

Theologische Hintergründe des Euroskeptizismus in den orthodoxen Kirchen Südosteuropas

In den ost- und südosteuropäischen Gesellschaften, aber auch in den orthodoxen Kirchen dieser Länder lässt sich häufig eine skeptische Haltung gegenüber ‚Europa‘ feststellen.¹ Dabei wird sehr häufig ‚Europa‘ mit der EU gleichgesetzt, so dass sich in Ländern, die ohne jeden Zweifel zu Europa gehören, Zeitungsüberschriften wie „Wir und Europa“ finden lassen. Man versteht also Europa als etwas, zu dem man selber nicht gehört. Es soll nicht verschwiegen werden, dass es natürlich in den südosteuropäischen Staaten auch eine positive Haltung zu Europa gibt, manchmal geradezu eine Europa-Euphorie, die uns im Westen zuweilen etwas überrascht. In diesem Beitrag aber interessieren uns diejenigen, die Europa ablehnend gegenüberstehen, und zwar in den orthodoxen Kirchen.

Gemeinhin werden die Gründe hierfür in bestimmten historischen Entwicklungen gesucht: die enge Verbindung von Kirche und Staat und damit die mangelnde Möglichkeit der Kirche, sich unabhängig vom Staat zu entwickeln; die ausgebliebene Aufklärung; die Jahrhunderte lange Unterdrückung durch Islam und Kommunismus, die in den Kirchen die Modernisierung wenigstens verzögert, wenn nicht gar verhindert hat. Das mag alles stimmen, doch kann es das Phänomen nicht hinreichend erklären. Religionsgemeinschaften lassen sich in ihrem Handeln und Wirken nicht nur durch äußere, politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Umstände determinieren, sondern vor allem durch ihre inneren Gegebenheiten. Zu diesen gehört zentral ihre Theologie, verstanden als ihre je spezifische Art und Weise, Gott und die Welt zu verstehen und zu interpretieren. Es ist also danach zu suchen, welche theologischen Unterschiede es zwischen den östlichen und westlichen

¹ Vgl. etwa: *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, hrsg. v. Harald Heppner. Graz 1996; Buchenau, Klaus: „Kleines Serbien, große Welt: Serbiens Orthodoxie über Globalisierung und europäische Integration“, in: *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa*, hrsg. v. Vasilios N. Makrides, Frankfurt a. M. 2005, 84–114.

Kirchen gibt, um dann zu sehen, welchen Einfluss diese auf die Europaskepsis hatten.

Zunächst ein kurzer Blick auf die Geschichte der christlichen Kirchen vor der Trennung, die gemeinhin auf 1054 festgelegt wird. Es ist keinesfalls so, dass die Kirche im ersten Jahrtausend einheitlich gewesen wäre. Von Anfang an gab es eine semitisch-syrische und eine griechische Tradition, die bald durch armenische, koptische und römisch-lateinische Traditionen ergänzt wurden. Die Unterschiede bezogen sich vor allem, aber nicht nur auf die Liturgie, auf die Kirchenstruktur und auf die Theologie. Auch der Umfang des Neuen Testaments etwa wurde lange Zeit in den kirchlichen Traditionen unterschiedlich betrachtet. Doch hinderen diese Unterschiede die einzelnen Ortskirchen nicht daran, sich als zu einer Gemeinschaft zugehörig zu betrachten. Ab dem 5. Jahrhundert setzte sich der Glaube durch, der auf dem Konzil von Chalkedon 451 definiert worden war und durch den sich die so genannten Altorientalen, also Kopten, Syrer und Armenier, und die byzantinisch-römische Kirche voneinander unterschieden. Im Westen des Reiches wurden etwa zur gleichen Zeit immer größere Gebiete christlich. Beide Entwicklungen führten dazu, dass sich innerhalb des Reiches zwei Traditionen als dominierend herausbildeten: die griechische, geprägt durch die Hauptstadt Konstantinopel sowie in beachtlichem Maße durch syrische Einflüsse aus Antiochien, und die lateinische, die neben nordafrikanischen später vor allem fränkische Elemente in sich aufnahm. An den verwendeten Sprachen kann man den Unterschied sehr deutlich wahrnehmen: Bis weit ins 4. Jahrhundert war das Griechische die Sprache der Christen in Rom. Mit dem Übergang zum Lateinischen war nicht nur eine selbstständige theologische Entwicklung, sondern auch eine Entfremdung von den Griechen verbunden. Das unterschiedliche Verständnis von Ikonen im Osten und im Westen rührt nicht zuletzt daher, dass die einschlägigen griechischen Konzilsbeschlüsse schlecht ins Lateinische übersetzt und von den Franken nicht gut verstanden wurden.²

