

Der Katechismus der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (2011) und das patristische Erbe

Thomas Mark NÉMETH

1. Zum Dokument; 2. Zum Stellenwert und zur Rolle der Kirchenväter im Katechismus; 3. Zu einzelnen Abschnitten und Aussagen; 3.1. Zu Teil I; 3.2. Zu Teil II; 3.3. Zu Teil III; 4. Theologische Aspekte; 4.1. Zur Theologie in der UGKK; 4.2. Zum Umgang mit den Kirchenvätern; 4.3. Fazit und Ausblick

1. Zum Dokument

Der Katechismus der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (in der Folge: UGKK) mit dem Titel „Christus – unser Pascha“ wurde am 2. Juni 2011 durch den Ersthierarchen dieser Kirche, Großerbischof Sviatoslav Shevchuk, im Namen der Synode der Bischöfe¹ verlautbart² und am 24. Juni desselben Jahres feierlich vorgestellt.³ Neben der – korrigierten – ukrainischen Ausgabe⁴ ist

1 „Постанови Синоду Єпископів УГКЦ 2010 року, Nr. 11“, http://ugcc.ua/official/official-documents/postanovy_patriarshoho_synodu/postanovi_synodu_yepiskop%D1%96v_ugkts_2010_roku_70049.html (abgerufen am 07.05.2021).

2 Siehe das dem Katechismus vorgeschaltete Schreiben des Großerbischofs.

3 Блаженніший Святослав (Шевчук), *Оце подаю Вам катехизм*, in *Презентація Катехизму Української Греко-Католицької Церкви „Христос – наша Пасха“*. *Матеріали всецерковної науково-практичної конференції (Львів, 24–25 червня 2011 р. Б.)* (Патріарша катехитична комісія УГКЦ / Катехитично-педагогічний інститут УКУ), Львів 2012, 4–12.

4 Синод Української Греко-Католицької Церкви, *Катехизм Української Греко-Католицької Церкви „Христос – наша Пасха“*, Львів 2012; Onlineversion: <http://catechismugcc.org/> bzw. <http://catechismugcc.org/doc/Catechism->

dieses Dokument inzwischen auch in russischer⁵, portugiesischer⁶ und englischer⁷ Übersetzung erschienen. Eine spanische Übersetzung ist in Drucklegung, eine französische, polnische, italienische und deutsche sind in Vorbereitung. Weiters existiert ein Präsentationsband, der insbesondere Beiträge von an der Erarbeitung des Katechismus beteiligter Theologen sowie des Großerbischofs umfasst.⁸ Kurz vor Fertigstellung dieses Beitrags wurde ein Jugendkatechismus veröffentlicht, der auch ins Englische übersetzt werden soll. Auf dieses Dokument wird hier nicht eingegangen.⁹

UGCC.pdf (abgerufen am 07.05.2021). Die Version des Katechismus von 2011 (bibliographische Angaben ansonsten unverändert) ist überholt und wird in diesem Beitrag nicht herangezogen. Die Korrekturen beziehen sich neben stilistischen Anpassungen offensichtlich nur auf geringfügige Änderungen (vgl. unten Anm. 56).

- 5 Синод Української Греко-Католицької Церкви, *Катехизис української Греко-Католицької Церкви „Христос – Наша Пасха“*, Львів 2014.
- 6 Sinodo da Igreja Greco Católica Ucrainiana, *Cristo nossa Páscoa: Catecismo da Igreja Greco-Católica Ucrainiana*, übers. v. Soter Schiller, Curitiba 2014.
- 7 Synod of the Ukrainian Greek-Catholic Church, *Catechism of the Ukrainian Catholic Church, Christ – Our Pascha*, Київ–Edmonton 2016. Diese Übersetzung wurde – im Unterschied zu anderen – punktuell zum Vergleich herangezogen. Die Änderung der Kirchenbezeichnung im Titel ist unklar. Auch bei der ukrainischen Ausgabe steht statt der offiziellen Bezeichnung „Synode der Bischöfe“ nur „Synode“.
- 8 *Презентація Катехизму*. Zur Entstehung des Dokuments vgl. auch Луїза Цюпа, „3 історії написання катехизму УГКЦ «Христос – наша Пасха»“, <https://ct.ugcc.ua/catechism/catechism-books/pro-katechizm/28688> (abgerufen am 01.06.2021); zur Entwicklung bis 2003 Thomas Németh, *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit* (Kirche und Recht 24), Freistadt 2005, 199f. Für einschlägige Unterlagen und freundliche Einschätzung in diversen Fragen danke ich Dr. Taras Barščevski, dem Sekretär der Arbeitsgruppe zur Erstellung des Katechismus.
- 9 *Ми йдемо з Христом. Катехизм для молоді*, Львів 2021, vgl. dazu „Мати-Церква хоче сьогодні стати поруч із кожною молодою людиною, щоб іти разом“, – Глава УГКЦ під час проголошення Катехизму для молоді“,

Der Katechismus der UGKK stellt einen wesentlichen Meilenstein in der jüngeren Geschichte dieser Kirche dar. Seit ihrem Wiederauftreten aus dem Untergrunddasein in der Sowjetunion zwischen 1946 und 1989 verzeichnet sie eine dynamische Entwicklung, die sich nicht nur in struktureller Ausdehnung und funktionaler Differenzierung, sondern – insbesondere in letzter Zeit – in zahlreichen kirchlichen Dokumenten niederschlägt. Während sich ein Großteil von ihnen auf rechtliche, ökumenische und organisatorische Fragen bezieht,¹⁰ wurde mit dem Katechismus ein auf die Glaubensvermittlung bezogenes Dokument veröffentlicht.¹¹ Der Name „Christus – unser Pascha“ wird im Dokument nicht erklärt, steht aber wohl im Zusammenhang mit dem Bewusstsein einer nach der Zeit der Unterdrückung und des Totalitarismus wiedererstandenen Kirche.¹² Großerzbischof Sviatoslav merkte zum Dokument programmatisch an:

http://news.ugcc.ua/video/matitserkva_hoche_sogodn%D1%96_stati_poruch_kozhnoi_molodoi_lyudini_shchob_podorozhuvati_razom__blazhenn%D1%96shiy_svyatoslav_p%D1%96d_chas_progoloshennya_katehizmu_dlya_molod%D1%96_93729.html (abgerufen am 29.06.2021).

10 Vgl. insbesondere die Ökumenische Konzeption: *Українська Греко-Католицька Церква, Екуменічна концепція Української Греко-Католицької Церкви/The Ecumenical Position of the Ukrainian Greek-Catholic Church*, Львів 2016, Onlineversion: http://ugcc.ua/documents/kontsepts%D1%96ya_ekumen%D1%96chnoi_pozits%D1%96i_ukrainskoi_grekokatolitskoi_tserkvi_75625.html (abgerufen am 25.05.2021) sowie die Kanones des Partikularrechts: „Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви“ (geltende Fassung vom 04.04.2018), http://ugcc.ua/official/official-documents/kanony/kanony_partikulyarnogo_prava_ugkts_82426.html (abgerufen am 14.05.2021); zur Entwicklung bis 2003 auch: Th. Németh, *Eine Kirche nach der Wende*.

11 Weitere relevante Dokumente finden sich auf der Webseite der Katechetischen Kommission der UGKK: <https://ct.ugcc.ua/> (abgerufen am 01.06.2021).

12 So Роман Андрійовський, „Новий Катехизм УГКЦ – новизна та виклики“, in *Патріархат* 2011, Nr. 5, 5–7, hier 5.

Es ist gleichsam das erste Mal in unserer Geschichte, dass unter Zusammenarbeit des ganzen Leibes unserer Kirche zur Aneignung ein Katechismus der UGKK als Lokalkirche [*pomisna Cerква*] geboten wird, der ihre Identität widerspiegelt. Er wurde nicht von jemand anderem für unsere Kirche geschrieben, noch wurde er nur von einem ihrer Vertreter geschrieben. Vielmehr ist er die Frucht der Arbeit und des Gebets der ganzen Kirche [...] die ihre eigene theologische, liturgische und geistlich-asketische Tradition besitzt, die leider sehr oft vergessen oder nicht bekannt ist.¹³

Der Katechismus versteht sich wesentlich als eine amtliche Darstellung der katholischen Glaubenslehre und -praxis in der spezifischen Ausdrucksweise der UGKK. Als östliche Kirche weiß sie sich der byzantinischen Tradition und deren Kyjiver Ausprägung zugehörig. Das Zweite Vaticanum hat in *Unitatis Redintegratio*¹⁴ Nr. 17 unterstrichen, dass östliche Kirchen ihr eigenes liturgisches, geistliches, rechtliches und theologisches Erbe besitzen. Nach can. 28 § 1 CCEO¹⁵ gilt dies auch für die katholischen Ostkirchen. Damit existiert das gesamtkirchliche Glaubensgut legitimerweise in unterschiedlichen Lesarten. Von daher lässt sich Großerbischof Sviatoslavs Aussage in seinem Schreiben zur Erlassung des Katechismus verstehen:

Die Besonderheit der theologischen Tradition der UGKK, die in ihren Quellen der östlichen christlichen Tradition angehört, bestimmt auch den Bedarf eines eigenen Katechismus für unsere Kirche.¹⁶

13 Блаженніший Святослав (Шевчук), „Оце подаю Вам катехизм“, in *Презентація*, 9. Zum Begriff „Lokalkirche“ siehe unten Kap. 3.2.

