

Ernst Chr. Suttner

**WEGE UND ABWEGE WECHSELSEITIGEN GEBENS UND
NEHMENS ZWISCHEN KIRCHEN DES OSTENS UND WESTENS
NACH DEM ABRUCH DER COMMUNIO¹**

Ob wir es wahr haben wollen oder nicht, wir Christen sind Brüder. Im Geistlichen wie im Diesseitsgebundenen haben wir vieles gemeinsam. Auch im geschichtlichen Werdegang sind wir nach Ausweis der Kirchengeschichte aneinander gebunden, und es bleibt zwischen den Kirchen auch dann noch beim wechselseitigen Geben und Nehmen, wenn Schismen beginnen.

I. Ekklesiologische Überlegungen

Die eine und einzige katholische Kirche besteht gemäß der Dogmatischen Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche in Einzelkirchen und aus ihnen.² "Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, 'auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener 'Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird."³ Von jeder rechtmäßigen Ortsgemeinschaft gilt, daß der Geist in ihr und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel wohnt, in ihnen betet und die Annahme der

¹ Erweiterte Fassung von Referaten auf Einladung der Athener Stiftung "Ökumenische Orthodoxie" und der Sektion für die Kunde des Christlichen Ostens der Görres-Gesellschaft anlässlich der Generalversammlung 1986 in Göttingen.

² Art. 23. Das Wort "Teilkirche", mit dem die amtliche deutsche Übersetzung "ecclesia particularis" wiedergibt, wird von manchen orthodoxen Theologen verstanden, als ob es "Teil von Kirche" im Sinn eines "Bruchstücks von Kirche" bedeute. Um diesem Mißverständnis auszuweichen, verwenden wir das deutsche Wort "Einzelkirche".

³ Ebenda, Art. 26.

Gläubigen an Sohnes Statt bezeugt; daß er die Gemeinschaft in alle Wahrheit einführt, sie eint, sie bereitet, sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben lenkt und sie mit seinen Früchten schmückt.⁴ Ein und derselbe Geist ist in allen Ortsgemeinschaften am Wirken. Alle Gaben, die der Geist in jeder einzelnen von ihnen wirkt, gehören ihnen allen. Sie haben die Pflicht, wechselseitig einander Anteil zu geben und aneinander Anteil zu nehmen. Eine Ortsgemeinschaft, die das Geben oder Nehmen, das heißt den gegenseitigen Austausch und damit die Einheit mit den anderen Ortsgemeinschaften verweigerte, hörte auf, eine rechtmäßige Ortsgemeinschaft zu sein. Sie wäre nicht mehr wert, Kirche zu heißen.

Die Konstitution nennt die Kirche "eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst," und bezeichnet sie als "in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich".⁵ Also wird die vom Geist geführte Kirche auch durch die diesseitige, von zahlreichen kontingenten Faktoren bedingte Situation der zum neuen Gottesvolk gerufenen Menschen geprägt. Deren Geschichte und Kulturwerte sowie die Einheit, die durch Geschichte und Kultur zwischen ihnen entstand, und ebenso die Vielfalt zwischen ihnen charakterisieren die rechtmäßigen Ortsgemeinschaften. Das aber bedeutet, daß sie auch die in und aus den Ortsgemeinschaften bestehende eine und einzige katholische Kirche charakterisieren. Die katholische Kirche "fördert und übernimmt Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch. Sie ist dessen eingedenk, daß sie mit jenem König sammeln muß, dem die Völker zum Erbe gegeben sind und in dessen Stadt sie Gaben und Geschenke herbeibringen. Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzuführen in der Einheit seines Geistes. Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."⁶ Reinigen, Kräftigen und Heben und dann Übernehmen und Sammeln bleibt Auftrag der Kirche bis zur Parusie. Daß sie dem Auftrag nachkommen kann, ist Gabe des Herrn. Nach Ausweis der Kirchengeschichte läßt er die Einzelkirchen in wechsel-

⁴ Ebenda, Art. 4.

⁵ Ebenda, Art. 8.

⁶ Ebenda, Art. 13.

seitigem Austausch zusammenwirken, wenn er die eine und einzige katholische Kirche durch seinen Geist dazu befähigt. Damit haben wir uns im folgenden zu befassen.

Zuvor sei aber noch daran erinnert, daß sich im Lauf der Jahrhunderte die Beziehungen zwischen Kirchen, die untereinander keine volle *Communio* pflegen, und ihre Wertschätzung füreinander wandelten.⁷ Jeder Abbruch der *Communio* beendet den Zustand, der allein richtig wäre. Wie immer die Gründe gelagert sind, die dazu führen, sie haben zur Folge, daß die vom Wesen der Kirche geforderte volle Gemeinschaft im Geistlichen wie im Diesseitsgebundenen aufhört. Doch hielten die Kirchen in manchen Fällen nach Abbruch der vollen *Communio* ausdrücklich daran fest, daß zwischen ihnen trotz allem eine weitgehende Gemeinschaft fortbestand. Ein Beispiel hierfür auf katholischer Seite ist das große Papstschisma des Mittelalters, bei dem die Zugehörigkeit der zwei bzw. drei Parteien zur nämlichen Kirche unbestritten blieb; ein Beispiel auf orthodoxer Seite ist das derzeitige Fehlen der Gebets- und Eucharistiegemeinschaft zwischen den 14 autokephalen bzw. autonomen Kirchen, welche miteinander die panorthodoxen Beratungen führen, und anderen Kirchen, von denen niemand in Zweifel zieht, daß sie orthodoxe Kirchen sind, mit denen aber aus verschiedenen Ursachen Konflikte bestehen.⁸ Auch die vielfachen Brüche zwischen Rom und Konstantinopel vor Patriarch Photios können als Beispiel dienen: "Msgr. L. Duchesne hat zwischen den Jahren 323 und 787 fünf große Unterbrechungen der Verbindung zwischen Konstantinopel und Rom gezählt, die zusammen 203 Jahre ausmachen; M. Jugie zählt zwischen den Jahren 337 und 843 217 Jahre des Bruchs ..., die sich auf sieben Schismen verteilen."⁹ In den 203 bzw. 217 Jahren war mehrmals die Rechtgläubigkeit der einen Seite umstritten; die Konflikte waren also ernst. Doch hinderten sie nicht, die Identität des Mysteriums der Kirche auf beiden Seiten des Grabens anzuerkennen und jeweils in wechselseitigem Austausch die erforderlichen Korrekturen zu erreichen, sodaß man die *Communio* wiederherstellen konnte. Eine tiefere Kluft entstand, als in einem langsamen Rezeptionsprozeß ein Teil der Kirchen bestimmte Synoden als ökumenische Konzilien annahm, die sogenannten Altorientalen aber die Annahme ver-

⁷ Wir knüpfen hier an unsere Referate bei den Jahresversammlungen 1984 und 1985 der Görres-Gesellschaft an: Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: Ostk.Stud. 34(1985)128-150, und: Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum, in: Ostk.Stud. 35(1986)135-149.

⁸ Wir knüpfen an das Referat bei der Jahresversammlung 1981 der Görres-Gesellschaft an: Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog, in: *Una Sancta* 36(1981)333-345, bes. Abschn. III und IV.

⁹ Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* Wien/München 1959, S. 9 und 111, Anm. 3.

weigerten. Während des gesamten Rezeptionsprozesses und auch danach anerkannten beide Parteien einander als Kirche, und das wechselseitige Geben und Nehmen zwischen ihnen hörte nicht auf, obwohl man sich gegenseitig allen Ernstes der Häresie bezichtigte und den Abbruch der *Communio* bis heute nicht widerrief. Noch nicht widerrufen wurde auch der Abbruch der *Communio* zwischen den orthodoxen und den katholischen Kirchen, der zu einem nicht feststellbaren Datum anfang.¹⁰ Bis zum Konzil von Florenz versuchte man, ihn oftmals auf die nämliche Weise wie bei den Brüchen in den oben erwähnten 203 bzw. 217 Jahren zu bereinigen. Auch nach dem Konzil von Florenz gab es noch ernsthaftige Kontaktnahmen.¹¹ Y. Congar faßte ein Jahrzehnt vor dem 2. Vat. Konzil zusammen, daß das Schisma, das vor Kerullarios begann, unter ihm nicht vollendet und eigentlich niemals vollkommen durchgesetzt wurde.¹²

Wir meinen, daß es nicht vollendet werden konnte, weil Kirchen, die von dem einen Geist des Herrn geführt sind und in derselben Welt leben, also sowohl durch das göttliche als auch durch das menschliche Element untereinander verbunden bleiben, sich nicht gänzlich voneinander lossagen können. Sie versuchten dies in Zeiten besonders scharfer Kontroversen und vermehrten dann in kleinlicher wechselseitiger Kritik die Anzahl der Punkte, in denen sie von der anderen Seite Korrekturen einforderten. Trotz der Frontstellung blieben sie aufeinander bezogen. Nicht einmal dann konnten sie sich vollkommen voneinander abtrennen, als man an den geistlichen Vollmachten auf der je anderen Seite des Grabens zu zweifeln anfang, als man es mit anderen Worten nicht mehr für selbstverständlich nahm, daß sich die Gemeinschaft der Katholiken und jene der Orthodoxen als Kirchen begegnen.¹³ Dazu kam es, als katholischerseits in nachtridentinischer Zeit eine Ekklesiologie die Oberhand gewann, welche annahm, daß nur Bischöfe und Priester, die den Nachfolger Petri ausdrücklich als ihren obersten Hirten anerkennen, erlaubterweise Sakramente spendeten, und daß nur Christen, die unter dem römischen Papst leben, zur Kirche Christi ge-

¹⁰ Anlässlich des 900-Jahrgedenkens der Ereignisse von 1054 stellte Y. Congar, ebenda S. 7, fest, daß es bereits 1954 eine "schon fast allgemein anerkannte These" war, "daß der Juli 1054 ganz und gar nicht als Beginn des 'orientalischen Schismas' betrachtet werden kann".

¹¹ 11) Y. Congar, ebenda S. 9f: "Andererseits aber sind zwischen dem Jahr 1054 und dem Konzil von Florenz die Tatsachen der Gemeinschaft so zahlreich, daß man ebensowenig von einem vollständigen Bruch sprechen kann, der nur durch einige günstige Inkonsequenzen oder Ausnahmen unterbrochen worden wäre. Selbst nach der Ablehnung des Konzils von Florenz durch die Ostkirchen ... bestanden noch manche Verbindungspunkte."

¹² Ebenda, S. 10.

¹³ Vgl. Wandel im Unionsverständnis (s. Anm. 7), Abschnitt: Der große Umbruch im 18. Jahrhundert.

hörten. Die östlichen Christen galten dieser Ekklesiologie als verirrte Schafe, deren Seelenheil gefährdet wäre, weil sie sich irren über ihre eigenen Gemeinschaften und in diesen die Kirche Christi suchen, obwohl doch nur eine einzige Herde, nämlich diejenige des einen Hirten und Nachfolgers Petri die von Jesus Christus gestiftete Kirche sein könne. In der damaligen Atmosphäre sich verstärkender konfessioneller Abgrenzung, in der die Katholiken ihre Zweifel an der Befugnis des orthodoxen Klerus zur legitimen Amtsführung klar und häufig aussprachen, zweifelten ihrerseits die Orthodoxen die Heilswirksamkeit des Vollzugs sakramentaler Riten bei den Katholiken an, und die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem erklärten 1755: "... (ihre) Sakramente ... verwerfen wir in gemeinsamem Beschluß, und die Konvertiten, die zu uns kommen, nehmen wir auf als Ungeheiligte und Ungetaufte ...". Seit damals hielt manch einer ein eigentlich geistliches Geben und Nehmen zwischen den getrennten Gemeinschaften nicht mehr für möglich, und bis zur ökumenischen Neubesinnung in unserem Jahrhundert war eine Reihe offizieller katholischer und orthodoxer Dokumente von dieser Sicht geleitet. Diese Auffassung blieb aber letztlich in den Kirchen undurchsetzbar, denn wie die Kirchengeschichte zeigt, ging den gegenseitigen Verwerfungen zum Trotz im Leben der Kirchen das wechselseitige Geben und Nehmen weiter, und auf beiden Seiten nahm das Kirchenvolk die Zweifel an den geistlichen Vollmachten der anderen Gemeinschaft kaum zur Kenntnis,¹⁴ sondern fuhr fort, deren Heiligtümer und Sakramente zu ehren.

