

Skizze einer ostkirchlichen Topik. 4 Erfahrungen der katholischen Theologie und Ökumene mit dem Studium des christlichen Ostens¹

Barbara Hallensleben

Institut für Ökumenische Studien, Universität Freiburg (CH)

*gewidmet Prof. Dr. Ernst Christoph Suttner
zu seinem 70. Geburtstag am 4. Oktober 2003*

1. Die Topik als Wissenschaft und die Theologie der Ökumene

Der Titel dieses Beitrags hat einen wissenschaftstheoretischen Bezug: Die Topik ist im «Organon» der aristotelischen Wissenschaftslehre dort angesiedelt, wo Wahrheit nicht in theoretischen Schlußfolgerungen aus unmittelbar einleuchtenden Prämissen abgeleitet, sondern in kontroverser Rede gesucht, begründet und verteidigt werden muß². Für diesen Fall gilt es «einen Weg zu finden, auf dem man zu Schlußfolgerungen über jede vorgelegte Frage aufgrund anerkannter (*endoxon*) Sätze wird gelangen können und sich nicht in Widersprüche verwickelt, wenn man selbst das Wort führt»³. Die dialektische Disziplin der Topik zeigt «Orte» (*topoi, loci*) auf, an denen Argumente aufgefunden werden können, die aus der reinen Ratio nicht hervorgehen. Die Topik bietet damit ein Konzept von Rationalität an, das sich methodisch und in diesem Sinne wissenschaftlich ausweisen kann, dabei aber konstitutiv bezogen bleibt auf einen lebensweltlichen Kontext, auf die Situation der Begegnung, des Gesprächs, des Aufbruchs aus der argumentativen Stagnation.

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen der Jahrestagung der «Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens» am 9. Mai 2003 in Würzburg gehalten wurde.

² ARISTOTELES, *Topik*, übers. und hg. von P. Gohlke, Paderborn 1952.

³ Ebd. I, 1, 100a-100b.

Spätestens bei Melchior Cano (1509-1560) in seinem Werk *De locis theologicis*⁴, aber auch im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (1491-1556) findet sich ein topisches Konzept der Wahrheitsfindung, das die *topoi* nicht allein als begriffliche Gesichtspunkte, sondern als konkrete Instanzen kennt, die als Quellen der Erkenntnis stets mehr bleiben als Mittel zum Zweck der reinen Erkenntnis: die Heilige Schrift, die Tradition, die Kirche, die Konzilien, das Zeugnis der Heiligen, die Geschichte etc. Im Exerzitienbuch tritt zur Topologie des Raumes sogar die Zeit als Strukturelement der Erkenntnis ausdrücklich hinzu: die zeitliche Gliederung der Exerzitien in vier Wochen ist um so bemerkenswerter, als sie nicht einem festen Schema von «Lektionen» folgt, sondern disponibel bleibt für die Zeit des Wirkens Gottes.

Mit dieser topischen Erkenntnislehre hat die Theologie am Beginn der Moderne ein prophetisches Zeichen gesetzt gegen eine Rationalisierung der Wirklichkeit, die auf einer in sich selbst gründenden Vernunft beruhte. Von der dominierenden neuzeitlichen Wissenschaftskonzeption schreibt Heinrich Rombach: «Wissenschaft ist das Ende der Geschichte»⁵. Wäre damit das letzte Wort gesagt, dann wäre Wissenschaft auch das Ende der Theologie, insofern diese konstitutiv auf Heilsgeschichte bezogen ist, dann wäre Wissenschaft auch das Ende des Menschen, insofern er eine nicht wissenschaftsfähige Singularität darstellt. «Das Ende der Geschichte» (Gianni Vattimo)⁶, «Das Ende des Menschen» (Francis Fukuyama)⁷ – wenn man die jüngsten Titel postmoderner Philosophie hört, dann gewinnt man den Eindruck, daß die Konsequenzen heute auch explizit gezogen werden.

In diesem Sinne gewinnt die Erinnerung an die topische Struktur der aristotelischen Dialektik eine bemerkenswerte Aktualität. Ohne selbst ostkirchenkundliche Bezüge herzustellen, trägt der Heidelberger Philosoph Rüdiger Bubner Sachdienliches zu unserer Fragestellung bei, indem er darauf aufmerksam macht: «Der Dialektik ist es gelungen, ihre Herkunft aus kontroversen Redesituationen vergessen zu machen»⁸. Ursprünglich und weiterhin gilt: «Dialektik setzt da ein, wo

⁴ Posthum 1563 in Salamanca veröffentlicht; ed. T. M. Cucchi, Rom 1890; vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

⁵ H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde, Freiburg-München 1965-1966, hier: Bd I, 39.

⁶ Vgl. G. VATTIMO, *Das Ende der Moderne*, (Milano 1985) Stuttgart 1990, 9f.

⁷ F. FUKUYAMA, *Das Ende des Menschen*, Stuttgart-München 2002² (Original: *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002).

⁸ R. BUBNER, *Dialektik als Topik*, Frankfurt 1989, 9.

vorhandenes Wissen nicht weiterkommt»⁹, wir könnten auch sagen: wo Neues zum Durchbruch kommen will. So sehr dieser Dialog – frei nach Augustinus – auch mit sich selbst, besser: mit dem *magister interior*, stattfinden mag¹⁰, so lebt er doch in jedem Fall vom «Unvorhergesehenen»¹¹, von der Bereitschaft, das Verhältnis zum vermeintlich Eindeutigen, Unmittelbaren, Gesicherten als ein nicht-notwendiges Verhältnis ins Auge zu fassen. Mit Bubner läßt sich formulieren, «daß Reflexion vorliegt, wo etwas zugleich festgehalten und in Distanz gebracht wird»¹². Er stellt daher «die These auf, daß der Vollzug einer Reflexion im gekennzeichneten Sinne und die Bereitschaft zum Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind»¹³.

Nun braucht nicht länger erläutert zu werden, weshalb sich ein Zugang zum Studium des christlichen Ostens über die Topik anbietet: Wenn der Vollzug von – ich ergänze: theologischer – Reflexion und der Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind, dann ist die ökumenische Theologie im weiten Sinne des Wortes der Grundvollzug von Theologie schlechthin. Die Ökumene als der bewohnte Erdkreis, der den Glauben an Jesus Christus bezeugt, ist nicht nur das intellektuelle Reservoir für die abstrakten Reflexionen einer wissenschaftlichen Elite, sondern der Ort, zu dem diese Reflexion in einem unaufhebbaren kritisch-konstruktiven Verhältnis steht. Das ist alles andere als selbstverständlich in einer Zeit, in der der Vollzug theologischer Wissenschaft sich immer mehr vom Leben der Kirche zu entfernen scheint; in einer Zeit, in der die Außenperspektive der Religionswissenschaften zum einzig wissenschaftlichen Ideal erklärt wird. Was für die gesamte Ökumene gilt, das gilt in herausgehobener Weise für das Verhältnis von Ost- und Westkirche: Wie Ernst Christoph Suttner nicht müde wird zu zeigen, liegt hier nicht, wie im Falle der Reformation, eine Familienstreitigkeit im Rahmen einer einzigen, der westlichen christlichen Tradition vor, sondern es begegnen einander je ursprüngliche Bezeugungsgestalten der Offenbarung Gottes in Jesus Christus¹⁴, unbeschadet all ihrer geschichtlichen Interaktionen und Interferenzen. Während die Beziehung zwischen westkirchlich geprägtem Katholizismus und Protestantis-

⁹ Ebd. 10.