14 Zweites Vatikanisches Konzil, „Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*“, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), 90–107.

15 „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“, in *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990) 1033–1364, zuletzt geändert durch das *Motu Proprio Ab Initio* (21.11.2020). Rechtliche Vorgaben zur katechetischen Unterweisung finden sich in cc. 617–626 CCEO.

16 Синод Української Греко-Католицької Церкви, *Катехизм*, 7.

Die Tradition der UGKK bildet allerdings weder in synchroner noch in diachroner Perspektive einen homogenen Bestand. Viele Einflüsse erklären sich auch durch die Gemeinschaft mit der römischen Kirche seit der Union von Brest (1595/96). Bis heute existiert eine Polarität zwischen einer latinisierenden und einer östlich orientierten Richtung, nicht nur in der liturgischen Praxis, sondern – wenngleich abnehmend – auch in der Theologie, die sich in einem Spektrum bewegt, das von römisch-katholischer Schultheologie wie auch von Bemühungen um eine Rückkehr zu altkirchlichen Wurzeln und Annäherungen an die Orthodoxie geprägt ist. Zeitgenössische Diskurse der westlichen Theologie spielen vergleichsweise eine geringe Rolle und eigenständigere theologische Profile befinden sich noch in einer Aufbauphase.

Peter Galadza hat darauf hingewiesen, dass der Katechismus mit einem theologischen Anspruch einhergeht und eine Öffnung der Kirche zur Gesellschaft und zu Gegenwartsfragen zum Ausdruck bringt. Großerbischof Shevchuk hatte maßgeblichen Anteil daran gehabt, die Stimmen aus der Ukraine und der kirchlichen Diaspora zusammenzuführen.¹⁷ Unter den acht bei der Erarbeitung des Katechismus führenden Theologen stammen fünf aus ersterem und drei aus letzterem Gebiet, die Ausbildungswege sind unterschiedlich.¹⁸

Obwohl dieser Beitrag primär die Frage der Rezeption patristischer Traditionen im Blick hat, ist dieses Thema durchaus

17 Peter Galadza, „Address at the Launch of the English Translation of the Catechism of the Ukrainian Greco-Catholic Church, Christ Our Pascha, Edmonton, October 18, 2016“, in *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies* 57 (2016), 239–250, hier 243f.

18 Zur ersten Gruppe zählen Dr. Sviatoslav Shevchuk (Koordinator für Teil III), Dr. Myron Bendyk (Koordinator für Teil I) und die theologischen Mitarbeiter Ivan Havan'o, Taras Koberynko, Matej Havryliv, zur zweiten Dr. Michael Petrowycz (Koordinator für Teil II), Dr. Taras Barščevski und Sr. Luiza Ciupa. Vgl. Цюпа, „3 історії написання катехизму“. Darüber hinaus haben weitere Theologen zum Katechismus beigetragen.

gegenwartsbezogen. Denn es sind gerade neuere kirchliche Dokumente, wie das Konzilsdekret *Orientalium Ecclesiarum*, die den katholischen Ostkirchen auftragen, sich (wieder stärker) nach ihren älteren Überlieferungen auszurichten.¹⁹ Zudem zeigt sich gerade auch im Umgang mit diesen Traditionen, wie sich eine Kirche aktuell verortet und verhält.

Ein Konnex zur alten Kirche ist bereits in der Einteilung des Katechismus grundgelegt. In Nr. 1 wird als „methodischer Schlüssel“ zu diesem 342 Seiten bzw. 1001 Nummern umfassenden Dokument die Verbindung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses mit der Anaphora (dem Hochgebet) der Basiliusliturgie (abgedruckt in Nr. 8) angeführt.²⁰

Teil I des Katechismus („der Glaube der Kirche“) bezieht sich laut Eigendarstellung (Nr. 9–11) auf den ersten, heilsgeschichtlich-dogmatisch orientierten Abschnitt der Anaphora, Teil II („das Gebet der Kirche“) auf den eigentlichen eucharistischen Abschnitt, Teil III („das Leben der Kirche“) auf den commemorativen Abschnitt, der auf die Heiligung der Menschen und der Welt abzielt. Diese Dreiteilung, die einen markanten Unterschied zum auf die

19 Zweites Vatikanisches Konzil, „Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum*“, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), 76–85; Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996; vgl. Péter Szabó, „Return to the «ancestral traditions» (OE n. 6a). Reasons and meaning“, in *Ostkirchliche Studien* 66 (2017), 256–284.

20 Diese, vermutlich ins 4. Jh. zurückreichende Anaphora war jedenfalls bis ins 9. Jh. das vorherrschende Hochgebet der Liturgie Konstantinopels, bevor sie von der wesentlich kürzeren (und wohl auch deshalb nicht für den Katechismus herangezogenen) Chrysostomusliturgie zurückgedrängt wurde. Heute wird sie nur zehn Mal im Laufe des Kirchenjahres gefeiert. Zur hier nicht erörterten komplexen Frage nach der Einordnung dieses Textes vgl. Stefano Parenti, *L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti* (Jerusalem theologisches Forum 36), Münster 2020, 169–214.

Gesamtkirche bezogenen, aber theologisch römisch-katholisch geprägten Katechismus der Katholischen Kirche (KKK)²¹ bildet, erscheint in ihrer Verknüpfung von Gottesdienst und Gebet gerade aus ostkirchlicher Perspektive sinnvoll.

Allerdings wirkt die Anaphora in die einzelnen Teile inhaltlich wenig hinein, selbst wenn Passagen zu Beginn mancher Abschnitte angeführt werden. Nüchtern betrachtet spielt auch der Text dieses Hochgebets im liturgischen Bewusstsein der Gläubigen kaum eine Rolle. Von einigen liturgisch besonders bewussten Gemeinden abgesehen werden die Anaphoren in der UGKK (wie in den meisten byzantinischen Kirchen) leise gelesen, abgesehen von einigen Ausrufungen. Damit können die Gläubigen den Großteil der zentralen Texte der Eucharistiefeier nicht mitvollziehen. Mit der Veröffentlichung des Katechismus wurde die Chance nicht wahrgenommen, solchen längst als notwendig erkannten Schritten liturgischer Erneuerung amtliche Rückendeckung zu geben.²²

2. Zum Stellenwert und zur Rolle der Kirchenväter im Katechismus

Der Katechismus zeichnet sich durch eine beträchtliche Anzahl an Kirchenväterverweisen aus.²³ Von den insgesamt circa 260 Referenzen

21 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Città del Vaticano 1993, eingeteilt in: I. Das Glaubensbekenntnis, II. Die Feier des christlichen Mysteriums, III. Das Leben in Christus, IV. Das christliche Gebet.

22 Vgl. dazu auch Василь Рудейко, „Тихі“ молитви як джерело для коментування літургійної традиції, in Idem. (Hg.) *Літургійні коментарі як джерело літургіології* (Ad Fontes Liturgicos 5), Львів 2015, 112–122; Thomas Németh, *Liturgische Reformen – (k)ein Thema in den Ostkirchen?*, in Martin Stuffer – Tobias Weyler (Hgg.), *Liturgische Normen: Begründungen, Anfragen, Perspektiven* (Theologie der Liturgie 14), Regensburg 2018, 221–228.

23 Der Zählung liegt der Index der ukrainischen Katechismusversion zugrunde, die (anders als der KKK) nur Autoren und Werke, nicht aber Stellen in diesen anführt.

auf Väterschriften finden sich im ersten (dogmatischen) Teil an die 130, im zweiten (liturgischen) über 70, im dritten (praxisbezogenen) immerhin an die 60. Auf die insgesamt 1001 Nummern bezogen ist diese Zahl bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass im KKK mit insgesamt 2865 Nummern nur ca. 350 Kirchenväterstellen existieren. Im Vergleich mit letzterem Dokument zeigt sich im Katechismus der UGKK auch ein deutliches Überwiegen der östlichen und insbesondere byzantinischen Traditionslinie. So wird auf Johannes Chrysostomus 47mal, Gregor von Nyssa 25mal, Basilius den Großen 23mal, Johannes von Damaskus 18mal und Maximus Confessor 15mal verwiesen, während der die westliche Tradition dominierende Kirchenvater Augustinus nur achtmal herangezogen wird, damit sogar seltener als der zehnmal zitierte Origenes.²⁴ In der ukrainischen (portugiesischen und russischen) Fassung werden bei Kirchenvätern nur deren Werke mit Kapitelangaben angeführt, in der englischen Fassung wurden Verweise auf die *Patrologia Graeca* und *Latina* sowie (zweimal) auf *Sources Chrétiennes* hinzugefügt und einige Zitate bearbeitet und berichtigt. Ein Verweis auf die jeweils neueste oder beste Textausgabe liegt aber nicht vor. Nach „Müttern unter den Vätern“ sucht man im Katechismus vergeblich. Auch unter den Heiligen werden – abgesehen von der Gottesmutter – nur die hl. Anna und die hl. Maria von Ägypten ganz beiläufig erwähnt.

