitution als solcher“⁷⁰⁶.

Das V. und das VI. Ökumenische Konzil zeigen ein ganz anderes Bild der Gestalt des römischen Papsttums in der ungeteilten Kirche als dasjenige, welches in der heutigen katholischen Ekklesiologie geläufig ist. Weil Papst Vigilius die Beschlüsse des V. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 553 hinsichtlich der Verurteilung von nestorianischen Schriften anfangs ablehnte, wurde er von den Konzilsvätern durch Exkommunikation bestraft. Obwohl dieser römische Bischof während der Abhaltung des Konzils in der Hauptstadt des Reiches weilte, hatte er keinen Einfluss auf dessen Verlauf.⁷⁰⁷ Die Konzilsväter hielten seine Teilnahme nicht einmal für erforderlich. Schließlich musste sich Vigilius auf Druck von Kaiser Justinian dem Ökumenischen Konzil unterwerfen und dessen Verurteilungen akzeptieren. Erst dann haben die rechtgläubigen Konzilsväter ihn in die Gemeinschaft der Kirche wieder

Gemeinschaften sich von der Mutterkirche getrennt haben; wann die katholische Kirche sich abgetrennt hat, kann niemand sagen.“

⁷⁰³ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 34.

⁷⁰⁴ Vgl. Ganoczy, Alexandre, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, (49 - 79), 56.

⁷⁰⁵ Vgl. Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 207.

⁷⁰⁶ Ebd., 217.

⁷⁰⁷ Welch ein Kontrast zum Konzilsverständnis des 1. und des 2. Vatikanums ! – Vgl. die Rolle des Papstes bei den die ganze Kirche betreffenden Angelegenheiten bei Poschmann, 251: „Eine Entscheidung, die ohne oder gar gegen das Haupt getroffen würde, kann nicht mehr als Entscheidung der Kirche gelten und deswegen auch nicht Anspruch auf Unfehlbarkeit machen.“

aufgenommen. Und wenn katholische Dogmatiker behaupten, dass die Beschlüsse eines Ökumenischen Konzils erst durch eine päpstliche Bestätigung verbindlich werden⁷⁰⁸ – dass also nur der Papst einem Konzil seine Relevanz verleiht, so muss man bei der Betrachtung des Vigilusfalles feststellen, dass sich das Konzil damals gegen den Papst durchsetzte und nicht umgekehrt. Auch für die Unfehlbarkeitsfrage ist der Vigilusfall von großer Relevanz: „...Sein Schwanken in Angelegenheiten, die von Theologen einer späteren Zeit als „dogmatische Tatsachen“ bezeichnet werden, läßt sich nur schwer mit der These vereinbaren, daß der Papst sich hier der Unfehlbarkeit erfreute...“⁷⁰⁹ Hans Urs von Balthasar verkehrt also die kirchengeschichtlichen Tatsachen, wenn er bei der Analysierung des Festhaltens römischer Bischöfe am rechten Glauben den Fall Vigilus unter „die wenigen Grenzfälle eines Schwankens oder würdeloser Schwäche aufgrund langer Einschüchterungen“⁷¹⁰ zählt. Denn Vigilus wurde nicht gezwungen, einer Häresie zuzustimmen, sondern ganz im Gegenteil – er wurde dazu gebracht, die Orthodoxie anzunehmen.

Mit Papst Honorius, welcher die Häresie des Monotheletismus unterstützte, ging das VI. Ökumenische Konzil von Konstantinopel 681 noch deutlicher um: er wurde *post mortem* exkommuniziert und zusammen mit den anderen Häretikern verurteilt⁷¹¹ – ohne Rücksicht auf seinen Primat. Man kann seine Verurteilung nicht mit dem Hinweis abtun, dass seine dogmatischen Ansichten keine Entscheidungen *ex cathedra* waren, weil diese lange vor dem 1. Vatikanum geschrieben wurden. Denn die dogmatischen Briefe an den monotheletischen Patriarchen von Konstantinopel Sergius, in denen Honorius häretische Ansichten desselben voll unterstützte, waren eben eine zeitgenössische Form der *ex-cathedra*-Entscheidungen, soweit man die Existenz derselben vor dem 1. Vatikanum überhaupt annimmt. Von einem Glauben der Kirche an die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs zur Zeit der ungeteilten Kirche kann also bei einer unvoreingenommenen Betrachtung der kirchengeschichtlichen Tatsachen keine Rede sein. Dasselbe gilt auch für den römischen Jurisdiktionsprimat.⁷¹² Doch herrscht immer noch unter Katholiken in

⁷⁰⁸ Vgl. Auer, 265.

Poschmann, 251: „Tatsache ist, daß die Bischöfe ihre Autorität nicht selbständig, sondern nur im Zusammenhang mit dem Papst haben. Deswegen sind die Entscheidungen eines allgemeinen Konzils nur gültig kraft der Mitwirkung oder wenigstens der Bestätigung durch den Papst.“

⁷⁰⁹ Murphy, Francis Xavier / Sherwood, Polykarp, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien; Bd. 3), Mainz 1990, 140.

⁷¹⁰ Balthasar von, 207.

⁷¹¹ DH 552.

⁷¹² Nikolaou, Theodor, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrg. von T. Nikolaou) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, (201 - 217), 210 - 211: „Das objektive Studium der Kirchengeschichte der

Bezug auf die Glaubensfestigkeit Roms ein ideelles Bild vor, das eher einem Wunschdenken entspringt als den kirchengeschichtlichen Tatsachen gerecht wird. Dabei zeigt sich ein Denkschema, das mit dem orthodoxen Wahrheitsverständnis unvereinbar ist: trotz aller Sündigkeit seiner Inhaber blieb der Römische Stuhl immer eine Hochburg der Rechtgläubigkeit.⁷¹³ Denn für die Ostkirche steht der rechte Glaube im direkten Zusammenhang mit der Bemühung um einen christlichen Lebenswandel, wobei die Teilhabe an den göttlichen Energien als Frucht des Lebens in Christus angestrebt wird. Man soll also zuerst vergöttlicht werden, um eine Kenntnis von göttlichen Dingen zu erlangen. R. Gahbauer wirft denjenigen orthodoxen Theologen Donatismus vor, welche den rechten Glauben eines kirchlichen Amtsinhabers in Abhängigkeit von seiner persönlichen Heiligkeit stellen.⁷¹⁴

Die Kirche hat also auf den ökumenischen Konzilien häretische Päpste abgesetzt und exkommuniziert. Die Absetzung und Exkommunikation von Papst Nikolaus I. durch den Patriarchen Photios wurde deswegen im Osten nicht als etwas Außergewöhnliches betrachtet, wie das A. Stickler behauptet.⁷¹⁵ In der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends herrschten einfach andere ekklesiologische Verhältnisse und auch ein anderes Exkommunikationsverständnis als jenes, welches es im heutigen CIC gibt – die Exkommunikation war kein rechtlicher Akt⁷¹⁶ einer übergeordneten Instanz, sondern ein geistlicher Vorgang, durch den die Nichtidentität des Glaubens des Exkommunizierten mit dem Glauben des Exkommunizierenden festgestellt und die Abweichung von der kirchlichen Lehre vorgeworfen wurde. Bis heute hat die Ostkirche diese Praxis beibehalten. Die

Alten Kirche belegt eindeutig, **daß es damals keinen universellen Jurisdiktionsprimat eines dieser Bischöfe gegeben hat und daß der Ehrenprimat im pentarchischen System geschichtlichen Ursprungs ist.** ... Die orthodox-katholischen Beziehungen und der offizielle Dialog benötigen heute mehr denn je den Mut der Kirchenhistoriker und der Theologen, zwischen theologischen Wahrheiten und geschichtlich gewachsenen kirchlichen Strukturen zu unterscheiden.“

⁷¹³ Berglar, 39: „...Bisweilen häuften sie Verfehlungen zu Bergen an, aber keiner von ihnen hat jemals den Glauben verloren oder verraten. Auch die größten Sünder auf dem Stuhle Petri blieben im Glauben fest. Das ist das Oberste, das entscheidende Gnadenprivileg, das Jesus Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern verliehen hat: sie sind bis zum letzten Tag der Geschichte vor Glaubensabfall sicher, ihnen ist die unzerstörbare und unverlierbare Rechtgläubigkeit zugesagt. Der päpstliche Primat ist Glaubensprimat. Petrus ist der Fels des Glaubens.“

⁷¹⁴ Vgl. Gahbauer, R., Gegen den Primat des Papstes, 242.

⁷¹⁵ Stickler, 167: „Andererseits war aber auch die Absetzung und Exkommunikation Papst Nikolaus' I. durch Photius eine bisher unerhörte Neuigkeit und eine Mißachtung der auch vom Osten anerkannten Primatsrechte Roms.“

⁷¹⁶ Cordes, 55: „Auffällig ist bei dieser Praxis der Exkommunikation, daß nirgends präzisiert wird, wer zu ihr das Recht hat; vielmehr hat man den Eindruck, jeder könne sich dieser Waffe bedienen.“

Exkommunikation war nicht das Vorrecht einer allen anderen Bischöfen übergeordneten Instanz, weil das Grundparadigma der altkirchlichen Ekklesiologie die Ortskirche war. „Jeder Bischof konnte einen anderen oder andere exkommunizieren, d. h. mit ihnen die üblichen Beziehungen der Liebe und der Gemeinschaft abbrechen.“⁷¹⁷ Der römische bildete hier keine Ausnahme, was die oben beschriebenen Fälle Vigilius und Honorius eindeutig belegen. Heutzutage aber schließt man in der katholischen Theologie eine Exkommunikation des Papstes aus, und zwar mit dem Argument, dass etwas Untergeordnetes nicht sein Haupt exkommunizieren könne.⁷¹⁸ Eine unzulässige Rückprojektion der vatikanischen Dogmen auf die Kirchengeschichte ist nicht dazu geeignet, den Glauben der Kirche so zu sehen, wie er tatsächlich war und in den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien zum Ausdruck kam. Und wenn von einigen katholischen Dogmatikern behauptet wird, dass die Entscheidungen eines Ökumenischen Konzils erst durch eine päpstliche Bestätigung ihren bindenden Charakter bekommen⁷¹⁹, dann wird damit die These postuliert, dass der Papst eine über den Konzilien stehende Instanz ist, was anhand der Konzilien der ungeteilten Kirche als eine Verkennung der ursprünglichen Ekklesiologie erwiesen wird.

3. Das orthodoxe Primatsverständnis

a) Der Petrusprimat als Gnadengabe der Orthodoxie

Die Orthodoxie kennt eine zweifache Bedeutung von Vorrang. Das ursprüngliche und auch heutzutage grundlegende Verständnis des orthodoxen Primats hat eine klare gnadentheologische Grundlage, deshalb kann man von einem Primat als *Gnadengabe des Zeugnisses* sprechen: „Der Vorrang fußt auf dem Begriff der Gnade, er ist eine Gnadengabe, die Gott einer bestimmten, örtlich begrenzten Gemeinde verleiht und welche in der Gabe des Zeugnisses besteht, das diese bestimmte Kirche im Namen der Kirche ablegt über alles, was sich in der Kirche selbst ereignet.“⁷²⁰ Die Orthodoxie hat keine Vorbehalte, solch einen Primat Roms anzuerkennen.

⁷¹⁷ *Vries, Wilhelm de*, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München 1979, (114 - 133), 122.

⁷¹⁸ *Gahbauer, Ferdinand R.*, Der orthodox-katholische Dialog: spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts; Nr. 21), Paderborn 1997, 142: „Nach katholischer Auffassung dagegen ist der Bann gegen Rom von vornherein ungültig, weil keine Teilkirche das Oberhaupt der Gesamtkirche exkommunizieren kann.“

⁷¹⁹ Vgl. *Auer*, 265.

⁷²⁰ *Afanassieff*, 63.

Zunächst ist festzustellen, dass die Orthodoxie den Primat Petri anerkennt⁷²¹, wenn dieser auch nicht genauso wie im Westen verstanden wird – der Primat Petri ist keine institutionelle Größe, sondern ist vom rechten Glauben Petri abhängig, auf welchem die Kirche erbaut ist und welcher geistlichen Ursprungs ist: „...Petrus ist der Fels der Kirche, *insofern* er diesen Glauben bekennt. Und alle, die Petrus und sein Bekenntnis nachahmen, erben gleicherweise diese Verheißung, auf ihnen, auf den wahrhaft Gläubigen, ist die Kirche erbaut.“⁷²² Das gilt auch für den römischen Bischof. Die Kirche ist also nicht auf der Person des Petrus, sondern auf dem orthodoxen Bekenntnis desselben erbaut. Deswegen ist der rechte Glaube des Petrus die Ursache seines Primates und nicht umgekehrt. Die römische Kirche hat also kein Erbrecht, kein Privileg auf den Primat Petri, wenn sie nicht am rechten Glauben festhält. Der *Primat der Orthodoxie* gehört für die Orthodoxen zum Wesen der Kirche und kann auch dann nicht tangiert werden, wenn die römische Kirche vom rechten Glauben abfällt. Denn dieser Primat ist eine wesentliche Gnadengabe Gottes an die ganze Kirche, an welcher alle Bischöfe kraft der sakramentalen Natur des Bischofsamtes teilhaben.⁷²³ So ist das Petrusamt für die Ostkirche faktisch mit dem Charisma der rechten Glaubenslehre identisch, das zum Bischofsamt gehört.

b) Der römische Primat – keine sakramentale Dimension

Auch der Primat der Bischöfe von Rom wird von den Orthodoxen grundsätzlich anerkannt: „Was die Gewalt und die Funktion des Papstes betrifft, so scheint es klar zu sein, daß die östliche Überlieferung dem Bischof von Rom eine besondere Autorität in der Kirche zuerkennt.“⁷²⁴ Es wäre aber falsch, anzunehmen, dass der Vorrang des Petrus in einer *petrinischen Sukzession* auf jeden römischen Bischof automatisch übergeht. Genau hier liegt der eklesiologisch-gordische Knoten der

⁷²¹ Papandreou, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, 148: „Es besteht kein Zweifel, daß Petrus der Koryphaos im Kollegium der Apostel ist.“

⁷²² Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, 237.

Vgl. *Bel*, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, 115 - 116: „Das Verständnis der Autorität der Kirche ist eigentlich der Streitpunkt zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche. Denn für die Orthodoxe Kirche ist die Erfahrung der Wahrheit, die sich in der Gemeinschaft der Kirche vollzieht, das Kriterium der Autorität und nicht umgekehrt. Dieses Verständnis der Autorität ließ den Osten sich so hartnäckig der Annahme der Jurisdiktion der des Papsttums als Kriterium der Wahrheit widersetzen und durchweg immer wieder bekräftigen, daß der Glaube des Petrus den Primat bedingt, wobei Primat keine Garantie der Unfehlbarkeit ist.“

⁷²³ Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, 237: „...Die Bischöfe – alle Bischöfe – sind in der Tat besonders mit dem Charisma des Lehramtes belehnt, die Verkündigung des wahren Glaubens ist ihr eigentliches Amt, sie sind *ex officio* Nachfolger Petri.“

⁷²⁴ Papandreou, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, 161.

katholisch-orthodoxen Ökumene.⁷²⁵ Die Orthodoxen unterscheiden klar zwischen dem biblisch belegten Primat Petri und dem von allen Kirchen anerkannten Vorrang des römischen Bischofs, welcher sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet hat. Zwischen den beiden vermögen sie keinen direkten kausalen Zusammenhang zu sehen. Vielmehr geht der petrinische Primat in gleicher Weise auf alle Bischöfe über⁷²⁶, weil alle Bischöfe die energetische Gabe der Lehrverkündigung kraft der Sakramentalität ihres Bischofsamtes haben. Die genaueren Grenzen der Anerkennung des römischen Primates durch die Orthodoxie sind die den Ehrenvorrang Roms betreffenden Beschlüsse der sieben Ökumenischen Konzilien⁷²⁷ und die anderen Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung. Die Orthodoxie würde aus dem Bewusstsein der Kontinuität mit der Alten Kirche den römischen Primat in der Form, in welcher er von der Ostkirche im 1. Jahrtausend anerkannt wurde, auch heute akzeptieren.⁷²⁸ Praktisch bedeutet das, dass der Patriarch von Konstantinopel dann seinen gegenwärtigen gesamtkirchlichen Primatsanspruch an Rom abgeben müsste. Der orthodoxe Theologe J. Meyendorff geht sogar so weit, dass er die Autokephaliestrukturen der orthodoxen Kirche kritisiert, einen institutionalisierten Einheitsprimat in der Orthodoxie nach dem Vorbild des römischen fordert und den universalen Primat bereits in der Urkirche verankert sieht.⁷²⁹ Was die orthodoxe

⁷²⁵ *Fries*, Das Papsttum als ökumenische Frage, 587: „So sehr heute ein Konsens über die Stellung des Petrus im NT gefunden werden mag, obwohl auch dabei noch Schwierigkeiten genug bleiben, die eigentliche Schwierigkeit besteht darin und beginnt damit, das Papsttum als Nachfolge des Petrusamtes oder Petrusdienstes zu verstehen und zu begründen, wie es katholischem Denken geläufig ist.“

⁷²⁶ *Jensen*, 150: „Die byzantinische Tradition unterscheidet deutlich zwischen dem Primat des Petrus und dem Primat des römischen Bischofs. Im Unterschied zur römischen Tradition ist für die Orthodoxie jeder Bischof ein Nachfolger Petri, nicht nur der Bischof von Rom.“

⁷²⁷ Vgl. *Vries de*, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, 89: „Die Konzilien haben wohl einen echten Primat gelten lassen, aber nicht *den* Primat, wie ihn Rom damals schon beanspruchte. Die Konzilien sind der Auffassung, daß endgültige Entscheidungen in Glaubensfragen nur kollegial getroffen werden können. Das letzte Kriterium in Glaubenssachen ist für die Konzilien der Glaube der Gesamtkirche.“

⁷²⁸ Vgl. *Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, 214 - 215: „...Indem die Orthodoxe Kirche den Entscheidungen der Alten Kirche treu bleibt, würde sie in einer wiedervereinigten Kirche auch heute dem Bischof von Rom den **Ehrenprimat** unter allen Bischöfen zuerkennen und ihn als „Ersten unter Gleichen“ (**primus inter pares**) hochschätzen.“

⁷²⁹ *Meyendorff*, *John*, Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, (303 - 318), 317: „...Die Orthodoxen haben sicher kein Recht, den römischen Primat auf der Grundlage des ethnischen Provinzialismus und ihrer heute bestehenden autokephalen Nationalkirchen anzugreifen. Diese sind zweifellos nur ein Vorwand des Separatismus. ...Wenn sich Ortskirchen in Regionalsynoden zusammenschließen und dadurch ihre gegenseitige Abhängigkeit institutionalisieren, kann auch die universale Einheit der Kirche eine

Kirche ablehnt, ist eine ontologisch übergeordnete Stellung der römischen Kirche gegenüber den anderen Kirchen, welche diese Ortskirche in einer einzigartigen Beziehung – näher zu Gott, sieht und sie dadurch zu einer Superkirche macht. Abgelehnt wird das, was in der westlichen Ekklesiologie im 2. Jahrtausend dazugekommen ist: „Die byzantinische Ekklesiologie hat stets eine Papstmonarchie abgelehnt, die die Apostolizität auf Rom einschränkte und dem Papst eine autonome Autorität zuschrieb. Die für die römische Ekklesiologie grundlegenden Schemata Haupt-Glieder oder Mutter-Tochter wurden nicht akzeptiert. Man erkennt im Papst die Stimme Petri nur, wenn er sich zu dem Glauben des Petrus bekennt.“⁷³⁰ Der Primat einer Ortskirche bedeutet nach orthodoxem Verständnis nicht eine höhere ontologische Qualität dieser Kirche als die anderer Ortskirchen, weil keine Kirche ein Gnadenmonopol haben kann – alle Ortskirchen haben die gleichwertige sakramentale Identität.⁷³¹ Weil das Papstamt keinen eigenen, von dem des Bischofsamtes sich unterscheidenden sakramentalen Ursprung aufweist und keine exklusive Verwaltungsgewalt über ein Sakrament innehat, werden auch die vatikanischen Primatsdogmen von der Ostkirche abgelehnt.⁷³² Der Jurisdiktionsprimat hat keine sakramentale Grundlage – es gibt natürlich keine

institutionalisierte Form annehmen. Es darf dann genau festgelegte Beziehungen der gegenseitigen Abhängigkeit und eine Form des Primats geben, wie sie im Apostelkollegium und unter den Ortskirchen der frühen Christenheit bestanden haben.“

⁷³⁰ Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, 356.

⁷³¹ Afanassieff, 109: „...so ist offensichtlich, daß die byzantinischen Theologen gegenüber der römischen Ekklesiologie die ontologische Identität und die Gleichwertigkeit aller Ortsgemeinden bezüglich der Gnade verteidigen. Dem – auf einen institutionellen Mittelpunkt gegründeten römischen Universalismus stellen sie den Universalismus des Glaubens und der Gnade entgegen. Gottes Gnade ist in gleicher Weise in der ganzen Kirche Christi gegenwärtig, überall, wo „zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“, das heißt überall, wo die Kirche Gottes in ihrer Fülle vorhanden ist, die in den Sakramenten und in der Hierarchie in Erscheinung tritt.“

⁷³² Staniloae, 192: „Wenn die Aufgabe des Lehrens und Leitens eng an die Verwaltung der Sakramente gebunden ist, da Annäherung des Menschen zu Gott nicht ohne das Herbeikommen der Gnade als Gotteskraft geschehen kann, ist es nicht möglich, daß ein einziger Bischof den jurisdiktionellen Primat und die Unfehlbarkeit auf dem Gebiet der Lehre ohne die spezielle Grundlage einer besonderen sakramentalen Handlung innehaben kann, die ihm das Recht einräumen würde, bestimmte Sakramente exklusiv zu verwalten, also ohne Suprematie in Bezug auf die Verwaltung bestimmter Sakramente. Da der Bischof von Rom keine Sakramente in exklusiver Weise zu verwalten hat, seinerseits auch nicht eine besondere Gnade durch ein spezielles Sakrament zugesprochen bekommen hat, kann er weder in Bezug auf die Lehre, noch in dem auf die Kirchenleitung im Alleingang Entscheidungen treffen.“

Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 240: „Demnach ist für die heutigen römischen Katholiken der Bischof von Rom der sichtbare Maßstab der Wahrheit und das einzige Oberhaupt der gesamten Kirche, ohne jedoch im Besitz sakramentaler Gewalten zu sein, die ihn von den übrigen Bischöfen unterscheiden. In der orthodoxen Kirche ist aber keine Gewalt göttlichen Rechts denkbar außer und über der eucharistischen Gemeinschaft...“

Papstweihe und hat daher als seine amtstheologische Voraussetzung die spezifisch westliche Trennung zwischen der Jurisdiktions- und Weihegewalt. „Das macht den orthodoxen Kirchen das Verständnis eines Jurisdiktionsprimats schon im Ansatz praktisch unmöglich.“⁷³³ Eigentlich gibt es für die Orthodoxen überhaupt kein „Papstamt“ und ein solches kann es auch nicht geben, weil jedes kirchliche Amt von seinem Wesen her sakramental ist. Der Papstprimat verstößt aus der Sicht der Orthodoxie gegen die sakramentale Natur der Kirche, weil diese mit der hierarchischen (und für die Orthodoxen bedeutet das der bischöflichen) Verfassung der Kirche gleichgesetzt wird.⁷³⁴ Hier zeigt sich deutlich, dass die Orthodoxie die Primatscharismen als Gnadengaben versteht – als göttliche Energie, welche vor allem in den Sakramenten (auch im Weihesakrament) mitgeteilt wird. Die Orthodoxen sind bereit, den römischen Papst als Nachfolger Petri anzuerkennen, wenn er dem Glauben Petri an den Sohn Gottes folgt, d. h. wenn der Patriarch des Abendlandes wieder orthodox wird. Denn der Papst besaß den Primat nur solange er orthodox war⁷³⁵ und verlor ihn, als er aus der Sicht der Orthodoxen häretisch wurde.

Die Orthodoxie lehnt es ab, dass der römische Primat göttlichen Ursprungs ist oder, wie man in der juridisierten katholischen Theologie gewöhnlich sagt, göttlichen Rechtes (*iuris divini*) ist. Den Ursprung der Vorrangstellung Roms sehen die Orthodoxen in der kirchlichen Überlieferung und nicht im Willen Jesu Christi gegeben.⁷³⁶ Dies bedeutet zunächst keine Primatsabwertung, weil für die Ostkirche die Heilige Schrift nicht über der Tradition der Kirche steht. Beide haben ja denselben Ursprung im Wirken des Hl. Geistes, deswegen sind beide eine untrennbare Einheit – sie sind in gleicher Weise Gnadenquellen der göttlichen Energie. Nur über die Tradition hat man einen rechten Zugang zur Heiligen Schrift,

⁷³³ Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, 90.

⁷³⁴ Vgl. Papandreou, Damaskinos, Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Aristi, V. von / Blank, J. / Fries, H. / Heron, A. / Kallis, A. / Kasper, W. / Meyer, H. / Pannenberg, W. / Ders., Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Regensburg 1985, (161 - 167), 164: „Die Frage der Kirchenordnung scheint tatsächlich eine der schwierigsten zu sein – einerseits für Rom, weil es den Primat der *Sedes Romana* als konstitutiv für die Kircheneinheit ansieht, andererseits für den Osten, weil er eben diesen Anspruch als eine Änderung der episkopalen Struktur der Kirche betrachtet.“

⁷³⁵ Vgl. Dvornik, 189 - 190, 193 - 194; *Ebd.*, 196: „Die Kirche war auf den Felsen seines Bekenntnisses gebaut, und nur diejenigen, die seinen Glauben bewahrt hatten, konnten als seine Nachfolger betrachtet werden.“

⁷³⁶ Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 236: „...Der Römische Vorrang ist nicht ein ausschließliches und göttliches Privileg, eine Vollmacht, die der Bischof von Rom kraft eines ausdrücklichen Befehls des Herrn innehatte, sondern ist eine Autorität *de facto*, welche die Kirche durch die Stimme ihrer Konzile anerkannt hat.“

den die heiligen Kirchenväter uns eröffnen. Die kirchliche Überlieferung wird als pneumatische Begegnung mit der Heilsgeschichte betrachtet.⁷³⁷

Der Primat wurde der römischen Kirche von den anderen Kirchen als Aufgabe anvertraut, was aber auch bedeutet, dass der Bischof von Rom dessen Wahrnehmung vor allen anderen Ortskirchen zu verantworten hat. Der Metropolit von Sardes Maximus schreibt bezüglich des römischen Primats: „Er ist eine rein kirchliche Setzung, die sich aus dem Gewohnheitsrecht herausgebildet hat und von den Vätern mit Rechtswirksamkeit ausgestattet worden ist.“⁷³⁸ Eine zentrale Autorität in der Kirche ist für die Orthodoxen nur als *ius ecclesiasticum* vorstellbar.⁷³⁹ Die Gleichstellung Konstantinopels mit Rom im 28. Kanon des Konzils von Chalzedon 451 wurde im Osten nicht als eine Tangierung der göttlichen Vorrechte Roms betrachtet, weil die Byzantiner dem Primat des römischen Bischofs keinen petrinischen Ursprung zuerkannten. Das rechtliche Verständnis des Primats als einer Machtinstanz verhindert die Einheit zwischen Ost und West – mit einer flexibel empfundenen moralischen Vorsteherschaft Roms in der Liebe würden sich die orthodoxen Kirchen viel leichter tun.⁷⁴⁰ Es gehört zum orthodoxen Primatsbegriff, dass er als Gnadengeschenk aufgefasst wird und daher nicht in rechtliche Kategorien gepresst werden kann. Und das Machtdenken widerspricht grundsätzlich dem Wesen der Kirche, welche nicht nach den Unterdrückungsregeln dieser Welt lebt, sondern vom Reich Gottes genährt wird. Die Primatsanerkennung ist daher kein einmaliger Vorgang – sie muss in Freiheit von den anderen Kirchen vollzogen werden und auch die Primatskirche muss sich ununterbrochen um die Aufrechterhaltung der Gabe des Vorrangs geistlich bemühen. Der Bischof von Rom dient der Einheit der Kirchen, aber er bewirkt diese Einheit nicht sakramental,⁷⁴¹ weil die Kircheneinheit das Werk

⁷³⁷ Panagopoulos, Das Ethos der orthodoxen Theologie, 84: „Die orthodoxe Theologie sieht kein Dilemma zwischen Schrift und Tradition. Sie hat die Tradition mit der durch den Geist sich immer erneuernden charismatischen Erfahrung der biblischen Heilsereignisse gleichgesetzt.“

⁷³⁸ Maximus von Sardes, 283.

⁷³⁹ Vgl. Meyendorff, Kirchlicher Regionalismus, 317 - 318.

⁷⁴⁰ Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 383: „Es ist aber dem Osten schwer, wenn nicht unmöglich gemacht worden, die Autorität der römischen Kirche anzuerkennen, indem Rom die wesentliche Unterscheidung zwischen der moralischen Autorität erster Ordnung und dem kanonischen Apparat, den sich dieser moralische Primat im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr angeeignet hat, außer acht gelassen hat. Hier liegt die Wurzel des ganzen Zwistes, der Trennung, die den Osten und den Westen scheidet.“

Ders., Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes ? 58: „Unter allen Lokalkirchen gibt es eine, die einen besonderen Vorrang der Autorität im Zeugnis der Liebe genießt. Der Streit jedoch beginnt, wenn man den Vorrang der Autorität der römischen Kirche so auslegt und praktiziert, daß er zu einem Primat der Machtbefugnis über die universale Kirche wird. Darum hat der Osten niemals gegen den Primat der Liebe, sondern gegen einen Primat der Macht protestiert.“

⁷⁴¹ Ders., Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 383: „In diesem System ist die Rolle des Bischofs von Rom relativ. Er verkörpert nicht die Autorität mit einer göttlichen Rechtsgewalt,

des Heiligen Geistes ist. Dagegen besteht die Einheit der Kirche im katholischen Verständnis in der *Darstellung* derselben durch den römischen Papst als *einer* Person. Das Einheitsprinzip inkarniert sich in einer Person⁷⁴² und bringt auf diese Weise das philosophische Prinzip der Einheit erst überhaupt zum Ausdruck. Somit vertritt die Westkirche einen platonischen Sakramentalitätsbegriff, in welchem die *Einzahl* einer Person, welche die irdische Kirche repräsentiert, das Abbild der Idee der Einheit der Kirche ist. Die Gnadenhaftigkeit der Kirche spielt in diesem Einheitsverständnis (im Unterschied zum orthodox-palaminischen) keine Rolle.

Die Orthodoxie erkennt nur einen *Ehrenprimat* Roms an, welcher der Hauptstadt des Römischen Reiches von den Ökumenischen Konzilien zuerkannt bzw. gebilligt wurde. Der Primat des römischen Bischofs gehört somit aus der Sicht der Orthodoxie nicht zum Wesen der Kirche und ist eine menschliche Institution. Der katholische Standpunkt bezüglich der Rolle des Petrusamtes, welches ausschließlich der römische Bischof innehaben kann, ist ganz anders: „Die katholische Kirche dagegen erkennt im Petrusamt einen wesentlichen Teil der katholischen Integrität und Fülle, wie sie Christus seiner Kirche auf ihren Weg mitgeben wollte.“⁷⁴³

c) Das gescheiterte orthodoxe Papsttum

Auch das Ökumenische Patriarchat strebte nach einem Jurisdiktionsprimat infolge der beklagenswerten Lage der anderen orthodoxen Patriarchate unter islamischer Herrschaft, wenn die Hierarchen Konstantinopels auch nie einen Lehrprimat im Sinne westlicher Entwicklung bis zur Unfehlbarkeit für sich beanspruchten, was H.-G. Beck zu behaupten scheint.⁷⁴⁴ Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem waren auf die diplomatische Hilfe des Kaiserreichs angewiesen, um überhaupt zu überleben. Solange Byzanz die mächtigste christliche Großmacht blieb,

die über die der anderen Bischöfe hinausgeht, sondern er ist vielmehr der Behüter der kirchlichen Einheit mit einer Gewalt nicht über der Kirche, sondern innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, die durch das Band der Liebe im Heiligen Geist hergestellt wird und nicht durch die Legitimität einer monarchischen Autorität, die auf dem Besitz eines kirchlichen Einheit gründet.“

⁷⁴² Vgl. Müller, *Katholische Dogmatik*, 621: „Da das innere Wesen des Bischofsamtes eine personale Zeugenschaft ist, verkörpert sich das Prinzip der Einheit des Episkopates selber in einer Person. Nach katholischer Auffassung ist das personale Prinzip der Einheit im Ursprung wie im gegenwärtigen Vollzug im römischen Bischof gegeben.“

⁷⁴³ Biedermann, *Hermengild*, *Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand*, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE)*; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, (74 - 88), 81.

⁷⁴⁴ Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 35: „...gerade die Stellung Konstantinopels als Hort der Christenheit auch für die unter nichtchristlicher Herrschaft stehenden Nachbarländer brachte es mit sich, daß der Patriarch von Konstantinopel mehr und mehr für sich selbst jenen Universalprimat in Lehre und Jurisdiktion für sich beanspruchte, den er seinem Kollegen in Rom verweigerte.“

ließen die muslimischen Herrscher die Christen mehr oder weniger in Ruhe, um keinen Konflikt mit Byzanz zu provozieren, das sich als Schutzmacht aller Christen in den von den Muslimen eroberten ehemaligen byzantinischen Gebieten betrachtete. Bereits Photios beanspruchte in seiner „Epanagoge“ für den Ökumenischen Patriarchen die Vollmacht, alle Streitigkeiten zwischen und sogar in den anderen Patriarchaten endgültig zu entscheiden.⁷⁴⁵ Die jurisdiktionelle Vormachtstellung Konstantinopels stand in direkter Abhängigkeit von der Fähigkeit des byzantinischen Staates, diese mit diplomatischen bzw. militärischen Mitteln durchzusetzen. Solange Byzanz z. B. Bulgarien beherrschte, gab es keine Chance für die Bildung eines bulgarischen Patriarchats. Die autokephalen Kirchen bildeten sich immer dort, wo sich Byzanz politisch nicht mehr durchsetzen konnte. Am Ende war es jedoch so, dass gerade die Kirche für den byzantinischen Staat zur einzigen Möglichkeit wurde, auf die orthodoxen Staaten Einfluss auszuüben. So beanspruchte Patriarch Philotheos in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts einen Universalprimat, der dem päpstlichen sehr ähnlich war.⁷⁴⁶ Er hatte aber keine Chance, diesen durchzusetzen, weil Byzanz bereits im Untergang begriffen war.

4. Die Kirche: Person oder Energie ?

a) Das personelle Kirchenverständnis als Wurzel des lateinischen Unfehlbarkeitsbegriffes

Weil die Kirche im Westen unter dem Aspekt ihrer Teilhabe am göttlichen Personsein betrachtet wird (welche in der östlichen Theologie der Unmittelbarkeit des Wesens Gottes widersprechen würde), ist eine differenziertere Betrachtung der Unfehlbarkeit der Kirche unmöglich. Die Unfehlbarkeit ist nicht Gottes gnadenhafte Gabe der Teilnahme an der Wahrheit an einzelne menschliche Personen, sondern eine Eigentümlichkeit der sichtbaren Kirche. So sieht H. Clerissac „...die Gewißheit in der Kirche, will sagen, die göttliche Gewißheit der Offenbarung und des Glaubens als unbezweifelbares Zeichen ihrer göttlichen Persönlichkeit.“⁷⁴⁷ Die Unfehlbarkeit wird also als ein automatisches⁷⁴⁸ göttliches Attribut der Kirche als Person

⁷⁴⁵ Vgl. *Thon* (Hg.), 135.

⁷⁴⁶ Vgl. *Meyendorff*, Kirchlicher Regionalismus, 308 - 309.

⁷⁴⁷ *Clerissac*, 43.

⁷⁴⁸ Die Unfehlbarkeit hängt nicht von der theologischen Kompetenz oder geistigen Fähigkeiten der Lehramtsinhaber ab und ist keineswegs ein Verdienst der kirchlichen Amtsträger – *Poschmann*, 240: „Die Unfehlbarkeit ist der Kirche in der Weise eines Charismas eigen, d. h. als ein ihr von Gott in freier Güte verliehenes übernatürliches Geschenk, das nicht zum persönlichen Heil seiner Inhaber dient, sondern zum Nutzen der Gläubigen. Die Unfehlbarkeit ist deswegen unabhängig von der geistigen Veranlagung und dem natürlichen Wissen der

betrachtet. Die Unfehlbarkeit der Kirche kann sich sogar dem sichtbaren Haupt derselben entgegen seinem eigenen Willen, quasi gewaltsam aufdrängen.⁷⁴⁹ Ähnlich kann nach Meinung von Jakobus von Nouvion (15. Jh.) auch das Ökumenische Konzil, dessen Teilnehmer häretisch sind, doch keine häretischen Glaubenssätze formulieren, weil der Heilige Geist das schon irgendwie verhindern würde.⁷⁵⁰ Hinter diesen beiden Beispielen von der „Theologie“ der Unfehlbarkeit steht eine verzerrte Pneumatologie und eine pessimistische Anthropologie, in welcher die Amtsträger um der Unfehlbarkeit der Kirche willen durch den Heiligen Geist dazu gezwungen werden, zu Sprachrohren der Wahrheit zu werden. Nicht nur die Willensfreiheit des Menschen, sondern auch die Gottheit des Geistes wird dadurch untergraben. Denn der Geist erscheint bei diesem Unfehlbarkeitsverständnis nicht als eine frei handelnde Hypostase, sondern als ein zwingendes philosophisches Prinzip, welches die Unfehlbarkeit der Kirche mit allen Mitteln durchsetzt.

Es ist keinesfalls so, dass der Papst durch seine ex-cathedra-Entscheidungen neue Offenbarungsinhalte verkünden kann. Nach katholischem Verständnis ist das Lehramt der Kirche keine unabhängige Instanz, welche ein Monopol auf Sonderoffenbarungen von oben besitzt, sondern es ist bei der Verkündigung von Glaubensinhalten an die Heilige Schrift gebunden.⁷⁵¹ Somit soll das unfehlbare Lehramt theoretisch dazu dienen, den schon vorhandenen Glauben der Kirche vor falschen Interpretationen – vor Häresien, zu bewahren. Im Hintergrund steht natürlich ein Kirchenbild, in welchem es bei einem großen dogmatischen Streitfall für die Kirche sonst keine Möglichkeit gäbe, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen. Doch bereits H. Newman hat auf katholischer Seite überzeugend dargelegt, wie im Zeitalter der Arianismusgefahr nicht die Hierarchie, sondern das „niedere“

Vertreter des Lehramtes, ist vielmehr zurückzuführen auf die übernatürliche Verursachung. Die Lehrentscheidung eines Papstes, der persönlich das tiefste theologische Wissen hat, ist in keiner Weise von größerer Bedeutung als die eines anderen Papstes, der theologisch kein Fachmann ist.“

⁷⁴⁹ Vgl. *Fahnroth, Martin*, Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen. Am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition (Münsteraner Theologische Abhandlungen; Bd. 32), Altenberge 1994, 131, 298 – der nachtridentinische katholische Theologe *Banez* erkennt zwar grundsätzlich die Möglichkeit eines *papa haereticus* an, leugnet jedoch, dass dieser den Glauben der Kirche falsch definieren kann. Selbst wenn der Papst einer Häresie anhinge, würde er durch ein Wunder wie Kajaphas (!) schon rechthgläubig definieren.

⁷⁵⁰ Vgl. *Sieben, Hermann Josef*, Traktate und Theorien zum Konzil: vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378 - 1521) (Frankfurter Theologische Studien; Bd.30), Frankfurt am Main 1983, 155.

⁷⁵¹ Vgl. *Congar*, Tradition und Kirche, 78: „Das Lehramt ist kein autonomer Wert: es hat den Bestand nur, um das *Geoffenbarte*, als dessen Zeuge es eingesetzt worden ist, zu bewahren, zu erklären und festzulegen.“

Kirchenvolk den wahren Glauben bewahrte.⁷⁵² Die Kirchengeschichte zeigt also deutlich, dass die Kirche kein unfehlbares hierarchisches Lehramt braucht, um sich als Ort der Wahrheit zu bewähren. Darum ist absolut falsch, das Lehramt mit der Glaubensüberlieferung der Kirche gleichzusetzen und dieses sogar zum Schiedsrichter über die Tradition zu erklären.⁷⁵³ Der überlieferte Glaube der Kirche soll der Maßstab für Lehrverkündigung der Hierarchie sein und nicht umgekehrt. Das will die orthodoxe Theologie ausdrücken, wenn sie vom ganzen Gottesvolk als Glaubenshüter spricht. Ein unfehlbares hierarchisches Lehramt, wenn man unter diesem die Gesamtheit der Bischöfe zusammen mit dem Papst versteht, ist keine in der Kirchengeschichte greifbare ekklesiologische Realität, sondern eine philosophische Konstruktion, welche dem Absicherungsdenken dienen soll. Das Unfehlbarkeitsdogma lässt zu viel Spielraum für einen Missbrauch, weil es nicht genauer festlegt, wie der Papst seiner Bindung an den Glauben der Kirche konkret

⁷⁵² Newman, John Henry, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Beinert, W. (Hg.), Ekklesiologie II, 121: „Aber ich behaupte, daß in dieser Zeit der ungeheuersten Verwirrungen das erhabene Dogma von der Göttlichkeit unseres Heilandes weit mehr von der „Ecclesia docta“ als von der „Ecclesia docens“ verkündet, bekräftigt, behauptet und (menschlich gesprochen) bewahrt wurde; daß die Gesamtheit des Episkopats als Körperschaft ihrem Amte untreu war, während der Laienstand als Ganzes seiner Taufgnade treu blieb; daß zu einer Zeit der Papst, zur anderen ein Patriarch, ein Metropolit oder anderer Inhaber hoher Bischofssitze und wieder zu anderen Zeiten allgemeine Konzilien sagten, was sie besser nicht gesagt hätten, oder taten, was die geoffenbarte Wahrheit verdunkelte und bloßstellte, während auf der anderen Seite das christliche Volk es war, das mit Beistand der Vorsehung die kirchliche Stärke eines Athanasius, eines Hilarius, eines Eusebius von Vercellae bildete, sowie andere großer einsamer Bekenner, die ohne sie hätten scheitern müssen.“

Vgl. Lüchinger, 244 - 246.