¹⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Der Lehrer. De magistro liber unus*, übers. v. C. J. Perl, Paderborn 1958.

¹¹ BUBNER, *Dialektik als Topik*, 10.

¹² Ebd. 14.

¹³ Ebd. 15.

¹⁴ Vgl. E. Ch. SUTTNER, *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen* (Ökumenische Wegzeichen 15), Fribourg 2003.

mus sich vielleicht mit einiger Anstrengung in einem dialektischen gedanklichen Prozeß klären läßt, ruft uns die Begegnung mit den Ostkirchen in einem hohen Maße in die gedanklich nicht reduzierbare Begegnung mit dem bleibend Anderen, in dem doch das eigene Zeugnis wiedererkannt werden kann.

Um den Zugang zu dieser Begegnung freizulegen, muß die Rede vom sogenannten «großen Schisma» zwischen Ost- und Westkirche im Jahre 1054 zunächst als ungeschichtliches Konstrukt erkannt sein. Nach dem Modell der Kirchenspaltung der Westkirche, für die man ein Datum (1517) und einen Urheber (Martin Luther) benennen konnte, suchte man eine vergleichbar eindeutige Situierung der «Spaltung» zwischen Ost und West¹⁵: «Der lateinische Westen gewöhnte sich im Lauf dieser Entwicklung daran, die Kirchen byzantinischer Tradition wie eine Art Protestantismus zu verstehen, der sich von einer ursprünglichen Gemeinsamkeit, die man für die Periode der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien einfach postulierte, irgendwann in grauer Vorzeit abgetrennt habe. Das Postulat von der ursprünglichen Gleichförmigkeit der Kirchen verstellte den Blick für die Verschiedenheit von Anbeginn; ihr begann man sich erst jüngst wieder bewußt zu werden. Doch aus alten Texten wußte man, daß die Unterschiede, die heute bestehen und als Begründungen für die Spaltung gelten, alt sind. So verbohrt man sich in die Ansicht, die orthodoxe Welt und der lateinische Westen hätten sich wie Katholiken und Protestanten wegen gewisser Meinungsunterschiede, die irgendwann vor sehr langer Zeit aufgebrochen seien, in zwei gegensätzliche Ströme geteilt. Orthodoxe Apologeten, welche sich des alten Eigenstands der Traditionen ebenso wenig bewußt blieben wie die westlichen, stimmten im Wesentlichen zu, nur erklärten sie die westliche Christenheit für verantwortlich an dem Bruch»¹⁶.

Weil im Westen Andersheit nur als Spaltung und Abfall vom Glauben aufzutau- chen schien, wurde auch in den Beziehungen zu den Ostkirchen die bis ins 18. Jahrhundert durchaus anerkannte Andersheit mehr und mehr als illegitim beur- teilt. Die Denkform der westlichen Moderne ging mit der westlichen Erfahrung der Kirchenspaltung Hand in Hand: Das auf begriffliche Eindeutigkeit und technische Beherrschbarkeit gründende Denken drängt zur Beseitigung der Andersheit und zu deren Rückführung auf das Eigene. Die verbindliche *Communio* in konstitutiver Andersheit (der Riten, der theologischen Traditionen, der kirchenrechtlichen

¹⁵ Zur Unhaltbarkeit der Stilisierung der Ereignisse von 1054 zum «Großen Schisma»: vgl. E. Ch. SUTTNER, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 69-73.

¹⁶ SUTTNER, *Schismen*, 126f.

Normen und damit selbst der kirchlichen Strukturen) wurde un-denkbar und mehr und mehr auch un-lebbar. Nicht zufällig geht heute der Wandel der Denkform vom subjektzentrierten Identitätsdenken zur «Philosophie des Anderen» wiederum mit einer ökumenischen Blickänderung einher: Die Anerkennung der Ostkirchen als «Schwesterkirchen» bezeugt zugleich mit der Anerkennung authentischen Kircheseins der Teilkirchen in der *Communio* der katholischen Kirche¹⁷, daß die Andersheit des Anderen Raum hat innerhalb des einen Glaubens und der einen kirchlichen Gemeinschaft. Diese Einsicht geht von der unbedingten Verantwortung aus, in die der Andere ruft, und darf nicht verwechselt werden mit der postmodernen Denkform, in der die Andersheit als unverbindliche Beliebigkeit von verantwortlicher Gemeinschaft absieht.

Insofern die Topik auf Orte angewiesen ist, die nicht aus der reinen Vernunft ableitbar sind, enthält sie *in nuce* eine Vorzeichnung der Philosophie des Anderen. Sie hat teil an deren Aktualität, aber auch an der Mühe, die weiterhin wirksamen Plausibilitäten der westlichen Moderne von Grund auf zu transformieren. Auf diesem Hintergrund gilt: Die Theologie der Ökumene im weiten Sinne und das Studium des christlichen Ostens im besonderen halten in ihrer topischen Struktur das Wesen der Theologie, den Wahrheitswert von Mensch und Geschichte, von Begegnung und Dialog als «Singularitäten» lebendig und bringen damit eine heilsame Unruhe in den Wissenschaftsbetrieb ein – in einen theologischen Wissenschaftsbetrieb, der keine Geduld hat, weil er zunehmend unter quantifizierendem Produktionsdruck steht, der sich aber vor allem der Dialektik der Aufklärung und dem immer unverblümteren Nihilismus der Postmoderne noch nicht wahrhaft gestellt hat. Grundlegend ist von den Vertretern und Vertreterinnen der Ostkirchenkunde zu erhoffen, daß sie den konkreten «Ort» der Ostkirchen zugänglich und begehbar machen, daß sie Zeugen und Zeuginnen der Ostkirchen sind, insofern diese der Reflexion zugänglich, aber nicht von ihr verschlungen und beruhigend assimiliert werden. Das Studium des christlichen Ostens ist mehr als die Quelle bestimmter Erkenntnisse, die sich in die Sammlung anderer Wissens Elemente auf strukturell gleicher Ebene einfügen: Es trägt dazu bei, daß der theologische Erkenntnisprozeß «topisch» bleibt – gegen alle Vereinnahmungsversuche der «reinen Vernunft». Kurz: Die Ostkirchen – und die Ostkirchenkunde, insofern sie die Realität der Ostkirchen unreduziert erschließen hilft – gehören heute zu den wichtigsten Garanten von Theologie als Wissenschaft.

