

Priesterbildung in der Rumänischen Unierten Kirche

Ioan Inocențiu Micu-Klein, der dritte Bischof der Unierten Kirche Siebenbürgens, überführte 1738 die bischöfliche Residenz, die sich unter seinem Vorgänger Johannes Giurgiu Nemeș-Pataki in Făgăraș, im äußersten Süden des Bistums, befunden hatte, ins Zentrum nach Blasendorf/Blaj. Dort legte man von Anfang an Wert auf Schulen, und recht bald nahmen dort ein an Österreichs Schulwesen orientiertes Gymnasium und Priesterbildungsstätten für die unierten Rumänen den Unterricht auf. Dank den katholischen Schulorden des Habsburgerreichs, die Hilfe leisteten beim Heranbilden eines Lehrkörpers und weil die Besten der Blajer rumänischen Schüler die Studien an den Hochschulen der Jesuiten in Cluj und Trnova sowie in Rom und Wien fortführen durften, erstarkten die neuen Schulen schnell.

Es dauerte nicht lange, da bildeten sich um die Schulen von Blaj Generationen anerkannter Gelehrter, die so genannte *Școala Ardeleană*¹, die sich alsbald als entscheidend für die Kulturgeschichte der Rumänen erweisen sollten. Zu deren Zielen gehörten: Verbreitung des Schulwesens, Hebung des Niveaus der Klerusbildung, Förderung des Buchdrucks, Verwendung der Volkssprache sowohl für ein "gelehrtes" theologisches Schrifttum als auch für das Abfassen und möglichst weite Verbreiten gemeinverständlicher theologischer und sonstiger Unterrichtsbücher. Auf ihr Wirken geht die Tradition eines beachtlichen Bildungsstands beim unierten rumänischen Klerus zurück, der lange Zeit den Bildungsstand des orthodoxen rumänischen Klerus übertraf. Das von der Unierten Rumänischen Kirche getragene Schulwesen war in seiner Blütezeit sogar eine Art Katalysator für das Entstehen orthodoxer Klerikerschulen, zunächst in Siebenbürgen, dann auch jenseits der Karpaten, und die *Școala Ardeleană* wird in allen Handbüchern zur Geschichte von Rumäniens Literatur und Bildung mit höchsten Lobsprüchen bedacht, einerlei, ob die Autoren Freunde der unierten Kirche sind oder zu ihren Widersachern zählen.

Die Tradition des hohen Standards in der Priesterbildung der Rumänischen Unierten Kirche dauerte fort, bis sie der totalitären Staat ab 1948 brutal erstickte. Das damals verursachte Unrecht hatte zur Folge, dass an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert für die Priesterbildung in der Rumänischen Unierten Kirche ein Neuanfang nötig wurde. Denn nach dem Umbruch des Jahres 1989 - das heißt nach vier Jahrzehnten der Verbannung aus dem öffentlichen Leben, in denen eine Ausbildung von Kandidaten auf das Priestertum, wenn überhaupt, dann nur im Untergrund erfolgen konnte - musste die Rumänische Unierte

¹ Für die Aufeinanderfolge der Gelehrtengenerationen, für ihre Ausbildungsorte, für ihre Lehrer und für ihr Hineinwachsen ins zeitgenössische mitteleuropäische Geistesleben vgl. Teil I bei Stanciu Laura; *Illuminism central european: Școala Ardeleană, 1700 - 1825, Cluj-Napoca 2010.*

Kirche mit dem, was im akademischen Sinn eine geordnete Priesterausbildung genannt werden darf, bei Null neu beginnen.

Heute, am Festtag für Bischof Kard. Iuliu Hossu, sei im Gedenken an die großen Bischöfe des 18. Jahrhunderts und zum Lob derer, die sich um den neuen Anfang mühten, des Werks der Priesterausbildung in der Rumänischen Unierten Kirche gedacht.

Union und konfessionelle Frontbildung

Schon beim Unionsabschluss war dafür gesorgt worden, dass lateinischer Einfluss die Theologie der Rumänischen Unierten Kirche prägte. Zwar redete man davon, man wolle zwischen den Rumänen Siebenbürgens und der Kirche von Rom eine Union nach Florentiner Modell schließen. Doch die Florentiner Väter hatten erfasst, dass Lateiner und Griechen von ihren je eigenen historischen und kulturellen Gegebenheiten her auf die heilige Wahrheit blickten und unter Anleitung durch den Heiligen Geist je besondere theologische Formulierungen erarbeiten durften (vergleichbar den jeweils verschiedenen und allesamt der Wirklichkeit getreuen Anblicken von einem hohen Berg, den Wanderer haben, die aus verschiedenen Himmelsrichtungen kommen). Die Väter von Florenz erkannten: Was beide Seiten dank der Hilfe des Heiligen Geistes hatten erfassen dürfen, traf die heilige Wahrheit, war aber jeweils nur ein Anblick von ihr und bedurfte der Ergänzung durch das, was die Partnerkirche hatte einsehen dürfen. Die Florentiner Väter erfassten, dass darum keine der beiden Kirchen die Lehre der anderen Kirche bestreiten darf, und dass das Schisma zwischen ihnen ohne Abstriche an ihren Traditionen und ohne Hinzunahme von Elementen aus der jeweils anderen Kirche zu beenden ist, weil trotz der Unterschiede die Glaubenseinheit nie verloren ging.²

Im Gegensatz dazu waren die Lateiner jedoch nach dem Tridentinum zu der Auffassung gekommen, nur das sei Wahrheit, was ihre eignen theologischen Lehrer erkannten und anerkannten; wer immer anders lehrte und ein anderes kirchliches Leben führte als sie selber, galt ihnen als Häretiker oder zumindest als der Häresie verdächtig. So verlangte man bei der Siebenbürger Kirchenunion von den Rumänen nicht nur das Billigen der lateinischen Lehraussagen zu den in Florenz behandelten Themen, sondern deren volle Übernahme. Ein kaiserliches Diplom vom 19.3.1701, für das sich der die Union sanktionierende Primas von Ungarn, Kardinal Leopold Kollonitz, eingesetzt hatte, machte es sogar zur Gesetzesbestimmung, dass in Österreich ei-

² Vgl. das Kapitel „Das Konzil von Ferrara/Florenz als tatsächlicher bzw. vorgeblicher Bezugspunkt für die Einigungsbestrebungen im 16.-18. Jahrhundert“ bei Suttner, Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts (= Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa, mit den Quellentexten im lateinischen Original und mit ihrer deutschen Übersetzung von Klaus und Michaela Zelzer samt Erläuterungen von E. Chr. Suttner), Fribourg 2010.

ne Union von Christen byzantinischer Tradition mit der römischen Kirche nur dann Anerkennung finde, und dass die von österreichischer Seite mit einer solchen Union verknüpften sozialpolitischen Privilegien nur dann erteilt würden, wenn die Unierten bezüglich der so genannten Florentiner Punkte die Sichtweise der Lateiner übernehmen.³

Diese Privilegien zu erlangen, war den Intellektuellen der unierten Kirche begreiflicher Weise wichtig. Für ihre Theologie war somit ein lateinisch beeinflusster Rahmen geschaffen, an den sie sich zu halten hatten. Auch wurde das unierte Bistum sofort in den Jurisdiktionsbereich des ungarischen Primas einbezogen; auch dies trug bei den Repräsentanten der Școală Ardeleană zur Festigung ihrer posttridentinischen kirchlichen Haltung bei. Zudem zeigt Cristian Barta auf, dass bereits die ersten Gelehrten der Școala zur Sicherstellung der Rechtgläubigkeit, wie sie meinten (bzw. beim „Prozess des Konsolidierens eines Selbstbewusstseins der jungen Rumänischen Unierten Kirche“, wie Barta sich ausdrückt,) begannen, schrittweise auch hinsichtlich weiterer Themen die lateinischen Positionen zu übernehmen.⁴ Der unierten Kirche war durch Primas Kollonitz und Kaiser Leopold überdies ein Lateiner als „Theologe“ gegeben worden, dem viele Vollmachten eingeräumt wurden. Unter anderem führte er Aufsicht über die Studien- und Lehrtätigkeit in den Schulen der unierten Kirche, damit man in ihnen nicht auszubrechen versuchte aus jener posttridentinischen Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens, die der ungarische Primas und der Wiener Kaiser wünschten. Lediglich die Ordnung der Gottesdienste, die man fortan „Ritus“ nannte, hatte der „Theologe“ unberührt zu belassen.

Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts reformierte zudem ein Zeitgenosse von Kardinal Kollonitz, der Jerusalemer Patriarch Dositheos, das Schulwesen der Griechen und erneuerte ihre Theologie. Dabei strebten er und seine theologischen Freunde ebenso nach Einheitlichkeit im kirchlichen Leben und Lehren, wie auf ihrer Seite die Lateiner es nach dem Tridentinum begonnen hatten.⁵ Wie Kardinal Kollonitz und seine theologischen Freunde hielten auch sie die Unterschiede zwischen ihrer eigenen Theologie und der Theologie der Lateiner für Glaubensgegensätze. Den Unionsgegnern war damit ein Rahmen für die Theologie gesteckt, der sie nötigte, die lateinischen Positionen zu den so genannten Florentiner Punkten zu verwerfen.

³ Zur diesbezüglichen gesetzlichen Auflage vgl. den Abschnitt zur Siebenbürger Kirchenunion der eben zitierten Handreichung.

⁴ Vgl. Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, Blaj 2003, ab S. 49.

⁵ Zum Neuaufbruch im griechischen Bildungswesen unter Dositheos vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis ins 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 96 ff., und die dort (in Auswahl) benannte Literatur. Das Verlangen des Dositheos auf Einheitlichkeit in der Theologie zeigt sich deutlich an den dort vorgelegten Hinweisen auf seinen kompromisslosen Kampf gegen wirkliche oder vermeintliche Parteigänger des Kyrill Lukaris und an seinem kompromisslosen Einsatz für die Übernahme der Transsubstantiationslehre durch die Griechen.

