

Die Suche nach Spuren einer eigenständigen Theologie bei den griechisch-katholischen Kirchen

Am Forschungsinstitut der Theologischen Fakultät in Kossice stellte man in Übereinstimmung mit Art. 6 im Dekret des 2. Vat. Konzils „Ecclesiarum Orientalium“ mit in Kurorten, vier Fragen:

- Gibt es eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?
- Konnten diese Kirchen de facto für ihre Theologie den Eigenstand gegenüber der Theologie der Lateiner bewahren?
- Lässt sich überhaupt ein Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen bewahren, wenn diese Kirchen zwar (im Großen und Ganzen) das herkömmliche Brauchtum beibehalten, wenn aber der Zugang zu den theologischen Fragestellungen an ihren Ausbildungsstätten der nämliche ist wie in den Schulen der Lateiner?
- Gibt es eine Zukunft für eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Nur bruchstückhafte Antworten sind auf diese Fragen aus der Geschichte der östlichen katholischen Kirchen ableitbar. Dennoch sei der Versuch unternommen, der gestellten Aufgabe nach Kräften zumindest ein wenig nachzukommen.

Gibt es Anfänge einer eigenständigen Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Die Kiever Synode der Ruthenen und die Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen waren, als sie in Unionsverhandlungen mit den Römern¹ eintraten, um den Fortbestand nicht nur ihrer Kirchenbräuche, sondern zunächst auch ihrer theologischen Überlieferungen bemüht.

Die ruthenischen Bischöfe begannen die Niederschrift ihrer 33 Unionsartikel wie folgt: „Da zwischen den Angehörigen der römischen Kirche und der griechischen Religion eine Meinungsverschiedenheit besteht über den Ausgang des Hl. Geistes, die die Union am meisten behindert, und dies fast aus keinem anderen Grund, als dass wir uns untereinander nicht verstehen wollen, fordern wir, zu keinem anderen Bekenntnis verpflichtet zu werden, sondern demjenigen folgen zu dürfen, das wir in den Schriften des Evangeliums und der heiligen Väter der griechischen Religion überliefert besitzen...“ (Art. 1). Die Bischöfe stimmten nämlich den Florentiner Konzilsvätern zu, dass es keiner Vereinheitlichung von Lateinern und Griechen bedarf, um Einheit im Glauben konstatieren und das Schisma zwischen ihnen

¹ Für Text und Interpretation jener Quellen zu den Unionsverhandlungen, die für diesen Beitrag heranzuziehen sind, vgl. Suttner, Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts (= Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner.) Fribourg 2010.

für beendet erklären zu dürfen; denn vom Florentinum wurde die Glaubenseinheit auch bei Verschiedenheit des kirchlichen Lebens und des theologischen Lehrens für möglich gehalten.

Auf diesem Konzil hatte man nämlich in langen Diskussionen festgestellt, dass der Heilige Geist schon in altkirchlicher Zeit den von ihm geleiteten heiligen Vätern beim Reden über seinen Ausgang unterschiedliche Formulierungen ermöglichte.² Also hielten sie es für gleichermaßen rechtgläubig, den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit mit und ohne *filioque* zu bekennen. Denn wie sich das 2. Vat. Konzil in *Unitatis redivintegratio*, Art. 14, ausdrückt, ist "das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten", und in Art. 17 desselben Dekrets legt das Konzil dar, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist.

Doch die Offenheit, die das Florentinum anerkannte, hatte gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als man die Brester Union vorbereitete und abschloss, nur noch auf ruthenischer Seite bestanden; nur dort konnte man zum damaligen Zeitpunkt das eben Zitierte schreiben. In Rom standen in nachtridentinischer Zeit die Dinge anders. Schon im Dezember 1595 wurde dort von den ruthenischen Delegierten das Glaubensbekenntnis samt *filioque* eingefordert - kommentarlos und ohne Hinweis auf das in den Unionsartikeln gestellte Ansuchen - und 1596 verlangte man in Brest dasselbe von allen ruthenischen Bischöfen. Als die Bischöfe das Symbolum der alten Konzilien in erweiterter Form sprechen mussten, erlaubte ihnen ihre Einsicht in die Rechtgläubigkeit der Lateiner, dies ohne Gewissensbedenken zu tun, weil sie wussten, dass der Glaube ihrer Kirche dem erweiterten Bekenntnis nicht entgegen stand. Doch gleich zu Beginn hatten sie eben die Erfahrung zu machen, dass in der Union kein Freiraum gewährt werden wird für das Weiterführen ihrer theologischen Tradition.

² Vgl. J. Gill, Konstanx und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300 f. Gill führt als Ergebnis seines eingehenden Studiums der Konzilsakten aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, weil man "die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen." Hierzu vgl. auch Suttner, Das Bekenntnis der Kirche für den Glauben an den dreifaltigen Gott, in: G. Augustin u.a. (Hg.), Christus - Gottes schöpferisches Wort (Festschrift Schönborn), Freiburg 2010, S. 274-289.

In Punkt 7 ihrer Unionsartikel schrieben die Bischöfe: „Man dränge uns nicht, eine Prozession zum Fest des Leibes Christi zu halten, das heißt, man nötige uns nicht, in gleicher Weise eine Sakramentsprozession durchzuführen, da bei uns eine andere Weise und ein anderer Gebrauch der Sakramente besteht.“ Die mittelalterliche Diskussion um die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben hatte zur Folge, dass die Lateiner seit her in ihrer Lehre und in ihrer Frömmigkeit die Aufmerksamkeit vor allem auf die besondere Anwesenheit des Herrn im eucharistischen Brot richteten. In ihrem „Gebrauch des Sakraments“ erlangten Anbetung vor dem Tabernakel, Monstranz und das Verlangen, den Segen des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn in die Welt hinaus zu tragen, eine gewisse Präferenz, und die Allgegenwart Gottes sowie die vielerlei Weisen seiner Gegenwart im gottesdienstlichen Leben der Kirche spielten in ihrer Frömmigkeitspraxis nur mehr eine untergeordnete Rolle. Dies geschah, obgleich jeder, der im heutigen *Missale Romanum* die Orationen zur Gabenbereitung und zur Danksagung nach der Kommunion durchstudiert, in ihnen bis auf den heutigen Tag einen älteren „Gebrauch des Sakraments“ angesprochen findet: dort wird davon geredet, dass die Eucharistie der Kirche geschenkt wurde, damit durch sie bereits in der Zeitlichkeit die Ewigkeit anbreche und ihre Glieder beim Mahl durchglüht werden vom Heiligen Geist. Von jenem „Gebrauch“ der Eucharistie, der sich bis auf den heutigen Tag in den Gebeten des *Missale Romanum* ausdrückt, wussten die ruthenischen Bischöfe ihre Kirche besonders geprägt. Doch auch ihrer Frömmigkeit war die Ehrfurcht vor der Anwesenheit des Herrn in den eucharistischen Gaben keineswegs fremd, wie etwa das herkömmliche Verhalten der Gläubigen während der Einzugsprozession mit den heiligen Gaben bei der *Liturgie der vorgeweihten Gaben* (die in der Fastenzeit gefeiert wird,) verdeutlicht. Doch auch bei dieser Prozession kommt es zu keinem Anschauen und Zeigen, denn das Heilige bleibt ehrfürchtig verhüllt, wird nicht allen vor Augen gestellt und schon gar nicht auf die Strasse getragen, um dort auch von den Ungläubigen gesehen zu werden. Wir haben abermals den Fall, dass bestimmte Aspekte des Mysteriums von den einen deutlicher ins Licht gestellt werden als von den anderen.

Allerdings glichen sich die östlichen katholischen Kirchen nach einiger Zeit dem lateinischen „Vorbild“ an; bei ihnen allen sind Sakramentsprozessionen üblich geworden.