Vgl. Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 345 – eine für katholische Theologie typische unkonsequente Stellungnahme, welche einerseits die kirchengeschichtlichen Fakten des gelegentlichen Versagens der Hierarchie bei der Lehrverkündigung anerkennen muss, aber gleichzeitig die philosophische Konstruktion eines unfehlbaren Bischofskollegiums mit dem Papst an der Spitze nicht aufgeben kann: „Zuvor schon war im vierten Jahrhundert durch die Sprache der Tatsachen die Bedeutung des Zeugnisses der Gläubigen für die Wahrheit der Überlieferung ins Licht der Geschichte erhoben worden; denn im Streit mit den Arianern waren die Bischöfe zum größten Teil von der Überlieferung abgerückt, während sie vom Volk festgehalten und weitergetragen wurde.“ Bereits sieben Seiten später behauptet L. Scheffczyk jedoch etwas, was das zuvor erwähnte Versagen der Bischöfe im Arianerstreit auszuschließen scheint – *Ebd.*, 352: Das Glaubenszeugnis des Amtes hat „im Entscheidungsfall einen feststellenden, urteilenden und richtenden Charakter“ und ist dem Glaubenszeugnis der Laien „überhoben“, Es geht L. Scheffczyk also nicht um konkrete Glaubensinhalte. Hätte man die ekklesiologische Prämisse vom unfehlbaren Lehramt auch im Arianerstreit gelten lassen, dann hätten die Orthodoxen ihren arianischen Hirten in die Häresie folgen müssen und so wäre der Glaube an die wahre Gottheit Christi untergegangen.

⁷⁵³ Vgl. Pesch, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 280: „...die Tradition im nun geltenden „organischen“, „dynamischen“ Verständnis ist ja letztlich identisch mit dem Lehramt selbst, das schiedsrichterlich zwischen ihren Inhalten entscheidet.“

gerecht werden kann.⁷⁵⁴ Weil aber die Wahrheit und die Gnade in orthodoxer Sicht synonyme Begriffe sind, erscheint die Fixierung der Unfehlbarkeit auf eine einzige Person als Verfügungsgewalt des römischen Bischofs über die Wahrheit, welche der energetischen göttlichen Natur derselben widerspricht. Die katholische Amtstheologie ist eine Konsequenz dieses Kirchenbegriffes. Die Kirche ist eine Person, die zwischen der göttlichen Person des Logos und den menschlichen Personen vermittelt. Das gilt grundsätzlich auch für das kirchliche Amt: „...wenn Christus nicht durch das hierarchische Amt repräsentiert würde, wäre das Gegenüber zwischen Christus und dem Menschen im personalen Heilsvollzug aufgehoben.“⁷⁵⁵ Deshalb muss die Personalität der Kirche auf eine personelle Weise zum Ausdruck gebracht werden: dabei bedient sich nach B. Kehl die Person des göttlichen Logos der Person des jeweiligen römischen Bischofs quasi als ihres Sprachrohres.⁷⁵⁶ H. U. von Balthasar versteht die Kirche als eine Verlängerung der Personalität Christi.⁷⁵⁷ Für H. Mühlen war die Kirche dagegen „die geschichtliche „Erscheinung“ der Person des Heiligen Geistes.“⁷⁵⁸ Zugleich aber handelt der Papst als der einzige

⁷⁵⁴ Pottmeyer, „Auctoritas suprema ideoque infallibilis“, 504 - 505 : „So sehr es richtig ist, daß das Konzil den Papst an den Glauben der Gesamtkirche gebunden hat, so wenig hat es das *strukturell* sichtbar gemacht. Ob und in welcher Weise die Gesamtkirche an der Feststellung und Formulierung ihres Glaubens beteiligt ist, hat das Konzil gänzlich vom souveränen Willen des Papstes abhängig gemacht. Der Papst verfügt über die alleinige und souveräne Entscheidungsvollmacht; er ist moralisch zwar aus der Verantwortung des Amtes gebunden, verfahrensmäßig aber in jeder Weise ungebunden. ... Auf diese Weise geschieht die Vermittlung zwischen dem Glauben der Kirche und der Definition des Papstes, in der dieser Glaube formuliert wird, allein über die souveräne Entscheidung des Papstes; die vielfältigen Formen und Weisen der Offenbarung, die die Strukturen der Kirche ausmachen, erscheinen so gleichsam in dieser Entscheidungsvollmacht aufgehoben. Nicht ohne Grund wird der Papst in der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts zur „Quelle“ der Wahrheit in der Kirche: Durch seine souveräne Entscheidung wird der Kirche die Offenbarung vermittelt. So konnte der Eindruck entstehen, als ob die Wahrheit des Dogmas in der Tatsache begründet sei, daß es von einer formell dazu legitimierten Instanz ausgesprochen worden sei. Ein theologisches *Kriterium* der Wahrheit des Dogmas drohte damit zur eigentlichen *Begründung* seiner Wahrheit zu werden.“

Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit, 128 – die katholische Kirche ist allein auf den guten Willen des Inhaber des Petrusamtes angewiesen: „Der einzige Ausweg, den heute viele sehen, besteht in einer freiwilligen Selbstbegrenzung des Papstes, etwa der Art, daß er verbindlich zusagt, bestimmte universalkirchlich wichtige Entscheidungen ohne vorhergehende Zustimmung des Bischofskollegiums zu treffen.“

⁷⁵⁵ Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 338.

⁷⁵⁶ Kehl, 363: „...Die besondere Untrüglichkeit des Petrusamtes bringt nichts anderes als die allgemeine Untrüglichkeit der Kirche im Glauben auf konkrete, repräsentative Weise zum Ausdruck. ... Insofern erfüllt der Papst hier *in* der Kirche und zugleich ihr *gegenüber* die Aufgabe, die jedem kirchlichen Amt auf seine Weise zukommt, nämlich „in persona Christi capitis“ die Angewiesenheit der Kirche auf das ihr verkündete Wort Gottes darzustellen“.

⁷⁵⁷ Vgl. Ackermann, 261.

⁷⁵⁸ *Ebd.*, 205.

unumstrittene und höchste, also der einzige echte Repräsentant, welcher die Kirche in ihrer Ganzheit durch seine Person und sein Amt verkörpert⁷⁵⁹: „Das „Ich“ der Kirche, so das Konzil, spricht sich authentisch und unfehlbar aus im Papst, wenn er „in persona ecclesiae“ handelt.“⁷⁶⁰ In der orthodoxen Theologie dagegen ist eine solche Vereinnahmung des Mysteriums Kirche durch einen von Natur aus sündigen Menschen unmöglich: „Denn gerade darin besteht ja das Geheimnis der Kirche, daß *insgesamt sündige Menschen die unfehlbare Kirche bilden*, die aber der Leib Christi, der Tempel des Geistes, Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. Es ist keine Gleichsetzung möglich zwischen dem Individuum, einem sündigen Glied, und der Kirche, dem Leibe Christi.“⁷⁶¹ Das Problematische und aus der Sicht der Ostkirche Unakzeptable an der lateinischen Ekklesiologie ist, dass die Selbstmitteilung Gottes in zwei voneinander getrennten Strömen geschieht. Einerseits wird das Heil vermittelt, andererseits besteht das Wesen der Sakramentalität des kirchlichen Amtes auch darin, die Personalität Gottes zu vermitteln. So behauptet L. Scheffczyk, dass „...im Sakrament nicht nur der Heilsgehalt oder die Heilstat unter dem Zeichen gegenwärtig wird, sondern daß in ihm auch der Heilsgeber in einer spezifisch zeichenhaften Weise anwesend ist, nämlich in der Weise der Repräsentation durch lebendige Personen.“⁷⁶² Dabei handelt es sich ausschließlich um die Person des Logos, welche durch das Amt repräsentiert wird – es gibt also nur eine Christusrepräsentation⁷⁶³ und keine Dreifaltigkeitsrepräsentation. Es existieren zwei parallele sakramentale Realitäten, die nicht miteinander verbunden zu sein scheinen. Einerseits gibt es ein gnadenhaftes Heilsgeschehen, welches vom dreifaltigen Gott bewirkt wird. Andererseits gibt es eine „leere“ christologische Personrepräsentation, welche nur eine theoretische Dimension hat und dazu bestimmt ist, die Originalität der Heilsvermittlung zu verbürgen. Somit wird die Christusbegegnung auf den jeweiligen Amtsträger projiziert, während die gnadenhafte Gotteserfahrung des Sakramentes „entchristologisiert“ zu sein scheint. Denn das Heil kommt von Gott auf das Sakrament herab, indem es sich des Amtsträgers als eines passiven Kanals bedient. Deswegen gibt es in der Kirche zwei Hierarchien – die der Vollmacht

⁷⁵⁹ Auer, 262: „Die letzte Entscheidung über die „Unfehlbarkeit der Verkündigung“ kann freilich nicht beim einzelnen Verkündiger oder bei den untergeordneten Instanzen (Landes- oder Provinzialsynoden usw.) liegen, sondern bleibt an das Ganze der hierarchischen Kirche geknüpft und hat ihren letzten Garanten im Papst, in seiner ausdrücklichen Verkündigung oder in seiner stillschweigenden Billigung.“

⁷⁶⁰ Ackermann, 88.

⁷⁶¹ Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 248.

⁷⁶² Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, 337.

⁷⁶³ Ebd., 400: „Das Sakrament schenkt nicht nur eine Gabe, eine Kraft und Wirkung aus dem Heilswerk Christi, es vergegenwärtigt vielmehr Christus selbst in seinen besonderen Heilstaten und gewährt so auf geheimnisvolle Weise auch einen je spezifischen Anteil am Sein und am Werk Christi.“

Christi und neben ihr eine innerkirchliche gnadenhafte Hierarchie der Heiligkeit.⁷⁶⁴ Der Amtsträger ist zwar zur Heilsvermittlung unerlässlich, aber nur rein formal. Er braucht nicht einmal innerlich im Frieden mit Gott und auch nicht in der *Glaubensgemeinschaft* der Kirche zu sein, um Sakramente gültig zu spenden. In der Ostkirche dagegen ist die Gottes- und die Kirchenbeziehung des Amtsträgers von konstitutiver Bedeutung für das sakramentale Leben der Kirche. Als „sakramental“ kann nur eine solche Tätigkeit des Amtsträgers bezeichnet werden, welche dazu dient, Gottes Selbstmitteilung in seinen Energien zu verwirklichen. Eine bloße Repräsentation der göttlichen Personalität (soweit man die prinzipielle Möglichkeit einer solchen angesichts der Unmittelbarkeit des Wesens Gottes überhaupt annehmen würde) ergibt ekklesiologisch keinen Sinn, wenn nicht ein tatsächliches energetisches Ereignis der Gottesmitteilung stattfindet. Somit darf man die Repräsentation ekklesiologisch und ontologisch nicht auf die gleiche Stufe mit der Gnadenmitteilung stellen, wie es in der westlichen Ekklesiologie der Fall ist. Die Frage der Gültigkeit der Sakramentspendung durch unwürdige (auch der Unglaube ist eine Sünde, und zwar die größte) Amtsträger führt jedoch nicht zur grundsätzlichen Ungewissheit der Gläubigen über die Gültigkeit der von ihnen empfangenen Sakramente. Denn es ist letztendlich Gott selbst, welcher seine eigene Selbstmitteilung sakramental vollzieht. Er kann es auch an den unwürdigen Amtsträger vorbei und sogar trotz seinem Unglauben tun. Dadurch wird keinesfalls die Notwendigkeit des hierarchischen Amtes grundsätzlich in Frage gestellt. Vielmehr wird dadurch deutlicher, dass sich Gottes Wirken, er selbst als Energie nicht durch Menschen monopolisieren lässt. Hinter der Fragestellung nach der Gültigkeit eines Sakramentes, welche dem christlichen Osten fremd ist, steht ein einseitig juridisches Sakramentenverständnis, welches den wesentlichen theologischen Inhalt der Sakramentalität verfehlt. Das Wesen eines Sakraments besteht ja in der Gnadenmitteilung. Bei dieser ist der sakramentspendende Amtsträger nicht nur ein Mittler, sondern auch ein Empfänger. Deswegen hat das Sakrament immer zwei Seiten. Für den Gläubigen ist es eine Gnade, für den Unwürdigen (auch für den Priester) kann es zum Gericht werden.

Die Kirche ist in der katholischen Theologie nicht nur ein Zusammenschluss von Personen, sondern auch selbst eine „Großperson“⁷⁶⁵. Dabei entwickelt sich die Personwerdung der Kirche nach dem Motto „Von der Vielheit zur Einheit“. J. Ratzinger beschreibt diesen Prozess der Entstehung einer ekklesiologischen Pyramide mit einer Person an der Spitze folgendermaßen: „Die Wir-Einheit der Christen ... ist ihrerseits durch persönliche Träger der Verantwortung für die Einheit zusammengehalten und stellt sich noch einmal personalisiert in Petrus dar...“⁷⁶⁶ Die ganze katholische Theologie der Einheit der Kirche ist nichts anderes als der

⁷⁶⁴ Vgl. *Lubac de*, Die Kirche, 92.

⁷⁶⁵ *Seybold*, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten, 54.

⁷⁶⁶ *Ratzinger*, Kirche, Ökumene und Politik, 40.

Versuch, die Einheit zu personalisieren und sie damit auch *sichtbar* darzustellen. Eine unsichtbare Einheit gibt es für Katholiken – und hier stoßen wir wieder auf den Palamismus – deswegen nicht, weil die mystische Erfahrung der unsichtbaren Gotteseerfülltheit der Kirche in der katholischen Theologie nicht genügend herausgestellt wird. Diese Sichtbarkeit der Einheit wird ganz und gar physisch, gegenständlich aufgefasst, so dass sie in einer einzigen Person – dem irdischen Haupt der Kirche, münden muss. „Dabei verbleibt die Einheit nicht auf der Ebene bloßer Symbolik, sondern wird in seiner Person Glaubenswirklichkeit. Die empirische Vielheit sammelt sich in die zeichenhaft greifbare Person.“⁷⁶⁷

Die Unfehlbarkeit ist also keine *weltimmanente Gnadenwirkung* der transzendenten Dreifaltigkeit (wie es in der östlichen Theologie der Fall ist), sondern eine *transzendente Eigenschaft* der transzendenten quasigöttlichen Person Kirche – einer platonischen Idee, welche von dieser an die irdische Kirche und an ihren Repräsentanten auf Erden, den römischen Bischof, gleichsam von oben nach unten delegiert wird. Deswegen heißt das Grundparadigma des katholisch-orthodoxen ekklesiologischen Gegensatzes „göttliche Struktur“⁷⁶⁸ gegen „göttliche Energie“. Die lehrende Kirche wird in der westlichen Theologie als ein personales Gegenüber zur Gläubigenmasse begriffen, das seine Unfehlbarkeitsbehauptung mit Gottes Sorge um seine Kirche begründet.⁷⁶⁹ Es handelt sich dabei um ein durch die Verbindung der Kirche zu Gott begründetes formales Kriterium. Nach dieser Logik garantiert Gott die Unfehlbarkeit der irdischen Institution Kirche in der Form der Unfehlbarkeit der Hierarchie (genauer der hierarchischen Spitze), weil er die Kirche als Ort der Wahrheit bewahren will. Die Unfehlbarkeit der Kirche wird also auf die angebliche besondere Fähigkeit der Spitze der Kirche begrenzt, zumindest in Sondersituationen wenn es einen Streit um die Inhalte der christlichen Botschaft gibt, hundertprozentig sichere rechtgläubige dogmatische Lehrsätze zu verkünden. In einer solchen Situation verengt sich die Kirche auf eine einzige menschliche Person. Das 1. Vatikanum zeigt „...das ausdrückliche Bewußtsein der Entscheidungsgewalt der Kirche und damit einer in einer einzigen Person geschichtlich handelnden

⁷⁶⁷ Cordes, 81.

⁷⁶⁸ *Emilianos von Kalabrien*, Katholiken und Orthodoxe, 134 – Emilianos' orthodoxer Seitenhieb gegen die katholische Ekklesiologie, mit einem palamitischen Hintergrund: „Es gab eine Zeit, in der die Tendenz herrschte, den Sinn der Struktur zu übertreiben und zu vergöttlichen. ... Derartige Strukturen haben manchmal die authentische Göttlichkeit ersetzt...“

⁷⁶⁹ *Schmolly, Walter*, Eschatologische Hoffnung in Geschichte: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug (Innsbrucker theologische Studien; Bd. 57), Innsbruck 2001, 254: „Wo die Kirche in ihrer Lehrautorität (also im Gesamtepiskopat mit dem Papst zusammen oder in ihrer personalen Spitze dieses Gesamtepiskopats) wirklich mit einer letzten Forderung im Namen Christi dem Menschen lehrend gegenübertritt, verhindern Gottes Gnade und Macht, daß diese Lehrautorität aus der Wahrheit Gottes herausfällt.“

Subjekthaftigkeit der Kirche...⁷⁷⁰ Die auf den römischen Papst zugespitzte Personalität der Kirche dient somit der sichtbaren Verwirklichung der Kirche als einer innergeschichtlichen Größe. In ihm wird die Kirche konkret, in ihrer Identität greifbar.⁷⁷¹

Die Gottespersoneigenschaften der Kirche bedeutet jedoch keine Vergöttlichung der Kirche im ostkirchlichen Sinne, und zwar deswegen, weil zwischen der quasi Gottperson Kirche und der irdischen Person Menschenkirche (auch der Papst gehört dazu) eine nestorianische Trennung, eine unüberbrückbare Kluft besteht, deren Name Transzendenz ist. Es gibt ja keine immanente, sich mitteilende Göttlichkeit in der westlichen Theologie ! Die Aufspaltung der Kirche in eine göttliche und eine menschliche Person hat ihren Grund im nestorianischen Verständnis des Gottessohnes, das auf die Kirche projiziert wird: „...Die Kirche Christi ist eine personale Wirklichkeit und kann nur als solche adäquat erfaßt werden, denn im Pneuma lebt in ihr jenes einzigartige Ineinander von göttlicher und menschlicher Personalität weiter, welches kennzeichnend ist für den menschengewordenen Gottessohn...“⁷⁷² Mit diesem Satz bekennt sich Anno Schulte-Herbrüggen zum Nestorianismus, weil er Christus in zwei Personen spaltet.

b) Das energetische Wesen der Kirche

Die Orthodoxie lehnt eine ontologische Verengung der Kirche (welche auch eine himmlische Dimension hat) auf eine einzige irdische Person ab. Wenn man nach einem Schlagwort für die katholische Ekklesiologie suchen würde, so käme man sicher auf den Begriff „Amt“ – Lehramt, Petrusamt, „Amtskirche“ usw... Wenn man in Analogie dazu nach einem Stichwort suchen würde, von dem die ganze orthodoxe Ekklesiologie geprägt ist, so wäre es der Begriff „pneumatisch“, welcher das Wesen der östlichen Ekklesiologie am besten wiedergeben würde. Heiligkeit, Epiklese und Gottese Erfahrung sind nur Ableitungen und Präzisierungen dieses Hauptbegriffes.

⁷⁷⁰ *Wiedenhofer*, Das katholische Kirchenverständnis, 354.

Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 104: „Das 1. Vatikanum hatte einseitig die Subjekthaftigkeit der Kirche in Gestalt der souveränen Entscheidungsgewalt des Papstes betont.“

Volf, Miroslav, Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz 1996, 56: „Der eine Christus handelt durch die eine und ganze Kirche, die sein Leib ist. Da diese *als Ganzheit* – und damit überhaupt als das, was sie ist – sichtbar existiert und handlungsfähig ist durch den Einen, muß alles Handeln Christi durch die enge Pforte des Petrusamtes gehen. ... Seine Vollmacht ist eine „vikarielle“ Macht – eine Macht, die nicht die seine ist, sondern dessen, den er sichtbar repräsentiert: es ist der *lebendige Christus*, der durch ihn handelt.“

⁷⁷¹ *Kasper*, Das Petrusamt als Dienst der Einheit, 135: „*Nur als solch* personal verantwortlicher und vollmächtig sprechender und handelnder Zeuge *kann das Petrusamt zu einem Symbol werden, das der Kirche Identität verleiht nach innen und nach außen.*“

⁷⁷² *Schulte-Herbrüggen*, Ekklesiologie im Blick auf die Ökumene, 230.

Unter dem Heiligen Geist aber verstehen die Orthodoxen in Bezug auf das Leben der Kirche die Herrlichkeit, die Energie, die Kraft der Dreifaltigkeit, welche durch die dritte Person der Dreifaltigkeit der Schöpfung mitgeteilt wird und diese dadurch vergöttlicht. **„Die göttliche Energie ist das Wesen der Kirche: wo die unerschaffene Energie ist, dort ist die Kirche.“** So könnte man das Uraxiom des orthodoxen Kirchenverständnisses wiedergeben. Für Palamas ereignet sich die Kirche dort, wo Menschen durch Energien vergöttlicht werden.⁷⁷³ Ihre Rolle dabei ist nicht passiv, die Vergöttlichung ist auch auf menschliche Mitwirkung angewiesen. Gemäß ihrer göttlichen Dimension ist die Kirche also unsichtbar für die Außenstehenden, welche nicht glauben und der göttlichen Herrlichkeit deswegen nicht teilhaftig werden können. Hier liegt eine klare Abgrenzung zu dem in der katholischen Kirche immer noch nachwirkenden bellarminischen Verständnis der Kirche, in welchem die Sichtbarkeit der Kirche mit der eines Staatsgebildes vergleichbar war.⁷⁷⁴ Zunächst könnte man denken, dass hier in der Orthodoxie ein der *ecclesia abscondita* des Protestantismus ähnlicher Kirchenbegriff vorliegt. Beim näheren Betrachten stellen sich jedoch zwei grundlegende Unterschiede zum Protestantismus heraus, welche deutlich zeigen, dass die Kirchenverständnisse der Orthodoxie und des Protestantismus noch weiter voneinander entfernt sind als die der Ost- und der Westkirche.

Denn, erstens, stimmt das eigentlich überhaupt nicht, dass die Orthodoxie an eine unsichtbare Kirche der Gerechten glaubt, welche in der sichtbaren, gesellschaftlich organisierten Kirche verborgen ist und nur von Gott gekannt wird. Hier kommt wiederum der Palamismus als entscheidender Unterschied zum protestantischen Kirchenbild zum Ausdruck. In der orthodoxen Theologie sieht man Gottes Heiligkeit, welche in den Kirchengliedern wohnt, zwar nicht mit den leiblichen Augen, dafür *schaut man aber mit den „Augen des Herzens“* (ein zentraler Begriff der orthodoxen Spiritualität, das Herz ist hier die innere geistliche Mitte des Menschen) Gott in seinen Heiligen, in seiner Kirche. Heiligenverehrung gibt überhaupt nur deswegen, weil es zwischen den Rechtschaffenen und den Sündern in der Kirche keine absolute Kluft gibt und die ersten als Vorbilder – und das heißt in der palamitischen Sprache der Orthodoxie als lebendige Ikonen und Fenster des gnadenhaft schaubaren göttlichen Lichtes für die zweiten dienen können. In der

⁷⁷³ Vgl. Kunzler, Gnadenquellen, 100 - 102.

⁷⁷⁴ Bellarmin, Robert, „*Controversiae*“, in: Beinert, W. (Hg.), *Ekklesiologie II*, 97: „Und darin besteht der Unterschied zwischen unserer Ansicht und allen anderen, daß alle anderen innere Tugenden fordern, damit jemand der Kirche angehört, und deshalb die wahre Kirche zu einer unsichtbaren machen. ... Denn die Kirche ist ein so sichtbarer und manifester Zusammenschluß von Menschen wie das Gemeinwesen des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.“

westlichen Ekklesiologie wird die Möglichkeit der diesseitigen Gottesschau abgelehnt, deshalb liegt die Betonung auf der Kirche als *societas*.⁷⁷⁵

Zweitens, das energetische Wesen der Kirche schwebt nicht irgendwo über der sichtbaren Kirche, sondern die konkrete irdische Institution Kirche (darunter darf man aber nicht gleich die „Amtskirche“ verstehen) ist ihrem eigenen Wesen nach pneumatisch – vom Heiligen Geist mit Gottes Herrlichkeit erfüllt.⁷⁷⁶ Insofern ist der Heilige Geist der permanente Lebensursprung der Kirche.⁷⁷⁷ Freilich, die sichtbare Institution Kirche kann nicht mit der wahren, energetischen Kirche gleichgesetzt werden, aber genauso können die beiden voneinander nicht getrennt werden. Die wahre Kirchengenüßlichkeit ist deswegen keine allgemein feststellbare Tatsache (etwa aufgrund der Taufe), sondern ein Mysterium. Nur bei Heiligen (auch lebenden) kann man mit absoluter Gewissheit sagen, dass sie zur Kirche gehören, weil durch sie die Heiligkeit, welche eine *conditio sine qua non* der Kirchengenüßlichkeit ist, den Kirchengliedern offenbar und als Energie mitgeteilt wird. L. Scheffczyk verwirft daher zurecht die totale quantitative Vergöttlichung der sichtbaren Kirche – „...daß die sichtbare Kirche von Christus genauso geeint und durchherrscht erscheint wie die menschliche Natur des Logos in Besitz genommen und durchwirkt war...“⁷⁷⁸

c) Der Haupt-Stellvertreter als Gnadenquelle ?

Die Gewaltenfülle des Papstes wurde von den Orthodoxen so verstanden, dass der Papst die Quelle oder zumindest der unverzichtbare Mittler jeglicher Gnade in der Kirche zu sein beansprucht. W. Beinert bemängelt dabei die gleichzeitige Ausschaltung der Pneumatologie aus der Ekklesiologie: „...alle geistlichen Lebensströme gehen nun von Christus zum Papst und vom Papst zu den Bischöfen und von ihnen zum Rest der Christenheit über. Und wo bleibt das Pneuma? Es wird in die hierarchischen Strukturen eingebunden und domestiziert.“⁷⁷⁹ Unter diesen

⁷⁷⁵ *Vliet van*, 64 – Y. Congar ist der Meinung, dass „...solange die Gottesschau aussteht ..., solange ist sie ... auch Gesellschaft und Organisation.“

⁷⁷⁶ *Georgopoulou, Nikolitsa*, Die kirchliche Einheit als freie *Communio* im Heiligen Geist, in: Hünemann, P. (Hg.), *Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, (61 - 69), 65 - 66: „In der Bestimmung der Grenzen der einen Kirche bewegt sich die östliche Theologie zwischen der transzendenten Energie Gottes und Faktum der einen Kirche. Beide werden existentiell verbunden, wenn die konkrete Kirchengemeinschaft im Sakrament, in der Gnade und im Glauben wird; wenn das Statische, Strukturelle und Institutionelle vom Heiligen Geist belebt und in den Dienst der Heiligung der Gläubigen genommen wird.“

⁷⁷⁷ *Kallis*, Plädoyer für eine dialogische Kultur, 59: „Die Kirche verdankt ihre Existenz direkt dem Heiligen Geist, der eine anthropomorphe Gemeinschaft zur Christusgemeinschaft, zur Kirche als *communio sanctorum*, macht. Er bewirkt die christophore Gemeinschaft, indem er die Glieder miteinander und mit dem Haupt verbindet.“

⁷⁷⁸ *Scheffczyk*, Aspekte der Kirche in der Krise, 47.

⁷⁷⁹ *Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam, 37.

„Lebensströmen“ ist aber nichts Geringeres als Gnade zu verstehen⁷⁸⁰, welche im Osten als göttliche Energie aufgefasst und als Heiliger Geist bezeichnet wird. Aus der Sicht der Orthodoxen ersetzt der „Stellvertreter Christi“⁷⁸¹ in seiner Funktion als Spender göttlicher Gnade⁷⁸² den Beistand, welchen der Herr selbst gesandt hat. Der Paraklet ist der einzige wahre Stellvertreter Christi.⁷⁸³ Denn der Heilige Geist „...verkörpert im Grunde nichts anderes als die ständige Präsenz und Wirkweise des erhöhten Herrn in seiner Gemeinde...“⁷⁸⁴ Den Titel des Stellvertreters Christi lehnt die Orthodoxie vehement ab, weil er dem theandrischen Wesen der Kirche als Leib Christi widerspricht: „Die Orthodoxe Kirche lehnt die Anerkennung noch eines anderen Oberhauptes der Kirche in Form eines „Stellvertreters Christi auf Erden“ ab – jenen Titel, den die Römisch-katholische Kirche dem Bischof von Rom verliehen hat. Solch ein Titel ... zerreißt die unmittelbare Verbindung der irdischen Kirche mit der himmlischen Kirche. Ein Stellvertreter wird während der Abwesenheit des zu Vertretenden eingesetzt; doch Christus ist in seiner Kirche zu jeder Zeit unsichtbar gegenwärtig.“⁷⁸⁵ ähnlich kritisieren auch E. Schillebeeckx⁷⁸⁶ und J. Werbick⁷⁸⁷ den katholischen Stellvertreter-Christi-Begriff, weil dieser stark politisch geprägt ist und dem überzeitlichen Wesen der Kirche als dem Erscheinungsort des Reiches Gottes nicht gerecht werden kann. Die römischen Päpste der Alten Kirche beanspruchten es nicht, das Haupt der Kirche zu sein. So waren z. B. für Papst Gregor den Großen alle

⁷⁸⁰ *Ders.*, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 51 – W. Beinert sieht nicht nur die Pneumatologie, sondern auch die Christologie durch die Entwicklung der monarchisch-christomonistischen Ekklesiologie beeinträchtigt: „Damit sind Petrus und seine Nachfolger an die Stelle des Hauptes Christus getreten, und zwar nicht nur als irdische Repräsentanten, sondern auch als Gnadenvermittler, soweit das möglich ist.“

⁷⁸¹ *Werbick*, 336 – zum Begriff: „Die Kirche sollte nun ein einziges corpus Christi sein, dessen Haupt der Papst zu sein beansprucht; an der Stelle Jesu Christi, als dessen einzigen Stellvertreter sich der Papst vom 11. Jahrhundert an versteht, übt der Papst die Funktion des „caput ecclesiae“ aus.“

⁷⁸² *Beinert*, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 51 – Der Papst „...kann auch caput ecclesiae genannt werden – immer mit der Konsequenz der Mittlertätigkeit. In ihm wohnt alle Machtfülle, die Christus der Kirche gegeben hat.“

⁷⁸³ *Scheffczyk*, Aspekte der Kirche in der Krise, 63: „Der wahre und, wenn man so sagen will, der geborene Stellvertreter Christi, ist aber nach dem Eingang Christi in die Herrlichkeit der Hl. Geist. ... So kann jedes Amt und jeder Dienst nur in kraft seiner Vollmacht und Autorität ausgeübt werden.“

⁷⁸⁴ *Klauck*, 214.

⁷⁸⁵ *Pomazanskij*, 225.

⁷⁸⁶ *Schillebeeckx*, 252: „Nach dieser Auffassung wird der Papst zum „Stellvertreter Christi“ in dieser Welt, wie die Gouverneure die Stellvertreter des römischen Kaisers in weitabgelegenen Gebieten waren.“

⁷⁸⁷ *Werbick*, 117: „Kirche erscheint als die dem obersten Herrn zu- und untergeordnete Exekutive des höchsten Feudalherrn, der es seinen „Stellvertretern“ berlassen hat, den für den einfachen Untertanen lebenswichtigen Zugang zu ihrem Herrn konkret zu regeln und zu verwalten.“

Apostel einschließlich des Petrus *Glieder* der Kirche unter dem einen *Haupt* Jesus Christus.⁷⁸⁸ Das Haupt der Kirche wurde im Westen zuerst die römische Kirche und dann der Papst selbst. Die Orthodoxie hält dagegen an der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie fest, in welcher das Haupt der Kirche der Herr selbst ist: sie „...kannte und kennt nur ein Haupt der Kirche, und das ist allein Christus.“⁷⁸⁹ Dies wird sogar beim klassischen Aufbau der Ikonenmalereien in den orthodoxen Kirchengebäuden unterstrichen: „Die Ikone Christi als des Pantokrators, des Allherrschers in den Kuppeln der orthodoxen Kirchen, deutet darauf hin, daß er und er allein das Haupt der Kirche ist.“⁷⁹⁰ Das Haupt war die Lebensquelle für die übrigen Glieder des Leibes Christi.⁷⁹¹ Die Orthodoxie verstand die Haupt-Stellung des römischen Bischofs in der Westkirche als eine Verdrängung des wahren Hauptes der Kirche – Jesu Christi, durch ein selbsternanntes Haupt und zog daraus Konsequenzen für das Verständnis der lateinischen Ekklesiologie, auf das, natürlich, aus dem in dem orthodoxen Kirchenbegriff einzig möglichen *Gnadenblickwinkel* geschlossen wurde. Für die Orthodoxen war unakzeptabel, dass die Kirche faktisch vom Leib Christi zum Leib seines Stellvertreters – des Papstes, herabgesetzt wurde. Für das Sakramentenverständnis hatte dies aus orthodoxer Sicht verheerende Auswirkungen, insbesondere galt es für die Eucharistie.⁷⁹² Im Osten verstand man diese Ekklesiologie so, dass Rom ein „Monopol an den Gaben des Heiligen Geistes“⁷⁹³ beanspruchte. Die Kirche war in der Sicht des 1. Vatikanums also vor allem eine Heilanstalt, in der alle notwendigen Heilmittel anwesend sind. Die Kirchenglieder teilten sich aber in Heilsspender und Heilsempfänger.⁷⁹⁴ Somit hatte der Klerus einen privilegierten Zugang zu den Gnadenquellen, während ein Großteil der Kirche auf die Zuteilung der geistlichen Gaben durch die Amtsträger angewiesen war und eine passive Rolle beim Heilsgeschehen spielen musste.

⁷⁸⁸ Vgl. Aus dem Brief des Papstes *Gregor' I.* an den Patriarchen Joannes IV., *in: Thon* (Hg.), 166.

⁷⁸⁹ *Kallis*, Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes ? 55.

⁷⁹⁰ *Irenaios von Kissamos*, 234.

⁷⁹¹ *Schatz*, Universalkirchliches Konzept und kulturelle Einheit, *in: Bertsch, L.* (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, (42 - 55), 50: „Für das westliche Verständnis war Universalkirche allein im römischen Sitz festgemacht, welcher seit Innozenz III. (1198 – 1216) „Haupt“ des Leibes der Kirche ist, von dem das ganze Leben der Glieder abhängt, ja als von seiner Quelle und seinem Ursprung ausgeht.“

⁷⁹² Vgl. *Podskalsky*, Die griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 324 – Aus der Tatsache, dass der Papst von den Katholiken als das Haupt der Kirche betrachtet wurde, folgerte der orthodoxe Erzdiakon Makarios am Anfang des 18. Jahrhunderts, dass die katholische Eucharistie nichts anderes als der Leib des Papstes sein kann.

⁷⁹³ Enzyklika der östlichen Patriarchen, *in: Thon* (Hg.), 413.

⁷⁹⁴ *Kasper*, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, 279: „Gespendet werden diese Heilmittel vom Klerus. Die Laien sind lediglich Heilsempfänger...“

Die katholische Kirche hat also theoretisch ein einziges, aus Christus und dem Papst zusammengesetztes bzw. gespaltenes Haupt⁷⁹⁵, welches dann faktisch doch als zwei Häupter in Erscheinung tritt – in Analogie zum zweiköpfigen byzantinischen Adler. Das Papsthaupt steht für die nestorianisch vom Leib Christi getrennte, sich verselbständigte sichtbare Kirche.⁷⁹⁶ Eine andere Interpretation des katholischen Kirchenhauptbegriffes wäre die, den Papst als eine erneute Inkarnation Jesu Christi aufzufassen. Die Anhaltspunkte dafür finden sich vor allem in der katholischen Mystik.⁷⁹⁷ Wenn man den Papst zu der den Glauben verbindlich auslegenden Stimme Christi erklärt⁷⁹⁸, so steht dahinten zumindest die monenergetisch aufgefasste Wirkidentität des römischen Bischofs mit dem göttlichen Logos. Auf jeden Fall erhält der römische Bischof mit der Monopolisierung der Stellvertretung Christi eine herausragende Stellung in der katholischen Kirche. Denn der einzige Stellvertreter Christi ist auch der alleinige Stellvertreter Gottes auf Erden. Dadurch steht er von allen Menschen Gott am nächsten. Er ist herausgehoben von allen anderen Bischöfen und steht sogar über der Kirche als ganzer.⁷⁹⁹

Heutzutage versucht man in der katholischen Theologie, die These vom Papst als Haupt der Kirche zu relativieren. So ist für H. de Lubac der römische Bischof das Haupt nur „in einem analogen und untergeordneten Sinn“⁸⁰⁰.

⁷⁹⁵ Auer, 333: „Dies Haupt aber ist Christus und sein Stellvertreter auf Erden, der Papst...“

⁷⁹⁶ Vgl. *Imkamp*, 288 – der Kirchenhauptbegriff von Innozenz III.: „...Hatte das Corpusbild im eucharistischen Kontext vorzüglich die Funktion, Ausdruck der Einheit von „ecclesia militans“ und „triumphans“ unter dem einen Haupt Jesus Christus zu sein, so führt gerade die „caput“-Applikation in den ausschließlichen Bereich der streitenden Kirche. Deren Einheit wird zwar durch das Haupt gewährleistet, dieses Haupt ist aber jetzt der Papst bzw. die römische Kirche.“

Vgl. *Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität, 368: „Als *societas perfecta*, deren Repräsentant der mit Allgewalt ausgestattete Papstmonarch als *vicarius Christi* und als *principium* und *fundamentum* dieser Gesellschaft ist, wird die Kirche zu einem Herrschaftsverband, der die Kirche als mystischer Leib mit dem Haupt Christus gegenübersteht.“

⁷⁹⁷ *Ackermann*, 69 – so vertrat die Caterina von Siena „...die Identifikation zwischen dem Haupt Christus und dem Papst.“ Vgl. *Ebd.*, 68 – Der Brief an die Priore in Florenz: der Papst als Christus auf Erden.

⁷⁹⁸ Vgl. *Pesch, H. O.*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 288.

⁷⁹⁹ *Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 25: „Der Wechsel vom „Stellvertreter Petri“ zum einzigen „Stellvertreter Christi“ war in der Tat ein einschneidender Schritt. Der Papst war nun nicht mehr der erste unter den übrigen Nachfolgern der Apostel, sondern stand über dem Bischofskollegium und der Kirche.“

⁸⁰⁰ *Lubac, Henri de*, Quellen kirchlicher Einheit (*Theologia Romanica*; Bd. 3), Einsiedeln 1974, 160.

d) Äußere Gewissheit des Glaubens und Gottes Anwesenheit

Auch die Ostkirche bestreitet nicht, dass die Kirche in ihrer Glaubenslehre unfehlbar ist. Der entscheidende Unterschied zur Westkirche liegt jedoch darin, dass in der katholischen Kirche diese faktisch als Unfehlbarkeit des hierarchischen Lehramtes aufgefasst wird. Während im Osten die Orthodoxie als Gabe des Heiligen Geistes verstanden wird, hat der westliche Unfehlbarkeitsbegriff letztendlich eine christologische Begründung, weil das sakramentale Amt primär christologisch – als Stellvertretung Christi, definiert wird. Das Amt ist die institutionelle Stellvertretung Christi. Die Kirche bedarf „...bestimmter Dienste und Ämter, in denen zum Zweck der Sicherung der Identität, Kontinuität und Einheit des Glaubens bevollmächtigte Repräsentation und Vertretung Christi in der Öffentlichkeit der Gemeinde und für die Gemeinde geschieht. Da Jesus Christus die Identität dieser Gemeinde ist, braucht es auch ein eigenes institutionelles Zeichen dafür.“⁸⁰¹ Die Unfehlbarkeit der Kirche tritt vor allem bei den dogmatischen bzw. moralischen Entscheidungen des Lehramtes *ex cathedra* zutage. „Wo das ganze Kollegium mit dem Papst als *principium et fundamentum* der Einheit im Hören auf die apostolische Tradition eine Lehre feierlich als zum Glauben und der Sitte der ganzen Kirche gehörig verkünden, da ist dieser Akt Vollzug des Amtes, in dem Christus in seiner eschatologischen, pneumatischen Fülle sakramental gegenwärtig ist. In solch einem Akt sind die Amtsträger bewahrt vor der Gefahr, einen Weg einzuschlagen, der vom Evangelium wegführt.“⁸⁰² Eine andere Auffassung von der Unfehlbarkeit der Kirche als die, welche mit der Unfehlbarkeit der Bischofskollegiums mit dem Papst identisch ist, ist in der katholischen Theologie kaum vorstellbar: „Wenn die Gesamtheit der Nachfolger des Apostelkollegiums, um ihr Haupt, den Papst, zu dem Zwecke versammelt, um feierlich eine unfehlbare Entscheidung zu treffen, doch nicht unfehlbar wäre, gäbe es überhaupt keine kirchliche Unfehlbarkeit.“⁸⁰³ Die Unfehlbarkeit der Kirche dient der Gewissheit der einfachen Gläubigen, dass die Glaubensinhalte der Wahrheit entsprechen.⁸⁰⁴ Das klassische philosophisch-rationalistische Wahrheitsverständnis der Scholastik kommt hier deutlich zum Vorschein. Die Wahrheit wird als *adequatio rei et intellectus* verstanden, die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Sachverhalt. Unter *res* kann aber eindeutig nur geschaffene Wirklichkeit gedacht sein. So sehen das auch die orthodoxen Kritiker des katholischen Unfehlbarkeitsbegriffes.⁸⁰⁵ Es muss ernsthaft

⁸⁰¹ *Wiedenhofer*, Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche ? 463.