Auf ökumenische Konzilien des ersten Jahrtausends wird neunmal verwiesen, darüber hinaus viermal auf das Florentinum und einmal auf das Erste Vaticanum. Verweise auf das Zweite Vaticanum sind

24 Weitere Autoren bis 8. Jh.: Ambrosius, Athanasius, Klemens und Kyrill v. Alexandrien, Basilius v. Seleukia, Cyprian v. Karthago, Gregor v. Nazianz, Diadochus v. Photike, Didymus der Blinde, Dorotheus v. Gaza, Ephräm der Syrer, Evagrius Ponticus, Hermas, Hieronymus, Hippolyt und Klemens v. Rom, Ignatius v. Antiochien, Irenäus v. Lyon, Isaak der Syrer, Johannes Cassian, Johannes Klimakus, Justin der Philosoph, Kyrill v. Jerusalem, Leo der Große, Leontius v. Byzanz, Ps.-Dionysius Areopagita, Ps.-Makarius, Makarius v. Ägypten, Romanos Melodos, Tertullian und Theophilus v. Antiochien.

vergleichsweise häufig (35mal explizit). 24mal wird auf Schreiben Papst Johannes Pauls II. Bezug genommen. Im Zusammenhang mit dem altkirchlichen Erbe ist die hohe Anzahl an Verweisen auf liturgische Texte auffällig, die zum allergrößten Teil aus dem ersten Jahrtausend stammen (über 130 Stellen).

Angesichts der Tatsache, dass in der orthodoxen Kirche die in der westlichen theologischen Tradition vorherrschende Beschränkung der Kirchenväterzeit auf die ersten acht Jahrhunderte relativiert wird, überrascht es auch nicht, wenn Myron Bendyk im Präsentationsband feststellt, dass sich diese Periode „in der konziliaren Lehre der Bischöfe, der römischen Päpste und der Väter der UGKK fortsetzt“.²⁵ Herangezogen werden im Katechismus etwa Symeon von Thessaloniki († 1429)²⁶ in Zusammenhang mit Eucharistie und Ehe (Nr. 478) sowie Nikolaos Kabasilas († nach 1391) in Hinblick auf die Eucharistieauslegung (Nr. 387, 397). Dies kann auch als ein ökumenisches Signal gewertet werden, zumal der Katechismus neben Hl. Schrift, liturgischen Texten, Kirchenvätern und lehramtlichen bzw. bischöflichen Aussagen bewusst auf keine modernen Theologen Bezug nimmt. Andernfalls wäre in Hinblick auf den liturgischen Teil gewiss Alexander Schmemmann (†1983) als Ideenlieferant zu nennen gewesen, wie auch in der Ekklesiologie Metropolit John Zizioulas öfters Pate gestanden haben dürfte.

Eine nicht unbedeutende Rolle spielen auch zwei neuere „Väter“ der UGKK. 30mal wird Metropolit Andrej Šeptyc'kyj (†1944) angeführt, bezeichnender Weise in Nr. 49 mit der Aussage „den Hl. Vätern folgend“. Großerzbischof Josyf Slipyj (†1984) kommt achtmal zu Wort. Auf Schriften des ersten Kyjiver Metropoliten slawischer Herkunft, Hilarion (†1054), wird elfmal verwiesen, auf den bei der

25 Мирон Бендик, *Представлення першої частини катехизму УГКЦ: „Віра Церкви“*, in *Презентація*, 32–39, hier 34. Vgl. auch das Schreiben in Anm. 2. oben

26 Dieser wird auch im KKK (Nr. 1690) in Hinblick auf den Begräbnisritus angeführt.

Erlassung des Katechismus bereits emeritierten Großserzbischof Lubomyr Husar (†2017) zweimal.

Zur Bedeutung der Kirchenväter nimmt der Katechismus in zwei Passagen des ersten Teils ausdrücklich Stellung. Zunächst heißt es im Kapitel über die Offenbarung der Dreifaltigkeit unter dem Punkt „Die heilige Tradition“ beginnend mit Nr. 35:

Die ungebrochene Kontinuität der Tradition wird im liturgischen Leben der Kirche und in der Lehre der Heiligen Väter verwirklicht, die für die Wahrheit nicht gemäß menschlichen Erinnerungen Zeugnis ablegen, sondern auf Grundlage einer lebendigen und ununterbrochenen Erfahrung des Hl. Geistes. Die Beständigkeit dieser Erfahrung innerhalb der christlichen Gemeinschaft ist Garant für unsere Treue zur apostolischen Lehre, zum Erbe der Hl. Väter und zur Lehre der Kirche, die unsere Hoffnung auf die Verheißung der kommenden Welt stärkt.

Diese Interpretation wird in Nr. 37 in Bezug auf den Zusammenhang von Schrift und Tradition folgendermaßen weitergeführt:

Auf der Grundlage der Hl. Schrift bestimmt die Kirche die Wahrheit der mündlichen Tradition, die umgekehrt die Hl. Schrift interpretiert und erklärt. Die mündliche Tradition wird durch die Lehre der hl. Väter, insbesondere auf ökumenischen und lokalen Konzilien ausgedrückt. Aus diesem Grund lehrt uns die Kirche mit Glauben und Ehrfurcht sowohl die Hl. Schrift wie auch die mündliche Tradition anzuerkennen.

Sodann wird im Kapitel „Kerygma und Katechese“ unter dem Punkt „Überlieferung der Hl. Kirchenväter“ (Nr. 55-59) das Thema wiederaufgenommen. Den Ausgangspunkt bildet zunächst die Einordnung der Kirchenväter als Fortsetzung der apostolischen Verkündigung des Evangeliums (Nr. 55). Hier werden Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna als „Apostelschüler“, die ihre Lehre und ihr Zeugnis von den Aposteln erhielten, vorgestellt. Diese Formulierung mag historische Anfragen aufwerfen, lässt aber durchaus einen Interpretationsspielraum beim Schülerbegriff zu.

Gemäß Nr. 56 werden von der Kirche als Hl. Väter Personen bezeichnet,

die das Evangelium in der Wahrheit der Lehre und in der Heiligkeit des Lebens verkündet haben. Deswegen haben sie die Frohe Botschaft in der Kraft des Hl. Geistes, des Geistes der Wahrheit verkündet.

In Nr. 57 werden sie vorgestellt als „Zeugen der apostolischen Überlieferung, deren Reinheit sie verteidigt haben und an der sie ihre eigene theologische Lehre ausgerichtet haben“. Ihnen wird der Verdienst zugesprochen, die Tiefe der Offenbarung im Laufe der Geschichte immer mehr enthüllt, das Verständnis der apostolischen Überlieferung vertieft und in konziliarer Weise bekannt zu haben. Die derart geäußerte Auffassung der Väter bestimmt laut Nr. 58 den Inhalt des Glaubens, wobei Festlegungen der Ökumenischen Konzilien als Dogmen die Lehre der Kirche ausdrücken. Das Lehramt der Kirche wird an den bischöflichen Dienst der Kirche geknüpft. Schließlich wird in Nr. 59 ausgesagt, dass

die konziliaren dogmatischen Festlegungen des Glaubens sich auf die Übereinstimmung der Väter (lat. *consensus Patrum*) stützten. Zum konziliaren Denken der Kirche trugen die Heiligen Athanasius von Alexandrien, Basilius der Große, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa, Augustinus, Leo der Große, Kyrill von Alexandrien, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus und andere bei.

Bei all diesen Aussagen ist die doktrinäre Akzentsetzung auffällig. Dem korrespondieren häufige Formulierungen, wie „die Väter lehren“ oder „die Väter betonen“. Mit den direkten Väterzitate bedient sich das Dokument aber auch der Ausdrucksweise bzw. Bild- und Symbolsprache der Väter. Daneben wird auch mit Paraphrasen gearbeitet, wie auch nicht selten ein einzelner Kirchenvater als Vertreter „der Heiligen Väter“ angeführt wird. Mitunter wird auch ohne näheren Verweis auf die Ansicht der Kirchenväter verwiesen (so etwa Nr. 730, 734 und 809).

Die Bezugnahme auf Kirchenväter im Dokument ist insgesamt heterogen. Dies hängt sowohl mit der unterschiedlichen redaktionellen Verantwortung für einzelne Teile als auch mit Überarbeitungen zusammen. Einige Passagen deuten auf eine spontane Entstehungsgeschichte des Textes hin. Der ursprünglich eher apologetische Tenor des Dokuments wurde offensichtlich stellenweise auch durch Väterverweise abgemildert. So versucht etwa Nr. 31 über Aussagen von Irenäus von Lyon und Basilius ein stärker patristisch konnotierendes Bild von Tradition im Spannungsfeld von Glaube und Liturgie zu entwerfen. Insgesamt lässt sich eine gewisse Emanzipation gegenüber der römisch-katholischen Traditionslinie erkennen, aber auch die Absicht, eigene Interpretationswege abseits der Rezeption orthodoxen Gedankenguts zu entwickeln.

3. Zu einzelnen Abschnitten und Aussagen

3.1. Zu Teil I

Natürgemäß spielt die Kirchenvätertheologie im ersten Teil des Katechismus, der sich vor allem der Trinitätstheologie und Christologie widmet, eine bedeutende Rolle.²⁷ Häufig wird dabei auf die Kappadokier Bezug genommen. Ein Anliegen ist es auch, der östlichen Theologie folgend die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unerkennbarkeit seines Wesens zu betonen. Dieser apophatische Ansatz ist in Nr. 71f. der Darlegung über die drei göttlichen Personen vorgeschaltet und kommt im Abschnitt über die Offenbarung (Nr. 18), die Gottesebenbildlichkeit (Nr. 122) und im liturgischen Teil (Nr. 376) zur Sprache.