Beide Seiten waren somit meilenweit vom Florentinum entfernt. Deutlich trat dies um die Mitte des 18. Jahrhunderts zutage anlässlich eines Zusammenstosses zwischen dem serbischen Mönch Visarion Sarai und Gherontie Cotore, einem der ersten Gelehrten der *Școala Ardeleană*.⁶ Denn Visarion predigte, dass die unierten Priester keine heilswirksamen Sakramente spenden könnten und dass von der ewigen Verdammnis bedroht sei, wer Priestern folgt, die zum Papst stehen.⁷ Gherontie Cotore verfasste eine Erläuterung zu den in Florenz untersuchten theologischen Themen⁸ und setzte ans Ende der Schrift die Fragen, ob die Nichtunierten gerettet würden, ob ihre Bischöfe und Priester zur Seelsorge beauftragt und befähigt seien und ob von ihnen gespendete Sakramente legitim genannt werden dürften.⁹ Die Antworten, die er darauf erteilte, bedeuteten eine ebenso klare Verurteilung der Griechen, wie Visarion die Unierten verworfen hatte.

Noch 1644 hatte Metropolit Petr Mogila¹⁰ in einem Gutachten nach Rom geschrieben, es gehe bei den theologischen Unter-

⁶ Vgl. die Beiträge „Anfang und Durchsetzen der Siebenbürger Kirchenunion“ in: Rappert [Hg.], *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, S. 527-558, besonders S. 552 f; sowie: Suttner, Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte, in: *Annales Universitatis Apulensis (Ser. Hist.)* 11/II, Alba Iulia, 2007, S. 161-179.

⁷ Seine Predigt skizziert Z. Pâclișeanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, ed. îngrijită de Ioan Tîmbus, Târgu-Lăpuș 2006, S. 286: "Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden."

⁸ Die erste in Druck erschienene Ausgabe von Cotores Arbeit: Laura Stanciu (Hg.), *Gherontie Cotore, Despre Articulașurile ceale de price*, Alba Iulia 2000.

⁹ Die Fragen lauten: "Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter?"; "Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?"; "Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?"

¹⁰ Petr Mogila (rumän.: Petru Movilă) entstammte dem rumänischen Hochadel des östlich der Karpaten gelegenen Fürstentums Moldau, wurde dort 1596 als Sohn eines regierenden Fürsten geboren, wuchs aber bei den Ruthenen auf, als die Brester Union dort arge Wirren verursacht hatte. Er wurde zum Wortführer der ruthenischen Unionsgegner, konnte ihre Legalisierung im polnischen Staat und für sie die Einsetzung einer vom König anerkannten Hierarchie erlangen und wurde selber der erste von den neuen legalen nichtunierten Kiever Metropoliten. Auch war er zu seiner Zeit der bedeutendste Theologe der „griechischen“ Kirchen und der hauptsächliche Autor des wichtigsten von den symbolischen Schriften des 17. Jahrhunderts, der *Confessio Orthodoxa*. Mit ganzer Kraft setzte sich der neue nichtunierte Metropolit für die Wieder-Aussöhnung unter den (durch die Union gespaltenen) Ruthenen ein und strebte entschieden nach einer Gesamtunion aller Ruthenen Polens mit der römischen Kirche; hierzu vgl. den Abschnitt „Versuche auf Überwindung

schieden zwischen Griechen und Lateinern nicht um den heiligen Glauben, sondern lediglich um Formulierungen, die nur die Theologen betreffen; diese brauche, wer um Glaubenseinheit besorgt sei, gar nicht anzusprechen, sondern darf sie friedlich auf sich beruhen lassen. Eine solche Offenheit aber war unmöglich gemacht, als sich im 18. Jahrhundert beide Seiten für das Verlangen nach einheitlicher Theologie in der Kirche entschieden hatten. Unierte und Nichtunierte standen sich in Siebenbürgen fortan als zwei unversöhnliche Konfessionen gegenüber.¹¹

Weitere Entwicklungen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

Als mit der Zeit das Blajer Schulwesen voll ausgebaut war, glich man sich dort dem theologischen Denken der Lateiner noch mehr an, als Kard. Kollonitz es den Unierten Siebenbürgens zu Beginn des 18. Jahrhunderts auferlegt und die Gelehrten der *Școala Ardeleană* es akzeptiert hatten. Schrittweise entfernte man sich im Lauf der Zeit in Theologie und Frömmigkeit weiter von den byzantinischen Wurzeln.

Eine der Ursachen dafür wird einsichtig, wenn man sich mit der Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken befasst. Die Väter des Tridentinums hatten erkannt, dass mangelhafter Bildungsstand der Kleriker eine der Ursachen war für die damaligen Unzulänglichkeiten in der Kirche, und sie brachte eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung in Gang. Diese wirkte sich je länger, desto mehr auch auf die Klerikerausbildung bei den Unierten aus, und in deren Schulen wurden nicht nur die disziplinarischen Regeln, sondern auch die Lehrpläne an das bei den Lateinern Übliche angeglichen. Mit der Zeit führte dies in Theologie und Frömmigkeitsformen der Unierten zu einem Verhalten, das sich nur mehr unwesentlich von jenem der zeitgenössischen Lateiner unterschied.

Dies geschah, als in Europa der Kolonialismus die größte Entfaltung erlangte und man es für die segensreichste Entwicklung für alle Völker der Welt hielt, wenn sie dem westeuropäischen Vorbild in allen Details nacheiferten. Innerkirchlich hatte schon im vorangegangenen Jahrhundert Papst Benedikt XIV. mit der These von einer *Praestantia ritus latini*¹² die Handhabe

der Spaltung von 1595/96 in den Jahren 1624-1629 und 1636-1648" in der oben zitierten Handreichung, S. 98-120.

¹¹ Die kirchenamtlichen Dokumente, die dies erzwangen, sind vorgestellt im Kapitel „Ein Umsturz in der Ekklesiologie des 18. Jahrhunderts, durch den Lateiner und Griechen zu zwei Konfessionen wurden, die sich gegenseitig des Irrtums im Glauben beschuldigen und sich seither Katholiken bzw. Orthodoxe nennen" in der bereits wiederholt zitierten Handreichung S. 237 ff.

¹² Unter Verwendung einer Untersuchung von W. de Vries im Abschnitt „Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens" seiner Arbeit „Rom und die Patriarchate des Ostens", Freiburg 1963, S. 183-221, wurde die Devise von der „*Praestantia ritus latini*" besprochen beim Forschungsgespräch 2006 der Stiftung Pro Oriente; vgl. den Sammelband „Die Union von Brest in Geschichte und Geschichtsschreibung" Lviv 2008, S. 85-88. Ein Exkurs zu dieser Devise ist auch vorgelegt bei Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, Fribourg 2007, S. 425-429.

für ein solches Verhalten geboten. Seiner These blieb die römische Kirche lange Zeit ergeben.¹³ Es soll aber auch nicht übersehen werden, dass es oftmals für Anleihen aus Europa im weltlichen oder im kirchlichen Bereich gar keine ausdrücklichen obrigkeitlichen Anordnungen brauchte; „vorausseilender Gehorsam“ von Seiten der Empfänger verursachte mitunter Übernahmen, die von den Europäern nicht einmal verfügt worden wären. Viel trug dazu auch die Ausbreitung der großen Orden der lateinischen Kirche bei. Nach lateinischem Kirchenrecht sind sie „Institute päpstlichen Rechts“, hielten sich als solche für „weltweit approbiert“ und fühlten sich deswegen hinsichtlich ihrer Spiritualität und des theologischen Konzepts, das ihrer Pastoral zugrunde liegt, unabhängig von der Kirchenleitung der unierten Kirchen. Sie trugen ihre Lehr- und Frömmigkeitsweisen, die allesamt westlich sind, mit Erfolg in die unierte Kirche hinein.

Weil die Summe der einschlägigen Einflüsse zur nahezu völligen Latinisierung im Denken der rumänischen Unierten führte, verwundert es nicht, dass sich auch ihre Frömmigkeitsformen mehr und mehr jenen der lateinischen Katholiken angleichen. Konnte man zum Beispiel, als das 20. Jahrhundert angebrochen war, noch ein rumänisches uniertes Gotteshaus finden, an dessen Wänden nicht die 14 Stationen der abendländischen Kreuzwegandacht angebracht und kein Herz-Jesu- bzw. kein Herz-Marienbildnis aufgestellt waren? Fanden sich dort noch Ikonen, die den herkömmlichen Verkündigungsdienst der traditionellen byzantinischen Kirchenkunst ausüben? Das Fehlen letzterer mag zum Teil dadurch verursacht sein, dass in der zurück liegenden Zeit die Ausbildung der Maler ungenügend war und sie das Licht, das nach byzantinischer Tradition von der göttlichen Gnade hätte zeugen sollen, in ihre Bilder nicht mehr hinein zu malen vermochten. Doch liegt außerdem der Verdacht nahe, dass Klerus und Kirchenvolk wegen allzu großer Vorliebe für Vorlagen aus der westeuropäischen kirchlichen Malerei des 19. Jahrhunderts die von tiefer Theologie erfüllten Ikonen der eigenen Tradition gar nicht mehr verstehen und lieben konnten.