⁸⁰² *Hünemann*, Ekklesiologie im Präsens, 271.

⁸⁰³ *Kösters*, 127.

⁸⁰⁴ *Kasper*, Theologie und Kirche, 45: „Unfehlbarkeit dient also der *Vergewisserung der Wahrheit* innerhalb der Glaubensgemeinschaft Kirche.“

⁸⁰⁵ *Bel*, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche, 131: „In der Tat stützt sich im letzten die Lehre vom Primat auf das juristische Verständnis der Autorität der Kirche und die Unfehlbarkeit des Papstes – ... auf das Verständnis des Dogmas als Satz Wahrheit.“

bezweifelt werden, dass dieses Wahrheitsverständnis dazu geeignet ist, theologische Wahrheit auszudrücken, in der es letztendlich nicht um die aristotelische Erkenntnisproblematik, sondern um die Selbstmitteilung Gottes geht. Im Christentum geht es um die heilsrelevante Erkenntnis Christi, welcher sich selbst als die endgültige Wahrheit schlechthin offenbart hat. Während die philosophische Wahrheit sich fast immer früher oder später als falsch erweist, ist die Wahrheit des Christentums existentiell und ihre Erkenntnis entscheidet darüber, ob der Mensch seine Bestimmung erreicht, vergöttlicht zu werden. Hier stoßen wir wieder darauf, dass auch hinter dem westlichen Unfehlbarkeitsbegriff letztendlich wiederum der theologische Grundmangel der katholischen Theologie, nämlich die noch ausstehende Rezeption des Palamismus steht. Denn die Selbstmitteilung der Allheiligen Dreifaltigkeit in ihren unerschaffenen Energien ist mit der Erkenntnis Christi identisch – der einzigen Wahrheit Gottes. Die Selbstmitteilung der Wahrheit ist ein gesamteklesiologischer spiritueller Vorgang – eine Art Gottesschau, welche zum Selbstvollzug der Kirche gehört und deswegen alle Kirchenglieder umfasst.⁸⁰⁶ Die Erkenntnis aller dogmatischen Wahrheiten der christlichen Glaubenslehre gilt nur insofern sie der Vergöttlichung dient.

Das Unfehlbarkeitsdogma des 1. Vatikanums verdankt sich dem Einfluss der neuzeitlichen philosophischen Gewissheitsproblematik auf die damalige katholische Theologie.⁸⁰⁷ Somit entstand dieses unter dem Einfluss des Zeitgeistes des 19. Jahrhunderts. Die Glaubensverkündigung ist im Licht der vatikanischen Dogmen „...eine Stufenleiter, wo jeder Schritt durch eine direkte und formale göttliche Garantie abgesichert ist. Diese göttliche Garantie gilt dann überall dort, wo formal gültig das Amt weitergegeben, beziehungsweise ausgefächert wird.“⁸⁰⁸ Sogar H.-J. Pottmeyer, welcher entschieden für eine Neuinterpretation des Unfehlbarkeitsdogmas eintritt, kann sich vom Verlangen nach Glaubensgewissheit doch nicht lösen und lässt diese in extremen Fällen für den Gläubigen gelten.⁸⁰⁹ Hinter der Forderung nach einem äußeren greifbaren Gewissheitskriterium verbirgt sich eine innere Ungewissheit bezüglich der Glaubensinhalte. Objektive Gewissheit

⁸⁰⁶ *Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 239 - 240: „Die Wahrheit aber kann kein äußeres Kriterium besitzen, da sie durch sich selbst von innen her offenkundig und einleuchtend ist; und diese innere Wahrheitsschau wird in größerem oder geringerem Maße allen Gliedern der Kirche geschenkt, denn alle sind berufen, die Glaubenswahrheiten zu erkennen, zu bewahren und zu verteidigen.“

⁸⁰⁷ *Kasper*, Theologie und Kirche, Bd. 2, 67: „Letztlich kann jedoch die Zurückführung aller theologischen Gewissheit auf ein letztes, nicht mehr hinterfragbares Prinzip, das im Papst aufgipfelnde unfehlbare Lehramt, nur im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Denkform der Selbstvergewisserung richtig begriffen werden.“

⁸⁰⁸ *Hünemann*, Ekklesiologie im Präsens, 211.

⁸⁰⁹ *Pottmeyer*, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, 106: „In diesem Fall ist für ihn allein das formale Wahrheitskriterium, das feierliche Urteil der als unfehlbar geglaubten Lehrautorität ausschlaggebend.“

des unfehlbaren Lehramtes soll die subjektive Ungewissheit des einzelnen ausgleichen. Das 1. Vatikanum ist ein deutlicher Beweis auch dafür, dass sogar die katholischen Bischöfe ein gewisses Verlangen danach hatten, dogmatischen Streitsituationen aus dem Weg zu gehen. Das sieht man daran, dass in der päpstlichen Unfehlbarkeit von ihnen „...eine Möglichkeit gesehen wurde, Glaubenskontroversen jederzeit im Schnellverfahren ohne schädlichen Aufwand lösen zu können.“⁸¹⁰ Die Unfehlbarkeit wurde keinesfalls den Gläubigen von der Hierarchie aufgezwungen, sondern eher im Gegenteil – die Hierarchie hatte durch deren Dogmatisierung einem weit verbreiteten Wunsch der katholischen Volksmassen entsprochen. Man kann auf jeden Fall von einer Glaubensentfremdung der „hörenden Kirche“ als Voraussetzung des Unfehlbarkeitsdogmas ausgehen – dieser „untere“ Teil der Kirche fühlt sich nicht mehr befähigt und darum auch nicht berechtigt, über den wahren Glauben der Kirche in Streitsituationen zu entscheiden. Das führt dazu, dass man bereit ist, den Unfehlbarkeitsanspruch des übergeordneten Lehramtes zu akzeptieren. Das bringt auch eine große Entlastung: die geistliche Beschäftigung mit der Hl. Schrift und der Tradition ist zwar grundsätzlich erwünscht, birgt aber auch ihre Tücken: es gibt schwierige Stellen, die man nicht eindeutig interpretieren kann – das gilt besonders im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese. Das Selbststudium gibt da keine hundertprozentige Sicherheit, deshalb entscheidet man sich doch lieber für die absolute „Garantie des Lehramtes“⁸¹¹. Bei Thomas von Aquin kommt ein eigenartiges Kirchenbild der Scholastik zum Vorschein, das die westliche Sehnsucht nach Unfehlbarkeit verständlicher werden lässt. In diesem erscheint die Kirche als ein immerwährender Theologendisput, der die Einheit gefährdet und dem man nur durch ein übergeordnetes monarchisches⁸¹² Amt ein Ende setzen kann.⁸¹³ Damit wird nicht nur ein Notstand des Glaubensstreites

⁸¹⁰ *Schatz*, Vatikanum I, Bd. 3, 308.

⁸¹¹ *Lecuyer, J.*, *Derzeitige Orientierungen der Theologie vom Bischofsamt*, in: Congar, Y. (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, (811 - 843), 830.

⁸¹² *Thomas von Aquin*, aus der „*Summa contra gentiles*“ IV, 76, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), *Texte zur Theologie, Dogmatik 5,1, Ekklesiologie I: Von den Anfängen zum Mittelalter* (bearbeitet von Peter Neuner), Graz 1994, 121: „Das beste Regiment einer Vielheit aber ist, daß sie durch einen einzigen regiert werde...“

⁸¹³ *Ebd.*, 121: „Zur Einheit der Kirche wird erfordert, daß alle Gläubigen im Glauben übereinkommen. Bei alldem jedoch, was des Glaubens ist, hat es statt, daß Fragen in Bewegung gesetzt werden. Durch die Verschiedenheit der Meinungen aber würde die Kirche zerteilt werden, wenn sie nicht durch Meinungsentscheid eines einzigen in der Einheit bewahrt würde. Es wird also zur Bewahrung der Einheit der Kirche benötigt, daß einer sei, der der ganzen Kirche vorstehe.“

A.a.O., 122: „Aus demselben Vernunftgrunde mithin: weil Er daran war, die leibliche Gegenwart der Kirche zu entziehen, hat Er irgendeinem anvertrauen müssen, daß Er an Seiner Statt die Sorge für die allgesamte Kirche trüge.“

zur Normalität postuliert⁸¹⁴, sondern auch ein zwingender Grund für einen Stellvertreter Christi vorgebracht. Eher entspricht aber solch ein Kirchenbild dem Diskussionskreis von griechischen Philosophen als dem eucharistischen Selbstverständnis der Kirche, in deren Mitte der Herr selbst *real* präsent ist. Ein eventueller jahrzehntelanger Glaubensstreit (wie es solche in der Alten Kirche in Fülle gegeben hat) verstieß gegen das katholische Kirchenbild, weil es dem im 19. Jahrhundert favorisierten Bild der Kirche als einer *acies ordinata* widersprach. Jede Möglichkeit eines äußerlich vernehmbaren Chaoszustandes sollte durch die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes beseitigt werden. Man hatte Angst vor Teilnahme an einer dogmatischen Auseinandersetzung, deswegen verlagerte man die Last der Verantwortung für den rechten Glauben auf die Spitze, weil man dieser eine größere Kompetenz in Glaubensfragen zuschrieb. Das gilt auch für die zeitgenössische katholische Theologie: „...es wird immer wieder auch Streitfälle geben, in denen das kirchliche Amt letztlich aufgrund seiner geistlichen Vollmacht entscheiden muß, entweder weil die Kirche nicht in einer sie bis zur Handlungsunfähigkeit lähmenden Dauerdiskussion verharren kann oder weil fundamentale Glaubens- und Sittenfragen auf dem Spiel stehen.“⁸¹⁵ Die *Institution* römisch-katholische Kirche durfte nicht irren, weil sie *die Kirche* war. Und nur das unfehlbare Lehramt machte diese Kirche gegen einen eventuellen Irrtum immun.⁸¹⁶ Der Irrtum aber war deswegen unzulässig, weil er die quasigöttliche Persönlichkeit der ganzen Kirche tangiert und als nicht existent erwiesen hätte. Trotzdem war die durch die Postulierung des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes versichert geglaubte Unfehlbarkeit der Kirche eines zutiefst menschlichen Ursprungs. Sie war ein angenommenes, auf der unzulässigen Anwendung der Gesetze dieser Welt für das Mysterium der Kirche gründendes Ergebnis menschlichen Denkens und deswegen

⁸¹⁴ Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, 427: „Die ultramontane Argumentation ... setzte eine Situation voraus, in der das Papstamt die einzige tragende und zu unabhängigem Handeln fähige Struktur darstellt, so daß die Weiterexistenz und das Wohl der Kirche völlig von der Wirksamkeit der päpstlichen Autorität, die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit gänzlich von der Unfehlbarkeit des Papstes abhängig geworden ist.“ 428: „Der Irrtum der ultramontanen Ekklesiologie habe darin bestanden, die Notordnung zu verabsolutieren und in ein alle anderen Gestaltungen ausschließendes dogmatisches System zu bringen.“

⁸¹⁵ Kehl, 150.

⁸¹⁶ Schatz, Klaus, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“, (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1993, 175: „...Nur die restlose Klärung der Frage, wer letztlich entscheidet, ob der überlieferte Glaube richtig interpretiert wird, gibt der Kirche Sicherheit. Tradition, Altertum, bisheriger Konsens der Kirche sind für sich immer endlos interpretierbar und daher manipulierbar. In der praktischen Argumentation entsprach dem das Effizienzargument: die Kirche muß zumindest die Möglichkeit haben, gerade in kritischen Situationen und äußersten Bedrohungen den Irrtum zurückzuweisen.“

lediglich der illusorische „...archimedische Punkt, an den sich die Kirche zu klammern hat, um nicht in Irrtum zu fallen...“⁸¹⁷

Man sucht also nach einer Gewissheit, deren Quelle theoretisch der göttliche Beistand ist und welche sich ganz konkret darstellt: „Wo immer allerdings eine Entscheidung erfolgt, ist sie kraft der verbürgten Assistenz sicher unfehlbar.“⁸¹⁸ Die Autorität der sichtbaren Kirche war ein Abbild der Autorität Gottes bzw. der göttlichen himmlischen Kirche und wurde von dieser getragen. Der Glaube an die Unfehlbarkeit des Lehramtes der katholischen Kirche gab den Katholiken „eine einzigartige Sicherheit und Gewißheit“⁸¹⁹, weil durch die Existenz desselben „ein Irrtum absolut ausgeschlossen“⁸²⁰ ist.

Die westliche Theologie kennt keine andere Unfehlbarkeit der Kirche außer solcher, welche in einer konkreten Instanz der Kirche in Erscheinung tritt. Sogar der Konziliaristen, welche den Papst dem ökumenischen Konzil unterstellen wollten, hielten an der *instanziellen* Unfehlbarkeit der Kirche fest. Das Konzil wurde als der einzige unfehlbare Kirchenleitungsorgan betrachtet. Auch heutzutage kann sich die katholische Theologie von diesem juristischen Unfehlbarkeitsverständnis nicht lösen. Auch wenn man die Vereinnahmung der kirchlichen Unfehlbarkeit (zumindest in Extremsituationen) durch das Papstamt nicht mehr ganz bejahen, ja sogar theologisch nicht mehr ernst zu nehmen vermag, bleibt die Unfehlbarkeit in Institutionen gefangen. Bloß verteilt man diese auf viele zusammenwirkende Instanzen⁸²¹, wobei man sich offensichtlich der Illusion hingibt, dass die Glaubenssicherheit umso mehr gewährleistet werden kann, je mehr Instanzen an der Wahrheitsfindung beteiligt sind.⁸²² Es ist eigentlich nur eine neue Auflage des spätmittelalterlichen Konziliarismus. Bei allen berechtigten Einwänden gegen das „*ex sese, non ex consensu ecclesiae*“ des 1. Vatikanums muss man zugeben, dass diese Formel etwas sehr Richtiges enthält – die christliche Wahrheit ist kein intellektuelles Produkt von Überlegungen einer oder mehrerer Instanzen (so kompetent sie auch sein mögen),

⁸¹⁷ Schatz, Vatikanum I, Bd. 3, 306.

⁸¹⁸ Poschmann, 241.

⁸¹⁹ Kösters, 9.

⁸²⁰ Ebd.

⁸²¹ Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 121: „Weil Wahrheit und Autorität keine unlösliche Verbindung bilden, weil Amt und Sachkompetenz nicht eo ipso zusammengehören, weil der Geist weht, wo er will, und sich in keinen Windkanal zwingen läßt, weil erst alle Bezeugungsinstanzen des Glaubens zusammen in Interaktion die Wahrheit ergründen, in die der Geist die Kirche einführen will, ist Gehorsam nötige Tugend in der Kirche, aber für alle ihre Glieder und im Gehorsam gegen Gott als Gehorsam jedes gegenüber jedem und allen in der Kirche, unbeschadet, wenn auch nicht ohne Rücksicht auf den Status eben dieser Glieder.“

⁸²² Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 93: „Je mehr Zeugen hinter einem Zeugnis stehen und je größer der Konsens ist, desto mehr bietet ein Zeugnis die Gewähr der Wahrheit.“

sondern sie ist grundsätzlich eine Gabe Gottes. Die Wahrheitsmitteilung kann als *energetisches Ereignis* nicht an einen formalen Wahrheitsfindungsprozess gekoppelt werden. Darum wäre der Ersatz der existierenden monarchischen Kirchenstruktur durch eine katholische Räterepublik⁸²³ kein Ausweg aus der heutigen Krise in der katholischen Ekklesiologie, sondern eine weitere Sackgasse. Es ist falsch, wenn man meint, durch ein bestimmtes Wahrheitsfindungsverfahren den Sieg der Wahrheit zu garantieren.⁸²⁴ Denn sie ist grundsätzlich kein Menschenwerk, das in einem Herstellungsverfahren, in gewisser Weise mit einer Garantie, produziert werden kann. Es ist umgekehrt so, dass die Wahrheit selbst die Kirche hervorbringt, indem sie diese an ihren göttlichen Energien teilhaben lässt.

Die Orthodoxen lehnen ein unfehlbares Lehramt in der Kirche als Garanten für Glaubensgewissheit ab. Weil die Kirche ihrem energetischen Wesen nach ein Ort des Wirkens der Dreifaltigkeit ist, braucht man keine sichtbaren Kriterien, um der Richtigkeit seines Glaubens sicher zu sein. „Die Kirche wird nämlich einmal als Ort göttlicher Präsenz und göttlichen Handelns und gleichzeitig als Trägerin und Vermittlerin göttlichen Lebens betrachtet.“⁸²⁵ Die Unfehlbarkeit der Kirche ist somit deren innere Angelegenheit, welche sich subjektiv in ihren Gliedern verwirklicht, aber doch zutiefst objektiv ist, weil sie eine Wirkung des Heiligen Geistes darstellt: „Die Verquickung der Wahrheit mit einer Autorität bedeutet die Verlagerung der Authentizität des christlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist auf eine Institution, die das pneumatophore Volk Gottes entmündigt, indem sie den Geist für sich reserviert, bzw. selbst an seine Stelle tritt. Damit verfällt die Kirche zu einer Art selbstgenügsamer menschlicher Institution mit logisch begründeten Autoritätsprinzipien und Sicherheitspfändern. Die einzige und letzte Sicherheit ist die Gegenwart des Parakleten in der Kirche, Klerus und Volk, die mit einer Vielfalt von Charismen der Wahrheit dienen.“⁸²⁶ In der Frage der Unfehlbarkeit tritt die Kirche dem einzelnen Gläubigen somit nicht als eine äußere Institution gegenüber, sondern die Unfehlbarkeit ist die Tat des Heiligen Geistes, welche sich in den

⁸²³ *Hemmerle*, *Gemeinschaft als Bild Gottes*, 179: „Es darf also nicht an die Stelle einer monarchischen Allzuständigkeit des Amtes eine ebenso monolithische Allzuständigkeit von Mehrheiten innerhalb oder außerhalb der Räte treten.“

⁸²⁴ *Kasper*, *Theologie und Kirche*, 268 – W. Kasper favorisiert das dialogische Wahrheitsfindungsverfahren zwischen dem Oben und dem Unten der Kirche als das alleinmögliche: „Da weder das Zeugnis der Laien ein reiner Reflex des Lehramtes noch das Lehramt ein bloßer Notar der Konsensbildung „von unten“ ist, gibt es nur eine mögliche Konsequenz: Die Wahrheitsfindung in der Kirche muß dialogisch geschehen. Als Dialogsakrament Gottes mit der Welt ist die Kirche in sich selbst dialogisch verfaßt. Anders ist Wahrheit heute nicht rezeptions- und konsensfähig.“

⁸²⁵ *Panagopoulos*, *Die Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche*, 12.

⁸²⁶ *Kallis*, *Communio Sanctorum*, 87.

Gliedern des Leibes Christi ereignet.⁸²⁷ Das hierarchische Amt in der Kirche als Ganzes, das Bischofskollegium oder der Primatsinhaber haben nach orthodoxem Verständnis keinesfalls einen privilegierten Zugang zur Gnadenquelle als durchschnittlicher Gläubiger. „Der Geist ist aber weder nur einzelnen Personen noch nur bestimmten Gruppen verliehen, sondern jedem einzelnen in der Gemeinschaft der Glaubenden.“⁸²⁸ Es liegt im grundsätzlich synergetischen orthodoxen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, dass der Geist seine Gnade nicht aus Rücksicht auf das vom Einzelnen bekleidete kirchliche Amt verleiht, sondern auf sein Herz und sein Tun schaut. Es kann daher in der orthodoxen Theologie eine *assistencia divina negativa* – göttlicher Beistand, welcher das Lehramt und damit auch die Kirche vor einem Glaubensirrtum bewahrt, nicht geben. Wer nicht christlich lebt, kennt auch den christlichen Glauben nicht. Die Gabe der Orthodoxie ist also die Frucht von Bemühungen, Christus nachzuahmen, um mit ihm verherrlicht zu werden. Das orthodoxe Unfehlbarkeitsverständnis ist daher ein von seinen palamitischen Voraussetzungen her grundsätzlich ein grundsätzlich anderes als das katholische. Genauer gesagt, der Unfehlbarkeitsbegriff, welcher in der katholischen Ekklesiologie sich auf das Papstamt bzw. das Bischofskollegium bezieht, ist der orthodoxen Theologie vollkommen fremd. Gemäß orthodoxer Theologie verkörpert die Kirche die Wahrheit, weil sie der Leib Christi ist.⁸²⁹ Somit wird die *Wahrheitlichkeit* der Kirche christologisch begründet. Die Wahrheit wohnt der Kirche inne, weil *die* Wahrheit nicht eine abstrakte Idee ist, sondern der Sohn Gottes selbst, der sich als Wahrheit kundgetan hat. Nach A. Kallis ist der in der Mitte seiner Kirche lebende Christus das einzige Wahrheitskriterium.⁸³⁰ Die Orthodoxie kennt keine Unfehlbarkeit eines Amtes, sondern nur die Unfehlbarkeit der Kirche, welche aber nicht in einem konkreten Amt greifbar wird, sondern eine Gnadenat

⁸²⁷ *Ebd.*, 87: „Daher kann auch die Struktur der Kirche nicht verstanden werden als eine Sicherheitsinstitution. Die Notwendigkeit einer objektiven Sicherheit ... empfindet man in der orthodoxen Theologie nicht, weil die pneumatologische Sicht der Kirche dominiert, nach der eine anthropomorphe Gemeinschaft durch den Heiligen Geist zur Christusgemeinschaft wird, die keine Institution nach funktional-soziologischen Kriterien ist, sondern ein heilsökonomischer, gotterfüllter Organismus.“

⁸²⁸ *Ders.*, Plädoyer für eine dialogische Kultur, 59 - 60.

⁸²⁹ *Ders.*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 94: „Als Leib Christi verkörpert die Kirche durch die Kraft des in ihr wohnenden Heiligen Geistes die Wahrheit als eine erlebte Realität. Insofern ist es unangebracht, von der „Unfehlbarkeit der Kirche“ zu sprechen, die nicht ein Wahrheitsinstitut ist, sondern die Vergegenwärtigung der Wahrheit als ein Leben in der Wahrheit.“

⁸³⁰ *Ebd.*, 106: „Nicht eine objektive Autorität macht das christliche Zeugnis verbindlich, sondern das Zeugnis selbst durch seine durch die Gesamtkirche bewahrte Authentizität, die Treue zu der einzigen Autorität in der Kirche, dem in ihr präsenten Christus.“ 114: „Die theologische Quintessenz dieser Ekklesiologie ist dies: Die christliche Wahrheit ist der Gesamtkirche anvertraut, die in ihrer Fülle – totus Christus, caput et corpus – auch das einzige Kriterium der Wahrheit ist.“

Gottes ist, welche grundsätzlich jedem Kirchenglied geschenkt werden kann und der Kirche durch geistliches Tun ihrer Glieder und nicht automatisch zuteil wird. Ohne dieses Tun gäbe es nicht nur die Unfehlbarkeit der Kirche nicht, sondern auch die Kirche selbst, welche primär nicht Institution, sondern ein permanentes spirituelles Ereignis⁸³¹ – die Wirkung (Energie) der Heiligen Dreifaltigkeit, ist. Hier wird es wieder deutlich, dass die orthodoxe Ekklesiologie von ihrer palamitischen Grundlage her mit der katholischen Unfehlbarkeitslehre unvereinbar ist. Denn der rechte Glaube ist kein Attribut des Lehramtes, sondern die Frucht des Lebens in Christus, welche allen Gläubigen zuteil wird.

Die Orthodoxen verlassen sich also völlig auf das Wirken des Heiligen Geistes, zu dem sie ein unbegrenztes Vertrauensverhältnis haben: „Im Grunde ist die Unfehlbarkeit der Kirche einzig vom Geiste der Wahrheit, der den gesamten Organismus der Kirche ganz durchwohnt, bestimmt.“⁸³² Nicht nur die Inhaber des kirchlichen Amtes, sondern auch die Konzilien selbst werden von ihnen nicht als unfehlbare Wahrheitsinstanzen betrachtet. „Für die Orthodoxen ist nicht eine Instanz – weder eine monarchische noch eine demokratische –, sondern das Zeugnis des Geistes das einzige Kriterium der Wahrheit, die in der Kirche als eine erlebte Wirklichkeit erfahren wird. ... Weder Bischöfe noch Metropoliten, noch Patriarchen, noch Konzilien bilden das letzte Kriterium der geoffenbarten Wahrheit, sondern die Erfahrung der Wahrheit selbst als erlebte Wirklichkeit in der sakramentalen Gemeinschaft des Volkes Gottes, in der Fülle der Kirche, die den Tempel des Heiligen Geistes darstellt“⁸³³ Der Akzent beim orthodoxen Unfehlbarkeitsverständnis liegt auf der subjektiven Erfahrbarkeit der Offenbarungswahrheit, was in einem direkten Zusammenhang mit dem Palamismus steht. Denn die Einführung in die christliche Wahrheit wird als ein gnadenhafter Vorgang aufgefasst, welcher durch die Energie des Heiligen Geistes ermöglicht wird. Für die Orthodoxen ist die Wahrheitserkenntnis ein spiritueller Vorgang: „Sie sehen keine Notwendigkeit für die Definition eines endgültigen Wahrheitskriteriums, weil sich die Wahrheit des christlichen Glaubens nach ihrer Auffassung letztlich nicht mit dem Verstand begreifen, sondern nur durch die geistige Erfahrung erfassen läßt.“⁸³⁴ Die Wahrheit ist nicht ein toter Gegenstand der Glaubenserkenntnis, sondern ihre entscheidende Wirkursache, welche den Glauben als Gnade schenkt. ***Die Wahrheit ist identisch mit***

⁸³¹ *Panagopoulos*, Liturgie und Einheit der Kirche, 348: „Vielmehr ist Ekklesia eigentlich das Leben Jesu Christi in uns und durch uns und umgekehrt, unser Leben und das Leben der Welt in Christus. In diesem Sinne ist die Kirche immer das Ereignis der Präsenz und des Handelns Jesu Christi. Dieses Ereignis vollzieht sich aber durch das Wirken des Heiligen Geistes, durch dessen Epiklese die Kirche immer neu als sichtbare geschichtliche Realität entsteht. Grund und „Recht“ der Kirche ist allein ihre wesenhafte Einheit mit Christus durch die Epiklese des Geistes.“

⁸³² *Meyendorff*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, 39.

⁸³³ *Kallis*, Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes ? 61.

⁸³⁴ *Oeldemann*, 278.

*dem Kriterium der Wahrheit*⁸³⁵, weil man Christus nicht von seiner unerschaffenen Herrlichkeit trennen kann. Deswegen spricht man in der orthodoxen Theologie von der lebendigen Wahrheit, welche sich selbst mitteilt.⁸³⁶ Diese eine wahre Wahrheit ist unzerstörbar und unwandelbar. W. Kasper sieht zurecht die Wurzel der heutigen katholischen Theologiekrise in der Krise des traditionellen metaphysischen Wahrheitsverständnisses.⁸³⁷ Was er jedoch nicht einsehen kann, ist die Tatsache, dass diese Luftschlosswahrheit auf einem illusionären Fundament der Philosophie aufgebaut zu werden versucht. Dies bedeutet aber zugleich, dass eine solche Pseudowahrheit keinen Bestand haben kann – sie ist veränderlich und unbeständig wie die menschliche Gedankenwelt. Die Suche nach den äußeren Wahrheitskriterien – etwa in der Form eines unfehlbaren Lehramtes, der Orthodoxie innerlich fremd. Auch Gregor der Große sprach den Häretikern die Fähigkeit zur Gottesschau deswegen ab⁸³⁸, weil die Orthodoxie und die Gotteserfahrung im direkten Zusammenhang stehen.

⁸³⁵ Labardakis, *Augoustinos*, „Dominus Jesus“ als Wegmarke der ökumenischen Bewegung: Ein Blick auf den Text ein Jahr danach, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, (625 - 634), 633: „Nach orthodoxem Verständnis ist die *katholische* Kirche da, wo die Wahrheit sich findet, bewahrt wird und das genaue Kriterium für den Ausschluß von Häresie und Schisma bildet.“

⁸³⁶ Oeldemann, 239: „Die Kriterienfrage ist für die orthodoxe Theologie letztlich eine unverständliche Frage, weil es aus ihrer Sicht kein letztgültiges Kriterium geben kann außer der „lebendigen Wahrheit“, die sich in der lebendigen, vom Hl. Geist getragenen und geführten Tradition der Kirche manifestiert.“

⁸³⁷ Kasper, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, 33: „Diese Krise des Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsverständnisses ist die Grundkrise heutiger Theologie.“

⁸³⁸ *Gregor der Große*, 180: „...Die Häretiker aber ... können die Rückseite des vorüberziehenden Herrn nicht schauen.“

e) Das nichtökumenischste Konzil aller Zeiten

Die vatikanischen Primatsdogmen wurden bisher in der katholischen Theologie fast nie (H. Küngs „Unfehlbar ? Eine unerledigte Anfrage“⁸³⁹ ist eine Ausnahme) grundsätzlich in Frage gestellt: „...diese Definition steht heute nicht mehr grundsätzlich in Diskussion.“⁸⁴⁰ Faktisch stehen aber die Unfehlbarkeit und der Jurisdiktionsprimat des Papstes in der katholischen Theologie bereits seit langem unter Beschuss. Besonders verstärkt zieht man diese Dogmen in Zweifel seit dem 2. Vatikanum, als die katholische Kirche begonnen hat, am ökumenischen Prozess aktiv teilzunehmen. Charakteristisch für die zwiespältige Einstellung der katholischen Theologie zum theologischen Erbe des 1. Vatikanums ist die Position von O. H. Pesch, welcher in ein und demselben Aufsatz als „verbindlich“⁸⁴¹ klassifiziert und dann die weitere Aufrechterhaltung der Primatsdogmen doch bezweifelt: „Für die katholische Theologie wird die Frage unumgänglich sein, ob ein Dogma, das erwiesenermaßen dem Glauben so wenig dient und durch seine Fehlverständnisse so viel schadet, problemlos, aufgrund seiner bloßen Faktizität, stehen bleiben kann.“⁸⁴² Verantwortlich für diesen zwiespältigen Umgang mit dem 1. Vatikanum, bei dem die Inhalte seiner dogmatischen Entscheidungen bedauert, untergraben, angegriffen und

⁸³⁹ Der Versuch von H. Küng, die päpstliche Unfehlbarkeit grundsätzlich anzuzweifeln, gründet auf der Voraussetzung der Unmöglichkeit von *a priori* unfehlbaren Glaubensaussagen. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht aber wiederum das Kirchenbild, welches die nestorianische Trennung zwischen der objektiven göttlichen Wahrheit und der rein menschlichen, innerweltlichen Kirche beinhaltet – „... der Ecclesia peregrinans, die weiß, daß unter allen Wirren ihrer Pilgerschaft das Irren nicht die schändlichste, sondern nur die menschlichste all ihrer Menschlichkeiten ist“ (Unfehlbar ? 141). Eine solche Kirche kann kein Ort der einen absoluten Wahrheit sein. Denn H. Küng behauptet „die eschatologische Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der kirchlichen Wahrheit bis hin zu Irrtum und Sünde“ (Ebd., 116). Alle Glaubenssätze müssen wegen der grundsätzlichen Subjektivität der menschlichen Wahrheit hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches relativiert werden. „Jeder Satz kann wahr und falsch sein – je nachdem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.“ (Ebd., 140) Die Grenzen zwischen „der gemeinten Wahrheit“ (Ebd., 140) und Irrtum werden dadurch verwischt und die beiden sind keine Gegensätze mehr, sondern gehen ineinander über. Daraus resultiert ein bemerkenswerter Theologiebegriff: „Die Aufgabe der Theologie wäre es in jedem Fall, ernsthaft im Irrtum des Anderen die Wahrheit und in der eigenen Wahrheit den möglichen Irrtum zu sehen.“ (Ebd., 140). Absurd ist die These H. Küngs, dass besonders die negativen Abgrenzungen in der Gefahr sind, die Wahrheit zu verfehlen (Vgl. Ebd., 142). Er verwirft auch die *a priori* Unfehlbarkeit der Ökumenischen Konzilien, weil er unter solchen auch häretische Synoden versteht, die sich als Ökumenisch definierten (Vgl. Ebd., 169).

⁸⁴⁰ Beinert, Amt – Tradition – Gehorsam, 92.

⁸⁴¹ Pesch, Hermann Otto, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition, in: Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München 1979, (159 - 211), 186.

⁸⁴² Ebd., 210.

sogar fast ins Gegenteil verkehrt, aber gleichzeitig doch nie gar und ganz – als solche, verworfen werden, sind sowohl äußere als auch innere Faktoren.

Ein wichtiger Faktor ist die Tatsache, dass der vatikanische Primat mit seiner kirchengeschichtlich unhaltbaren These von der Existenz eines unfehlbaren Lehramtes in der Kirche mit dem Papst an der Spitze eine Grundlage für das ganze ekklesiologische System des Katholizismus bildet. „Schon der Begriff „Lehramt“ weist auf die weitgehende Institutionalisierung der Verkündigung, auf ihre Monopolisierung in der Hierarchie und auf das vorherrschende Verständnis hin, nach dem die „amtliche“ Verkündigung vor allem auf dem Wege rechtsetzender Anordnung geschieht.“⁸⁴³ J. Ratzinger weist auf das hier vorhandene Dilemma deutlich hin: „Menschlicher Machtwille, wie er sich in Babylon darstellt, zielt auf Uniformität, weil es ihm um Beherrschung und Unterwerfung geht...“⁸⁴⁴

Der wichtigste Grund, warum sich die katholische Theologie nicht zur Abschüttelung der vatikanischen Dogmenhypothek durchringen kann, ist der eingeeengte Kirchenbegriff, welcher aus der vorökumenischen Zeit stammt und *die Kirche* mit der Römisch-Katholischen Kirche gleichsetzt. Es geht um ganz einfach die Kontinuität der dogmatischen Lehre in der Kirche – eine grundlegende ekklesiologische Angelegenheit, welche im direkten Zusammenhang mit der inneren Vertrauensbeziehung der Gläubigen zur Kirche als einem von Gott getragenen Mysterium steht. Für viele Katholiken können die Dogmen des 1. Vatikanums nicht falsch sein, weil das bedeuten würde, dass die Kirche sich geirrt hat. Freilich vergisst man dabei, dass die Ostkirchen diese Lehren nicht akzeptiert haben. Man will immer noch nicht wahrhaben – und dies trotz allen Fortschritten in der Ökumene, dass die Wahrheit auch außerhalb der geschichtlich fassbaren Römisch-Katholischen Kirche erhalten sein kann. Man glaubt also immer noch an die Unfehlbarkeit dieser *konfessionellen* Kirche und man weigert sich, daran zu glauben, dass nur die Ostkirche den Glauben der Alten Kirche im 2. Jahrtausend der Geschichte der Christenheit unverfälscht bewahrt hat. Es gibt in der römisch-katholischen Theologie auch heutzutage so etwas wie eine innere Barriere, welche auf der engen Verbundenheit mit der eigenen ekklesiologischen Identität basiert und welche besagt: „Nur diese deine ganz konkrete Glaubensheimat – deine *Römisch-Katholische Kirche*, ist *die Kirche* schlechthin und alles, was außerhalb von ihr ist, kann ontologisch nur niedriger sein als diese.“ Dieser Versuchung einer der mächtigsten Häresien unserer Zeit – des **Konfessionalismus**, welche das Grundhindernis auf dem Weg zur Einheit zu sein scheint, sind aber genauso auch viele in den anderen christlichen Denominationen erlegen. Man glaubt nicht mehr so recht an *die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche* unseres Glaubensbekenntnisses, sondern tatsächlich glaubt man an die Römisch-Katholische oder die Orthodoxe Kirche – mit allen geschichtlich gewachsenen emotionellen und weltlichen

⁸⁴³ Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, 421.

⁸⁴⁴ Ratzinger, Zur Gemeinschaft berufen, 40.

künstlichen Grenzen, welche die östliche und die westliche Christenheit voneinander trennen. Dabei vergisst man das, was die eigentliche Kirchlichkeit konstituiert. Dies ist nicht etwa eine emotionelle Bindung an eine geschichtlich greifbare Institution⁸⁴⁵ bzw. Größe (so sehr diese uns auch nahe zu stehen scheint), sondern unsere Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott, in deren Dienst jegliche geschichtliche menschliche Institution stehen soll, welche den Namen „Kirche“ für sich beansprucht. Wir suchen nicht mehr *die* Wahrheit, sondern wir genießen unsere eigene *Wahrscheinlichkeit*, welche zwar unseren Selbstwertgefühl stärkt, aber doch mit einer oft unterbewussten Furcht verbunden ist, *unsere* vertraute Wahrheit zu verlieren, welche in einer konkreten Konfession beheimatet ist. Und doch stimmt nicht einmal dieses Stichwort – denn sowohl die Katholiken als auch die Orthodoxen bekennen ihren Glauben in demselben Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, wenn man hier die Filioque-Problematik weglässt. In der Ukraine hat sich mittlerweile sogar ein ganz eigenartiger Gebrauch des Begriffes „Konfession“ eingebürgert, wonach nicht nur Katholiken und Orthodoxe, sondern sogar die Römisch-Katholische und die Griechisch-Katholische (Unierte) Kirche zwei unterschiedliche Konfessionen sind, obwohl dies der offiziellen Ekklesiologie widerspricht, wonach es sich dabei lediglich um zwei unterschiedliche liturgische Traditionen handelt (man spricht deswegen auch von der *Ukrainisch-Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus*).

Doch es bleibt als ein theologiegeschichtliches Faktum festzustellen, dass die Ostkirche den römischen Primat, wie dieser vom 1. Vatikanum definiert wurde, nie anerkannt hat und auch nie akzeptieren wird. Folgerichtig handelt es sich beim Primat in der Sicht des 1. Vatikanums keineswegs um die Lehre der ganzen Kirche, sondern um eine umstrittene theologische Entwicklung, die sich zwar in der Westkirche durchgesetzt hat, aber keinesfalls bereits einen endgültigen Sieg in der ganzen Kirche feiern kann. Ein unierter Bischof drückt die ökumenische Irrelevanz dieser Kirchenversammlung folgendermaßen aus: „Es bleibt indes wahr, daß das Vatikanum I, das es ein Generalkonzil des Westens war, das in Abwesenheit der östlichen Orthodoxie stattgefunden hat, nicht den Glauben des Gesamtepiskopats, d. h. der ganzen Kirche, binden konnte.“⁸⁴⁶ Die überwiegende Akzeptanz eines falschen Glaubenssatzes in einem Teil der Kirche bedeutet noch nicht, dass dieser auch in der ganzen Kirche triumphieren kann. Auch der Arianismus setzte sich im 4. Jh. im ganzen Osten zeitweise durch, wurde aber schließlich doch überwunden.⁸⁴⁷ Die

⁸⁴⁵ Vgl. *Schulte-Herbrüggen*, 122 – die Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes gründet nach K. Rahner in der Geschichtlichkeit der Kirche.

⁸⁴⁶ *Zoghby, Elias*, Den zerrissenen Rock flicken... Wie lange wollen Orthodoxe und Katholiken noch warten? Paderborn 1984, 101.

⁸⁴⁷ Vgl. *Thon* (Hg.), 410 - 411 – im *Rundschreiben der orientalischen Patriarchen*, welche als Antwort auf die Enzyklika von Pius IX. „*An die Christen im Orient*“ (1848) verfasst wurde, wird der *Papismus* als eine der größten Häresien gebrandmarkt, indem er auf die gleiche Stufe mit dem Arianismus gestellt worden ist.

östlichen Kirchenväter bekämpften diese Häresie, obwohl die überwiegende Zahl der Bischöfe im Osten ihr anhing und folgerichtig der Arianismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen damals *die Religion des Ostens* war, wie auch heutzutage die Primatsdogmen im Westen zumindest äußerlich allgemein akzeptiert sind. Die Kirchenväter dachten nicht in unseren Kategorien „östlich – westlich“, sondern es ging ihnen allein um die universelle Wahrheit der einen Kirche, welche vor den von Menschen in ihrem Selbstgeltungsstreben aufgerichteten Konfessionsgrenzen nicht halt machen würde, weil sie göttlicher Natur ist.

Wenn die Gegner des 1. Vatikanums in der Westkirche nach diesem Konzil eine Union mit der Orthodoxie eingegangen wären, dann hätte das in der lateinischen Kirche zwar eine Spaltung hervorgerufen, aber es wäre deutlicher geworden, dass der vatikanische Primat nicht zum Glaubensgut der Kirche gehört. Dies wurde ihnen orthodoxerseits jedoch unmöglich gemacht, weil die Ostkirche nicht nur eine grundsätzliche dogmatische Übereinstimmung, sondern auch die Aufgabe des lateinischen Ritus von den Altkatholiken verlangte. Die konfessionelle Orthodoxie hat es nie ernsthaft versucht, eine orthodox-unierte Kirche im Westen zu schaffen, was nach dem 1. Vatikanum eine reale Möglichkeit zu sein schien. Dies erwies sich in Hinsicht auf den gegenwärtigen katholisch-orthodoxen Dialog als sehr weise, damals aber schien es diametral ihrem Anspruch zu widersprechen, der einzige Nachfolger der Alten Kirche zu sein, in welcher alle liturgischen Traditionen aufblühen konnten.