In Punkt 19 der Unionsartikel heißt es: „Archimandriten, Äbte, Mönche (im Volksmund der *schwarze Klerus*) und Klöster sollen nach altem Brauch der Obödienz eben jener Bischöfe unterstehen, in deren Diözesen sie sich befinden... So genannte Provinziale haben wir nicht.“

Nach der Union dauerte es nicht lange, bis auch die unierten ruthenischen Mönche Provinziale bekamen, denn in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts erfolgte eine Klosterreform.³

³ Vgl. den Abschnitt „Wirren und Neuaufbrüche nach den gegenseitigen Verurteilungen durch die Brester Synoden“ bei Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, Fribourg 2007, S. 312-314.

Die ruthenischen Klöster wurden zu einem Basilianerorden zusammengeschlossen, und der neue Orden hat ebenso „höhere Obere“ wie die Orden der Lateiner. Doch deren Zuständigkeit blieb auf die ruthenische Metropole begrenzt. Als aus den ruthenischen Klöstern der Basilianerorden entstand, besaß dieser daher noch Ähnlichkeit mit einem alten kanonischen Erbe der griechischen Kirchen: mit dem Institut der *Stavropigie*. Die *Stavropigie* entzieht bestimmte Klöster der Zuständigkeit des Diözesanbischofs und ordnet sie dem Erzbischof ihrer Kirche zu. Somit ist ein Wirken der stavropigialen Klöster in der ganzen autokephalen Kirche möglich, der sie angehören; es bleibt aber auch auf diese Kirche beschränkt. Falls sie besondere Lehr- oder Frömmigkeitsweisen vertreten, können sie diese nur innerhalb der eigenen Kirche verbreiten, und der Basilianerorden erhielt in der Tat den Auftrag, in der ganzen ruthenischen Metropole das ruthenische kirchliche Leben zu fördern.

Doch es dauerte nicht lange, bis sich bei den Ruthenen (und ebenso in den anderen katholischen Ostkirchen) die großen Orden der lateinischen Kirche ausbreiteten. Laut CIC sind sie „Institute päpstlichen Rechts“ und halten sich als solche für „weltweit approbiert“. Sie nehmen nicht zur Kenntnis, dass die Eingrenzung für den römischen Primat durch das Florentinum, falls man dieses Konzil so ernst nähme, wie es sich für ein ökumenisches Konzil gebührt, den aus Rom approbierten Orden dort kein Eingreifen erlaubt, wo die Leitung der ordentlichen Pastoral östlichen Kirchenoberen obliegt. Vielmehr beanspruchen sie unter Bezugnahme auf ihre so genannte „weltweite Approbation“ nicht nur gegenüber den einzelnen Diözesanbischöfen Exemption, sondern ebenso gegenüber den Erzbischöfen und Synoden der unierten Kirchen. Sie fühlen sich für ihre Spiritualität und für das theologische Konzept, das ihrer Pastoral zugrunde liegt, unabhängig von den Kirchenleitungen der östlichen katholischen Kirchen und tragen ihre Lehr- und Frömmigkeitsweisen, die allesamt westlich sind, mit Erfolg in diese Kirchen hinein.

Den Jesuiten, welche die ersten Verhandlungen zur Vorbereitung der Siebenbürger Kirchenunion führten, war in einem Dokument aus Rom aufgetragen worden zu beachten, dass Kirchen, um in Einheit leben zu können, nur im Glauben übereinstimmen müssen, und dass Verschiedenheiten, die mit der Einheit des Glaubens zusammenstimmen, fortbestehen können. In jenem Dokument heißt es: „Die Missionare im Osten sollen sorgfältig den Unterschied beachten zwischen Dingen, die den heiligen Glauben betreffen, und den kirchlichen Riten, zwischen dem Dogma, das zu glauben, und dem Disziplinalgesetz, das zu beachten ist.“ Doch war im Dokument aus Rom nicht aufgezeigt, was den heiligen Glauben ausmacht, über den Einheit bestehen muss, und was zu dem gehört, worüber Verschiedenheit bestehen darf. Dies zu unterscheiden, war dem Urteil jener Theologen anheim gestellt, welche die Verhandlungen führten.

Damit die Jesuiten die Grenze des Erlaubten leichter finden, wurde ihnen eine Liste von Verurteilungen gegen die La-

teiner überreicht, die damals auf griechischer Seite verbreitet waren. Sie sollten dafür Sorge tragen, dass die Rumänen diese künftig unterlassen, damit sie in Glaubensunion mit der römischen Kirche stehen können. Die Liste nahm Bezug auf das Florentinum, denn in ihr waren die vier dogmatischen Themen angeschnitten, über die auf dem Konzil beraten worden war. Doch ein großer Unterschied bestand zwischen dieser Liste und der Entscheidung des Konzils, weil die Liste nur die Theologie der Lateiner gegen griechische Angriffe schützte, während das Konzil doch auch die Theologie der Griechen gegen lateinische Angriffe geschützt hatte. In der Tat kam es bald nach dem Beginn der Siebenbürger Unionsverhandlungen dazu, dass man sich nicht zufrieden gab mit dem Nicht-Verdammen der lateinischen Lehren durch die Rumänen, sondern darüber hinaus auch die Übernahme der lateinischen Positionen durch sie, also ihr Abrücken von ihrer traditionellen Theologie verlangte.

Die auf uns gekommenen Berichte über die Gespräche der Jesuiten mit der Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen bezeugen, dass zunächst eine Union erstrebt wurde, die dem Dokument aus Rom entsprochen und das kirchliche Erbe der Rumänen (ihre "*lege strămoșească*"⁴) gewahrt hätte. Doch der letzte Schritt zur Union konnte nicht vor den Jesuiten geschehen, denn diese waren keine kirchliche Autorität der Lateiner; er hatte 1701 in Wien vor Kardinal Kollonitz zu erfolgen. Dessen Denken lag jedoch weit ab vom Florentinum. Er verstand unter „Glaubensunion“, dass die rumänischen Partner konsequent hineinzuziehen seien in die nachtridentinische lateinische Kirche des anbrechenden 18. Jahrhunderts und das zeitgenössische kirchliche Leben der Lateiner übernehmen müssten. Denn er gehörte zu jenen nachtridentinischen Theologen, die nur gelten lassen wollten, was die zeitgenössischen Lehrer der eigenen Kirche anerkannten. In seinem Verständnis von „Union“ gab es keinen Platz für die Freiheit der Rumänen, bei ihrer "*lege strămoșească*" zu verbleiben, wie es im römischen Dokument von 1669 anerkannt und von den Verhandlungsführern aus dem Jesuitenorden respektiert worden war. Kollonitz ließ sein Verständnis von den Bedingungen einer echten Glaubensunion zwischen „Griechen“ und der lateinischen Kirche 1702 sogar in einem staatlichen Gesetz, nämlich im so genannten zweiten leopoldinischen Diplom für die unierte Kirche Siebenbürgens, festschreiben. Nur jene „Griechen“, die sich in der von ihm gewünschten Art und Weise den Lateinern angeglichen und auf ihre eigene Theologie verzichtet hatten, durften von 1702 an in der Habsburgermonarchie als mit Rom unierte östliche Katholiken gelten.⁵

⁴ Zur "*lege strămoșească*" vgl. Suttner, *Legea strămoșească: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts*, in: *OstkStud* 56(2007)138-154; rumänische Übersetzung in: C. Pădurean, M. Săsăujan (Hg.), *Biserica și societate*, Arad 2005, S. 21-39.

⁵ Sowohl die vom Staat erlassene Definition einer Glaubensunion mit der lateinischen Kirche als auch ihre Gültigkeit allein innerhalb des Habsburgerreichs sind aufgezeigt in der in Anm. 1 benannten Darlegung.