¹⁷ Vgl. LG 23.

2. Drei Beispiele

Topoi sind konkret, sie haben nicht selten Namen. Ich möchte hier den gerade emeritierten Professor für Ostkirchenkunde der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien nennen, Ernst Christoph Suttner, der mir Ehrfurcht beigebracht hat vor dem vielen, was ich über den christlichen Osten nicht weiß, und großzügig Anteil gibt an dem, was er erarbeitet hat¹⁸. Zu nennen ist die emeritierte Erlanger Professorin für Ostkirchenkunde Fairy von Lilienfeld, ohne die ich nie auf Sergij Bulgakov und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie gestoßen wäre¹⁹. Das Ostkirchliche Institut in Regensburg in der Trägerschaft der Deutschen Bischofskonferenz und seine evangelische Partnerinstitution, das Studienkolleg Erlangen, zeigen, daß es im wahrsten Sinne des Wortes «Orte» braucht, an denen und um die herum ein Beziehungsnetz wachsen kann, in das es einzutreten und das es mitzugestalten gilt. Auf diesem Hintergrund gehe ich nun von grundsätzlichen, quasi fundamentaltheologischen Überlegungen zu einigen konkreten Beispielen über:

2.1. Aus dem Bereich der Ekklesiologie:

Das subsistit (LG 8) – eine «ökumenische Zeitbombe»?

Im vergangenen Wintersemester nahm Prof. Dr. Konrad Raiser, Generalsekretär des Weltkirchenrates, auf Einladung des Instituts für Ökumenische Studien einen Lehrauftrag in Fribourg wahr²⁰. In einer seiner Vorlesungen ging er ausführlich auf die Erklärung der Moskauer Synode im August 2000 über «Die Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen» ein und erwähnte dabei, daß ihm der deutsche Text nur in Auszügen vorgelegen habe. So habe ich in den Osterferien mit Hilfe einer wissenschaftlichen Mitarbeiterin des Instituts diesen Text vollständig übersetzt²¹ – und während des Sommersemester in einer Einführungs-

¹⁸ Ein Verzeichnis seiner Veröffentlichungen findet sich in: E. Ch. SUTTNER, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte* (Ökumenische Wegzeichen 11), Fribourg 2002, 109-114; vgl. DERS., *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens*, hg. v. W. N. Rappert, Würzburg 2003.

¹⁹ Vgl. F. VON LILIENFELD, *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995*, hg. v. K. Ch. Felmy, H. Ohme, K. Wildt (Oikonomia 36), Erlangen 1997; darin eine Bibliographie Fairy von Lilienfeld 1951-1997: 511-525.

²⁰ K. RAISER, *Der Ökumenische Rat der Kirchen im Dienst der sichtbaren Einheit der Kirche. Bilanz und Perspektiven* (Ökumenische Wegzeichen 13), Fribourg 2003.

²¹ Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen. Dokument der

vorlesung «Ostkirchen und orthodoxe Theologie» mit den Studierenden behandelt. Selten habe ich eine so dichte Seminarsitzung mit so verblüffenden Ergebnissen erlebt. Zwei Sätze reichten aus, um eine lebhaft theologische Debatte zu entfachen und eine ökumenische Relecture der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils einzuleiten. Der erste entspricht dem ersten Satz der Moskauer Erklärung: «Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi», der zweite Satz war eine These, die ich dazu aufgestellt hatte: «Das Bekenntnis, die wahre Kirche Christi zu sein, ist nicht etwa ein Hinderungsgrund, sondern die Bedingung dafür, daß verschiedene Teilkirchen gemeinsam die wahre Kirche Jesu Christi in sichtbarer Gestalt bilden können».

Die katholische Kirche, die bereits vor dem Konzil wesentliche Impulse der Erneuerung aus der Begegnung mit der orthodoxen Theologie, insbesondere mit den russischen Emigranten in Paris, empfing, hat sich selbst im II. Vatikanischen Konzil auf neue Weise in ihrem Wesen und ihrer Sendung thematisiert und damit der theologische Arbeit einen großen Auftrag hinterlassen. Doch die Rezeptionsgeschichte weist Züge der Stagnation auf. Die theologischen Kräfte scheinen gebunden in einem fruchtlosen innerkatholischen Streit über Amt und Laien, über Kompetenzen und Mitspracherechte. Es ist nach meinem Eindruck die ekklesiologische Kontroverse mit den Ostkirchen, die die katholische Kirche und Theologie vor innerer Aufreißung oder vorschneller Selbstzufriedenheit bewahrt; präziser: es ist der Widerstand der Ostkirchen gegen den allzu oberflächlichen Versuch, die Ostkirchen von katholischer Seite einfach als «Schwesterkirchen» zu definieren, ohne die nötigen *topoi* der geschwisterlichen Gemeinschaft ausgebildet zu haben, ohne das ökumenische Umdenken zu einer Ekklesiologie der Kirche als *Communio* von Schwesterkirchen auch *ad intra* vollzogen zu haben. Die Note über den Ausdruck «Schwesterkirchen» der Glaubenskongregation²², der Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos der Schweiz und Joseph Kardinal Ratzinger²³ zeugen von diesem Ringen.

Das gesamte Moskauer Dokument begegnet mir als eine Art Mahnung an die

Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche (russisch-deutsch). Moskau, 13.-16. August 2000, (Ökumenische Wegzeichen 14), Fribourg 2003.

²² Deutscher Text: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_ge.htm; abgedruckt in: SUTTNER, *Das wechselvolle Verhältnis*, 117-121.

²³ Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger über die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* und über die Note der Kongregation für die Glaubenslehre *Schwesterkirchen*, in: J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, hg. vom Schülerkreis, Augsburg 2002, 187-209.