II. Zu den Wegen und Abwegen des zwischenkirchlichen Austausches

Was den Kirchen eigentlich angemessen wäre, daß sie nämlich einander vorbehaltlos an ihren geistlichen und diesseitsgebundenen Gütern Anteil geben und aneinander mit voller Aufnahmebereitschaft Anteil nehmen, wird durch den Abbruch der *Communio* behindert. Doch die Kirchengeschichte erweist die Wände des Schismas als permeabel, sodaß sie den Austausch zwischen den Kirchen zwar erschweren, aber nicht verhindern. Vielleicht paßt der Vergleich mit den Gesetzen der Osmose, die vom Hindurchwandern von Flüssigkeiten durch eine sie trennende halbdurchlässige Wand handeln. Befinden sich Lösungen von verschiedener Konzentration in den durch die halbdurchlässige Wand getrennten Bereichen, ergibt sich ein Osmose-

¹⁴ 14) Wenn das Kirchenvolk eine theologische Lehre zurückweist, hat dies Relevanz. Nach dem berühmten Passus im Schreiben der orthodoxen Patriarchen an Pius IX. ist das Kirchenvolk "der Verteidiger der Religion", ohne dessen rezipierende Zustimmung keine Lehre als Glaubenslehre der Kirche gelten kann. Die herkömmliche katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche spricht ausdrücklich von der "infallibilitas in docendo et credendo" und mißt dem "consensus fidelium" ebenfalls großes Gewicht bei.

druck, der für den Ausgleich sorgt. Aufgrund dieses Drucks kommt es zum langsamen Hindurchwandern der Flüssigkeiten durch die Wand, und dies führt nach einiger Zeit zu demselben Effekt, zu dem es augenblicklich käme, wenn die Trennwand fehlte: die Lösungen auf beiden Seiten der Wand gleichen sich aus und erlangen eine einheitliche Konzentration, wie es geschähe, wenn man sie unmittelbar zusammenschüttete.

Etwas wie Osmosedruck wirkt zwischen den getrennten Kirchen. Sie können sich nämlich voneinander nur abgrenzen, aber nicht los-sagen, weil es derselbe Geist des Herrn ist, der in ihnen wirkt, und weil diesseits und jenseits der jeweiligen Grenze die Menschen in derselben geschichtlichen Situation leben und von kulturellen Banden zusammengehalten werden. Das menschliche und das göttliche Element, aus dem die Kirche als eine einzige komplexe Wirklichkeit zusammenwächst, ist ihnen auch nach Abbruch der *Communio* in solchem Maß gemeinsam, daß das sie Trennende den Lebensstrom eines wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen ihnen nicht zum Erliegen bringt.

Auf diese Tatsache wollen unsere Ausführungen aufmerksam machen. Das 2. Vat. Konzil hat anerkannt, "daß viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente".¹⁵ Wir Christen aus den verschiedenen Kirchen entdeckten in jüngster Zeit, wieviel Grund wir haben, Gott zu danken, weil er uns einander eng verwandt sein läßt, indem er unseren verschiedenen Kirchen "all dies, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt und rechtens zu der einzigen Kirche Christi gehört", reichlich gewährt. Wir sollten noch lernen, unsere Augen auch für die Tatsache zu öffnen, daß er von unseren Kirchen wechselseitig die einen durch die anderen auf dem Weg durch die Geschichte führt.

Darüber zum Nachdenken anzuregen, ist unsere Absicht. Darum greifen wir Beispiele heraus, die uns geeignet erscheinen, daß sie die Diskussion anregen, und wir bitten um Nachsicht, daß wir vieles nicht aufgreifen können, was bedacht werden müßte. Wir wollen zeigen, daß die gegenseitige Befruchtung weiterging, auch wenn man sich schärfstens voneinander abgrenzte und die Brüderlichkeit schwerstens verletzte; zugleich wollen wir dartun, daß das wechselseitige Geben und Nehmen wegen menschlicher Schwächen gelegentlich auf Abwege geriet. Der Aufsatz will lediglich Aufruf sein zu vertieftem Studium eines unseres Erachtens nicht hinreichend beachteten Aspekts. Er ist noch kein Resultat; die Fragen und Vermu-

¹⁵ *Unitatis redintegratio*, Art. 3.

tungen, die wir vorlegen, bedürfen der weiteren Forschung. Wir sind überzeugt, daß es ein Dienst ist am Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche, wenn man dieses Thema aufnimmt. Daher halten wir dafür, auch mit unfertigen Überlegungen hervortreten, um kritische Aufmerksamkeit zu bitten und zu einschlägigen Studien aufzurufen.

DURCHLÄSSIGE SCHEIDEWÄNDE DER ALTKIRCHLICHEN SCHISMEN

Die griechisch-lateinische Reichskirche warf den Altorientalen eine schwere Verfälschung der zentralen christlichen Botschaft von der Inkarnation vor und unterstellte ihnen Nestorianismus bzw. Monophysitismus. Von den Altorientalen hielten ihrerseits die einen, die als Nestorianer betrachtet wurden, die Reichskirche wegen des Ephesinums für monophysitisch, und die anderen, die als Monophysiten galten, hielten sie wegen des Chalkedonenses für nestorianisch. So meinten viele, eine Abgrenzung sei unabdingbar. Doch die harte gegenseitige Verurteilung und die Verweigerung der *Communio* verhinderten nicht, daß es im liturgischen Leben, im Kirchenrecht, beim Mönchtum, im kirchlichen Schrifttum, in der Theologie und im Kunstschaffen der altorientalischen Kirchen und der Reichskirche die ganze Zeit über zu zahlreichen gegenseitigen Einflüssen kam. Diese der Kirchengeschichtsforschung bestens bekannte Tatsache ist umso erstaunlicher, als bis zum Untergang des oströmischen Reichs zwischen den orthodoxen und den als häretisch betrachteten Kirchen nicht nur aus theologischen, sondern auch aus machtpolitischen Gründen eine Trennwand bestand. Den Konzilsbeschlüssen war staatliche Geltung verliehen, und es hatte sehr unangenehme bürgerliche Auswirkungen, wenn jemand sich zu einer der verurteilten Kirchen bekannte. Die Geschichtsquellen wissen denn auch von Vorkommnissen bar aller Brüderlichkeit beim Einmarsch kaiserlicher Armeen in Diözesen von Altorientalen. Trotz alledem entfaltete sich das kirchliche Leben weithin in gemeinsamen Bahnen; F. Heiler formuliert: "Aber so bedeutsam die Unterschiede zwischen der orthodoxen Großkirche und den kleineren Kirchen in der Zeit der Trennung erschienen waren, so sind sie tatsächlich geringfügig im Vergleich zu der Verschiedenheit, die sich zwischen der östlichen und westlichen Kirche ausbildete. Trotz der Unterschiede in bestimmten dogmatischen Formeln, auch in der Verfassung und im Kult, bilden alle östlichen Kirchen eine große Einheit; sie alle sind orientalische Kirchen und orthodoxe Kirchen."¹⁶ Als die Oberhäupter jener altorientalischen Kirchen, die das Ephesinum annehmen, aber dem Chalkedonense die Zustimmung verweigern, sich 1965 in Addis Abeba zu einer ersten gemeinsamen Synode versammel-

¹⁶ F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München/Basel 1971, S. 15.

ten, anerkannten sie dies ebenso. In ihren Beschlüssen¹⁷ heißt es: "Obgleich wir in unserer Sorge um die Wiedervereinigung der Christenheit auf die Einheit aller Kirchen abzielen, müssen wir doch den einzelnen unter ihnen gegenüber einen verschiedenen Standpunkt beziehen, je nach dem Grad der lehrmäßigen Nähe und der geistlichen Verwandtschaft, die wir ihnen zuerkennen. Dies bringt uns dazu, zuerst die Frage unserer Beziehungen zu den östlichen orthodoxen Kirchen zu untersuchen."

Besondere Bereitschaft zur Anteilnahme am Leben der Schwesternkirchen bewies die armenische Kirche.¹⁸ Solange die byzantinischen Kaiser mit den Sassaniden und später mit den Kalifen um die Herrschaft über Armenien rangen, versuchten sie unter Zuhilfenahme politischen und militärischen Drucks, wenigstens in den von ihnen beherrschten Landesteilen die Armenier zur Union mit der Reichskirche zu bewegen; bisweilen setzten sie für diese sogar einen mit der Reichskirche unierten Gegenkatholikos ein. Verständlicherweise erhitzte dies auf armenischer Seite die Gemüter lebhaft. Trotzdem waren, als unter den Bagratiden die Armenier wieder Selbständigkeit besaßen, zahlreiche armenische Hierarchen, Theologen, Lehrer und Künstler bereit, sich in Theologie und Frömmigkeitsleben von der Reichskirche anregen zu lassen.¹⁹ Aber die Byzantiner handelten weiterhin als Eroberer, nicht als Freunde, und beendeten 1046 die armenische Selbständigkeit durch die Einnahme Anis.²⁰ Weil ihnen die Armenier als Andersgläubige galten, folgte für diese eine schwere Zeit. Nicht einmal diese leidvollen Erfahrungen verhinderten, daß sich die armenischen Katholikoi im folgenden Jahrhundert

¹⁷ Der Text der Beschlüsse in: *Proche Orient Chrétien* 15(1965)167-183; das folgende Zitat S. 180.

¹⁸ Vgl. den Abschnitt "Kraft zur Synthese" unseres Beitrags: Die armenische Kirchengeschichte - eine Geschichte unter dem lebenspendenden Kreuz, in: *Veritati in Caritate*. Der Beitrag des Kard. König zum Ökumenismus, Innsbruck 1981, S. 197-203.

¹⁹ Vgl. C.J. Yarnley, *The Armenian Philhellenes. A Study in the Spread of Byzantine Religious and Cultural Ideas among the Armenians in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: *Eastern Churches Review* 8(1976)45-53. Neben den von Yarnley dargelegten Fakten muß auch an die Fortentwicklung in Liturgie, Hymnendichtung und Ikonographie der Armenier in dieser Zeit und in den beiden folgenden Jahrhunderten erinnert werden, weil auch dies stärksten byzantinischen Einfluß auf die armenische Frömmigkeit und kirchliche Kultur bezeugt.

²⁰ Yarnley schließt seinen Beitrag: "All this adds up to a good deal of cultural and theological confusion amongst the Armenians about the time of the Byzantine annexations. Some were enamoured of Byzantium; others were deeply disturbed by the Byzantinizing tendencies of their contemporaries. The conservative Gregorians, ultimately, were proved to have good grounds for complaint. For in the years after the annexations the Byzantines tried by persuasion and persecution to force their version of Orthodoxy on the Armenians." Für das Bagratidenreich und seinen Untergang vgl. R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1973.

erneut um die Wiederaufnahme der *Communio* mit den Byzantinern mühten. Katholikos Nerses Schnorhali, der bei der Suche nach Ausgleich eine auch für heutige Ökumeniker vorbildliche Haltung einnahm,²¹ sah sich veranlaßt, wegen der Vielzahl un guter Vorkommnisse in jüngster Vergangenheit ein Sendschreiben an den Kaiser zu richten, in dem er betonte, daß das, was sich in den Jahrhunderten der Trennung an Emotion gestaut hatte, mit großer Geduld abgebaut werden müsse. Als Beweis seines guten Willens möge der Kaiser zunächst einmal den Armeniern im Reich Frieden gewähren; er möge dem Klerus und allem Volk gebieten, daß sie Konfessionshader und Gewalttaten gegen die Armenier beenden; Nichtorthodoxe, die vor den Feinden Christi fliehen, sollten nicht weiterhin auch noch im Römischer Reich Verfolgung erleiden; die Orientalen wären für die Einheit zu gewinnen, wenn die Orthodoxen nicht noch viel ärger gegen ihre Kirchen, Altäre, Kreuze und Kleriker wüteten, als es die Ungläubigen tun, denn nicht die Macht, sondern Güte und Liebe führten die Menschen zum Rechten. Byzanz und die Reichskirche waren aber nicht bereit, dem Streben nach Domination zu entsagen; die Verhandlungen stagnierten.

Im kleinarmenischen Königreich kam es bald danach zu engem Kontakt der Armenier mit den Lateinern. Mit ihnen, die den Armeniern als Bundesgenossen, d.h. auf der Ebene der Gleichrangigkeit, begegneten, nahm die Kirche Kleinarmeniens die *Communio* auf. Aus dem Verkehr, den die Armenier Kleinarmeniens mit den Lateinern pflegten, erwuchs ihnen eine Fülle von Anregungen liturgischer, theologischer und pastoraler Art. Es ist bezeichnend für die armenische Bereitschaft, Helfendes von überallher aufzunehmen, daß auch in der alten Heimat im Osten, wohin die Kreuzfahrer nie kamen, vieles davon übernommen und in den selbstverständlichen Bestand dessen integriert wurde, was seither als ureigenes armenisches kirchliches Erbe gilt. Vermittler war dafür besonders die Gemeinschaft der *Unitores*, eine Ordensprovinz für Armenier, die engstens mit den Dominikanern verbunden war, und deren Patres in der armenischen Kirche als Prediger, Lehrer und Seelsorger ebenso wirkten, wie es im Abendland die Söhne des hl. Dominikus taten.²² Die Art und Weise, wie sie sich einerseits dem Dominikanerorden und andererseits der armenischen Kirche zugehörig fühlten, mit den Kategorien des gegenwärtig gültigen Kirchenrechts gebührend zu beschreiben, dürfte unmöglich sein.