Noch vorher, bald nach dem Beschluss der rumänischen Synode vom 7.10.1698 auf Zustimmung zur Union, ließ Bischof Atanasie in Alba Iulia eine *Bucoavna* drucken, in der dem Glaubensbekenntnis kein *filioque* eingefügt wurde. Manche Polemiker, die übersehen, dass die Drucklegung erfolgte, ehe Kardinal Kollonitz sein Verständnis von der Glaubensunion durchgesetzt hatte, nehmen dies irrtümlich zum Beweis dafür, dass Atanasie keine wirkliche Glaubensunion habe eingehen wollen. Es ging nicht so schnell mit dem Verdrängen der eigenen Theologie der Rumänen; sogar bis in die Tage der *Șcuola Ardeleană* blieb es noch möglich zu erstreben, was man zu Beginn der Siebenbürger Unionsberatungen erreichen wollte: dass die unierte Kirche in ihrer Theologie die Treue zur "*lege strămoșească*" beibehalte. M. Păcurariu bestätigte dies und schrieb: „In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen in der neuen Buchdruckerei des unierten Bischofssitzes in Blaj einige theologische Werke, die sich von der Lehre der orthodoxen Kirche überhaupt nicht unterschieden.“⁶

Als das Blajer Schulwesen voll ausgebaut war, glich man sich dort jedoch dem theologischen Denken der Lateiner fast uneingeschränkt an. Dazu trug auch bei, dass damals Reformen im theologischen Bildungswesen der Griechen, die Patriarch Dositheos,⁷ ein Zeitgenossen von Kardinal Kollonitz, angestossen hatte, bei den Siebenbürger Unionsgegnern vermehrten Einfluss erlangten. Diese Reformen hatten auch bei den Griechen heftiges Verlangen nach Einheitlichkeit im kirchlichen Lehren und Leben wach gerufen. Ein Vergleich der Auffassungen Petr Mogilas, der in Polen den Nichtunierten auf dem Landtag von 1632 die staatliche Anerkennung erkämpft hatte und ihr erster legaler Metropolit geworden war, mit den Auffassungen des Patriarchen Dositheos beleuchtet den Wandel auf griechischer Seite im 17. Jahrhundert. Noch 1644 hatte Petr Mogila in einem Memorandum, das er nach Rom sandte, voll den Florentiner Vätern zuge-

⁶ M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen 1994, S. 402.

⁷ Zu dieser Reform vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 96-110. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte Dositheos begonnen, in der Walachei und in der Moldau antilateinische polemische Literatur drucken zu lassen. Ein Werk des Maximos Peloponnesios, das Dositheos 1690 in Bukarest auf Griechisch hatte drucken lassen, publizierte Antim Ivireanul 1699 auch auf Rumänisch unter dem langen Titel: „Buch oder Licht mit rechten Beweisen aus den Dogmen der östlichen Kirche gegen die Abirrungen der Papisten, gefunden und zusammengestellt vom gelehrten Priestermonch Maximos Peloponnesios, in rumänischer Sprache gedruckt ... in der Druckerei des Fürsten im heiligen Kloster Snagov, im Jahr des Heiles 1699 im Monat April, durch den demütigen Priestermonch Antim Ivireanul, damit es an die Rechtgläubigen verteilt werde“. Die Polemik gegen die posttridentinischen Positionen, die Kollonitz den Siebenbürger Rumänen aufnötigte, war durch Dositheos also längst eröffnet worden und war auch schon ins Rumänische übersetzt, doch sie konnte beim damaligen Bildungsstand des rumänischen Klerus Siebenbürgens zunächst noch kaum gelesen und verwendet werden. Es dauerte aber nicht mehr lange, bis die Ideen des Patriarchen Dositheos auch unter den Rumänen Verbreitung fanden.

stimmt und über die theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern ausdrücklich geschrieben, dass sie keine Differenz im Glauben darstellen.⁸ Im Gegensatz dazu befanden am Ende desselben Jahrhunderts Patriarch Dositheos und die von ihm beeinflussten Griechen und Rumänen, dass die Unterschiede in den Lehrbüchern beider Seiten sehr wohl Glaubensgegensätze seien. Der Exklusivismus auf beiden Seiten und die anwachsende antilateinische Haltung der Unionsgegner bewog die Unierten, sich den Lateinern immer deutlicher anzunähern.

Es verging einige Zeit, bis sich der Verlust an eigenständiger Theologie in den katholischen Kirchen der Ruthenen und Rumänen voll durchsetzte. Die Unierten aus den Unionen von Marča und von Užgorod unterstanden dem Primas von Ungarn Kardinal Kollonitz in der gleichen Unmittelbarkeit wie die Siebenbürger Unierten; er war auch deren Metropolit. Also fand schnellstens auch bei ihnen die Definition von Glaubensunion aus dem Habsburger Gesetz von 1702 die Anwendung. Bei den Teilungen Polens wurden jene Teile der unierten Metropole der Ruthenen, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht ins Moskauer Patriarchat eingefügt worden waren und bei denen noch die Kanones der Synode von Zamošč aus dem Jahr 1720 in Gültigkeit waren,⁹ in die Habsburgermonarchie einbezogen; das 1702 für das Habsburgerreich gesetzlich vorgeschriebene Unionsverständnis wurde langsam aber sicher auch bei ihnen gültig gemacht.

Konnten die östlichen katholischen Kirchen bislang de facto den Eigenstand ihrer Theologie bewahren gegenüber der Theologie der Lateiner?

Mehr noch, als Kardinal Kollonitz es den Rumänen Siebenbürgens zu Beginn des 18. Jahrhunderts auferlegt hatte, entfernten sich die östlichen katholischen Kirchen im Lauf des 19. Jahrhunderts in Theologie und Frömmigkeitsformen von ihren byzantinischen Wurzeln. Eine wesentliche Ursache dafür wird einsichtig, wenn man sich mit der Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken befasst. Das Tridentiner Konzil hatte erkannt, dass eine der Ursachen für die damaligen Unzu-

⁸ Eine deutsche Übersetzung des Memorandums von Petr Mogila samt Kommentar ist zu finden in der in Anm. 1 benannten Arbeit. Im Memorandum nannte er es sogar eine besonders schwere Gotteslästerung, dass es manche Unierte und Nichtunierte wagten, einander als irrgläubig zu bezeichnen.

⁹ Zur latinisierenden Tendenz der Synode von Zamošč vgl. LThK X(2001)1382; zu den kirchenrechtlichen Unterschieden, die auch in der Habsburgermonarchie bestehen blieben zwischen den östlichen katholischen Kirchen unter dem ungarischen Primas und der ruthenischen unierten Kirche, vgl. Suttner, Die Synoden von Zamošč (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie, in: ders., Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 317-332. Das Zeugnis eines Wiener Nuntius, dass die ruthenische Kirche ihre eigenen Traditionen sogar noch 1851 besser bewahrt hatte als die Unierten unter dem ungarischen Primas, ist zitiert bei Suttner, Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens, in derselben Aufsatzsammlung, S. 333-346, sowie in dem Beitrag „Der geschichtliche Weg der Kirche von Mukačevo“ in: Der christl. Osten 63(2008)176-183.

länglichkeiten in der Kirche im mangelhaften Bildungsstand der Kleriker zu suchen war und hatte als eine seiner Reformmaßnahmen damit begonnen, eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung in Gang zu bringen. In den Stammländern der lateinischen Kirche war es gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei den mit Rom unierten östlichen Kirchen war es spätestens auch im 19. Jahrhundert so weit, dass überall Klerikerschulen nach tridentinischen Normen bestanden. In den Schulen für Lateiner und in jenen für Unierete glichen einander nicht nur die disziplinarischen Regeln, sondern weithin auch die Lehrpläne (zumindest gilt dies von den Idealvorstellungen). Bei den Klerikern der östlichen katholischen Kirchen schuf dies bezüglich Theologie und Frömmigkeitsformen eine Mentalität und ein Verhalten, das sich nur mehr unwesentlich von jenem der zeitgenössischen lateinischen Kleriker unterschied.