Diese Unterschiede brachten auch unterschiedliche Ansichten über die Struktur der Kirche und insbesondere über das Amt des römischen Bi-

2 Hierzu kritisch: Thümmel, Hans-Georg: „Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den Libri Carolini“, in: *Das Frankfurter Konzil von 794*, hrsg. v. Rainer Berndt, Bd. 2, Mainz 1997, 965–980.

schofs mit sich. In Rom entwickelte sich zunehmend ein Primatsverständnis, das vom Osten in dieser Form nicht geteilt wurde. Die römischen Bischöfe beanspruchten Vorrechte, die ihnen die Patriarchen des Ostens nicht einräumen wollten. Das führte mehrfach zu Konflikten, bis hin zum Abbruch der Kirchengemeinschaft. Zur bislang endgültigen Aufhebung der kirchlichen Einheit kam es dann 1054, aus nichtigem Anlass. Dieses Datum wird heute kontrovers diskutiert, zumal es noch lange Zeit danach Fälle von Kirchengemeinschaft gab. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass seit vielen Jahrhunderten die westliche Kirche, die sich ja ihrerseits noch gespalten hat, und die östliche Kirche nicht mehr in Gemeinschaft leben. Es begann so etwas wie eine Konfessionsbildung, auch wenn die Anwendung dieses Begriffes in diesem Zusammenhang unhistorisch ist. Aber es entwickelten sich eine orthodoxe und eine katholische Kirche, die sich bald nicht mehr als Teile ein und derselben Kirche sahen. Das führte dazu, dass auch solche Besonderheiten der jeweils anderen Kirche, die vorher toleriert werden konnten, nun als kirchentrennend angesehen wurden.

Nach dem 11. Jahrhundert waren auch die politischen Umstände von solcher Natur, dass die Kirchen ohne große gegenseitige Berührungspunkte miteinander lebten. Die Kreuzzüge mit ihren Folgen waren die einzigen bedeutenden Kontakte, und sie haben im Osten eine fatale Erinnerung hinterlassen. Ansonsten konzentrierte sich der Westen auf die Auseinandersetzungen zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt, und im Osten geriet das Byzantinische Reich in immer größere Bedrängnis wegen des Andrangs islamischer Eroberer. Im 15. Jahrhundert kulminierten diese Entwicklungen einerseits im so genannten Konziliarismus, mit dem die angewachsene Macht des Papsttums eingeschränkt werden sollte, und andererseits in der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen. Zwischen diesen beiden Phänomenen ist der wichtigste Versuch der Vormoderne zu sehen, die Kirchen wieder einander anzunähern, nämlich das Konzil von Ferrara-Florenz, das zunächst mit dem Abschluss einer Union endete, die jedoch keinen Bestand hatte. Diese Union war aber insofern folgenreich, als sie zum Vorbild für ähnliche Unionen in Mittel- und Südosteuropa diente.