Kirche des II. Vatikanums, den Grundaussagen des Konzils auf der Spur zu bleiben. Nur ein zentraler Aspekt sei hier herausgegriffen: Die Aussage in Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche *subsistere*, wird inzwischen gemeinhin als eine abschwächende Relativierung der Identifikation zwischen der wahren Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche betrachtet. «Das *subsistit* ist eine ökumenische Zeitbombe», pflegt mein Kollege im Ökumenischen Institut zu sagen: «für die Protestanten sagt es zu viel, für die Orthodoxen zu wenig...». Bei oberflächlichem Blick wirkt das klare *ist* im ersten Satz des Moskauer Synodendokuments wie eine fundamentalistische Verhärtung. Doch die theologische Nähe des gesamten Textes zu den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils veranlaßt zu einer aufmerksameren Analyse: Das *subsistit* hat seinen ursprünglichen theologischen Ort in der Christologie: Die menschliche Natur Christi subsistiert, d.h. gewinnt ihre wahre Identität und Erfüllung in der Person des göttlichen Logos. Die hier implizierte Identität als Subsistenz ist nicht etwa «weniger» als die Prädikationen, die wir ständig mit dem Hilfsverb «ist» vornehmen, sondern sie stellt – die Identität als selbstbezügliche, Andersheit aufhebende Tautologie ausgenommen – die Hochform der Identität als Bedeutung mit ewigem Bestand dar, die Andersheit nicht eliminiert, sondern einbezieht. Das *ist* der Moskauer Erklärung erinnert die katholische Ekklesiologie daran, daß das *subsistit* die authentische Interpretation eines *ist* darstellt. Das *subsistit*, das vor einer exklusivistisch interpretierten Ekklesiologie im Horizont moderner Identitätsphilosophie schützen sollte, gerät im Denkhorizont der Postmoderne in den Sog relativierender Abschwächung. Mit Recht leistet das orthodoxe ekklesiologische Zeugnis Widerstand und drängt auf die Ausarbeitung eines trinitätstheologisch fundierten sakramentalen Verstehens: Der eine und dreifaltige Gott vermag der geschöpflichen Realität so in sich Raum zu geben, daß sie in ihrer Identität nicht aufgehoben wird, sondern ihren höchsten und unverlierbaren Selbstand erlangt.

Eine aufschlußreiche außertheologische Parallele zu dieser ökumenischen Debatte findet sich bei dem Literaturwissenschaftler George Steiner (* 1929), der mit Besorgnis den Bedeutungsverlust menschlichen Sprechens beobachtet und «die Vorherrschaft des Sekundären und Parasitären» beklagt²⁴. Sein Festhalten an «realer Gegenwart» ist die Option für die Bedeutungshaftigkeit unserer Sprache, die er

²⁴ G. STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München-Wien 1990, 18 (Original: *Real Presences*, London 1989).

nur im «Setzen auf Gott»²⁵ gewährleistet sieht. Das Dogma wird für ihn als Nicht-Theologen zum Prototyp für das Innehalten im Fluß einander ablösender und auflösender Interpretationen, für ein Ruhe verschaffendes *Das ist...*: «Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinterpretationen zum Stillstand bringen. Die erläuternden und gesetzgebenden Dekrete, die von Rom und den Wächtern über orthodoxe Lehre im Paris des Mittelalters verkündet wurden, die doktrinär-metaphysische Abgeschlossenheit der *Summa* des Thomas von Aquin lassen sich als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen «Endpunkt» zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten kann, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis zur Offenbarung setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung... Folglich läßt sich Häresie als «nicht endende Neudeutung» und Neubewertung definieren. Die Häresie verwirft exegetische Endlichkeit. Kein Text fordert: *ne varietur*. Der Häretiker ist jemand, der den Diskurs ohne Ende fortsetzt»²⁶.

Die wahre Kirche Jesu Christi *ist*! Dieses unabgeschwächte Glaubenszeugnis läßt nicht etwa fundamentalistische Intoleranz befürchten, sondern ist ganz im Gegenteil die Grundlage, damit katholische und orthodoxe Schwesterkirchen, die sich in diesem Zeugnis wiedererkennen, ihre *Communio* auch miteinander in sakramentaler Gestalt zum Ausdruck bringen können. Die Anerkennung der orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen wird in dem Maße an Glaubwürdigkeit gewinnen, wie die katholische Kirche selbst die vom II. Vatikanischen Konzil eingeleitete Transformation zu einer *Communio* von Teilkirchen als Schwesterkirchen vollzieht. Das Zeugnis von der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt gewinnt dabei eine unerwartete Aktualität gegenüber der postmodernen Gesellschaft: Sakramente sind – frei nach Steiner – die Orte «realer Gegenwart», an denen unsere Worte bedeuten, was sie besagen, und unsere Zeichen wahrhaft enthalten, was sie ausdrücken.

Zwischenbilanz: Die selbstbezüglich werdende katholische Ekklesiologie im Zuge der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils wird steril, der ekklesiologische

²⁵ Ebd. 14.

²⁶ Ebd. 66f.

Dialog mit den Ostkirchen in all seiner Widerständigkeit enthält ein Potential, die wirklich anstehenden Transformationen der katholischen Kirche nicht zu übersehen.

2.2. Aus dem Bereich der Liturgie: Das Credo in der heiligen Messe – Störfaktor oder «Hochgebet der Laien»?

Als ich in der Ekklesiologie-Vorlesung die *notae ecclesiae* behandelte, wollte ich ihren «Sitz im Leben», das Credo in der Liturgie, berücksichtigen. Beim Studium der entsprechenden liturgiewissenschaftlichen Literatur führte der Bezug zur ostkirchlichen Tradition wiederum zu einem raschen und im Grunde ganz einfachen Ausweg aus dem Dilemma einer innerkatholischen Debatte, die sich in der Behebung von Folgeschäden ihrer eigenen Defizite erschöpft. Im Handbuch der Liturgiewissenschaft überwiegt im dicken Band «Eucharistie»²⁷ eher die Skepsis: Das Credo sei eigentlich eine «Dublette des Hochgebetes: Es rekapituliert in bekennnishafter Form die Grundgeheimnisse des Glaubens, die in der Form des lobpreisenden Dankens den Inhalt des Hochgebetes ausmachen. Im Sinne einer Glaubensantwort auf das verkündete Gotteswort fügt sich das Credo einigermaßen in die dialogische Struktur des Wortgottesdienstes ein, obwohl es formal nicht unproblematisch ist»²⁸. Einhellig ist die Zuordnung des Credo zum Wortgottesdienst als dessen Abschluß. Empfohlen wird, ein Glaubenslied zu singen oder jedenfalls lieber das Apostolische Glaubensbekenntnis zu benutzen als das Credo von Nizäa-Konstantinopel, das zu dogmatisch-lehrhaft sei. Ohne das Credo würden die Fürbitten besser an Lesungen und Homilie anschließen²⁹. Das Credo als Störfaktor? Die Liturgiereform scheint dieser Meinung recht zu geben und reduziert das Beten des Credo auf immer weniger Feiern³⁰. Im Kommentar von Emil Joseph Lengeling zur Allgemeinen Einführung ins Meßbuch heißt es: «Es entspricht dem literarischen Genus des Credo weniger, den Text zu singen»³¹. Das «Kirchenmusikalische Handbuch» über «Die Messe» von Harald Schützeichel hält ein Credo-Lied eher für bedenklich, weil «hier der Bekenntnistext um wesentliche Glaubensinhalte verkürzt

²⁷ H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 4), Regensburg 1989.

²⁸ Ebd. 338.