Dies geschah zu jener Zeit, in der in Europa der Kolonialismus seine größte Entfaltung erlangte und man es für die segensreichste Entwicklung für alle Völker der Welt hielt, wenn sie dem westeuropäischen Vorbild in allen Details nacheifereten. Innerkirchlich hatte für ein solches Verhalten schon im vorangegangenen Jahrhundert Papst Benedikt XIV. mit der These von einer *Praestantia ritus latini*¹⁰ die Handhabe geboten. Dieser These blieb die römische Kirche das ganze 19. Jahrhundert über ergeben. Als man z.B. bei Pius IX. das Einverständnis erstrebte, dass die Armenier Konstantinopels in den armenischen Ritus eingedrungene lateinische Elemente wieder abschaffen, um die armenischen „Schismatiker“ leichter für eine Konversion gewinnen zu können, verwarf dies der Papst in einem Schreiben vom 2.2.1854, denn er meinte, die „Angleichung an das lateinische Vorbild habe den Sinn, die Katholiken deutlicher von den Schismatikern zu unterscheiden und ihre feste Verbindung mit der katholischen Kirche deutlicher zu machen.“¹¹ Selbst Leo XIII., der sich in der Enzyklika *Orientalium Dignitas* um Verständnis wenigstens für die Gottesdiensttraditionen der Orientalen mühte¹², befürwortete noch 1886 die Einführung der Philosophie und der Theologie des Thomas von Aquin in den Priesterseminarien der mit Rom unierten orientalischen Kirchen.¹³ Auch

¹⁰ Unter Verwendung einer Untersuchung von W. de Vries im Abschnitt „Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens“ seiner Arbeit „Rom und die Patriarchate des Ostens“, Freiburg 1963, S. 183-221, wurde die Devise besprochen beim Forschungsgespräch 2006 der Stiftung Pro Oriente; vgl. den Sammelband „Die Union von Brest in Geschichte und Geschichtsschreibung“ Lviv 2008, S. 85-88.

¹¹ Quellenbeleg bei W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 219.

¹² Vgl. Suttner, Befreiung der Westkirche aus selbstgefälliger Enge. Zur Enzyklika *Orientalium Dignitas*, in: Der christl. Osten 49(1994)385f.

¹³ Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 317; er schreibt: „Selbst Leo XIII., der sich doch ohne Zweifel ehrlich um ein echtes Verständnis für die Orientalen bemühte, befürwortete die Einführung der Philosophie und Theologie des heiligen Thomas in den orientalischen Priesterseminarien. Der Papst gab sich keine Rechenschaft darüber, wie sehr die

unter ihm blieb an der römischen Kurie die Vereinheitlichung der Ausbildung künftiger katholischer Priester aller Riten ein wichtiges Ziel. Auch darf nicht übersehen werden, dass es zur Zeit des europäischen Kolonialismus für die Übernahme bestimmter Anleihen im weltlichen oder im kirchlichen Bereich keineswegs immer einer ausdrücklichen obrigkeitlichen Anordnung bedurfte; „vorausseilender Gehorsam“ von Seiten der Empfänger verursachte mitunter sogar Übernahmen, die von Europäern nicht einmal verfügt worden wären.

Alle diese Umstände hatten zu einer Vertiefung der Latinisierung in der Theologie und in den Frömmigkeitspraktiken der mit Rom unierten Orientalen geführt. Erst das 2. Vatikanische Konzil stellte in *Unitatis redintegratio*, Art. 17, fest, dass es zur Wahrung der Katholizität und Apostolizität der Kirche einer bleibenden Vielfalt der theologischen Traditionen und der Frömmigkeitsweisen bedarf und trug den orientalischen Katholiken ausdrücklich auf: "Wenn sie ... ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren."¹⁴

Lässt sich ein Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen wahren, wenn ihr Zugang zu den theologischen Fragestellungen derselbe ist wie bei den Lateinern?

Dieser Grundsatzfrage wollen wir uns von einem konkreten historischen Fall her nähern und richten den Blick auf den Nachfolger jenes Bischofs Atanasie, der die Siebenbürger Kirchenunion mit Kardinal Kollonitz abschloss, auf Bischof Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki.¹⁵

Als dieser 1713 von Wien her ernannt und 10 Jahre später¹⁶ ins Amt eingeführt wurde, hegten viele rumänische Priester und Gläubige Zweifel, ob er willens und geeignet sei, zusammen mit

thomistische Auslegung der Glaubenswahrheiten der Geistesart der Orientalen zuwider ist."

¹⁴ *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 6.

¹⁵ Die lange Namensform „Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki“ erklärt A. Veress, *Matricula et Acta Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, Budapest 1917, wie folgt: „Huius verum nomen fuit Ioannes L.B. Giurgiu, sed e feudo familiae Strimba (Hungarice Hogos-Patak) appellatus est communiter Pataky vel etiam Nemes.“ (Das ungarische Wort *patak* bedeutet: Bach, *Pataky* also: von Bach; das ungarische Wort *nemes* bedeutet: adelig; der Name, ins Deutsche übersetzt, wäre also: Johannes Georg Edler von Bach.) Über ihn vgl. O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956; Suttner, *Wahl, Weihe und Einsetzung des Bischofs Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki und die damaligen Spannungen zwischen Rumänen, Wiener Behörden und römischer Kurie*, in: *Annales Universitatis Apulensis, series historica* 11/II(2007)37-46; sowie Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 134-137.

¹⁶ Die Ernennung aus Wien erfolgte 1713. Doch aus Gründen, die O. Bârlea in *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus* im einzelnen darlegt, kam es erst 1723 zum Amtsantritt. Bârlea dokumentiert die aufschiebenden Schwierigkeiten bei der Wahl, bei der Ernennung und bei der Einsetzung von Bischof Pataki.

seinen Protopopen die "*lege strămoșească*" zu wahren, wozu das Recht von den Jesuiten für den Fall der Union zugesichert worden war. Er entstammte einer kleinadeligen Familie der Rumänen und hatte schon in jungen Jahren Verzicht geleistet auf die "*lege*", vielleicht hatte auch seine Familie dies schon getan und ihn bereits als "Ungarn und Lateiner" erzogen. Jedenfalls ging er zum Studium nach Rom und wurde Alumnus am dortigen *Collegium Germanicum et Hungaricum*.¹⁷ Zudem war er der Kandidat von Politikern, welche die Rumänen Siebenbürgens zum Verzicht auf ihre "*lege*" bewegen und sie mit den wenigen lateinischen Katholiken des Landes zur volkreichsten Nation des Landes vereinigen wollten.¹⁸ Aus diesen Gründen war er bei den Rumänen unbeliebt. Dreimal wählte die Synode Kandidaten für die Nachfolge von Atanasie, und er, den man "von oben her" wünschte, fiel dreimal durch. Erst eine vierte Synode, die nicht die traditionelle Zusammensetzung hatte, setzte ihn auf die Kandidatenliste. Von Wien aus wurde er aufgrund dieser anfechtbaren Wahl ernannt. Doch damit er tatsächlich Bischof der Rumänen werden durfte, verlangte Rom seine Rückkehr zum rumänischen Ritus. Er, der durch seinen Bildungsgang im theologischen Denken, in der Praxis des geistlichen Lebens und im sozialen Verhalten in einer Weise geformt worden war, die damaligen traditionsverbundenen Siebenbürger Rumänen "fremd" vorkommen musste, war zu einer "Rückkehr" aber nur in jenem Sinn bereit, wie er eine solche selber verstand.

Was dies für ihn bedeutete, machte er während seiner Amtsführung deutlich. Gleich bei der Einführung kündigte er eine scharfe Trennungslinie "gegenüber Schismatikern und Häretikern" an. Denn in Rom hatte er hinsichtlich aller Fragen zu Theologie und geistlichem Leben, in denen Lateiner und Griechen sich unterschieden, eindeutig die lateinischen Positionen angenommen. Somit war für ihn der Unterschied zwischen dem, was er für "Schismatiker und Häretiker" und was er für "wirkliche Unierte" hielt, riesengroß. Nur überzeugte Parteigänger des Tridentinums mit ausschließlich (und möglichst geringen) rituellen Besonderheiten wollte er als "Unierte" gelten lassen, denn er vertrat voll, was Kardinal Kollonitz für richtig befunden hatte. Die dogmatischen Fragen, die er in Rom kennen gelernt hatte, waren allerdings den Siebenbürger Rumänen seiner Tage aufgrund ihres damaligen Bildungsstandes noch fern gelegen; sie stießen sich aber an der Haltung, die

¹⁷ Aus dem Matrikelbuch des Kollegs, sowie aus Zusätzen und Anmerkungen dazu bei Verres András, *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, S. 110f ist zu erfahren, dass er seine Studien mit gutem Erfolg abschloss. Seine Studienerfolge waren groß genug, dass ihm die Kollegssämer des "*decanus nationis Hungaricae*" und des "*magister ceremoniarum*" übertragen werden konnten.