¹³ Als man zum Beispiel bei Pius IX. das Einverständnis erstrebte, dass die unierten Armenier Konstantinopels in ihren Ritus eingedrungene lateinische Elemente wieder abschaffen, um die armenischen „Schismatiker“ leichter für eine Konversion zur armenisch-unierten Kirche zu gewinnen, verwarf dies der Papst in einem Schreiben vom 2.2.1854, denn er meinte, die „Angleichung an das lateinische Vorbild habe den Sinn, die Katholiken deutlicher von den Schismatikern zu unterscheiden und ihre feste Verbindung mit der katholischen Kirche deutlicher zu machen.“ Selbst Leo XIII., der sich in der Enzyklika *Orientalium Dignitas* vom 30.11.1894 um Verständnis wenigstens für die Gottesdiensttraditionen der Orientalen mühte, befürwortete noch 1886 die Einführung der Philosophie und der Theologie des Thomas von Aquin in den Priesterseminarien der mit Rom unierten orientalischen Kirchen. Auch unter ihm blieb an der römischen Kurie, wie W. De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 317, aufzeigt, die Vereinheitlichung der Ausbildung künftiger katholischer Priester aller Riten ein wichtiges Ziel, und er gab sich, fährt De Vries fort, „keine Rechenschaft darüber, wie sehr die thomistische Auslegung der Glaubenswahrheiten der Geistesart der Orientalen zuwider ist.“

Ein Gutachten, das der Wiener Nuntius 1851 nach Rom sandte, bezeugte das Ausmaß der Latinisierung in der damaligen Rumänischen Unierten Kirche Siebenbürgens. 1843 hatte der Heilige Stuhl dem Wiener Hof den Vorschlag unterbreitet, das Prestige der unierten Katholiken des Habsburgerreichs zu erhöhen, indem man für sie einen gemeinsamen Ersthierarchen mit dem Titel eines Patriarchen einsetze.¹⁴ Das Projekt stieß bei Kanzler Metternich auf Zustimmung, doch war am Vorabend der nationalen Erhebungen nicht die Zeit, sich intensiv genug mit dem Vorschlag zu befassen und ihn sogleich zielstrebig anzupacken. Erst nach einigen Jahren griff man die Sache wieder auf, und der Wiener Nuntius verfasste dazu ein ausführliches Gutachten. Unter anderem legte er darin dar, dass die Unierten Ungarns fest in die lateinische Kirche der Ungarn eingefügt seien, und er pries die tiefen Auswirkungen, die dies auf ihr kirchliches Leben erbracht habe. Es würde Störung bedeuten, meinte er, wenn man diese Bindung zerrisse und sie durch eine Bindung an Galizien ersetze, wo es keine ebenso mächtigen (lateinischen) Einflüsse gegeben habe. In Rom berief sich auf die Argumente des Nuntius und ließ 1853 das Projekt aus dem Jahr 1843 mit folgender Begründung fallen: "Wenn die Unierten Ungarns einem Patriarchen in Lemberg unterstellt wären, würden sie der ihnen sehr nützlichen Aufsicht durch den lateinischen Primas von Ungarn entzogen, an die sie schon gewöhnt sind; sie hätten kein Recht mehr zur Teilnahme an den Konferenzen des ungarischen Episkopats, die Kleriker würden nicht mehr gemeinsam mit den Lateinern in den Generalseminarien zugelassen." Die intensive Angleichung der unierten an die lateinischen Katholiken, die inzwischen erreicht worden war, galt also damals in Rom als äußerst erstrebenswert.

Was ihre Unterstellung unter die ungarischen Lateiner anbelangte, hatten die Rumänen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt deutlichere Unzufriedenheit zum Ausdruck gebracht. Im 18. Jahrhundert war ihr Protest in erster Linie aus Sorge um die Bewahrung der „*lege strămoșească*“ erwachsen; im Lauf des 19. Jahrhunderts, als man an die Latinismen im Leben der unierten Kirche Siebenbürgens bereits gewöhnt war, wandelte er sich mehr und mehr zu einem nationalen Protest gegen die Vorherrschaft von Ungarn über die Rumänen, und um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde bei ihnen das Verlangen nach nationaler Selbstbestimmung deutlicher empfunden als die Sorge um das östliche Erbe. So wurde denn auch die Errichtung einer eigenen Metropo-

¹⁴ Unter der irreführenden Überschrift "Progetto del Patriarcato Ucraino di Gregorio XVI" veröffentlichte A. Baran einschlägige Dokumente in: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Series II, sectio II, Vol. III, Rom 1960, S. 454-475*. Ukrainer wären, wenn das Patriarchat zustande gekommen wäre, in ihm zwar die Mehrheit gewesen; aber von einem Plan auf ein ukrainisches Patriarchat zu sprechen, ist angesichts der vielen unierten Rumänen im Reich keinesfalls am Platz.

lie für die unierten Rumänen in den Jahren 1850/53¹⁵ vor allem als nationaler Sieg gedeutet.

Die großen Gestalten der *Școala Ardeleană* der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die sich voll ins geistige Leben der Aufklärung Mitteleuropas integriert hatten, waren sich auch voll ihrer byzantinischen Wurzeln bewusst geblieben. Als das 20. Jahrhundert angebrochen war, blickten die Siebenbürger Unierten zwar ebenso intensiv wie diese Gelehrten nach Mitteleuropa, waren sich aber vor allem ihrer rumänischen Nationalität bewusst; ihr byzantinisches Herkommen – abgesehen von ihren liturgischen Vorschriften – war ihnen hingegen fast aus dem Bewusstsein entglitten.

Unterbrechung und Neuanfang

Es ist an der Zeit, nach den Ausführungen über die glanzvolle Vergangenheit in der Schultradition der Rumänischen Unierten Kirche uns auch mit den Ursachen für die bereits eingangs erwähnten Situation zu befassen, die an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert den Neuaufbau einer akademischen Ausbildung für junge rumänische unierte Priester notwendig machte.

Rumänien war das einzige Land im kommunistischen Block, in dem beim Aufrichten der volksdemokratischen Staatsordnung keine Trennung von Kirche und Staat verfügt wurde. Vielmehr verfügte Art. 84 der Verfassung von 1948: "Die Organisationsform und das Funktionieren der religiösen Kultgemeinschaften wird durch Gesetz geregelt."

Im Sinn der mit dieser Bestimmung beanspruchten Kompetenz über das Leben der Kirche verabschiedete das rumänische Parlament am 1.12.1948 ein Dekret, das die unierte Kirche sowie ihre Institutionen jedweder Art für aufgehoben erklärte. Unter despotischer Missachtung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit erklärte damals die rumänische Volksdemokratie die unierten Bischöfe für abgesetzt und ließ sie verhaften, und sie setzte den Gewaltakt, anzuordnen, dass die Priester und Gläubigen der Rumänischen Unierten Kirche sogleich und insgesamt Glieder der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu sein hätten.

Ohne Rücksicht auf die historischen Verdienste des unierten Schulwesens wurden daraufhin alle unierten Ausbildungsstätten konfisziert und zertrümmert. Erst die Revolutionsregierung nach Ceaușescus Tod verfügte in Rumänien die Trennung von Kirche und Staat und erklärte konsequenterweise an der Jahreswende 1989/90 die kommunistischen Willkürakte von 1948 für aufgehoben.

Mit dem Nicht-mehr-Bestehen der Verbote war zwar die der Rumänischen Unierten Kirche und ihren Körperschaften vier Jahrzehnte lang bestrittene öffentliche Rechtsfähigkeit wieder anerkannt. Doch hinsichtlich des 1948 konfiszierten frühe-

¹⁵ Vgl. Suttner, Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert, Fribourg 2009, S. 205-207.

ren Eigentums der Kirche, das entweder der orthodoxen Kirche übergeben oder profaner Verwendung zugeführt worden war, erwirkte der erwähnte Beschluss der Revolutionsregierung bestenfalls einen Rechtsanspruch, aber keine Verwendungsmöglichkeit. Die Basis für ein neues theologisches Bildungswesen der Rumänischen Unierten Kirche blieb also minimal.

Damit wieder eine Priesterausbildung möglich wurde, konnten die materiellen Probleme bald und verhältnismäßig leicht gemildert werden, vor allem auch durch Spenden westlicher Kreise, besonders durch das von der Deutschen Bischofskonferenz ins Leben gerufene Werk "Renovabis". Ausschließliches Verdienst der Rumänen war es hingegen, dass es gelang, auch mit den personellen Problemen soweit fertig zu werden, dass nach kurzer Zeit am Metropolitansitz Blasendorf/Blaj und in den Bischofsstädten Klausenburg/Cluj-Napoca, Großwardein/Ora-dea Mare und Frauenbach/Baia Mare theologischer Unterricht aufgenommen werden konnte.

Dass dieser Unterricht zunächst mangelhaft war, verwundert nicht. Fast alle Lehrer, die in den theologischen Hauptfächern Unterricht zu erteilen hatten, waren überaltert, stellten sich aber dennoch zur Verfügung; junge Männer, die ebenfalls Bereitschaft zum Mittun zeigten, verfügten über keine Erfahrung im Unterrichtswesen und vielfach nicht einmal über eine hinreichende Ausbildung. Nur für die so genannten "Brückenfächer" standen Lehrer mit Unterrichtserfahrung zur Verfügung.¹⁶ Überdies war jenen Dozenten, welche die zentralen Fächer der Theologie vorzutragen hatten, und erst recht den anderen, die aus einem profanen Bereich herübergeholt wurden, wegen der langen Isolation unter der Diktatur die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils nur unzureichend bekannt geworden. Die Alten unter ihnen, die geordnete theologische Studien absolviert hatten, hatten dies lange vor dem Konzil getan, und jene anderen, die im Untergrund nur Rudimente einer Ausbildung erlangen hatten können, hatten nur kennen gelernt, was die sie unterweisenden Vorgänger aus der Zeit vor 1948 in Erinnerung hatten, weil nicht nur der Informationsfluss mit dem Westen abgeschnitten war, sondern auch die Bibliotheken der ehemaligen Studien- und Pfarrhäuser größtenteils konfisziert worden waren.

¹⁶ Doch sie hatten in der Zeit der Gewaltherrschaft nur Studiengänge durchlaufen können, bei denen die theologischen Aspekte ihres Faches ausgeklammert worden waren. Um ein konkretes Beispiel anzuführen: Historiker, die man für die Kirchengeschichte verpflichtete, hatten bei ihren Studien in der marxistischen Vergangenheit die Kirche nur insoweit kennen lernen können, als diese eine Komponente der sozialen Wirklichkeit in der Vergangenheit der Rumänen darstellte. Unter diesem Aspekt musste sie auch an atheistischen Instituten Beachtung finden, denn nur kirchliche Quellen und Monumente ermöglichen es, die Existenz und das soziale Gewicht der Rumänen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit aufzuzeigen. Das jedoch, was die Kirche zur Kirche macht und vorzutragen wäre, damit der Unterricht Kirchengeschichtsunterricht an einer theologischen Lehranstalt sei, wurde in ihrer Studienzeit nicht beachtet. Analoges gilt von den Lehrern, die sich für andere "Brückenfächer" zur Verfügung stellten.