An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert unternahm es der ar-

²¹ Vgl. Suttner, Eine "ökumenische Bewegung" im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali, in: *Kleronomia* 7(1975)87-97.

²² Vgl. M.A. van den Oudenrijn, *Unitours et Dominicains d'Arménie*, in: *Oriens Christianus* 40(1956) - 46(1962); R.J. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, Rom 1937.

menische Priestermonch Mechithar von Sebaste, der Gründer des Mechitharistenordens, aufs neue, durch geistliche Impulse aus dem Abendland Mönchtum und Seelsorge seiner armenischen Kirche zu befruchten. Mit dem Segen des Papstes gründete er in Venedig ein Kloster und verstand dies als eine Tat, die zum Besten seiner angestammten Kirche geschehen und trotz des bestehenden Schismas innerhalb dieser Kirche verbleiben sollte. Daß es zu seinen Lebzeiten zu einer gesonderten Hierarchie kam für Armenier, die zum Katholizismus konvertierten, und daß dies seine Gemeinschaft zu einem Orden einer mit Rom unierten armenischen Gegenkirche werden ließ, geschah ohne sein Zutun und gegen seinen Rat.

Im 20. Jahrhundert, als das exakt formulierte Kirchenrecht keine doppelte Verbundenheit mit einer östlichen Kirche und mit der Kirche des Abendlands wie bei den Unitores und bei der ersten Mechitharistengeneration mehr zuließ, kam es in der Syrischen Orthodoxen Kirche der Thomas-Christen Südindiens zu einer Ordensgründung nach abendländischem Muster. Jahrhunderte der Kolonialherrschaft katholischer Portugiesen, reformierter Holländer und anglikanischer Briten hatte der südindischen Christenheit gute Kenntnisse von der abendländischen Gestalt des Christseins ermöglicht. Die Bereitschaft, daraus für die eigene Kirche zu lernen, erwies die Syrische Orthodoxe Kirche der Thomas-Christen unter anderem auch dadurch, daß in ihr der reformfreudige Priester Ghiverghis (Georg) Panikar, mit seinem späteren Bischofsnamen Mar Ivanios, für Männer und Frauen je einen Orden nach dem Vorbild der abendländischen Religiosenkongregationen ins Leben rufen durfte.²³ Die beiden Orden blieben in der Syrischen Orthodoxen Kirche weiterbestehen, als sich Mar Ivanios und ein Großteil seiner Mönche und Nonnen wegen schwerer Unruhen in ihrer Kirche 1930 mit dem römischen Stuhl unierte.²⁴

DOMINANZ UND BEEINFLUSSBARKEIT DER KIRCHEN ZUR KREUZFAHRERZEIT

Bekanntlich belasten die Kreuzzüge das Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Christenheit schwer. Verursachte doch insbesondere der vierte Kreuzzug eine entscheidende Schwächung des byzantinischen Reiches, und tief ins Gedächtnis der Christen eingeprägt sind die von beiden Seiten verübten Grausamkeiten, unter denen allerdings in summa summarum die östlichen Christen mehr

²³ Vgl. sub voce "Imitazione di Cristo, di Kottayam" und "Imitazione di Cristo, di Tiruvalla", in: Dizionario degli istituti di perfezione IV, 1634f, sowie sub voce "Ivanios, Mar", ebenda, V, 278f. Vgl. auch P. Verghese, Die syrischen Indiens, Stuttgart 1974, S. 62.

²⁴ Vgl. Kirchliche und nichtkirchliche Gründe (s. Anm. 7), S. 146 f.

litten als die damaligen dortigen Kolonien aus dem lateinischen Westen. Klagen, wie sie vorher die Armenier gegen die Byzantiner formulierten, werden nun von den Griechen gegen die Lateiner erhoben. Doch vielleicht wären die traurigen Kriegsergebnisse, die Jahrhunderte zurückliegen, längst vergessen, hätten sich die Kreuzfahrer nicht ihrer militärischen und politischen Überlegenheit bedient, um auf einem Weg, den sie eben für den richtigen hielten, die Kirchen in Ost und West wieder zusammenzuführen. Dabei haben sie als die Mächtigen einfach gehandelt, ohne über die Verfahrensweise, die sie einschlugen, die Meinung der anderen Seite zu erfragen. Daß die stärkere Seite von sich aus die Bedingungen festlegen wollte für die Neuaufnahme der *Communio*, und daß diese Bedingungen nach Absorption der Griechen durch die Lateiner aussahen,²⁵ verursachte auf der Gegenseite die berechtigte Besorgnis um den Fortbestand der eigenen Identität. Übermacht der Sieger auf der einen und Schwäche der Besiegten auf der anderen Seite verursachten Dominanz, erzwangen Unterordnung und verhinderten partnerschaftliches Geben und Nehmen. In späteren Zeiten kam das Abendland nicht mehr wie die Kreuzfahrer mit dem Schwert in den Osten, aber zu Initiativen, die unter dem Druck eines Kräfteungleichgewichts abliefen, kam es wieder. Dies ließ die latente Befürchtung entstehen, daß Vertreter des Westens, wenn sie sich der Christen im Osten annehmen, mit verfeinerten Methoden zu erreichen suchen, was den Kreuzfahrern mit dem Schwert nicht gelang. Diese Befürchtung und nicht das Gedächtnis der Greuelthaten scheint uns der eigentliche Grund zu sein, weswegen die Erinnerung an die Kreuzzüge über die Maßen lebendig blieb.

Als die Kreuzfahrer ihre Staaten einrichteten, behandelten sie in den eroberten Gebieten die griechische und die lateinische Kirche als Einheit. Nach der Einnahme Antiochiens im Juni 1098 anerkannten sie den dortigen griechischen Patriarchen Johannes IV. als ihren Patriarchen. Aber schon im Jahr der Eroberung zeigte

²⁵ Y. Congar, *Zerrissene Christenheit* (s. Anm. 9), S. 33f, schreibt: "Dort, wo die Lateiner sich behaupten konnten, war die Latinisierung eine natürliche Folge der Kreuzzüge. Es ist klar, daß in dieser Zeit, da sich die kirchliche Macht, das kanonische Recht und die Scholastik entwickelten, der Mangel an historischem Sinn und an Interesse für andere Menschen und andere Welten den Lateinern das Gefühl für berechnete Verschiedenheiten in Sachen des Ritus, der kirchlichen Organisation, der kanonischen Tradition und sogar der Lehre genommen hat, wenn auch die westliche Christenheit dadurch jene Selbstsicherheit gewann, die ihre Kraft ausmachte. Allerdings nahm auch der Osten hinsichtlich der Berücksichtigung der Verschiedenheiten keine positive Haltung ein, und die Polemik zur Zeit des Photius und besonders des Kerullarios beruhte größtenteils auf einer Verurteilung der lateinischen Bräuche, die von den in Byzanz üblichen verschieden waren und als dem wahren Christentum zuwiderlaufend betrachtet wurden. ... Die Lateiner hielten eben in der geistigen Atmosphäre der Kreuzzüge ihre Tradition für die Tradition, ihre Formeln für die Formeln der Apostel und der Kirchenväter selbst; ihr Verhalten war oft praktisch die Verneinung der Existenz und der Berechtigung der Tradition oder des Ritus einer orientalischen Kirche."

sich in der nahe bei Antiochien gelegenen kleinen Stadt Artesia bzw. Arta, daß sie gewillt waren, bei Vakanzen von Bischofssitzen künftig ihre eigenen Leute auf die Bischofsstühle zu erheben. Diese ließen sie für die einheimischen Christen ebenso amtieren, wie sie sich in Antiochien zunächst dem griechischen Patriarchen unterstellt hatten. Der in Artesia erhobene lateinische Prälat wurde Mitglied der Synode des Patriarchats, und als Patriarch Johannes im Jahr 1100 oder kurz danach aus Antiochien nach Konstantinopel fliehen mußte, wurde er zu dessen Nachfolger gewählt. Bald waren alle in Kreuzfahrerstaaten gelegenen Bischofsstühle des Antiochener Patriarchats mit Lateinern besetzt. Wie das Land war somit auch die griechische Kirche der Kreuzfahrerstaaten in lateinischer Hand.²⁶ Ähnliches geschah im Königreich Jerusalem, das die Kreuzfahrer nach der Einnahme Jerusalems im Juli 1099 errichteten.²⁷ Als Vorbild dienten die kirchenrechtlichen Verhältnisse im normannisch eroberten Süditalien, wo die griechischen Gemeinden und ihr Klerus von den Normannen lateinischen Bischöfen unterstellt worden waren. Als gut ein Jahrhundert später beim 4. Kreuzzug Konstantinopel erobert wurde, wollte man auch dort das Schisma durch Übernahme des Patriarchats in lateinische Hand beenden.

Heute erscheint solches Vorgehen unbegreiflich; H.-G. Beck schreibt über die Ereignisse des Jahres 1204: "Papst Innozenz III. schwankte zunächst zwischen Empörung über die 'Greuel der Verwüstung', die die Kreuzfahrer an christlicher Stätte verübt hatten, und der kaum unterdrückten Befriedigung, dieses Reich, das sich christlich gebärdet hatte, ohne willens zu sein, den päpstlichen Primat nachhaltig anzuerkennen, endlich zu Boden gezwungen zu sehen. Die Befriedigung gewann ersichtlich Oberhand und erzeugte bei ihm eine Rechtsvorstellung, die bei diesem geschulten Juristen doch wohl nur aus der geschilderten Befriedigung erklärbar ist und die mit Fug auf den prekären Satz gebracht werden kann: Cuius regio, eius religio. Die päpstlichen Anweisungen für den Legaten Benedikt von S. Susanna enthalten jedenfalls den unmißverständlichen Satz: '... translato ergo imperio necessarium, ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Iudam in azymis sinceritatis et veritatis expurgato fermento veteri epuletur ...'."²⁸ Das 4. Laterankonzil erhob die Unterordnung der griechischen Kirche unter die lateinische zumindest für jene Gebiete zum Kirchen-

²⁶ Vgl. C. Karalevskij, Antioche, in DHGE III, 563-703, bes. Abschn. IX und X, Spalte 613-635.

²⁷ Vgl. die Abschnitte "Unter den Kreuzfahrern" und "Ein eigenes Patriarchat für Lateiner" unseres Beitrags: Das Patriarchat von Jerusalem, in: *Una Sancta* 41(1986)35-43.

²⁸ H.-G. Beck in: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg 1968, S. 151.

gesetz, in denen die politischen Machtverhältnisse dies durchzusetzen erlaubten: "In Anbetracht der Tatsache, daß mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befehlen wir, daß die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, daß dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum - wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als einen Vikar aufstellen, der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen Dingen." ²⁹

Eine Einbahnstraße des Gebens der Lateiner und des Hinnehmüßens der Griechen schien angelegt zu sein. Eine solche ist der Kirche, die wechselseitige Brüderlichkeit üben sollte, unwürdig, und das bei Orthodoxen bis heute fortschwelende Mißtrauen gegen alles, was auch nur entfernt an die Kreuzfahrer erinnert, macht deutlich, wie abwegig jener Zustand war. Wir haben zu wenige Quellen, um genau zu ermessen, wieviel die Lateiner in der Zeit ihrer Vorherrschaft den Griechen in Liturgie, Kanonistik und Theologie im einzelnen aufnötigten; auch konnten die Griechen nach der nur kurzen Lateinerherrschaft ihnen zu fremd Erscheinendes wieder gänzlich beseitigen. Viel wichtiger aber als die Frage nach dem Ausmaß des lateinischen Einflusses erscheint für unser Thema, daß sich bei gründlicher Analyse der Ereignisse ergibt: es ist ein Irrtum, wenn man annimmt, die damalige Dominanz der Lateiner habe eine Einbahnstraße des Einflußnehmens bedeutet. Die byzantinische Kirchenkunst³⁰ nahm damals nachhaltigen Einfluß auf Westeuropa; das Frömmigkeitswesen des Abendlands wurde durch Anregungen, welche die Heimkehrer aus dem Osten mitbrachten, belebt und umgestaltet; schließlich beeinflusste die Kontaktnahme mit den Griechen und ihrer theologischen Überlieferung auf längere Sicht die abendländischen hohen Schulen, die damals, als an ihnen die Hochscholastik blühte, und nicht erst in der Zeit der Renaissance wieder auf die

²⁹ Zitat nach J. Gill in: W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 37.