XII. Das 2. Vatikanum und die Communio-Ekklesiologie – der gescheiterte Aufbruch zurück

1. Die wahre Ekklesiologie des 2. Vatikanums

a) Das 2. Vatikanum als Neuauflage der westlichen Ekklesiologie des 2. Jahrtausends

Die Stellungnahmen zu der Frage, ob die Communio-Ekklesiologie mit der christomonistisch-monarchischen Ekklesiologie vereinbar ist oder ob sich die beiden doch nicht unbedingt ausschließen müssen, sind auf katholischer Seite unterschiedlich. Einige Autoren vertreten sogar die beiden Möglichkeiten gleichzeitig (!). W. Kasper meint z. B. zuerst eindeutig, dass das letzte Konzil eine radikale ekklesiologische Reform in der katholischen Kirche vorgenommen hat, wobei die neue-uralte Communio-Ekklesiologie die spätere lateinische Ekklesiologie verdrängt hat: „Der Rückgriff auf die communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends bedeutet nämlich den Abschied von der einseitigen Einheitsekklesiologie des Zweiten Jahrtausends, welche mit ein wesentlicher Grund der Trennung der Ostkirchen von der lateinischen Westkirche war und bis heute geblieben ist.“⁸⁴⁸ Bereits auf der nächsten Seite bejaht er jedoch in einer wundersamen Wende und entgegen seiner vorangegangenen Behauptung eine Synthese der beiden Ekklesiologien, und zwar aus Rücksicht auf das Traditionsprinzip.⁸⁴⁹ Seine katholischen Wurzeln lassen es bei W. Kasper nicht zu, eine Tradition, die er an sich für schlecht und falsch hält, einfach so zu verlassen. Deshalb sucht er einen Kompromiss, welcher am Ende das Falsche doch nicht zum Rechten machen kann. Schließlich findet er eine Scheinlösung, indem er die vatikanischen Dogmen als Teil der Communio-Ekklesiologie auffasst, welche für sich selbst kein richtiges Kirchenbild wiedergeben können, aber als Teil der allumfassenden Communio-Ekklesiologie durchaus ihre Berechtigung haben.⁸⁵⁰ „Die oft unverbunden nebeneinander gestellten und nicht selten gegensätzlichen Aussagen über die Kirche...“⁸⁵¹ erblickt in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums M. Kehl. Ähnlich kritisch bewertet das ekklesiologische Schaffen des 2. Vatikanums auch P.

⁸⁴⁸ Kasper, *Theologie und Kirche*, 281.

⁸⁴⁹ *Ebd.*, 282: „Das katholische Prinzip der lebendigen Tradition verbietet es nämlich, die Tradition des zweiten Jahrtausends einfach auszuschneiden; die Kontinuität der Tradition verlangt vielmehr eine schöpferische Synthese der Tradition des ersten und zweiten Jahrtausends.“

⁸⁵⁰ *Ders.*, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, 125: „Damit wurde die juridisch-hierarchische Ekklesiologie des I. Vatikanischen Konzils wieder in die umfassendere communio-Ekklesiologie der alten Kirche integriert.“

⁸⁵¹ Kehl, 49.

Neuner, welcher die Zwiespältigkeit des konziliaren Kirchenbildes feststellt und insbesondere die Betonung des römischen Primats im Sinne der Dogmen des 1. Vatikanums beanstandet.⁸⁵² Offensichtlich, hat dieser katholische Theologe recht, wenn er den tatsächlichen Ort der Communio-Ekklesiologie im Gesamtwerk des 2. Vatikanums folgendermaßen zusammenfasst: „Das Konzil hat keine systematische Communio-Ekklesiologie umrissen, und schon seine Terminologie ist schwankend.“⁸⁵³ J. Brosseder konstatiert ebenfalls realistisch das Nebeneinander von zwei unvereinbaren ekklesiologischen Konzepten und ruft zum Handeln auf: „Hier sind Entscheidungen fällig und nicht „Harmonisierungen“, die nicht gelingen können.“⁸⁵⁴ W. Thönissen sieht die monarchische Ekklesiologie und die Communio-Ekklesiologie nicht als Gegensätze. Er meint, dass die Rezeption der konziliaren Communio-Ekklesiologie erst dann gelingen kann, wenn auch die Ekklesiologie des 2. Jahrtausends in die des 1. Jahrtausends integriert wird.⁸⁵⁵ Als eher dürftig beurteilt die ekklesiologischen Errungenschaften dieser westlichen Generalsynode B. J. Hilberath.⁸⁵⁶ Ganz ehrlich in Bezug auf die theologische Leistung des Konzils zeigt

⁸⁵² *Neuner*, Stationen einer Kirchenspaltung, 206 - 207: P. Neuner kritisiert, dass „...im II. Vatikanum zwei einander widersprechende Ekklesiologien mehr oder minder nebeneinander gestellt wurden. Es gibt nicht nur die Communio-Ekklesiologie und das Prinzip der Kollegialität, ... sondern auch die dazu in Spannung stehende Ekklesiologie des I. Vatikanums mit den Prinzipien einer zentralistischen und monarchischen Regierung durch den Papst, mit Einheitlichkeit, Gehorsam und Unterordnung als Leitmotiven. Formulierungen dieser beiden gegensätzlichen Ekklesiologien stehen im Konzil unmittelbar nebeneinander. Direkt neben allen Texten, die die Kollegialität der Bischöfe belegen und die Kirche als Communio zeichnen, finden sich Aussagen, die die volle, ordentliche und unmittelbare Gewalt des Papstes festschreiben. Nirgendwo wird von Kollegialität gesprochen, ohne daß betont wird, sie dürfe dem Primat keinerlei Eintrag tun. Man hat darauf hingewiesen, daß das II. Vatikanum in diesen Aussagen über den Papst sogar noch über das I. Vatikanum hinausgeht. Die altkirchliche Communio-Ekklesiologie und der Papalismus des 19. Jahrhunderts stehen letztlich unversöhnt nebeneinander.“

⁸⁵³ *Ebd.*, 179.

⁸⁵⁴ *Brosseder, Johannes*, Perspektiven und Desiderate zum Koinonia-Begriff: Ein Statement aus systematischer Sicht, *in*: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (168 - 171), 170.

⁸⁵⁵ *Thönissen*, 71 - 72: „Das Zweite Vatikanum greift auf altkirchliche ekklesiologische Prinzipien zurück. Insofern steht die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums in der Tradition der Alten Kirche und damit in der Tradition des ersten Jahrtausends. Aber die Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends, die im Ersten Vatikanum ihren unbestreitbaren Höhepunkt findet, läßt sich demgegenüber nicht einfach eliminieren. So steht eine wirkliche Rezeption der Communio-Ekklesiologie noch bevor, der es gelingen müßte, beide ekklesiologische Traditionen miteinander zu verbinden.“

⁸⁵⁶ *Hilberath, Bernd Jochen*, Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie, *in*: Ders. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation ?* (Quaestiones disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999, (277 - 297), 294: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat die

sich nur N. Lobkowicz, welcher die theologische Kontinuität des 2. Vatikanums unterstreicht⁸⁵⁷, und zwar mit dem Verweis auf den genauen Wortlaut der Konzilsdokumente: „Wer meint, die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums seien in Wirklichkeit doch eine grundlegende Kurskorrektur, eine tief greifende Reform..., der möge die Texte noch einmal sorgfältig lesen.“⁸⁵⁸

b) Das Volk Gottes

Tatsächlich hat das 2. Vatikanum eine Ekklesiologie vertreten, welche man nach einem großen Abschnitt der Kirchenkonstitution als „Volk-Gottes-Ekklesiologie“ bezeichnen kann. Dieser theologische Topos hat seinen Ursprung im Alten Testament, wo er sich auf das Volk Gottes Israel bezog. Zwar ist die Kirche als das Neue Israel aus dem Gottesvolk hervorgegangen, jedoch widerspiegelt dieser Begriff nicht das Eigentümliche des Christentums, nämlich die Vergöttlichung der Schöpfung durch den auferstandenen Herrn. Insofern ist der Begriff „Volk Gottes“ (allein für sich genommen) achristologisch. Diese energetische Verklärung der menschlichen Natur, welche in der Kirche als Heilssakrament stattfindet, ist nicht zum Kernthema der Ekklesiologie des 2. Vatikanums geworden. Insofern war die Volk-Gottes-Ekklesiologie eher ein Rückschritt ins Alte Testament. Sie eignete sich vorzüglich zur Beschreibung der Kirche als sichtbare Gesellschaft, aber gab nicht das österliche Antlitz der Kirche wieder. Der Volk-Gottes Begriff kann dazu verleiten, die fundamentale christologische Grundverwiesenheit der Kirche auf das Ostermysterium zu vernachlässigen. „Kirche im strengen Sinne des Wortes kann es erst nach Ostern geben.“⁸⁵⁹ Es ist daher falsch, den Volk-Gottes-Begriff gegenüber den trinitarischen, christologischen oder pneumatologischen Kirchenbildern zu favorisieren, wie es H. Küng tut.⁸⁶⁰

Die Gesellschaftsbezogenheit der konziliaren Ekklesiologie barg in sich jedoch auch zeitbedingte Gefahren, welche sich aus dem damaligen geistigen Umfeld ergaben. Der ekklesiologische Schlüsselbegriff des 2. Vatikanums wurde zum Anlass für ein Missverständnis bzw. für einen Missbrauch der konziliaren Lehre von der

Ekklesiologie zu gar keinem Ende gebracht, sondern vorsichtig und begleitet von vielen Ambivalenzen eine neue ekklesiologische Perspektive eröffnet.“

⁸⁵⁷ Vgl. Lobkowicz, 79: „Gerade aufgrund der Konzilstexte könne die Kirchengeschichte nicht in eine vor- und eine nachkonziliare Epoche unterteilt werden.“

⁸⁵⁸ *Ebd.*, 15.

⁸⁵⁹ Ernst, Josef, Die Kirche des Auferstandenen und der historische Jesus. Hat Jesus die Kirche gewollt? in: Ders. / Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, (93 - 106), 104.

⁸⁶⁰ Vgl. Küng, Die Kirche, 145: „Der Begriff des Gottesvolkes ist der älteste und grundlegende Begriff zur Umschreibung des Selbstverständnisses der Ekklesia. Ihm gegenüber sind Bilder wie das des Leibes Christi, des Tempels usw. sekundär.“

Kirche – für eine Politisierung des Kirchenbegriffes im Ganzen.⁸⁶¹ Das Zweite Vatikanum lieferte Anlass genug für diesen Missbrauch, weil es die Konzeption der Kirche als Gesellschaft nicht überwunden hat. In der Theologie der Sakramentalität der Kirche hat das Konzil den göttlichen Ursprung und die göttliche Natur der Gnade nicht deutlich genug herausgestellt, so dass die Gnade in der Kirche nicht von Gott und gemäß seinem freien Willen, sondern gleichsam von unten – als automatische Eigenschaft der irdischen Kirche, entspringt. So erscheint die konkrete menschliche Gesellschaft Kirche als unmittelbare Urheberin der göttlichen Gnade.⁸⁶² Sakrament wird nicht als göttliche Wirkung, sondern als äußeres menschliches Zeichen definiert. Dass diesem Zeichen auch noch eine innere Gnadenwirklichkeit innewohnt, mag zwar im Hintergrund stehen, kommt aber nicht deutlich genug zum Ausdruck. Die Betonung liegt so sehr auf dem sichtbaren Zeichen, dass die Gnade nicht mehr als Sinn und Zweck dieses Zeichens wahrgenommen wird. Das geschieht aber deswegen, weil die Gnade platonisch als eine metaphysische Idee begriffen wird, welche im Sakrament als ihrem Abbild nur unvollkommen zum Ausdruck kommen kann. Bei einem Sakrament sucht man kein mystisches Erlebnis, sondern man ist vor allem darauf bedacht, das Zeichen gültig zu vollziehen. Man hat vergessen, dass es beim Sakrament nicht darum geht, Gottes Gnade zu ihrem Existenzvollzug zu verhelfen, sondern darum, dem Menschen zu helfen, dieser

⁸⁶¹ Kasper, Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber ? 35: „...man verstand den Begriff „Volk“ nicht im Sinn des biblischen, heilsgeschichtlich gemeinten laos, sondern im Sinn des prophan griechischen politischen Begriffs demos. Konsequenterweise forderte man Demo-kratie der Kirche. Schließlich postulierte man eine Kirche des Volkes und eine Theologie des Volkes...“

Kertelge, Karl, Gottes Volk auf dem Weg – wohin ? Eine biblisch-theologische Grundlegung zum Thema „Kirche“, in: Beinert, Wolfgang / Gaßmann, Günther / Kallis, Anastasios / Kertelge, Karl / Metz, Johann Baptist / Schmidtchen, Gerhard, Mit der Kirche Glauben, Regensburg 1990, (17 - 32), 19 – der Volk-Gottes-Begriff wurde missbraucht als „...ein Begriff, der dann allerdings leicht im Sinne des in der Neuzeit gewachsenen Demokratiebewußtseins gleichsam als *Gegenbegriff* zu einer „von oben“ bestimmten hierarchisch strukturierten Kirche interpretiert wurde.“

Vgl. Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise, 71.

Vgl. Meyer zu Schlochtern, Josef, „Das neue Volk Gottes“ – Rückfrage nach einer bestrittenen Bestimmung der Kirche, in: Ernst, J./ Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, (209 - 225), 216 - 217 – In den Texten des 2. Vatikanums war nicht der Begriff der „Communio“, sondern der „des Volkes Gottes“ vorherrschend, während der Communio-Begriff einen ekklesiologischen Paradigmenwechsel erst *nach* dem Konzil bedeutete und eine Tendenz zur Vereinheitlichung der unterschiedlichen Auslegungen des Volk-Gottes-Begriffs anzeigte.

⁸⁶² Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 88: „Eine sichtbare Gruppe von Menschen zeigt an und bewirkt die Einheit mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit. Das äußere Zeichen, das sichtbare Element dieser Verbindung ist die soziologische Größe Kirche.“

Gnade teilhaft zu werden. Nur mit einer palamitischen Theologie, welche die Göttlichkeit und Ewigkeit der Gnade betont, kann es gelingen, das geschaffene irdische Zeichen und den inneren Inhalt dieses Zeichens in ein richtiges ontologisches Verhältnis zu setzen.

Das Zweite Vatikanum behielt die für die lateinische Ekklesiologie typische christomonistische Sicht der Kirche, auch wenn diese Ekklesiologie äußerlich pneumatologisch ergänzt wurde. Die lediglich sekundär pneumatologische Kirchensicht des 2. Vatikanums ist einer wichtigsten Kritikpunkte seitens der Orthodoxen am ekklesiologischen Erbe dieses Konzils.⁸⁶³

Im Großen und Ganzen kann man wohl sagen, dass die theologische Bedeutung des 2. Vatikanums in Bezug auf die Reform der Ekklesiologie nicht sehr groß ist und von katholischen Dogmatikern gewöhnlich stark übertrieben wird. Trotz aller Beteuerungen vom Richtungswechsel in der Ekklesiologie⁸⁶⁴ schaffte dieses Konzil nicht nur keinen ekklesiologischen Durchbruch in Bezug auf die Papstdogmen des 1. Vatikanums, sondern es hat auch nicht einmal versucht, einen solchen Schritt zu unternehmen. Es handelte sich nicht um ein „Versäumnis“⁸⁶⁵ der Konzilsväter, dass die Primatsdogmen unangetastet geblieben sind, sondern dem 2. Vatikanum hat einfach eine ökumenisch-ekklesiologische Perspektive dazu gefehlt, weil sie zu sehr dem alten *römisch*-katholischen Denken verhaftet blieben. Die euphorische Bewertung der Bedeutung des 2. Vatikanums, wonach sich auf diesem Konzil „der Aufstand gegen Zentralismus“⁸⁶⁶ ereignet haben soll, entspricht nicht dem tatsächlichen Verhalten der Konzilsväter gegenüber dem Zentralismus, welches als eher positiv charakterisiert werden kann. Denn das Konzil ließ sich widerstandslos von den Päpsten leiten⁸⁶⁷ und verlangte nie mehr an Dezentralisierung, als die Päpste und die Kurie einzuwilligen bereit waren. Vor allem hat das 2. Vatikanum nie

⁸⁶³ Vgl. *Brun*, 56 - 57.

Zizioulas, 124: „Im Allgemeinen hatte man das Gefühl, die Pneumatologie habe im Vergleich zur Christologie keine bedeutende Rolle in der konziliaren Lehre von der Kirche gespielt. Im Besonderen fiel auf, daß der Heilige Geist erst dann in die Ekklesiologie hineingebracht wurde, als das Gebäude der Kirche bereits mit rein christologischem Material errichtet war.“

⁸⁶⁴ *Pottmeyer*, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, 91: „Das zur Zeit des 1. Vatikanums herrschende Anliegen, die Kirche als Papstmonarchie zu gestalten, wurde abgelöst von dem Anliegen, die Kirche als *communio ecclesiarum*, als Gemeinschaft von Ortskirchen, und als *communio fidelium*, als Gemeinschaft der Gläubigen zu erfahren. Das gewandelte Anliegen bewirkte eine neue Ausrichtung in der Ekklesiologie, welche die Akzentsetzung des Unfehlbarkeitsdogmas deutlicher als einseitig und geschichtlich bedingt erkennen läßt.“

⁸⁶⁵ *Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität, 14.

⁸⁶⁶ *Ders.*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 95.

⁸⁶⁷ *Schatz*, Vatikanum I, Bd. 3, 201 – K. Schatzs Vergleich mit dem 1. Vatikanum: „Ein Vergleich mit dem 2. Vatikanum zeigt auch, daß in Wirklichkeit die päpstliche Konzilsleitung dort nicht schwächer, sondern eher noch straffer war als im Konzil von 1869 / 1870.“

versucht, den ekklesiologischen Zentralismus theologisch zu überwinden. Daher kann man eigentlich überhaupt nicht von einer eucharistischen Ekklesiologie dieses Konzils sprechen, weil diese den römischen Zentralismus von vornherein ausschließt, indem sie die *Communio* als Teilhabe an Christus in der Eucharistie versteht. Die katholische *Communio* hat ihre Mitte dagegen nicht im verherrlichten eucharistischen Christus, sondern in einem bestimmten geographischen Punkt auf der Weltkarte, im römischen Petrusamt⁸⁶⁸. Die zentrale und scheinbar felsenfeste Stellung Roms innerhalb der *communio ecclesiarum* wurde unverändert beibehalten. Die Kirche erscheint als ein irdisches Gebäude, das eine sichtbare zusammenhaltende Mitte hat, welche den Zusammenbruch dieses Bauwerkes verhindert. „Innerhalb dieser Gemeinschaft bildet die „*sedes romana*“ nach konziliarer Lehre einen Fixpunkt, an dem sich die Ortskirchen und ihre *Communio* zu orientieren haben.“⁸⁶⁹ Die wahre *Communio*-Ekklesiologie (wenn man unter dieser die Ekklesiologie der ungeteilten Kirche und der Orthodoxie versteht⁸⁷⁰, wie es das 2. Vatikanum angeblich getan haben soll⁸⁷¹) schließt den römischen Primat im Verständnis der beiden vatikanischen Konzilien aus. Aber auch alle neueren katholischen ekklesiologischen Reflexionen „...stehen auf dem Boden des I. Vatikanums“⁸⁷², wie O. H. Pesch zurecht feststellen musste. Ein wirklicher Durchbruch zur *Communio*-Ekklesiologie steht in der katholischen Theologie noch aus, weil die tiefe Problematik des 1. Vatikanums noch nicht angepackt wurde. Man kann die vatikanischen Konzilien nur dann als Etappen einer hegelianisch anmutenden Bewusstwerdung der *Communio*-Ekklesiologie verstehen, wenn man diese Synoden gegen den Strich interpretiert und ihnen gerade das anhängt, was sie in der Westkirche zerstört haben. Eine Einbindung des Papsttums im Verständnis des 1. Vatikanums ins Bischofskollegium, so dass dieses als eine *Communio zwischen dem*

⁸⁶⁸ Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 137 – dieses Amt wird begriffen „...als Wächteramt in subsidiärer Funktion, als Zentrum der *communio* und als wirksames Zeichen und Werkzeug für die von Gott gegebene und aufgegebene Einheit der Kirche.“

⁸⁶⁹ Neuner, Peter, Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: König, F. (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld, Mit Beiträgen von Peter Hünermann, Franz Kardinal König, Peter Krämer, Jacob Kremer, Peter Neuner und Georg Schwaiger (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 134, hrsg. von Franz Heinrich), Düsseldorf 1990, (82 - 113), 108.

⁸⁷⁰ Thönissen, 143: „Während sich dieses eucharistisch-ekklesiologisch-liturgische Verständnis von *koinonia* in der Kirche des Ostens bezeugen läßt, verschiebt sich in der Kirche des Abendlandes ... dieser Grundsinn und macht einem Gemeinschaftsverständnis Platz, dessen eucharistisch-kommunialer Grundgedanke weitgehend verloren geht.“

⁸⁷¹ Pesch, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 188: „Das Konzil weiß hier also, was es tut, und es ist sich bewußt, dass es damit einen Grundgedanken aus dem Kirchenverständnis der Alten Kirche wieder aufnimmt, der in den orthodoxen Ortskirchen bis heute das Kirchenverständnis in Theorie und Praxis bestimmt.“

⁸⁷² Ders., Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition, 187.

Papst und dem Episkopat betrachtet wird⁸⁷³ ist schon deswegen sinnlos, weil Episkopat und Bischofskollegium synonyme Begriffe sind – der Papst ist sogar nach katholischem Verständnis immer noch ein Bischof und deswegen ein Teil des Episkopats, dem er deswegen ontologisch nicht gegenübergestellt werden kann. H. Döring muss zwar zugeben, dass bei einer Beibehaltung der Ekklesiologie des 2. Jahrtausends eine volle Entfaltung der *Communio*-Ekklesiologie unmöglich ist, aber für ihn sind verkörpern die Begriffe *communio* und *hierarchia* zwei gegensätzliche ekklesiologische Entwicklungstendenzen.⁸⁷⁴ Das ist eine gesellschaftliche Vereinfachung der *Communio*-Ekklesiologie, welche an den Grundlagen der Kirche zu rütteln versucht. *Communio* kann kein Gegenbegriff der Hierarchie sein, weil es in der Kirche keinen Machtkampf zwischen der Hierarchie und den anderen Kirchengliedern geben kann. Es gibt keine Kirche ohne Sakramentalität und weil die

⁸⁷³ Quinn, 75: „Weder das Papsttum noch der Episkopat sind auf sich allein gestellt. Beide existieren und funktionieren innerhalb ein und derselben Realität, nämlich dem Bischofskollegium. Beide existieren also in Kommunion miteinander. Diese authentische Auslegung des I. Vatikanums war in der Tradition der Väter und der Geschichte des 1. Jahrtausends verwurzelt.“ (! – N. K. – wo denn ?) *Ebd.*, 89 – J. R. Quinn liefert selber das entscheidende Argument gegen seine künstliche *Communio*-Konstruktion: „Insofern der Papst durch seine Bischofsweihe Bischof ist, ist er auch unwiderruflich Mitglied des Bischofskollegiums und kann nie außerhalb von diesem gestellt werden.“

⁸⁷⁴ Döring, *Ökumenische Entdeckungen*, 231 – man beachte, dass für H. Döring *communio* mit menschlicher Vorstellungskraft zu tun hat: „Katholischerseits wird man ... alles dafür tun müssen, das mittelalterlich-tridentinische hierarchische Kirchenmodell, dessen Frucht die Papsttheologie des Vatikanums I darstellt, zugunsten des kommunialen Vorstellungsschemas zu überwinden und sich in aller Konsequenz zur Kirche als *communio* hinzuwenden.“

Vgl. Wiedenhofer, *Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche ?* 459 – S. Wiedenhofer meint, dass in der Gegenwart „...die hierarchisch-juridische Ekklesiologie ... unter dem Mantel der frommen Rede vom Mysterium und Gemeinschaft weiterhin praktiziert werde.“

Vgl. Alberigo, Giuseppe, *Synodalität der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, in: Geerlings, W. / Seckler, M. (Hgg.), *Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*; Für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg 1994, (333 - 347), 338: „Die Ekklesiologie der „*Communio*“ kann nicht aus sich heraus einen angemessenen institutionellen Rahmen schaffen. Sie kann aber durch das Überleben von hierarchisch verfaßten Institutionen null und nichtig gemacht werden.“

Vgl. Ders., *Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom*, in: Ders. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), *Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, (241 - 274), 246: G. Alberigo sieht „beunruhigende Symptome der Wiederaufnahme der universalistischen Ekklesiologie“.

Vgl. Hilberath, *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*, 284: „In der nachkonziliaren Diskussion stellte sich heraus, daß die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils von zwei ekklesiologischen Leitvorstellungen durchzogen ist, die üblicherweise als juridisch-hierarchische bzw. als *Communio*-Ekklesiologie charakterisiert werden. Über die Zuordnung der beiden Modelle besteht keine Einigkeit.“

Communio der Kirche die von der in der apostolischen Sukzession stehenden Hierarchie und vom Klerus gespendeten Sakramente konstitutiv für die Kirche sind, kann es auch keine *a-hierarchische Communio* der Kirche geben, eine Art „katholische Volksrepublik“. Die Hierarchie gehört wesentlich zu einer *sakramentalen Communio-Ekklesiologie*. Die Hierarchie gehört wesentlich zur Kirche und deswegen ist die Kirche selbst eine *communio hierarchica*. Dieser Begriff kann als eine Definition der Kirche gelten, aber nur dann, wenn man keine ontologische Trennung zwischen dem Kirchenvolk und den „Oberen“ einführt, wenn also das Volk und die Hierarchie der Kirche als eine Communio betrachtet werden, welche durch das energetische Wirken Gottes konstituiert werden. Wenn man aber die *communio hierarchica* als juristische Gemeinschaft der Ortsbischöfe mit dem Bischof von Rom versteht, dann entsteht der Eindruck, dass man der Sakramentalität des Bischofsamtes wie in der lateinischen Kirche des Mittelalters nicht genügend Beachtung schenkt⁸⁷⁵. Denn die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Bischof von Rom ist nicht etwas Zusätzliches zur sakramentalen Gemeinschaft, welche unter allen Ortskirchen besteht. Genauso wie die Bischöfe als Hirten ihrer Ortskirchen kraft ihrer Weihe untereinander in Gemeinschaft stehen, stehen sie auch in der sakramentalen Gemeinschaft mit dem ersten Bischof der Kirche, welcher kein Überbischof, sondern ein Mitglied des Bischofskollegiums wie jeder andere Bischof ist. Die *römische communio hierarchica* ist ein Versuch, am juristischen Verständnis der hierarchischen Gemeinschaft festzuhalten.⁸⁷⁶ Sie gründet in einem ekklesiologischen Nestorianismus, welcher in Analogie zu einer zweiten, menschlichen Person in Christus eine zum Leib Christi parallele zweite Quasiperson, die *irdische Kirche*, postuliert. Die hierarchische Gemeinschaft ist das juristische Einheitsband, das die irdische Kirche zusammenhält. Deren Haupt und die Mitte der hierarchischen Gemeinschaft ist der Papst, während das eucharistische Sakrament das Zentrum der eucharistischen Gemeinschaft ist.⁸⁷⁷ Hier kommt ein juristisches Denken zum Ausdruck, in dem die Hierarchie nicht vorrangig mit der Eucharistie zu tun hat. Das Amt wird nicht sakramental, von der Eucharistie her gesehen, sondern

⁸⁷⁵ *Schachten, Winfried*, Hirtenamt und Lehramt – Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio* (Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Oskar Saier), Freiburg 1992, (178 - 188), 182: „Eine eigene sakramentale Bischofsordination wird von den Theologen des Mittelalters so wenig wie eine Papstordination anerkannt.“

⁸⁷⁶ Vgl. *Kasper*, *Theologie und Kirche*, 282: „Es handelt sich beim Begriff der *communio hierarchica* also um eine typische Kompromissformulierung, welche auf einem Nebeneinander von sakramentaler *Communio-Ekklesiologie* und juristischer Einheitsekklesiologie hinweist.“

⁸⁷⁷ Vgl. *Löser*, 118: „Gemäß der hierarchischen Dimension der Kirche liegt deren Zentrum bei den Sitzen der Bischöfe und dem Bischof von Rom. Gemäß der eucharistischen Dimension der Kirche liegt deren Zentrum je da, wo Christen sich zur Feier des Herrenmahles eingefunden haben.“

von seiner Repräsentativfunktion. Das 2. Vatikanum behielt die trennende Unterscheidung zwischen charismatischen und hierarchischen Gaben des Geistes.⁸⁷⁸

Die größte positive Leistung des Zweiten Vatikanums auf dem ekklesiologischen Gebiet ist eher ökumenischer als dogmatischer Natur. Es war die Öffnung der katholischen Kirche gegenüber der Ostkirche. Nur in diesem Sinne und nicht in Analogie zu den Sieben Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche kann man dieses Konzil „Das ökumenischste aller Konzilien“⁸⁷⁹ nennen. Als Folge kam es zu einem lebendigen Kennenlernen des theologischen Erbes der Orthodoxie, welches die späteren ekklesiologischen Überlegungen unter den katholischen Theologen bezüglich der *Communio* maßgeblich beeinflusst hat. Diese haben die eigentlichen katholischen *Communio*-Reflexionen entwickelt und nicht die Konzilsteilnehmer. Das 2. Vatikanum war deswegen höchstens der erste „...Markstein auf einem langen Weg, der weiterzugehen ist...“⁸⁸⁰

Was ist eigentlich *die Communio-Ekklesiologie* ? Es gibt keine Definition von *Communio* – genauso wie es keine einengende Kirchendefinition geben darf. Wie schon der gewöhnliche Wortgebrauch zeigt, muss *Communio* mit der Kommunion, also mit der Eucharistie zusammenhängen. J. Ratzinger setzt sogar die *Communio-Ekklesiologie* mit der eucharistischen Ekklesiologie gleich.⁸⁸¹ W. Kasper verweist auf die höchstdenkbare Präsenzfülle Gottes in der Eucharistie, wobei er diese von der Ikonenpräsenz ontologisch zu unterscheiden scheint.⁸⁸² Die Antwort auf die Frage, inwiefern das 2. Vatikanum eine *Communio-Ekklesiologie* vertreten hat, hängt also größtenteils davon ab, in welchem Maße dieses Konzil die eucharistische Ekklesiologie vertreten hat. Das Original der eucharistischen Ekklesiologie stammt von Paulus, findet sich in der Ostkirche und wurde im vergangenen Jahrhundert besonders von N. Afanassiev herausgearbeitet.

c) Die ontologische Priorität der Universalkirche über die Ortskirche als Erbe des Neuplatonismus

Die katholische und die orthodoxe Ekklesiologie gehen von einem unterschiedlichen Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche aus. „Nach römisch-katholischer Auffassung bildet ein Bistum eine Teilkirche, d. h. einen Teil der Weltkirche. Nach orthodoxer Auffassung dagegen ist jedes Bistum, das mit dem Bischof Eucharistie feiert, Kirche, Leib Christi.“⁸⁸³ Besonders deutlich zeigt sich die

⁸⁷⁸ DH 4104 – „*Lumen gentium*“ I,4: „*diversis donis hierarchicis et charismaticis*“.

⁸⁷⁹ Pesch, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 209.

⁸⁸⁰ Beinert, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 68.

⁸⁸¹ Vgl. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, 17.

⁸⁸² Kasper, Theologie und Kirche, 279: „Als eucharistische *communio* ist die Kirche nicht nur Abbild der trinitarischen *communio*, sondern auch deren Vergegenwärtigung.“

⁸⁸³ Gahbauer, F. R., Der orthodox-katholische Dialog, 182.

Mangelhaftigkeit der Ekklesiologie des 2. Vatikanums beim Festhalten an der ontologischen Abstufung zwischen der Universalkirche und der Teilkirche, unter welcher die Ortskirche verstanden wird. Der Neuplatonismus wirkt in der katholischen Ekklesiologie fort, indem die Einheit als Quelle der Vielheit aufgefasst wird. Die Einheit stellt also eine unvergleichlich höhere Seinsstufe dar als die Vielheit, welche nur ein Abglanz der Einheit sein kann. L. Scheffczyks hymnisches Loblied auf die Einheit könnte genauso aus der Hand Plotins stammen: „...denn *die Einheit geht der Vielfalt voraus, ist ihr Maß und ihr Ziel*.

Darum geht die Vielfalt nicht auf das Sein, sondern nur auf die Erscheinung; nicht auf das Wesen, sondern auf die Gestalt; nicht auf die Wahrheit, sondern auf ihren Ausdruck...“⁸⁸⁴ Die katholische Ekklesiologie des 2. Vatikanums gibt der Einheit der Kirche Vorzug vor der Vielfalt der Ortskirchen. D. h. sie ist immer mehr darum bemüht, die Einheit der Kirche herauszustellen und lässt die Ortskirchen in ihrem ekklesiologischen Wesen nur insofern gelten, inwiefern ihr Dasein die so platonisch verabsolutierte kirchliche Einheit nicht bedroht. Die Überbetonung der Einheit ist also ein wesentliches Kennzeichen des katholischen Communio-Verständnisses.⁸⁸⁵ Ähnlich neuplatonisch geht auch J. Ratzinger bei seiner Pfingsteninterpretation vom Primat der Mutter Universalkirche über die Töchter Ortskirchen aus, wobei er einen Katholizitätsbegriff vertritt, in welchem diese mit der Universalität gleichgesetzt wird.⁸⁸⁶ Weil das Pfingstereignis in Jerusalem stattfand, meint J. Ratzinger mit der Universalkirche offensichtlich die Kirche in Jerusalem. Würde man diesem Kirchenverständnis konsequent folgen, dann könnte man nur der Jerusalemer Ortskirche die Katholizität zuschreiben.

Erstaunlicherweise hält J. Auer gerade die Teilhabe der Ortskirche am Dasein der Universalkirche in der östlichen Ekklesiologie für platonisches Gedankengut⁸⁸⁷, obwohl doch gerade dieses eine Abstufung im göttlichen Sein der Ortskirchen impliziert, welche in der westlichen Ekklesiologie bei der Behauptung vom Vorrang der Universalkirche gegenüber den Ortskirchen zum Vorschein kommt.

Das 2. Vatikanum hat an der Priorität der Universalkirche gegenüber der Ortskirche nicht gerüttelt. Somit muss man die nachkonziliare katholische

⁸⁸⁴ Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise*, 149.

⁸⁸⁵ Schulte-Herbrüggen, 51: „Diese konziliaren Ansätze einer communio-Ekklesiologie zusammenfassend, können wir abschließend festhalten, daß eine katholische Communio-Ekklesiologie stets das Element der Einheit mehr betonen wird als die Vielheit, da die katholische Kirche in der sichtbaren Einheit mit dem Papst und dem Gesamtkollegium der Bischöfe Mitte, Fundament und Prinzip der Einheit der Kirche Christi erblickt...“

⁸⁸⁶ Ratzinger, *Zur Gemeinschaft berufen*, 41: „...Zuerst ist die in allen Sprachen sprechende, die eine Kirche da – die *ecclesia universalis* und sie gebiert dann Kirche an den verschiedensten Orten, die doch alle immer Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche sind. Die zeitliche und ontologische Priorität liegt bei der Universalkirche; eine Kirche, die nicht katholisch wäre, wäre überhaupt nicht Kirche...“

⁸⁸⁷ Vgl. Auer, 360.

Ekklesiologie als universalistisch klassifizieren. Eine Ekklesiologie, in welcher die Ortskirche als Teil der Universalkirche gesehen wird, ist mit der eucharistischen Ekklesiologie nicht zu versöhnen und hat deshalb keine ökumenische Perspektive.⁸⁸⁸ Im orthodoxen Verständnis kann die Ortskirche kein Teil der Universalkirche sein, sondern die beiden ekklesiologischen Realitäten gehen ineinander über, so dass kein ontologischer Primat der Gesamtkirche über die Ortskirche behauptet werden kann. Als Abbild der Trinität, in welcher die drei göttlichen Hypostasen keine Teile des übergeordneten einen göttlichen Wesens sind, kann die Kirche keine Subordinationsbeziehung zwischen der Orts- und der Universalkirche zulassen. Gerade der eucharistische Ursprung der Kirche schließt den Begriff einer Teilkirche aus, weil der eucharistische Christus, welcher der Ortskirche ihre volle ekklesiologische Seinsqualität verleiht, unteilbar ist.⁸⁸⁹

Trotz allen gegenteiligen Beteuerungen wird in der katholischen Ekklesiologie nur die Gesamtkirche als die Kirche schlechthin anerkannt. Die Ortskirchen, sogar Patriarchate und ganze Nationalkirchen sind als Kirche nicht ernstzunehmen, sie sind lediglich und höchstens „*Ecclesiolae in Ecclesia*“⁸⁹⁰. Wenn schon sogar katholische Theologen mit der ekklesiologischen Leistung des 2. Vatikanum unzufrieden sind, so fällt die orthodoxe Bewertung dieses Konzils eindeutig negativ aus. Mögen die orthodoxen Stellungnahmen auch ehrlich gemeint sein, sie berücksichtigen nicht den Umfang der Aufgabe und die mangelhaften theologischen Voraussetzungen, vor welchen die Konzilsteilnehmer standen. T. Nikolaou wirft daher zu unrecht dem 2. Vatikanum „Halbherzigkeit und Lavieren“⁸⁹¹ vor.

⁸⁸⁸ Vgl. *Fürst, Carl Gerold*, Die Kirche als *communio* Ekklesiarum. Einige terminologische Anmerkungen zu einem (noch immer aktuellen) Thema, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio*, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, (383 - 398), 389 - 390: „Versucht man dies näher zu präzisieren, ist wohl von der Wortbedeutung von *particularis* auszugehen, „einen Teil betreffend“; und demnach wäre die *Ecclesia particularis* eben als Teil der *Ecclesia universalis* gesehen werden, „verraten“ also beide Begriffe eine universal(istisch)e Ekklesiologie. Das ist nun gerade von orthodoxer Seite, die allgemein auf eine solche Ekklesiologie – und damit auch auf den Begriff *Ecclesia particularis*, Teilkirche – als Antiposition zu ihrer eucharistischen Ekklesiologie aus verschiedenen Gründen geradezu allergisch reagiert, sehr wohl bemerkt worden.“

⁸⁸⁹ *Schmemmann*, 128 - 129: „Die Kirche verwirklicht sich als Organismus, als Leib Christi in der Eucharistie. Aber ebenso, wie die Eucharistie nicht ein Teil des Leibes Christi, sondern der ganze Christus ist, genauso ist die Kirche, die sich in der Eucharistie „realisiert“, nicht ein Teil oder ein Glied des Ganzen, sondern Gottes ganze und unteilbare Kirche, die *ist* und überall in Erscheinung tritt. Da, wo die Eucharistie ist, da ist die ganze Kirche, und umgekehrt ist die Eucharistie nur da, wo sich die ganze Kirche, das heißt das gesamte, in seinem Bischof vereinigte Volk befindet.“

⁸⁹⁰ *Bouyer*, Die Kirche II, 283.

⁸⁹¹ *Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, 216.

Anschließend kann man mit voller Berechtigung behaupten, dass das 2. Vatikanum keinen Paradigmenwechsel von der Universalkirche zur Ortskirche vollziehen konnte, der darin bestehen sollte, dass die Ortskirche endlich einen ihr gebührenden Platz in der katholischen Ekklesiologie einnimmt. Sogar der Kirchenrechtler W. Aymans gibt „eine theologische Minderwertung der Teilkirchen und ihrer Verbände“⁸⁹² durch das 2. Vatikanum zu, weil dieses „...bei der theologischen Darlegung seiner Lehre über die bischöfliche Kollegialität ganz im gesamtkirchlichen Denken befangen war.“⁸⁹³ Die ekklesiologische Leistung des 2. Vatikanums in Bezug auf die eucharistische Ekklesiologie ist äußerst dürftig. Auf jeden Fall zeigt die chronische Unterbewertung der Ortskirche, dass von einer eucharistischen Ekklesiologie des Konzils keine Rede sein kann. Das Konzil hat die eucharistische Grundlegung der Kirche proklamiert, aber nicht präzisiert, wie sich das auf das Einheitsverständnis auswirkt.⁸⁹⁴ Faktisch triumphierte wieder die juristische Ekklesiologie. Die übertriebenen ökumenischen Erwartungen hinsichtlich der katholischen *Communio*-Ekklesiologie in Bezug auf die Einigung mit den Ostkirchen⁸⁹⁵ müssen daher gedämpft werden.

d) Eucharistische Katholizität – katholische Ortskirchen

Wenn man die Kirche jedoch als ein immerwährendes Pfingstereignis versteht, so entfällt die sinnlose Diskussion über die Priorität der Universalkirche über die Ortskirche bzw. umgekehrt. Es gibt eigentlich keine Universalkirche und keine Ortskirche, die für sich selbst, getrennt voneinander betrachtet werden könnten. Die Katholizität ist keine quantitative Eigenschaft der Kirche, sondern diese *nota ecclesiae* weist darauf hin, dass in der Kirche *die Fülle der heilsbringenden*

⁸⁹² Aymans, Winfried, Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Kanonistische Studien und Texte; Bd. 42), Berlin 1995, 27.

⁸⁹³ Ebd., 27.