Bereits 1992 wurde an der staatlichen Klausenburger Universität neben den theologischen Fakultäten für Orthodoxe, für Protestanten der verschiedenen Konfessionen und für ungarische Katholiken lateinischer Tradition auch eine Griechisch-katholische Theologische Fakultät eröffnet, so dass es an dieser Universität zu der einmaligen Anhäufung von vier theologischen Fakultäten kam, von denen zwei in rumänischer und zwei in ungarischer Sprache unterrichten. Zunächst war die neue Griechisch-katholische Theologische Fakultät nicht der Priesterausbildung gewidmet, sondern dafür bestimmt, dass Laien, die als Lehrer oder in karitativen Diensten tätig werden wollten, eine Studienmöglichkeit fänden. Die Fakultät lebt sozusagen in doppelter Hinsicht von einem "Wechsel auf die Zukunft", denn das Lehrerkollegium der Fakultät stand vor den nämlichen Schwierigkeiten wie die Priesterausbildungsstätten der Bistümer, und das Schaffen beruflicher Laufbahnen für die Studienabgänger im staatlichen Schulwesen bedurfte erst noch des Ordens verschiedener Fragen des öffentlichen Lebens.

Der "Wechsel auf die Zukunft" dieser Institution ist durch einen Beschluss der Bischöfe der Rumänischen Unierten Kirche um Entscheidendes für die Priesterausbildung erweitert worden. Die kirchlichen Priesterausbildungsstätten sollen nämlich der Klausenburger Fakultät affiliert werden. Für das Priesterseminar in Großwardein/Oradea Mare ist die Affiliation rechtlich schon durchgeführt; für die Seminarien in Klausenburg/Cluj und in Blasendorf/Blaj wurden Zeitpläne dafür festgelegt; das Seminar in Frauenbach, das wegen seiner geringen Größe kaum affiliert werden konnte, wurde geschlossen.

Auf den Unterricht, der an den Seminarien erteilt wird, konnte dies einstweilen nur geringfügige Auswirkungen nehmen, denn gut ausgebildete Lehrer können nicht durch bischöfliche Beschlüsse beigebracht werden. Doch für die Ausbildungsziele, die man sich setzt, und vor allem für die Ansprüche, die an jene jungen Männer gerichtet werden, die zur Weiterbildung ins Ausland entsandt sind, hat es wichtige Folgen. Die Rumänische Unierte Kirche, die im 18. Jahrhundert führend war für die Kultur der Rumänen, wird in absehbarer Zukunft - so ist zu hoffen - wieder einen Klerus mit hohem Bildungsstand erhalten.

... und in Zukunft?

Das 2. Vatikanische Konzil erkannte, dass Kardinal Kollonitz, Kaiser Leopold und Patriarch Dositheos auf dem Irrweg waren, als sie meinten, einheitliche theologische Lehraussagen seien Vorbedingung für die Glaubenseinheit der Kirche, und als sie ihre falsche Meinung den Rumänen aufzudrängen suchten. Denn das Konzil kehrte zurück zur traditionellen Einsicht der Kirche und legte dar, dass der Heilige Geist der im Glauben einer Kirche den Reichtum verschiedener Theologien ermöglicht. Es erkannte wieder, was noch auf dem Florentinum ausdrücklich eingesehen und bis zum Ausbruch der posttridentinischen Engstirnigkeiten von der lateinischen und von der griechischen

Kirche festgehalten worden war. Drum legte es in *Unitatis redintegratio*, Art. 14, dar: "Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten". In Art. 17 desselben Dekrets bezeichnet es die Tatsache ausdrücklich als segensreich, dass von der Kirche "bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet wurden", und es führt aus, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist. Denn der Heilige Geist, von dem in *Lumen gentium*, dargelegt ist, dass er die Ortsgemeinden, in denen im vollen Sinn Eucharistie gefeiert werden darf, „in alle Wahrheit einführt“ (Art. 4), ermöglicht einer jeden wahren Ortskirche echte, aber zugleich beschränkte Einsichten in die heiligen Mysterien, und derselbe Heilige Geist ist es auch, der dafür Sorge trägt, dass keine der Ortskirchen den Weg verlässt, der auf die Wahrheit zu führt; ihnen allen schenkt er die Unfehlbarkeit, wie das unsere Dogmatiker zu nennen pflegen. Denn Unfehlbarkeit der Kirche bedeutet nicht, dass eine bestimmte Kirche – auch wenn sie die größte und wegen besonderer Gaben Gottes eventuell die bedeutendste von ihnen sein sollte – eine vollendete Einsicht in die heilige Wahrheit besäße, vielmehr, dass eine jede von ihnen dank der Führung durch den Heiligen Geist beim Bemühen, von den geoffenbarten Mysterien Zeugnis abzulegen, nicht dem Irrtum verfällt.

Mit Blick auf die Latinisierungen, die in der Theologie und in der Frömmigkeit der mit Rom unierten östlichen Kirchen in den vergangenen Jahrhunderten erfolgten, stellte das Konzil in *Unitatis redintegratio*, Art. 17, fest, dass es zur Wahrung der Katholizität und Apostolizität der Kirche einer bleibenden Vielfalt der theologischen Traditionen und der Frömmigkeitsweisen bedarf, und es trug den orientalischen Katholiken in *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 6, ausdrücklich auf: "Wenn sie ... ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren."

Doch es wäre zu viel, in diesem Vortrag noch über die Bereicherung zu sprechen, welche die gesamte römische Kirchengemeinschaft von den griechisch-katholischen Kirchen zu erwarten hätte, wenn diese in Zukunft die Ausbildung ihrer Priester dem eben zitierten Auftrag gemäß gestalten wollten. Am Forschungsinstitut der Theologischen Fakultät in Kosice stellte man jedoch in Übereinstimmung mit Art. 6 des Dekrets *Ecclesiarum Orientalium* folgende vier Fragen:

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

Auf diese Fragen versuchte ich vor ein paar Wochen bruchstückhafte Antworten. Diese möchte ich unserem Symposium sozusagen als Anhang zu meinem Vortrag schriftlich zu Verfügung stellen.

Anhang: Meine vier Antworten an das Institut in Kosice

1) Gibt es Anfänge einer eigenständigen Theologie der östlichen katholischen Kirchen?

Die Kiever Synode der Ruthenen und die Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen waren, als sie in Unionsverhandlungen mit den Römern¹⁷ eintraten, um den Fortbestand nicht nur ihrer Kirchenbräuche, sondern zunächst auch ihrer theologischen Überlieferungen bemüht.

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

Auf diesem Konzil hatte man nämlich in langen Diskussionen festgestellt, dass der Heilige Geist schon in altkirchlicher Zeit den von ihm geleiteten heiligen Vätern beim Reden über seinen Ausgang unterschiedliche Formulierungen ermöglich-

¹⁷ Für Text und Interpretation jener Quellen zu den Unionsverhandlungen, die für diesen Beitrag heranzuziehen sind, vgl. Suttner, Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts (= Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von E. Chr. Suttner.) Fribourg 2010.

te.¹⁸ Also hielten sie es für gleichermaßen rechtgläubig, den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit mit und ohne *filioque* zu bekennen. Denn wie sich das 2. Vatikanische Konzil in *Unitatis redintegratio*, Art. 14, ausdrückt, ist "das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten", und in Art. 17 desselben Dekrets legt das Konzil dar, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist.

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

In Punkt 7 ihrer Unionsartikel schrieben die Bischöfe: „Man dränge uns nicht, eine Prozession zum Fest des Leibes Christi zu halten, das heißt, man nötige uns nicht, in gleicher Weise eine Sakramentsprozession durchzuführen, da bei uns eine andere Weise und ein anderer Gebrauch der Sakramente besteht.“ Die mittelalterliche Diskussion um die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben hatte zur Folge, dass die Lateiner seit-

¹⁸ Vgl. J. Gill, Konstanx und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300 f. Gill führt als Ergebnis seines eingehenden Studiums der Konzilsakten aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, weil man "die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen." Hierzu vgl. auch Suttner, Das Bekenntnis der Kirche für den Glauben an den dreifaltigen Gott, in: G. Augustin u.a. (Hg.), Christus - Gottes schöpferisches Wort (Festschrift Schönborn), Freiburg 2010, S. 274-289.

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

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

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

Nach der Union dauerte es nicht lange, bis auch die unierten ruthenischen Mönche Provinziale bekamen, denn in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts erfolgte eine Klosterreform.¹⁹ Die ruthenischen Klöster wurden zu einem Basilianerorden zusammengeschlossen, und der neue Orden hat ebenso „höhere Obere“ wie die Orden der Lateiner. Doch deren Zuständigkeit blieb auf die ruthenische Metropole begrenzt. Als aus den ruthenischen Klöstern der Basilianerorden entstand, besaß dieser daher noch Ähnlichkeit mit einem alten kanonischen Erbe der griechischen Kirchen: mit dem Institut der *Stavropigie*. Die *Stavropigie* ent-

¹⁹ Vgl. den Abschnitt „Wirren und Neuaufbrüche nach den gegenseitigen Verurteilungen durch die Brester Synoden“ bei Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, S. 312-314.

zieht bestimmte Klöster der Zuständigkeit des Diözesanbischofs und ordnet sie dem Erzbischof ihrer Kirche zu. Somit ist ein Wirken der stavropigialen Klöster in der ganzen autokephalen Kirche möglich, der sie angehören; es bleibt aber auch auf diese Kirche beschränkt. Falls sie besondere Lehr- oder Frömmigkeitsweisen vertreten, können sie diese nur innerhalb der eigenen Kirche verbreiten, und der Basilianerorden erhielt in der Tat den Auftrag, in der ganzen ruthenischen Metropole das ruthenische kirchliche Leben zu fördern.