³⁰ Die kirchliche Bildkunst verdient in diesem Zusammenhang viel Beachtung, weil ihr dem orthodoxen Herkommen gemäß große Bedeutung für die Glaubensverkündigung und das religiöse Leben zukommt; wir handelten davon in: Ikonen und Ikonenmalerei als geistliches Erbe der orthodoxen Kirche, in: Geraser Hefte 9(1983)2-10, und: Ikonenverehrung und Abwehr des Ikonoklasmus in der griechischen Kirche, in: G. Rovira (Hg.), Der Widerschein des ewigen Lichts, Kevelaer 1984, S. 155-168.

griechischen Väter verwiesen wurden. Wir sollten viel gründlicher herausstellen, was damals die scheinbar viel Schwächeren den mächtigen Kreuzfahrern zu geben vermochten. Denn einerseits tritt dabei zutage, daß Wechselseitigkeit des Austausches zum Wesen der Kirche gehört und auch durch Machtmißbrauch nicht verhindert werden kann; andererseits mag das Hervorheben der Aktiva der Orthodoxie in der Kreuzfahrerzeit und das offene Aussprechen, daß der damals mächtig aufblühende Westen ihr Dank schuldet, mithelfen, die fortbestehende orthodoxe Animosität gegen die Kreuzfahrer zu überwinden.

Auf zwei Fälle sei noch verwiesen, in denen die vom 4. Laterankonzil vorgenommene Verkehrung des Gleichrangs der Einzelkirchen in eine Überordnung der Lateiner über die Orientalen Unheil bescherte.

Als die Portugiesen nach Indien kamen, nahmen dort die Thomas-Christen mit ihnen die *Communio* auf. Die portugiesischen Bischöfe begannen bald, die Thomas-Christen unter ihre Aufsicht zu stellen. Sie hielten sich für verpflichtet, der Kirche, die sie im Land vorfanden, alle Gepflogenheiten und geistlichen Schätze der Kirche Portugals zu übergeben und für das Abschaffen von allem Sorge zu tragen, was ihnen am überkommenen Kirchenleben der Thomas-Christen fremdartig und daher verdächtig erschien. Bei der Synode von Diamper (1599) erreichte der einbahnartige Korrekturversuch den Höhepunkt.³¹ Eine begreifliche Empörung unter den einheimischen Christen hatte zur Folge, daß im 17. Jahrhundert eine recht bittere Aufspaltung der Thomas-Christen anging.³²

Eine portugiesische Expeditionstruppe bewahrte im 16. Jahrhundert das äthiopische Kaiserreich vor der Vernichtung, und der äthiopische Herrscher suchte in der Folge enge Beziehung zu Europa. Er erbat aus Portugal Priester und Bischöfe für die Kirche seines Reichs. Jesuitenpatres kamen und wirkten in Äthiopiens Kirche. Sie erreichten eine förmliche Unionserklärung, und schließlich wurde einer der ihrigen äthiopischer Patriarch. Neu aus Europa angekommen, verfügte er unverzüglich europäisch konzipierte Reformmaßnahmen, ohne auch nur gefragt zu haben nach dem Verständnis der Äthiopier von dem, was er im Kirchenleben des Landes abschaffen zu müssen meinte, weil es europäische Gefühle verletzte. Sogar ein Bürgerkrieg war die Folge. Ein neuer äthiopischer Kaiser mußte die Jesuiten des Landes verweisen und die Grenzen gegen weitere Einflüsse aus Europa schließen.³³ Eine langwährende Isolation

³¹ Vgl. J. Thaliath, *The Synod of Diamper*, Rom 1958.

³² Vgl. P.J. Podipara, *Die Thomas-Christen*, Würzburg 1966.

³³ Vgl. Tewelde Beiene, *La politica cattolica de Seltan Sägäd I (1607-1632) e la missione della Compagnia di Gesù in Etiopia*, Rom 1983; Präsentation in *Ostk.Stud.* 34(1985)215-217.

Äthiopiens folgte, und bis auf den heutigen Tag vergiftet in Äthiopien die Erinnerung an jene Ereignisse die Gemüter ebenso wie im griechischen Osten das Gedenken an die Kreuzfahrer.

ÜBERGREIFENDES WIRKEN VON MÖNCHTUM UND ORDEN

Christliches Mönchtum und Ordensgemeinschaften waren immer wieder Stimulus für Erneuerung und Kirchenreform. Sie gehören zu den Kirchen, doch ihr Status ist so, daß unser Kirchenrecht von Exemption redet. Ohne von den einzelnen Bischofskirchen getrennt zu sein, sind sie von ihnen doch soweit unabhängig, daß sie ihr seelsorgliches, katechetisches, karitatives, kulturelles, missionarisches oder sonstwelches Wirken zwar in den einzelnen Ortskirchen und für sie ausüben, aber auf keine von ihnen beschränken. Die ihnen zuerkannte Unabhängigkeit ermöglicht es, daß sie von vielen Ortskirchen, die ihrer Dienste bedürfen, gerufen werden und daß sie überall dienen können. Wie die Geschichte zeigt, antwortete auf besondere Nöte der Kirchen meist ein neuer Aufbruch im Mönchtum bzw. Ordenswesen. Die neuen oder erneuerten Gemeinschaften erlebten in der Regel ein sehr schnelles Wachstum und breiteten sich in Kürze über die von der besonderen Not betroffenen Ortskirchen aus. Sie belebten die Kirchen, in denen sie wirkten, durch ihre besonderen Charismata, strebten aber nie danach, gesonderte Kirchen mit einer speziell durch sie geprägten Eigenart entstehen zu lassen. Auch wenn sie Evangelisation in nichtchristlichen Landstrichen betrieben, war eine eigenständige Ortskirche, nicht eine ihnen auf die Dauer verpflichtete Christengemeinschaft das Ziel. Man muß sie als Sauerteig in den Kirchen beschreiben. Als solcher wirkten sie, wie die Tatsachen belegen, durch die Scheidewände der Schismen hindurch.

Oben war schon vermerkt, daß die Schismen zwischen Reichskirche und Altorientalen die gegenseitige spirituelle Befruchtung der Mönche nicht hinderten. Das spirituelle Erbe des christlichen Mönchtums bildet eine die Kirchenspaltungen überspannende Einheit. Denn zum einen gehören seine ersten großen Ordnergestalten der Zeit vor den Spaltungen an und werden von den getrennten Kirchen als gemeinsame Heilige verehrt. Zum andern bewiesen aber auch alle großen Mönchsgestalten späterer Zeit und ihr geistliches Schrifttum Fruchtbarkeit über die Kirchengrenzen hinweg. Als Beispiele seien die Schriften Isaaks von Ninive und die "Imitatio Christi" herausgegriffen. Isaak³⁴ war Mönch und Bischof der sog. nestorianischen Kirche; er lebte im 7. Jahrhundert, als die Schismen schon lange bestanden. Er schrieb in syrischer Sprache, und seine

³⁴ Vgl. sub voce "Isaac de Ninive", in: Dict. de Spirit. VII, 2041-2054.

Schriften wurden nicht nur in seiner sog. nestorianischen, sondern auch in der sog. monophysitischen syrischen Kirche eifrig tradiert und mit der Zeit auch in die Sprachen weiterer sog. monophysitischer Kirchen übersetzt. Im 9. Jahrhundert übersetzte man sie ins Griechische; so wurden sie der Orthodoxie vertraut, die sie ebenfalls in mehrere von ihren Sprachen übersetzte. Mit einer kastilischen Übersetzung von 1481 wurde die katholische Kirche erreicht; mehrere Übersetzungen in Sprachen katholischer Völker folgten. Eine deutsche und eine englische Übersetzung brachten auch den Zugang zur anglikanischen und evangelischen Christenheit. Fast ebenso weit ist die "Imitatio Christi" verbreitet; sie ist landauf und landab bei Orthodoxen, Katholiken, Anglikanern und Protestanten bekannt.

Auswirkungen des mittelalterlichen Aufbruchs der Bettelorden für den christlichen Osten waren am Beispiel Armeniens schon oben zur Sprache gekommen.

Der Aufbruch der Reformation wurde für die katholische Kirche und sofort auch für die Orthodoxie in Polen-Litauen und Ungarn zur Herausforderung. In die damals weithin in traurige Dekadenz abgeglittenen katholischen Ortskirchen brachten die Reformorden, unter ihnen besonders die Gesellschaft Jesu, in kurzer Zeit neues Leben kraft ihrer lebendigen Spiritualität und wegen der Souveränität, mit der sie auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit standen. Man berief sie überall hin, damit sie das traditionsverbundene Kirchenleben gegen den Ansturm von Neuerungen stärken und stützen halfen. Ein orthodoxer Fürst berief sie ebenso in die Moldau, wo die Ortskirche byzantinischer Tradition war. In Polen, das um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Reformation fast gänzlich anheimzufallen schien,³⁵ war es ihnen zu danken, daß die beiden traditionellen Kirchen westlicher und östlicher Prägung im letzten Drittel des Jahrhunderts wieder erstarkten. Es wäre u.E. ein lohnendes Thema, die Dienste der Jesuiten für die Orthodoxie in den Jahrzehnten vor der Union der Ruthenen mit Rom darzustellen und zu untersuchen, wie die Orthodoxie bis in die Tage des Metropoliten Petr Mogila darauf weiterbaute.³⁶

Seit ihrer Gründung im Jahr 1622 war es der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung aufgetragen, sich auch der Kirchen des christlichen Ostens anzunehmen. Sie sandte Angehörige verschiedener in der katholischen Reform aufgeblühter bzw. neuge-

³⁵ Vgl. B. Stasiewski, Reformation und Gegenreformation in Polen, Münster 1960.

³⁶ Einiges hierzu bei C. Alzati, Terra Romena tra oriente e occidente, Milano 1982, und in unseren Beiträgen zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 240-250, sowie im Aufsatz: Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten 25(1982)64-120.

gründeter Orden an mehrere Orte im Osmanenreich. Deren geistlicher Eifer, ihr für die Landesverhältnisse überragender Bildungsstand und das Ansehen ihrer Heimatländer in den Augen der Christen des Osmanenreichs machten sie willkommen. Zunächst entfalteten sie in den Kirchen, zu denen sie gesandt waren, ihre Tätigkeit in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung, Schulwesen und Caritas nahezu ebenso, wie dies ihre Mitbrüder in katholischen Diözesen neben dem katholischen Pfarrklerus taten. Die Normen unseres heutigen Kirchenrechts lassen dies nicht mehr zu, denn obgleich die Missionare katholische Ordensleute in ausdrücklicher jurisdiktio-neller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren Ordensgenerälen blieben, war ihr Wirken real, allerdings in kanonisch nicht eindeutig definierter Weise ins Leben der östlichen Ortskirchen einbezogen.

Einige Generationen hindurch ging dies an vielen Orten gut; hohe und höchste kirchliche Würdenträger stützten sich auf die Missionare ebenso wie auf die Mönche ihrer eigenen Kirche. Daß ihr Wirken Echo fand in den Herzen von Klerus und Volk, wird nicht zuletzt durch die zahlreichen Fälle belegt, in denen ihre Schüler in hohe hierarchische Ämter gewählt wurden oder bei Bischofswahlen der Rat der Missionare gesucht und gehört war. Doch auf die Dauer führte ihr Wirken zur Parteibildung in den östlichen Kirchen, denn nicht in wechselseitigem Geben und Nehmen, bei dem jede Kirche ihre Charismata einbringt und auch ihre Desiderata ausspricht, wurde erforscht, worin die für die volle *Communio* zwischen den Kirchen erforderlichen Korrekturen bestünden. Die Kongregation für die Glaubensverbreitung, die auf Vorarbeiten einer Ende des 16. Jahrhunderts in Rom vorübergehend aktiv gewesenen Kongregation für die Griechen zurückgriff,³⁷ erteilte von ihr alleine erarbeitete entsprechende Direktiven, die nur auf orthodoxer, nicht auch auf katholischer Seite Verbesserungen verlangten.³⁸ Die koordinierende Tätigkeit der römischen Missionszentrale und ihre aus wachsender Erfahrung abgeleiteten Direktiven stärkten die einzelnen Missionare bei ihrer Tätigkeit und gaben mit der Zeit ihrem Einsatz große Geschlossenheit. So mußte es zu einem Kräfteungleichgewicht kommen zwischen einerseits den Missionaren mit einheitlichen Anweisungen, die ganz bestimmte Korrekturen bei den orientalischen Christen anstrebten, und andererseits den vielen orientalischen Kirchen mit wenig gemeinsamer Koordination, in denen die örtlichen Bischöfe und Priester auf die jeweils ihnen richtig erscheinende Weise mit den Missionaren zusammenarbeiteten oder auch die Zusammenarbeit verweigerten. Je deutlicher die Zentrale den Missionaren

³⁷ Vgl. V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco*, Brescia 1975.