Im Katechismus kommt der für die ostkirchliche Theologie wesentliche Topos der Vergöttlichung (*theosis*) in unterschiedlichen Zusammenhängen zur Sprache, insbesondere im dritten Teil (Nr.

²⁷ Vgl. M. Бендик, *Представления*, 32–39.

850-855). Die Darstellung bewegt sich durchaus auf dem Boden der patristischen Tradition.²⁸ Die in der Orthodoxie allgemein als Lehre geltende Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes wird aber ebenso wenig erwähnt, wie der für diesen Ansatz maßgebliche Erzbischof Gregorios Palamas (†1359).

Nr. III des Katechismus stellt fest: „Gott der Schöpfer erfüllt die Schöpfung mit der Gnade seiner Gegenwart, gleichzeitig bleibt er unerreichbar in seinem Wesen.“ Dies könnte als eine Brücke zur Energienlehre gedeutet werden, sofern man von der ungeschaffenen Gnade ausgeht. Hier stellt sich aber die Frage nach den dahinterstehenden theologischen Konzepten. Mitunter bleibt offen, ob mit einer Wortwahl ein bestimmter theologischer Akzent beabsichtigt ist.

Einzelne Theologen der UGKK stehen dem Palamismus, einer mit der thomistischen Theologie kollidierenden und daher innerkatholisch lange Zeit diskreditierten Denkrichtung zwar positiv gegenüber,²⁹ doch bringt der Katechismus die diesbezügliche Zurückhaltung auf offizieller Ebene zum Ausdruck. Freilich hat dieser Ansatz auch in der russischen Schultheologie vor seiner Wiederentdeckung im 20. Jh. nur eine geringe (positive) Rolle gespielt.

Katholischerseits hatte 1971 die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche die liturgische Kommemoration von Palamas ermöglicht und die Ungarische Griechisch-Katholische Kirche ihn jüngst in den liturgischen Kalender aufgenommen.³⁰ Darüber hinaus scheint

28 Vgl. dazu Тарас Коберинко, *Обожествлення як суть християнського духовного життя*, in *Презентація*, 87–95, zur *theosis* besonders 89.

29 Vgl. Віктор Жуковський, „Святий Григорій Палама і його легітимізація в УГКЦ“, in *Наукові записки Українського Католицького Університету* 1, Серія Богослов'я 1 (2009), 145–159.

30 Vgl. „Sur la «réintroduction» de la fête de Grégoire Palamas dans le liturgie melkite“, in *Istina* 21 (1976), 55–64; Lijnat al-lituriyyah al-batriyarkiyyah (Hg.), *Kitâb al-salawât al-taqsiyyah alâ madâr al-sanah li-Kanîsat al-Rûm al-*

der Palamismus auch innerkatholisch an Akzeptanz zu gewinnen.³¹ Es bleibt eine Frage der Rezeption, ob und welche Rolle er in der theologischen und spirituellen Tradition einzelner katholischen Ostkirchen spielen wird.

Peter Galadza hat angemerkt, dass Teil I insgesamt durch einen „proklamatorischen“ bzw. „kerygmatischen“ Charakter gekennzeichnet ist. Im Unterschied zum liturgischen Teil II liegt seine Stärke aber nicht in der Information (oder gar in Begründungen), sondern in einer Basis für die geistliche Aneignung von Glaubensinhalten.³² Dazu trägt gewiss auch die Kirchenväterrezeption bei, doch wird dem Leser vielfach kein Schlüssel für das Verständnis unterschiedlicher Texte geboten. Dies betrifft etwa die Frage, ob und inwieweit aus einem anderen Kontext stammende biblische und patristische Aussagen (etwa zur Schöpfungsgeschichte) in einem wörtlichen oder übertragenen Sinn zu verstehen sind.

Eine für das Selbstverständnis katholischer Kirchen östlicher Tradition schwierige Herausforderung ist der Umgang mit dem *filioque*. Der Katechismus der UGKK strebt grundsätzlich nach einem östlichen, „nicht-filioquistischen“ Ansatz (Nr. 91f. und 97f.).

Malakiyyin al-Kâthûlik: al-Sawâiyyah (Horologium), wa Kitâb al-Mu'azzî (Octoechus), wa Khidmat al-Sawm (Triodium), wa Khidmat al-ashhur (Menaea), zusammengestellt von Loutfi Laham, Bd. 2, Teil 1, Jûniyah (Libanon) 2000, 1072; „Görögkatolikus szertartási útmutató a szent szolgálatok végzéséhez a 2020/2021. Egyházi évré“, 14, 98, https://hd.gorogkatolikus.hu/media_doc/2c66bd604741d869c36e7a403def9261.pdf (abgerufen am 05.07.2021).

³¹ Dazu Hinweise bei Thomas Németh, *Theological Reflections on the Dialogue with the Orthodox Church from an Eastern Catholic Perspective*, in Vladimir Latinovic – Anastacia Wooden (Hgg.), *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?* Volume 1: *Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, Basingstoke 2021, 339–354, hier 351, Anm. 48.

³² P. Galadza, *The English Translation*, 246.

Kürzlich hat diesbezüglich Theodoros Alexopoulos³³ die klare Bezeichnung des Vaters als Ursprung von Sohn und Geist, die Aussagen zum Hervorgang des Geistes aus dem Vater und seinem Ruhen im Logos und die Unterscheidung zwischen dem inneren Leben der Dreifaltigkeit und ihrer Offenbarung aus orthodoxer Perspektive gewürdigt. Dass die Berufung auf die Aussagen des Konzils von Ferrara-Florenz über den Hervorgang des Geistes „durch den Sohn“ aus orthodoxer Sicht abgelehnt wird, überrascht wenig. Allerdings offenbart die in Nr. 97f. etwas leichtfertig vorgenommene Berufung auf Kyrill von Alexandrien zur Begründung eines Hervorgangs „durch den Sohn“,³⁴ die in der neueren Literatur inzwischen abgelehnt wird,³⁵ eine argumentative Schwäche. Darauf und auf die Problematik, dass im Glaubensbekenntnis selbst das *filioque* in – nicht näher spezifizierten – Klammern angeführt wird, hat bereits Daniel Galadza hingewiesen. Diese Unentschiedenheit

33 Theodoros Alexopoulos, *The Filioque Issue in the Light of the Catechism of the Ukrainian Catholic Church and in Dialogue with V. Bolotov's „33 Theses“*, in Latinovic – Wooden, *Stolen Churches*, 203–218.

34 Unter Berufung auf Kyrill von Alexandrien, *De sancta Trinitate dialogi II* [423]: PG 75, 722–723. Neuere Ausgabe: Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinité* (hg. u. übers. v. Georges Matthieu de Durand, SC 231, Paris 1976, 238, 240); Kyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*: PG 75, 9–656. Die *filioque*-Argumentation scheint beeinflusst von: Pontifical Council for Promoting Christian Unity, „The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit“, in *L'Osservatore Romano, Weekly English Edition*, 20 September 1995, 3, 6. Doch hat schon die Pro Oriente-Studentagung von 1998 festgestellt, dass dieses Dokument zwischen immanenter und ökumenischer Trinität nicht genügend unterscheidet und Unklarheiten auch bei der Bezugnahme auf von Kyrill von Alexandrien bestehen, Vgl. Alfred Stirnemann – Gerhard Wilflinger (Hgg.), *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque* (Pro Oriente 21), Innsbruck–Wien 1998, 219.

35 Vgl. Th. Alexopoulos, *The Filioque Issue*, 211. So auch schon Edward Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010, 49.

ist in theologischer und ökumenischer Hinsicht problematisch, so dass der Katechismus in diesem Punkt eine Chance „für echte theologische und liturgische Erneuerung“ vertan hat.³⁶ Natürlich braucht eine solche, bislang ungelöste Differenz zwischen Orthodoxie und Katholizismus in einem Katechismus nicht gelöst werden, sollte aber auch nicht überspielt werden. Bei aller Achtung der lateinischen Variante des Credo hätte man sich für das Glaubensbekenntnis ohne *filioque* entscheiden können.

Von dieser Frage abgesehen hat der Katechismus Abstand genommen, Kirchenväter apologetisch zum Ziel konfessioneller Abgrenzung einzusetzen; sie bilden umgekehrt eher ein Bindeglied zur Orthodoxie. In Nr. 308 wird die Beteiligung der UGKK an ökumenischen Bestrebungen ausdrücklich betont. Positiv zu würdigen ist auch, dass der Katechismus gerade in Bezug auf das Thema Hölle in Nr. 251 mit Origenes einen im Bereich der Eschatologie nicht unproblematischen Autor herangezogen hat, freilich mit einer rechtgläubigen Aussage.³⁷ Origenes wird auch im KKK in anderen Zusammenhängen zitiert, im ukrainischen Katechismus kommt aber der große Theologe der alten Kirche damit noch spezifischer zur Geltung. In Nr. 250 wird der Topos Fegefeuer zurückhaltend als „Zustand der Heilung“ behandelt, das Väterzitat scheint aber thematisch nicht zu passen.³⁸

36 Daniel Galadza, „Die griechisch-katholischen Kirchen und die liturgische Erneuerung. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium“, in Hans-Jürgen Feulner – Andreas Bieriniger – Benjamin Leven (Hgg.), *Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen*, Wien 2015, 104–107, hier 107.