Zu einer nachhaltigeren Annäherung zwischen den beiden Kirchen kam es erst im 20. Jahrhundert durch die ökumenische Bewegung und die Öffnung der katholischen Kirche zur Welt und zu den anderen Kirchen,

die sich im 2. Vatikanischen Konzil manifestierte. 1979 wurde vom Papst und vom Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel eine Dialogkommission eingesetzt, die seither einige wichtige Konsenstexte formuliert hat.³ Seit einigen Jahren ist dieser offizielle Dialog jedoch wieder ins Stocken geraten. Der Grund hierfür liegt in der Wiederzulassung der im Kommunismus verbotenen griechisch-katholischen Kirchen, deren erneutes Aufleben von der Orthodoxie als Versuch der katholischen Seite betrachtet wurde, unter den orthodoxen Gläubigen zu missionieren.⁴

Es lässt sich also erkennen, dass es immer Unterschiede zwischen beiden kirchlichen Traditionen gegeben hat (die anderen Traditionen müssen hier vernachlässigt werden), und dass zudem über lange Zeit, seit dem 1. Jahrtausend bereits, eine ständige Auseinanderentwicklung zu beobachten ist. Welche Rolle spielen nun die theologischen Unterschiede? Von diesen Unterschieden seien hier zwei zentrale hervorgehoben und erläutert:

1. Theologische Prinzipien

Das westliche Denken, nicht nur das theologische, ist geprägt von der Scholastik. In der Rezeption der aristotelischen Philosophie wurde das platonische Denken abgelöst. Die großen Theologen und Philosophen der Scholastik haben die Grundlagen für die rationalen Prinzipien gelegt, die unser Denken bis heute weitgehend bestimmen. Das gilt in besonderem Maße für die traditionelle katholische Theologie, für die der „Thomismus“, also das an Thomas von Aquin ausgerichtete und von ihm geprägte Denken, bis weit in das 20. Jahrhundert das bestimmende Prinzip war. Noch im 2. Vatikanum wurde die Orientierung der Theo-

3 Zur Entstehung der Kommission kritisch aus orthodoxer Sicht: Zaphiris, Chrysostomos: *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche*, Athen 1982 (Sonderdruck aus Theologia (A)). Die Texte sind dokumentiert in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hrsg. v. Harding Meyer u. a., 3 Bde., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983–2003.

4 Zu den Hintergründen vgl. etwa: Bremer, Thomas: „Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist“. Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche“, in: *Catholica* 57 (2003) 69–81; ders.: „Zum Stand der orthodox-katholischen Beziehungen“, in: *Theologie im Dialog* (FS H. Wagner, hrsg. v. Peter Neuner und Peter Lüning), Münster 2004, 325–240.

logie an Thomas von Aquin festgeschrieben, auch wenn das kaum Konsequenzen hatte.⁵

Die Scholastik war ein Phänomen des westlichen, lateinischen Christentums. Zwar wurden manche Schriften der scholastischen Theologen ins Griechische übersetzt, doch kam es nicht zu einer breiten Rezeption in der östlichen Kirche. Stattdessen wurde dort eine andere geistige Richtung bestimmend, der Hesychasmus. Der Begriff bezeichnet zunächst eine mystische Praxis: Mönche auf dem Berg Athos gelangten durch die Beachtung bestimmter Techniken zur inneren Ruhe (griechisch *hesychia*) und machten eine Erfahrung, die sie als Schau des so genannten Taborlichts interpretierten. Der Begriff bezieht sich auf die in den Evangelien berichtete Verklärung Christi, die nach der Überlieferung auf dem Berg Tabor stattgefunden hat und die von den Jüngern als helles Licht wahrgenommen wurde. Die Athosmönche glaubten also, Christus in seiner Verklärung gesehen zu haben und somit Gottes ansichtig geworden zu sein. Diese Erfahrungen führten zu Kontroversen, in die schließlich Gregorios Palamas († 1357), späterer Erzbischof von Thessaloniki, eingriff. Er verteidigte die Athosmönche und entwickelte ein theologisches System, das den Hesychasmus in die orthodoxe Theologie integrierte. Man spricht daher auch vom „palamitischen Hesychasmus“ oder vom „Palamismus“. Er geriet allerdings rasch in Vergessenheit, zumal nach dem Ende des Byzantinischen Reichs. Erst im 20. Jahrhundert wurde der Palamismus neu entdeckt und begann, die orthodoxe Theologie wieder zu prägen. Im Westen hingegen wurde diese Richtung nie bekannt, von engen Fachkreisen abgesehen.