⁸⁹⁴ Thönissen, 175 - 176: „Freilich läßt sich ... feststellen, daß zwischen der späteren Auffassung vom *sacramentum unitatis* und der biblisch-patristischen Vorstellung von *koinonia* eine erhebliche Bedeutungs- und Sinndifferenz waltet. Beide Begriffe sind keineswegs deckungsgleich; die Differenz dürfte jedenfalls im Auseinandertreten der beiden für den *Koinonia*-Begriff wesentlichen Aspekte der Teilhabe und der Gemeinschaft bestehen. So hielt sich zwar die damit verbundene Auffassung: Die Eucharistie bewirkt und bezeichnet die Einheit der Kirche, die genaue Kennzeichnung dieser Einheit jedoch, nämlich die Gemeinschaft durch Teilhabe, ging verloren. Das Konzil selbst will allerdings durch den Rückbezug auf die neutestamentlich-patristische Auffassung eine Klärung der überlieferten und vornehmlich im zweiten Jahrtausend ausgebildeten Einheitsvorstellung vorantreiben und bezieht jene deshalb in den ekklesiologischen Neuansatz mit ein.“

⁸⁹⁵ Ebd., 46 - 47: „Das gemeinsam erarbeitete katholisch-orthodoxe Verständnis von der eucharistischen *Koinonia* kann als ausgezeichnete Möglichkeit gelten, die ein Jahrtausend dauernde Unterbrechung der *Communio* der Kirche des Ostens und des Westens aufzugeben, um zu einer neuen Gemeinschaft zu gelangen.“

göttlichen Wahrheit tatsächlich waltet.⁸⁹⁶ Nach orthodoxem Verständnis ist die Ortskirche *die Kirche*: „Diese Ortskirchen stellen aber keine Teilkirchen in dem Sinne dar, als wären sie unvollkommene Teile des Ganzen, die erst dann ihren ekklesialen Charakter gewinnen, wenn sie mit den anderen Teilkirchen „addiert“ werden, oder erst dann, wenn sie einem Verwaltungszentrum unterstellt werden. Die Ortskirchen haben als solche die Fülle des ekklesialen Charakters, sie sind Kirchen im vollen Sinne des Wortes, ja sie sind „katholische“ Kirchen in der qualitativen Bedeutung des Begriffs.“⁸⁹⁷ Die Trennung dieser katholischen Wahrheitsfülle von der Ortskirche, welche dann geschieht, wenn man die Katholizität ausschließlich der von der Ortskirche unterschiedenen und ihr gegenüber abgehobenen Universalkirche zuschreibt, bedeutet faktisch die Negierung des eucharistischen Wesens der Kirche, welches in den Ortskirchen vollzogen wird. Denn die Ortskirche ist nicht deswegen katholisch, weil sie ein Teil der Universalkirche ist, sondern weil in der eucharistischen Versammlung unter der Leitung eines Bischofs der ganze Christus in der einzigen Eucharistie in der Mitte der Gemeinde zugegen ist.⁸⁹⁸ Die Katholizität drückt also die Bezogenheit der Kirche auf ihr göttliches Haupt aus. Nach orthodoxem Verständnis gibt es also *viele katholische Kirchen* (gewöhnlich wird im Westen mit dem Ausdruck „katholisch“ die Gesamtkirche und nicht eine Ortskirche versehen). Wenn sich die Orthodoxie auch zur Einheit der Kirche bekennt, so hat sie doch einen anderen, ortskirchlich bezogenen Katholizitätsbegriff. Die Vielheit der katholischen Kirchen verstößt nicht gegen die Einheit der Kirche, weil diese in der Identität desselben ekklesial-eucharistischen Leibes Christi besteht.⁸⁹⁹ Denselben

⁸⁹⁶ *Biedermann*, Der orthodox-katholische Dialog, 81: „Katholizität ... meint ... die organische „Ganzheit“ der Kirche, als Besitzfülle der geoffenbarten Wahrheit und Gnadenmittel zum Heil des Menschen.“

Metallinos, Was ist Orthodoxie ? 122: „Die Kirche als Orthodoxie ist katholisch, weil sie das Pleroma der Wahrheit besitzt.“

⁸⁹⁷ *Larentzakis*, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, 230 - 231.

⁸⁹⁸ Vgl. *Maximos von Sardes*, 44.

⁸⁹⁹ *Ebd.*, 91: „Allerdings ist diese ekklesiologische Totalität jeder einzelnen „katholischen Kirche“ nicht losgelöst von ihrem Einssein mit den übrigen „katholischen Kirchen“. ... Jede Kirche, die hiervon abgespalten wird, hört auf, „katholische Kirche“ zu sein. Das bedeutet, daß wir nur einen einzigen Leib haben. Denn „Christus ist nicht aufteilbar“, auch wenn wie auch in der Welt zahlreiche „katholische Kirchen“ haben.“

Papandreou, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, 162: „Jede lokale Kirche kann von ihrem Ursprung und Wesen her katholisch sein. Diese Katholizität einer jeden lokalen Kirche bedeutet jedoch nicht, daß diese Kirche in ekklesiologischer und historischer Hinsicht von den übrigen Kirchen der Welt unabhängig sei. ... Jede abgetrennte Kirche hört auf, katholisch zu sein. Während es also in der Welt viele katholische Kirchen gibt, gibt es nur einen Leib Christi...“

Larentzakis, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, 233: „Wie der in einer eucharistischen Synaxis präsente und empfangene Jesus Christus in der Form seines Leibes und Blutes nicht nur ein Teil Christi ist, sondern der ganze Christus, genauso

Gedanken der grundlegenden Bedeutung der Eucharistie für die Manifestierung der Einheit der Kirche vertritt auch das gemeinsame katholisch-orthodoxe Dokument von München über die Kirche und die Eucharistie: „Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich.“⁹⁰⁰

e) Potestas und dynamis

Das 2. Vatikanum hat es versäumt, die Ekklesiologie zu entjuridisieren. Der neue CIC, welcher angeblich der Verwirklichung der Ekklesiologie des Konzils dienen sollte, ist noch papistischer als das Konzil. Im Vergleich zu „Lumen gentium“ hat der neue CIC „die Tendenz, den Primat überzubewerten...“⁹⁰¹ Außerdem revidierte dieser Codex den konziliaren Ausdruck *sacra potestas* zugunsten der althergebrachten und in ihrer Wirkungsgeschichte für die Sakramentalität des kirchlichen Amtes so verhängnisvollen Unterscheidung von Jurisdiktions- und Weihegewalt.⁹⁰²

Der Potestasbegriff ist der innere Gehalt der konziliaren Amtslehre geblieben.⁹⁰³ Dieser kann aber unterschiedliche Bedeutungen haben. Abgesehen von seinem biblischen Ursprung, wo potestas/exousia die an die Apostel weitergegebene *sakramentale* Vollmacht Christi bedeutet, wurde dieser Begriff im Mittelalter vor allem kirchenrechtlich eingeeengt und ausschließlich als Jurisdiktionsgewalt verstanden, welche nach damaligem Verständnis vom Weihesakrament getrennt war. Diese Jurisdiktionsgewalt wurde aber faktisch als eine Art weltliche Gewalt verstanden, weil sie in keiner Verbindung mit der geistlichen Realität der Kirche stand. Palamitisch betrachtet kann die Vollmacht Christi aber nur dann zum Zuge kommen, wenn der Amtsinhaber ein Leben in Christus führt. Der energetische Ursprung der Amtsvollmacht im Weihesakrament ist dabei eine *conditio sine qua non* jeglicher kirchenamtlicher Realität. Nur die gnadenhafte energetische Kraft Christi selbst kann den inneren Gehalt der amtlichen Vollmacht bilden, ohne diese ist

sind die Ortskirchen nicht nur ein ergänzungsbedürftiger Teil der Kirche, sondern Kirche Christi im vollen Sinne des Wortes.“

Zizioulas, 132: „Die Natur der Eucharistie weist nämlich nicht in Richtung einer Priorität der Ortskirche, sondern in Richtung auf die *Gleichzeitigkeit* von Orts- und Gesamtkirche. Es gibt nur *eine* Eucharistie, die immer im Namen der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ dargebracht wird. Das Dilemma „lokal und universal“ wird in der Eucharistie aufgelöst, und so erledigt sich jede Dichotomie zwischen der Christologie und der Pneumalehre.“

⁹⁰⁰ Das *Dokument von München*: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, 100.

⁹⁰¹ Corecco, 354.

⁹⁰² Vgl. *Ebd.*, 360.

⁹⁰³ Vgl. *Hünemann*, Ekklesiologie im Präsens, 233 - 234.

eine Amtsgewalt leer, ja sie befände sich dann außerhalb der Kirche und würde somit aufhören, eine ekklesiologische Realität zu sein.

2. *Communio* als Gnadengemeinschaft

a) Was die *Communio* nicht ist

Die Kirche ist kein Bastelspielzeug, welches man nach Belieben in unterschiedlichen Formen zusammensetzen kann. Daher kann man auch nicht von der *Communio*-Ekklesiologie als einem der vielen Kirchenbilder⁹⁰⁴ bzw. einem „Koinonia-Modell“⁹⁰⁵ von vielen Modellen der Kirche sprechen. Auch kann man das Mysterium der *communio ecclesiarum* nicht auf eine einfache Weise vollziehen, indem man sich auf einen bestimmten geographischen bzw. personellen Punkt als Mitte der Kirche orientiert, wie einige katholische Dogmatiker in Bezug auf die Gemeinschaft mit der römischen Kirche meinen.⁹⁰⁶ H. Petri versteht unter *Communio* konkrete Relationen einer Ortskirche mit den anderen Ortskirchen, insbesondere mit der Kirche von Rom, wobei diese Beziehungen zum Wesen der Kirche gehören, welche vor allem als Universalkirche begriffen wird.⁹⁰⁷ Dieses Verständnis von *Communio* als *innerweltlicher Relation* ist das vorherrschende in der katholischen Ekklesiologie. „*Communio*“ ist nämlich ein abstrakter Allgemeinbegriff, der seinen konkreten Inhalt erst durch die Beziehung zu einer bestimmten Wirklichkeit gewinnt.“⁹⁰⁸ G. Greshake sieht die Kommunalität der Kirchenglieder als platonische Abbild-Urbild-Teilnahme an der innertrinitarischen Relationalität⁹⁰⁹, also am Wesen Gottes selbst.⁹¹⁰ Seine *Communio*-Spekulation hat

⁹⁰⁴ Beinert, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 49 – Die Kirchenmodelle Leib Christi und *Communio* sind für W. Beinert „zwei konkurrierende Kirchenvorstellungen.“

⁹⁰⁵ Oeyen, Ortskirche und Universalkirche, 88.

⁹⁰⁶ Beinert, Kirchenbilder in der Kirchengeschichte, 73 – Der römische Bischof wurde „...zum Orientierungspunkt der Kirchen, so daß man sich sozusagen auf dem kurzen Dienstweg der eigenen Zugehörigkeit zur *Communio* versichern kann, wenn man in der Gemeinschaft mit der Kirche Roms steht.“

⁹⁰⁷ Petri, Kirchenbilder der Ökumene, 153: „In katholischer Sicht gewinnen die Ortskirchen ihren ekklesialen Status erst durch die *communio* untereinander *und* mit der Kirche von Rom und ihrem Bischof. Daß die Gesamtkirche als Institution ein Faktor der Geschichte wird, daß es Amtsträger gibt, die in ihrem Namen handeln können, und daß diese Gesamtkirche als Organisation alle Ortskirchen umfaßt, ist ein katholisches Proprium. Es gibt sonst keine Weltkirche.“

⁹⁰⁸ Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise, 71.

⁹⁰⁹ Greshake, 99: „Wie die Schöpfung an der Differenz von Vater und Sohn partizipiert, so hat sie auch teil an der die Differenz von Vater und Sohn umgreifenden, einheitsstiftenden Funktion des Hl. Geistes.“

mit der Communitio-Ekklesiologie nichts zu tun. Sie befasst sich vor allem mit der Lösung des urphilosophischen „Problems“, nämlich der Versöhnung von Identität und Differenz⁹¹¹ bzw. von Einheit und Vielheit sowie mit der Erklärung des Phänomens des Lebens⁹¹². Die göttlichen Hypostasen werden dabei mit dem Filioque-Hintergrund als Beispiele für eine gelungene philosophische Konstruktion missbraucht, worin sich wiederum der ehrfurchtslos-unpalamitische Umgang mit dem Wesen Gottes widerspiegelt. Ähnlich offenbart auch nach K. Hemmerle der dreifaltige Gott in der Communitio gemäß der trinitätstheologischen Prämisse von der Identität zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität in der Gemeinschaft der Kirche sein trinitarisches Inneres.⁹¹³ Wiederum stoßen wir bei diesem Communitio-Begriff auf die Verlängerung der ewigen innertrinitarischen Relationen zwischen den Hypostasen in die Schöpfung, weil die unerschaffenen Energien nicht gekannt werden. Die ideale Communitio wird als genaues Spiegelbild des inneren Lebens der Dreifaltigkeit aufgefasst. Die unmittelbare Konsequenz daraus kann nur heißen: die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Kirche konstituieren die Communitio in dem Maße, in welchem die hypostatischen Relationen der Dreifaltigkeit nachgeahmt werden können.

In der katholischen Ekklesiologie finden sich auch geometrische Communitioentwürfe. Favorisiert wird aber nicht die spitze Pyramide, weil sie noch jemanden mit ihrer scharfen Papst-Spitze verletzen könnte, sondern man wünscht sich lieber eine sanftere, eher rundliche Communitio. Zu erwähnen sind vor allem die

⁹¹⁰ *Ebd.*, 103: „...Wenn der einzelne in lebendiger communitio mit dem communalen Gott steht, ist er selbst communitio und kann es gar nicht anders sein, weil Gott selbst ihn hineinnimmt in den umfassenden Prozeß von Schöpfung und Heilsgeschichte, durch den der Schöpfer das von ihm Geschaffene zur communalen Einheit bringt und es dadurch seinem eigenen trinitarischen Wesen angleicht.“

⁹¹¹ *A.a.O.*, 95: „Immer aber besagt communitio Vermittlung von Identität und Differenz: Was unterschieden, anders, sich fremd ist, wird durch Teilhabe an einem Gemeinsamen zur Einheit zusammengefügt, ohne daß dadurch die Differenzen aufgelöst werden. Dabei ist aber die Identität (Einheit der vielen) nichts Nachträgliches, das sich erst aus der Vereinigung ergäbe, sie ist vielmehr gleichursprünglich wie die Differenz.“

⁹¹² Vgl. *Ebd.*, 103 - 104.

⁹¹³ *Hemmerle, Klaus, Communitio als Denk- und Lebensweise, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communitio, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, (77 - 89), 83: „Der Weg führt von der Trinität in sich zur Trinität, die uns in sich hineinnimmt und die wir miteinander und zwischeneinander „leben“. Communitio, sich teilgeben aneinander, bedeutet so keinen operationellen und funktionalen Zusatz zu dem, was Gott in sich selber ist, vielmehr kommt in Communitio, kommt in gegenseitiger Teilnahme aneinander das Inwendige Gottes selbst zum Vorschein, es wird zugleich als das je größere Geheimnis Gottes in sich selbst und als das Leben unsres eigenen Lebens sichtbar.“*

Ellipse zwischen dem Papst und dem Episkopat⁹¹⁴, welche ganz ohne Christus und das Volk Gottes auskommt (es sei denn sie wären das Schwarze Loch in dieser Ellipse) und der Kreis, wobei im letzteren gemäß dem 2. Vatikanum nicht etwa ein gewisser Jesus Christus (dieser ist lediglich ein Außenseiter), sondern der römische Bischof in der Mitte der Kirche stehen soll.⁹¹⁵ W. Beinert postuliert eine vermeintliche Konkurrenz zwischen dem Leib Christi und der Communio⁹¹⁶, wobei der erste ekklesiologische Ansatz erwartungsgemäß schlechter abschneidet, weil er konservativ und christomonistisch ist, während die Communio demokratisch-fortschrittlich ist. Ignoriert wird dabei, dass die echte Communio-Ekklesiologie zutiefst christologisch bedingt ist, weil sie auf derselben eucharistischen Identität aller Ortskirchen beruht. Nach dem Communio-Modell des 2. Vatikanums, das so ziemlich alles Seiende umfasst und deswegen stark neuplatonisch anmutet, bildet die katholische Kirche den Kern einer Reihe unendlicher Kreise, während andere christliche Konfessionen, andere Religionen und sogar Ungläubige als konzentrische Kreise von ihr ausgehen.⁹¹⁷ Das bedeutet, dass z. B. die Katholiken in einer gewissen Communio mit den Zeugen Jehovas, den Buddhisten und den Kommunisten sind. Dieses Communio-Verständnis widerspricht total dem Communio-Begriff der Alten Kirche, welcher wesentlich auf der Identität desselben Glaubens basierte. Es gab z. B. keine Communio zwischen den Orthodoxen und den Nestorianern, geschweige denn von einer Communio mit Heiden.

Die Ekklesiologie des 2. Vatikanums war von der zeitgenössischen geistesgeschichtlichen Problematik beeinflusst. In seiner Ekklesiologiereform ließ sich das Konzil ähnlich wie sein Vorgänger von der äußeren Gesellschaftsproblematik leiten – die eingeschränkte Dezentralisierung war die Umsetzung der damals aktuellen Forderung nach Mitbestimmung.⁹¹⁸ Die Existenz

⁹¹⁴ Kasper, *Theologie und Kirche*, 284: „Deshalb gehört es zur Wesensstruktur der Kirche, daß sie den zwei Brennpunkten einer Ellipse vergleichbar jure divino zugleich papal und episkopal ist; keiner der beiden Pole kann auf den anderen zurückgeführt werden. Diese Spannungseinheit ist die Grundlage der communio-Einheit. Die zugleich episkopale und papale communio ist der organische Wesensausdruck der Wesensstruktur der Kirche, ihrer Einheit in der Katholizität und ihrer Katholizität in der Einheit.“

Pesch, R., *Die biblischen Grundlagen des Primates*, 110: „Die Kirche hat zwei Brennpunkte, wie bei einer Ellipse: das personale und das synodale Prinzip.“

⁹¹⁵ *Lubac de*, *Die Kirche*, 243: „Leugnet man denn den Kreis, wenn man zeigt, daß er einen Mittelpunkt haben muss?“

Vgl. *Beinert*, *Kirchebilder in der Kirchengeschichte*, 76. Vgl. *Ders.*, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 59.

⁹¹⁶ Vgl. *Beinert*, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), 69.

⁹¹⁷ Vgl. *Kehl*, 415 - 416.

⁹¹⁸ *Pottmeyer*, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, 103: „Das I. Vatikanum will die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem souveränen Staat betonen und definiert sich zu diesem Zweck nach dessen Modell, das II. Vatikanum findet sich in einer

der Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander wird zwar anerkannt, diese Gemeinschaft ist aber eher nominell und vollzieht sich normalerweise nicht als eine Beziehungsgemeinschaft. Denn auch die Beziehungen der Ortskirchen untereinander laufen meistens über die römische Zentrale⁹¹⁹, deshalb kann man sagen, dass für die katholische Ekklesiologie unter *Communio* vor allem die ***Communio Romana***, die Beziehung zur römischen Kirche (in der Realität zur römischen Kurie) ist. Die Aufhebung der *Communio* wird als ein ausschließlich römisches Privileg betrachtet, während in der Alten Kirche jede Ortskirche (in der Person ihres Bischofs) auch die *Communio* mit Rom aufheben konnte, wie es z. B. einige Kirchen Norditaliens nach dem V. Ökumenischen Konzil taten, weil sie mit dem Einlenken des römischen Papstes Vigilius im Dreikapitelstreit nicht einverstanden waren.⁹²⁰ In diesem Sinne hat das 2. Vatikanum die spätere „*Communio*-Auffassung“ der gregorianischen Epoche leider beibehalten.⁹²¹ Der juristische Christomonismus wurde durch die „*Communio*-Ekklesiologie“ des Konzils nicht überwunden, sondern lediglich modifiziert. Anderslautende Behauptungen⁹²² entsprechen leider weder dem Buchstaben noch dem Geist dieses Konzils. Der vatikanische *Communio*-Begriff erweckt den Eindruck, als wäre die Einheit der katholischen Kirche eine ständige dringende Herausforderung, als wäre diese Kirche stetig darum besorgt, nach außen hin das Bild einer festen Gesellschaft abzugeben, um ernst genommen zu werden. Aber die *Communio* der Kirche ist „...kein katholisches Commonwealth und keine katholische UNO mit einem Generalsekretär an der Spitze.“⁹²³

Die *Communio* einzelner Ortskirchen mit Rom wird als eine Relation der Unterordnung eines ontologisch minderwertigeren Kirchengliedes unter die Fülle des

Gesellschaft, die sich auf das Prinzip der Selbstbestimmung beruft; es betont die Mitverantwortung von Episkopat und Gläubigen und bestätigt den Ortskirchen eine relative Selbständigkeit.“

⁹¹⁹ Vgl. *Lubac de*, Zwanzig Jahre danach, 109 - 110 – H. de Lubac rechtfertigt die pompösen Papstreisen damit, dass die jungen Ortskirchen in den Missionsländern gestärkt und der Selbstisolierung der Ortskirchen voneinander vorgebeugt werden soll – als ob durch Papstbesuche die Beziehungen zwischen den Ortskirchen sich intensivieren würden, was jedoch nicht der Realität entspricht. Dadurch wird lediglich die Beziehung zur römischen Kirche gestärkt.

⁹²⁰ Vgl. *Murphy / Sherwood*, 148.

⁹²¹ Vgl. *Alberigo*, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche, 52 – zum *Communio*-Begriff der gregorianisch-römischen Ekklesiologie: „Gerade im Kirchenbegriff stimmte immer weniger überein, so daß Rom schließlich die Aufhebung der *communio* besonders radikal und dramatisch beurteilte: als einseitig antirömisches Verhalten, für das man selbst keine Verantwortung trage.“

⁹²² *Congar*, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 122: „Man hat eine vor allem juristische und dadurch rein christologisch geprägte Sicht durch eine Sicht der Kirche als Gemeinschaft von Personen und Gemeinschaft von Ortskirchen in einer trinitarischen Perspektive ersetzt.“

⁹²³ *Kasper*, Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber ? 46.

Hauptes aufgefasst. Überhaupt, hat das 2. Vatikanum den *Papismus*⁹²⁴ nicht zu besiegen vermocht, was an der häufigeren Erwähnung des Papstes als beim 1. Vatikanum⁹²⁵ und an einer Überbetonung der Unabhängigkeit des Papstes vom Bischofskollegium⁹²⁶ zu sehen ist. Dieser konnte sich in der postkonziliaren Zeit naturgemäß immer mehr ausbreiten. Man kann nicht ernsthaft von einer *Communio-Ekklesiology* reden und gleichzeitig den römischen Zentralismus stärken. In der Tat, ist die Stellung Roms heutzutage „...so stark und ungefährdet wie selten in der Geschichte der Kirche da: Der Lehr- und Jurisdiktionsprimat über jede Ortskirche wird spürbar praktiziert, und zwar unter erheblicher Einschränkung ortskirchlicher Zuständigkeiten (z. B. bei der Ernennung der Bischöfe, bei der Bestellung von Theologieprofessoren, bei der Lösung strittiger theologischer und pastoraler Fragen); die theologische und rechtliche Stellung partikularkirchlicher „Zwischeninstanzen“ wie Bischofskonferenzen, regionale Konzilien, Synoden, die eine „polyzentrische“ Kirche stärken können, wird eher ab- als aufgewertet...“⁹²⁷ Da kommt es zu einem berechtigten „Verdacht, sich mit theologischer Ideologie begnügen zu wollen“⁹²⁸, wenn man keine strukturellen Veränderungen zur Dezentralisierung der Kirche vornimmt, sondern suggeriert, dass die Rezentralisierung für das alleinige Heilmittel gegen alle Probleme gehalten wird.⁹²⁹ Im 18. Kapitel der Kirchenkonstitution wird

⁹²⁴ *Solowjew*, 186 – Der Papismus ist „...ein eifersüchtiges, eitles Machtgelüste, ein Streben, diese Macht auf den Boden des äußeren, formellen Rechtes zu stellen, sie bloß juristisch zu begründen, durch schlaue Politik zu befestigen und durch Waffenmacht zu beschützen.“

⁹²⁵ *Fries*, Das Papsttum als ökumenische Frage, 599: „Schon oft hat man darauf hingewiesen, daß in den Texten des Zweiten Vatikanums, das die Ergänzung des Ersten bringen sollte und wollte, vor allem hinsichtlich der Bischöfe und des Bischofskollegiums und des Volkes Gottes mehr und öfter vom Papst die Rede ist als im Jahre 1869/70.“

Pesch, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 153 – in „*Lumen gentium*“ ist „...im Endergebnis mehr von der Primatialgewalt des Papstes die Rede als selbst auf dem Ersten Vatikanischen Konzil.“

⁹²⁶ *Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend, 99: „Dennoch hatte die Minorität erreicht, daß die Unabhängigkeit und Handlungsfreiheit des Papstes ... in einer Weise betont wurden, wie es nicht einmal in der Definition des I. Vatikanums geschah.“

⁹²⁷ *Kehl*, 217.

⁹²⁸ *Ebd.*, 52.

⁹²⁹ Vgl. *Neuner*, Stationen einer Kirchenspaltung, 207 - 208 – die zentralistischen Symptome: „Viele kritische Beobachter der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung haben den Eindruck, daß entgegen anderslautender Beteuerungen die Zentralisierung und damit verbunden sie Abwertung der Ortskirchen ein Maß erreicht haben, das in der gesamten Kirchengeschichte beispiellos ist. Die Bischofsernennungen gegen den erklärten und manifesten Willen der Ortskirchen; die Vorschrift, daß die Ernennung von Theologieprofessoren der Zustimmung Roms und nicht mehr, wie bisher, allein des zuständigen Bischofs bedarf; die Rücknahme von Sonderregelungen, die bisher zumindest „ad experimentum“ gestattet waren; die Einführung eines „Diensteides“ für Priester, in dem der Glaube weniger in Relation zu Wahrheitsaussagen steht, sondern ein Gehorsam gegenüber der Hierarchie erscheint: all dies

die Primatslehre des 1. Vatikanums sogar „...eingeschärft und ausdrücklich neu vorgelegt.“⁹³⁰ Es ist auch kein Wunder, wenn man bedenkt, dass dieses Konzil „vor allem ein Verdienst des Papsttums“⁹³¹ war. Ein Konzil, das vom Papst einberufen und geleitet wurde, war dazu ontologisch unfähig, den vatikanischen Primat grundsätzlich in Frage zu stellen. Die *Communio* wird im Dokument der Internationalen Theologenkommission „Mysterium des Gottesvolkes“ als „eine hierarchisch gegliederte soziale Gemeinschaft“⁹³² definiert. Diese Definition wird besser einem antiken orientalischen Großreich als dem Mysterium der Kirche gerecht. Denn sie bezeichnet die Kirche als rein weltliches Phänomen und drückt nichts von dem aus, was die Kirche von allen menschlichen Gemeinschaften unterscheidet – nämlich den Ursprung und das Leben der Kirche in Gott. Gerade diese Gottesbezogenheit macht die Kirche zu einem Mysterium, welches letztendlich nicht definierbar ist. Die Kirche ist eben nicht ein Objekt für intellektuelle Definitionsspielchen, sondern sie heils-notwendig. Und als der wichtigste Lebenszweck muss das Mysterium der Kirche synenergetisch vollzogen werden. Die grundsätzliche undefinierbarkeit der Kirche erklärt sich daraus, dass sie ein Ort des energetischen göttlichen Lebens ist – „...daß die Kirche als ein lebendiger Organismus eine Wirklichkeit ist, die wir eher durch die Teilhabe an ihr erfahren als durch eine rational-analytische Betrachtung erfassen können.“⁹³³ Genauso wie die göttlichen Energien nicht definierbar sind, ist auch die Kirche in ihrer Gotteserfülltheit nicht mit dem Verstand erfassbar. Alle Definitionen der Kirche können nur versuchen, ihre geschaffene Seite zu umschreiben – sie zielen daher von ihrem Grundsatz auf eine nestorianische bzw. arianische Ekklesiologie hinaus.

Gleichzeitig ist der römische Zentralismus nicht nur negativ zu sehen. Dass die Westkirche den christlichen Glauben und vor allem die genuin christliche Moral in einem äußerst schwierigen geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Umfeld noch mehr oder weniger unversehrt erhalten hat, ist vor allem diesem Zentralismus zu verdanken. Rom darf die anderen Ortskirchen nicht in die Selbständigkeit entlassen, bevor diese ekklesiologisch reif geworden sind. Sonst würde die Dezentralisierung im Endergebnis einen totalen Zusammenbruch der katholischen Kirche nach sich ziehen. Doch alle Ortskirchen sollen über den Glauben in den anderen Ortskirchen wachen, so dass nicht erst das manchmal sehr weite Rom eingreifen muss, wenn der Glaube und die Moral auf dem Spiel stehen. Wären die Ortskirchen ihrer Verantwortung füreinander bewusst, dann wäre ein Großteil des römischen Zentralismus überflüssig. Auch der beste Zentralismus hat seine

entstammt einer papalistischen Ekklesiologie, die durch die Sicht der Kirche als *Communio* eigentlich überholt sein müßte.“

⁹³⁰ *Pesch, H. O.*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 249.

⁹³¹ *Scheffczyk*, Glaube in der Bewährung, 76.

⁹³² *Internationale Theologenkommission*, 53.

⁹³³ *Kallis*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch, 86.

physischen Grenzen, deswegen kann der Zentralismus letztendlich keine Gewähr für eine gesunde Entfaltung der Ortskirchen bieten.

S. Ackermann spricht von einer „communalen Verfassung“⁹³⁴ der Kirche, welche im Handeln der kirchlichen Subjekte innerhalb der hierarchischen Kirchenstruktur verwirklicht wird. Hinter einem solchen soziologisierten Communio-Begriff steht ein entsprechender Kirchenbegriff, in welchem die Kirche ein staatsähnliches Gebilde darstellt, das sogar eine Verfassung haben muss. Von einem solchen Kirchenverständnis ist es bis zur kommun-istischen Kirchenverfassung der Kirche bei einigen „Befreiungstheologen“ nicht mehr weit. K. Hemmerle, für den Communio auch eine bestimmte Denk- und Lebensweise ist, weist auf die grundlegende ekklesiologische Bedeutung der Communio: „Communio ist nicht ein einzelner theologischer oder juridischer Tatbestand im Leben und Verständnis von Kirche, sondern Prägemaß der Ekklesiologie selbst.“⁹³⁵

Alle oben angeführten gängigen katholischen Communio-Definitionen bzw. Umschreibungen haben etwas gemeinsam: sie beziehen sich auf die organisationellen, sichtbaren Aspekte der Kirche und lassen ihre gnadenhafte, sakramentale Dimension außer acht. W. Kasper umschreibt diese ekklesiologische Sackgasse folgendermaßen: „Die gegenwärtige Diskussion über die Kirche leidet darunter, dass sie in der Erörterung von Strukturfragen hängen bleibt und die Kirche nur als Institution betrachtet.“⁹³⁶ Dies hindert ihn jedoch nicht daran, das 2. Vatikanum zur unerschöpflichen Quelle aller Theologie hoch zu stilisieren⁹³⁷, obwohl gerade dieses Konzil es nicht schaffte, die traditionelle Ekklesiosozologie endlich mal in eine richtige Ekklesiologie umzuwandeln. Die Communio-Ekklesiologie darf nicht idealisiert werden – es wird in der Kirche immer schwierige Situationen geben, gegen die auch eine Communio-Ekklesiologie kein absolutes Heilmittel darstellt. Communio ist kein Rezept für die Einmütigkeit in der Kirche.⁹³⁸ Wenn man die Communio der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes

⁹³⁴ Ackermann, 314.

⁹³⁵ Hemmerle, Communio als Denk- und Lebensweise, 77.

⁹³⁶ Kasper, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, 274.

⁹³⁷ Ders., Theologie und Kirche, 289: „Es gibt heute aber auch noch keinen Weg, der grundsätzlich über das Konzil hinausführt in Richtung auf ein Vatikanum III oder (wie andere sagen) auf ein Jerusalem II. Dafür fehlen nicht nur die Voraussetzungen und Vorarbeiten. Dafür haben wie das letzte Konzil noch viel zu wenig ausgeschöpft. Der einzig gangbare Weg lautet deshalb: tiefer ins letzte Konzil hinein, um dann mit diesem Konzil, aus seinem Buchstaben und seinem Geist heraus, den Sprung nach vorne ins dritte Jahrtausend der Kirchengeschichte zu wagen.“

⁹³⁸ Vgl. Brosseder, Perspektiven und Desiderate zum Koinonia-Begriff, 170 – Communio als Idealbild der Kirche: „...selbständige Ortskirchen, selbständige Kirchen stehen untereinander in eucharistischer Gemeinschaft; sie kommen bei wichtigen Problemen, die alle betreffen, zu Synoden oder Konzilien zusammen und beraten und entscheiden unter Anrufung des Heiligen Geistes einmütig die anstehenden Probleme.“

begründet sieht, so ist hier nur eine begrenzte Analogie zulässig. Denn die überontologische Einheit, welche sich in der Perichorese der drei göttlichen Hypostasen widerspiegelt, kann unter geschaffenen Wesen nie erreicht werden, weil sie zum Wesen Gottes gehört. Die *Communio* der Kirche bedeutet nicht ein Eintreten der Menschen in die ewige Gemeinschaft des dreifaltigen Wesens Gottes.⁹³⁹

Dieselbe Gefahr besteht auch in der orthodoxen Ekklesiologie, wenn man in dieser die Kirche rein äußerlich, ohne Berücksichtigung ihres energetischen Lebensvollzuges, definieren will. Besonders wenn man unter Kirche nur die eigene Konfession versteht, kann sie so definiert werden, dass die Kirche lediglich eine bestimmte kirchenpolitische Perspektive widerspiegelt und nicht einmal die komplexe Gemeinschaft der Orthodoxie adäquat zu umschreiben vermag. So definiert D. Papandreou die Orthodoxe Kirche einerseits in Abgrenzung zur soziologischen Kirchensicht, dann zum katholischen Kirchenverständnis und schließlich als eine *Gemeinschaft der Ortskirchen*.⁹⁴⁰ Dieses Kirchenverständnis widerspiegelt die grundlegende Rolle der Ortskirche in der orthodoxen Ekklesiologie. Aber indem derselbe Hierarchy die ortskirchlich geprägte Grunddefinition der Kirche juridisiert bzw. politisiert und sie als „...eine Gemeinschaft von vierzehn autokephalen oder autonomen Ortskirchen, die jede für sich den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein – unter der Voraussetzung, daß sie in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen steht“⁹⁴¹ sieht, begibt er sich auf einen ekklesiologischen Holzweg. Denn wir haben hier einen an die konfessionelle Orthodoxie leicht angepassten bellarminischen Begriff der sichtbaren Kirche ohne jeglichen Transzendenzbezug. Die „unkanonischen“ orthodoxen Kirchen derjenigen orthodoxen Länder, welche nach der Wiedererlangung ihrer Unabhängigkeit infolge des Zusammenbruchs der

⁹³⁹ Vgl. *Gaßmann, Günther*, Zum Ekklesiologie-Projekt von Glauben und Kirchenverfassung, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, (215 - 225), 221: „...eine *Communio*, die teilhat an der *Communio* der drei göttlichen Personen...“

⁹⁴⁰ Vgl. *Papandreou, Damaskinos*, Ein Aufruf zur Umgestaltung des Angesichts der Erde: Stillschweigen und die Kunst des Zuhörens, Sich selbst kennenlernen, Sich öffnen und den Bedürfnissen der Welt zuwenden, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, (573 - 586), 575: „Die orthodoxe Kirche ist keine bloße Summe oder Föderation von Gemeinschaften oder Ortskirchen. Sie ist auch keine zentralistische Kirche mit universalen Ansprüchen, welche die lokalen Kirchen als Teil- und Partikularkirchen auffaßt, die *de jure* und *de facto* der Autorität der Universalkirche untergeordnet sind.“

Die orthodoxe Kirche ist eine Gemeinschaft von Ortskirchen. Dieses Wort „Gemeinschaft“ im Glauben und in der Liebe ist das Schlüsselwort, das die orthodoxe Identität zum Ausdruck bringt.“

⁹⁴¹ *Ders.*, Die Vorbereitung des panorthodoxen Konzils, 33.

Sowjetunion und Jugoslawiens eine Autokephalie erstreben, finden keinen Platz in der Orthodoxie, obwohl es sich bei ihnen z. T. um traditionsreiche Mutterkirchen handelt.⁹⁴² Der Kirchenbegriff wurde politisiert und verzementiert gemäß den aktuellen machtpolitischen Interessen einiger mächtiger autokephaler Kirchen. Allein aus dem Streben nach kolonialer Machterhaltung wird den neuen autokephalen Kirchen das Existenzrecht und jegliche orthodox-ekklesiale Seinsqualität abgesprochen, wobei die etablierten autokephalen Kirchen offenbar sehr schnell vergessen haben, wie sie selbst ihre eigene Autokephalie erkämpfen mussten und lange als schismatisch betrachtet wurden.

b) Gemeinsame Teilhabe an der göttlichen Energie

Die Kirche ist nicht einfach eine Institution bzw. eine Gemeinschaft der Menschen untereinander, sondern ein lebendiges Geschehen – die Teilhabe an Gott in seinen Energien. Daher kann es Koinonia-Communio im eigentlichen Sinne nur unter denen geben, welche die Gemeinschaft mit Gott haben. W. Kasper betont zurecht den gnadenhaften Charakter der Communio, welcher einen demokratischen Communio-Ansatz von vornherein ausschließt.⁹⁴³ *Der sich mitteilende Gott selbst ist das Wesen der Kirche als Communio.* Die Vergöttlichung ist somit der Zweck der kirchlichen Gemeinschaft. Die Sakramentalität der Kirche bedeutet ostkirchlich in lebendiger Gemeinschaft mit der Hl. Dreifaltigkeit stehen. Die Kirche ist „...als Gemeinschaft derer, mit denen Gott der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist in vergöttlichender Kommunikation steht, das Hauptsakrament.“⁹⁴⁴ Die Sakramentalität der Kirche ist nach orthodoxem Verständnis nicht primär auf die nicht zu bestreitende apostolische Sukzession der Hierarchie bezogen. Weil sich die Sakramentalität der Kirche in gnadenhafter Communio aller Kirchenglieder mit der Trinität vollzieht⁹⁴⁵, kann sich die kirchliche Hierarchie keiner ontologisch höheren Stellung in der Kirche rühmen als einfache Gläubige. Der Sakramentbegriff des 2. Vatikanums ist im Vergleich zur energetischen Sakramentalitätssicht der Orthodoxie deswegen unvollkommen, weil er die Gesellschaftskirche als ein Ganzes zum

⁹⁴² So ist die ukrainische Kirche die Mutter der russischen, der weißrussischen und der baltischen (z. B. der estnischen) Kirchen Kirche und die mazedonische Kirche ist die kulturelle Mutter aller slawischen Kirchen.

⁹⁴³ Kasper, *Theologie und Kirche*, 280: „Die Communio kommt nicht „von unten“ zustande; sie ist Gnade und Geschenk, gemeinsame Teilhabe an der Wahrheit, an dem einen Leben und der einen Liebe, welche uns von Gott durch Jesus Christus, im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament vermittelt wird.“

⁹⁴⁴ Kunzler, *Transitus*, 199.

⁹⁴⁵ Bel, *Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche*, 54: „...die orthodoxe Ekklesiologie bezieht die Sakramentalität der Kirche primär auf ihr Wesen schlechthin als Gemeinschaft Gottes mit dem gemeinsamen Subjekt der Kirche, also mit allen Mitgliedern der Kirche im Heiligen Geist.“

Sakrament des göttlichen Heilswirkens erklärt⁹⁴⁶, ohne dabei auf die Grenzen einer behaupteten analogischen Ähnlichkeit zwischen der sichtbaren⁹⁴⁷ Kirche und der menschlichen Natur Christi zu verweisen. Diese Grenzen liegen dort, wo es einen Zusammenhang zwischen der Gottesbeziehung der einzelnen Christen und der Wirkung der sichtbaren Kirche gibt. Die menschliche Natur Christi war ja vergöttlicht und eben als Frucht dieser Vergöttlichung in der Annahme durch die göttliche Hypostase des Logos ist sie die ewige Quelle des Heils. Die Konsequenz aus der energetischen Christologie für die Ekklesiologie muss also lauten: die sichtbare Kirche bewirkt das Heil nur in dem Maße, in welchem ihre Glieder selbst zu Werkzeugen des göttlichen Handelns werden. Das schließt die grundlegende Bedeutung der Sakramente für die Kirche nicht aus, sondern rückt ihre grundlegende ekklesiologische Bedeutung als Quelle der göttlichen Energien erst ins rechte Licht. Was vermieden wird, ist der sakramentale Automatismus, welcher der wahren Verwirklichung des sakramentalen Wesens der Kirche nicht gerecht werden kann, welche das spirituelle Leben des einzelnen nicht ignorieren kann, weil dieses ein unverzichtbarer äußerer Rahmen und innerer Verwirklichungsort der sakramentalen Identität der Kirche ist. Wie in der klassischen lateinisch-augustinischen Sakramentenlehre, liegt im Sakramentsbegriff des Konzils der Akzent auf der Sichtbarkeit des sakramentalen Zeichens und nicht auf dem sich dahinter verbergenden Wirken (Energie) Gottes, welches das Wesentliche jedes Sakramentes darstellt.