²⁹ Ebd. mit Anm. 81.

³⁰ Vgl. AEM 43f.

³¹ E. J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch*. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar, Münster (1970) 1972, Art. 43f.

wird»³², polemisiert aber v.a. gegen die großen Choraufführungen, in denen das Credo ja schon wegen seiner Länge häufig den kompositorischen Höhepunkt darstellt: «aus dem Taufbekenntnis der Gemeinde ist eine musikdramatische Anamnese der Heilsgeschichte mit dem Mysterium Christi geworden»³³.

Am hilfreichsten ist das gute alte Werk von Jungmann, *Missarum sollemnia*, der daran erinnert, daß in der östlichen Tradition das Credo nicht etwa den Abschluß des Wortgottesdienstes, sondern den Beginn der Eucharistiefeier bildet: «Da das Symbolum unter der Arkandisziplin stand, ist es nicht zufällig, daß die Entlassung der Katechumenen, von der die Formel in den östlichen Riten meist heute noch an ihrer Stelle erhalten ist, vorausgehen mußte»³⁴. Das Credo ist also gleichsam das Privileg der Getauften, die Grundlage der ganzen eucharistischen Feier. Das ist um so bedeutsamer, als das Credo im byzantinischen Bereich sehr viel gewichtiger und konstitutiver mit der Liturgie verbunden ist. Bereits unter Patriarch Timotheus von Konstantinopel (511-517) wird verordnet, daß das Symbolum bei jeder Meßfeier zu beten sei. Bis heute sind Credo und Vater unser die Teile der byzantinischen Liturgie, die vom ganzen Volk gebetet bzw. gesungen werden. Zur Zeit Karls des Großen galt im fränkischen Reich, daß «alle Gläubigen das einfache Apostolische Glaubensbekenntnis in der Volkssprache hersagen konnten»³⁵. Auch Jungmann konstatiert die strukturelle Verwandtschaft zwischen dem Credo und dem Hochgebet: «Denn auch das priesterliche Eucharistiegebet will nichts anderes als in der Form des Dankes die Tatsachen der göttlichen Heilsgeschichte und Heilsordnung überschauen, die wir im Glauben umfassen, so sehr, daß auch dafür Namen wie *praedicatio*, *contestatio* und sogar ἐξομολόγησις erscheinen, die ohne weiteres dem Glaubensbekenntnis zukommen könnten, wie man umgekehrt auch das Glaubensbekenntnis als εὐχαριστία bezeichnet hat»³⁶. Die byzantinische Liturgie wahrt den ursprünglichen Ort des Credo in seiner ganzen Tragweite als «Hochgebet der Getauften».

Eine kleine Rückblende in die Geschichte zeigt, daß auch von der westkirchlichen Tradition her ähnliche Ergebnisse zu gewinnen sind: «Der heilige Kaiser

³² H. SCHÜTZEICHEL, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf 1991, 84.

³³ Ebd.

³⁴ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, 2 Bde, Wien 1952, Bd. I, 599.

³⁵ Ebd. Bd. I, 603.

³⁶ Ebd. Bd. I, 605; verwiesen wird auf PSEUDO-DIONYSIUS, *De ecclesiastica hierarchia* III, 3,7.

Heinrich II. wurde 1014 zu Rom in der Peterskirche gekrönt. Danach fand das Mittagsmahl im Triclinium des päpstlichen Lateranpalastes statt, dessen Apside heute noch steht. Nach großen liturgischen Funktionen spricht man von der Liturgie. So auch damals. Der Kaiser wandte sich an den Papst und fragte: Warum denn bei der Krönungsmesse das Credo gefehlt habe? – Vermutlich erinnerte sich Kaiser Heinrich an seine Aachener Königskrönung 1002. Papst Benedikt VIII. war verlegen. Der noch junge Sproß einer römischen Adelsfamilie war nicht sicher in den Rubriken. Er wandte sich an seine geistlichen Herren. Die Prälaten erklärten ohne Zögern: Das hängt sicher damit zusammen, daß die römische Kirche allzeit im wahren Glauben treu blieb; deshalb braucht sie kein Credo zu bekennen! – Man kann sich bei diesem «Gipfelgespräch» über Liturgie des Lächelns nicht erwehren»³⁷. Was hier fiktiv nacherzählt ist, entspricht durchaus den historischen Quellen. Das Credo wird im Westen verbindlich in die Heilige Messe eingefügt aufgrund der Initiative Heinrichs II. im Jahre 1014. Dieses Datum geht um wenige Jahre der Entstehung der Theologie in der Gestalt der *fides quaerens intellectum* voraus: Anselm von Canterbury wird 1033/34 geboren. So läßt sich die These aufstellen, daß das Credo den Ort für den Hervorgang der Theologie aus dem Glauben der Kirche darstellt. Sicher ist das Glaubensbekenntnis selbst nicht einfach Theologie, sondern es wird zum Gegenstand theologischer Auslegung. Das Subjekt des Bekenntnisses und das Subjekt der Auslegung aber sind identisch: es ist die Gemeinschaft derer, die den Geist Gottes empfangen haben: *Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist... Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen. Denn wer begreift den Geist des Herrn? Wer kann ihn belehren? Wir aber haben den Geist Christi* (1 Kor 2,10-12.15f.).

Kaiser Heinrich II. besteht auf dem Gebet des Credo als der «engagierte Laie», der im Glaubensbekenntnis die Würde seiner Salbung zum Priester, König und Propheten in «tätiger Teilnahme» bezeugen will – um es in der Terminologie des II. Vatikanums auszudrücken. Dem entspricht die liturgiegeschichtliche und liturgie-theologische Feststellung, daß das Credo immer von Priester und Volk gemeinsam

³⁷ Th. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Freiburg u.a. 1976, 107.

gebetet wird. Daß das Credo eine Art vorausgenommene Verdoppelung des Hochgebetes darstellt, wirft um so stärker die Frage auf, warum wir in unserer westkirchlichen Liturgie nicht das Glaubensbekenntnis als «Hochgebet des Volkes Gottes» und notwendiges Fundament des priesterlichen Hochgebetes betonen, statt darüber zu streiten, ob Laien Teile des Hochgebetes rezitieren dürfen. Auf diesem Hintergrund wirken die verständnislosen Bemerkungen über den lehrhaft-dogmatischen Charakter des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses fragwürdig. Zeigt sich darin nicht die tragische Kluft zwischen dem mangelhaft geschulten Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes und der zur Spezialwissenschaft degenerierten wissenschaftlichen Theologie? Es ließe sich die These aufstellen, daß der Stellenwert des Credo in der Liturgie eine Art Gradmesser für das Verhältnis zwischen Glaube und Theologie darstellt.