Was sind die Grundaussagen dieser theologischen Richtung? Man musste eine theologische Lösung dafür finden, dass die Mönche in ihren Visionen Gott sahen, der nicht geschaut werden kann. Wenn man die Visionen für authentisch hielt, was bei den griechischen Zeitgenossen der Fall war, lag die Lösung darin, dass es sich nicht um Gott selbst, nicht um sein Wesen handelte. Palamas entwickelte eine Unterscheidung innerhalb Gottes: Gottes Wesen, seine *ousia*, ist für die Menschen vollkommen unzugänglich, und niemand weiß, wie Gott ist. Was wir

⁵ Vgl. das Konzilsdokument *Gravissimum Educationis*, „Über die christliche Erziehung“, wo es in Nr. 10 heißt: „Dabei [in der wissenschaftlichen Forschung, Th. B.] dienen die Kirchenlehrer, besonders der heilige Thomas von Aquin, als Vorbilder“.

laut Palamas jedoch wahrnehmen können, sind die Wirkkräfte, griechisch *energeiai*. Zu diesen Wirkkräften oder Energien gehören etwa die göttliche Gnade oder eben das Taborlicht. Die Energien lassen sich von den Menschen sinnlich erfahren. Doch sind sie nach Palamas ebenfalls von göttlicher Natur. Über die *ousia* Gottes lassen sich also keinerlei Aussagen machen, und selbst die Redeweise von der Trinität (Vater, Sohn und Heiliger Geist) steht für den Palamismus nicht im Zentrum. Die Energien bieten dem gläubigen Menschen jedoch die Möglichkeit einer direkten Erfahrung Gottes. Eine der Folgen dieses Denksystems ist die Betonung der so genannten negativen Theologie, wonach über Gott nicht gesagt werden kann, wie er ist, sondern nur, wie er nicht ist; es können also keine positiven, sondern nur negative Aussagen gemacht werden.⁶ Zwar gibt es auch in der lateinischen Theologie eine „theologia negativa“, doch ist offensichtlich, dass der Versuch der Scholastik, durch Logik und Ratio möglichst klare Erkenntnis über alles und damit auch über Gott zu erlangen, in einem Spannungsverhältnis zur Lehre des Palamas steht.

Diese theologische Ausrichtung hat keine starke Tradition in der bisherigen griechischen Theologie. Es setzte sich damit eine eher an der Mystik und dem Mönchtum orientierte Richtung gegen eine durch, die mehr mit der profanen Philosophie im Dialog stand. Wie angedeutet, spielte der Palamismus zunächst keine entscheidende Rolle. Zwar wurde die Lehre von Palamas auf Synoden gebilligt, und er selbst wurde auch von der orthodoxen Kirche kanonisiert, doch hatte die byzantinische Theologie ohnehin ihre Blütezeit überschritten. Später kam vor allem die griechischsprachige Theologie stark unter westlichen Einfluss. Viele Theologen seit dem 19. Jahrhundert studierten an westlichen, oft deutschen Universitäten Theologie, und zwar zumist an evangelischen Fakultäten. Die nach der Befreiung von den Osmanen gegründete Universität von Athen erhielt nach westlichem Vorbild eine theologische Fakultät. Erst mit dem ersten orthodoxen Theologenkongress 1936 kam es zu einer Wende, zu der vor allem der amerikanische Kirchenhistoriker

6 Ein deutliches Zeugnis der negativen Theologie findet sich etwa in der Liturgiefeier der Orthodoxie, wo es im Hochgebet heißt: „Denn du bist der unaussprechliche, unbegründliche, unsichtbare, unbegreifliche Gott“.

russischer Herkunft Georges Florovsky mit seinem Vortrag beitrug.⁷ Die orthodoxe Theologie begann sich von den westlichen Formen mehr und mehr zu lösen und wandte sich wieder dem Palamismus zu, den westliche Fachleute noch wenige Jahre vorher für tot erklärt hatten. Es entstanden zahlreiche Studien zu Palamas selbst, und vor allem die Theologie in Griechenland, in Rumänien, Serbien sowie in der orthodoxen Diaspora steht heute stark unter dem Einfluss dieser Richtung.⁸ Über die Kompatibilität dieses Denkens mit westlicher Theologie gibt es bislang nur sehr wenige Überlegungen.