³⁸ Vgl. die in Anm. 29 zitierte Arbeit von de Vries.

den Weg wies, desto weniger Möglichkeit verblieb diesen, noch hinzuhorchen auf das, was den östlichen Christen wichtig und richtig erschien. Schließlich kam es soweit, daß nur mehr zu den Missionaren stehen konnte, wer abstrichlos die römischen Bedingungen erfüllte und "ins Vaterhaus der wahren Kirche zurückkehrte", aus dem einst - so beschrieben jetzt die Katholiken den Abbruch der *Communio* - "die Väter der orthodoxen Christen ausgezogen waren". Die "Heimgekehrten" unterschieden sich klar von allen anderen, die ihr herkömmliches Kirchenleben mehr oder weniger oder vielleicht auch gar nicht von den Missionaren beeinflußt fortführten. Ab dem 18. Jahrhundert führte dies zum Zerbrechen der östlichen Kirchen in je eine orthodox verbleibende Mehrheit und in eine mit Rom sich unierende Minderheit³⁹. Aus dem Aufbruch der Ordensleute, die sich hatten rufen lassen, um bedrängten orthodoxen Ortskirchen ebenso zu helfen, wie sie wenig lebendigen katholischen Ortskirchen halfen, ist nach einer Periode, in der die Missionare diese Kirchen korrigieren sollten, ein Wirken geworden, das diese Kirchen spaltete.

Ein Aufbruch im orthodoxen Mönchtum, der auch die westlichen Kirchen befruchtete, ist die auf Paisij Velickovskij zurückgehende Erneuerung der hesychastischen Tradition und ihre Anpassung an die Neuzeit durch ihn und seine Schüler.⁴⁰ Die *Philokalie*, eine Sammlung aszetischer Väterschriften, und das *Jesusgebet*⁴¹ wurden dank dieser monastischen Erneuerungsbewegung nicht nur den östlichen, sondern auch vielen westlichen Christen vertraut. In westeuropäischen Sprachen kursiert eine größere Zahl geistlicher Schriften aus der Feder orthodoxer Mönche dieser Schule und inzwischen auch schon aus derjenigen westeuropäischer Christen, die von dieser Spiritualität erfüllt sind. Die Gebetsweise ist bereits zu einem bei Katholiken und Protestanten anerkannten geistlichen Weg gewor-

³⁹ Wenige Jahrzehnte, bevor es im osmanischen Reich zur ersten dieser Spaltungen kam, wurde unter anderen Bedingungen in Polen durch Bischof Innozenz Wynnickyj dank entsprechender Offenheit für die Anliegen aller ein anderes Resultat erzielt; vgl. M. St. Marusyn, *Die Vereinigung der Peremysler und Lemberger Eparchien mit dem Apostolischen Stuhl*, Rom 1956.

⁴⁰ Vgl. I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Würzburg 1953, S. 470-529; ders., *Leben und Lehre der Starzen*, Köln/Olten, 2¹⁹⁵²; C.D. Hainsworth, *Starets Paisy Velichkovsky (1722-1794). Doctrine of Spiritual Guidance*, Rom 1976. Weitere Lit. in den Anmerkungen zu Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 271-283. Eine deutsche Übersetzung von Hörermitschriften einiger Mönchsunterweisungen Paisijs: *Archimandrit Paisij Velickovskij, Lilien des Feldes. Über die Gebote Gottes und die heiligen Tugenden*, Wien 1977. Nach Fertigstellung des Manuskripts ist erschienen: A.-E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky*, Thessaloniki 1986.

⁴¹ Vgl. P. Adnès, *Jésus (prière à)*, in: *Dict. de Spirit. VIII*, 1126-50.

den. In welcher Form der derzeitige Neuaufbruch auf dem Berg Athos den westlichen Kirchen hilfreich sein wird, muß sich noch zeigen; er ist noch zu jung, als daß darüber schon eine Aussage möglich wäre.

GEMEINSAME BEWÄHRUNG IM KULTURWANDEL

Damaskinos Papandreou nennt den Weg der Kirche durch die Geschichte eine "ununterbrochene Inkarnation der Wahrheit im Leben jeder geschichtlichen Epoche" und schreibt: "Da jede geschichtliche Zeit verschieden von den ihr vorausgegangenen ist, soll die Inkarnation der Wahrheit immer das Kleid der Epoche tragen, das Fleisch der Geschichte. Aus diesem Grunde haben die Kirchenväter nicht gezögert, sondern es sogar als ihre Aufgabe empfunden, die Begriffe ihrer Zeit zu gebrauchen, um mit ihnen den immer wieder sich inkarnierenden Jesus zu umkleiden (z.B. die neuplatonische Philosophie). Dafür sind sie u.a. von A. von Harnack angegriffen worden, sie hätten sich vom Neuen Testament entfernt, indem sie von der hellenistischen Philosophie beeinflusst wurden. Die Wahrheit wird aber nicht verraten, wenn sie in jeder geschichtlichen Epoche inkarniert wird, sondern wenn sie wie eine Reliquie, wie in einem Museum aufbewahrt wird, aus Angst, sie könne von der Geschichte angetastet werden. Der Heilige Geist, der immer in der Kirche lebt, existiert, um diese Inkarnation der Wahrheit in jeder Epoche zu ermöglichen".⁴² An je einem Beispiel aus der Geschichte der orthodoxen wie der katholischen Kirche möchten wir im folgenden zeigen, daß der Geist, wenn er die Inkarnation in eine neue Epoche ermöglicht, die Kirchen sich gegenseitig dienen läßt.⁴³

Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken fiel die kulturelle Führung in Europa gänzlich ans Abendland. Wie einst Konstantinopel dem lateinischen Westen kulturell den Weg wies, sollte es nun das Abendland dem orthodoxen Osten gegenüber tun. Trotz der Eigenständigkeit der Völker gibt es zwischen ihnen zu jeder Epoche eine kulturelle Interdependenz, die bewirkt, daß sich die Denkweisen und Lebensformen aus den führenden Zentren mit größerer oder geringerer Eile bzw. Verzögerung weitem verbreiten. Das gesamte Lebensgefühl der Menschen wird davon beeinflusst, und Modi-

⁴² W. Schneemelcher (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von D. Papandreou*, Stuttgart 1986, S. 61.

⁴³ Wie das Vorgehen der Kirchenväter von A. von Harnack, so wird auch das von uns gewählte Beispiel aus der orthodoxen Kirche von einzelnen orthodoxen Historikern als Verfälschung angesehen; wir haben auf die einschlägige innerorthodoxe Meinungsverschiedenheit verwiesen in unseren "Beiträgen" (s. Anm. 36) S. 240 f. Bei einer innerkatholischen Minderheit steht auch das Beispiel aus der Geschichte der katholischen Kirche, das wir besprechen wollen, im Verdacht, ein mit Orthodoxen bzw. Protestanten liebäugelndes Aufgeben katholischer Positionen zu sein.

fikationen auch im religiösen Bereich sind eine unausbleibliche Folge. Hatte wegen der kulturellen Interdependenz ehemals die westliche Christenheit eine deutliche Prägung von Byzanz her erhalten,⁴⁴ so mußte sich nun ein "latinisierender" Einfluß ergeben. Zu den neuen allgemein-kulturellen Gegebenheiten kamen alsbald noch neue theologische Themen und Methoden, denn bald nach dem Untergang Konstantinopels, als die orthodoxen Kirchen keine eigenen höheren theologischen Bildungsstätten besaßen, warf die Reformation neue theologische Probleme auf und wurden Reformation und Gegenreformation mit großer Dynamik durch Europa getragen. Die neuen theologischen Gedankengänge erreichten die wenig gerüsteten Ostkirchen und erheischten gebieterisch schnelle Antwort: noch im 16. Jahrhundert im Einflußbereich Polens und Ungarns,⁴⁵ ab dem späten 17. Jahrhundert in Rußland⁴⁶ und in den großen Städten und Handelszentren des osmanischen Reichs,⁴⁷ im 19. Jahrhundert sogar in dessen abgelegenen Distrikten.⁴⁸ Die Antworten mußten zwangsläufig den abendländisch geprägten Denkweisen der Fragesteller entsprechen. Schließlich erfolgte die Gründung orthodoxer theologischer Fakultäten an Universitäten, welche gänzlich dem Vorbild der Universitäten Mitteleuropas verpflichtet waren. Die Ostkirchen kamen also nicht umhin, für ihre Glaubensverkündigung nach einem neuen geschichtlichen Kleid zu suchen, um auch von jenen Menschen gehört und verstanden zu werden, die sich der vom Abendland geprägten Kultur zugehörig fühlten. Und um ihrem Hüteramt über das anvertraute Glaubenserbe nachzukommen, mußten die Kirchen in dieser Umbruchszeit Stellung beziehen zu einer Reihe neuer theologischer Grundsatzfragen, die den Vätern nicht vorgelegen waren, zu denen aber nun ohne Gefahr eines schweren Verlusts nicht mehr geschwiegen werden durfte. Ein Blick in jedes beliebige orthodoxe Lehrbuch aus neuerer Zeit erbringt, daß viele Themen und Denkweisen, die der Orthodoxie seit der Reformation zuwachsen, seither zum Be-

⁴⁴ Man denke z.B. an das Erscheinungsbild des kirchlichen Lebens im karolingischen Aachen.

⁴⁵ Vgl. die in Anm. 36 benannten Arbeiten, dazu Suttner, Anfänge einer zum Kalvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der österr. Byzantinistik 32,6(1982) 153-161.

⁴⁶ Vgl. H.-J. Härtel, Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovic, Würzburg 1970; I. Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700-1917, Leiden 1964, bes. Kap. V; G. Florovskij, Ways of Russian Theology, Belmont, Mass., 1979; C. Kern, L'enseignement théologique supérieure dans la Russie du XIXe siècle, in: Istina 3(1956)249-282.

⁴⁷ Vgl. Suttner, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: Ostk.Stud. 34(1985)281-299.

⁴⁸ Vgl. Suttner, Die Konfrontation der Ostkirchen mit westlicher Theologie unter osmanischer Herrschaft, in: K.D. Grothusen (Hg.), Die Türkei in Europa, Göttingen 1979, S. 97-106.

standteil der orthodoxen Theologie geworden sind. Wie oben erwähnt, haben Jesuiten jenen orthodoxen Ortskirchen, die sich als erste im Ansturm der neuen Ideen bewähren mußten, geholfen, sich zurechtzufinden und den Anfang für eine Inkarnation in die neue geschichtliche Epoche einzuleiten. Unbestrittenermaßen orientierte sich die Orthodoxie beim Artikulieren ihrer Stellungnahme zu den neuen Grundsatzfragen damals und auch später noch an den Antworten, die in den katholischen und protestantischen Kirchen gegeben wurden. Trotz der Schismen wurden die Kirchen, die sich im nämlichen kulturellen Kontext der anbrechenden Neuzeit zu bewähren hatten, vom Heiligen Geist so geleitet, daß sich für sie eine wechselseitige Abhängigkeit voneinander⁴⁹ ergab.

Als die katholische Kirche auf dem 2. Vat. Konzil die Herausforderung der Gegenwart annahm, war es offenkundig, daß ihr ohne Hinhören auf Anregungen aus den Schwesterkirchen die Liturgiereform, die Öffnung zur Welt und die erneuerte Ekklesiologie, die den Ökumenismus in der katholischen Kirche ermöglichte, unmöglich geblieben wären.⁵⁰ Zunächst hatte die Kirchengeschichtsforschung auf viel kostbares Gut der östlichen Traditionen aufmerksam gemacht. Dann formulierte Dom Lambert Beauduin 1926 im ersten Jahrgang der Zeitschrift "Irénikon" die Devise "L'Occident à l'école

⁴⁹ Es ist bekannt, daß in der Reformationszeit und in der nachfolgenden konfessionellen Polemik abendländische Theologen sich ihrerseits an orthodoxen Aussagen zu orientieren suchten. D. Papandreou, Orthodoxie und Ökumene (s. Anm. 42), S. 183 schreibt: "Wenn Luther nun im Kampf gegen die vielfältigen Neuerungen innerhalb der römischen Kirche auf der Suche nach Unterstützung für seine Sache war und dabei auf die griechische Kirche stieß, um deren Beispiel zur Untermauerung seiner Thesen heranziehen zu können, so blieb er dabei nicht allein. Auch die Gegenseite rief in den Auseinandersetzungen die orthodoxe Kirche als Zeugin der Wahrheit an, so daß J. Fechten (in dem 1711 in Leipzig veröffentlichten Werk: Kurtze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen) schreiben konnte: `... ein jedes Theil der europäischen Religionen dieselbe (d.h. die orthodoxe) gern auff seiner Seite haben und als Zeugin der Wahrheit auf seine partie aufführen wollen'. Besonders aber 'suchten die Lutheraner nach und nach zu erforschen, worinnen dann die Griechen anderen Lehren als die Römer oder Lateiner zugethan wären, und darinnen mit denen Lutheranern überein kämen'. Beide Seiten schienen also in der orthodoxen Kirche Grundlagen zu suchen, die die Richtigkeit der jeweiligen theologischen Lehren oder Reformen beweisen sollten."