Wiederum wurde die Entfremdung der katholischen Theologie von der orthodoxen Welt durch die vorherrschende Abgrenzung vom Protestantismus unheilvoll verstärkt. Schon das Neue Testament läßt eine doppelte Funktion des Glaubensbekenntnisses erkennen³⁸: Es ist auf der einen Seite Zeugnis der gläubigen Konstitution kirchlicher Gemeinschaft. In diesem Sinne hat es positiv aufbauenden Charakter und äußert sich in einer Vielfalt von Bekenntnisgestalten. Auf der anderen Seite dient es der Abgrenzung von Andersgläubigen. In dieser Hinsicht hat es negativ abgrenzenden Charakter und tendiert zur Einförmigkeit der Bekenntnisformulierung und zur «Konfessionalisierung». Das Verhältnis dieser Aspekte zueinander ändert sich im Laufe der Glaubensgeschichte erheblich. Steht in den Texten der Heiligen Schrift und in der vorkonstantinischen Kirche das Bekenntnis als Konstitution kirchlicher Gemeinschaft im Vordergrund, so wird der negativ abgrenzende Charakter des Bekenntnisses im Laufe der Geschichte immer stärker. In der Nachreformationszeit wird das Credo als *Confessio* geradezu das identitätsstiftende Element gegen die andere Konfession. Wir sprechen vom Zeitalter der Konfessionalisierung. Die Konfessionalisierung der Westkirche bringt die Versuchung mit sich, Glaubensformeln und Glaubensidentität miteinander zu identifizieren, während die Ostkirchen das Wissen darum bewahren, daß das Wichtigste im Geheimnis des Glaubens ungesagt, ja unsagbar bleibt.

Zwischenbilanz: Die katholische Liturgiewissenschaft laboriert an Symptomen herum, der ökumenisch geschulte und geschichtlich aufmerksame Blick vermag die eigentliche Diagnose zu stellen und Wege einer tieferen Reform zu erschließen.

³⁸ Vgl. Art. «Glaubensbekenntnis(se)», in: TRE 13 (1984) 384-446.

2.3. Aus dem Bereich der theologisch-philosophischen Anthropologie:

Die Sophia-Theologie als Frucht topischer Denkarbeit

Noch stärker als in den vorausgehenden Beispielen sind beim Versuch einer theologischen Deutung der umstrittenen Sophia-Theologie westkirchliche und ostkirchliche Tradition aufeinander angewiesen. Der russische orthodoxe Ökonom und Theologe Sergij N. Bulgakov (1871-1944) kann als Pionier dieser Begegnung gelten, die von beiden Seiten eine erhebliche Selbstüberschreitung fordert. Verwurzt in der geistlichen und intellektuellen Tradition Rußlands, stellt sich Bulgakov nach seiner Ausweisung aus Rußland 1922 in einer heroischen Radikalität den Herausforderungen seines auferlegten Exils in Westeuropa. Er wird nicht nur zu einem Denker *im Exil*, sondern zu einem wirklichen Denker *des Exils*. Im Westen wie im Osten wird die Rezeption von Bulgakovs Sophia-Theologie auf je verschiedene Weise behindert durch den Verdacht, die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt sei in ihr nicht gewahrt. Beachtet man jedoch das säkularisierte Weltverständnis der westlichen Moderne, dann zeigt sich die Sophia-Theologie als ein Versuch erneuerter negativer Theologie, dem Schöpfungsgeheimnis der Welt gerecht zu werden. Die «Sophia» bezeichnet einen theologischen Naturbegriff, der in der Unterscheidung zwischen der «ungeschaffenen» und der «geschaffenen» Weisheit sowohl die Teilhabe der Schöpfung an der göttlichen Natur (vgl. 2 Petr 1,4) als auch die radikale Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Ausdruck bringt. Sie stößt in der westlichen Theologie auf einen leer gewordenen Naturbegriff, der zwar in Christologie und Trinitätstheologie komplementär zum Personbegriff mitgetragen wird, während unsere Denkwege jedoch faktisch dem naturlosen Freiheitsbegriff neuzeitlicher Philosophie folgen.

Das zeigt eindringlich ein Vergleich zwischen Sergij Bulgakov und dem Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar (1905-1988)³⁹. Balthasar identifiziert sich in *Mysterium paschale*⁴⁰ mit Bulgakovs Verständnis der Kenosis, insofern sie nicht nur den menschengewordenen Sohn in seiner Erniedrigung bis zum Kreuz betrifft, sondern das gesamte Leben des dreifaltigen Gottes: «Christi Kreuz ist in die Welschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung»⁴¹, so zitiert Balthasar Bulgakov, und er fährt fort: «und da der Wille zur erlösenden Kenose der untrenn-

³⁹ B. HALLENSLEBEN, «Die Weisheit hat ein Haus gebaut» (Spr 9,1). Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov, in: *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, hg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Einsiedeln-Freiburg i.Br. 1999, 33-61.

⁴⁰ *Mysterium Salutis* (= MySal) III/2, Einsiedeln u.a. 1969, 133-326.

⁴¹ S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, 281; zit. nach: MySal III/2, 153.

bar dreieinige Wille ist, sind nach Bulgakov Gott der Vater und der Heilige Geist aufs ernsteste mit in die Kenose engagiert»⁴². In dieser innertrinitarischen Kenose gründet letztlich auch das Geheimnis der Kirche. Diese Sicht verbindet Bulgakov und Balthasar zutiefst in ihrer Ekklesiologie. Beide setzen der Tendenz zur innergeschichtlichen, juristischen und institutionellen Objektivierung der Kirche eine theozentrische Sicht entgegen. Beide stehen in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne, nicht zuletzt mit der Philosophie des Deutschen Idealismus. Doch in Bezug auf die Sophia, die Weisheit Gottes, scheiden sich die Geister, und Balthasar grenzt sich ausdrücklich von Bulgakov ab: Er hält es für möglich und nötig, «die Grundansicht Bulgakows [*sic*] ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden» und allein die Kenosislehre zu bewahren⁴³.

Die Option beider, die sie mit der heutigen theologischen Forschung teilen, läßt sich überschreiben: *von der Natur zur Person*. Besonders in der westlichen Tradition sei die Einheit Gottes vorwiegend als Einheit der Natur bzw. Substanz bestimmt worden. Mit den Wandlungen des Naturbegriffs und der Kritik am Substanzendenken verschob sich die Aufmerksamkeit auf die göttlichen Personen. Die Internationale Theologenkommission nahm 1981 – als Balthasar ihr angehörte – in ihrem Dokument über «Theologie, Christologie und Anthropologie» zu der Frage Stellung. Sie postulierte eine «Metaphysik der Liebe», die der Person im innergöttlichen Leben wie in der Schöpfung den Vorrang gibt vor der Substanz⁴⁴. Doch in der Deutung des festgestellten Mangels und in den theologischen Konsequenzen scheiden sich die Wege der beiden Theologen. Balthasar geht mit einem breiten Strom westlicher Theologie darin einig, daß er die Natur Gottes in die Personen als subsistierende Relationen und ihre kenotische Kommunikation hinein aufhebt und ihr keine weitere Aufmerksamkeit schenkt. Bulgakov hingegen möchte die Natur als Natur nicht preisgeben und ringt um ihr personal gewandeltes Verständnis. So bestimmt er das entscheidende theologische Defizit geradezu entgegengesetzt zur vorherrschenden theologischen Meinung. Der westliche «Essentialismus» sei eher Folge als Ursache: Mangels einer theologischen Bestimmung der Natur Gottes blieb die Rede von seinem «Wesen» eine philosophische Abstraktion und damit anfällig

⁴² MySal III/2, 153. Ähnlich: H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 291f.