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

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

Damit die Jesuiten die Grenze des Erlaubten leichter finden, wurde ihnen eine Liste von Verurteilungen gegen die Lateiner überreicht, die damals auf griechischer Seite verbreitet waren. Sie sollten dafür Sorge tragen, dass die Rumänen diese künftig unterlassen, damit sie in Glaubensunion mit der römischen Kirche stehen können. Die Liste nahm Bezug auf das Florentinum, denn in ihr waren die vier dogmatischen Themen angeschnitten, über die auf dem Konzil beraten worden war. Doch ein großer Unterschied bestand zwischen dieser Liste und

der Entscheidung des Konzils, weil die Liste nur die Theologie der Lateiner gegen griechische Angriffe schützte, während das Konzil doch auch die Theologie der Griechen gegen lateinische Angriffe geschützt hatte. In der Tat kam es bald nach dem Beginn der Siebenbürger Unionsverhandlungen dazu, dass man sich nicht zufrieden gab mit dem Nicht-Verdammen der lateinischen Lehren durch die Rumänen, sondern darüber hinaus auch die Übernahme der lateinischen Positionen durch sie, also ihr Abrücken von ihrer traditionellen Theologie verlangte.

Die auf uns gekommenen Berichte über die Gespräche der Jesuiten mit der Kirchenleitung der Siebenbürger Rumänen bezeugen, dass zunächst eine Union erstrebt wurde, die dem Dokument aus Rom entsprochen und das kirchliche Erbe der Rumänen (ihre "*lege strămoșească*"²⁰) gewahrt hätte. Doch der letzte Schritt zur Union konnte nicht vor den Jesuiten geschehen, denn diese waren keine kirchliche Autorität der Lateiner; er hatte 1701 in Wien vor Kardinal Kollonitz zu erfolgen. Dessen Denken lag jedoch weit ab vom Florentinum. Er verstand unter „Glaubensunion“, dass die rumänischen Partner konsequent hineinzuziehen seien in die nachtridentinische lateinische Kirche des anbrechenden 18. Jahrhunderts und das zeitgenössische kirchliche Leben der Lateiner übernehmen müssten. Denn er gehörte zu jenen nachtridentinischen Theologen, die nur gelten lassen wollten, was die zeitgenössischen Lehrer der eigenen Kirche anerkannten. In seinem Verständnis von „Union“ gab es keinen Platz für die Freiheit der Rumänen, bei ihrer "*lege strămoșească*" zu verbleiben, wie es im römischen Dokument von 1669 anerkannt und von den Verhandlungsführern aus dem Jesuitenorden respektiert worden war. Kollonitz ließ sein Verständnis von den Bedingungen einer echten Glaubensunion zwischen „Griechen“ und der lateinischen Kirche sogar in einem staatlichen Gesetz, nämlich im so genannten zweiten leopoldinischen Diplom für die unierte Kirche Siebenbürgens, festschreiben. Nur jene „Griechen“, die sich in der von ihm gewünschten Art und Weise den Lateinern angeglichen und auf ihre eigene Theologie verzichtet hatten, durften in der Habsburgermonarchie als mit Rom unierte östliche Katholiken gelten.²¹

Noch vorher, bald nach dem Beschluss der rumänischen Synode vom 7.10.1698 auf Zustimmung zur Union, ließ Bischof Atanasie in Alba Iulia eine *Bucoavna* drucken, in der dem Glaubensbekenntnis kein *filioque* eingefügt wurde. Manche Polemiker, die übersehen, dass die Drucklegung erfolgte, ehe Kardinal Kollonitz sein Verständnis von der Glaubensunion durchgesetzt hatte, nehmen dies irrtümlich zum Beweis dafür, dass Atanasie keine wirkliche Glaubensunion habe eingehen wollen. Es ging

²⁰ Zur "*lege strămoșească*" vgl. Suttner, *Legea strămoșească: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts*, in: *OstkStud* 56(2007)138-154; rumänische Übersetzung in: C. Pădurean, M. Săsăujan (Hg.), *Biserică și societate*, Arad 2005, S. 21-39.

²¹ Sowohl die vom Staat erlassene Definition einer Glaubensunion mit der lateinischen Kirche als auch ihre Gültigkeit allein innerhalb des Habsburgerreichs sind aufgezeigt in der in Anm. 1 benannten Darlegung.

nicht so schnell mit dem Verdrängen der eigenen Theologie der Rumänen; sogar bis in die Tage der *Șcuola Ardeleană* blieb es noch möglich zu erstreben, was man zu Beginn der Siebenbürger Unionsberatungen erreichen wollte: dass die unierte Kirche in ihrer Theologie die Treue zur "*lege strămoșească*" beibehalte. M. Păcurariu bestätigte dies und schrieb: „In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen in der neuen Buchdruckerei des unierten Bischofssitzes in Blaj einige theologische Werke, die sich von der Lehre der orthodoxen Kirche überhaupt nicht unterschieden.“²²

Als das Blajer Schulwesen voll ausgebaut war, glich man sich dort jedoch dem theologischen Denken der Lateiner fast uneingeschränkt an. Dazu trug auch bei, dass damals Reformen im theologischen Bildungswesen der Griechen, die Patriarch Dositheos,²³ ein Zeitgenossen von Kardinal Kollonitz, angestossen hatte, bei den Siebenbürger Unionsgegnern vermehrten Einfluss erlangten. Diese Reformen hatten auch bei den Griechen heftiges Verlangen nach Einheitlichkeit im kirchlichen Lehren und Leben wach gerufen. Ein Vergleich der Auffassungen Petr Mogilas, der in Polen den Nichtunierten auf dem Landtag von 1632 die staatliche Anerkennung erkämpft hatte und ihr erster legaler Metropolit geworden war, mit den Auffassungen des Patriarchen Dositheos beleuchtet den Wandel auf griechischer Seite im 17. Jahrhundert. Noch 1644 hatte Petr Mogila in einem Memorandum, das er nach Rom sandte, voll den Florentiner Vätern zugestimmt und über die theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern ausdrücklich geschrieben, dass sie keine Differenz im Glauben darstellen.²⁴ Im Gegensatz dazu befanden am Ende desselben Jahrhunderts Patriarch Dositheos und die

²² M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen 1994, S. 402.

²³ Zu dieser Reform vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 96-110. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte Dositheos begonnen, in der Walachei und in der Moldau antilateinische polemische Literatur drucken zu lassen. Ein Werk des Maximos Peloponnesios, das Dositheos 1690 in Bukarest auf Griechisch hatte drucken lassen, publizierte Antim Ivireanul 1699 auch auf Rumänisch unter dem langen Titel: „Buch oder Licht mit rechten Beweisen aus den Dogmen der östlichen Kirche gegen die Abirrungen der Papisten, gefunden und zusammengestellt vom gelehrten Priestermonch Maximos Peloponnesios, in rumänischer Sprache gedruckt ... in der Druckerei des Fürsten im heiligen Kloster Snagov, im Jahr des Heiles 1699 im Monat April, durch den demütigen Priestermonch Antim Ivireanul, damit es an die Rechtgläubigen verteilt werde“. Die Polemik gegen die posttridentinischen Positionen, die Kollonitz den Siebenbürger Rumänen aufnötigte, war durch Dositheos also längst eröffnet worden und war auch schon ins Rumänische übersetzt, doch sie konnte beim damaligen Bildungsstand des rumänischen Klerus Siebenbürgens zunächst noch kaum gelesen und verwendet werden. Es dauerte aber nicht mehr lange, bis die Ideen des Patriarchen Dositheos auch unter den Rumänen Verbreitung fanden.

²⁴ Eine deutsche Übersetzung des Memorandums von Petr Mogila samt Kommentar ist zu finden in der in Anm. 1 benannten Arbeit. Im Memorandum nannte er es sogar eine besonders schwere Gotteslästerung, dass es manche Unierte und Nichtunierte wagten, einander als irrgläubig zu bezeichnen.

von ihm beeinflussten Griechen und Rumänen, dass die Unterschiede in den Lehrbüchern beider Seiten sehr wohl Glaubensgegensätze seien. Der Exklusivismus auf beiden Seiten und die anwachsende antilateinische Haltung der Unionsgegner bewog die Unierten, sich den Lateinern immer deutlicher anzunähern.

Es verging einige Zeit, bis sich der Verlust an eigenständiger Theologie in den katholischen Kirchen der Ruthenen und Rumänen voll durchsetzte. Die Unierten aus den Unionen von Marča und von Užgorod unterstanden dem Primas von Ungarn Kardinal Kollonitz in der gleichen Unmittelbarkeit wie die Siebenbürger Unierten; er war auch deren Metropolit. Also fand schnellstens auch bei ihnen die Definition von Glaubensunion aus dem Habsburger Gesetz von 1701 die Anwendung. Bei den Teilungen Polens wurden jene Teile der unierten Metropole der Ruthenen, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht ins Moskauer Patriarchat eingefügt worden waren und bei denen noch die Kanones der Synode von Zamošč aus dem Jahr 1720 in Gültigkeit waren,²⁵ in die Habsburgermonarchie einbezogen; das 1701 für das Habsburgerreich gesetzlich vorgeschriebene Unionsverständnis wurde langsam aber sicher auch bei ihnen gültig gemacht.

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

Mehr noch, als Kardinal Kollonitz es den Rumänen Siebenbürgens zu Beginn des 18. Jahrhunderts auferlegt hatte, entfernten sich die östlichen katholischen Kirchen im Lauf des 19. Jahrhunderts in Theologie und Frömmigkeitsformen von ihren byzantinischen Wurzeln. Eine wesentliche Ursache dafür wird einsichtig, wenn man sich mit der Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken befasst. Das Tridentiner Konzil hatte erkannt, dass eine der Ursachen für die damaligen Unzulänglichkeiten in der Kirche im mangelhaften Bildungsstand der Kleriker zu suchen war und hatte als eine seiner Reformmaßnahmen damit begonnen, eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung in Gang zu bringen. In den Stammländern der lateinischen Kirche war es gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei den mit Rom unierten östlichen Kirchen war es spätestens auch im 19. Jahrhundert so

²⁵ Zur latinisierenden Tendenz der Synode von Zamošč vgl. LThK X(2001)1382; zu den kirchenrechtlichen Unterschieden, die auch in der Habsburgermonarchie bestehen blieben zwischen den östlichen katholischen Kirchen unter dem ungarischen Primas und der ruthenischen unierten Kirche, vgl. Suttner, Die Synoden von Zamošč (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie, in: ders., Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 317-332. Das Zeugnis eines Wiener Nuntius, dass die ruthenische Kirche ihre eigenen Traditionen sogar noch 1851 besser bewahrt hatte als die Unierten unter dem ungarischen Primas, ist zitiert bei Suttner, Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens, in derselben Aufsatzsammlung, S. 333-346, sowie in dem Beitrag „Der geschichtliche Weg der Kirche von Mukačevo“ in: Der christl. Osten 63(2008)176-183.

weit, dass überall Klerikerschulen nach tridentinischen Normen bestanden. In den Schulen für Lateiner und in jenen für Unier- te glichen einander nicht nur die disziplinierten Regeln, son- dern weithin auch die Lehrpläne (zumindest gilt dies von den Idealvorstellungen). Bei den Klerikern der östlichen katholi- schen Kirchen schuf dies bezüglich Theologie und Frömmigkeits- formen eine Mentalität und ein Verhalten, das sich nur mehr unwesentlich von jenem der zeitgenössischen lateinischen Kle- riker unterschied.