⁵⁰ Wie grundlegend es z.B. für die Entstehungsgeschichte von "Lumen gentium" war, daß die Bearbeiter der Vorlagen vertraut waren mit den ekklesiologischen Schätzen des christlichen Ostens, zeigt Ch. Moeller, Die Entstehung der Konstitution ideengeschichtlich betrachtet, in: G. Baraúna, De Ecclesia, Bd. I, Freiburg 1966, S. 71-105. Von den vielen Stimmen, welche die Bedeutung der liturgischen Erfahrungen des christlichen Ostens für die abendländische liturgische Bewegung im Vorfeld der Liturgiereform herausstellen, sei angeführt H.-J. Auf der Maur, Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts; ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog, in: Bibel und Liturgie 60(1987)Heft 1. Auf der Maur führt aus, daß "gerade die liturgische Praxis der Ostkirche ein entscheidender Faktor (war), der zur Wiederentdeckung der Osternacht im Abendland führte", und er stellt die ökumenische Tragweite der Tatsache heraus, daß getrennte Kirchen einander bei der Liturgiereform hilfreich waren.

de l'Orient".⁵¹ Sein Ruf wurde aufgegriffen. Ernste Forschungsarbeit setzte zunächst in aller Stille ein. Das Kennenlernen der östlichen Tradition durch Theologen aus dem Westen wurde erleichtert, als nach dem russischen Bürgerkrieg orthodoxe Emigranten in den Westen kamen und in Paris eine theologische Hochschule ins Leben riefen, an der eine Reihe gesprächsbereiter Lehrer von hohem akademischen Rang wirkte.⁵² Zu den reifsten Früchten, welche der katholischen Kirche aus den Forschungen und Begegnungen erwachsen, gehören gerade jene Passagen in den Konzilsbeschlüssen, die ihnen ihren Wert als Reformwerk verleihen. Anlässlich des 2. Vat. Konzils wurde deutlich sichtbar, daß nicht nur die einzelnen Christen jeweils nur einen Bruchteil von den vielfältigen Aspekten der Offenbarungswahrheit lebendig im Bewußtsein zu tragen vermögen, daß vielmehr auch unsere Kirchen, um der Gefahr der Vereinseitigung zu entgehen, der ausgleichenden Einflußnahme von Traditionen der Schwesterkirchen bedürfen. Es zeigte sich, daß nur im Zusammentragen der Güter aller Einzelkirchen die Fülle gewahrt bleibt. Die Erfahrung, daß ihnen Theologen, welche die Traditionen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften kannten, und mit ihnen zusammen auch die beim Konzil anwesenden nichtkatholischen Beobachter zu wichtigsten Einsichten verhalfen, haben die Konzilsväter im Ökumenismusdekret ausgesprochen: "Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens: Denn Gott ist immer wunderbar und bewunderungswürdig in seinen Werken. Man darf auch nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde."⁵³

GEGENGEWICHT GEGEN ENGFÜHRUNGEN IN DER THEOLOGIE

Bezüglich der geistlichen Schätze des christlichen Ostens hält das Ökumenismusdekret fest: "Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zu-

⁵¹ Vgl. Irénikon 1(1926)10-20; 65-73.

⁵² L.A. Zander, einer der Professoren dieser Schule spricht in seinem Aufsatz: Die westliche Orthodoxe, München 1959, von der vielfältigen Befruchtung der westlichen Christenheit durch die Orthodoxie in jüngster Zeit und stellt zugleich den reichen Gewinn heraus, der dabei auf die orthodoxe Kirche zurückfloß.

⁵³ Unitatis redintegratio, Art. 4.

kommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt ... werde."⁵⁴ Die Fruchtbarkeit des Zusammentragens der theologischen Einsichten aus den Einzelkirchen wird in der ökumenischen Diskussion zwischen den Kirchen klar erwiesen. Welches Erstaunen gab es doch in der christlichen Öffentlichkeit über die Fülle gehaltvoller Aussagen in den sog. Lima-Dokumenten der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. Nicht nur, daß noch vor einem Menschenalter kaum einer von einer solchermaßen inhaltsreichen gemeinsamen Aussage auch nur geträumt hätte; die Gläubigen aller Einzelkirchen bestaunen in ihr nicht nur den inhaltlichen Reichtum, sondern finden dort jeweils auch Gedanken, die, obwohl sie zunächst von Vertretern anderer Kirchen in die Aussprache eingebracht wurden, mit ihrer eigenen Tradition so gut harmonieren, daß ihr eigenes sakramentales Leben und Sakramentenverständnis davon eine Bereicherung erfährt. Daß theologische Gesichtspunkte, die eine Kirche besonders hütete, der anderen Kirche hilfreich sein können, ergibt sich auch aus dem Gang der orthodox-katholischen Aussprache in den Jahren seit dem 2. Vat. Konzil. Wer sie verfolgt, wird feststellen können, daß orthodoxe Theologen aus den Erfahrungen der katholischen Kirche etwas über den Wert entfalteter Strukturen für die kirchliche Einheit herauszulesen lernen, während den katholischen Theologen umgekehrt die grundlegende Bedeutung der Einzelkirche für die Ekklesiologie besser bewußt wird.

L.A. Zander macht darauf aufmerksam, daß es zwei Arten gibt, wie Theologen sich in ihrer wissenschaftlichen Arbeit mit dem Erbe einer anderen Kirche befassen und konfrontiert uns auf seine Weise mit der Frage nach den Wegen und Abwegen des gegenseitigen Gebens und Nehmens. Bei der einen Vorgangsweise, die er als ungenügend einstuft, geht es einfachhin um ein Forschungsobjekt, dem sich ein rein intellektuelles Interesse zuwendet; es bereichert nur das historische Wissen. Zu tieferer Einsicht führt nach Zander die Arbeit jener Theologen, die erkannt haben, daß sie beschenkt werden durch das, was sie erforschen. Von orthodoxer Seite die Sache betrachtend, schreibt er bezüglich der Forschungen von der zweiten Art: "Äußerlich unterscheiden sich diese Aufsätze und Bücher in nichts von gewöhnlichen Untersuchungen; das, was sie uns in eine besondere Gruppe zusammenfassen ließ, ist nicht so sehr ihr Inhalt, wie ihre Richtung, die Intention ihrer Verfasser (welche man natürlich nur erraten, erfühlen kann; denn obgleich sie alles bestimmt, verbleibt sie selbst in der Rolle der Voraussetzung und wird nirgends offen formuliert). Allen Arbeiten dieser Art ist aber ein eigenartiges Merkmal eigen, das wir für ein objektives halten können, nämlich: Wenn der orthodoxe Leser sie gelesen hat, spürt er den Wunsch, diese Arbeit auch anderen Orthodoxen zugäng-

⁵⁴ Ebenda, Art. 15.

lich zu machen. Er fühlt, daß sie nicht nur für westliche Menschen von geistlichem Nutzen sind und daß sie nicht nur diese geistlich ernähren, indem sie ihnen das Wesen der Orthodoxie eröffnen, sondern daß sie das auch für Orthodoxe bedeuten, denen sie an der Orthodoxie das eröffnen, was sie vorher nicht wußten oder sich nicht bewußt gemacht hatten. Diese paradoxe Lage, daß ein nichtorthodoxer Autor Orthodoxen klar macht, was die Orthodoxie ist, kann man nur mit der Klarsicht der Liebe erklären, die keine konfessionellen Grenzen kennt und ein Grundfaktor der religiösen Erkenntnis ist."⁵⁵ Bezüglich der Forschungen, die katholischerseits dem 2. Vat. Konzil vorausgingen, stellt Zander fest, daß man einen grundlegenden Wandel feststelle, "wenn man das, was Theologen wie J. Bonomelli und Max von Sachsen und sogar M. Jugie über die Orthodoxie geschrieben haben, mit den Untersuchungen von G. Wunderle und seiner Schule, von Rouet de Journel und P. Pascal vergleicht, oder wenn man die Ausgaben des 'Irénikon' und der 'Istina' aufschlägt."⁵⁶ Ähnlich gelagerte Unterschiede zwischen Petr Mogila und Dositheos von Jerusalem notierten wir übrigens auch beim Studium der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert.⁵⁷ Wenn Theologen in ihrer Studierstube sitzend nur aus Quellen erheben, was die Tradition einer anderen Kirche sei, bleibt ihr Blickfeld in der Regel zu eng und ihre Arbeit trägt apologetische, d.h. voreingenommene Züge. Damit ein Studium der Schwesterkirchen befruchtend werde, bedarf es beim Forscher der Horizonterweiterung, die ihm zuteil wird, wenn ihm auch das Eingeführtwerden in die gelebte kirchliche Tradition, der sein Studium gilt, geschenkt wird.⁵⁸

Zu hüten gilt es sich dabei aber vor dem Abweg eines zu großen Optimismus, der sorglos alles annähme, was Schwesterkirchen vermitteln. F. v. Lilienfeld weist z.B. darauf hin, daß sich konfessionsübergreifend in allen christlichen Großkirchen eine anfechtbare Kommunionpraxis durchsetzte.⁵⁹ Nach dem Pauluswort gilt es, alles zu prüfen und nur das Gute zu behalten (1 Thes 5,21). Denn unsere Kirchen erfahren Bereicherung, wenn sie miteinander jene Werte, die im Erbe der Völker gelegen sind, reinigen und sammeln, aber sie wären schwerstens gefährdet durch die Verflochtenheit der Menschen in Sünde und Ungenügen, wenn ihr Eifer beim Rei-

⁵⁵ Die westliche Orthodoxie (s. Anm. 52), S. 17.

⁵⁶ Ebenda, S. 4.

⁵⁷ Die Erneuerung (s. Anm. 47), S. 292 f.

⁵⁸ Vgl. Unitatis redintegratio, Art. 9.

⁵⁹ F. v. Lilienfeld, Über einige Probleme der Lehre von "Kirchengeschichte" im "ökumenischen" Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche, in: Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit (Festschrift Kretschmar), Stuttgart 1986, S. 249-265; hier S. 257.

nigen der von den Menschen mitgebrachten Güter erlahmte. Die Theologie unserer Kirchen kann aus Engführungen befreit werden, wenn sie integriert, was in anderen Kirchen vom Hl. Geist lebendig im Bewußtsein bewahrt wurde; sie würde hingegen erst recht verkümmern, wenn sie aufnähme, was in anderen Kirchen aus dem Geist konfessioneller Selbstbeschränkung erwuchs.

DIE MIT ROM UNIERTEN KIRCHEN

Hier können die Gründe nicht dargelegt werden für die ablehnende Haltung der orthodoxen Kirchen zu den Unionskirchen, die bis auf wenige Ausnahmen aus Spaltungen der Orthodoxie hervorgingen.⁶⁰ Alle Spaltungen zwischen uns Christen sind Fehler und zu verurteilen. Fehler waren die falsch eingeleiteten Unionen, die Wunden schlugen, weil sie neue Spaltungen verursachten. D. Papandreou hat nur allzusehr recht, wenn er schreibt: "Auf jeden Fall zeigt uns die Geschichte verfrühte und voreilige Unionsbestrebungen zwischen den Kirchen - aus opportunistischen Gründen in die Wege geleitet -, die letzten Endes dazu geführt haben, die schon bestehende Trennung zu vertiefen und zu verfestigen."⁶¹ Aber auch aus den Fehlern in unserer Vergangenheit erwuchs Geschichte, und die unierten Kirchen, die seit Generationen bestehen, sind zu Ortskirchen geworden, in denen Gottes Gnade am Wirken ist. Auch auf sie erstreckt sich das ekklesiologische Gesetz, daß die Scheidewände der Schismen den Lebensstrom zwar behindern, aber nicht unterbinden.

Da unierte und abendländische Kirchen volle *Communio* pflegen, besteht zwischen ihnen natürlicherweise lebhafter Austausch. Für diesen ist jedoch ein Kräfteungleichgewicht kennzeichnend. Als kleine Gemeinschaften, die zudem noch einer römischen Kongregation unterstellt sind, erscheinen die unierten Kirchen meist als die Empfangenden. Der Vorwurf, daß sie "latinisiert" wurden, wird darum lautstark erhoben, und wer "Latinisierung" sagt, will ausdrücken, daß nicht nur Anregungen gegeben, sondern Verfälschungen auferlegt wurden. Wo immer sich Unterschiede zeigen zwischen dem kirchlichen Leben einer orthodoxen Kirche und ihres unierten Partners, wird nur allzu schnell über Latinisierung geklagt. Dies bedarf der Überprüfung.

Es kam in der Tat zu Eingriffen von unerträglichem Ausmaß in das gottesdienstliche, theologische, katechetische, spirituelle und kanonische Erbe der Unierten, und es ist erforderlich, dies zu rügen, denn es spricht der Brüderlichkeit zwischen den Kirchen

⁶⁰ Wir haben dies zu tun versucht in unserem Beitrag: Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem, in: Theol.-prakt. Quart. 32(1984)195-201, sowie in den in Anm. 7 benannten Referaten.

⁶¹ Orthodoxie und Ökumene (s. Anm. 42), S. 27f.