37 Origenes, *De principiis* II,10,5: PG 11, 257. Neuere Ausgabe: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (hg. u. übers. v. Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp. Texte zur Forschung 24, Darmstadt 1992, 430).

38 Neben Verweisen auf 1 Kor 3,15, den KKK und das Florentinum wird auf Johannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 41,5: PG 61, 361, und insbesondere auf Gregor von Nazianz, *Oratio* 7,21: PG

Im Bereich der Ekklesiologie setzt der Katechismus im Vergleich mit dem KKK manche ostkirchliche Akzente.³⁹ Gleich zu Beginn des Abschnittes wird in Nr. 272 die Kirche als „Ikone der allerheiligsten Dreifaltigkeit“ vorgestellt. Dabei handelt es sich um einen in der orthodoxen Theologie des 20. Jh. unter Rückgriff auf die Kirchenvätertradition entwickelte Deutungslinie, deren ekklesiologische Aussagekraft aber unterschiedlich bewertet wird.⁴⁰ Nach einer biblischen Grundlegung zur Ekklesiologie werden die Attribute der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität, Nr. 283-300) ausgeführt, bevor das Thema *pomisnist'* der UGKK und ihre *Communio* mit anderen Lokalkirchen entfaltet wird.⁴¹

Dieser etwas im Randbereich der Thematik dieser Besprechung angesiedelte, aber für den Identitätsdiskurs der UGKK wesentliche Topos soll hier nur angeschnitten werden. Der ukrainische Terminus *pomisna Cerkva* (bzw. das Substantiv *pomisnist'*) steht

35, 781, zurückgegriffen. Neuere Ausgabe: Grégoire de Nazianze, *Discours 6–12* (hg. u. übers. v. Marie-Ange Calvet-Sebasti. SC 405, Paris 1995, 232, 234). Allerdings scheint sich diese Stelle nicht auf eine postmortale Reinigung, sondern auf die Befreiung der Seele vom Leib im Tod zu beziehen. Zudem wird auf Gregor auch zur Ablehnung des Fegefeuers verwiesen, vgl. Demetrios Bathrellos, *Love and Forgiveness versus Justice and Punishment?: Purgatory and the Question of the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara-Florence*, in Theresia Hainthaler – Franz Mali – Gregor Emmenegger – Mantè Lenkaitytė-Ostermann (Hgg.), *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West* (Pro Oriente 37), Innsbruck–Wien 2012, 355–374, hier 368.

39 Тарас Барщевський, *Еклезіологія катехизму УГКЦ*, in *Презентація*, 54–62.

40 Vgl. dazu Theodoros Alexopoulos, „Auf dem Weg zu einem Konsens zwischen den Schwesterkirchen des Westens und des Ostens? Ein theologischer Vorschlag im Blick auf die Ökumenizität der Synode von 879/80, das Filioque und das Verhältnis zwischen Theologia und Oikonomia“, in *Catholica* 72 (2018), 184–214, hier 197–198.

41 Mir ist nicht ersichtlich, weshalb Myron Bendyk im Kommentarband bezüglich des Verhältnisses zwischen der Kirche Christi und den einzelnen Lokalkirchen bei letzteren ansetzt. Бендик, *Представлення*, 38.

in der ostslawischen Tradition für einen Kirchenverband, also katholischerseits für eine Kirche *sui iuris* bzw. orthodoxerseits für eine autokephale oder autonome Kirche und drückt deren Eigenstand und -charakter aus. Er wird im Katechismus von *misceva cerkva* unterschieden (Nr. 291), der sich auf die Eparchien bzw. Diözesen bezieht, wobei beide Ausdrücke mit *misce* (Ort) zusammenhängen. In der englischen Version wird *pomisna cerkva* meines Erachtens nicht sehr geglückt mit dem juristisch konnotierenden „self-governing Church“ wiedergegeben, der häufig für quasiautonome orthodoxe Kirchen verwendet wird. Wenn in diesem Beitrag *pomisna Cerkva* dem Wortfeld entsprechend mit „Lokalkirche“ wiedergegeben wird, ist sie jedenfalls von der Ortskirche auf diözesaner Ebene zu unterscheiden. Es wäre meines Erachtens angebracht gewesen, den für das katholische Ostkirchenrecht einschlägigen Terminus Kirche *sui iuris* in der ukrainischen Fassung zumindest anzuführen, was in der englischen nur untergeordnet in Nr. 289 geschieht.

Die Grundlegung der *pomisnist'* in Nr. 301 des Katechismus findet sich fast wortgleich in Nr. 32 der Ökumenischen Konzeption⁴² und wurde inzwischen kritisch thematisiert. Dass die kirchliche Selbständigkeit mit „Gebräuchen“, „Kultur“ und „Mentalität“ von bestimmten Völkern in Verbindung gebracht wird, sieht Dietmar Schon nicht in gesamtkirchlichen Vorgaben begründet, aber auf dem Hintergrund der komplexen kirchlichen Situation der Ukraine nachvollziehbar.⁴³ Die Besprechung des Katechismus durch Mykola Krokosh beinhaltet mitunter polemische und undifferenzierte Kritik, die sich neben der Anknüpfung der *pomisnist'* an die Inkulturation auch an geltenden gesamtkirchlichen Vorgaben und neuzeitlichen

42 Siehe oben Anm. 10.

43 Dietmar Schon, „Die Ukraine als Laboratorium der Ökumene. Perspektiven des Ökumenedokuments der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche“, in *Ostkirchliche Studien* 67 (2018), 149–186, hier 171f.

innerkirchlichen sowie ökumenischen Diskursen abarbeitet.⁴⁴ Die derzeitigen Diskussionen um den Status der orthodoxen Kirchen in der Ukraine machen deutlich, dass die komplexen Fragen um Begründung und Ausgestaltung von Autonomiestrukturen insgesamt nur bedingt mit Rückgriff auf die kirchenrechtliche Tradition des ersten Jahrtausends lösbar sind.⁴⁵ Es hat generell den Anschein, dass die Aussagen des Katechismus zur Kirche weniger ekklesiologisch-kanonistisch sondern im Kontext neuerer Identitätsdiskurse zu verstehen sind, wie auch das Slipyj-Zitat in Nr. 302 nahelegt.

Der Begriff *sopryčastja* im Sinne von *communio* bzw. Gemeinschaft kommt in über 30 Nummern, also recht häufig vor. Einschlägige Passagen erinnern an Aussagen von Metr. John Zizioulas bzw. spiegeln

44 Mykola Krokosh, „Der neue Katechismus der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche aus ökumenischer Sicht“, in *Der Christliche Osten* 67 (2012), 163–170; ukr. Fassung: Микола Крокош, „Катехизм УГКЦ» в екуменічній перспективі: Крок вперед, два назад“, <https://www.religion.in.ua/main/analitica/page,1,5,12797-katexizm-ugkc-v-ekumenichnij-perspektivi-krok-vpered-dva-nazad.html> (12.05.2021). Krokosh ist zuzustimmen, wenn er bemängelt, dass in Nr. 17 des Katechismus die auf Diözesen abstellende Passage von *Lumen Gentium* Nr. 23 „in quibus et ex quibus“ auf die Lokalkirchen bezogen wird. Jedoch wird auf Grundlage von OE 2 eine „mutual immanence of the Particular Church and the universal Church“ auch in Hinblick auf Kirchen *sui iuris* vertreten: George Nedungatt, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993, 90. Die Behauptung von Krokosh, dass „keine ekklesiologisch relevanten Zwischengrößen zwischen der *ecclesia universalis* und *ecclesia localis* [gemeint Bistumsebene]“ (S. 166) bestehen, ist so nicht haltbar. Vgl. dazu kürzlich: Péter Szabó, *Synodality and Primacy. Perspectives of Interaction between East and West*, in Idem (Hg.), *Primacy and Synodality. Deepening Insights. Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches. Debrecen, September 3-8, 2017* (Kanon 25), Debrecen 2019, 693–722, hier 708–712.

45 Vgl. dazu etwa Eva M. Synek, „Wie wird eine orthodoxe Lokalkirche autokephal? Einige Anmerkungen anlässlich des Konstantinopler Autonomietomos für die Orthodoxe Kirche in der Ukraine“, in *Österreichisches Archiv für Recht & Religion* 67 (2020), 46–83.

sie orthodoxe theologische Ansätze des 20. Jh. wider. Nach Nr. 292 „erzeugt die *communio* der Lokalkirchen die *sobornist'* [Katholizität] der Kirche“. Dieser Begriff wird im dritten Teil (Nr. 923f.) in einem in der slawischen Orthodoxie gebräuchlichen Sinn als „Prinzip der Solidarität“ weiter entfaltet.