2. Die Grenzen der Kirche und ihre Bedeutung

Es sei ein zweiter Punkt angeführt: In der westlichen Theologie ist die Frage nach den Grenzen der Kirche sehr stark durch Augustinus geprägt. Das Problem entstand, als Christen von der Kirche abfielen, einige Zeit in einer Gegenkirche verbrachten und dann zur Gesamtkirche zurückkehren wollten. Für Augustinus als Bischof entstand die Frage, ob solche Menschen, wenn sie außerhalb der katholischen Kirche getauft oder zum Priester geweiht worden waren, in ihrem Stand anerkannt werden könnten oder ob das entsprechende Sakrament wiederholt werden müsse. Augustinus entwickelte eine Theologie, wonach der Spender des Sakraments Christus selbst und nicht der einzelne Priester ist, so dass auch außerhalb der katholischen Kirche Sakramente gültig gespendet werden können. Dieses Prinzip hat zu einer großen Rechtssicherheit in der katholischen Kirche beigetragen. Um sicher zu sein, dass ein Sakrament gültig ist, waren nicht die Würdigkeit und der Rang des einzelnen Spenders zu prüfen, sondern es genügte vielmehr, dass er bestimmte Riten in der Intention der Kirche vollzog. Durch diese folgenreiche Entscheidung entwickelte sich im katholischen Kirchenrecht die bis heute gültige Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der Erlaubtheit von Akten. Danach kann eine Handlung zwar unerlaubt, aber dennoch gültig sein. Ein Priester, der von seinem Amt suspendiert ist, darf zwar nicht mehr Eucharistie feiern, doch tut er es entgegen dem Verbot dennoch, so handelt es sich um eine gültige Eucharistie. Dieses Prinzip wurde deutlich

7 Florovsky, Georges: „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie“, in: *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe*, hrsg. v. H. Alivisatos, S. Athen 1939, 212–231; ders.: „Patristics and Modern Theology“, a.a.O., 238–242.

8 Hier wären vor allem die Namen Ioannis Yannaras, Dumitru Staniloae, Atanasije Jevtić oder John Meyendorff zu nennen.

in den Auseinandersetzungen um den abgesetzten traditionalistischen Erzbischof Lefebvre in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Die von Lefebvre geweihten Priester und Bischöfe wurden in ihrem Rang, also als Bischöfe, in die katholische Kirche aufgenommen, wenn sie das wollten: Ihre Weihen waren zwar unerlaubt gewesen, aber sie waren dennoch gültig geweiht.

Mit diesem Prinzip ist gewährleistet, dass es außerhalb der Kirche Sakramente geben kann. Die katholische Kirche erkennt daher die Taufe in jeder anderen christlichen Kirche an, wenn nur die Formalia gewahrt bleiben. Wenn man „Kirche“ als christliche Gemeinschaft von Getauften definieren will, die von einer ordentlichen Hierarchie (d.h. einer solchen, die ein Bischofsamt kennt) geleitet werden, dann kann und wird die katholische Kirche auch wenigstens die östlichen Kirchen, aber auch Anglikaner und die Altkatholiken sowie einen Teil der Lutheraner als „Kirchen“ neben sich anerkennen. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Sichtweise weit reichende Folgen für das Verständnis von Gnade und Erlösung hat, ebenso für die ökumenischen Beziehungen. Das lässt sich durch die gesamte Geschichte hindurch verfolgen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die katholische Kirche Jahrhunderte lang die mögliche Einigung zwischen den Kirchen als „Rückkehr-Ökumene“ betrachtet hat, wonach die einzig mögliche zwischenkirchliche Einigung in deren Rückkehr in die Gemeinschaft mit Rom zu bestehen habe. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil ist eine solche Haltung jedoch grundsätzlich überwunden.