Dies geschah zu jener Zeit, in der in Europa der Kolonia- lismus seine größte Entfaltung erlangte und man es für die se- gensreichste Entwicklung für alle Völker der Welt hielt, wenn sie dem westeuropäischen Vorbild in allen Details nacheifer- ten. Innerkirchlich hatte für ein solches Verhalten schon im vorangegangenen Jahrhundert Papst Benedikt XIV. mit der These von einer *Praestantia ritus latini*²⁶ die Handhabe geboten. Die- ser These blieb die römische Kirche das ganze 19. Jahrhundert über ergeben. Als man z.B. bei Pius IX. das Einverständnis er- strebte, dass die Armenier Konstantinopels in den armenischen Ritus eingedrungene lateinische Elemente wieder abschaffen, um die armenischen „Schismatiker“ leichter für eine Konversion gewinnen zu können, verwarf dies der Papst in einem Schreiben vom 2.2.1854, denn er meinte, die „Angleichung an das lateini- sche Vorbild habe den Sinn, die Katholiken deutlicher von den Schismatikern zu unterscheiden und ihre feste Verbindung mit der katholischen Kirche deutlicher zu machen.“²⁷ Selbst Leo XIII., der sich in der Enzyklika *Orientalium Dignitas* um Ver- ständnis wenigstens für die Gottesdiensttraditionen der Orien- talen mühte²⁸, befürwortete noch 1886 die Einführung der Philo- sophie und der Theologie des Thomas von Aquin in den Priester- seminarien der mit Rom unierten orientalischen Kirchen.²⁹ Auch unter ihm blieb an der römischen Kurie die Vereinheitlichung der Ausbildung künftiger katholischer Priester aller Riten ein wichtiges Ziel. Auch darf nicht übersehen werden, dass es zur Zeit des europäischen Kolonialismus für die Übernahme bestimm- ter Anleihen im weltlichen oder im kirchlichen Bereich keines- wegs immer einer ausdrücklichen obrigkeitlichen Anordnung be-

²⁶ Unter Verwendung einer Untersuchung von W. de Vries im Abschnitt „Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens“ seiner Arbeit „Rom und die Patriarchate des Ostens“, Freiburg 1963, S. 183-221, wurde die Devise besprochen beim Forschungsgespräch 2006 der Stiftung Pro Oriente; vgl. den Sammelband „Die Union von Brest in Geschichte und Geschichts- schreibung“ Lviv 2008, S. 85-88.

²⁷ Quellenbeleg bei W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 219.

²⁸ Vgl. Suttner, Befreiung der Westkirche aus selbstgefälliger Enge. Zur Enzyklika *Orientalium Dignitas*, in: Der christl. Osten 49(1994)385f.

²⁹ Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 317; er schreibt: „Selbst Leo XIII., der sich doch ohne Zweifel ehrlich um ein ech- tes Verständnis für die Orientalen bemühte, befürwortete die Einführung der Philosophie und Theologie des heiligen Thomas in den orientalischen Pries- terseminarien. Der Papst gab sich keine Rechenschaft darüber, wie sehr die thomistische Auslegung der Glaubenswahrheiten der Geistesart der Orientalen zuwider ist.“

durfte; „vorausseilender Gehorsam“ von Seiten der Empfänger verursachte mitunter sogar Übernahmen, die von Europäern nicht einmal verfügt worden wären.

Alle diese Umstände hatten zu einer Vertiefung der Latinisierung in der Theologie und in den Frömmigkeitspraktiken der mit Rom unierten Orientalen geführt. Erst das 2. Vatikanische Konzil stellte in *Unitatis redintegratio*, Art. 17, fest, dass es zur Wahrung der Katholizität und Apostolizität der Kirche einer bleibenden Vielfalt der theologischen Traditionen und der Frömmigkeitsweisen bedarf und trug den orientalischen Katholiken ausdrücklich auf: "Wenn sie ... ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren." ³⁰

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

Dieser Grundsatzfrage wollen wir uns von einem konkreten historischen Fall her nähern und richten den Blick auf den Nachfolger jenes Bischofs Atanasie, der die Siebenbürger Kirchenunion mit Kardinal Kollonitz abschloss, auf Bischof Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki. ³¹

Als dieser 1713 von Wien her ernannt und 10 Jahre später ³² ins Amt eingeführt wurde, hegten viele rumänische Priester und Gläubige Zweifel, ob er willens und geeignet sei, zusammen mit seinen Protopopen die "*lege strămoşescă*" zu wahren, wozu das Recht von den Jesuiten für den Fall der Union zugesichert worden war. Er entstammte einer kleinadeligen Familie der Rumänen und hatte schon in jungen Jahren Verzicht geleistet auf die "*lege*", vielleicht hatte auch seine Familie dies schon getan und ihn bereits als "Ungarn und Lateiner" erzogen. Jedenfalls ging er zum Studium nach Rom und wurde Alumnus am dortigen

³⁰ *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 6.

³¹ Die lange Namensform „Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki“ erklärt A. Veress, *Matricula et Acta Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, Budapest 1917, wie folgt: „Huius verum nomen fuit Ioannes L.B. Giurgiu, sed e feudo familiae Strimba (Hungarice Hogos-Patak) appellatus est communiter Pataky vel etiam Nemes.“ (Das ungarische Wort *patak* bedeutet: Bach, *Pataky* also: von Bach; das ungarische Wort *nemes* bedeutet: adelig; der Name, ins Deutsche übersetzt, wäre also: Johannes Georg Edler von Bach.) Über ihn vgl. O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956; Suttner, *Wahl, Weihe und Einsetzung des Bischofs Johannes Giurgiu Nemeş-Pataki und die damaligen Spannungen zwischen Rumänen, Wiener Behörden und römischer Kurie*, in: *Annales Universitatis Apulensis, series historica* 11/II(2007)37-46; sowie Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 134-137.

³² Die Ernennung aus Wien erfolgte 1713. Doch aus Gründen, die O. Bârlea in *"Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus"* im einzelnen darlegt, kam es erst 1723 zum Amtsantritt. Bârlea dokumentiert die aufschiebenden Schwierigkeiten bei der Wahl, bei der Ernennung und bei der Einsetzung von Bischof Pataki.

Collegium Germanicum et Hungaricum.³³ Zudem war er der Kandidat von Politikern, welche die Rumänen Siebenbürgens zum Verzicht auf ihre "lege" bewegen und sie mit den wenigen lateinischen Katholiken des Landes zur volkreichsten Nation des Landes vereinigen wollten.³⁴ Aus diesen Gründen war er bei den Rumänen unbeliebt. Dreimal wählte die Synode Kandidaten für die Nachfolge von Atanasie, und er, den man "von oben her" wünschte, fiel dreimal durch. Erst eine vierte Synode, die nicht die traditionelle Zusammensetzung hatte, setzte ihn auf die Kandidatenliste. Von Wien aus wurde er aufgrund dieser anfechtbaren Wahl ernannt. Doch damit er tatsächlich Bischof der Rumänen werden durfte, verlangte Rom seine Rückkehr zum rumänischen Ritus. Er, der durch seinen Bildungsgang im theologischen Denken, in der Praxis des geistlichen Lebens und im sozialen Verhalten in einer Weise geformt worden war, die damaligen traditionsverbundenen Siebenbürger Rumänen "fremd" vorkommen musste, war zu einer "Rückkehr" aber nur in jenem Sinn bereit, wie er eine solche selber verstand.

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

In seiner Kathedrale versuchte er recht bald Eingriffe in den Ablauf der Gottesdienste. Das Sprechen der Epiklese wollte er verbieten, denn er besaß so wenig Sinn für die eucharistische Liturgie seiner Kirche, dass die Epiklese für ihn "höchs-

³³ Aus dem Matrikelbuch des Kollegs, sowie aus Zusätzen und Anmerkungen dazu bei Verres András, *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, S. 110f ist zu erfahren, dass er seine Studien mit gutem Erfolg abschloss. Seine Studienerfolge waren groß genug, dass ihm die Kollegssämter des "*decanus nationis Hungaricae*" und des "*magister ceremoniarum*" übertragen werden konnten.

³⁴ Dass Pläne auf eine solche "Vereinigung" unter den Rumänen bekannt wurden, ergibt sich daraus, dass Apologeten der Union in den nachfolgenden Jahrzehnten des öftern versichern mussten, weder der Wiener Hof noch die Päpste dächten daran, die Rumänen zu "Nemți" (zu "Deutschen", wie damals die Österreicher bei den Rumänen hießen,) bzw. zu Lateinern zu machen.

te Gefahr der Idololatrie" bedeutete.³⁵ In seinem unerleuchteten Eifer warf er den Priestern, die sich widersetzen, vor, sie verweigerten dem Papst den Gehorsam - nicht bedenkend, dass von Rom aus im Gegenteil ihm die beabsichtigten Eingriffe verboten waren.