Nr. 305 weist auf die fundamentale Gleichheit aller Lokalkirchen hin, zu der implizit auch die lateinische gerechnet wird. Nr. 304 bezeichnet die „*Communio* mit der römischen Kirche als Merkmal und Bedingung der Zugehörigkeit zur Universalkirche“. Der Papst, „dessen Primat in der Liebe und im Dienst der Lehre zum Erbe des Glaubens der Gesamtkirche gehört“, ist sichtbares Zeichen dieser Einheit. Während in Nr. 287 die *regula fidei* in der Hl. Schrift und in der Hl. Tradition gesehen wird, deren Bewahrung und Treue zu ihr durch den Dienst des Bischofs von Rom garantiert wird, wird in Nr. 291 der Papst als „Lehrer und Regel des apostolischen Glaubens“ herausgestellt. Diese Aussage scheint ekklesiologisch nicht allzu geglückt. Michael Fiedrowicz hat darauf hingewiesen, dass nach altkirchlichem Verständnis die Glaubensregel sich nicht auf kirchliche Amtsautorität bezieht, sondern die Wahrheit darstellt, „die vom kirchlichen Amt zu bewahren, nicht erst zu schaffen ist“.46 Der Katechismus verwendet in Nr. 291 und 304 auch den in den liturgischen Büchern enthaltenen, aber nicht unproblematischen Papsttitel „Vselens'kyj Archyjerej“ („Universaler/Ökumenischer Hohepriester/Bischof/Pontifex“).47 Insgesamt zeigt sich im Bereich

46 Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2010, 195. In der byzantinischen Hymnographie werden heilige Bischöfe im entsprechenden Troparion (siehe etwa Offizium des Hl. Nikolaus von Myra) zwar als „Regel“ bzw. „Richtschnur des Glaubens“ (κανών πίστεως/правило вѣры) bezeichnet, doch wird diese durch die „Wahrheit [ihrer] Taten“ erwiesen.

47 In der englischen Fassung des Katechismus: Universal Pontiff. Vgl. dazu Serge Keleher, „Ukrainian Catholics: Four Translations of the Divine Liturgy. Some

des ekklesiologischen Profils der Versuch, eigene Identität im Rahmen gesamtkirchlicher Vorgaben zu artikulieren.

Stellenweise offenbart Teil II das fehlende Hinterfragen von historisch späten Konzepten oder Interpretationen und legt eine sorgfältigere Rezeption neuerer Erkenntnisse nahe. Dies betrifft die allzu vereinfachende Charakterisierung von Ikonen als Ort von Präsenz des Dargestellten (Nr. 597-598) und den Stellenwert ihrer erst in der Neuzeit aufkommenden Segensriten.⁴⁸

3.2. Zu Teil II

Der zweite Teil des Katechismus über die Liturgie ist von der Absicht geprägt, die Gläubigen über ihre liturgische Tradition zu informieren.⁴⁹ Viel Raum nimmt hier besonders die Erklärung der Eucharistischen Liturgie ein (Nr. 342-402). Insgesamt schöpft dieser Teil stark aus liturgischen Texten, die in das 1. Jahrtausend zurückgehen. Deutlich tritt der Auftrag zur Rückkehr zu älteren Traditionen gemäß *Orientalium Ecclesiarum* Nr. 6 zutage.⁵⁰ So wird in Nr. 260 und 381 der Stellenwert der Epiklese herausgehoben und in Nr. 431 die Kommunion der Neugetauften und -gefirmten begründet. Der in Nr. 393 beschriebene und auf can. 52 des Trullanums (691/692) beruhende und in der Orthodoxie einhellig beachtete Grundsatz, wonach in der Großen Fastenzeit (mit Ausnahme von Mariä Verkündigung) zwischen Montagen und Freitagen nur die sog. Liturgie der Vorgeweihten Gaben zu feiern ist, wurde auch in

Early Translations“, in *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies* 39 (1998), 267–402, hier 273–275.

48 Vgl. dazu Thomas Németh, „Ikonen. Grundlagen, Zugänge, Anfragen“, in *Wort und Antwort* 60 (2019) Heft 3, 122–127, hier 123f.

49 Vgl. Михайло Петрович, *Представлення другої частини катехизму УГКЦ: „Молитва Церкви“*, in *Презентація*, 40–48.

50 Siehe oben Anm. 19.

das geltende Partikularrecht⁵¹ aufgenommen. Anzumerken ist, dass er selbst in Kathedralen nicht immer Anwendung findet, geschweige denn in der Gemeindepraxis.⁵² Das Teil II abschließende Kapitel über das persönliche Gebet (Nr. 668–703; siehe in Teil III auch Nr. 799–821) erscheint etwas heterogen, spiegelt aber unterschiedliche geistliche Traditionen innerhalb der UGKK wider.

Im Zusammenhang mit dem Ehesakrament stellen sich Fragen nach dem Umgang mit Gleichheit und Unterschiedlichkeit von Mann und Frau in der UGKK. Im Trebnyk (*Rituale*) existiert ein – westlich beeinflusster – Trauungsspruch, in dem die Braut dem Bräutigam Gehorsam verspricht. Diese Passage wird in der Diaspora teilweise ausgelassen und kommt auch im Katechismus nicht vor. In Nr. 479 ist nur vom beidseitigen Versprechen von Liebe, Treue und Achtung die Rede. Allerdings wird in Nr. 475 unter Hinweis auf Eph 5,22–24 (enthalten in der Perikope der byzantinischen Trauungsfeier) der Mann als Haupt der Frau bezeichnet, ohne diese Aussage näher zu erläutern. Auch in Nr. 134 wird nicht gesagt, worin die behauptete biblisch begründete Gleichheit und Unterschiedlichkeit von Mann und Frau besteht. Man hat den Eindruck, dass diese der Reflexion bedürftige Fragestellung in der UGKK noch nicht thematisiert wird.

Der Katechismus thematisiert die Verehrung der Gottesmutter hauptsächlich im Kontext der Kirchenfeste (Nr. 311, 313, 576) und folgt vor allem dem liturgischen Glaubensausdruck; die Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und Himmelfahrt (im Haupttext: Entschlafung) Mariens werden in den Fußnoten 274 und 276 erwähnt. Auf die unbefleckte Empfängnis Mariens nimmt auch Nr. 188 Bezug, indem er auf einen Hymnentext verweist. Allerdings steht dort im Unterschied zu slawischen liturgischen Büchern in – mir vorliegenden – griechischen Ausgaben nicht unbefleckte Empfängnis

51 „Канони партикулярного права“, сар. 88.

52 Ein Beitrag zu diesem Thema ist in Vorbereitung.

(непорочное зачатіе), sondern (Mannes)samenlose Empfängnis (ἄσπορος σύλληψις),⁵³ womit wohl eine christologische und nicht eine mariologische Aussage getroffen wird.⁵⁴ Es stellt sich aber auch darüber hinaus die Frage nach dem Zusammenhang zwischen liturgischen Texten und dogmatischen Aussagen.

Einige Detailanmerkungen seien hier noch erlaubt. In Nr. 385 wird das Hauptbeugungsgebet der Chrysostomusliturgie auf Grundlage der fehlerhaften ukrainischen Liturgieübersetzungen wiedergegeben. Es geht hier gemäß dem griechischen und kirchenslawischen Text nicht um die vorliegenden Gaben, sondern um die vor einem liegende Zeit.⁵⁵ In Nr. 540 ist der Zusammenhang zwischen dem siebenmaligen täglichen Beten und den neun Einheiten des Stundengebets weiterhin etwas erklärungsbedürftig.⁵⁶ Nicht unproblematisch ist auch, wenn in Nr. 490 ohne nähere Erläuterung der 1. Klemensbrief als Beleg

53 Troparion der 6. Ode des 2. Kanons zu Mariä Geburt (8. September): (Ὑμνοῦμεν.../Поемъ...), z. B.: Книга Минія. Мсць Септемврій, Почаєвъ 1761, 46; *Μηναία τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ*, Bd. 1, Roma 1888, 99. Zu diesem Kanon vgl. Peter Plank – Carolina Lutzka – Christian Hannick (Hgg.), *Das byzantinische Eigengut der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale. I. Teilband: Vorwort, Einführung, Incipitarium und Edition der Monate September bis Februar* (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 112 = Patristica Slavica 12), Paderborn 2006, 15–25.

54 Wenig wahrscheinlich scheint sich die griechische Passage – in Anbetracht der Mehrdeutigkeit des *Protevangeliums von Jakobus* – auf die Empfängnis Mariens zu beziehen. Vgl. dazu Thomas R. Karmann, *Apokryph oder doch geradezu kanonisch? Zur Rezeption des Protevangelium Jacobi im antiken Christentum*, in Jan N. Bremmer – James Andrew Doole – Thomas R. Karmann – Tobias Nicklas, Boris – Repschinski, *The Protevangelium of James* (Studies on Early Christian Apocrypha 16), Leuven 2020, 1–48, hier 26f.