Die Gemeinschaft der Christen untereinander ist keine gottferne Angelegenheit, sondern lediglich die grundlegende ekklesiologische Gestalt ihrer energetischen Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit. Das orthodoxe *Communio*-Verständnis ist umfassender als das katholische, weil die orthodoxe Ekklesiologie sich grundsätzlich nicht als eine *Soziologie* versteht. Sie schließt die himmlische Kirche ein und, was am wichtigsten ist, sie drückt auch die wesentliche Bezogenheit der Kirche auf Gott aus⁹⁴⁸, und zwar so, dass die Kirche als real-energetisches Sakrament des Reiches Gottes betrachtet wird.⁹⁴⁹ Der Palamismus erweist sich wiederum als das zum

⁹⁴⁶ DH 4118, "*Lumen Gentium*" I, 8: „Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit.“

⁹⁴⁷ Vgl. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, 130.

⁹⁴⁸ Harkianakis, Orthodoxe Kirche und Katholizismus, 33 - 34: „So wird die Kirche primär als eine umfangreiche geheimnisvolle *Communio* verstanden, und zwar als *Communio* nicht nur der auf Erden Lebenden untereinander, sondern auch dieser mit den Heimgegangenen und mit allen himmlischen Mächten, ja sogar als *Communio* mit dem freifaltigen Gott selbst aufgrund der göttlichen Gnade.“

⁹⁴⁹ Nikolaou, Theodor, Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von T. Nikolaou) 1989, Heft 1, (35 - 47), 43: „Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. der

rechten Verständnis der orthodoxen *Communio* unerlässliche theologische Axiom. „Die ganze heilige Trinität lebt durch ihre Energien in Einheit und *Koinonia* mit der Kirche.“⁹⁵⁰ Dass die *Communio* der Kirche ausschließlich in der Teilhabe am eucharistischen Christus gründet, ist zwar nicht falsch, kann aber eine christomonistische Engführung des Kirchenbegriffes bedeuten, wovon sich besonders die Westkirche hüten muss. Der Zweck des Heilsgeschehens ist nicht die *Verchristung*, sondern die *Vergöttlichung* durch Christus. Der tiefere Sinn des Erlösungsgeschehens, das sich in der Kirche verwirklicht, nämlich die Vergöttlichung des Menschen, geht dabei verloren, wenn man Christus nicht als Quelle der unerschaffenen Energien der Dreifaltigkeit betrachtet. In der Eucharistie entsteht die Gemeinschaft nicht durch die Teilhabe an der Lebensgeschichte Christi⁹⁵¹ (?) nach dem Vorbild der Fanclubs von Superstars, sondern durch die Teilhabe an seiner verklärten menschlichen Natur.

In historischer Perspektive kann man sagen, dass es der Alten Kirche nie darum gegangen ist, äußere Eigenschaften der Kommunalität der Kirche näher zu bestimmen, sondern die heiligen Väter waren damals darum bemüht, die *Communio* als göttliche Gabe anzunehmen und an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Menschen mit Gott, welche durch die kirchliche Gemeinschaft sakramental sich kundtut und mitteilt, mitzuwirken. Man beschrieb die *Communio* nicht, sondern man *war in Communio* mit Gott, den anderen Kirchen und Mitchristen. Die *Communio* war also nicht eine Eigenschaft der Kirche oder ein ekklesiologischer Topos von vielen, sondern der grundlegende ekklesiologische Vorgang, welcher die Kirche als solche konstituierte. Wichtig war es, ins Wirken (Energie) Gottes einbezogen zu sein, nicht aber irgendwelche und schon gar nicht seine eigenen Beziehungen zu reflektieren. Auch für die heutige Kirche wäre es von großem Nutzen, über die *Communio* nicht endlos zu spekulieren, sondern diese mehr zu praktizieren.

3. Synodalität (Konziliarität) und Kollegialität

Die orthodoxe Kirche hat eine synodale Verfassung. Das heißt, dass alle wichtigen Fragen in den einzelnen autokephalen Kirchen nicht im Alleingang von den jeweiligen Primatsträgern (z. B. Patriarchen) entschieden werden können. Die Synodalität „...gilt als das Verfassungsprinzip orthodoxer Kirchenordnung

Gläubigen verbindet auf besondere Weise die hiesige Wirklichkeit mit der eschatologischen Hoffnung. Doch die eschatologische Hoffnung läßt sich nicht abstrahieren von der irdischen Wirklichkeit, sondern sie wird hindurch begründet und vorweggenommen, vorweggelebt.“

⁹⁵⁰ *Ebd.*, 44.

⁹⁵¹ *Thönissen*, 239: „Es ist Christus, der durch Teilhabe an seinem Lebensschicksal die Seinen in seine Gemeinschaft mit sich zieht und sie so auch zueinander fügt: Gemeinschaft entsteht durch Teilnahme an Christus.“

schlechthin.⁹⁵² Nur der auf Synoden versammelte Gesamtepiskopat ist dazu berechtigt, die Meinung der Kirche authentisch wiederzugeben. Auch auf der gesamtkirchlichen Ebene gilt das Synodalitätsprinzip, indem der höchste Primatsträger der heutigen Orthodoxie – der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, die anderen Patriarchen braucht, um wichtige Angelegenheiten zu regeln, welche die ganze Orthodoxe Kirche betreffen. Im Gegensatz dazu gibt es in der katholischen Kirche einen Papst, welcher wichtige Entscheidungen auch im Alleingang treffen kann.⁹⁵³ Er ist nicht verpflichtet, seine Mitbrüder im Bischofsamt daran zu beteiligen. Die Synodalität schließt den Primat in der orthodoxen Kirche nicht aus, aber der Primat steht in einem anderen Verhältnis zur Synodalität als es in der katholischen Kirche „bei allem feierlichen und frommen Reden und Dekretieren über die Kollegialität“⁹⁵⁴ mit dem Verhältnis zwischen dem Primat des römischen Bischofs und dem Bischofskollegium der Fall ist. „Die spezifische Eigenart des orthodoxen Verständnisses der Synodalität liegt darin, daß das primatiale Prinzip dem synodalen Prinzip untergeordnet wird. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen der römischen und der byzantinischen Lehrtradition.“⁹⁵⁵ Der Primatsträger ist in der Orthodoxen Kirche ein *primus inter pares*. Deswegen kann er sich nicht über eine synodale Entscheidung hinwegsetzen und muss diese befolgen, auch wenn sie nicht seinem eigenen Standpunkt entspricht. Die Synodalität der Ostkirche darf jedoch nicht im Sinne der Bejahung einer demokratischen Kirchenstruktur im Gegensatz zum monarchischen⁹⁵⁶ Kirchenbild des Westens⁹⁵⁷ missverstanden

⁹⁵² Jensen, 169.

⁹⁵³ Vgl. *Gahbauer, F. R.*, *Der katholisch-orthodoxe Dialog*, 156: „Das Problem des päpstlichen Primates ergibt sich aus den Unterschieden in der Kirchenverfassung zwischen Ost und West. Der Osten kennt im allgemeinen keinen zentralen Primatsträger. Die autokephalen, d. h. von einer übergeordneten Instanz unabhängigen Patriarchen und Erzbischöfe regeln die Angelegenheiten ihrer Kirchen selbständig durch ihre Synode. Das heißt, die Ortskirchen sind *synodal* verfaßt. Sie waren es bereits in der alten Kirche, bevor der Bischof von Rom immer mehr an Ansehen und Einfluß in der Kirche gewann. Die orthodoxe Kirche denkt deshalb nicht daran, ihre Synodalstruktur aufzugeben und sich dem Papst als zentralem Jurisdiktionsträger zu unterwerfen. Sie könnte nur ein modifiziertes Papsttum akzeptieren.“

⁹⁵⁴ *Küng*, *Unfehlbar ?* 83.

⁹⁵⁵ Jensen, 193.

⁹⁵⁶ Vgl. *Hünemann*, *Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes*, 199: „Die Lehre von der Kollegialität des Episkopates bekräftigt zwar, daß das Kollegium der Bischöfe gleichfalls Subjekt dieser höchsten und allgemeinen potestas ist. Da aber zugleich gesagt wird, daß dieses Kollegium niemals ohne Papst zu verstehen ist und kollegiale Aktivitäten nur mit seiner Zustimmung vollzogen werden können, so verändern diese Aussagen die monarchische Struktur des petrinischen Primats nicht.“

⁹⁵⁷ Vgl. *Biedermann*, 81: „Jede Kirche im Osten wählt ihr eigenes Oberhaupt, das von keiner kirchlichen Instanz abhängt außer von der eigenen Synode, in der der Erzhierarch zwar Vorsitz führt, seine Stimme aber nicht mehr gilt als die irgendeines Bischofs. Das heißt noch einmal: Zur kirchlichen Unabhängigkeit gesellt sich ein demokratisches Prinzip. Von daher

werden. Denn die Orthodoxe Kirche hat keine demokratische, sondern eine *sakramentale* Verfassung. Die Bischöfe sind keine Delegierten von Dözesanmehrheiten, sondern die Leiter der Gesamtkirche, welche ihre Hirtenvollmacht kraft des Weihesakramentes vom Hl. Geist unmittelbar erhielten, welcher der Kirche innewohnt. Die Leitungsvollmacht darf also nicht (wie es in der katholischen Kirche durch die Trennung zwischen der Weihe- und der Jurisdiktionsgewalt geschehen war) *entsakramentalisiert* werden. Sie wird nicht durch eine juridische Bevollmächtigung seitens der übergeordneten Primatsträger, sondern durch den Heiligen Geist selbst in der Bischofsweihe verliehen. Die Leitungsgewalt des versammelten Episkopats darf auch nicht als eine Art weltliche Macht des höchsten demokratischen Gremiums über die Kirche verstanden werden. Denn die in einer Synode versammelten Bischöfe stehen keineswegs auf einer ontologisch höheren ekklesiologischen Seinsstufe als die anderen Kirchenglieder. Alle Christen nehmen teil an derselben unüberbietbaren und *unteilbaren* Identität des Leibes Christi.⁹⁵⁸

Zwar ist mit dem 2. Vatikanum der katholische Episkopat scheinbar „aufgewertet“ worden, wenn man die Ekklesiologie dieses Konzils mit der seines Vorgängers vergleicht, jedoch liegt das wahrscheinlich vor allem daran, dass das 1. Vatikanum wegen seines jähen Endes nicht seine Sicht des Bischofsamtes in der Kirche formulieren konnte, welche höchstwahrscheinlich der des 2. Vatikanums sehr ähnlich gewesen wäre. In diesem Sinne kann man das Zweite Vatikanische Konzil als eine Fortsetzung und Vollendung des Ersten betrachten. Auch die Theologie des Bischofskollegiums hat die traditionelle, durch den ekklesiologischen Aufstieg des römischen Papsttums verursachte Unterbewertung der Ortskirchen und damit auch des Bischofsamtes nicht beenden können. Die heutige Synodalität der katholischen Kirche ist darum mehr Schein als Sein, es handelt sich dabei um „eine eher quantitative denn qualitative Synodalität“.⁹⁵⁹ Alleine die Existenz der synodalen Institutionen bedeutet noch nicht, dass sie eine wesentliche Rolle in der Ekklesiologie spielen. Das muss man bedenken, wenn man die orthodoxe *Konziliarität* mit der katholischen *Kollegialität* vergleicht. „Die Konziliarität setzt die durch die brüderlichen Gemeinschaftsbeziehungen ausgedrückte Einheit durch den Dienst ihrer im Konzil versammelten Bischöfe voraus. Die Kollegialität zielt übrigens zuerst auf das gemeinsame Handeln der Bischöfe in Verbindung mit dem

muß der Rechtsprimat des Papstes als eine grundsätzliche Veränderung der gesamten Struktur der Kirche erscheinen.“

⁹⁵⁸ Vgl. *Schemmann*, 136: „Das Konzil ist keine regierende Gewalt, denn eine Macht über die Kirche=Leib Christi kann es nicht geben. Das Konzil ist ein Zeugnis der Identität der Kirchen, da diese ja alle Kirchen Gottes sind: im Glauben, im Leben, in der Liebe.“

⁹⁵⁹ *Alberigo*, Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, 346.

Papst.“⁹⁶⁰ Der Kollegialitätsbegriff ist außerdem juridisch geprägt⁹⁶¹, während die Konziliarität eine Folge der eucharistischen Ekklesiologie ist. Die übertriebene Primatsdeutung, welche sich auf die vatikanischen Dogmen berufen kann, verhindert, dass die Synoden dieselbe ekklesiologische Bedeutung wie in der Alten Kirche spielen können. Besonders deutlich sieht man diese Tatsache an der postkonziliaren Institution der Bischofssynode: „...Die Funktion der Synode besteht darin, dem Papst eine Ansicht mitzuteilen, nicht aber darin, sich mit Autorität an die Kirche zu wenden, um das Urteil des Episkopats über bestimmte Probleme auszudrücken. ...die Synode hat ihre Funktion allein im Prozeß der souveränen Willensbildung des Papstes.“⁹⁶² Eine solche Synode kann nur als Hilfs-⁹⁶³ bzw. Beratungsorgan des römischen Überbischofs aufgefasst werden. In der Alten Kirche dagegen waren die Synoden *selbständige* theologische Autoritäten. Überhaupt, waren die Synoden-Konzilien der ungeteilten Kirche die obersten ekklesiologischen Realitäten, über denen es keine übergeordnete Instanz mehr gab. Die katholische Synode von heute entspricht nicht einmal dem Synodenbild des 2. Vatikanums.⁹⁶⁴ Es ist das Ergebnis eines langen Verfalls der Theologie des Bischofsamtes und damit auch der Synoden bzw. Konzilien. Bereits im Mittelalter hatte das Konzil in der Westkirche aufgehört, ein selbständiges ekklesiologisches Gewicht zu besitzen.⁹⁶⁵

⁹⁶⁰ „*Gemeinsames Abschlußmemorandum*“ des Ersten ekklesiologischen Kolloquiums *Koinonia*, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), *Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12)*, Innsbruck-Wien 1990, (27 - 30), 28.

⁹⁶¹ Vgl. *Döring, Heinrich*, Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie, in: *Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von T. Nikolaou) 1988, Heft 2, (239 - 257), 255 - 256* – H. Döring meint mit der altkirchlichen Kollegialität offensichtlich die Konziliarität: „Falls es zwischen Ost und West zu einem gemeinsamen Bedenken der Kollegialitätsidee kommen sollte, müßte schon von vornherein der Unterschied ins Auge gefaßt werden, der darin besteht, daß die patristisch ausgerichtete Kollegialitätsidee vorwiegend auf den einen Organismus der Einzelkirchen hin denkt und auf deren Wiederherstellung aus ist, wohingegen die überwiegend neuzeitlich-spekulative Kollegialitätsidee weit mehr den Ausgleich zwischen der „plena et suprema potestas“ des Papstes und der des Bischofskollegiums sucht, und zwar auf juridischer Ebene, die für die Kirchen des Ostens sehr schwer zugänglich sein dürfte.“

⁹⁶² *Acerbi, Antonio*, Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen, in: *Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, (208 - 240), 218.

⁹⁶³ Vgl. *Gauss, Julia*, Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts, Zürich 1967, 64 – eine Umschreibung der Hilfsfunktion der *Konzilsinstitution* gegenüber dem Papst gemäß dem „*Dictatus papae*“ von Gregor VII.: „...Das Konzil sollte aus einer Versammlung freientscheidender Mitglieder zu einer Stätte werden, wo päpstliche Sentenzen einfach anerkannt und promulgiert werden.“

⁹⁶⁴ *Quinn*, 100: „Die heutigen Synoden erscheinen nur als schwacher Abklatsch des Ideals, das im Konzilsdekret über die Bischöfe gezeichnet wurde...“

⁹⁶⁵ *Vries de*, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, 88: „Das Konzil ist zu einer bloß beratenden Körperschaft geworden.“

Die unangemessene ekklesiologische Stellung der Synoden bzw. des Konzils drückt aus, dass die katholischen Bischöfe nicht als wahre Hirten der Kirche betrachtet werden, weil sie keine Entscheidungsträger in der Kirche sind. Ganz anders war es in der Alten Kirche, wo den Bischöfen ein gesamtekklesiologisches Gewicht zukam: „Jeder Bischof wußte und fühlte sich für die ganze Kirche verantwortlich...“⁹⁶⁶ Auch die katholischen Bischofskonferenzen können von jenem ekklesiologischen Gewicht, welches den Synoden der autokephalen Kirchen in der Orthodoxie zukommt, nur träumen. Diesen wird von Rom die theologische Grundlage entzogen, indem man ihnen keine Lehrautorität zuerkennen will, während in der Alten Kirche auch die Provinzialsynoden eine universale Geltung bei Glaubensfragen beanspruchten.⁹⁶⁷ Die Ortskirchen waren dadurch als die eigentlichen Träger der authentischen Glaubenslehre ausgewiesen. Die Konziliarität der Kirche gründet in der ekklesiologischen Fülle der eucharistischen Identität der Ortskirchen. In der Orthodoxie ist es auch heute so, dass der consensus ecclesiarum als ein untrügliches Zeichen der Glaubensauthentizität betrachtet wird.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ Dupuy, B.-D., Einleitung: Zu einer Theologie des Bischofsamtes, in: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, (19 - 31), 25.

Vries de, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, 81: „Die Synoden wurden geboren aus dem Bewußtsein der Bischöfe, für die Kirche in ihrer Gesamtheit, zunächst auf regionaler Ebene, verantwortlich zu sein.“

⁹⁶⁷ Vgl. Pottmeyer, Hermann Josef, Regionale Teilkirchen und „Zwischeninstanzen“ – ihre Wiederentdeckung und ihr ekklesiologischer Rang, in: Bertsch, L. (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, (168 - 177), 174 - 177.

⁹⁶⁸ Kallis, Petrus der Fels – Stein des Anstoßes ? 57: „Der Glaube des Petrus findet auf der universalen Ebene seinen verbindlichen Ausdruck nicht im Amt des Papstes, sondern im Konsens der Kirche, der auf dem Weg der Konziliarität zustande kommt.“

XIII. Die Beschaffenheit der kirchlichen Einheit

1. Gesellschaft-Gemeinschaft und Teilhabe

Die Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanums blieb bei der althergebrachten Sicht der Kirche als einer äußerlich sichtbaren und monarchisch verfassten Gesellschaft. Die Betonung beim heutigen katholischen Communio-Begriff liegt nach wie vor auf dem soziologischen Aspekt der Kirche. Gemeinschaft ist deswegen vor allem ein anderer, nur äußerlich leicht abgeschwächter Ausdruck für die traditionelle Sicht der Kirche als eine innerweltliche Größe. In Grunde genommen hat man sich von der gesellschaftlichen Sicht der Kirche also nicht verabschiedet, sondern man diese lediglich den äußeren gesellschaftspolitischen Bedingungen angepasst. Dabei wird normalerweise die Gesellschaftssicht mit der monarchischen Verfassung der Kirche assoziiert, während die Gemeinschaftsekklesiologie als demokratisch gilt. Die letzte wird aber fälschlicherweise auch in das nie stattgefundene goldene Zeitalter der ursprünglichen Kirche rückprojiziert⁹⁶⁹, ohne einen vollkommenen ekklesiologischen und kirchengeschichtlichen Kontext des ursprünglichen Communio-Begriffes zu berücksichtigen, welcher mit einer Deutung im Sinne des modernen Gemeinschaftsbegriffes nichts zu tun hat. Dagegen beinhaltet der orthodoxe Koinonia-Begriff, den man gewöhnlich mit dem Communio-Begriff gleichsetzt, vor allem den paulinischen Teilhabegedanken. Koinonia ist also primär die Teilhabe der Glieder des Leibes Christi an der vergöttlichten Natur ihres Hauptes und nicht etwa (in Analogie zum westlichen Communio-Verständnis) die hierarchische Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Diese Teilhabe macht in palamitischer Deutung das energetische Wesen der Kirche aus, zu welchem die Einheit dann wesentlich gehört, weil sie in der ontologischen Identität von Gottes energetischem Wirken selbst gründet.

2. Sichtbare äußere Gesellschaftseinheit

Den Kern des katholischen Verständnisses der Einheit der Kirche bildet das Petrusamt. Alle römischen Bischöfe (Päpste) sind als Nachfolger Petri auch Inhaber dieses Amtes, das gewöhnlich auch „Papstamt“ genannt wird und die Sorge für die

⁹⁶⁹ Vgl. *Boff*, Und die Kirche ist Volk geworden, 104 - 105: „Wir haben zwei große Paradigmen geerbt: der Kirche-als-Gemeinschaft, das mehr oder weniger im ersten Jahrtausend galt, und das der Kirche-als-Gesellschaft, das von da an bis in unsere Tage reicht.“

Einheit der Kirche trägt.⁹⁷⁰ Das Petrusamt wurde von Christus selbst gestiftet, darum ist es göttlichen Rechts und gehört zum Wesen der Kirche. Die Einheit der Kirche ist ein wesentliches juridisches Element der Kirchenverfassung.⁹⁷¹ Man geht sogar davon aus, dass die heutige Gestalt des Petrusamtes, welches sich von seinen biblischen und altkirchlichen Ursprüngen sehr unterscheidet, keine Verfälschung des Wesens des Petrusamtes darstellt. Es handelt sich lediglich um eine Entwicklung des Petrusamtes, das in seinem Kern schon in der Heiligen Schrift im Auftrag Christi an Petrus zu finden ist.⁹⁷²

Bei einer näheren Analyse erweist sich, dass das katholische Einheitsverständnis nicht nur eine logische Folge des rechtlich aufgefassten Amtsverständnisses darstellt⁹⁷³, sondern auch platonisch beeinflusst ist. Denn das eine Petrusamt ist bereits durch seine Existenz ein Ursprung (Prinzip) und eine Grundlage (Fundament) der kirchlichen Einheit.⁹⁷⁴ Wenn man diese Verwirklichungsweisen der Kircheneinheit auch sakramental durch die Stellvertretung Christi zu begründen

⁹⁷⁰ *Balthasar von*, 4: „Wenn vom Anfang einer Theologie des Papsttums an dieses als der Repräsentant und der Beauftragte der kirchlichen Einheit verstanden wurde, so bildet der Bischof von Rom als Nachfolger Petri den Referenzpunkt, woran sich alles die kirchliche Einheit Betreffende orientieren kann.“

⁹⁷¹ *Hünemann*, *Ekklesiologie im Präsens*, 251: „...Es ist der Kirche wesentlich, daß sie eine verfaßte Einheit besitzt und ein verfassungsmäßiges Organ der Einheit im römischen Bischof.Es geht auch beim Glaubenszeugnis nicht ohne verfassungsmäßige Einheit.“

⁹⁷² *Ratzinger*, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 67 - 68: „Der römische Primat ist ... ein auf den Herrn selbst zurückreichendes und in der werdenden Kirche getreulich entfaltetes Wesenselement der kirchlichen Einheit.“

⁹⁷³ Vgl. *Küng*, *Die Kirche*, 19: „Aber auch die Betonung des Amtes kann verschieden sein: Sie kann – wie dies in der römischen Theologie der Fall war – die Autorität des Bischofs unabhängig von seiner persönlichen Heiligkeit ausschließlich aus seiner amtlichen Stellung begründen, so daß sie die apostolische Amtsnachfolge vor allem historisch-kirchenrechtlich versteht und seine Amtsführung vor allem an Gesetzen und korrekten Formen mißt; oder sie kann ... auch charismatische Geistbegabung und damit persönliche Heiligkeit als für die Autorität des Bischofs entscheidend betrachten, so daß die apostolische Amtsnachfolge zugleich auch eine pneumatische Nachfolge zu sein hat und für die Amtsführung auch persönliche Qualitäten von wesentlicher Bedeutung sind. Es modifiziert diese Ämtertheologie wiederum, ob die einheitsbewahrende Funktion in erster Linie beim *Episkopat* gesehen wird, wenn nämlich die Person des Petrus einfach als *Zeichen* der kirchlichen Einheit betrachtet wird und seinen Nachfolgern nur eine Form von Ehrenprimat zukommt ...; oder ob sie vor allem beim *römischen Bischof* gesehen wird, wenn nämlich die Person des Petrus geradezu als *Träger* der kirchlichen Einheit gilt und seinen Nachfolgern ausdrücklich ein Rechtsprimat zugeschrieben wird...“

⁹⁷⁴ Vgl. *Congar*, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts*, 197 – hinter der Vorstellung vom Petrusamt als Prinzip und Fundament der kirchlichen Einheit steckt die plenitudo potestatis des Reformpapsttums: „Die Männer der gregorianischen Reform sehen die Kirche in Abhängigkeit und gleichsam abgeleitet von der päpstlichen Gewalt.“

versucht⁹⁷⁵, so kann der Inhalt dieser besonderen Verbindung zwischen dem Papstamt und seinem himmlischen Urbild nur (gesellschafts-)philosophisch ausgefüllt werden. Es fehlt wegen der Nichtrezeption des Palamismus ein gnadentheologisches Band zwischen Christus und seinem(n) irdischen Repräsentanten. Der Papst wird als das rein innerweltlich greifbare Einheitsprinzip⁹⁷⁶ einer rein irdischen Menschengemeinschaft betrachtet. Das Papstamt kann darum als irdisches Abbild (=Stellvertreter) der göttlichen Monas, eine Art Weltseele betrachtet werden. Er vermittelt zwischen der transzendenten Einheit und der Vielheit der Ortskirchen. Diejenigen Kirchen, welche nicht in dieser „vollen“ Einheit mit der höchstmöglichen irdischen Verwirklichung der Monas stehen, bergen in sich zumindest eine ihnen ontologisch innewohnende potentielle Rückkehrbewegung zum Einheitsamt.⁹⁷⁷ Das entspricht dem Ausgang-Rückkehr-Schema, welches eine zentrale Rolle im platonischen Seinsverständnis spielt. Die Kirche ist ein sichtbares Abbild der neuplatonischen Seinsordnung, was in der ontologischen Unterordnung aller Kirchenglieder⁹⁷⁸ inklusive der in ihren Hirten repräsentierten Vielheit der Ortskirchen⁹⁷⁹ unter die Einheit des universalen Papstamtes zum Ausdruck kommt. Die Kirche muss die philosophischen Prinzipien von Einheit und Vielheit sichtbar widerspiegeln, was durch die Existenz des Papstes und des Bischofskollegiums der Fall ist und mit der Bezogenheit der Kirche auf die Trinität begründet wird.⁹⁸⁰ Eine echte Trinitätstheologie besteht jedoch nicht im Ausbreiten philosophischer Spekulationen bezüglich des Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit.

Es ist realitätsfremd und unverantwortlich, Rom einen Paradigmenwechsel in der Weise der Ausübung des Petrusamtes im Dienste der Kircheneinheit nach dem letzten Konzil zuzuschreiben, welcher im Zusammenhang mit der Hinwendung zur

⁹⁷⁵ Vgl. *Kasper*, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, 88: „Das eigentliche Prinzip und Fundament der Einheit ist für das Erste Vatikanum selbstverständlich Jesus Christus. Der Papst ist nur dessen gleichsam sakramental-zeichenhafte Repräsentation.“

⁹⁷⁶ Vgl. *Scheffczyk*, Das Unwandelbare im Petrusamt, 80: „Es bedarf so letztlich eines physischen Einheitsprinzips, das nur in *einer* Person verwirklicht ist.“

⁹⁷⁷ *Pesch*, H. O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 221: „Die Einheit der Kirche ist gewissermaßen eine in zeitlicher Zerstreung: Sie existiert in der Spannung zwischen umfangreich beschränkter Verwirklichung in der Papstkirche und umfangmäßig beschränkter Noch-nicht-Verwirklichung, aber sachimmanenter Tendenz dahin in den nicht-katholischen Kirchen.“

⁹⁷⁸ Vgl. *Auer*, 333: „Die Einheit der Kirche aber besteht sowohl in der Verbindung (communicatio) der einzelnen Glieder untereinander wie in der Unterordnung unter ein gemeinsames Haupt.“

⁹⁷⁹ *Dupuy*, 29: „Die Einheit der Kirche fordert die Unterordnung des Episkopats, selbst des versammelten Episkopats, unter seinen Oberhirten.“

⁹⁸⁰ *Schulte-Herbrüggen*, 47 - 48: „Als eine von der Dreifaltigkeit geformte und geeinte Kirche ist sie, um sichtbares und allgemeines Sakrament dieser Welt sein zu können, als sichtbare Gesellschaft verfaßt, weshalb also auch ihre gesellschaftliche Verfaßtheit von der trinitarischen Vieleinheit in sichtbarer Weise geprägt sein muß.“

Communio-Ekklesiologie stehen soll.⁹⁸¹ Erstens, hat ein solcher, wie wir schon gesehen haben, überhaupt nicht stattgefunden. Zweitens, man sollte auf dem Boden der Tatsachen bleiben. Es wird vergessen, dass man den Bock nie zum Gärtner machen darf. Solange die Einheit der Kirche gemäß dem traditionellen katholischen Denkschema als eine ausschließliche Prerogative des römischen Bischofs verstanden wird⁹⁸², muss man davon ausgehen, dass die Kurie unter dem Deckmantel der Sorge um die Einheit ihre Macht für eine Fortsetzung der traditionellen Zentralisierungspolitik missbrauchen wird. Der Gehorsam gegenüber Rom wird dabei als der für die Bewahrung der Kircheneinheit einzig entscheidende Faktor postuliert.⁹⁸³ Eine zu große Machtkonzentration birgt in sich immer die Gefahr, dass Macht zur Durchsetzung unlauterer Interessen angewandt wird oder aus übertriebener Angst vor der Kirchenspaltung zur Begrenzung der Eigenständigkeit der Ortskirchen führt. Man muss Rom also die Möglichkeit nehmen, nach seinem Gutdünken eine eigene Einheitspolitik zu betreiben. Konkreter bedeutet das, dass man den römischen Jurisdiktionsprimat einfach abschaffen soll.

3. Innere energetische Einheit

Der Palamismus ist der bisherige Höhepunkt der dogmatischen Ausformulierung in der Ostkirche. Weil die Energienlehre das Verhältnis zwischen dem Wirken der trinitarischen Hypostasen in der Heilsökonomie als das der gemeinsamen Energie qualifiziert, entfallen auch alle Diskussionen bezüglich des Verhältnisses zwischen der Christologie und der Pneumatologie. Das Dilemma der Konkurrenz zwischen den beiden entfällt auch in der Ekklesiologie. Diese Tatsache ist einigen großen

⁹⁸¹ Vgl. *Kehl*, 377: „Da die Einheit der katholischen Kirche nach dem letzten Konzil nicht mehr uniformistisch-zentralistisch verstanden werden darf, sondern als vielfältig differenzierte Gemeinschaft der Kirchen, kann der Dienst des Petrusamtes an dieser Einheit eben auch nicht mehr darin bestehen, gleichsam „von oben“ her eine Einheit dekretarisch durchzusetzen, sondern als maßgebliches „*Centrum unitatis*“ inmitten der *Communio* den verschiedenen Einzelkirchen auf brüderliche Weise zu *helfen*, ihre eigene Identität in der Gemeinschaft mit allen Kirchen zu finden und zu bewahren.“

⁹⁸² *Fries*, Ökumene statt Konfessionen ? 12: „Garant dieser Einheit war vor allem der Papst als Petrusnachfolger, als Inhaber des Primats in der Kirche, in seiner Funktion als oberster Lehrer, Hirte, Leiter, Gesetzgeber.“

⁹⁸³ *Werbick*, 252: „Wenn kirchliche Einheit abgeleitet wird von jener „numerischen“ Einheit des obersten Entscheidungssubjektes, mit dem alle Einheit zu halten haben, damit jede Spaltung im Ansatz ausgeschlossen werde, so ist Einheit als ekklesiologische Herrschaftskategorie festgeschrieben, von der her nur noch der „Dissens“ gegenüber dem Repräsentanten und Garanten der Einheit zum Problem wird – zum alleinigen Problem der „Dissidenten“, die es eben nur durch ihren ungeteilten Gehorsam lösen können.“

orthodoxen Theologen leider noch nicht bewusst geworden.⁹⁸⁴ Damit kann der Palamismus auch als der endgültige Triumph der trinitarischen Sicht der Kirche betrachtet werden, der allen Versuchen, die Ekklesiologie einseitig christologisch bzw. pneumatologisch zu betreiben, von vornherein einen Riegel vorschiebt.

Katholische Theologen äußern sich häufig verächtlich über die Einheit der Orthodoxie. So führt L. Scheffczyk das Unvermögen der Orthodoxie, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, auf die Trennung von Rom und als deren Folge den fehlenden Primat zurück.⁹⁸⁵ Ignoriert wird dabei die Tatsache, dass ein solches gar nicht gebraucht wurde, weil es im Osten seit dem VII. Ökumenischen Konzil 787 keinen großen Dogmenstreit gegeben hat. Die Sieben Ökumenischen Konzilien befassten sich vor allem mit der Abwehr der Häresien, welche das Wesentliche des christlichen Glaubenslehre betrafen. Eine Ausnahme stellt der Hesychastenstreit dar, welcher sich aber im Wesentlichen in Byzanz abgespielt hat, das damals nur einen kleinen Teil der orthodoxen Welt bildete. Außerdem werden viele Angelegenheiten in der Orthodoxie innerhalb der autokephalen Kirchen gelöst, während man in der zentralisierten katholischen Kirche sogar für allerlei pastorale Reformen ein Konzil der Gesamtkirche einberufen zu müssen meint. Übrigens, war es ökumenisch gesehen ein Glücksfall, dass es in der Orthodoxie kein ökumenisches Konzil mehr nach dem Großen Schisma gegeben hat. Denn auf einem solchen hätte man bestimmt auch z. B. den päpstlichen Primat abgelehnt und die Katholiken würden heute als verurteilte Häretiker gelten, was den ökumenischen Dialog sehr erschweren oder sogar grundsätzlich verunmöglichen würde. In der Tat ist die Einheit der orthodoxen Kirchen untereinander nicht so leicht auszumachen, wie es in der katholischen Kirche mit der Existenz des die Einheit verkörpernden Papsttums der Fall ist. Jedoch stellt die Weltorthodoxie keinesfalls eine Art lockeren Verein von Patristikbegeisterten dar, was so manche unangemessene Äußerung katholischerseits⁹⁸⁶ suggerieren kann. Sie hat sehr wohl äußere Einheitsmerkmale, welche für die Ostkirche aber auch einen tieferen theologischen Inhalt haben. Ein äußeres Einheitsmerkmal der Orthodoxie kann also nie für sich allein gelten, sondern er muss einen inneren Grund in der energetischen Verfasstheit der Kirche haben. Die äußere Kirchenstruktur bewirkt die Einheit der Kirche nicht automatisch, diese ist eine integrale Eigenschaft des Ganzen des trinitarisch-energetischen

⁹⁸⁴ *Zizioulas*, 126: „Das Problem, *wie* das institutionelle Element mit dem charismatischen, der christologische Aspekt der Ekklesiologie mit dem pneumatologischen zu verbinden sei, wartet in der orthodoxen Theologie noch auf seine eingehende Untersuchung.“ Vgl. *Ebd.*, 125f.

⁹⁸⁵ Vgl. *Scheffczyk*, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, 80.

⁹⁸⁶ *Ivanka von*, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet*, 408: „Es gibt keine jurisdiktionelle Einheit, keine verbindliche Organisation, keine für alle verbindliche Autorität in dieser Gemeinschaft von Kirchen, die alle zusammen „die rechtgläubige morgenländische Kirche“ ausmachen, aber als eine rein ideelle Gemeinschaft.“

Kirchengeschehens.⁹⁸⁷ So ist das Sakrament der Eucharistie für die Orthodoxen ein sichtbares Wirkzeichen der Glaubensgemeinschaft, weil im liturgischen Geschehen die Einheit mit Christus selbst vollzogen wird.⁹⁸⁸ Die Einheit des Leibes Christi ist aber ein Ausdruck von dessen göttlicher Fülle⁹⁸⁹, also von seiner absoluten energetischen Unüberbietbarkeit als der alleinigen Ermöglichungsursache jeglicher Vergöttlichung. Die Glaubenseinheit gründet also in der Teilhabe an demselben eucharistischen Leib Christi, der Quelle der Vergöttlichung der Schöpfung. Die Orthodoxen verweisen auf die ekklesiologische Realität der Alten Kirche, welche eine juristische Glaubenseinheit ausschloss.⁹⁹⁰ Die Orthodoxie kennt kein rein *äußeres* sichtbares Kriterium der Glaubenseinheit, weil der rechte Glaube der Kirche als wesentlich pneumatischer Gemeinschaft innewohnt. Die Einheit der Kirche hat einen pneumatischen Ursprung, sie ist die Frucht des Wirkens des Hl. Geistes⁹⁹¹,

⁹⁸⁷ *Georgopoulou*, 66: „Die Struktur der Kirche mit ihren sichtbaren Merkmalen besitzt keinen absoluten Wert.

Der Ausdruck des Wesens der Kirche besteht in der Energie der Trinität und der Herrlichkeit Gottes und ist heilsgeschichtlich und pneumatologisch zu verstehen. Das Kriterium der Einheit ist die Einheit selbst, wie sie in der Bibel und in der Praxis der Kirche zur Erscheinung kommt. Diese Einheit ist für die Orthodoxen nicht vorrangig zu verstehen; sie ist die Kirche selbst in ihrer Wirklichkeit und offenbart sich in sichtbarer kirchlicher Praxis. Darum bilden für die Orthodoxen Einheit, Gottesdienst und Eucharistie eine unauflösbare Verbindung. Die *Communio in sacris* bedeutet zugleich Einheit im kirchlichen Leben.“

⁹⁸⁸ *Harkianakis*, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, 40: „Die Vollkommenheit der Gemeinschaft und Einheit aller im Zeichen der Eucharistie, die auch ein sichtbares Symbol der Einheit im Glauben ist, wird mit der Gegenwart und Anticipation des Herrn so integral, daß neben dieser Gestalt des kirchlichen Lebens keine höhere erreicht werden kann. Über dem Herrn kann es ja keine höhere Instanz und Autorität geben.“

Panagopoulos, *Liturgie und Einheit der Kirche*, 349: „Die sichtbare Einheit der Kirche kann alleine im sichtbaren Sakrament der Eucharistie bestehen, weil ja sie nur auf das eine Fundament, nämlich Jesus Christus, gegründet und durch die Kraft des einen Geistes getragen werden kann. Damit ist auch die charismatische Struktur der Kirche gegeben.“

⁹⁸⁹ Vgl. *Afanasieff*, 28: „Folglich haben die Fülle und die Einheit der Kirche nicht quantitativen Charakter, sondern sie sind durch die Fülle und die Einheit des Leibes Christi bedingt, welcher immer und überall eins und einer bleibt in seiner ganzen Fülle...“

⁹⁹⁰ *Meyendorff*, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, 241: „Wäre die Einheit im Glauben durch ein sichtbares und dauerndes Organ bestimmt, dann wären die dogmatischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte, die Konzile und Auseinandersetzungen der Väter völlig ohne Sinn.“

⁹⁹¹ *Ebd.*, 253 - 254: „Die Orthodoxe Kirche besitzt kein unfehlbares und dauerndes Kriterium der Wahrheit ..., sondern sieht die Einheit in einer Gemeinschaft des Glaubens, dessen einziges Kriterium die Kirche selbst ist, oder vielmehr der in der Kirche immerdar wirksam gegenwärtige Heilige Geist.“

Vgl. *Bel*, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, 215: „Die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander ist eine vom Heiligen Geist gewirkte und getragene Einheit. Außerhalb der Wirkung des Heiligen Geistes wird man sich die Gemeinschaft und die Einheit der Kirche mit Christus in geeigneter Weise nicht vorstellen und nicht adäquat darstellen können.“

welcher die Kirche zur Gemeinschaft der Gottesschau macht.⁹⁹² Die Einheit der Kirche ist nicht etwas, was der Kirche äußerlich anhängen würde, sondern sie gehört zum innersten Wesen der Kirche. *Ihre Einheit ist dort, wo die Kirche selbst ist.* „Die Einheitsprinzipien der Kirche sind nichts anderes als ihre Existenzprinzipien, die auch die Prinzipien jeder christlichen und jeder personalen Existenz sind.“⁹⁹³ Das heißt – wo die Kirche in ihren Gliedern durch die Eucharistie in der vergöttlichenden Communion mit der Dreifaltigkeit steht, dort verwirklicht sie auch die Einheit ihres energetischen Existenzvollzugs. Die eucharistische Einheit ist unüberbietbar, weil sie auf der Einheit des Leibes Christi beruht.⁹⁹⁴ Kirche und Eucharistie werden in der orthodoxen Ekklesiologie miteinander identifiziert. Die Einheit der Kirche besteht also in der energetischen Identität des Vergöttlichungsmysteriums. Sie ist wesentlich nicht wie etwa bei weltlichen Größen institutionell abgesichert⁹⁹⁵, sondern ein dynamisches liturgisch-eucharistisches Ereignis⁹⁹⁶, das durch die Selbstmitteilung

⁹⁹² Hausammann, Susi, Aspekte der Krise auf dem ökumenischen Wege zur sichtbaren Einheit der Kirchen im Lichte altkirchlicher Ekklesiologie, in: Hohmann, C. (Hg.), KIRCHE – Kontinuität und Wandel, Waltrop 1994, (133 - 154), 152: „Diese Verbundenheit garantierte ihnen nicht eine äußere rechtliche Struktur wie das Petrusamt, sondern das unverbrüchliche Wirken des Heiligen Geistes, das der Kirche verheißen ist und das die Schau Gottes, d. h. die innigste Verbindung mit Gott, ermöglicht.“

⁹⁹³ Bel, Die Einheit als Weseneigenschaft der Kirche, 196.