In der östlichen Kirche hat es eine solche Entwicklung in der Antike nicht gegeben. Es gab nicht so viele Menschen, die aus einer anderen christlichen Gruppe wieder zur Gesamtkirche zurückkehrten, so dass sich das Problem nicht in der gleichen Schärfe stellte. Augustinus wird im christlichen Orient zwar als Seliger verehrt, doch wurde seine Lehre praktisch nicht rezipiert. Im Osten konnte man nicht mehr gut Latein, und im Übrigen waren die Griechischkenntnisse des Bischofs von Hippo auch eher mangelhaft. Eine Augustinusverehrung ist im Osten dementsprechend erst sehr spät nachweisbar, eine Aufnahme seiner Gedanken erfolgte kaum. So kam es einerseits, dass der Osten die westliche Unterscheidung zwischen Erlaubtheit und Gültigkeit nicht kennt, und andererseits, dass man wenigstens bei strenger Betrachtung die Grenzen der Kirche sehr eng auffassen musste: Danach konnte es außerhalb der

Kirche keine Sakramente geben, unter Umständen nicht einmal die Taufe, und Priester- oder Bischofsweihen, die außerhalb der (orthodoxen) Kirche gespendet wurden, hatten für die Kirche keine Bedeutung. Folglich wurden Konvertiten zur Orthodoxie nochmals getauft und die in westlichen Kirchen geweihten Männer wurden, wenn sie zur Orthodoxie konvertierten, noch einmal geweiht. Diese Situation ist differenziert zu betrachten; es gibt heute orthodoxe Theologen, die kein Problem in der Anerkennung der Sakramente der katholischen Kirche sehen. Doch finden sich ebenso solche, und zwar durchaus einflussreiche, die hier eine strenge Sichtweise vertreten und die Katholiken ebenso für Ketzer halten wie alle anderen Gruppen von Häretikern, die es im Laufe der Kirchengeschichte gegeben hat.⁹

Es ist klar, dass derart verschiedene Betrachtungsweisen auch Folgen für die offiziellen Beziehungen zwischen den Kirchen haben. Wir haben zwei Kirchen, die einander ganz unterschiedlich betrachten. Die katholische Kirche sieht in der anderen eine „Schwesterkirche“, wie ein vielfach verwendeter und ganz unterschiedlich verstandener Begriff der letzten Jahrzehnte lautet,¹⁰ in der ohne Zweifel alle Sakramente vorhanden sind und die komplementär zur eigenen Tradition zu verstehen ist. Die orthodoxe Kirche hingegen hat keine einheitliche Auffassung darüber, ob die katholische Kirche als „Kirche“ im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, und ob deren Priester und Bischöfe tatsächlich geweiht sind oder ob sie sich nur als kirchliche Amtsträger wähnen. Das führt so weit, dass es orthodoxe Bischöfe gibt, die sogar ein gemeinsames Gebet mit den katholischen „Ketzer“ ablehnen (und dafür oft abenteuerliche Argumentationen auf sich nehmen müssen: Man habe nicht *gemeinsam* gebetet, sondern im gleichen Raum das gleiche Gebet zeitgleich gesprochen).¹¹ In der Praxis gibt es unterschiedliche Vorgehensweisen. Die

9 Der berühmte serbische Theologe Justin Popović nennt in seiner Dogmatik „Gnostiker, Arianer, Pneumatomachen, Monophysiten, Ikonoklasten, römische Katholiken, Protestanten, Unierte und der Reihe nach alle anderen Angehörigen der häretisch-schismatischen Legion“: *Dogmatika Pravoslavne Crkve*, Bd. III, Belgrad 1980, 212.

10 Zu diesem Terminus vgl. Glaeser, Zygfryd: *Ku eklezjologii „Kościołów Siostrzanych“*, Opole 2000. Jüngst sind Auseinandersetzungen um diesen Begriff entstanden, als das römische Dokument „Dominus Jesus“ eine differenzierte Verwendung einforderte. In theologischer Perspektive ist die Anerkennung der Orthodoxie als Schwesterkirche jedoch unstrittig.