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

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

Von Anfang an war die Kirche Christi von Verschiedenheit geprägt, wie oben, verbunden mit Zitaten aus *Unitatis redintegratio*, hervorgehoben wurde. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte hatte es in der Kirche von Anbeginn an Platz gegeben für jene Gläubigen, die nach der Taufe die mosaische Frömmigkeit beibehielten, und für andere Christen, denen die jüdische Frömmigkeit fremd war und die sie bei der Taufe auch nicht übernahmen. Weitere Verschiedenheiten, über die das Neue Testament schweigt, wurden in apostolischer Zeit grundgelegt und in der Folgezeit entfaltet. Denn die frühchristlichen Glaubensboten brachten den Völkern, zu denen sie kamen, die Kunde von der Erlösungstat des Herrn, konnten ihnen aber kein entfaltetes Kirchenleben zur Feier der Erlösung mitbringen, da es ein solches auch in ihrer Heimat noch nicht gab. Viele dieser Boten zogen sogar schon aus, als noch nicht einmal das ganze Neue Testament vorlag. Solche Boten und ihre Nachfolger trugen die Kunde von Gottes Erlöserliebe hinaus und vertrauten darauf, dass der Heilige Geist in den neuen Kirchen Formen der Frömmigkeit, der Glaubenspredigt und der Gemeindeordnung ausreifen lassen wird, die der Berufung zum Volk Gottes angemessen sind.³⁶ Daher waren die altchristlichen Kirchen zwar im

³⁵ Pataki legte seine diesbezüglichen Vorwürfe dar in einem Schreiben, das Bârlea, Ostkirchliche Tradition, S. 180 f abdruckte. Dort findet sich sogar die Behauptung, die Priester der Kathedrale wären "nullatenus, post iteratas etiam admonitiones" bereit gewesen, bei der Eucharistiefeyer den Einsetzungsbericht zu sprechen. Wenn Pataki dies nicht wider besseres Wissen schrieb, muss seine Unkenntnis der rumänischen "lege" horrend gewesen sein. Denn bekanntlich wird der Einsetzungsbericht vom zelebrierenden Priester laut gesungen, die Epiklese hingegen leise gesprochen.

³⁶ Die Apostelgeschichte dokumentiert nur die Mission, die von Palästina aus nach Westen ging, und schweigt über die Missionstätigkeit der Apostel und

Glauben an den dreifaltigen Gott geeint, im kirchlichen Leben aber verschieden.

Nach den "Barbareneinfällen" ins Römische Reich kam es zu anderen, von Lateinern bzw. von Griechen getragenen Christianisierungen. Diese begannen, als die römische Kirche 596 den Mönch Augustinus zu den germanischen Einwanderern nach Britannien und 719 den Mönch Bonifatius nach Deutschland entsandte, und als die Kirche von Konstantinopel 863 Kyrill und Method nach Mähren und 864 Missionare zu den Bulgaren schickte. Diese Glaubensboten, die aus den kulturell hoch stehenden Kirchenzentren der Lateiner bzw. der Griechen kamen, brachten den "Barbaren" nicht nur Kunde von der Erlösung, sondern gaben an sie auch die kirchlichen Lebensformen weiter, die sich in ihrer Heimat bewährt hatten. Die neu entstandenen Kirchen bildeten keine eigenen Weisen des Christ-Seins aus, sondern übernahmen das gottesdienstliche, theologische und kirchenrechtliche Erbe ihrer römischen bzw. byzantinischen Mutterkirche. Anders als in alter Zeit, in der die Mission das Entstehen von Schwesterkirchen erstrebte, gründete man fortan Tochterkirchen, die der Mutterkirche ähnlich sind.³⁷ Hinzu kommt, dass in der Folgezeit in „größeren“ Kirchen das Bestreben entstand, Unterschiede, die es zu ihnen andernorts gab, einzuebneten. So wurde noch vor dem Hochmittelalter die alte irische Kirche, die dank ihrer eigenen Erfahrungen der festländischen lateinischen Kirche sogar helfen können, die Bußpraxis besser zu gestalten,³⁸ dem lateinischen Vorbild angeglichen. Auch finden manche Lateiner und Griechen, die einander auch in der Kreuzfahrerzeit noch hinreichend respektierten, um für sich gemeinsame Bischöfe amtieren zu lassen,³⁹ schon frühzeitig zu zweifeln an, ob man mit den jeweils „anderen“ wirklich in Glaubeneinheit stehe.⁴⁰

Wie man im mittelalterlichen und im neuzeitlichen Rom die liturgischen Riten, die Kirchenordnung, die Theologie und die

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

³⁷ Eine knappe Übersicht zur Verschiedenheit in der spätantiken Kirche und zur Minderung der Verschiedenheit mit Beginn des Mittelalters findet sich bei N. Rappert (Hg.) Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 106-112.

³⁸ Vgl. die Ausführungen zum Bußsakrament im Mittelalter, LThK,II(1994)847f.

³⁹ Vgl. Suttner, Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: OstkStud 49(2000)314-324.

⁴⁰ Vgl. den von Unsicherheit zeugenden Ausspruch Bernhards von Clairvaux, dass die Griechen "mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten." Der Ausspruch wird zitiert bei G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002, S. 246; dort sind noch weitere lateinische und griechische Zeugnisse des Zweifels aus dem Hochmittelalter zusammengestellt.

Spiritualität der östlichen Kirche „rezensierte“ und durch Angleichen an lateinische Gepflogenheiten „verbessern“ wollte, zeigt W. de Vries in mühevoller Quellenarbeit auf.⁴¹ Auf die Tatsache, dass man in Konstantinopel Vergleichbares tat, verweist C. Korolevskij und berichtet, dass der große byzantinische Kanonist Theodor Balsamon armenischen und syrischen Priestern im melchitischen Patriarchat von Alexandrien, die rechtgläubig aber des Griechischen nicht mächtig waren, das Zelebrieren in ihrer eigenen Sprache nur unter der Bedingung zuerkannte, dass sie Texte verwenden, die genaue Übersetzungen der griechischen Gebete wären.⁴² Ein schrittweises, von Konstantinopel veranlasstes Angleichen der ursprünglich syrischen Kirchenrechtstraditionen der Melchiten des Patriarchats von Antiochien an byzantinische Vorlagen dokumentiert D. Schon im 3. Kapitel seiner Arbeit „Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten“.⁴³ Als man nach dem Tridentinum schließlich dazu gekommen war, einander als zwei im Glauben definitiv voneinander getrennte Konfessionen zu betrachten, kulminierte das Verlangen nach Einheitlichkeit sowohl bei den Lateinern als auch bei den Griechen: Beiderseits verfiel man der Überzeugung, alle vom Heiligen Geist Geleiteten hätten in den entscheidenden Dingen jene theologischen Lehrmeinungen, jene kirchliche Praxis und jene Frömmigkeit aufzuweisen, welche die eigene Kirche vertrat, und alles, was anders war, sei irrgläubig oder stehe zumindest im Verdacht, es zu sein.⁴⁴

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

Größer als der mächtigste Berg sind die heiligen Mysterien, von denen die Kirche predigen darf. Wie die Wanderer jeweils nur Teilansichten des Berges erlangen, haben auch die Kirchen nur beschränkte Sichten von den Mysterien Gottes; diese differieren voneinander je nach den kulturellen Gegebenheiten, von denen her die Theologie der Kirchen auf die Mysterien

⁴¹ W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Zweiter Teil: „Roms Haltung zur Eigenart des Ostens“, S. 181-392.

⁴² C. Korolevskij, Liturgie in lebender Sprache, Klosterneuburg 1958, S. 31.

⁴³ D. Schon, Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Osten, Würzburg 1999, S. 92-147.

⁴⁴ Für die nachtridentinische Entwicklung bei Lateinern und Griechen und für die kirchenamtlichen Dokumente, welche die neue Enge auf beiden Seiten amtlich machten, vgl. Kapitel III der in Anm. 1 benannten Arbeit.

blickt. In einem Verfahren, das von keiner der einzelnen Theologien allein geleistet werden kann, muss die Gesamtkirche zusammentragen, was der Heilige Geist den Schwesterkirchen an Einsichten ermöglicht. Nur so kann sie ihre Einsicht vervollkommen; zur Katholizität der theologischen Erkenntnis bedarf es in der vom römischen Bischof präsierten Gesamtkirche verschiedener Theologien, neben der lateinischen theologischen Überlieferung noch anderer, darunter auch einer Theologie der östlichen katholischen Kirchen.

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

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

Wie von dieser Ikone gilt von allen traditionellen Festikonen der byzantinischen Kirchenkunst, dass sie helfen, den Blick sozusagen durch das zu feiernde Ereignis hindurchgehen zu lassen und das Gnadenhandeln Gottes zu erspähen, das sich darin offenbart und das dem rein rationalen Forschen verborgen bleibt. Das historisch-kritische Nachdenken über das Geschehen, dem die Kirchenfeste gelten, ist ein zweifellos wichtiges Anliegen einer bestimmten Theologie; die Suche nach der geistlichen Tiefe der Festereignisse, ist das nicht weniger wichtige Anliegen einer anderen Theologie. Erst zusammen er-

lauben diese Theologien eine angemessene Sicht von den Heilsmysterien Jesu Christi. Doch findet man in den Gotteshäusern der östlichen katholischen Kirchen noch Ikonen, die den herkömmlichen Verkündigungsdienst der traditionellen byzantinischen Kirchenkunst ausüben? Zum Teil mag ihr Fehlen dadurch verursacht sein, dass in der zurück liegenden Zeit die Ausbildung der Maler ungenügend war und sie das Licht in ihre Bilder nicht mehr hinein zu malen vermochten. Doch liegt auch der Verdacht nahe, dass Klerus und Kirchenvolk dieser Kirchen wegen allzu großer Vorliebe für Vorlagen aus der westeuropäischen Kirchenmalerei die von tiefer Theologie erfüllten Ikonen der eigenen Tradition gar nicht mehr lieben.