¹⁸ Dass Pläne auf eine solche "Vereinigung" unter den Rumänen bekannt wurden, ergibt sich daraus, dass Apologeten der Union in den nachfolgenden Jahrzehnten des öftern versichern mussten, weder der Wiener Hof noch die Päpste dächten daran, die Rumänen zu "Nemți" (zu "Deutschen", wie damals die Österreicher bei den Rumänen hießen,) bzw. zu Lateinern zu machen.

Pataki aufgrund seiner westlichen Ausbildung zu den rituellen und bürgerlichen Implikationen der "lege" an den Tag legte.

In seiner Kathedrale versuchte er recht bald Eingriffe in den Ablauf der Gottesdienste. Das Sprechen der Epiklese wollte er verbieten, denn er besaß so wenig Sinn für die eucharistische Liturgie seiner Kirche, dass die Epiklese für ihn "höchste Gefahr der Idololatrie" bedeutete.¹⁹ In seinem unerleuchteten Eifer warf er den Priestern, die sich widersetzten, vor, sie verweigerten dem Papst den Gehorsam - nicht bedenkend, dass von Rom aus im Gegenteil ihm die beabsichtigten Eingriffe verboten waren.

Der Kern des Problemes war, dass viele den Eindruck hatten, er, der in Rom studiert und in Făgăraş eine Zeitlang als Seelsorger der Lateiner gewirkt hatte, habe die Kleider und Zeremonien der rumänischen "lege" nur äußerlich angenommen; in Haltung und Denken lebe darunter die Persönlichkeit eines Lateiners. Niemandem, der nur äußerlich den Eindruck erwecken will, sich der byzantinischen Tradition angeglichen zu haben, dessen Persönlichkeit aber in Wirklichkeit von westlichem Denken und Fühlen geprägt ist, vermag einen Eigenstand in der Theologie der östlichen katholischen Kirchen zu wahren. Diese Kirchen werden den Eigenstand ihrer Theologie nur erreichen können, wenn sie einen Eigenstand ihrer Theologenausbildung erlangt haben werden.

Gibt es Zukunft für eine eigenständige Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Von Anfang an war die Kirche Christi von Verschiedenheit geprägt, wie oben, verbunden mit Zitaten aus *Unitatis redintegratio*, hervorgehoben wurde. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte hatte es in der Kirche von Anbeginn an Platz gegeben für jene Gläubigen, die nach der Taufe die mosaische Frömmigkeit beibehielten, und für andere Christen, denen die jüdische Frömmigkeit fremd war und die sie bei der Taufe auch nicht übernahmen. Weitere Verschiedenheiten, über die das Neue Testament schweigt, wurden in apostolischer Zeit grundgelegt und in der Folgezeit entfaltet. Denn die frühchristlichen Glaubensboten brachten den Völkern, zu denen sie kamen, die Kunde von der Erlösungstat des Herrn, konnten ihnen aber kein entfaltetes Kirchenleben zur Feier der Erlösung mitbringen, da es ein solches auch in ihrer Heimat noch nicht gab. Viele dieser Boten zogen sogar schon aus, als noch nicht einmal das ganze Neue Testament vorlag. Solche Boten und ihre Nachfolger trugen

¹⁹ Pataki legte seine diesbezüglichen Vorwürfe dar in einem Schreiben, das Bârlea, Ostkirchliche Tradition, S. 180 f abdruckte. Dort findet sich sogar die Behauptung, die Priester der Kathedrale wären "nullatenus, post iteratas etiam admonitiones" bereit gewesen, bei der Eucharistiefeyer den Einsetzungsbericht zu sprechen. Wenn Pataki dies nicht wider besseres Wissen schrieb, muss seine Unkenntnis der rumänischen "lege" horrend gewesen sein. Denn bekanntlich wird der Einsetzungsbericht vom zelebrierenden Priester laut gesungen, die Epiklese hingegen leise gesprochen.

die Kunde von Gottes Erlöserliebe hinaus und vertrauten darauf, dass der Heilige Geist in den neuen Kirchen Formen der Frömmigkeit, der Glaubenspredigt und der Gemeindeordnung ausreifen lassen wird, die der Berufung zum Volk Gottes angemessen sind.²⁰ Daher waren die altchristlichen Kirchen zwar im Glauben an den dreifaltigen Gott geeint, im kirchlichen Leben aber verschieden.

Nach den "Barbareneinfällen" ins Römische Reich kam es zu anderen, von Lateinern bzw. von Griechen getragenen Christianisierungen. Diese begannen, als die römische Kirche 596 den Mönch Augustinus zu den germanischen Einwanderern nach Britannien und 719 den Mönch Bonifatius nach Deutschland entsandte, und als die Kirche von Konstantinopel 863 Kyrill und Method nach Mähren und 864 Missionare zu den Bulgaren schickte. Diese Glaubensboten, die aus den kulturell hoch stehenden Kirchenzentren der Lateiner bzw. der Griechen kamen, brachten den "Barbaren" nicht nur Kunde von der Erlösung, sondern gaben an sie auch die kirchlichen Lebensformen weiter, die sich in ihrer Heimat bewährt hatten. Die neu entstandenen Kirchen bildeten keine eigenen Weisen des Christ-Seins aus, sondern übernahmen das gottesdienstliche, theologische und kirchenrechtliche Erbe ihrer römischen bzw. byzantinischen Mutterkirche. Anders als in alter Zeit, in der die Mission das Entstehen von Schwesterkirchen erstrebte, gründete man fortan Tochterkirchen, die der Mutterkirche ähnlich sind.²¹ Hinzu kommt, dass in der Folgezeit in „größeren“ Kirchen das Bestreben entstand, Unterschiede, die es zu ihnen andernorts gab, einzuebneten. So wurde noch vor dem Hochmittelalter die alte irische Kirche, die dank ihrer eigenen Erfahrungen der festländischen lateinischen Kirche sogar helfen können, die Bußpraxis besser zu gestalten,²² dem lateinischen Vorbild angeglichen. Auch finden manche Lateiner und Griechen, die einander auch in der Kreuzfahrerzeit noch hinreichend respektierten, um für sich gemeinsame Bischöfe amtieren zu lassen,²³ schon frühzeitig zu

²⁰ Die Apostelgeschichte dokumentiert nur die Mission, die von Palästina aus nach Westen ging, und schweigt über die Missionstätigkeit der Apostel und anderer Verkündiger östlich von Palästina. Weit in den Osten hinein war damals die aramäische Sprache (in unseren Geschichtsbüchern heißt sie in der Regel syrische Sprache) verbreitet, in der Jesus gepredigt hatte. Wer missionierte, wo man diese Sprache verstand, brauchte die Botschaft Jesu nicht zu übersetzen; er konnte sie im "ursprünglichen Kleid" belassen. Die Ostmission war erfolgreich; bereits in urkirchlicher Zeit wurde das syrische Christentum sogar in Südindien heimisch.

²¹ Eine knappe Übersicht zur Verschiedenheit in der spätantiken Kirche und zur Minderung der Verschiedenheit mit Beginn des Mittelalters findet sich bei N. Rappert (Hg.) Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 106-112.

²² Vgl. die Ausführungen zum Bußsakrament im Mittelalter, LThK, II(1994)847f.