11 Die Gegner des gemeinsamen Gebets berufen sich auf einen altkirchlichen Kanon, der das Gebet mit „Häretikern“ verbietet.

meisten orthodoxen Kirchen taufen heute katholische Konvertiten nicht mehr nach, obwohl das zuweilen auch noch geschieht. Jedes Gespräch zwischen beiden Kirchen steht also auf unklaren Grundlagen, die in der Regel nicht thematisiert werden.

Die genannte Einstellung hat, wie erwähnt, auch Folgen für die Teilnahme der beiden Kirchen an der ökumenischen Bewegung, also an den Bemühungen, zwischen den verschiedenen Kirchen Einheit herzustellen. Solange die katholische Kirche auf der Rückkehr der anderen Kirche bestand, waren ökumenische Beziehungen für sie ausgeschlossen. Jede Annäherung konnte nur in Bewegung der anderen bestehen, nicht aber in einem Abgehen der katholischen Kirche von eigenen Positionen. Das hat sich mit dem 2. Vatikanischen Konzil geändert, als die katholische Kirche den Eigenwert anderer christlicher Kirchen erkannt und sich für die ökumenische Bewegung geöffnet hat, in der sie, trotz aller Schwierigkeiten, engagiert ist und bleibt.

Die orthodoxen Kirchen hingegen waren von Anfang an stark an den christlichen Einheitsbemühungen beteiligt.¹² Vor allem die griechischsprachigen Kirchen, aber auch die Serben, Bulgaren, Rumänen und die in der Emigration lebenden Russen nahmen an den verschiedenen Initiativen und Konferenzen teil. Allerdings haben die orthodoxen Teilnehmer, die man in der Regel zu den aufgeschlosseneren Theologen der Orthodoxie rechnen kann, häufig Sondervoten zu den Beschlüssen solcher Konferenzen abgegeben. Vor allem haben sie darauf hingewiesen, dass sie nicht teilnahmen, um über Glaubensdinge zu verhandeln, sondern um Zeugnis vom orthodoxen, wahren Glauben abzulegen, damit die Angehörigen der anderen Kirchen dessen Wahrheit erkennen und sich ihr auch anschließen könnten.¹³ Damit vertraten sie im Grunde dieselbe

12 Vgl. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, ed. by Patelos, Constantin G. Genf 1978, und neuer Sabev, Todor: *The Orthodox Churches in the World Council of Churches*. Genf 1996.

13 Als Beispiel lässt sich eine orthodoxe Stellungnahme zur 3. Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Lund 1952) anführen: „So the delegates of the Greek Orthodox Church to the conference will be present in all its sections. They will follow the discussions with an undiminished interest and will be ready to give information on questions relative to the teaching of our Church. (...) We do not come to criticise other Churches but to help them, to illumine their mind in a brotherly manner by informing them about the teaching of the One Holy, Catholic and Apostolic Church which is the Greek Orthodox Church, unchanged since the apostolic era“ (bei Patelos, 89).

Haltung wie die katholische Kirche, was für sie allerdings nicht bedeutete, dass sie an der ökumenischen Bewegung nicht teilnehmen konnten. Jedenfalls handelt es sich nicht um eine offene und gleichberechtigte Haltung in Bezug auf die anderen Kirchen, sondern eher um den Ausdruck einer Position der Überlegenheit.

* * *

An diesen beiden Unterschieden lässt sich sehen, dass sogar bei scheinbarer Übereinstimmung an der Oberfläche in der Tiefe große, ja fundamentale Divergenzen zwischen den beiden theologischen Traditionen bestehen. In der Sakramentenlehre wird gemeinhin gesagt, dass beide Kirchen sieben Sakramente kennen, und auch deren Bezeichnungen stimmen im Grunde miteinander überein. Doch haben wir gesehen, dass in der viel grundsätzlicheren Frage nach der Gültigkeit der Sakramente kein Konsens besteht. Das gilt auch für den Bereich der theologischen Prinzipienlehre, also für die theologischen Grundsätze, die sich mit dem Stichworten „Scholastik“ und „Hesychasmus“ umschreiben lassen.