⁴³ MySal III/2, 153.

⁴⁴ «Au centre d'une telle "métaphysique de la charité", ce n'est plus la substance en général qui est située, comme dans la philosophie antique, mais la personne, dont la charité est l'acte le plus parfait et le plus capable de la conduire à sa perfection»: COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris 1988, 251 (Abschnitt I. D. 3.).

für zeitbedingte ideologische Interpretationen⁴⁵. Nicht hinsichtlich der göttlichen Personen, sondern hinsichtlich der gemeinsamen Natur besteht daher nach Bulgakov ein dringlicher Klärungsbedarf⁴⁶.

Hier hat der Schlüsselbegriff seiner Theologie, die «Sophia», seinen Ort: «la Sophie divine n'est rien autre que la nature de Dieu, son ousie»⁴⁷. Als das Andere Gottes gehört sie zu ihm, ist sein «Leben», sein «Leib», seine «Welt», die «Fülle» (*pleroma*), «Herrlichkeit», seine «Selbstoffenbarung» (*auto-révélation*), wie die verschiedenen Umschreibungen Bulgakovs lauten; sie ist die konkrete und nicht abstrakte Einheit der «vielgestaltigen Weisheit Gottes» (Eph 3,10). Kurz: Die Sophia steht für den theologisch transformierten Naturbegriff; sie ist der reale Inhalt der ewigen innertrinitarischen Kommunikation der Liebe. Sie ist sozusagen das «Notwendige» in Gott, das seine Freiheit nicht behindert, sondern erfüllt⁴⁸. Weil die Moderne unter «Natur» die Materie als Gegensatz zum Geist und *a fortiori* als Gegensatz zum göttlichen Geist versteht, fehlen ihr die Denk- und Wahrnehmungskategorien für die geistliche Wirklichkeit der Natur Gottes, in der die geschöpfliche Natur ihr Urbild hat⁴⁹. Balthasars pauschale Kritik, die in der Sophia nur die Anklänge an gnostische Spekulationen erblicken kann, verfehlt den theologischen Ansatz seines Gesprächspartners Bulgakov⁵⁰.

Ein atmosphärischer, zugleich aber radikal theologischer Kontrast zwischen Balthasar und Bulgakov wird spürbar: In Balthasars Trinitätsspekulationen bleibt die wechselseitige kenotische Hingabe der göttlichen Personen merkwürdig formal

⁴⁵ «Nous constatons ainsi qu'en Orient aussi bien qu'en Occident, la substance est interprétée purement comme une abstraction philosophique, utilisée pour parvenir à une solution logique du dogme trinitaire. La «substance» fournit une construction doctrinale avec un point de départ en quelque sorte idéologique»: *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* (engl. New York-London 1937) Lausanne 1983, 20.

⁴⁶ «La première partie du dogme, à savoir: la doctrine de la relation entre les trois hypostases, avec leurs qualités et caractères distincts, a été jusqu'à un certain point élucidée au cours du travail dogmatique de l'Eglise. L'autre aspect, pourtant, la doctrine de la consubstantialité, ainsi que la conception réelle de la substance ou de la nature, ont été bien moins développées et, apparemment, presque négligées»: *La Sagesse de Dieu*, 19. «Le dogme de la consubstantialité, qui sauvegarde l'unité de la Trinité, reste ainsi un livre fermé, en ce qui nous concerne. En un sens religieux, en effet, il n'a été ni assimilé ni même ouvert»: ebd. 20.

⁴⁷ *Du Verbe incarné*, 22.

⁴⁸ An diesen Zusammenhang erinnert Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) auch hinsichtlich der menschlichen Natur, insofern sie der menschlichen Freiheit nicht nur beliebiges Gestaltungsmaterial bietet, sondern der nicht-beliebige Inhalt ihrer Erfüllung ist.

⁴⁹ Vgl. *Du Verbe incarné*, 27.

⁵⁰ Vgl. MySal III/2, 152f.; ohne Bezug zu Bulgakov auch: «gnostisierende Sophiologie», in: H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 126.

und inhaltlich unbestimmt, um nicht zu sagen: leer. Es handelt sich um eine Kommunikation als Bewußtseinsakt, so daß Balthasar bevorzugt vom «dreifaltigen Gottesbewußtsein»⁵¹ spricht. So wundert es nicht, daß für ihn Kenosis und Kreuz ins Zentrum der Theologie rücken und der Karsamstag zur Mitte der Heilsgeschichte wird: Ist die Selbstentäußerung in ihrer formalen Negativität das Ideal, dann erscheint der Tod als Vollgestalt der Liebe. Auch für Bulgakov gehört das Opfer wesentlich zur Liebe, doch die Kenosis als Leidensgeschehen ist in seiner Theologie klar überboten von der Kenosis als Mitteilung vollen, reichen Lebens: «l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe»⁵². Der heilsgeschichtliche Bogen, mit dem er die kirchliche Offenbarung des Vaters durch Sohn und Geist bezeichnet, spannt sich zwischen «Inkarnation und Pfingsten» und schließt das abgründige Kreuzesgeschehen als Pascha ein. Zu Bulgakovs eindrucksvollsten Werken gehört seine *Sophiologie des Todes*, die die geistlichen Erfahrungen seines schweren Krebsleidens spiegelt und an theologischer Tiefe Balthasars *Mysterium paschale* nicht nachsteht⁵³. Doch selbst in dieser persönlichen Leidensgeschichte lebte und starb Bulgakov in einer Spiritualität der Auferstehungsfreude, die sich von Balthasars Spiritualität des Gehorsams unverkennbar abhebt.

Bilanz: Der orthodoxe Theologe Sergij Bulgakov wurde im Exil des Denkens dazu geführt, den «blinden Fleck» in der naturlos gewordenen Freiheitsspekulation der westlichen Moderne zu erkennen. Nur wenn West und Ost diese anthropologisch-naturphilosophische Fragestellung zu teilen beginnen, werden sie die Weisheitstheologie entschlüsseln und im eigenen Denkhorizont wie im Gespräch miteinander zu integrieren vermögen.