²³ Vgl. Suttner, Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: OstkStud 49(2000)314-324.

zweifeln an, ob man mit den jeweils „anderen“ wirklich in Glaubeneinheit stehe.²⁴

Wie man im mittelalterlichen und im neuzeitlichen Rom die liturgischen Riten, die Kirchenordnung, die Theologie und die Spiritualität der östlichen Kirche „rezensierte“ und durch Angleichen an lateinische Gepflogenheiten „verbessern“ wollte, zeigt W. de Vries in mühevoller Quellenarbeit auf.²⁵ Auf die Tatsache, dass man in Konstantinopel Vergleichbares tat, verweist C. Korolevskij und berichtet, dass der große byzantinische Kanonist Theodor Balsamon armenischen und syrischen Priestern im melchitischen Patriarchat von Alexandrien, die rechtgläubig aber des Griechischen nicht mächtig waren, das Zelebrieren in ihrer eigenen Sprache nur unter der Bedingung zuerkannte, dass sie Texte verwenden, die genaue Übersetzungen der griechischen Gebete wären.²⁶ Ein schrittweises, von Konstantinopel veranlassenes Angleichen der ursprünglich syrischen Kirchenrechtstraditionen der Melchiten des Patriarchats von Antiochien an byzantinische Vorlagen dokumentiert D. Schon im 3. Kapitel seiner Arbeit „Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten“.²⁷ Als man nach dem Tridentinum schließlich dazu gekommen war, einander als zwei im Glauben definitiv voneinander getrennte Konfessionen zu betrachten, kulminierte das Verlangen nach Einheitlichkeit sowohl bei den Lateinern als auch bei den Griechen: Beiderseits verfiel man der Überzeugung, alle vom Heiligen Geist Geleiteten hätten in den entscheidenden Dingen jene theologischen Lehrmeinungen, jene kirchliche Praxis und jene Frömmigkeit aufzuweisen, welche die eigene Kirche vertrat, und alles, was anders war, sei irrgläubig oder stehe zumindest im Verdacht, es zu sein.²⁸

Wenn Wanderer einen Berg aus verschiedenen Himmelsrichtungen fotografieren, unterscheiden sich ihre Fotos. Ein jedes zeigt dann etwas vom Berg, aber keins zeigt ihn vollständig. Treffen die Wanderer sich irgendwo und zeigen sie einander die Fotos, mögen sie einen der Anblicke für imposanter halten als die anderen, doch es wäre abstrus, falls sie zu streiten begännen, ob die Fotos denselben Berg zeigen. Um einen Berg recht kennen zu lernen, bedarf es des Addierens seiner vielen Ansichten. Dies kann aber nicht mit der Kamera geschehen, sondern nur durch Nachdenken, denn wir sind gebunden an die Ge-

²⁴ Vgl. den von Unsicherheit zeugenden Ausspruch Bernhards von Clairvaux, dass die Griechen "mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten." Der Ausspruch wird zitiert bei G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002, S. 246; dort sind noch weitere lateinische und griechische Zeugnisse des Zweifels aus dem Hochmittelalter zusammengestellt.

²⁵ W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Zweiter Teil: „Roms Haltung zur Eigenart des Ostens“, S. 181-392.

²⁶ C. Korolevskij, Liturgie in lebender Sprache, Klosterneuburg 1958, S. 31.

²⁷ D. Schon, Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten, Würzburg 1999, S. 92-147.

²⁸ Für die nachtridentinische Entwicklung bei Lateinern und Griechen und für die kirchenamtlichen Dokumente, welche die neue Enge auf beiden Seiten amtlich machten, vgl. Kapitel III der in Anm. 1 benannten Arbeit.

setzmäßigkeiten von Raum und Zeit und können keinen Aussichtspunkt finden, von dem aus alle Anblicke des Berges miteinander zu sehen wären.

Größer als der mächtigste Berg sind die heiligen Mysterien, von denen die Kirche predigen darf. Wie die Wanderer jeweils nur Teilansichten des Berges erlangen, haben auch die Kirchen nur beschränkte Sichten von den Mysterien Gottes; diese differieren voneinander je nach den kulturellen Gegebenheiten, von denen her die Theologie der Kirchen auf die Mysterien blickt. In einem Verfahren, das von keiner der einzelnen Theologien allein geleistet werden kann, muss die Gesamtkirche zusammentragen, was der Heilige Geist den Schwesterkirchen an Einsichten ermöglicht. Nur so kann sie ihre Einsicht vervollkommen; zur Katholizität der theologischen Erkenntnis bedarf es in der vom römischen Bischof präsierten Gesamtkirche verschiedener Theologien, neben der lateinischen theologischen Überlieferung noch anderer, darunter auch einer Theologie der östlichen katholischen Kirchen.

Wie aber kann deren Theologie, die man in der Vergangenheit zum Erlöschen bringen wollte, neu aufblühen? Wo gibt es Ansatzpunkte, von denen her man wieder nach einer solchen Theologie streben könnte? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werde im Folgenden nach Möglichkeiten dazu gesucht.

Vergleichen wir die Weihnachtskrippen in abendländischen Gotteshäusern mit der traditionellen byzantinischen Weihnachtsikone. Stellt man in Anschluss an Franz von Assisi eine Weihnachtskrippe auf, soll durch sie die Herablassung des Gottessohnes veranschaulicht werden, der seine Erlöserliebe zu uns Menschen in den schlichtesten irdischen Alltag hineinrug. In mancher Krippendarstellung geschieht dies in geradezu überfließender Erzählfreude, so dass man bisweilen sogar genötigt ist, in der Gesamtanlage eine Weile nach der entscheidenden Szene zu suchen. Auch die Ausführlichkeit in den zeitlichen Belangen, die den Beschauer mit diesseitigen Nebensachen geradezu überhäuft, wird der historischen Situation gerecht, denn im Alltag zu Bethlehem hatte kaum jemand das wichtige Geschehen, das damals vor sich ging, bemerkt. Beim Blick auf eine traditionelle byzantinische Weihnachtsikone gibt es hingegen keinen Zweifel, worauf sich die Aufmerksamkeit richten soll. Denn auf ihr wird nicht die Alltäglichkeit der Umstände bei der Geburt Christi gezeigt, vielmehr ist eine Lichtfülle zu sehen, von der alles umstrahlt ist. Solche Lichtfülle hatte damals zweifellos niemand erblickt, doch gerade sie ist die eigentliche Realität der Christgeburt, denn diese Geburt ermöglicht den Menschen, den sonstigen Lebewesen und überhaupt allen Geschöpfen das Heil. Wie die auf der Ikone sichtbaren Hirten, welche auf die Botschaft der Engel hören, und wie die Magier, denen der Herr seinen Stern gezeigt hatte, hat auch die Kirche die Aufgabe, zu erkennen und durch ihre Glaubenspredigt zu verkünden, was menschliches Denken allein am Weihnachtsgeschehen nicht erkennen würde.

Wie von dieser Ikone gilt von allen traditionellen Festikonen der byzantinischen Kirchenkunst, dass sie helfen, den Blick sozusagen durch das zu feiernde Ereignis hindurchgehen zu lassen und das Gnadenhandeln Gottes zu erspähen, das sich darin offenbart und das dem rein rationalen Forschen verborgen bleibt. Das historisch-kritische Nachdenken über das Geschehen, dem die Kirchenfeste gelten, ist ein zweifellos wichtiges Anliegen einer bestimmten Theologie; die Suche nach der geistlichen Tiefe der Festereignisse, ist das nicht weniger wichtige Anliegen einer anderen Theologie. Erst zusammen erlauben diese Theologien eine angemessene Sicht von den Heilsmysterien Jesu Christi. Doch findet man in den Gotteshäusern der östlichen katholischen Kirchen noch Ikonen, die den herkömmlichen Verkündigungsdienst der traditionellen byzantinischen Kirchenkunst ausüben? Zum Teil mag ihr Fehlen dadurch verursacht sein, dass in der zurück liegenden Zeit die Ausbildung der Maler ungenügend war und sie das Licht in ihre Bilder nicht mehr hinein zu malen vermochten. Doch liegt auch der Verdacht nahe, dass Klerus und Kirchenvolk dieser Kirchen wegen allzu großer Vorliebe für Vorlagen aus der westeuropäischen Kirchenmalerei die von tiefer Theologie erfüllten Ikonen der eigenen Tradition gar nicht mehr lieben.