⁹⁹⁴ Vgl. Papandreou, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, 163: „Einheit und Katholizität bestehen nicht in einer Universalität, deren Mittelpunkt Rom wäre, so daß die Kirche mit Rom identifiziert werden müßte. Nach orthodoxer Ekklesiologie ist die Einheit der Kirche nicht verwaltungsmäßig zu verstehen. Vielmehr ist die Feier der Eucharistie in der Einheit mit dem Bischof das eigentliche Mysterium dieser Kirche und ihrer Einheit. Durch sie und in ihr vereinigen sich die Gläubigen untereinander in einem Leib. Eucharistische Gemeinschaft bedeutet folglich: Gemeinschaft in der Kirche, absolute Einheit der Glieder des einen und selben Leibes, der Kirche Christi.“

⁹⁹⁵ Vgl. Panagopoulos, Liturgie und Einheit der Kirche, 348 - 349: „Die Einheit der Kirche kann auf keinen Fall eine objektive, also eine statische und äußere Einheit sein, die durch die rechtliche Garantie von Verfassungen, Satzungen, Konstitutionen, Konvergenzerklärungen oder verbindlichen gemeinsamen Texten bewerkstelligt werden könnte. Es wäre unbiblisch und unrealistisch, wenn man von der sichtbaren Einheit der Kirche im Sinne einer garantierten und organisierten Einheit sprechen würde.“

„Die sichtbare Einheit der Kirche kann alleine im sichtbaren Sakrament der Eucharistie bestehen, weil ja sie nur auf das eine Fundament, nämlich Jesus Christus, gegründet und durch die Kraft des einen Geistes getragen werden kann. Damit ist auch die charismatische Struktur der Kirche gegeben.“

⁹⁹⁶ Vgl. Ebd., 348: „Wenn nun durch die Liturgie die Kirche und ihre Einheit in Christus immer von neuem geschehen, dann ist auch ihre innere Einheit die Kehrseite ihrer Einheit mit Christus. Liturgie und Einheit der Kirche sind also synonyme Ereignisse, die sich gegenseitig decken. Da Christus einer ist, da die Einheit der Kirche mit Christus nur der eine Geist ermöglicht, gibt es eine und einzige Weise, wie die Einheit mit Ihm sich vollzieht und manifestiert, eben die Liturgie. Die Einheit der Kirche ist ja eigentlich ihr liturgisches

Gottes zustande kommt. In einer eucharistischen Ekklesiologie kann auch die Einheit der Kirche nur als eine christologisch-eucharistische begriffen werden. Jedoch nur unter der Einbeziehung der Pneumatologie kann ein christomonistisches Einheitsverständnis vermieden werden. Die pneumatische Einheit des Leibes Christi ist ein anderer Ausdruck für den trinitarischen Ursprung der Einheit der Kirche. Das Existenz- und Einheitsprinzip des ekklesialen Leibes ist der Heilige Geist selbst und das Einheitsband ist die energetische Selbstmitteilung der Dreifaltigkeit, was die Einheit der Kirche vom geistlichen Leben der Kirchenglieder abhängig macht.⁹⁹⁷ Dies ist jedoch keine ontologische, sondern eine synergetische Abhängigkeit, weil die unerschaffenen Energien eine Gnadengabe der Dreifaltigkeit sind. Die Einheit der Kirche wird nicht von Menschen bewirkt, weil die göttlichen Energien unerschaffen sind und deswegen auch die Kirche selbst kein Menschenwerk ist. Die Einheit der Kirche kann es also nur dort geben, wo sich die synenergetisch strukturierte Vergöttlichung ereignet.

Der Glaube ist keine rein irdische Angelegenheit, derselbe Glaube verbindet die irdische und die himmlische Kirche. Es gibt keine unüberwindbare Trennwand zwischen der streitenden und der vollendeten Kirche. Auch die Apostel streiten für den orthodoxen Glauben – wie Petrus durch Leo auf dem Konzil von Chalzedon. Über die Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche werden auch die Lokalkirchen im selben apostolischen Glauben miteinander verbunden.⁹⁹⁸

Die Einheit der Kirche ist in der Orthodoxie substantiell, und nicht etwa wie in der katholischen Kirche juristisch-institutionell. D. Staniloae weist darauf hin, dass in der Westkirche die Einheit nicht sakramental-christologisch, sondern juristisch verstanden wird und zwar deswegen, weil die Sakramente durch das Fehlen eines palamitischen Gnadenverständnisses ihrer einheitsstiftenden Funktion beraubt sind.⁹⁹⁹ Die nur mystisch nachvollziehbare Einheit der Kirche vollzieht sich

Ereignis, und sie erreicht ihre vollkommene Realisation mit der Feier der Eucharistie und der Kommunion des Leibes und des Blutes Jesu Christi.“

⁹⁹⁷ *Metallinos*, Die christliche Gesellschaft als Gemeinschaft in Christus, 63 - 64: „Die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingsttag ist der Geburtstag der Kirche; denn an diesem Tag wird der Leib Christi, die Kirche konstituiert. Die Einheit des Kirchenleibes wird durch Christus im Heiligen Geist bewirkt und gewährleistet. Das bedeutet, daß es ohne Einwohnung des Heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen keine Einheit und folglich auch keine Gemeinschaft geben kann.“

⁹⁹⁸ Vgl. *Oyen*, 91: „Wenn jede sich der Einheit mit der himmlischen Kirche bewußt ist, würden automatisch alle Lokalkirchen dasselbe glauben und in Gemeinschaft miteinander bleiben.“

⁹⁹⁹ Vgl. *Staniloae*, 202: „Die orthodoxe Kirche hat solcherart Christus selbst, der mit seinem geopfertem und auferstandenen Leib in ihr gegenwärtig ist, zur tiefsten Grundlage. Ihre Einheit ist ontologischer Art, oder besser gesagt, sie ist eine über-ontologische Einheit. Im Katholizismus ist diese von innen her bestimmte Einheit dadurch abgeschwächt worden, daß in den Sakramenten bloß eine geschaffene Gnade empfangen wird und nicht die Gnade als ungeschaffene Energie, in der sich Christus selbst mitteilt.“

existentiell – durch das geistliche Leben ihrer Glieder in der energetischen Gemeinschaft mit der Allheiligen Dreifaltigkeit. Insofern hat die Orthodoxie aus westlicher Sicht „kein ekklesiologisches System im eigentlichen Sinne“¹⁰⁰⁰ entwickelt. Das Band der Einheit ist der dreifaltige Gott selbst durch seine unerschaffenen Energien. Die Einheit der Kirche dient nicht in erster Linie für die Demonstration nach außen, sondern sie gründet im energetischen Wesen der Kirche und ist somit wie die Kirche selbst nur als Gnadengabe¹⁰⁰¹ erfahrbar. Vom gnadentheologischen, palamitischen Standpunkt aus kann man das katholische Einheitsverständnis nicht als sakramental anerkennen, weil hier die Betonung auf der äußeren Institution und nicht wie im Osten auf dem energetischen Wesensvollzug der Kirche liegt.

Weil die Kirche eine Ikone der in der Liebe perichoretisch geeinten Trinität ist, kann es in ihr keine Unterordnung geben.¹⁰⁰² Denn die trinitarische Perichorese ist eine Folge der Wesenseinheit und darum auch der *Wesens-Gleichheit* der göttlichen Hypostasen. Mit dieser Abneigung gegenüber dem weltlichen Machtdenken bei der Betrachtung des Mysteriums der Kirche zielen die Orthodoxen aber nicht auf die Gleichstellung aller Kirchenglieder gemäß einem demokratischen Kirchenbild, sondern sie unterstreichen dadurch die Wesensgleichheit der eucharistisch wesensidentischen Ortskirchen.

Viele orthodoxe Theologen betonen, dass es nicht nur eine verborgene, sondern auch eine sichtbare Einheit der Kirche gibt. Am meisten werden dabei die Identität desselben Glaubensbekenntnisses, die sakramental-kultische und die kirchenrechtliche Übereinstimmung zwischen den verschiedenen orthodoxen Kirchen und der eine Ursprung der in der apostolischen Sukzession stehenden Hierarchie als Einheitsmerkmale der Orthodoxen Kirche genannt.¹⁰⁰³ All diese

Im Katholizismus führte diese Abschwächung der Vereinigung mit Christus mittels der Sakramente zur Erhöhung des Papstes als Stellvertreter Christi. Der Gehorsam gegenüber dem Papst wurde somit zum Mittel der mehr oder weniger juristisch verstandenen Einheit der Kirche als Institution.“

¹⁰⁰⁰ Dvornik, 17.

¹⁰⁰¹ Georgopoulou, 65: „Die kirchliche Einheit im orthodoxen Verständnis ist ... den Gliedern der Kirche als Gnade geschenkt.“

¹⁰⁰² Kallis, „Koinonia des Heiligen Geistes“, 106: „Das Mysterium der Einheit besteht in einer personalen Perichorese aufgrund der gemeinsamen Natur, deren Wesen die Liebe ist. Auf das Bild übertragen bedeutet dies, daß die Kircheneinheit nicht nach einem Subordinationssystem und durch Zwänge verwirklicht wird, sondern durch die Liebesgemeinschaft gleichwertiger und gleichberechtigter Ortskirchen, die jede für sich und alle zusammen die eine Kirche Gottes als Bild der göttlichen Dreieinigkeit darstellen.“

Maximos von Sardes, 16: „Erste und letzte Voraussetzung für das Einssein ist die Liebe, nicht irgendeine Art von „Unter- oder Überordnung“, wodurch doch die göttliche Wesensfülle jeder einzelnen Person nur beeinträchtigt würde.“

¹⁰⁰³ Pomazanskij, 240: „Die Kirche ist nicht nur innerlich die Eine, sondern auch im Äußeren. Äußerlich offenbart sich ihre Einheit in dem harmonischen Bekenntnis des Glaubens, in der

äußeren Einzelaspekte des orthodoxen Einheitsverständnisses haben aber eine palamitische Grundlage, weil sie erst im energetischen Wirkungsverständnis des Heiligen Geistes ihre für die Einheit der Kirche konstituierende innere Bedeutung gewinnen, welche auf der Realität der Vergöttlichung der Schöpfung basiert.

Die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats versuchen neuerdings (offenbar als Anleihe aus der römisch-katholischen Theologie), ihre Ortskirche bzw. deren Oberhaupt als sichtbares Einheitszentrum darzustellen.¹⁰⁰⁴ Dabei werden die längst veränderten innerkirchlichen Realitäten in der Weltorthodoxie, welche mit den bereits jahrhundertealten politischen Umwälzungen auf der Weltkarte zusammenhängen, einfach ignoriert.

Einheit der Gottesdienste und Mysterien (Sakramente), in der Einheit der durch die Gnade gegebenen Hierarchie, die sich in der Sukzession von den Aposteln ableitet, in der Einheit der kanonischen Ordnung.“

Mehedintu, Viorel, „Rumänische“ Orthodoxie in einer „griechischen“ Metropole, in: Kallis, A. / Tamiolakis, E. (Hgg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog* (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998, (217 - 225), 217 – alle orthodoxen Kirchen verbinden miteinander „dieselbe Glaubenslehre, dieselben Gottesdienste, dieselben Sakramente und dasselbe Kirchenrecht“.

¹⁰⁰⁴ Vgl. *Maximos von Sardes*, 411: „...wobei die Erste Orthodoxe Kirche des Ostens, die Heilige und Große Kirche Christi, der alte Sitz und der erste Stuhl den Mittelpunkt bildet, welcher bei der Berührung der Orthodoxie mit der Außenwelt das Bewußtsein ihrer Einheit deutlich werden läßt.“

XIV. Der Palamismus und die katholisch-orthodoxe Ökumene

1. Der implizite Palamismus im Westen

Der Einfluss des Palamismus (auch wenn er vielleicht unbewusst sein mag) zeigt sich auch besonders deutlich dort, wo man das dogmatische Vokabular der Ostkirche verwendet. Im Zusammenhang mit der Gnade des Heiligen Geistes bejaht Y. Congar z. B. „eine wechselseitige Mitteilung geistiger Energie“¹⁰⁰⁵ unter den Gläubigen. Auch L. Hödl benutzt den terminus technicus der palamitischen Gotteslehre, indem er schreibt: „Im Übergang vom Kreuzestod zur Osterherrlichkeit hat der Gekreuzigte alle Widersetzlichkeit im Fleische ausgelitten und die pneumatischen Energien des ewigen Lebens im verklärten Leib freigemacht.“¹⁰⁰⁶ Zwar bekennen sich katholische Autoren nur selten zur Realdistinktion, jedoch können einige ihrer Aussagen durchaus im Sinne des Palamismus interpretiert werden, wenn man ihnen nicht von vornherein eine konfessionelle Unfähigkeit zur Energienlehre unterschiebt. So ist für K. Hemmerle der Mensch „der geschaffene Gott“¹⁰⁰⁷. In einem Zusammenhang mit den anderen Stellen von denselben Autoren erweist sich der vermeintliche Palamismus jedoch manchmal als eine falsche Interpretation der rein äußerlich palamitisch klingenden Aussage, da die Realunterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes implizit negiert wird. Aber für solche Passagen, wo zwischen dem gemeinsamen Wirken der Dreifaltigkeit und der Person des Hl. Geistes klar unterschieden wird, kann zumindest ein *Semipalamismus* angenommen werden. L. Boff schlägt z. B. für die katholische Ekklesiologie einen pneumatologischen Richtungswechsel vor, wobei er eine beinahe palamitische Definition der Kirche vorbringt.¹⁰⁰⁸ C. Martini betont die Herrlichkeit Gottes in der Kirche und drückt damit ein Kirchenverständnis aus, das dem wegen seiner angeblichen Abgehobenheit von allem Irdischen viel kritisierten verklärten orthodoxen Kirchenbegriff vorzüglich entspricht: „Die Kirche ist die erlöste Welt, die dem Vater dargeboten wird, sie ist die Herrlichkeit Gottes im Himmel, die schon in der Geschichte Wohnung genommen hat, sie ist der himmlische Friede, der zum

¹⁰⁰⁵ Congar, *Der Heilige Geist*, 211.

¹⁰⁰⁶ Hödl, 171.

¹⁰⁰⁷ Hemmerle, *Gemeinschaft als Bild Gottes*, 45.

¹⁰⁰⁸ Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, 260 - 261: „Man muß die Kirche also vom Heiligen Geist her denken – vom Heiligen Geist her allerdings nicht so sehr im Sinne der dritten Person in der Dreifaltigkeit als vielmehr im Sinne der Kraft und der Wirkungsweise, durch die der Herr in der Geschichte gegenwärtig bleibt und sein Werk der Eröffnung einer neuen Welt fortsetzt. Die Kirche ist das Sakrament, Zeichen und Werkzeug des jetzt lebenden und auferstandenen Christus, das heißt des Geistes.“

Frieden auf Erden wird.“¹⁰⁰⁹ Und wenn heutzutage in der katholischen Ekklesiologie der ursprüngliche Sinn der kirchlichen Hierarchie wieder entdeckt und diese im Lichte ihres sakramentalen Ursprungs gesehen wird¹⁰¹⁰, so kann man dies als ein deutliches Zeichen für die palamitische Wende in der katholischen Ekklesiologie charakterisieren. Denn die Betonung liegt nicht mehr wie früher auf der „Macht“, sondern auf der „Heiligkeit“ Gottes, dessen Selbstmitteilung zu dienen der Hauptzweck des kirchlichen Amtes ist. Es sind also keineswegs bloß „lexikalische Korrekturen“¹⁰¹¹, welche der Machterhaltung der Hierarchie dienen sollten, sondern der Ausdruck eines sich gegenwärtig vollziehenden innerkatholischen ekklesiologischen Paradigmenwechsels von *potestas* als rechtlicher Kategorie zu *dynamis* als gnadentheologischem Wesensvollzug der Kirche, der Übergang von menschlicher Macht zur Herrlichkeit Gottes. P. Pasterczyk umschreibt das energetische Wesen des kirchlichen Amtes, welches er ganz im Sinne der palamitischen Gottbezogenheit sieht: „Der tiefe Sinn des Amtes in der Kirche liegt ... in der Transparenz der göttlichen Wirkung inmitten der Welt (der Gemeinde). ... Gott ist somit das „Wesen“ des Amtes, und zwar insofern, als er leitet, die gute Nachricht verkündet und heiligt.“¹⁰¹² Der Westen zeigt eine starke Sehnsucht nach dem (göttlichen) Licht – einem klassischen theologischen Begriff des Palamismus. Dieses Licht bewirkt den Glauben¹⁰¹³ und die Erneuerung der Kirche¹⁰¹⁴.

Die dogmatische Einheit zwischen der Ost- und der Westkirche kommt auf die Oberfläche, wenn katholische Theologen den Palamismus vertreten, welcher in der Theologie der Westkirche zwar nie offiziell als Bestandteil der westlichen Dogmenlehre verkündet wurde, aber schon immer implizit vorhanden war und besonders heutzutage immer öfter bei westlichen Theologen zum Ausdruck kommt. Es ist die verborgene Glaubenseinheit, die „in der Tiefe nie aufgehört hat zu existieren, aber so lange Zeit von Gewölk verdeckt wurde...“¹⁰¹⁵ Die Westkirche braucht ihren eigenen „Hesychnastenstreit“, um sich nur zusammen mit der Orthodoxie zum gemeinsamen Erbe der Energienlehre zu bekennen. Dies hätte insbesondere Auswirkungen auf die Lösung der ekklesiologischen Streitpunkte

¹⁰⁰⁹ *Martini*, 138.

¹⁰¹⁰ Vgl. *Müller*, *Mit der Kirche denken*, 79: „Diese Verfassung der Kirche wird hierarchisch genannt, weil ihre *arche* im Heiligen gegeben ist, nämlich in dem geschichtlich verwirklichten Heilsplan Gottes.“

¹⁰¹¹ *Pesch*, *H. O.*, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 245.

¹⁰¹² *Pasterczyk*, 322.

¹⁰¹³ Vgl. *Scheffczyk*, *Glaube in der Bewährung*, 351: „Der Glaube ist das Licht, welches das Wort und die Wahrheit Christi dem Menschengestalt bewußt internalisiert...“

¹⁰¹⁴ *Ratzinger*, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 131: „Die Reformatio, die allzeit nötige, besteht nicht darin, daß wir unsere Kirche immer neu zurechtmodellieren, sie selbst erfinden, sondern darin, daß wir immer wieder unsere eigenen Hilfskonstruktionen wegräumen zugunsten des reinen Lichts, das von oben kommt und das auch der Anbruch der reinen Freiheit ist.“

¹⁰¹⁵ *Sieben*, *Die Konzils-idee des lateinischen Mittelalters*, 375.

zwischen Ost und West. Der Westen braucht die Rezeption des Palamismus nicht als seine entscheidende dogmatische Niederlage gegenüber dem Osten aufzufassen. Denn dieser ist keinesfalls im 14. Jahrhundert in Byzanz vom Himmel gefallen und hat tiefe, für Ost und West gemeinsame patristische Wurzeln. „In Wahrheit entdeckt er vielleicht zum guten Teil nur seine eigene Frühzeit wieder, die, begraben und von Wassern bedeckt, doch nicht als verloren zu gelten hat.“¹⁰¹⁶ Alle weiteren Fortschritte in der katholisch-orthodoxen Ökumene werden davon abhängen, ob die katholische Kirche dieses Erbe als ihren eigenen Glauben letztendlich anerkennt. Jede Kircheneinheit, welche die Frage des Palamismus ausklammert, ist von vornherein (wie die Florentiner Union) zum Scheitern verurteilt. Wenn der Palamismus von der westlichen Kirche als orthodox anerkannt würde, so hätte dies Auswirkungen auf das Verständnis aller anderen Dogmen¹⁰¹⁷ und somit auf alle übrigen Streitfragen zwischen Ost und West. Das gilt insbesondere für das energetische Verständnis der Kircheneinheit, das bei L. Scheffczyk bereits zum Ausdruck kommt.¹⁰¹⁸

2. Die Nichtrezeption des Palamismus durch die Westkirche als Hauptproblem für die Einheit der Kirchen

Der wichtigste Grund des gegenwärtigen Schismas zwischen Ost und West sind nicht etwa kulturelle oder geschichtliche Entfremdungen, sondern die dogmatischen Gegensätze bzw. Differenzen. Katholischerseits konstatiert O. H. Pesch deswegen in Hinblick auf den Artikel 11 der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums „Lumen gentium“ zurecht: „Das Problem der Kircheneinheit ist demnach die Anerkennung der vollen katholischen Lehre.“¹⁰¹⁹ Dasselbe verlangen aber von ihren ökumenischen Partnern auch die Orthodoxen. Für die orthodoxen Theologen ist der „Palamismus“ ein fundamentales Dogma der Orthodoxie.¹⁰²⁰ Zwar wurde der Palamismus nicht auf

¹⁰¹⁶ *Kerame, Orest*, Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche, in: Congar, Y. (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, (283 - 301), 284.

¹⁰¹⁷ Vgl. *Lubac de*, Die Kirche, 18: „Nun kommt es aber in Zeiten der Krise oder auch einer erreichten Reife vor, daß ein bestimmter Teil des einigen Ganzen, ein besonderes Geheimnis gleichsam in die vorderste Front der Reflexion rückt. Es wird damit zum vitalen Zentrum, um das herum sich für das Bewußtsein einer Generation alle übrigen Geheimnisse ordnen. Und so wird es zum neuralgischen Punkt, bei dem jeder Fehlgriff, jedes Zögern sich verstärkt auf alle übrigen auswirkt, zum Feldzeichen, unter dem die Schlacht der Orthodoxie geschlagen und entschieden wird.“

¹⁰¹⁸ *Scheffczyk*, Das Unwandelbare im Petrusamt, 79: „Die Einheit der Kirche ist letztlich ein Abglanz und eine Teilhabe am göttlichen Leben (vgl. Joh 17,21).“

¹⁰¹⁹ *Pesch, H. O.*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 217.

¹⁰²⁰ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 46 - 47.

einem Ökumenischen Konzil als authentische Lehre der Kirche verkündet, jedoch hat die Energienlehre in der ganzen Orthodoxie eine ökumenische Bedeutung. Schon kurz nach deren Abhaltung betrachtete der Metropolit von Rhodos Neilos Diasorenos die Synode von 1351, auf der Palamismus triumphierte, als ökumenisch.¹⁰²¹ Auch im Westen wird die ökumenische Bedeutung dieser Konstantinopolitaner Synode in den Augen der Orthodoxen erkannt. Nach L. Bouyer hat dieses „...eine Autorität, die der der ökumenischen Konzilien praktisch gleichkommt.“¹⁰²²

V. Lossky sieht in Bezug auf die Schau Gottes einen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen der orthodoxen Energienlehre und dem Standpunkt der Westkirche, welcher durch Benedikt XII. formuliert wurde und von der Schau des göttlichen Wesens ausgeht.¹⁰²³ Es ist jedoch keineswegs so, dass die Westkirche ihren dogmatischen Standpunkt an eine in einem ganz anderen Kontext gefällte Stellungnahme eines Papstes binden wird. Mehrmals wurden die päpstlichen Entscheidungen revidiert, wenn man sie als irrig oder unzeitgemäß erkannt hat. Es handelt es sich auch bei der Energienlehre wie bei vielen anderen dogmatischen Differenzen teilweise um einen Streit der missverstandenen Begriffe.

Der Hauptgegner der Florentiner Union Markos Eugenikos (der Metropolit von Ephesos) war ein eifriger Verfechter der Energienlehre.¹⁰²⁴ Auf dem Konzil von Florenz warf er den Abendländern vor, diese seien aus orthodoxer Sicht nicht nur Schismatiker, sondern auch Häretiker, weil sie eine ganz andere Gotteslehre als die Ostkirche vertraten – und dies nicht nur in Bezug auf das Filioque, sondern auch

¹⁰²¹ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 787.

¹⁰²² Bouyer, Die Kirche II, 147.

¹⁰²³ Lossky, Schau Gottes, 10: „Wir sehen da zwei einander klar widersprechenden Sätze, deren erster entschieden jede Möglichkeit, Gottes Wesen zu erkennen, leugnet, während der zweite ausdrücklich darauf beharrt, daß es eben gerade das Wesen Gottes ist, das den Gegenstand der seligen Schau bildet.“

Vgl. DH 1000 – in der Konstitution „*Benedictus Deus*“ behauptet Benedikt XII., dass die im Himmel verweilenden Geschöpfe das Wesen Gottes unmittelbar (immediate) schauen (vident divinam essentiam) und genießen (perfruentur). Vgl. DH 1009, Schreiben „*Cum dudum*“ an die Armenier – derselbe römische Bischof verurteilt die Auffassung der Armenier, welche eine Unmöglichkeit der Schau des Wesens Gottes (Dei essentiam) durch Geschöpfe (creatura) betonen und die Gottesschau als die des göttlichen Glanzes (claritatem Dei) verstehen. Die Armenier teilen damit noch vor dem Ausbruch des Hesychastenstreites die Energienlehre der Orthodoxie, wonach die Wirkungen aus dem Wesen Gottes hervorgehen (quae ab eius essentia emanat), während der Papst in einer Analogie zur Sonne und seinem Lichtglanz (sicut lux solis emanat a sole) die Göttlichkeit der Herrlichkeit Gottes bestreitet, indem er deren Nichtidentität mit ihrem Ursprung (et tamen non est sol) unterstreicht. Vgl. DH 1074 – Clemens VI. vertritt später im Brief „*Super quibusdam*“ an den armenischen Katholikos einen Begriff von Gottesschau, der nicht mehr die Schau des Wesens Gottes betont, sondern lediglich die Deutlichkeit der Gottesschau hervorhebt (manifeste Deum vident).

¹⁰²⁴ Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 756.

wegen der unterschiedlichen Einordnung der Energien (die beiden Unterschiede sah Markos als miteinander verbunden): während diese für die Lateiner als geschaffen galten, betrachteten die Orthodoxen sie als göttlich.¹⁰²⁵ Jedoch ist es so, dass die Florentiner Union nicht unmittelbar an der Frage des Palamismus scheiterte, weil die Energienlehre bewusst als Streitpunkt umgangen wurde. Auch die Haltung von Gregor Palamas gegenüber dem römischen Primatsanspruch war nicht feindseliger als die seiner byzantinischen Kontrahenten. Es ist also keineswegs so, dass der Palamismus automatisch mit einer grundsätzlichen Verurteilung jeglicher lateinischer Theologie einhergehen muss.

Wenn man den Palamismus auf dem Hintergrund der gesamten Geistesgeschichte mit den zeitgenössischen theologischen Strömungen in der Westkirche des Spätmittelalters vergleicht, so wird man wohl zum Schluss kommen, dass es für den Westen damals ein großes Unglück war, die Energienlehre und damit auch die Mystik als Grundlage theologischer Erkenntnis nicht rezipiert zu haben. J. Ratzinger zeichnet ein äußerst düsteres Bild der auf antiker Philosophie basierenden lateinischen Theologie jener Zeit: „In ihrer Verbindung von kirchlichem Positivismus und metaphysischer Spekulation ist die spätmittelalterliche Theologie weithin geradezu eine Ironie auf die geistliche Realität der Kirche, hinter der sich der Verlust ihres Sinnzusammenhanges kaum noch verbirgt.“¹⁰²⁶ Vielleicht wäre sogar die Reformation nicht ausgebrochen, wenn die Westkirche damals eine ähnliche geistliche Wiedergeburt erlebt hätte wie es mit der Ostkirche nach dem Sieg der Hesychasten der Fall war. Der Palamismus hat die orthodoxen Kirchen geistig gefestigt und ihnen durch die wiederaufblühende hesychastische Spiritualität die Fähigkeit verliehen, unter dem muslimischen bzw. lateinischen Joch zu überleben. Das Entscheidende am Sieg des Palamismus war nicht einmal die dogmatische Präzisierung der Energienlehre, welche es auch vorher in der östlichen Theologie implizit gab. Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Palamismus liegt in der endgültigen Abweisung der weltlichen Philosophie als Voraussetzung des theologischen Erkenntnisvorganges und in der Klarstellung, dass es der sich in seinen gnadenhaft erfahrbaren unerschaffenen Energien mitteilende Gott selbst ist, welcher die dogmatische Theologieerkenntnis in der Kirche bewirkt. Die oben von J. Ratzinger beschriebene beklagenswerte innere Leere der rationalistischen westlichen Theologie des Spätmittelalters ist keinesfalls vergangen, sie setzt sich auch bis heute fort, während die Ostkirche seit dem Sieg des Palamismus nie eine solche theologische Krise durchmachen musste. Denn weiterhin gibt es in der westlichen Theologie eine Kluft zwischen Gott und dem Menschen¹⁰²⁷, während diese in der östlichen Theologie durch die Energienlehre überbrückt wird.

¹⁰²⁵ Vgl. *Kunzler*, Gnadenquellen, 367 - 369.

¹⁰²⁶ *Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, 269.

¹⁰²⁷ Vgl. *Pesch, R.*, Die biblischen Grundlagen des Primates, 14 - 15: „Zunehmend scheint Zusammenhanglosigkeit unsere Situation zu kennzeichnen: Der theologische und der

Die in der katholischen Theologie verbreitete Vorstellung von einer „Hierarchie der Wahrheiten“¹⁰²⁸ ist falsch, weil es in der von Hl. Geist bei der dogmatischen Erkenntnis geleiteten Kirche keine Halbwahrheiten geben kann. Denn eine Halbwahrheit enthält nämlich immer auch eine Häresie, sie ist also letztendlich eine Verneinung der Wahrheit. Orthodoxerseits hält V. Bel die These von einem Vorrang der wichtigen Dogmen über die sekundären Glaubenswahrheiten für eine „neue Theorie für die Rechtfertigung der neueren römisch-katholischen Dogmen“¹⁰²⁹.

Auch die Energienlehre ist kein sekundäres Dogma des christlichen Glaubens oder ein ostkirchliches Theologumenon, sondern sie betrifft das Wesentliche des christlichen Gottesverständnisses. Darum darf sie im katholisch-theologischen „Dialog der Wahrheit“ nicht ausgeklammert werden. Vieles wird darauf ankommen, wie die Orthodoxie das ökumenisch höchstrelevante Dogma von den göttlichen Energien im Dialog mit dem Westen angehen wird. Das Bewusstsein, dass niemand über die Wahrheit verfügt, sondern alle von ihr beschenkt werden sollen und darum eine *ökumenische Geduld* notwendig ist¹⁰³⁰, sollte im ökumenischen Dialog endlich dazu führen, dass die beiden Gesprächspartner ohne konfessionellen Hochmut ihre dogmatischen Standpunkte miteinander erörtern können.

Der Palamismus besiegelte den endgültigen geistesgeschichtlichen Sieg des Christentums über die heidnische Philosophie. Der Westen hat in dieser Richtung noch viel nachzuholen. Die bisherige Praxis, welche die grundlegende Bedeutung des Palamismus für den ekklesiologischen Fortschritt im katholisch-orthodoxen

historische Blick gehen auseinander; das Reden vom Handeln Gottes und vom Handeln des Menschen scheint unvereinbar zu sein. Die Sphäre des Menschen, seiner Vernunft, seiner Freiheit und Kritik, und die Sphäre Gottes, seine offenbar gewordene Nähe in der Welt und im Leben des Menschen – sie erscheinen ohne Zusammenhang. Sie sind nicht mehr miteinander vermittelt, so daß sie sich befruchten, erleuchten, aufklären und stützen könnten.

Die Frage des Primats ist kein Sonderfall. ... Die Frage des Primats gehört zu den Grundfragen der Wirklichkeit der Kirche selbst – ihrer gottmenschlichen Wirklichkeit.“

¹⁰²⁸ Vgl. *Fries*, Die Situation des Ökumenismus 20 Jahre nach Konzilsende – Sicht eines katholischen Theologen, 116: „Bei der Bestimmung des Glaubens kommt es nicht nur auf die Vollständigkeit der zu glaubenden Inhalte an, sondern auf die Berücksichtigung der Bedeutsamkeit dieser Inhalte je nach ihrem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Das bedeutet: Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, von der Person Jesu Christi, von Kreuz und Auferstehung ist für die gläubige Existenz auch des Katholiken wichtiger als die Dogmen über das Papsttum, über die Heiligenverehrung oder über den Ablass, sowenig die Wahrheit dieser Inhalte bestritten wird.“

¹⁰²⁹ *Bel*, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, 94.

¹⁰³⁰ Vgl. *Maximos von Stavropolis*, 191: „Im Dialog kann man weder von einem Verlassen noch einem Verrat der Wahrheit sprechen. Vielmehr begnüge ich mich dabei für eine Weile mit einem Stillstand, damit auch die anderen, die auf dem Weg verspätet sind, mich erreichen, und daran kann ich den Sieg und den Triumph der Wahrheit suchen. In einem solchen Fall freue ich mich besonders über die Tatsache, daß an diesem Sieg und an diesem Mahl der Wahrheit nicht allein ich, sondern zusammen mit anderen teilnehmen darf.“

Dialog ignorierte, kann diesen nicht substantiell weiterbringen. Denn die Energienlehre fungiert als „die Funktion einer oft unsichtbaren Verankerung der Orthodoxie“¹⁰³¹. Darin besteht das wichtigste dogmatische Problem der gegenwärtigen katholisch-orthodoxen Ökumene.

¹⁰³¹ *Podskalsky*, Die griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 46.

Schlusswort

Zum Schluss sei an dieser Stelle der Gedanke eines Katholiken angeführt, der als großer Kenner des christlichen Ostens und seiner Theologie gilt und die Notwendigkeit einer energetischen Erneuerung der westlichen Ekklesiologie folgendermaßen zum Ausdruck bringt:

„Die östlichen Kirchen haben das überlieferte Glaubensgut trotz größter Verfolgung ... durch ein Jahrtausend unverkürzt bewahrt, während der Westen heute von einer Reform zur anderen taumelt. Die östlichen Kirchen brauchen kein Prinzip bloßer juridischer Sicherung, weil sie es durch ein tausendfaches Martyrium auch in der Geschichte der Neuzeit überwunden haben. Dadurch wird bei ihnen ein sakramentales Kirchenbewusstsein gelebt, das vielleicht, so möchte man hoffen und wünschen, eines Tages auch den Westen entzündet und verwandelt.“¹⁰³²

Joh 17, 22: „Und ich habe ihnen die **Herrlichkeit** gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen **eins** sein, wie wir eins sind.“

¹⁰³² Nyssen, Wilhelm, Rom und die Orthodoxie: zum Stand des Dialogs mit den Kirchen des Ostens, in: Schuh, Karlheinz (Hg.), Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse (mit Beiträgen von: Gerhard Bauer, Gerhard Boß, Wilhelm Breuning, Heinrich Döring, Basilius Doppelfeld, Heinrich Fries, Ferdinand R. Gahbauer, Johannes Hüttenbügel, Walther Kampe, Aloys Klein, Marlies Mügge, Wilhelm Nyssen, Manfred Probst, Paul-Werner Scheele, Heinz Schütte, Karlheinz Schuh, Hans Waldenfels), Hildesheim 1986, (33 - 40), 40.

Literaturverzeichnis¹⁰³³

I. Quellen:

- Basilius von Cäsarea*, De Spiritu sancto = Über den Heiligen Geist (griechisch-deutsch): übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben SJ (Fontes Christiani; Bd. 12), Freiburg 1993.
- Beinert, Wolfgang*, (Hg.), Texte zur Theologie, Dogmatik 5,1, Ekklesiologie I: Von den Anfängen zum Mittelalter (bearbeitet von Peter Neuner), Graz 1994.
- Ders.* (Hg.), Texte zur Theologie, Dogmatik 5,2, Ekklesiologie II: Von der Reformation bis zur Gegenwart (bearbeitet von Peter Neuner), Graz 1995.
- Denzinger, Heinrich*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann, 37. Auflage, Freiburg 1991.
- Der Beitrag (Erklärung) der Orthodoxen Delegation* zur Sektion über die Einheit in der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Neu Delhi 1961), in: Konidaris, G., Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus“: wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden ? 61 - 62.
- Dokument von München* der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 94 - 101.
- Freydank, Dietrich / Sturm, Gottfried* (Hgg.) unter Mitarbeit von Jutta Harney, Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters, Leipzig 1988.
- „*Gemeinsames Abschlußmemorandum*“ des Ersten ekklesiologischen Kolloquiums Koinonia, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 27 - 30.
- Gregor der Große*, Von der Sehnsucht der Kirche: ausgewählt und übertragen von Michael Fiedrowicz (Christliche Meister 48), Freiburg 1995.
- Gregor von Nazianz*, Orationes theologicae = Theologische Reden (griechisch-deutsch): übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben (Fontes Christiani; Bd. 22), Freiburg 1996.

¹⁰³³ Bei der wiederholten Zitierung desselben Werkes wurde in den Anmerkungen nur der Familienname des Autors angegeben. Falls mehrere Werke desselben Autors zitiert wurden, wurde zusätzlich der Titel des Buches bzw. des Aufsatzes angegeben.

Internationale Theologenkommission, *Mysterium des Gottesvolkes (Kriterien 79)*, Einsiedeln 1987.

Meyendorff, Jean (Hg.), *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes: Introduction texte critique, traduction et notes (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; Fascicule 30, 31)* Louvain 1959 (der griechische Originaltext und die französische Übersetzung der „Triaden zur Verteidigung der heiligen Hesychasten“).

Ritter, Adolf Martin / Lohse, Bernhard / Volker, Leppin (Hgg.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen: ein Arbeitsbuch, Bd. 2: Mittelalter, Neukirchen – Vluyn* 2001.

Thon, Nikolaus (Hg.), *Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche*, Trier 1983.

Wohlmuth, Josef (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends: Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869 - 70)*, Paderborn 1998.

II. Sekundärliteratur

1. Einzelwerke:

Ackermann, Stephan, Kirche als Person: zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Bd. 31), Würzburg 2001.

Auer, Johann, Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament (Kleine katholische Dogmatik / von Johann Auer und Josef Ratzinger; Bd. 8), Regensburg 1983.

Aymans, Winfried, Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Kanonistische Studien und Texte; Bd. 42), Berlin 1995.

Balthasar, Hans Urs von, Der antirömische Affekt: wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? Einsiedeln 1989.

Barlea, Octavian, Die Konzile des 13. - 15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa Bd. 18), Wiesbaden 1989.

Bausenhart, Guido, Das Amt in der Kirche: Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg 1999.

Beck, Hans-Georg, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (DIE KIRCHE IN IHRER GESCHICHTE; Bd. 1, Lieferung D 1), Göttingen 1980.

Ders., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 2. Teil, Bd. 1), München 1959.

Ders., (Hg.), Lust an der Geschichte: Leben in Byzanz, München 1982.

Beinert, Wolfgang, Amt – Tradition – Gehorsam: Spannungsfelder kirchlichen Lebens; Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998.

Bel, Valer, Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche: eine kontroverstheologische Untersuchung aus der Sicht orthodoxer Theologie (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg), Hamburg 1982.

Ders., Hauptaspekte der Einheit der Kirche: Eine interkonfessionelle Untersuchung, Cluj-Napoca 1996.

Berglar, Peter, Petrus: Vom Fischer zum Stellvertreter, Köln 1999.

Bilanyuk, Petro, Gottes Wahrheit, Schönheit und Liebe, Drohobytsch 1995, (ukr.) – *Біланюк, Петро*, Божа істина, краса і любов, Дрогобич 1995.

Boff, Leonardo, Kirche: Charisma und Macht: Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985.

Ders., Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987.

- Bouyer, Louis*, Die Kirche, Bd. 1: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte (Theologia Romanica; Bd. 9), Einsiedeln 1977.
- Ders.*, Die Kirche, Bd. 2: Theologie der Kirche (Theologia Romanica; Bd. 10), Einsiedeln 1977.
- Brandmüller, Walter*, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418, Bd. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Norbonne (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1991
- Ders.*, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418, Bd. 2: Bis zum Konzilsende (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1997.
- Breuning, Wilhelm*, Communio Christi: zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie, Düsseldorf 1980.
- Brun, Maria*, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum: ein Beitrag zur Überwindung der Trennung, mit einem Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 18), Freiburg Schweiz 1988.
- Clerissac, Humbert P. OP*, Das Geheimnis der Kirche: herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Rudolf Michael Schmitz, Vorwort und Einführung von Mario Luigi Kardinal Ciappi OP und Jaques Maritain (Studi Tomistici 23), Citta del Vaticano 1984, 23 - 100.
- Congar, Yves*, Der Heilige Geist, Freiburg 1982.
- Ders.*, Tradition und Kirche (Grundbegriffe des Glaubens; Bd. 16), Aschaffenburg 1964.
- Cordes, Paul Josef*, Communio – Utopie oder Programm ? (Quaestiones disputatae; Bd. 148), Freiburg 1993.
- Dallmayr, Horst*, Die großen vier Konzilien: Nicaea – Konstantinopel – Ephesus – Chalzedon, München 1961.
- Döring, Heinrich*, Ökumenische Entdeckungen: Wege kreativer Integration (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Bd. 6), Neuried 2000.
- Dvornik, Franz*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966.
- Faber, Eva-Maria*, Kirche – Gottes Weg und die Träume des Menschen, Würzburg 1994.
- Fahnroth, Martin*, Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen. Am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition (Münsteraner Theologische Abhandlungen 32), Altenberge 1994.
- Fastenrath, Elmar*, Papsttum und Unfehlbarkeit (Fuldaer Hochschulschriften, 13), Frankfurt am Main 1991.