55 Vgl. Robert Taft, *The Precommunion Rites* (Orientalia Christiana Analecta, 261), Roma 2000, 163–177.

56 In Hinblick auf die Version von 2011: vgl. oben Anm. 4 und Василь Рудейко, „Катехизм УГКЦ – свідомий чи несвідомий крок до літургійної реформи“, in *Патріархат* 2012, Nr. 3, 16–19.

für die Apostolische Sukzession angeführt wird.⁵⁷ Zwar kann hier bei Klemens mit Jochen Wagner durchaus ein Keim für diese Lehre gesehen werden, doch bezieht sich der angeführte Text noch auf eine kollegiale Gemeindeleitung und nicht auf den Monepiskopat.⁵⁸

3.3. *Zu Teil III*

Der dritte Teil des Katechismus ist wesentlich von der theologischen Arbeit von Großerbischof Sviatoslav geprägt. 2001 promovierte er an der Päpstlichen Universität Hl. Thomas von Aquin (*Angelicum*) im Bereich der theologischen Anthropologie und Moralthologie der byzantinischen Tradition⁵⁹ und publizierte eine Moralkatechese.⁶⁰ Im Katechismus zeigt sich sein Bestreben, im Spannungsfeld zwischen einer in ostkirchlichen Kreisen vertretenen Ablehnung der Moralthologie als westlichem Theologiezweig und der Tradition der Asketik einen eigenen Weg zu formulieren. Dieser bewegt sich im Rahmen der katholischen Morallehre, möchte sich aber die liturgische Akzentuierung der Kirchentradition und die Dynamik der östlichen Askese zu Nutze machen und auch stärker die therapeutische Sicht der Kirchenväter auf moralische Fragen einbringen.⁶¹ Tatsächlich

57 Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios* 42: PG I, 192. Neuere Ausgabe: Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios/Brief an die Korinther* (hg. u. übers. v. G. Schneider. FC 15. Freiburg i. Br. u. a. 1994, 166), vgl. auch KKK Nr. 861, Anm. 1

58 Jochen Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur* (Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter 53), Tübingen 2011, 234f., 239–241.

59 Sviatoslav Chevtschouk, *Vita trasfigurata in Cristo. Prospettive nel pensiero di Pavel Evdokimov* (Dis. Fac. Theol., P. Univ. a S. Thoma Aq.), Roma 2001; vgl. auch Pavel N. Evdokimov, *Trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, eingeleitet v. Sviatoslav Ševčuk, Roma 2001.

60 *Життя у Христі: Моральна катехиза*, zusammengestellt von Святослав Шевчук, Львів 2004.

61 Блаженніший Святослав (Шевчук), *Представлення третьої частини катехизму УГКЦ: „Життя Церкви“*, in *Презентація*, 49–53, hier 51f.

beziehen sich zahlreiche Verweise auf Kirchenväter, aber auch auf die im beginnenden 20. Jh. dominierende Bischofsgestalt von Metropolit Andrej Šeptyc'kyj.

Terminologische Anfragen ergeben sich zu den „acht Hauptsünden“ (Nr. 758 und darauffolgende Überschrift).⁶² Die Bezeichnung des Großen Bußkanons des hl. Andreas von Kreta in Nr. 818 als das „beste und vollständigste Vorbild des Bußgebets“ unterschätzt unterschiedliche geistliche Zugänge.

Auffällig, aber im Kontext aktueller Diskurse christlicher Kirchen der Ukraine nicht überraschend ist der breite Raum, den das Thema Familie einnimmt. Bereits in Teil II existiert ein Abschnitt über das Gebet in der Familie (Nr. 654–667). In Teil III wird in der Überschrift zum langen Kapitel Nr. 856–910 (!) die christliche Familie als „neue Schöpfung“ bezeichnet. Dieser, auch in anderen Zusammenhängen verwendete Terminus erscheint hier aber – trotz eines Kommentars im Präsentationsband⁶³ – klärungsbedürftig. Insgesamt 13 Nummern (885–897) befassen sich mit Empfängnisverhütung und verantwortlicher Elternschaft. Die Vermischung unterschiedlicher anthropologischer, sozialer und theologischer Ebenen im Kapitel über die Familie wirft Fragen auf, ist aber nicht Gegenstand dieses Beitrags.

Bei der Schwerpunktsetzung des Katechismus fällt auch auf, dass die Rolle und Bedeutung der Laien nur punktuell zur Sprache kommt (etwa in Nr. 299), selbst wenn das Thema implizit auch andernorts

62 In der englischen Fassung wurde die Wortwahl in der Aufzählung im Anhang (S. 316) und in der Anmerkung zu Nr. 759 mit „passions leading to sin“ und „evil tempting thoughts“ stärker dem klassischen asketischen Sprachgebrauch angepasst. Auch in der Achtzahl besteht ein Unterschied zur westlichen Konzeption. Vgl. Tomáš Špidlík, *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*, Volume 1, (Cistercian Studies 79), Kalamazoo, MI 1986, 248–266.

63 Блаженніший Святослав (Шевчук), *Представлення третьої частини катехизму*, 51f.

begegnet, etwa im Zusammenhang mit der Myronsalbung (N. 424–427). Das für die östlichen Kirchen prägende Mönchtum wird auch nur zweimal thematisiert (Nr. 298, 503).

4. *Theologische Aspekte*

4.1. *Zur Theologie in der UGKK*

Aus der bisherigen, keineswegs erschöpfenden Durchsicht des Katechismus ergibt sich ein vielschichtiges und teils ambivalentes Bild vom Umgang mit dem Erbe der alten Kirche. Doch zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit diesem Thema für die kirchliche Identität bedeutsam ist. Mit der Ukrainischen Katholischen Universität (UCU) in Lemberg wurde nach der Wende in der Ukraine eine bedeutende Ausbildungsstätte mit mehreren Fakultäten etabliert, die auf verschiedenen Ebenen an gesellschaftlichen Diskursen beteiligt ist. Deren philosophisch-theologische Fakultät befindet sich aber noch in Entwicklung. Unterstützungsbedarf besteht dabei nicht nur auf der institutionellen Ebene. Im Jahr 2011 wurden Diskussionen um den Stand der Theologie in der UGKK geführt,⁶⁴ die Problematik scheint immer noch aktuell. Denn für gut ausgebildete Theologen fehlt es immer noch häufig an Rahmenbedingungen für akademische Tätigkeit und in Kirche wie auch Gesellschaft an Verständnis für den Sinn und Wert wissenschaftlicher Theologie.

Dagegen werden im ukrainischen und internationalen Kontext theologische Aussagen von Kirchenoberhäuptern der UGKK

64 Vgl. dazu „Дискусія про теологію в УГКЦ: перші підсумки“, <https://www.religion.in.ua/main/analitica/12989-diskusiya-pro-teologiyu-v-ugkc-pershi-pidsumki.html> (abgerufen am 06.07.2021); „Віктор Жуковський: Критерії оцінки розвитку богослов'я і небезпеки квазібогословлення (Християнин і світ)“, <https://ucu.edu.ua/news/kryteriji-otsinky-rozvytku-bohoslova-i-nebezpeky-kvazibohoslovlennya/> (abgerufen am 06.07.2021); Михайло Димид, „Стан академічного богослов'я в УГКЦ“, in *Метров/Міра* 2012, Heft 9, 54–61.

deutlicher wahrgenommen. So hat Großserzbischof Lubomyr seine Kirche im Bereich der Ekklesiologie und Ökumene geprägt, Großserzbischof Sviatoslav im Bereich der Ethik und Moral Akzente gesetzt. Auch die identitätsstiftende Rolle der Brester Union und der Folgezeit und ihr hoher Stellenwert in den letzten drei Jahrzehnten erklärt, weshalb sich die Patrologie und die alte Kirchengeschichte noch in einer Aufbauphase befinden. Erst in allerjüngster Zeit ist ein Erscheinen von patristischen Arbeiten und Übersetzungen in ukrainischer Sprache festzustellen. Über den Lehrstuhl für Theologie der UCU bieten etwa 10 Dozenten patristische Lehrveranstaltungen an, dies geschieht auch an den Priesterseminaren. In der Reihe „Витоки християнства“ (Quellen des Christentums, mit Abteilungen „Quellen“ und „Studien“) erschien – neben patrologischen Monographien – inzwischen eine Anthologie zu den frühen Vätern der Kirche und eine Vätersammlung zu Armut und Reichtum.⁶⁵ Auf diese akademische Basis konnte bei der Erarbeitung des Katechismus aber noch nicht zurückgegriffen werden. Es hat den Anschein, dass sich bei der Textauswahl der erschwerte Zugang zu Originaleditionen und der Rückgriff auf bestimmte Übersetzungen (teilweise in russischer Sprache) ausgewirkt haben.

Die Bedeutung patristischer Studien zeigt sich auch daran, dass in anderen theologischen Disziplinen die Frage nach dem altkirchlichen Erbe thematisiert wird. Der Bedarf des Zugangs zur normativen Frühzeit stellt sich angesichts wachsender kirchlicher Herausforderungen ja gerade in Kirchen östlicher Tradition deutlich. Im Katechismus wurde dabei auch auf neuere Richtungen der orthodoxen Theologie zurückgegriffen. Es zeigen sich Berührungen mit der sog. Neopatristik des 20. Jh. Diese, mit Georges Florovsky († 1979) verbundene Strömung, bemühte sich, die orthodoxe Theologie

65 Марія Горяча (Hg.), *Ранні Отці Церкви: Антологія* (Витоки християнства 1: Джерела 1), Львів 2015; Eadem (Hg.), *Отці Церкви про багатство і бідність* (Витоки християнства 1: Джерела 2), Львів 2018.

von westlichen Einflüssen zu befreien und an die Tradition des ersten Jahrtausends anzuknüpfen. Freilich stößt dieser Ansatz, der mitunter auch mit Antiwestlertum und Abgrenzung zu anderen Konfessionen einhergeht, im orthodoxen theologischen Diskurs zunehmend auf Kritik. Ihm wird eine Abgrenzungstendenz gegenüber der Moderne vorgeworfen, die sich negativ auf die Kommunikabilität auswirke.⁶⁶ Diese Anfragen sind auch für die katholisch-ostkirchliche Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit westlicher Überformung und der Neubesinnung auf das eigene Erbe von Bedeutung – und möglicherweise auch ein Ansatzpunkt für interkonfessionelle Zusammenarbeit.