Ähnliches gilt von den Bildern der Heiligen. Realistisch, so wird behauptet, seien in der Kirchenkunst der Lateiner die Heiligen dargestellt, wie sie auf Erden lebten. Da es jedoch von fast keinem der Heiligen ein Foto gibt und auch die tatsächliche Umwelt aus ihren Erdentage nur unzulänglich bekannt ist, sind die Maler gezwungen, die Bilder gemäß eigenen Vorstellungen auszugestalten, wenn sie zeigen möchten, wie die Heiligen vielleicht aussahen und wie deren Umwelt gewesen sein mag. Als wenig „realistisch“ pflegt man hingegen das strahlende Antlitz der Heiligen auf den Ikonen einzustufen, auf denen versucht wird, die Heiligen zu zeigen, wie sie im ewigen Leben gotterfüllt sind, nicht wie ihre Vergangenheit auf Erden war. Unzulänglich wie die aus Malerphantasie entsprungenen Bilder der abendländischen Kirchenkunst von den Heiligen in ihren Erdentagen sind auch die Versuche der Ikonographen, mittels Meditation über das Evangelium ihre ewige Vollendung aufleuchten zu lassen, denn selbst die tiefste Meditation über das Wort Gottes ermöglicht keine vollendete Erkenntnis des ewigen Lebens. Was aber ist „realistischer“: das brüchige Bemühen der Phantasie, unter Berufung auf unzulängliches historisches Wissen von der Vorzeit den schon längst und ein für allemal beendet irdischen Zustand der Heiligen malen zu wollen, oder das ebenfalls brüchige Bemühen, mittels Meditation über das Evangelium zu malen, wie jetzt ihre Wirklichkeit ist? In derselben Art wie die Bilder der Heiligen in der westlichen und östlichen Kirchenmalerei unterscheidet sich auch die Weise, wie man hier und dort in der Katechese über die Heiligen zu reden pflegt. Was die katholischen östlichen Kirchen anbelangt, ist allerdings zu fragen, ob sie die östliche Art, von den Heiligen zu sprechen und sie künstlerisch darzustellen,

bewahrten oder nicht längst schon zur vorgeblich „kritischeren Sicht“ der Lateiner übergangen. (Von selbst versteht sich, dass auf beiden Seiten der Missbrauch in den Legenden zu verwerfen ist, den Unterschied zwischen diesseitigem Streben nach Heiligkeit und jenseitiger Vollendung außer Acht zu lassen und unwahre Erzählungen von einer vorgeblichen Vollkommenheit der Heiligen schon während ihres Erdenlebens so vorzutragen, als ob es sich um Tatsachenberichte handelte.) Doch kein Missbrauch stellt in Zweifel, dass ein nüchterner Ewigkeitsbezug in der Ikonographie und Hagiographie östlicher Kirchen die betont historische Denk- und Sichtweisen der Lateiner ergänzt.

Auf einen weiteren Bereich gegenseitigen Ergänzens verweist ein Vergleich des bekannten lateinischen Gesangs *Stabat Mater*²⁹ mit der so genannten Marienklage des byzantinischen Karsamstagsoffiziums.³⁰ Zum Mitleiden mit dem Schmerzensmann Jesus, ja sogar zu ausgesprochenem Mitleid mit ihm leitet das *Stabat Mater* die Beter an, obwohl der Herr keiner frommen und mitfühlenden Anteilnahme der Menschen bedarf, sondern wir Menschen auf seine schmerzvolle Zuwendung angewiesen sind. Im *Stabat Mater* heißt es:

... Heil'ge Mutter, drück die Wunden,
die dein Sohn am Kreuz empfunden,
tief in meine Seele ein....
Lass mich wahrhaft mit dir weinen,
mich mit Christi Leid vereinen,
solang mir das Leben währt....
Dass ich Christi Tod und Leiden,
Marter, Angst und bitteres Scheiden
fühle wie dein Mutterherz.
Lass mich tragen seine Peinen,
mich mit ihm am Kreuz vereinen,
trunken sein von seinem Blut...

Wie das *Stabat Mater* ist auch die Marienklage am Karsamstag von Entsetzen über das Leiden des Erlösers geprägt; sie ist geradezu empört über den Tod des Spenders des Lebens. Doch der Gesang sucht keine emotionale Erschütterung des Beters über Jesu Leiden, vielmehr geht es darum, die Beter tief hinein schauen zu lassen in die Auseinandersetzung des Erlösers mit der Sünde. Ein Blick tut sich auf in den Abgrund der Sünde, die schrecklich genug ist, dass um ihretwillen der Urheber des Lebens grässliche Qualen und einen schrecklichen Tod auf sich nehmen musste. Nicht Mitleiden-Können mit dem Erlöser wird erbeten, vielmehr Abkehr von der Sünde, und wesentlich ist, dass aus diesem Gesang bereits am Karsamstag die unerschütterliche Gewissheit von der Auferstehung des Erlösers spricht, vom Sieg des Lebens über den Tod. Entsetzen über die Abgründe der Sünde ergreift den Beter, und weil es der Herr

²⁹ Der Gesang findet sich im aktuellen *Missale Romanum* im Messformular für den 15. September; die nachfolgenden Zitate entstammen der Übersetzung in der amtlichen deutschen Missaleausgabe.

³⁰ Davon werden in den verschiedenen Sprachversionen der byzantinischen Karsamstagsgottesdienste unterschiedliche Fassungen überliefert. Eine deutsche Übersetzung einer der Fassungen findet sich bei K. Kirchhoff (Hg.), *Die Ostkirche betet*, Münster 1963, II, 432-447.

des Weltalls ist, der leidet, geht das Entsetzen von Anfang an einher mit einer unerschütterlichen Gewissheit, dass das entsetzliche Leid den Sieg und die Macht des Sohnes Gottes niemals in Frage stellen kann.

Achten wir nach den Überlegungen zum *Stabat Mater* und zur östlichen Marienklage auf das herkömmliche Entlanggehen frommer abendländischer Beter an den bekannten 14 Stationen der Kreuzwegsandacht. Wie der Gesang des *Stabat Mater* eignet sich auch das Entlanggehen an ihnen zum Meditieren der Verlassenheit und der Schmerzen des Erlösers und zur Suche nach Mitleiden mit ihm. Doch die Kreuzwegsandacht der Lateiner widmet den Tatsachen kein Gedenken, dass der Herr, als er mit seinen Jüngern den Kreuzweg nach Jerusalem angetreten hatte, auf dem Tabor eine Station mit einem Blick in seine Göttlichkeit einlegte und den Einzug in Jerusalem in einer Weise gestaltete, die seine Wiederkunft voraus erahnen lässt. Für die Jünger war der Gang nach Jerusalem ebenfalls ein Kreuzweg, denn ihre noch unausgereiften Messiaserwartungen wurden in Jerusalem leidvoll zertrümmert. Auf der Station, die der Herr auf dem Tabor machte, ließ er die Erwählten in das Licht seiner Herrlichkeit blicken und beim Einzug in Jerusalem war seine Herrschermacht zu erspüren, damit die Jünger schon am Beginn des Kreuzwegs über das Ende belehrt würden. Denn nicht die Grablegung Christi, wie bei den üblichen 14 Stationen der Lateiner, sondern das Aufstrahlen des Lichts der Herrlichkeit ist das wirkliche Kreuzwegsende.

Trügen die östlichen katholischen Kirchen die Bezogenheit ihrer byzantinischen Frömmigkeitstradition auf das Licht des Herrn deutlich und klar in die durch den Papst präsiidierte Gesamtkirche der Katholiken hinein, dann leisteten sie einen höchst wertvollen Verkündigungs- und Seelsorgsdienst. Doch wird die Freude über das Taborlicht in ihnen wirklich gelebt? Tatsache ist, dass man nur schwer Gotteshäuser dieser Kirchen finden kann, an deren Wänden nicht eingeladen wird zu den 14 Stationen der lateinischen Kreuzwegsandacht, welche ihr Ende nimmt mit einer Meditation über die Grablegung des Herrn.