- Fiedrowicz, Michael*, Das Kirchenverständnis Gregors des Großen: eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Texte (Römische Quartalzeitschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 50. Supplementheft), Freiburg 1995.
- Figura, Michael*, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (Freiburger theologische Studien; Bd. 127), Freiburg 1984.
- Fischer, Josef Anton / Lumpe, Adolf*, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen, hrsg. von Walter Brandmüller), Paderborn 1997.
- Fries, Heinrich*, Ökumene statt Konfessionen?: Das Ringen der Kirche um die Einheit, Frankfurt am Main 1977.
- Gahbauer, Ferdinand R.*, Der orthodox-katholische Dialog: spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts; Nr. 21), Paderborn 1997.
- Gahbauer, Reinhard*, Gegen den Primat des Papstes – Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar, München 1975.
- Ganoczy, Alexandre*, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989.
- Gauss, Julia*, Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts, Zürich 1967.
- Haendler, Gert*, Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200: ein Überblick und achtzehn Untersuchungen, Göttingen 1993.
- Harkianakis, Stylianos*, Orthodoxe Kirche und Katholizismus: Ähnliches und Verschiedenes, mit einem Vorwort von Joseph Ratzinger, München 1975.
- Hemmerle, Klaus*, Gemeinschaft als Bild Gottes: Beiträge zur Ekklesiologie (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Reinhard Feiter, Bd. 5), Freiburg 1996.
- Hoffmann, Andreas*, Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, hrsg. von Hans-Jürgen Becker / Otto Depenheuer / Alexander Hollerbach / Josef Isensee / Hans Maier / Paul Mikat; Neue Folge, Bd. 92), Paderborn 2000.
- Hoffmann, Peter*, Amt und Gemeinde in der Sicht der sog Papiere (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 277), Frankfurt am Main 1986.
- Horn, Stephan Otto*, Petrou kathedra: Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalzedon (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 45, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn 1982.
- Hünemann, Peter*, Ekklesiologie im Präsens: Perspektiven, Münster 1995.

- Imkamp, Wilhelm*, Das Kirchenbild Innozenz' III. (1198 – 1216) (Päpste und Papsttum; Bd. 22), Stuttgart 1983.
- Ivanka, Endre von*, Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
- Ders.* (Hg.), Sakramentalmystik der Ostkirche: Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, München 1958.
- Jensen, Anne*, Die Zukunft der Orthodoxie (Konzilspläne und Kirchenstrukturen), (Ökumenische Theologie; Bd. 14), Zürich 1986.
- Joannou, Perikles-Petros*, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert (Päpste und Papsttum; Bd. 3), Stuttgart 1972.
- Kallis, Anastasios*, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch: Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999.
- Kasper, Walter*, Theologie und Kirche, Mainz 1987.
- Ders.*, Theologie und Kirche, Bd. 2, Mainz 1999.
- Kehl, Medard*, Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Klauck, Hans-Josef*, Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.
- Knoch, Wendelin*, Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie: eine Einführung, Paderborn 1992.
- Konidaris, Gerassimos J.*, Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus“: wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden? Würzburg 1983.
- Koschorke, Klaus*, Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (PARADOSIS, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, hrsg. von Dirk von Damme / Christof von Schönborn / Otto Wermelinger, Bd. 32), Freiburg Schweiz 1991.
- Kösters, Ludwig*, Die Kirche unseres Glaubens: eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung, Freiburg 1952.
- Kunzler, Michael*, Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (+1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik (Trierer theologische Studien; Bd. 47), Trier 1989.
- Küng, Hans*, Die Kirche, München 1992.
- Ders.*, Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae; Bd. 17), Freiburg 1962.
- Ders.*, Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage, München 1989.
- Lobkowicz, Nikolaus*, Was brachte uns das Konzil? Würzburg 1986.
- Lossky, Vladimir*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche; Bd. 1), Graz 1961.
- Ders.*, Schau Gottes (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 2), Zürich 1964.

- Lubac, Henri de*, Die Kirche: eine Betrachtung, Einsiedeln 1968.
- Ders.*, Quellen kirchlicher Einheit (Theologia Romanica; Bd. 3), Einsiedeln 1974.
- Ders.*, Zwanzig Jahre danach: Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1985.
- Lüchinger, Adrian*, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 40), Freiburg Schweiz 2001.
- Martini, Carlo M.*, Das immer neue Antlitz der Kirche, Graz 1988.
- Maximos, Metropolit von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), Freiburg 1980.
- Mayer, Bernhard / Seybold, Michael*, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (EXTEMPORALIA, Fragen der Theologie und Seelsorge hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Michael Seybold; Bd. 5), Eichstätt 1987.
- Menke, Karl-Heinz*, Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte, neue Folge; Bd. 29), Freiburg 1991.
- Meyendorff, Johannes*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute (Wort und Antwort; Bd. 31), Salzburg 1963.
- Meyer zu Schlochtern, Josef*, Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992.
- Murphy, Francis Xavier / Sherwood, Polykarp*, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien; Bd. 3), Mainz 1990.
- Müller, Gerhard Ludwig*, Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 2001.
- Ders.*, Mit der Kirche denken: Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg 2002.
- Neuner, Peter*, Stationen einer Kirchenspaltung: der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise, Frankfurt am Main 1990.
- Nigg, Walter*, Mit Heiligen beten, Luzern 1975.
- Nyssen, Wilhelm*, Aufbruch aus dem Ursprung: das zweite Konzil von Nizäa und die Folgen (KOINONIA – ORIENS; Bd. 26), Köln 1988.
- Oeldemann, Johannes*, Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie: der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; Bd. 71), Paderborn 2000.
- Papandreou, Damaskinos*, Dialog als Leitmotiv: die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Analecta Chambesiana, institut de theologie orthodoxe d'etudes superieures; 2), Athen – Chambesy 2000.

- Pasterczyk, Piotr*, Theologie des kirchlichen Amtes: das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie (Deutsche Hochschulschriften; Bd. 1212), Frankfurt am Main 2002.
- Pesch, Rudolf*, Die biblischen Grundlagen des Primats (Quaestiones disputatae; Bd. 187), Freiburg 2001.
- Podskalsky, Gerhard*, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus': (988 – 1237), München 1982.
- Ders.*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453 – 1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988.
- Ders.*, Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (Byzantinisches Archiv; Heft 15), München 1977.
- Ders.*, Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. 25), Wiesbaden 2003.
- Pomazanskij, Michail*, Orthodoxe Dogmatische Theologie: eine zusammenfassende Darstellung, München 2000.
- Poschmann, Bernhard*, Die Lehre von der Kirche: geschichtlich beleuchtet und dogmatisch dargelegt, hrsg. von Gerhard Fittkau (Questiones non disputatae, eine theologische Schriftenreihe, hrsg. von Johannes Bökmann (+); Bd 4), Siegburg 2000.
- Pottmeyer, Hermann Josef*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Quaestiones disputatae; Bd 179), Freiburg 1999.
- Ders.*, Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger theologische Studien, hrsg. von Auer, A. / Kasper, W. / Küng, H. / Seckler, M.; Bd 5), Mainz 1975.
- Quinn, John Raphael*, Die Reform des Papsttums (Questiones disputatae; Bd. 188), Freiburg 2001
- Ratzinger, Joseph*, Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987.
- Ders.*, Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
- Ders.*, Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen, Freiburg 1991.
- Runciman, Steven*, Das Patriarchat von Konstantinopel: vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970.
- Ders.*, Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München 1969.

- Sander, Ulrich*, Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität: Die „Theologische Erkenntnislehre“ Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne (Frankfurter theologische Studien; Bd. 54), Frankfurt am Main 1997.
- Savvidis, Kyriakos*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie; Bd. 5) (Münchener Universitätschriften), St. Ottilien 1997.
- Schatz, Klaus*, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd. 1: Vor der Eröffnung, (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1992.
- Ders.*, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“, (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1993.
- Ders.*, Vaticanum I: 1869 – 1870, Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1994.
- Scheffczyk, Leo*, Aspekte der Kirche in der Krise: Um die Entscheidung für das authentische Konzil (Quaestiones non disputatae; Bd. 1), Siegburg 1993.
- Ders.*, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971.
- Ders.*, Glaube in der Bewährung (Gesammelte Schriften zur Theologie III), St. Ottilien 1991.
- Schillebeeckx, Edward*, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990.
- Schmitz, Rudolf Michael*, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi: Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (Münchener theologische Studien: 2. Systematische Abteilung; Bd. 46), St. Ottilien 1991.
- Schmolly, Walter*, Eschatologische Hoffnung in Geschichte: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug (Innsbrucker theologische Studien; Bd. 57), Innsbruck 2001.
- Schulte-Herbrüggen, Anno*, Ekklesiologie im Blick auf Ökumene: eine trinitarisch christologische Sicht (Innsbrucker theologische Studien; Bd. 60), Innsbruck 2002
- Schütte, Heinz*, (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Paderborn 2000.
- Sieben, Hermann Josef*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847 – 1378) (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn 1984.
- Ders.*, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Paderborn 1993.
- Ders.*, Traktate und Theorien zum Konzil: vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378 – 1521) (Frankfurter Theologische Studien; Bd. 30), Frankfurt am Main 1983.

- Solowjew, Wladimir*, Monarchia Sancti Petri: die kirchliche Monarchie des Heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit (aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis), Mainz 1929.
- Staniloae, Dumitru*, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 2 (Ökumenische Theologie; Bd. 15), Zürich 1990.
- Thanner, Anton*, Papst Honorius I.: (625 – 628) (Studien zur Theologie und Geschichte; Bd. 4), St. Ottilien 1989.
- Thönissen, Wolfgang*, Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus: ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen, Freiburg in Breisgau, 1996.
- Vliet, Cornelis Th. M. van*, Communio sacramentalis: das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet, Mainz 1995.
- Volf, Miroslav*, Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz 1996.
- Ware, Kallistos*, Der Aufstieg zu Gott: Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Freiburg im Breisgau 1983.
- Wendebourg, Dorothea*, Geist oder Energie: zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie (Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evangelische Theologie, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 4), München 1980.
- Werbick, Jürgen*, Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994
- Wiedenhofer, Siegfried*, Das katholische Kirchenverständnis: ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992.
- Zoghby, Elias*, Den zerrissenen Rock flicken... Wie lange wollen Orthodoxe und Katholiken noch warten ? Paderborn 1984.

2. Sammelbände:

Alberigo, Giuseppe / Congar, Yves / Pottmeyer, Hermann J. (Hgg), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Mit Beiträgen von Antonio Acerbi, Giuseppe Alberigo, Yves Congar, Vincent Cosmao, Gerard Defois, Piet Fransen, Jan Grootaers, Gustavo Gutierrez, Franz-Xaver Kaufmann, Jan Kerkhofs, Joseph Lecuyer, Herve M. Legrand, John Meyendorff, Germano Pattaro, Hermann J. Pottmeyer, Jean M. Tillard, Knut Walf und John Zizioulas, Düsseldorf 1982.

Althaus, Heinz (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Mit Beiträgen von Joachim Gnilka, Bernhard Kötting, Theodor Schneider und Peter Stockmeier, Freiburg 1984.

Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München 1979.

Aristi, Vasilios von / Blank, Josef / Fries, Heinrich / Heron, Alasdair / Kallis, Anastasio / Kasper, Walter / Meyer, Harding / Pannenberg, Wolfhart / Papandreu, Damaskinos, Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene ? Regensburg 1985.

Beinert, Wolfgang (Hg.) Kirchenbilder, Kircheng visionen: Variationen über eine Wirklichkeit. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner, Wolfgang Beinert, Karl Hausberger, Heinrich Petri, Hubert P. Ritt, Regensburg 1995.

Ders. / Gaßmann, Günther / Kallis, Anastasios / Kertelge, Karl / Metz, Johann Baptist / Schmidtchen, Gerhard, Mit der Kirche Glauben, Regensburg 1990.

Bertsch, Ludwig (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991.

Biemer, Günter / Casper, Bernhard / Müller, Josef (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992.

Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J. (Hgg. der Reihe), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd 1), Zürich 1961.

Congar, Yves, (Hg.) Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964.

Danielou, Jean / Vorgrimler, Herbert (Hgg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg 1961.

„Das Wesen der Liturgie“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1989 und 1979, München 1990.

Denzler, Georg / Christ, Felix / Trilling, Wolfgang / Stockmeier, Peter / Vries, Wilhelm de / Lippert, Peter, Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970.

- Döring, Heinrich / Jepsen, Maria / Scheele, Paul-Werner / Wenz, Gunther / Wilckens, Ulrich*, Ist die Ökumene am Ende ? Regensburg 1994.
- Ernst, Josef / Leimgruber, Stephan* (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995.
- Geerlings, Wilhelm / Seckler, Max* (Hgg.), Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform; Für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg 1994.
- Hauschild, Wolf-Dieter / Nicolaisen, Carsten / Wendebourg, Dorothea* (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit, Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1986.
- Hauser, Martin* (Hg.), Unsichtbare oder sichtbare Kirche ?: Beiträge zur Ekklesiologie (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 20), Freiburg Schweiz 1992.
- Hilberath, Bernd Jochen* (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation ? (Quaestiones disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999.
- Hohmann, Christian* (Hg.), KIRCHE – Kontinuität und Wandel. Beiträge zur Ringvorlesung an der Kirchlichen Hochschule im Sommersemester 1993 mit einem Geleitwort von Johannes Rau. Gewidmet Susi Hausammann anlässlich ihrer Emeritierung 1993 (WECHSEL-WIRKUNGEN, Ergänzungsreihe; Bd. 1, Traktate zur praktischen Theologie und ihren Grundlagen, hrsg. von K. Harms, J. Ochel, U. Selbach), Waltrop 1994.
- Hünemann, Peter*, (Hg.), Papstamt und Ökumene: Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997.
- Kallis, Anastasios*, (Hg.), Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg im Breisgau 1981.
- Ders., / Kertelge, Karl / Metz, Johann Baptist / Schmidtchen, Gerhard*, Mit der Kirche Glauben, Regensburg 1990, 80 - 95.
- Ders. / Tamiolakis, E.* (Hgg.), Orthodoxie in Begegnung und Dialog (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998.
- Kirchschläger, Rudolf / Stirnemann, Alfred* (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studententagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991.
- König, Franz*, (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität ? Kirche im Spannungsfeld, Mit Beiträgen von Peter Hünemann, Franz Kardinal König, Peter Krämer, Jacob Kremer, Peter Neuner und Georg Schwaiger (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 134, hrsg. von Franz Heinrich), Düsseldorf 1990.

- Lehmann, Karl* (Hg.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982.
- Ders. / Pannenberg, Wolfhart*, (Hgg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982.
- Neuner, Peter / Ritschl, Dietrich* (Hgg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993.
- Nikolakopoulos, Konstantin / Vletsis, Athanasios / Ivanov, Vladimir* (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002.
- „*Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche*“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988.
- „*Orthodoxes Forum*“, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von T. Nikolaou), 1987 – 1989.
- Piffl-Percevic, Theodor / Stirnemann, Alfred* (Hgg.), *Im Dialog der Wahrheit* (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990.
- Piffl-Percevic, Theodor / Stirnemann, Alfred* (Hgg.), *Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970* (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984.
- Pottmeyer, Hermann Josef / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean Pierre* (Hgg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils: Mit Beiträgen von Giuseppe Alberigo, Enzo Bianchi, Eugenio Corecco, Christian Duquoc, Segundo Galilea, Rene Girault, Gustavo Gutierrez, Joseph A. Komonchak, Luis Maldonado, Daniele Menozzi, Adrien Nocent, Hermann J. Pottmeyer, Giuseppe Ruggieri, Pierre Toulat, Louis de Vaucelles und Lukas Vischer*, Düsseldorf 1986.
- Probst, Manfred / Schuchart, Alfred* (Hgg.), *Kirche auf dem Weg zur Communion: Internationale Erfahrungen und Reflexionen* (Glaube, Wissen, Wirken; Bd. 14), Limburg 1990.
- Ratzinger, Joseph*, (Hg.), *Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978.
- Reifenberg, Peter / Hooff, Anton van / Seidel, Walter* (Hgg.), *Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Würzburg 1998.
- Schwaiger, Georg*, (Hg.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975.

- Seidel, Walter* (Hg.), Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven: mit Beiträgen von Walter Kasper, Karl Lehmann, Paul-Werner Scheele, Theodor Schneider, Hermann Kardinal Volk, Würzburg 1987.
- Seybold, Michael*, (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (EXTEMPORALIA, Fragen der Theologie und Seelsorge, hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Michael Seybold; Bd. 6), Eichstätt 1988.
- Stirnimann, Heinrich / Vischer, Lukas*, Papsttum und Petrusdienst: mit weiteren Beiträgen von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Kurt Stalder, Alfred Stoecklin und Dokumenten (Ökumenische Perspektiven; Nr. 7), Frankfurt am Main 1975.
- Stirnimann, Heinrich / Visser't Hooft, Willem Adolf / Margull, Hans Jochen*, Zukunft der Ökumene (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 7, hrsg. vom Institut für ökumenische Studien Freiburg Schweiz), Freiburg Schweiz 1974
- Vischer, Lukas / Gasser, Albert / Lindt, Andreas / Weibel, Rolf*, Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte; Bd. 11), Einsiedeln 1982.
- Ziegenaus, Anton* (Hg.), Der Mensch zwischen Sünde und Gnade: Theologische Sommerakademie Dießen 2000, Buttenwiesen 2000.

3. Einzelbeiträge:

- Acerbi, Antonio*, Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 208 - 240.
- Afanassieff, Nicolas*, Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J. (Hgg. der Reihe), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, 7 - 65.
- Alberigo, Giuseppe*, Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom, in: Ders. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 241 - 274.
- Ders.*, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche (11. bis 20. Jahrhundert), in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, 46 - 65.
- Ders.*, Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, in: Geerlings, W. / Seckler, M. (Hgg.), Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform; Für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg 1994, 333 - 347.
- Athenagoras, Metropolit von Tiathera*, Aspekte östlicher und westlicher Ekklesiologie, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 - 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 42 - 47.
- Bartholomaios, Metropolit von Philadelphia*, Die Kirche als Herausforderung der Säkularisierung, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studientagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 - 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 - 1989, Innsbruck 1991, 24 - 27.
- Ders.*, Die interorthodoxen Beziehungen: Gegenwärtige Situation und Perspektiven, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studientagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 - 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 - 1989, Innsbruck 1991, 320 - 329.
- Beinert, Wolfgang*, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22), Indikative und Imperative römisch-katholischen Kirchenverständnisses, in: Ders. / Gaßmann, Günther / Kallis, Anastasios / Kertelge, Karl / Metz, Johann Baptist / Schmidtchen, Gerhard, Mit der Kirche Glauben, Regensburg 1990, 47 - 79.

- Ders.*, Kirchenbilder in der Kirchengeschichte, in: *Ders.* (Hg.), Kirchenbilder, Kirchenvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 58 - 127.
- Biedermann, Hermengild*, Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 74 - 88.
- Borovoj, Vitalij*, Ekklesiologische Fragen und historische Realität in der Ökumene, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 210 - 220.
- Bouwen, Frans*, Eine theologische und kirchliche Erfahrung, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 117 - 135.
- Brosseder, Johannes*, Perspektiven und Desiderate zum Koinonia-Begriff: Ein Statement aus systematischer Sicht, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 168 - 171.
- Congar, Yves*, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts, in: Danielou, J. / Vorgrimler, H. (Hgg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg 1961, 196 - 217.
- Ders.*, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: Alberigo, G. / *Ders.* / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 111 - 123.
- Ders.*, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, in: *Ders.* (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 245 - 282.
- Corecco, Eugenio*, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Pottmeyer, H. J. / Alberigo, G. / Jossua, J.-P. (Hgg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 313 - 368.
- Courth, Franz*, Gemeinschaft im Heiligen Geist, in: Probst, M. / Schuchart, A. (Hgg.), Kirche auf dem Weg zur Communio: Internationale Erfahrungen und Reflexionen (Glaube, Wissen, Wirken; Bd. 14), Limburg 1990, 83 - 98.
- Daßmann, Ernst*, Identifikation mit der Kirche – Ekklesiale Bilder in frühchristlicher Zeit, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. von / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, 27 - 44.
- Döring, Heinrich*, Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrg. von Th. Nikolaou) 1988, Heft 2, 239 - 257.

- Dumont, Christophe*, Das orthodoxe Konzil – Erwartungen und Hoffnungen der römisch-katholischen Kirche, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 179 - 186.
- Dupuy, B.-D.*, Einleitung: Zu einer Theologie des Bischofsamtes, in: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 19 - 31.
- Emilianos, Metropolit von Kalabrien*, Katholiken und Orthodoxe: Aktuelle Situation und Zukunftsperspektiven, in: Piffil-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 126 - 137.
- Ernst, Josef*, Die Kirche des Auferstandenen und der historische Jesus. Hat Jesus die Kirche gewollt ? in: Ders. / Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, 93 - 106.
- Frank, Karl Suso*, Vita apostolica und dominus apostolicus. Zur altkirchlichen Apostelnachfolge, in: Schwaiger, G. (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 19 - 42.
- Fransen, Piet*, Die kirchliche communio, ein Lebensprinzip, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 175 - 194.
- Fries, Heinrich*, Das Papsttum als ökumenische Frage, in: Schwaiger, G. (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 585 - 610.
- Ders.*, Die Situation des Ökumenismus 20 Jahre nach Konzilsende – Sicht eines katholischen Theologen, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studientagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991, 106 - 119.
- Fürst, Carl Gerold*, Die Kirche als communio Ekklesiarum. Einige terminologische Anmerkungen zu einem (noch immer aktuellen) Thema, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, 383 - 398.
- Galitis, Georgios*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrg. von Th. Nikolaou) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, 165 - 176.

- Ganoczy, Alexandre*, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, 49 - 79.
- Gasser, Albert*, Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung, in: Vischer, L. / Ders. / Lindt, A. / Weibel, R., Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte; Bd. 11), Einsiedeln 1982, 31 - 70.
- Gaßmann, Günther*, Zum Ekklesiologie-Projekt von Glauben und Kirchenverfassung, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 215 - 225.
- Georgopoulou, Nikolitsa*, Die kirchliche Einheit als freie Communio im Heiligen Geist, in: Hünemann, P. (Hg.), Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, 61 - 69.
- Gläßer, Alfred*, Ökumene konkret – Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Praxis, in: Seybold, M. (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (EXTEMPORALIA, Fragen der Theologie und Seelsorge hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Michael Seybold; Bd. 6), Eichstätt 1988, 78 - 108.
- Gnilka, Joachim*, Was heißt „Kirche“ nach den synoptischen Evangelien ? in: Althaus, H. (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, 11 - 38.
- Greshake, Gisbert*, Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, 90 - 121.
- Harkianakis, Stylianos*, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von Th. Nikolaou) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, 149 - 164.
- Harnoncourt, Philipp*, Der theologische Dialog als Weg zur Einheit, in: Piffli-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 14 - 17.
- Hausammann, Susi*, Aspekte der Krise auf dem ökumenischen Wege zur sichtbaren Einheit der Kirchen im Lichte altkirchlicher Ekklesiologie, in: Hohmann, C. (Hg.), KIRCHE – Kontinuität und Wandel, Waltrop 1994, 133 - 154.
- Hausberger, Karl*, Die gegenwärtige Kirchenkrise – ein Rückblick auf die Geschichte, in: Beinert, W. (Hg.), Kirchenbilder, Kirchengenerationen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 13 - 42.

- Hauschild, Wolf-Dieter*, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: Lehmann, K. / Pannenber, W. (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, 13 - 48.
- Hemmerle, Klaus (Bischof)*, Communio als Denk- und Lebensweise, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio, Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, 77 - 89.
- Hilberath, Bernd Jochen*, Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie, in: Ders. (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (Quaestiones Disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999, 277 - 297.
- Horn, Stephan Otto*, Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – Eine geschichtlich-theologische Synthese, in: Schütte, H. (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, Paderborn 2000, 51 - 69.
- Hödl, Ludwig*, „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam ein Sakrament...“ Eine Konzilsaussage und ihre nachkonziliare Auslegung, in: Geerlings, W. / Seckler, M. (Hgg.), Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform; Für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg 1994, 163 - 179.
- Hryniewicz, Waclaw*, Theologischer Dialog und ökumenische Hoffnung, in: Piffl-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Im Dialog der Wahrheit (PRO ORIENTE; Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 139 - 149.
- Hünemann, Peter*, Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes, in: Schütte, H. (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Paderborn 2000, 189 - 217.
- Irenaios, Metropolit von Kissamos*, Die Übernationalität der Kirche in der Orthodoxie, in: Piffl-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 232 - 241.
- Ivanka, Endre von*, Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet, in: Danielou, J. / Vorgrimler, H. (Hgg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg 1961, 407 - 429.
- Jevtic, Athanasios*, Die Eucharistie in der östlichen Kirche, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, 91 - 114.
- Kallis, Anastasios*, Communio Sanctorum – Vielfalt und Entfaltung der Kirchenstruktur aus orthodoxer Sicht, in: Hauser, M. (Hg.), Unsichtbare oder sichtbare Kirche?: Beiträge zur Ekklesiologie (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 20), Freiburg Schweiz 1992, 83 - 95.

- Ders.*, „Der Geist ist es, der Zeugnis ablegt“ (1 Joh 5,6): Die Sendung der Kirche in der Welt, *in*: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 191 - 200.
- Ders.*, Einleitung: Plädoyer für eine dialogische Kultur, *in*: Ders. / Tamiolakis, E. (Hgg.), Orthodoxie in Begegnung und Dialog (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998, 53 - 61.
- Ders.*, „Koinonia des Heiligen Geistes“: Kirche in orthodoxer Sicht, *in*: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 104 - 113.
- Ders.*, Orthodoxe Identität im ökumenischen Kontext: Kommunikationsprobleme des theologischen Dialogs, *in*: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, 669 - 685.
- Ders.*, Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes ? Das „Petrusamt“ in der Sicht der Orthodoxie, *in*: Aristi, V. von / Blank, J. / Fries, H. / Heron, A. / Ders. / Kasper, W. / Meyer, H. / Pannenberg, W. / Papandreou, D., Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene ? Regensburg 1985, 43 - 64.
- Kasper, Walter*, Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion, *in*: Aristi, V. von / Blank, J. / Fries, H. / Heron, A. / Kallis, A. / Ders. / Meyer, H. / Pannenberg, W. / Papandreou, D., Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene ? Regensburg 1985, 113 - 138.
- Ders.*, Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber ? *in*: Seybold, M. (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (EXTEMPORALIA, Fragen der Theologie und Seelsorge hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Michael Seybold; Bd. 6), Eichstätt 1988, 32 - 52.
- Ders.*, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, *in*: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, 81 - 104.
- Ders.*, Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, *in*: Reifenberg, P. / Hooff, A. van / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, 273 - 292.
- Kerame, Orest*, Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche, *in*: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 283 - 301.

- Kertelge, Karl*, Gottes Volk auf dem Weg – wohin ? Eine biblisch-theologische Grundlegung zum Thema „Kirche“, in: Beinert, Wolfgang / Gaßmann, Günther / Kallis, Anastasios / Ders. / Metz, Johann Baptist / Schmidtchen, Gerhard, Mit der Kirche Glauben, Regensburg 1990, 17 - 32.
- Kretschmar, Georg*, Probleme des orthodoxen Amtsverständnisses, in: Ders., Das bischöfliche Amt: Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hrsg. von Dorothea Wendebourg, Göttingen 1999, 58 - 79.
- Kunzler, Michael*, Kirchennot als Liturgienot – Zur Suche nach einem tragfähigen liturgie-theologischen Paradigma, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. von / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, 215 - 256.
- Ders.*, Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma, in: Ernst, J. / Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, 189 - 206.
- Labardakis, Augoustinos*, „Dominus Jesus“ als Wegmarke der ökumenischen Bewegung: Ein Blick auf den Text ein Jahr danach, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, 625 - 634.
- Larentzakis, Grigorios*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch: Eine orthodoxe Betrachtung, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, 551 - 572.
- Ders.*, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von Th. Nikolaou) 1988, Heft 2, 227 - 238.
- Lecuyer, J.*, Derzeitige Orientierungen der Theologie vom Bischofsamt, in: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 811 - 843.
- Lehmann, Karl*, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: Seidel, W. (Hg.), Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Würzburg 1987, 11 - 32.
- Ders.*, Grundlinien und Probleme des ökumenischen Petrusdienstes, in: Ders. (Hg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, 129 - 150.

- Leidl, August*, Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15. Jahrhundert, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 247 - 276.
- Lilienfeld, Fairy von*, Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte“ im „ökumenischen“ Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche, in: Hauschild, W.-D. / Nicolaisen, C. / Wendebourg, D. (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit, Stuttgart 1986, 249 - 266.
- Löser, Werner*, Anmerkungen zur Ekklesiologie aus römisch-katholischer Sicht, in: Neuner, P./ Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 114 - 121.
- Maier, Hans*, Die deutschen Katholiken nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Seybold, M. (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (EXTEMPORALIA, Fragen der Theologie und Seelsorge hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Michael Seybold; Bd. 6), Eichstätt 1988, 15 - 31.
- Mantzaridis, Georgios*, Orthodoxes geistliches Leben, in: Kallis, A. / Tamiolakis, E. (Hgg.), Orthodoxie in Begegnung und Dialog (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998, 273 - 279.
- Maximos, Metropolit von Stavropolis*, Die Dialektik der Liebe, in: Piffel-Percevic, T. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965 – 1970 (Pro Oriente; 7), Innsbruck 1984, 188 - 198.
- May, Gerhard*, Die Einheit der Kirche bei Irenäus, in: Hauschild, W.-D. / Nicolaisen, C. / Wendebourg, D. (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit, Stuttgart 1986, 69 - 82.
- Mehedintu, Viorel*, „Rumänische“ Orthodoxie in einer „griechischen“ Metropole, in: Kallis, A. / Tamiolakis, E. (Hgg.), Orthodoxie in Begegnung und Dialog (Festgabe für Metropolit Augoustinos), Münster 1998, 217 - 225.
- Metallinos, Georgios*, Die christliche Gesellschaft als Gemeinschaft in Christus, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, 59 - 76.
- Ders.*, „Im Lichte lasset uns Licht empfangen“: Eine exegetische Annäherung an die Verklärung auf der Basis der Hymnographie, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, 25 - 51.
- Ders.*, Was ist Orthodoxie? (Eine Einführung), in: „Das Wesen der Liturgie“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1989 und 1979, München 1990, 110 - 127.

- Meyendorff, Jean*, Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie, in: Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J. (Hgg. der Reihe), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, 95 - 117.
- Ders. (Meyendorff, John)*, Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 303 - 318.
- Meyer zu Schlochtern, Josef*, „Das neue Volk Gottes“ – Rückfrage nach einer bestrittenen Bestimmung der Kirche, in: Ernst, J./ Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, 209 - 225.
- Neuner, Peter*, Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: König, F. (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität ? Kirche im Spannungsfeld, Mit Beiträgen von Peter Hünemann, Franz Kardinal König, Peter Krämer, Jacob Kremer, Peter Neuner und Georg Schwaiger (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 134, hrsg. von Franz Heinrich), Düsseldorf 1990, 82 - 113.
- Nikolaou, Thodor*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von Th. Nikolaou) 1989, Heft 2: Die orthodox-katholischen Beziehungen, 201 - 217.
- Ders.*, Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft, in: Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, hrsg. von Th. Nikolaou) 1989, Heft 1, 35 - 47.
- Nitsche, Bernhard*, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur der Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie, in: Hilberath, B. J. (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation ? (Quaestiones disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999, 81 - 114.
- Nyssen, Wilhelm*, Rom und die Orthodoxie: zum Stand des Dialogs mit den Kirchen des Ostens, in: Schuh, Karlheinz (Hg.), Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse (mit Beiträgen von: Gerhard Bauer, Gerhard Boß, Wilhelm Breuning, Heinrich Döring, Basilius Doppelfeld, Heinrich Fries, Ferdinand R. Gahbauer, Johannes Hüttenbügel, Walther Kampe, Aloys Klein, Marlies Mügge, Wilhelm Nyssen, Manfred Probst, Paul-Werner Scheele, Heinz Schütte, Karlheinz Schuh, Hans Waldenfels), Hildesheim 1986, 33 - 40.

- Oeing-Hanhoff, Ludger*, Die Kirche – Institution christlicher Freiheit ? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes, in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, 105 - 132.
- Oeyen, Christian*, Ortskirche und Universalkirche: Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrung von Kirche, in: Neuner, P. / Ritschl, D. (Hgg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie der DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66), Frankfurt am Main 1993, 88 - 103.
- Panagopoulos, Johannes*, Das Ethos der orthodoxen Theologie, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, 77 - 90.
- Ders.*, Der Anspruch und die Botschaft der Orthodoxie, in: „Das Wesen der Liturgie“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1989 und 1979, München 1990, 16 - 31.
- Ders.*, Die Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche, in: „Orthodoxe Erfahrung und Wahrheit der Kirche“: Vorträge von dem „Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität“ Frankfurt 1987 und 1976 - 77, München 1988, 9 - 24.
- Ders. (Panagopoulos, Joannis)*, Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studententagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991, 340 - 351.
- Papandreou, Damaskinos*, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht, in: Ratzinger, J. (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, 146 - 164.
- Ders.*, Ein Aufruf zur Umgestaltung des Angesichts der Erde: Stillschweigen und die Kunst des Zuhörens, Sich selbst kennenlernen, Sich öffnen und den Bedürfnissen der Welt zuwenden, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, 573 - 586.
- Ders.*, Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Aristi, V. von / Blank, J. / Fries, H. / Heron, A. / Kallis, A. / Kasper, W. / Meyer, H. / Pannenberg, W. / Ders., Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene ? Regensburg 1985, 161 - 167.

- Pesch, Hermann Otto*, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition, in: Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München 1979, 159 - 211.
- Petri, Heinrich*, Kirchenbilder der Ökumene, in: Beinert, W. (Hg.), Kirchenbilder, Kirchenvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 128 - 157.
- Pottmeyer, Hermann Josef*, „Auctoritas suprema ideoque infallibilis“. Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Schwaiger, G. (Hg.) Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 503 - 520.
- Ders.*, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, in: Lehmann, K. (Hg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, 89 - 109.
- Ders.*, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums: Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Ders. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89 - 110.
- Ders.*, Regionale Teilkirchen und „Zwischeninstanzen“ – ihre Wiederentdeckung und ihr ekklesiologischer Rang, in: Bertsch, L. (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, 168 - 177.
- Ratzinger, Joseph*, Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes, in: Ders., (Hg.), Dienst an der Einheit: zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 85), Düsseldorf 1978, 165 - 179.
- Ritter, Martin*, Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit. Johannes Chrysostomus und die Kirche, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. van / Seidel, W. (Hgg.), Licht aus dem Ursprung: kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Würzburg 1998, 107 - 123.
- Schachten, Winfried*, Hirtenamt und Lehramt – Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin, in: Biemer, G. / Casper, B. / Müller, J. (Hgg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio (Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Oskar Saier), Freiburg 1992, 178 - 188.

- Schatz, Klaus*, Die Debatten um den Jurisdiktionsprimat auf dem Ersten Vatikanum, in: Hilberath, B. J. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation ?* (Quaestiones disputatae; Bd. 176), Freiburg 1999, 39 - 53.
- Ders.*, Universalkirchliches Konzept und kulturelle Einheit, in: Bertsch, L. (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen* (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, 42 - 55.
- Ders.*, Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat, in: Hünemann, P. (Hg.), *Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, 25 - 42.
- Ders.*, Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit ? in: Lehmann, K. (Hg.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, 67 - 88.
- Scheele, Paul-Werner*, Einheit vor uns, in: Seidel, W. (Hg.), *Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven*, Würzburg 1987, 123 – 154.
- Scheffczyk, Leo*, Vielgestaltigkeit und Reichtum der göttlichen Gnade, in: Ziegenaus, A. (Hg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade: Theologische Sommerakademie Dießen 2000*, Buttenwiesen 2000, 11 - 30.
- Schmemmann, Alexander*, Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie, in: Bobrinskoy, B. / Clement, O. / Fize, B. / Meyendorff, J. (Hgg. der Reihe), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche; Bd. 1), Zürich 1961, 119 - 151.
- Schmidtchen, Gerhard*, Abschied von den Kirchen ? Eine sozialpsychologische Situationsanalyse, in: Beinert, Wolfgang / Gaßmann, Günther / Kallis, Anastasios / Kertelge, Karl / Metz, Johann Baptist / *Ders.*, *Mit der Kirche Glauben*, Regensburg 1990, 9 - 16.
- Schneider, Theodor*, Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels, in: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hgg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, 100 - 119.
- Ders.*, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt, in: Althaus, H. (Hg.), *Kirche: Ursprung und Gegenwart*, Freiburg 1984, 79 - 118.
- Seybold, Michael*, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Dogmatische Orientierung, in: Mayer, Bernhard / Seybold, Michael, *Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten* (EXTEMPORALIA; Bd. 5), Eichstätt 1987, 43 - 88.

- Slenczka, Reinhard*, Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion, in: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hgg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Dialog der Kirchen; Bd. 1), Freiburg 1982, 80 - 99.
- Sobrino, Jon*, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: Bertsch, L. (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der Dritten Welt; Bd. 15), Freiburg 1991, 102 - 135.
- Stickler, Alfons*, Die Beziehungen zwischen West- und Ostkirche im Lichte der Quellen, in: Kirchschräger, R. / Stirnemann, A. (Hgg.), Ein Laboratorium für die Einheit: 25 Jahre PRO ORIENTE 1989, Studientagung im Stift Herzogenburg, Festakte in Wien, 14 ökumenische Symposien von PRO ORIENTE 1986 – 1989, PRO-ORIENTE-Chronik 1964 – 1989, Innsbruck 1991, 162 - 174.
- Stirnemann, Heinrich*, Papsttum und Petrusdienst – kritische Erwägungen, in: Ders. / Vischer, L., Papsttum und Petrusdienst (Ökumenische Perspektiven; Nr. 7), Frankfurt am Main 1975, 13 - 34.
- Stockmeier, Peter*, Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven, in: Althaus, H. (Hg.), Kirche: Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, 39 - 61.
- Stoeklin, Alfred*, Das Papsttum als historisches Problem, in: Stirnemann, H. / Vischer, L., Papsttum und Petrusdienst (Ökumenische Perspektiven; Nr. 7), Frankfurt am Main 1975, 63 - 72.
- Suttner, Ernst*, Wie „katholisch“ muß die orthodoxe Kirche werden? Erwartungen eines Katholiken im Hinblick auf die Einheit, in: Kallis, A. (Hg.), Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg im Breisgau 1981, 47 - 59.
- Trilling, Wolfgang*, Ist die katholische Primatslehre schriftgemäß ? in: Denzler, G. / Christ, F. / Ders. / Stockmeier, P. / Vries, W. de / Lippert, P., Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, 51 – 60.
- Vischer, Lukas*, Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch ? in: Ders. / Gasser, A. / Lindt, A. / Weibel, R., Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte; Bd. 11), Einsiedeln 1982, 11 - 30.
- Vletsis, Athanasios*, Filioque: Ein unendlicher Streitfall ? : Aporien einer Pneumatologie in Bewegung, in: Nikolakopoulos, K. / Vletsis, A. / Ivanov, V. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West (Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou), Frankfurt am Main 2002, 353 - 371.
- Vogel, Cyrill*, Einheit der Kirche und Vielheit der geschichtlichen Kirchenorganisationsformen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert, in: Congar, Y. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 609 - 662.

- Volk, Hermann Kardinal*, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: Seidel, W. (Hg.), Kirche – Ort des Heils: Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Würzburg 1987, 33 - 68.
- Vries, Wilhelm de*, Das Petrusamt im ersten Jahrtausend, in: Lehmann, K. (Hg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Wilhelm de Vries SJ, Klaus Schatz SJ, Hermann J. Pottmeyer, Harding Meyer, Karl Lehmann (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hrsg. von Dietmar Bader), München 1982, 42 - 66.
- Ders.*, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München 1979, 114 - 133.
- Ders.*, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, in: Denzler, G. / Christ, F. / Trilling, W. / Stockmeier, P. / Ders. / Lippert, P., Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, 80 - 91.
- Weitlauff, Manfred*, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: Schwaiger, G. (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle, Paderborn 1975, 433 - 502.
- Wendebourg, Dorothea*, Gregorios Palamas (1296 – 1359), in: Fries, H. / Kretschmar, G. (Hgg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 252 - 268.
- Wiedenhofer, Siegfried*, Sensus fidelium – Demokratisierung in der Kirche ? in: Ernst, J. / Leimgruber, S. (Hgg.), Surrexit Dominus vere: Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, 457 - 471.
- Yannaras, Christos*, Wie „orthodox“ muß die katholische Kirche werden ? Erwartungen eines Orthodoxen im Hinblick auf die Einheit, in: Kallis, A. (Hg.), Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg im Breisgau 1981, 75 - 90.
- Zizioulas, John*, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: Alberigo, G. / Congar, Y. / Pottmeyer, H. J. (Hgg.), Kirche im Wandel: eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 124 - 140.

Tabellarischer Lebenslauf

von **Nikolai Krokoch (Mykola Krokosch)**

21.07.1974 – geboren in Chortkiv, Ternopil's'ka oblast' (Galizien, Ukraine)

1981-1989 – Besuch der Grundschule im Heimatdorf Mylivtsi (am Fluss Seret) – der erfolgreiche Abschluß

1989-1991 – Besuch der Mittelschule im Nachbardorf Ulashkivtsi – das ukrainische Abitur

1991-1992 – Studium am Theologisch-Katechetischen Institut in Ivano-Frankivs'k, anschließend – der Auftrag des Rektors und Bischofs Irynej Bilyk's zum Theologiestudium in Deutschland

1992-1993 – Deutschkurs an der Katholischen Universität Eichstätt – die PNdS-Prüfung

1993-1994 – Besuch des Studienkollegs in München, anschließend – die Feststellungsprüfung

1994-1995 – Aufenthalt in der Heimat

WS 1995-1996 - SS 2001 – Studium der katholischen Theologie an der LMU in München, der erfolgreiche Abschluß – Diplom-Theologe Univ. (Gesamtnote der Diplom-Hauptprüfung: 2,18)

WS 2001-2002 – SS 2005 – Promotion im Fach katholische Dogmatik an der LMU in München (Doktorvater – Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, mittlerweile der Bischof von Regensburg)