Hohn.⁶² Doch bei den Unierten das Annehmen geistlicher Anstöße, die von Lateinern ausgingen, immer zu verurteilen, wenn die entsprechende orthodoxe Kirche nicht ebenfalls zur Annahme bereit war, hieße, den unierten Kirchen auch jenen geistlichen Austausch verweigern, der natürlicherweise aus ihrer Communion mit den Lateinern erfließt. Es ist verständlich, daß die Unierten pastorale, spirituelle und allgemein-kulturelle Entwicklungen der Lateiner, mit denen sie Communion haben, bereitwilliger aufgriffen als die entsprechende orthodoxe Gemeinschaft, die von den Lateinern getrennt ist. Wie widersinnig es wäre, dies sofort als Latinisierung zu brandmarken, zeigt sich insbesondere daran, daß des öftern die Unierten sozusagen die Vorreiter waren beim Annehmen von Anregungen aus dem Abendland und daß die betreffende orthodoxe Schwesterkirche nach einiger Zeit (teilweise) nachzog. War etwa in solchen Fällen die Übernahme am Anfang eine Latinisierung und hörte sie später auf, eine solche zu sein, weil sich die unierte Kirche zwar eine zeitlang, dann aber nicht mehr von der orthodoxen Kirche unterschied? Es ergäbe sich ein aufschlußreicher Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung für die Kirchen im osmanischen Reich, wenn man der Frage im einzelnen nachginge, wie viele Anregungen aus dem lateinischen Westen von den Unierten zunächst alleine aufgegriffen und dann an ihre orthodoxe Schwesterkirche weitervermittelt wurden.⁶³ Die Vermittlung konnte leicht vor sich gehen, denn die Gläubigen der unierten und der romfreien Gemeinschaft lebten Seite an Seite, sie hatten dieselbe Sprache und kirchlich, von den Anregungen aus dem Westen abgesehen, dieselben Gepflogenheiten; zudem standen Orthodoxe und Unierte einander wegen zahlreicher konfessionsverschiedener Ehen auch durch Familienbande nahe.

Das Kräfteungleichgewicht, das einen dominanten Einfluß des Abendlands auf die unierten Kirchen herbeiführte, setzte sich fort in einem weiteren Kräfteungleichgewicht zwischen Unierten und Orthodoxen. Dieses machte sich umso deutlicher fühlbar, je weiter der Schauplatz der Ereignisse im Osten lag. Hinter dem Schulwesen der unierten Kirchen und hinter ihren sozial-karitativen Einrichtungen standen Erfahrungen und finanzielle Hilfe, meist auch per-

⁶² De Vries, Rom und die Patriarchate (s. Anm. 29) hat solche Eingriffe ausführlich dokumentiert.

⁶³ Wir haben in unserm Beitrag: Die Krankensalbung in den altorientalischen Kirchen, in: Ephemerides Liturgicae 89(1975) 371-396, an einem Beispiel gezeigt, daß sich dies sogar bis auf Details der gottesdienstlichen Praxis auswirken konnte. In der abendländischen Kirche lag der Ausgestaltung der Praxis sakramentaler Krankensalbung eine andere theologische Sicht dieses Sakraments zugrunde als in der alten antiochenisch-syrischen Kirche. Als unter Einfluß der Missionare die Unierten die abendländische Sakramententheologie übernahmen, änderten sie folgerichtig auch die Spendepaxis, d.h. ihren Ritus. Der abgeänderte sakramentale Ritus aber ist heute auch in der nicht mit Rom verbundenen syrischen Kirche die häufigere Praxis.

sonelle Unterstützung aus der ganzen katholischen Welt, und die theologisch-geistliche Ausbildung des unierten Klerus war an den Normen der seit dem Tridentinum verbesserten Klerusbildung der abendländischen Katholiken orientiert und gediegener als jene der romfreien Gemeinschaften. Je weiter eine Gegend von den Zentren ablag, umso moderner, weltoffener und effizienter ließen diese Faktoren die unierten Kirchen erscheinen und machten sie in den Augen vieler Orientalen attraktiv. Der Gerechtigkeit halber muß festgehalten werden, daß die von den Missionaren und aus deren Heimatländern gestützten unierten Kirchen durch ihre Schulen, Krankenhäuser und Waisenhäuser auch orthodoxen Christen Gutes taten. Aber es ist eine ebensoviel Beachtung erheischende Tatsache, daß den Orthodoxen nicht nur Hilfe gewährt und ihren Kirchengemeinschaften nicht nur die Chance geboten wurde, auch ihrerseits die aus Europa übernommenen nützlichen Anregungen aufzugreifen. Wegen der ab Mitte des 18. Jahrhunderts verbreiteten Überzeugung von der Heilsgefährdung für nichtkatholische Christen missionierten katholische Missionare und die Unierten auch unter den orthodoxen Christen, und die orthodoxen Kirchen verloren viele Mitglieder, die zum Katholizismus konvertierten. Das Kräfteungleichgewicht zwischen Orthodoxen und Unierten schlug dabei zu Buch, und es kam auch zu Konversionen, die geistlich nicht gerechtfertigt waren. Der Vorwurf des Proselytismus steht daher im Raum. Wenn, wie eben angeregt, als Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung der Einfluß der unierten auf die orthodoxen Kirchen untersucht wird, muß neben einer Geschichte fruchtbarer Anregungen zugleich eine Geschichte zugefügter schwerer Leiden geschrieben werden.

Keineswegs hat aber das Kräfteungleichgewicht, das die Einflußnahme des Westens auf den Osten erleichterte, ein Wirken in die Gegenrichtung verhindert. Als jene nachtridentinische Ekklesiologie das Feld zu behaupten begann, durch welche die orthodoxen Kirchengemeinden zum Missionsfeld für die Katholiken wurden, begann in der katholischen Kirche eine Zeit der Zentralisierung und der Vereinheitlichungstendenzen. Daß den Gleichschaltungstendenzen zum Trotz in der katholischen Kirche nie jegliches Daseinsrecht für eigenständige Lebensformen der Einzelkirchen erlosch, und daß jene nie recht bekamen, die den größtmöglichen Gleichklang des kirchlichen Lebens anordnen wollten, ist zuvörderst der Existenz der unierten Kirchen zu danken. Sie waren zwar schwersten Eingriffen in ihr Eigenleben ausgesetzt, konnten aber wenigstens das ekklesiologische Prinzip, daß Einheit der Kirche nicht ihre Einheitlichkeit bedeutet, mit Erfolg in der römischen Kirchengemeinschaft verteidigen. Als das 2. Vat. Konzil wieder das altkirchliche Leitbild von der Einheit in der Vielgestalt aufgriff, konnte es dankbar an dem anknüpfen, was die mit Rom unierten Ostkirchen in schwerer Zeit verteidigt hatten. Daß der Latinisierungsdruck, bei

dem diese Kirchen, wie das Konzilsdekret ausdrücklich feststellt, "wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihrem östlichen Gebräuchen abgekommen sind,"⁶⁴ sie nicht zum Erliegen brachte, verdanken sie ihren orthodoxen Schwesterkirchen; denn trotz schärfster konfessioneller Konfrontation blieben diese für sie die Garanten unverfälschter östlicher Eigenart. Als Stütze für die Unierten in deren schwieriger Selbstbehauptung haben sie indirekt den abendländischen Katholiken einen wertvollen Dienst erwiesen, indem sie die Gleichschaltungstendenzen wenn schon nicht bannen, so doch wenigstens bremsen halfen.

Mitgeholfen haben die Unionskirchen auch, daß jenes Vertrautwerden abendländischer Theologen mit dem östlichen Erbe zustandekam, von dem wir oben ausführten, daß es wichtig wurde für die Ekklesiologie des 2. Vat. Konzils. Denn zu einer Zeit, zu der wegen der konfessionellen Konfrontation eine geistliche Gastfreundschaft orthodoxer Gemeinden für katholische Priester und Theologen kaum denkbar war, konnten abendländische Christen zumindest bei unierten Orientalen zu Gast sein. Ihre Studien blieben also kein Buchwissen, sondern gewannen Lebendigkeit durch Mittun in einer konkreten Kirche. Hören wir nochmals auf L.A. Zander, der die leidvolle Erfahrung der Orthodoxie mit den Unionen anspricht, aber zugleich auch Jahre vor Eröffnung des 2. Vat. Konzils beobachtete, wieviel Anerkennenswertes in der abendländischen Kirche durch die Unierten heranwuchs: "Das Uniatentum (hat) immer in das kirchliche Leben des Ostens Empörung und Feindschaft, nicht aber Frieden und Übereinstimmung gebracht. Wenn wir dieses grundsätzliche Urteil fällen, so wissen wir dennoch, daß es auf einige konkrete Fälle nicht anwendbar ist. In der orthodoxen Literatur wird der Orientalische Ritus gewöhnlich 'als kleine Falle zur Bekehrung unwissender und ihrer Eigenart unbewußter Orthodoxer zum Katholizismus' angesehen, als 'maskierter Versuch, einfältige, vertrauensvolle und unwissende Menschen unter die Gewalt des Papsttums zu bringen'. Als solcher tritt er auch tatsächlich in den unteren Schichten des kirchlichen Lebens auf - bei jenen Vertretern des Katholizismus, welche nur mit einer Statistik der Konversionen beschäftigt sind. Aber der Orientalische Ritus hat auch Ideologen, die von dem Gedanken ausgehen, daß die Katholische Kirche jeden beliebigen Ritus annehmen und dabei sie selbst bleiben kann, da sie ihrer Berufung und Natur nach universal sei ... Wenn ein katholischer Priester den Orthodoxen Ritus nicht aus politischen Erwägungen, aus Gehorsam oder Proselytenmacherei zelebriert, sondern aus Liebe zum Orthodoxen Ritus, aus Überzeugung von seiner Richtigkeit und Fülle - so ist das eine Erscheinung Westlicher Orthodoxie ... Wir sind uns über die methodologische Schwierigkeit die-

⁶⁴ Orientalium Ecclesiarum, Art. 6.

ser Bewertungen klar, denen so schwer festzustellende Merkmale zugrunde liegen wie Liebe und Aufrichtigkeit. Aber solche Bewertungen sind nicht nur möglich, sondern auch unvermeidlich. Wenn wir uns an sie halten, dann verstehen wir, warum wir in einigen Fällen ganz bewußt vermeiden, an einem Gottesdienst des Orientalischen Ritus teilzunehmen, da wir im anderen Falle zusammen mit den katholischen Patres in demselben Ritus beten: Äußerlich sind diese Gottesdienste einander gleich, aber ihr geistlicher Wertkoeffizient ist ein anderer, und die Augen der kirchlichen Liebe sehen das sofort." ⁶⁵

SPEZIELLE PARTNERSCHAFT IN ÖSTERREICH-UNGARN

In Österreich wurde nach dem Schicksalsjahr 1683 infolge des Erwerbs neuer Provinzen das Nebeneinander von Katholiken und Orthodoxen zur drängenden Frage. Dies geschah wenige Jahrzehnte, bevor sich die Neuerung in der Ekklesiologie voll durchsetzte, die der Orthodoxie wegen des Schismas das Kirchesein abstritt; erste Vertreter besaß die neue Auffassung bereits. Bezüglich der Öffentlichkeitsrechte der Kirchen galten damals in Österreich staatskirchliche Ordnungsvorstellungen. Ältere Unionsabschlüsse in Slawonien und in Oberungarn, über die manche Frage noch immer ungeklärt ist, die Einwanderung orthodoxer Serben unter Patriarch Arsenije III., der alsbald die unierten Gemeinden, die vor seiner Ankunft schon bestanden, gewaltsam unter seine Jurisdiktion nehmen wollte, und neue Unionsverhandlungen unter österreichischer Herrschaft, die aus verschiedenen Gründen ihr Ziel, nämlich den Anschluß aller orthodoxen Rumänen und Ruthenen der neuen Provinzen an die katholische Kirche nicht erreichten, verursachten unter den Bedingungen des Staatskirchentums eine Periode konfessioneller Unruhen zwischen Katholiken und Orthodoxen. Nur allzugerne bedienten sich zunächst beide Seiten der ihnen verfügbaren politischen Machtmittel. Noch vor dem Erlaß der Toleranzpatente Kaiser Josefs II. erlangten aber die Orthodoxen in allen ihren Siedlungsgebieten im Reich öffentliche Religionsfreiheit, größere Rechte also, als sie Josef II. 1781 den Protestanten einräumte. Damit mußten Orthodoxe und Katholiken einander respektieren und konnten sich bis zum Untergang der Donaumonarchie nicht mehr mit Mitteln, die Proselytismus genannt werden mußten, Gläubige abspenstig machen.