Befassen wir uns weiter mit der gottesdienstlichen Hymnographie. Von den östlichen Kirchen wurden für die Feier der täglichen Gottesdienste reiche Gesänge zur betenden Glaubensverkündigung geschaffen, um die mitfeiernde Gemeinde in die Heilstaten Gottes einzuführen und sie über das zu belehren, was der Herr geboten hat.³¹ Lieder nehmen unter den menschlichen Ausdrucksmitteln einen besonderen Platz ein, weil sie zwei Künste, Dichtung und Musik, zusammenwirken lassen. Besser als vieles andere sind Lieder geeignet, Verstand und Herz des Menschen miteinander in das einschwingen zu lassen, was sie

³¹ Vgl. Suttner, Glaubensverkündigung durch Lobpreis. Zur Interpretation der byzantinischen gottesdienstlichen Hymnen, in: P. Hauptmann, Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten (= Festschrift v. Lilienfeld,) Göttingen 1982, S. 76-101, sowie den Beitrag „Glaubensverkündigung durch die Gottesdienstfeier“ bei N. Rappert (Hg.) Kirche in einer zueinander rückenden Welt, S. 794-804.

vortragen; sie vermögen große Wahrheiten, vertiefte Einsichten und starke Emotionen nicht nur auszudrücken, sondern auch miteinander zu verweben. In Liedform vorgetragen, kann die Wahrheit gut und gern zum Erlebnis und die Einsicht kann zur Meditation werden.

Dass das Mitfeiern gut erarbeiteter Gottesdienste die katechetische Initiation in das geistliche Erbe der Kirche gewährleisten kann, erwies sich im osmanischen Reich. Über Jahrhunderte gab es dort für das breite Kirchenvolk entweder überhaupt kein Schulwesen oder höchstens schlichte kirchliche Unterrichtsstätten, in denen anhand der gottesdienstlichen Bücher das Lesen erlernt werden konnte; auch war dort der Klerus wegen mangelhafter Ausbildung nicht in der Lage zu tun, was bei uns heute als „predigen“ gilt. Unter diesen Bedingungen war schlichtes Hineinwachsen in das gottesdienstliche Leben, wie die Geschichte zeigt, ausreichend, um von Generation zu Generation die Initiation ins religiöse Erbe zu garantieren und der Verlockung zum Abfall in den Islam zu widerstehen. Der Theologe und Fachmann für orthodoxe Kirchenmusik Prof. v. Gardner schrieb: "Man kann sagen, dass im hymnologischen Material, welches den Hauptinhalt der Offizien bildet, in dichterischer, populär singbarer Form, die Theologie der Kirche enthalten ist ... Es genügt also für den Kirchenbesucher, aufmerksam die Gesänge anzuhören (vorausgesetzt, dass sie richtig und im vollen Umfang ausgeführt werden), um schon gute Kenntnisse der Grundzüge des Glaubens zu erwerben ... Ich selbst konnte mich überzeugen, wie in Karpato-Ruthenien, wo in den Kirchen die ganze Gemeinde alle Gesänge sang, die Bauern gut in den Grundzügen des Glaubens unterrichtet waren - eben dank ihrer Teilnahme am Gesang."³²

Einen „ergänzenden Dienst“ für die Gesamtheit der Katholiken könnten die östlichen katholischen Kirchen verrichten, falls sie die authentische Art ihrer Gottesdienstfeiern pflegen und den Christen Mittel- und Westeuropas, deren Katechisation hauptsächlich durch intellektuelle Fragestellungen geprägt und in der Regel nicht musisch gestaltet ist, den Wert eines erlebnishaften Mitvollzugs der Gottesdienste aufzeigen, sie also wegholten von der Dürre einer einseitig intellektuellen Glaubensunterweisung.

Noch einen weiteren Dienst könnten die östlichen katholischen Kirchen durch Pflege ihrer gottesdienstlichen Tradition leisten. Denn die alten Hymnen, um die es geht, bieten in kurzen und mit ihren einfachen Melodien leicht kommemorierbaren Formeln tiefschürfende Gedanken aus den Predigten der Kirchenväter dar - aus Predigten, die zu den Perlen der rhetorischen und poetischen geistlichen Weltliteratur gehören und auch in unserer Gegenwart Beachtung verdienen. Nach Form und Inhalt sind die Hymnen Glaubensverkündigung und bringen sowohl den Hörern, die an sie gewöhnt sind, geistliche Bereicherung, als

³² J. v. Gardner, Die Rolle der Musik im orthodoxen Gottesdienst, in: Kult und Kontemplation, Regensburg 1967, S. 97f.

auch den Katecheten, die sich ihnen in der Diktion anzupassen suchen. Ein jeder Gottesdienstteilnehmer kann, seiner Fassungskraft angemessen, aus dem reichen, in Einzelstrophen mit je einem in sich geschlossenen Gedankengang eingeteilten Liedschatz des byzantinischen Gottesdienstes mitnehmen, was ihm entspricht, denn dieser Gottesdienst macht nicht wie ein intellektuell aufgebauter Vortrag das konsequente Mitdenken des Gesamtkomplexes erforderlich.³³ Ein schlichter Mensch, der teilnimmt, mag zufrieden sein, weil er aus der Fülle des Angebotenen heraushört, für welche Großtat Gottes er an diesem Festtag Dank sagen soll, und er wird es vielleicht mehr durch Mitvollzug der begleitenden Riten tun als durch Mitbedenken dessen, was in den Festtagsliedern über Gottes Zuwendung zu uns Menschen im einzelnen ausgesagt wird. Letzterem werden sich die Gottesdienstbesucher mit besserer schulischer Bildung zuwenden. Zudem erreicht in einzelnen Strophen die Fülle der vorgetragenen Einführung in das Glaubenserbe eine vertiefende Sicht, die hinreicht, dass auch ein zu reicher Innerlichkeit gereifter Beter noch zu hören bekommt, was ihm zu neuem Aufschwung verhilft.

Den Leitfaden für eine Katechese beim christlichen Volk im Geist der Hymnen könnten die Troparien der Sonntage und der Hauptfeste des Kirchenjahres abgeben, da sie als kurze Lieder, die beim Tagesgottesdienst oft wiederholt werden, leicht im Gedächtnis verbleiben, und weil ihre Gesamtheit miteinander eine gute Gedächtnisstütze darstellt für einen Überblick über die Botschaft des Evangeliums. Sie sind eine Art Stenogramm der Hauptaussagen in den Hymnen der einzelnen Tage, und bei verstehbarem Vortrag der vielen Hymnenstrophen bzw. bei einer Katechese in deren Diktion könnten sich die Troparien im Gedächtnis der Hörer sozusagen anfüllen mit den für sie verständlichen theologischen Gedanken, die in den Hymnen des Tages aufscheinen. Vergleichbar einem Schwamm, der viel Wasser zu transportieren vermag, wenn er sich voll gesaugt hat, mögen sie bei jung und alt, bei schlichten und bei gebildeten Geistern zum gedächtnismäßigen Kommemorieren des Inhalts der Katechese dienen.

Doch wer von den fast vollzählig in Studienhäusern mit dem Lehrprogramm der Lateiner ausgebildeten Klerikern unserer gegenwärtigen östlichen katholischen Kirchen ist hinreichend in die byzantinische Hymnologie initiiert, um zu solcher Katechese befähigt zu sein?

³³ Gerade diese Struktur der Hymnen, die kein rationales Einhören in einen längeren, logisch aufgebauten Gedankengang erforderlich macht, ist ihre Stärke, weil sie einen meditierenden Mitvollzug ermöglicht, der nach „Zwischenzeiten des Versunken-Seins“ problemlos zu neuerlichem Zuhören „zurückkehren“ kann. Freilich ist dafür Voraussetzung, dass man in jenen Kirchen, in denen die Differenz zwischen Volkssprache und Gottesdienstsprache allzu groß ist, für die Texte eine verständliche Version erarbeitet.