3. Die Topik als Quelle wahrhaft neuer Einsicht

Kaum braucht betont zu werden, daß die vorausgehenden Beispiele keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern aus der täglichen Arbeit von Lehre und Forschung im Bereich der Dogmatik und der Theologie der Ökumene hervor-

⁵¹ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1971, 151 u.ö.

⁵² S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, (Paris 1946) Lausanne 1996, 74; vgl. *Du Verbe incarné*, 18.

⁵³ Russ. in: *Vestnik* 127 (1978) 18-41; 128 (1979) 13-32; Teil II auch in: *Avtobiografičeskie zametki*, Paris (1946) 1991², 136-147; italienische Übersetzung in: P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Rom 1998, 161-222.

gegangen sind. Bemerkenswert ist allerdings, daß die Beispiele mit den Bereichen Ekklesiologie - Liturgie - Anthropologie zugleich die Kernbereiche ökumenischer Arbeit berühren. Exemplarische Ergebnisse topisch vermittelter theologischer Einsicht im ökumenischen Horizont könnten mit Leichtigkeit vermehrt werden, etwa durch den Hinweis auf die überraschende Perspektive der skandinavischen Lutheraner auf die Rechtfertigungslehre aufgrund ihrer Rezeption der orthodoxen Theosislehre, durch den Hinweis auf die pastoralen Implikationen des orthodoxen Verständnisses der Einheit der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie für die Debatte um das angemessene Alter für die Feier der Firmung bzw. Konfirmation usw. Allen Beispielen ist gemeinsam, daß sie nicht einfach Einsichten ostkirchlicher Theologie wiederholen oder schlicht an die Stelle westlicher Sichtweisen setzen. Aus dem Hören aufeinander gehen nicht nur neue Antworten, sondern zunächst neue Fragen hervor. Der Dialog wird zum Topos unerwartet neuer Erkenntnis, weil die je eigene Realität und das je eigene Verhältnis zu den Wahrheiten des Glaubens in ein neues Licht treten. Westkirchliche Spezialisten für die Kirchen des Ostens und ostkirchliche Kenner westkirchlicher Traditionen sind daher keine «Notlösungen», sondern durchaus unverzichtbare Brückenbauer für einen «Dialog der Liebe» wie für einen «Dialog der Wahrheit».

Die Früchte dieser Begegnung stellen sich ein, sie werden in die erwartungsvolle Geduld hinein geschenkt, nicht eigenmächtig und einseitig herbeigedacht. Ein neues Gespür für diese Fruchtbarkeit zu entwickeln, gehört wohl zu den vordringlichen Aufgaben des ökumenischen Dialogs und ökumenisch-theologischer Forschung. Eine sorgfältige theologiegeschichtliche Bilanz würde vermutlich die These bestätigen, daß die wesentlichen und nachhaltigen theologischen Werke des 20. Jahrhunderts in einem ökumenischen Horizont entstanden sind. Selbst was als «typisch orthodox», als «typisch reformatorisch» oder «typisch katholisch» in die Begegnung einzugehen schien, stand oft keineswegs am Anfang, sondern stellte sich als Frucht des Dialogs ein, zumindest in vertiefter Klarheit. Damit hält das Studium des christlichen Ostens in seiner topischen Struktur nicht zuletzt die Hoffnung wach, daß die Theologie in Gestalt der Dogmatik keinesfalls am Ende ihrer Möglichkeiten und Aufgaben angelangt ist. Es fehlen nicht nur neue Deduktionen aus alten Sätzen, es fehlt nicht nur eine popularisierende Auslegung in sogenannter «moderner» Sprache. Bewegend bleibt vielmehr die Hoffnung auf den Geist Jesu Christi, der seine Kirche durch konkrete «Zeichen der Zeit»⁵⁴, die im Glauben als *topoi* göttlichen Handelns in der Geschichte erkannt werden, *in die ganze Wahrheit führen*

⁵⁴ Vgl. UR 4, AA 14, GS 4 u. 11; PO 9.

wird (Joh 16,13). Die Ökumenische Bewegung hat der Dogmatik neue und bislang ungelöste Aufgaben gestellt, indem sie die Frage nach der Kirche in die Mitte der Aufmerksamkeit rückte, die Frage nach der Orthodoxie des rechten Gotteslobes in der Liturgie und der Feier der Sakramente, die Frage nach dem Menschen, seinem Selbstverständnis und seiner Lebensform im Horizont der Globalisierung.

Nicht selten hört man das oberflächliche Urteil – sei es abwertend oder entschuldigend –, die orthodoxe Welt habe eben «keine Aufklärung» durchlaufen und sei daher kein zeitgemäßer Partner für die Probleme der Welt von heute. Die Erfahrung in der lebendigen Begegnung lehrt anderes: Abgesehen von fundamentalistischen Kreisen, die sich in allen Konfessionen finden lassen, enthält die orthodoxe Tradition kostbare Elemente einer «Aufklärung über die Aufklärung». Sie gibt Zeugnis von der Klarheit des Lichtes Christi – auf den Ikonen, in ihrer Liturgie, auf dem Antlitz der Heiligen, etwa des heiligen Seraphim von Sarov, dessen Kanonisierung am 1. August 1903 sich in diesem Jahre zum 100. Male jährt, in gläubigen Menschenherzen. In einer alternden Zivilisation, die durch eine «Müdigkeit im Kern» gezeichnet ist, durch einen «Niedergang des Messianischen», durch ein Auftauchen von «Grammatiken des Nihilismus»⁵⁵ ist dieses Zeugnis, daß Gott als der Andere in seiner Schöpfung Wohnung nimmt, sich einen Ort schafft, wie eine neue Morgenröte. Er, dem wir kein Haus bauen und keinen Ort der Ruhe errichten können (Jes 66,1f.; Apg 7,49), nimmt Wohnung unter uns: in seinem Tempel (Ps 84,2), in der Stadt Zion (Ps 76,3; 132,13); Seiner Weisheit ist es eine Freude, *bei den Menschen zu sein* (Spr 8,31). Er, der in Christus als das wahre Licht in sein Eigentum kommt, aber nicht aufgenommen wird (Joh 1,11), der keinen Ort hat, wohin er sein Haupt legen kann (Lk 9,58), erneuert die Verheißung, uns im Geist zu einer *Wohnung Gottes* zu erbauen (Eph 2,22). Die Topik als theologische Methode lebt aus der Verheißung des Größten, was die Menschheit, ja die ganze Schöpfung zu erwarten hat: *Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Er, Gott, wird bei ihnen sein* (Offb 21,3).

Amen, komm, Herr Jesus!

⁵⁵ G. STEINER, *Grammatik der Schöpfung*, München-Wien 2001, Zitate: 8; 15; 16.