Es ist nahe liegend, dass die genannten Unterschiede zu antiwestlichen Diskursen in den orthodoxen Kirchen nicht nur, aber eben auch in den Ländern Südosteuropas beigetragen haben. Insbesondere der Unterschied in der theologischen Prinzipienlehre hat hierzu beigetragen. Im westlichen Rationalismus in Theologie und Philosophie und in der Entwicklung einer von der Theologie autonomen Philosophie wurden im Osten ein Niedergang und ein Abweichen von der kirchlichen Lehre gesehen. Viele Differenzen wurden jetzt nicht mehr als unterschiedliche Traditionen betrachtet, sondern als Zeichen dafür, dass sich der Westen von der Lehre der einen Kirche, die in der Orthodoxie seit den Zeiten der Apostel rein bewahrt geblieben sei, immer mehr entfernte. Auch die neueren Diskussionen innerhalb der ökumenischen Bewegung, die nicht nur das Verhältnis zur katholischen Kirche, sondern gerade auch das zu den protestantischen Kirchen betreffen, sind innerhalb dieses Kontexts zu verstehen.¹⁴

¹⁴ Hier wären besonders die Fragen nach dem gemeinsamen Gebet, nach der Ordination von Frauen und nach dem Verhältnis zu gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften zu nennen.

Eine weiteres Element liegt darin, dass diese Phänomene immer mehr nicht nur als westkirchlich, sondern auch als westeuropäisch oder eben als „europäisch“ verstanden wurden, womit im Sinne des eingangs Gesagten vor allem das EU-Europa gemeint ist. Zudem werden mit den theologischen Entwicklungen auch politische und soziale Veränderungen in Verbindung gebracht, wie etwa die Entstehung der Demokratie und die Betonung der Menschenrechte. Diese Dinge werden oft in einem kausalen Zusammenhang gesehen und daher pauschal abgelehnt. So kommt es, dass die EU in vielen orthodoxen Kreisen letzten Endes deswegen in Misskredit geraten ist, weil die Scholastik beansprucht hat, Gott mit den Mitteln der menschlichen Vernunft zu erkennen, während das laut Palamas für Menschen ja gänzlich unmöglich ist. Viele Verantwortliche in den Gremien und Behörden der EU wären vermutlich äußerst überrascht, wenn sie wüssten, dass die Ablehnung, auf die die europäischen Integrationsprozesse in der Orthodoxie zuweilen treffen, auf diesen theologischen Unterschied zurückgeführt werden, der ihnen überhaupt nicht bewusst war und der ja auch im alltäglichen politischen Handeln keine Rolle spielt.

Es ist wichtig zu betonen, dass dieser behauptete Zusammenhang keineswegs tatsächlich besteht. Wenn es ihn gäbe, dann wären ja die orthodox geprägten Gesellschaften grundsätzlich nicht demokratiefähig. Es handelt sich bei den beiden Theologien, die hier kurz skizziert wurden, um komplementäre Arten, das apostolische Erbe zu entfalten. Beide beanspruchen für sich, die christliche Lehre richtig verstanden zu haben. Die dargestellten Unterschiede stehen keineswegs in einem unüberwindlichen diametralen Gegensatz zueinander, sondern können als unterschiedliche Ausprägungen der Realisierung des Christentums verstanden werden. Ein weiteres Argument hierfür ist die Tatsache, dass eine ähnlich ablehnende Haltung gegenüber ‚Europa‘ ja auch in katholischen Ortskirchen Südosteuropas zu finden ist, die theologisch natürlich zur westlichen Tradition gehören. Dann aber sind solche Positionen abhängig von den gesellschaftlichen oder historischen Bedingungen. Kirchen leben und wirken in konkreten Umständen, die auch Rückwirkungen auf die Kirchen ausüben. Die Konstruktion einer Verbindung zwischen den theologischen Unterschieden und den politischen Phänomenen der Moderne ist also ein Versuch, sich Entwicklungen entgegenzustemmen, die gesellschaftlich und vielleicht historisch zu begründen sind, aber nicht viel mit Theologie zu tun haben.