Ähnliches gilt von den Bildern der Heiligen. Realistisch, so wird behauptet, seien in der Kirchenkunst der Lateiner die Heiligen dargestellt, wie sie auf Erden lebten. Da es jedoch von fast keinem der Heiligen ein Foto gibt und auch die tatsächliche Umwelt aus ihren Erdentage nur unzulänglich bekannt ist, sind die Maler gezwungen, die Bilder gemäß eigenen Vorstellungen auszugestalten, wenn sie zeigen möchten, wie die Heiligen vielleicht aussahen und wie deren Umwelt gewesen sein mag. Als wenig „realistisch“ pflegt man hingegen das strahlende Antlitz der Heiligen auf den Ikonen einzustufen, auf denen versucht wird, die Heiligen zu zeigen, wie sie im ewigen Leben gotterfüllt sind, nicht wie ihre Vergangenheit auf Erden war. Unzulänglich wie die aus Malerphantasie entsprungenen Bilder der abendländischen Kirchenkunst von den Heiligen in ihren Erdentagen sind auch die Versuche der Ikonographen, mittels Meditation über das Evangelium ihre ewige Vollendung aufleuchten zu lassen, denn selbst die tiefste Meditation über das Wort Gottes ermöglicht keine vollendete Erkenntnis des ewigen Lebens. Was aber ist „realistischer“: das brüchige Bemühen der Phantasie, unter Berufung auf unzulängliches historisches Wissen von der Vorzeit den schon längst und ein für allemal beendet irdischen Zustand der Heiligen malen zu wollen, oder das ebenfalls brüchige Bemühen, mittels Meditation über das Evangelium zu malen, wie jetzt ihre Wirklichkeit ist? In derselben Art wie die Bilder der Heiligen in der westlichen und östlichen Kirchenmalerei unterscheidet sich auch die Weise, wie man hier und dort in der Katechese über die Heiligen zu reden pflegt. Was die katholischen östlichen Kirchen angeht, ist allerdings zu fragen, ob sie die östliche Art, von den Heiligen zu sprechen und sie künstlerisch darzustellen, bewahrten oder nicht längst schon zur vorgeblich „kritischeren Sicht“ der Lateiner übergangen. (Von selbst versteht sich, dass auf beiden Seiten der Missbrauch in den Legenden zu verwerfen ist, den Unterschied zwischen diesseitigem Streben nach Heiligkeit und jenseitiger Vollendung außer Acht zu lassen und unwahre Erzählungen von einer vorgeblichen Vollkommenheit der Heiligen schon während ihres Erdenlebens so vorzutragen, als ob es sich um Tatsachenberichte handelte.) Doch kein Missbrauch stellt in Zweifel, dass ein nüchterner Ewigkeitsbezug

in der Ikonographie und Hagiographie östlicher Kirchen die betont historische Denk- und Sichtweisen der Lateiner ergänzt.

Auf einen weiteren Bereich gegenseitigen Ergänzens verweist ein Vergleich des bekannten lateinischen Gesangs *Stabat Mater*⁴⁵ mit der so genannten Marienklage des byzantinischen Karsamstagsoffiziums.⁴⁶ Zum Mitleiden mit dem Schmerzensmann Jesus, ja sogar zu ausgesprochenem Mitleid mit ihm leitet das *Stabat Mater* die Beter an, obwohl der Herr keiner frommen und mitfühlenden Anteilnahme der Menschen bedarf, sondern wir Menschen auf seine schmerzvolle Zuwendung angewiesen sind. Im *Stabat Mater* heißt es:

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

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

Achten wir nach den Überlegungen zum *Stabat Mater* und zur östlichen Marienklage auf das herkömmliche Entlanggehen frommer abendländischer Beter an den bekannten 14 Stationen der Kreuzwegsandacht. Wie der Gesang des *Stabat Mater* eignet sich auch das Entlanggehen an ihnen zum Meditieren der Verlassen-

⁴⁵ Der Gesang findet sich im aktuellen *Missale Romanum* im Messformular für den 15. September; die nachfolgenden Zitate entstammen der Übersetzung in der amtlichen deutschen Missaleausgabe.

⁴⁶ Davon werden in den verschiedenen Sprachversionen der byzantinischen Karsamstagsgottesdienste unterschiedliche Fassungen überliefert. Eine deutsche Übersetzung einer der Fassungen findet sich bei K. Kirchhoff (Hg.), *Die Ostkirche betet*, Münster 1963, II, 432-447.

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

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

Befassen wir uns weiter mit der gottesdienstlichen Hymnographie. Von den östlichen Kirchen wurden für die Feier der täglichen Gottesdienste reiche Gesänge zur betenden Glaubensverkündigung geschaffen, um die mitfeiernde Gemeinde in die Heilstaten Gottes einzuführen und sie über das zu belehren, was der Herr geboten hat.⁴⁷ Lieder nehmen unter den menschlichen Ausdrucksmitteln einen besonderen Platz ein, weil sie zwei Künste, Dichtung und Musik, zusammenwirken lassen. Besser als vieles andere sind Lieder geeignet, Verstand und Herz des Menschen miteinander in das einschwingen zu lassen, was sie vortragen; sie vermögen große Wahrheiten, vertiefte Einsichten und starke Emotionen nicht nur auszudrücken, sondern auch miteinander zu verweben. In Liedform vorgetragen, kann die Wahrheit gut und gern zum Erlebnis und die Einsicht kann zur Meditation werden.

Dass das Mitfeiern gut erarbeiteter Gottesdienste die katechetische Initiation in das geistliche Erbe der Kirche gewährleisten kann, erwies sich im osmanischen Reich. Über Jahrhunderte gab es dort für das breite Kirchenvolk entweder über-

⁴⁷ Vgl. Suttner, Glaubensverkündigung durch Lobpreis. Zur Interpretation der byzantinischen gottesdienstlichen Hymnen, in: P. Hauptmann, Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten (= Festschrift v. Lilienfeld,) Göttingen 1982, S. 76-101, sowie den Beitrag „Glaubensverkündigung durch die Gottesdienstfeier“ bei N. Rappert (Hg.) Kirche in einer zueinander rückenden Welt, S. 794-804.

haupt kein Schulwesen oder höchstens schlichte kirchliche Unterrichtsstätten, in denen anhand der gottesdienstlichen Bücher das Lesen erlernt werden konnte; auch war dort der Klerus wegen mangelhafter Ausbildung nicht in der Lage zu tun, was bei uns heute als „predigen“ gilt. Unter diesen Bedingungen war schlichtes Hineinwachsen in das gottesdienstliche Leben, wie die Geschichte zeigt, ausreichend, um von Generation zu Generation die Initiation ins religiöse Erbe zu garantieren und der Verlockung zum Abfall in den Islam zu widerstehen. Der Theologe und Fachmann für orthodoxe Kirchenmusik Prof. v. Gardner schrieb: "Man kann sagen, dass im hymnologischen Material, welches den Hauptinhalt der Offizien bildet, in dichterischer, populär singbarer Form, die Theologie der Kirche enthalten ist ... Es genügt also für den Kirchenbesucher, aufmerksam die Gesänge anzuhören (vorausgesetzt, dass sie richtig und im vollen Umfang ausgeführt werden), um schon gute Kenntnisse der Grundzüge des Glaubens zu erwerben ... Ich selbst konnte mich überzeugen, wie in Karpato-Ruthenien, wo in den Kirchen die ganze Gemeinde alle Gesänge sang, die Bauern gut in den Grundzügen des Glaubens unterrichtet waren - eben dank ihrer Teilnahme am Gesang." ⁴⁸

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

Noch einen weiteren Dienst könnten die östlichen katholischen Kirchen durch Pflege ihrer gottesdienstlichen Tradition leisten. Denn die alten Hymnen, um die es geht, bieten in kurzen und mit ihren einfachen Melodien leicht kommemorierbaren Formeln tiefschürfende Gedanken aus den Predigten der Kirchenväter dar - aus Predigten, die zu den Perlen der rhetorischen und poetischen geistlichen Weltliteratur gehören und auch in unserer Gegenwart Beachtung verdienen. Nach Form und Inhalt sind die Hymnen Glaubensverkündigung und bringen sowohl den Hörern, die an sie gewöhnt sind, geistliche Bereicherung, als auch den Katecheten, die sich ihnen in der Diktion anzupassen suchen. Ein jeder Gottesdienstteilnehmer kann, seiner Fassungskraft angemessen, aus dem reichen, in Einzelstrophen mit je einem in sich geschlossenen Gedankengang eingeteilten Liedschatz des byzantinischen Gottesdienstes mitnehmen, was ihm entspricht, denn dieser Gottesdienst macht nicht wie ein intellektuell aufgebauter Vortrag das konsequente Mitdenken des Gesamtkomplexes erforderlich. ⁴⁹ Ein schlichter Mensch, der

⁴⁸ J. v. Gardner, Die Rolle der Musik im orthodoxen Gottesdienst, in: Kult und Kontemplation, Regensburg 1967, S. 97f.

⁴⁹ Gerade diese Struktur der Hymnen, die kein rationales Einhören in einen längeren, logisch aufgebauten Gedankengang erforderlich macht, ist ihre

teilnimmt, mag zufrieden sein, weil er aus der Fülle des Angebotenen heraushört, für welche Großtat Gottes er an diesem Festtag Dank sagen soll, und er wird es vielleicht mehr durch Mitvollzug der begleitenden Riten tun als durch Mitbedenken dessen, was in den Festtagsliedern über Gottes Zuwendung zu uns Menschen im einzelnen ausgesagt wird. Letzterem werden sich die Gottesdienstbesucher mit besserer schulischer Bildung zuwenden. Zudem erreicht in einzelnen Strophen die Fülle der vorgetragenen Einführung in das Glaubenserbe eine vertiefende Sicht, die hinreicht, dass auch ein zu reicher Innerlichkeit gereifter Beter noch zu hören bekommt, was ihm zu neuem Aufschwung verhilft.

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

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

Stärke, weil sie einen meditierenden Mitvollzug ermöglicht, der nach „Zwischenzeiten des Versunken-Seins“ problemlos zu neuerlichem Zuhören „zurückkehren“ kann. Freilich ist dafür Voraussetzung, dass man in jenen Kirchen, in denen die Differenz zwischen Volkssprache und Gottesdienstsprache allzu groß ist, für die Texte eine verständliche Version erarbeitet.