Der Rechtsschutz, den somit Lateiner, Unierte und Orthodoxe besaßen, ließ sie einen "modus vivendi" finden. Dies bedeutet nicht, daß von da an die Kirchen miteinander nur mehr in gutem Sinn gewetteifert hätten. Die theologische Meinung von der Heilsgefährdung für Orthodoxe, die, auch wenn sie beileibe nicht allge-

⁶⁵ Die westliche Orthodoxie (s. Anm. 52), S. 26 f.

mein rezipiert war, die amtliche Lehre der Katholiken bestimmte, und die Auseinandersetzung über die Stellung des Papstes im Heilsplan Gottes, die wegen des 1. Vat. Konzils hitziger wurde, verhinderten ein wirklich brüderliches Miteinander. Unentwegt vertrat man auf beiden Seiten, daß man allein auf dem rechten Weg sei und deshalb verpflichtet wäre, jedermann vor dem Weg der anderen Seite zu warnen, denn man hielt es für sicher, daß dieser andere Weg in die Irre leite. War man also auch weit weg von dem Gedanken, sich wechselseitig als Schwesterkirchen anzuerkennen, so spielte sich doch ein Nebeneinander ein, das nicht im gleichen Ausmaß von Kräfteungleichgewicht geprägt war wie die gleichzeitigen zwischenkirchlichen Verhältnisse im osmanischen Reich.⁶⁶ Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, bis daß der unglückselige Magyarisierungsdruck der Spätzeit verschiedene Volksgruppen zu Gegnern der Donaumonarchie werden ließ, haben abendländische Katholiken, Unierte und Orthodoxe von unterschiedlicher Volkszugehörigkeit das Habsburgerreich als ihr gemeinsames Staatswesen angesehen. Trotz aller Spannungen lernten sie einander in solchem Ausmaß kennen und anerkennen, daß sich zwischen ihnen nicht nur ein Nebeneinander, sondern in manchen Bereichen sogar ein klares Miteinander herausbilden konnte.

Eine von den Früchten des Zusammenwirkens war das Ausbilden des eben erwähnten "modus vivendi" der Glaubensgemeinschaften und Volksgruppen im gemeinsamen Staat, der allen Beteiligten Gewissensfreiheit und in der Regel auch die Chance zum sozialen Aufstieg bot; er war, wie die Wirren und Unrechtshandlungen, die ihm vorangingen, bezeugen, keineswegs wie von selbst zustande gekommen. Des weiteren kam es zu beachtenswerten Ergebnissen auf dem Gebiet des Bildungswesens und überhaupt der Kultur, die deshalb unsere besondere Beachtung verdienen, weil es in der Zeit und in den Gegenden, um die es hier geht, in die hauptsächliche, wenn nicht gar ausschließliche Verantwortung der Kirchengemeinden gelegt war, für das Funktionieren eines Schulwesens Sorge zu tragen. Es geschah zum ersten Mal in der Donaumonarchie, daß in orthodoxen Siedlungsgebieten der Ausbau eines Pflichtschulwesens für alle Kinder zielstrebig begonnen und vorangetragen wurde. Österreichs kirchliche und staatliche Instanzen dürfen aufs ganze gesehen viel Lob ernten, wenn die Geschichte des Bildungswesens der Donaumonarchie und der Nachbarstaaten miteinander verglichen und wenn aufgezeigt wird, was Österreichs Katholiken den Südslawen, Ostslawen und Rumänen im Reich und über diese an deren orthodoxe Glaubensbrüder jenseits der alten Grenzen weitergaben.

⁶⁶ Ausführlicher hierzu unser Beitrag: Orthodoxie und Katholizismus in Österreich, in: N. Leser (Hg.), Religion und Kultur an Zeitenwenden, Wien 1984, S. 41-66.

Auch in den kirchlichen Wissenschaften brachte die Partnerschaft zwischen den Völkern der Donaumonarchie den Orthodoxen Gewinn. Es war unerläßlich, den Bildungsstand des orthodoxen Klerus in Österreich zu heben, damit dieser mit dem katholischen bzw. evangelischen Klerus gleichstehen konnte. Beim Ausbau der entsprechenden Bildungsstätten geschah überall viel und mancherorts mehr, als notwendig gewesen wäre, wenn die Orthodoxie Österreich-Ungarns nur hätte gleichziehen wollen. In der autokephalen Kirche Cisleithaniens, in Czernowitz, erlangte nämlich die Klerikerschule im Lauf eines Jahrhunderts ihres Bestehens echten akademischen Rang. Sie wurde zu einer theologischen Fakultät mit einem Professorenkollegium von internationaler Geltung und im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zur Keimzelle einer Universität in der Hauptstadt der Bukowina.

Mehr als im intellektuellen Bereich der Studien wuchsen im Habsburgerreich der Orthodoxie Anregungen zu auf dem Feld der kirchlichen Kunst. Kirchenbau, Ikonenmalerei und Kirchenmusik erlebten im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine faszinierende Entfaltung. Ohne daß die beteiligten orthodoxen Kirchen auch nur den Schatten eines Zweifels hätten fallen lassen wollen auf ihre Treue zur orthodoxen Authentizität, wuchsen sie hinein in jenes Lebensgefühl, das sich in Österreichs Barock und Klassik ausdrückte, und sie schufen eine Kirchenkunst, die orthodox ist im Aussageinhalt, aber österreichisch in der Aussageform. Diese kirchliche Kultur ist eine Frucht echten partnerschaftlichen Austausches, der in Österreich erfolgen konnte, weil die dortigen orthodoxen Kirchen sich nicht von den Katholiken erdrückt fühlten. Sie führten die Zuwendung der Orthodoxie zum westeuropäischen kulturellen Erbe fort, von deren Anfang im 17. Jahrhundert wir oben sprachen. Österreichs Orthodoxie stellte die Kraft des orthodoxen Glaubens zur Inkulturation in die Lebensumstände neuer Zeiten und anderer Völker unter Beweis. Sie zeigte, daß die orthodoxe Kirche nicht nur dort zur Weltgestaltung befähigt ist, wo sie die Kultur wie im byzantinischen Reich zu dominieren vermag, sondern ebenso in einem Land, in dem sie auf Partner stößt, von denen sie lernen muß. Die Öffnung der orthodoxen Kirche im russischen Zarenreich für die neuzeitliche europäische Ideenwelt hat reges Interesse der Kirchengeschichtsschreibung gefunden. Die entsprechenden Vorgänge in der Donaumonarchie, denen spezielle Nuancen eignen, sollten ebenfalls untersucht werden. Erst das Beachten der Anregungen, die aus den orthodoxen Kirchen Rußlands und Österreichs zu den orthodoxen Völkern Südosteuropas kamen, ermöglicht das Verstehen der geistigen und geistlichen Entwicklungen in den modernen orthodoxen Nationalkirchen.

Von der Kultur und vom Lebensgefühl, dem die Gläubigen verhaftet sind, werden Pastoral, Predigt, Katechese und Frömmigkeits-

bräuche mitgeprägt. Es verwundert also nicht, daß die Kirchen der Donaumonarchie manches von dem für nützlich befanden und ebenfalls pflegten, was sich unter den Lebensbedingungen ihres Landes bei einer anderen Kirche in ihrer Heimat bewährte. Die Intensität des Austausches mag man auch daran ermessen, daß in den Nachfolgestaaten an der ehemaligen Grenze noch auf Jahrzehnte hinaus eine Scheidelinie feststellbar blieb, an der sich gewisse Nuancen im orthodoxen Kirchenleben voneinander abhoben. Aber auch umgekehrt spürten und spüren vielleicht noch heute Katholiken aus Gegenden, in denen es kein orthodoxes Kirchenleben gibt, manche Besonderheit, wenn sie am kirchlichen Leben ihrer Glaubensbrüder in solchen Landstrichen der früheren Donaumonarchie teilnehmen, in denen die Orthodoxie präsent ist.

Die Fruchtbarkeit altösterreichischer Partnerschaft beider Kirchentraditionen für die katholische Kirche ergibt sich besonders, wenn man bedenkt, daß die unierten Kirchen, die in der Zeit der starken innerkatholischen Vereinheitlichungstendenzen das ekklesiologische Leitbild der Einheit in der Vielfalt retteten, ihre eigentliche Stärke nicht im Orient, sondern in Österreich-Ungarn besaßen, und daß sie gerade hier gefestigte orthodoxe Kirchen zu Partnern und Garanten ihrer unverfälschten Eigenart hatten. Ökumeniker bezeichnen das im heutigen Österreich bestehende ökumenische Klima zwischen den Kirchen als erstaunlich und untypisch für ein Land mit überwältigender Mehrheit einer einzigen Konfession. In dieser Besonderheit treffen wir sicher auf eine Frucht der langen Erfahrung gegenseitigen Austausches zwischen den Kirchen in Altösterreich.

III. Ekklesiologischer Gleichrang und historischer Vorrang zwischen den Kirchen

Da Schwesterkirchen einander gleichrangig sind, dürfte es eigentlich zwischen ihnen nur freie und gleichberechtigte Partnerschaft geben. Uneigennützig sollten sie einander an ihren Gaben Anteil geben, und in völliger Freiheit und vorbehaltloser Offenheit für alles Gute sollten sie an dem, was ihnen angeboten ist, Anteil nehmen. Dies wäre die Idealform eines Dialogs zwischen den Kirchen.

Das Ideal bleibt Leitstern, dem stets nachzustreben ist. Doch darf man das Ideal nicht schlechterdings einfordern und alles abqualifizieren, was ihm nicht gleichkommt. Denn die geschichtlichen Umstände, denen die Kirche nach Gottes Heilsplan voll ausgeliefert ist, sind so, daß es zwischen den Völkern und Ländern zu wechselnden Formen eines kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kräfteungleichgewichts kommt. Unbeschadet der Pflicht, dann nach einem gerechten Ausgleich zu suchen, müssen wir

einsehen, daß es kein volles Gleichgewicht geben kann, denn der Ablauf der Geschichte ergibt sich aus dem Auftreten und Ausgleichen von Ungleichgewichten. Die Bruchstückhaftigkeit unserer irdischen Existenz hat unter anderem zur Folge, daß zwischen den Kirchen hinsichtlich dem, was sie "aus den Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker"⁶⁷ übernehmen, ein Gefälle bestehen muß, weil dessen Entfaltung nicht überall zugleich vor sich geht. Geschichtliche Zwänge beeinträchtigen darum die Freiheit der Kirchen. Sie müssen sich dem Lauf der Geschichte beugen und haben manchmal keine andere Wahl als anzunehmen, was andernorts bereits von einer anderen Kirche ausgearbeitet wurde, weil diese Kirche unter den historischen Bedingungen des Landes, in dem sie lebt, schon früher mit der nämlichen Sache konfrontiert wurde. Pflicht jener Kirche bleibt es dann freilich, darauf zu achten, daß sie den Vorrang, der ihr aufgrund der historischen Präzedenz zuwuchs, nicht zur Dominanz mißbraucht. Wir haben gesehen, daß die Kirchen in der Vergangenheit der einschlägigen Versuchung nicht genug widerstanden.

Wie uns scheint, erbringt der Blick in die Kirchengeschichte zudem, daß auch die Führung der Kirche durch den Hl. Geist den zeitweiligen Vorrang einer bzw. einiger Einzelkirchen verursachen kann. Denn nicht in allen Kirchen gibt der Hl. Geist zur gleichen Zeit unmittelbar den Anstoß zu lebendiger Erneuerung. Auch kann er, wenn die Kirche in einer neuen Epoche auf neue Fragen der Menschen zu antworten, neue kulturelle Errungenschaften auf ihre Einbringbarkeit ins Gottesreich zu prüfen und das Geprüfte vor der Übernahme zu reinigen hat, die rechte Verhaltensweise zuerst in einer oder einigen Einzelkirchen ausreifen lassen und dann den anderen Kirchen eine bereits gefundene Lösung zur Annahme vorschlagen. Denn der Herr ist frei, die Kirchen zu führen, wie er will. Sie aber sollen auf die Stimme des guten Hirten hören, ob diese unmittelbar oder mittelbar, durch die Trennwände der Schismen hindurch an sie ergeht.

So können wir schließen mit der Feststellung, daß eine Revision erforderlich ist hinsichtlich der traditionellen Auswahlkriterien für die Themen, denen üblicherweise im Kirchengeschichtsstudium das Interesse gilt. Denn wir legen als Kirchengeschichte doch mit Vorzug und nicht selten ausschließlich die Entfaltung jener konfessionellen Ausprägung des Kircheseins dar, der jeweils die Studierenden angehören. Auf innere Entwicklungen anderer Kirchen wird ab dem Zeitpunkt der jeweiligen Spaltung in der Regel nur in Perioden besonderer Kontroversen geachtet.⁶⁸ Wenn wir aber

⁶⁷ Vgl. unser Zitat aus *Lumen gentium*, Art. 13, im ersten ekklesiologischen Abschnitt dieses Aufsatzes.

⁶⁸ Vgl. die Ausführungen von F. v. Lilienfeld in dem in Anm. 59 zitierten Beitrag.

einsehen, daß der Herr die Einzelkirchen durch die Trennwände der Schismen hindurch gegenseitig führt, müßten wir in unserer Kirchengeschichtsschreibung und darüber hinaus auch in unserm kirchlichen Identitätsbewußtsein versuchen, "die alte Kontroverstheologie zu überwinden und an die Stelle des Wir der einzelnen Konfessionskirchen das Wir der weltweiten Christenheit zu setzen."⁶⁹

⁶⁹ Ebenda, S. 253.