4.2. Zum Umgang mit den Kirchenvätern

Gerade in der theologischen Tradition der UGKK stützt man sich gerne auf Autoritäten wie Metropolit Andrej Šeptyc'kyj oder Großerbischof Josyf Slipyj. Demgegenüber haben aber in der westlichen Kirchenlandschaft auf dem Hintergrund eines gewandelten Geschichtsbegriffs und historisch-kritischen Zugangs Autoritäten insgesamt massiv an orientierender Wirkung eingebüßt. Von diesen neuzeitlichen Prozessen blieb auch der Umgang mit den Kirchenvätern nicht verschont.⁶⁷ Im Zusammenhang mit gesellschaftlichen und theologischen Entwicklungen, die den Umgang mit Autoritäten hinterfragen, wird sich auch in der UGKK die Frage nach der Tragfähigkeit der *auctoritas patrum* stellen. Andreas Merkt, auf dessen Ausführungen ich im Folgenden verweise, hat gerade die Instrumentalisierung der Kirchenväter auf dem Hintergrund einer statischen Auffassung von Tradition als gleichbleibendes *Depositum*

66 Vgl. Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology. Behold, I Make All Things New* (Rev 21:5), London u. a. 2019, 95–122.

67 So Andreas Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (Supplements to Vigiliae Christianae 58), Leiden-Boston-Köln 2001, 218.

fidei letztlich für die Bedeutungslosigkeit der Väter wesentlich verantwortlich gemacht.⁶⁸ Er schlägt vor, sie in eine „kommunikative Vernunft“⁶⁹ einzubinden, was freilich neben Wahrnehmung von Rationalitätsargumenten auch eine solide theologische Hermeneutik verlangt. Diesbezüglich stellen sich nun Anfragen, wie eine Aussage von Großerbischof Sviatoslav zur Präsentation des Katechismus deutlich macht:

Als ich dieses Buch in die Hand nahm, dachte ich mir: Wer wird unzufrieden sein mit diesem Katechismus? Ich denke, dass es viele von ihnen geben wird. Und das ist gut. Einerseits werden diejenigen mit ihm unzufrieden sein, die meinen, dass sie – angeblich – besser wissen, woran die Kirche glaubt, als dies die Synode der Bischöfe und Theologen sowie Katecheten der ganzen Welt ausdrücken können. Vielleicht werden Theologen mit ihm unzufrieden sein, und das ist auch normal, weil dieser Katechismus kein Handbuch der Theologie darstellt. In den Text des Katechismus können nicht diese oder jene theologischen Hypothesen, Theologumena und Theorien eingehen. Weshalb? Weil sie alle vorläufig sind. Morgen können sie verschwinden oder ihre Gestalt verändern. Der Katechismus hat aber zum Ziel, den Glauben der Kirche als solchen darzulegen, den die Kirche übergibt von Jesus Christus durch die Apostel bis zum Ende der Welt.⁷⁰

Diese Passage wirft Fragen auf. Geht es bei der Unzufriedenheit mit dem Katechismus um bestimmte Theologen? Diese Aussage hat offenbar einen Kontext, der dem Leser nicht vermittelt wird. Sie verwundert auch deshalb, weil ja gerade Theologen dieses Dokument erarbeitet oder Entwürfe dazu geliefert haben. Dass mit einem solchen, in zehn Jahren erarbeiteten Dokument unterschiedliche Erwartungen und Emotionen verknüpft sind, ist nachvollziehbar, doch besteht die Gefahr, dass aus Verallgemeinerungen Missverständnisse entstehen.

68 Ibid., 226.

69 Ibid., 223.

70 Блаженніший Святослав (Шевчук), *Оце подаю Вам катехизм*, 7f.

Zugleich zeigt sich hier der Bedarf nach Reflexion in Hinblick auf den Zusammenhang von Glaubensaussagen und Theologie. Dass zwischen dem Glauben der Kirche und seinen Formulierungen eine Differenz besteht, ist ja gerade im ökumenischen Dialog mit östlichen Kirchen evident. Anders wäre etwa die christologische Einigung zwischen der katholischen Kirche und orientalisch-orthodoxen Kirchen kaum möglich gewesen.⁷¹ Dies steht auch nicht der grundlegenden Kontinuität entgegen, die gerade die Kirchenväter bezeugen. So werden sie etwa in einer einschlägigen Instruktion der Bildungskongregation von 1989 als „Autoren und Exponenten einer konstitutiven Überlieferung [bezeichnet], die spätere Zeiten zu bewahren und ständig zu entfalten haben“.⁷² Freilich ist, wie Merkt feststellte, der *consensus patrum* gerade kein „Refugium unerschütterlicher Gewißheit“.⁷³ Sein Plädoyer, zu dieser Ebene im Sinne einer „Kindheitsgeschichte der Kirche“⁷⁴ eine erwachsene Beziehung zu entwickeln, die auch kritische Distanz verlangt, kann nur unterstrichen werden. Hier bestünde nun gerade in der UGKK eine wichtige Rolle der Theologie. Dass jedenfalls ein realistischer Blick angebracht ist, belegt eine Aussage von Roman Andrijuvskij, der schreibt, dass es übertrieben sei, den Katechismus als „Höhepunkt des theologischen Denkens [der UGKK anzusehen, er aber] das reale Niveau der theologischen Wissenschaft in [ihr] widerspiegelt“.⁷⁵ Andrijuvskij verknüpfte damit den Wunsch, dass mit dem Katechismus ein „theologischer Pfad“ beginne. Auch

71 Vgl. Theresia Hainthaler, „Entwicklungen im Dialog der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen“, in *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 57 (2006), 15–18.

72 Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter für die Priesterausbildung, 10.11.1989* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 96), Bonn 1990, 13.

73 A. Merkt, *Das Patristische Prinzip*, 250.

74 *Ibid.*, 258.

75 Андрійовський, „Новий Катехизм УГКЦ“, 6.

Großerbischof Sviatoslav äußerte sich in einem jüngeren Interview durchaus differenziert. Der Katechismus benötige entsprechende Mechanismen für die Aneignung seiner Inhalte und richte sich primär an erwachsene Leser mit einer gewissen Basis, darunter an Katecheten. Er habe seine starken und schwachen Seiten und vielleicht sei eine verbesserte Ausgabe sinnvoll.⁷⁶

4.3. Fazit und Ausblick

Eine Revision des Katechismus bedürfte jedenfalls theologischer Grundlagenarbeit. Wie bereits angedeutet, bedarf auch die Frage nach der Rolle der Theologie in der UGKK größerer Aufmerksamkeit. Sie wird allzu oft in einer absichernden bzw. apologetischen Funktion wahrgenommen, oder auch in einer mystagogischen, während ihre – auch innerkirchlich – kritische Rolle weniger entwickelt ist. Dabei kann die UGKK – im Vergleich mit anderen Konfessionen der Ukraine – auf gut ausgebildete Theologen und hohes zivilgesellschaftliches Engagement verweisen. Aktuelle „Gender-Debatten“ zeigen aber fehlende Auseinandersetzung von kirchlicher Seite mit anthropologischen Grundlagenfragen und die Gefahr unreflektierter Ideologisierung.⁷⁷ Auch hierzulande kontrovers geführte Diskussionen um Anspruch und Grenzen von Katechismen⁷⁸ kommen im ukrainischen Diskurs bislang kaum in den Blick.

76 „Блаженніший Святослав: «Драматичні події ставлять дуже радикальні питання: або ти – справжній християнин, або ти – out», <https://synod.ugcc.ua/data/blazhennishyy-svyatoslav-dramatychni-podiy-stavlyat-duzhe-radykalni-pytannya-abo-ty-spravzhniy-hrystyanyyn-abo-ty-out-5653/> (abgerufen am 01.06.2021).

77 Vgl. Regina Elsner, „Orthodoxy, Gender and the Istanbul-Convention: Mapping the Discourse in Ukraine“, in *ZOIS Report* 2021, Nr. 2, 13f.

78 Vgl. etwa Ehrenfried Schulz (Hg.), *Ein Katechismus für die Welt. Informationen und Anfragen* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 150), Düsseldorf 1994; Ulrich Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen*, Freiburg-Basel-

Zugleich existiert innerhalb der UGKK ein kritischer Traditionsstrang im Umgang mit der Kirchengeschichte. Die Kirchenleitung selbst hat seit den 1990er Jahren die historische Untersuchung der eigenen Unionsgeschichte unterstützt und diese damit als Zeitphänomen ökumenisch bearbeitbar gemacht. An das Bewusstsein um Geschichtlichkeit anknüpfend ließe sich auch die im Katechismus greifbare theologische Arbeit offener gestalten. Dafür bietet auch die durch apophatische Theologie geprägte ostkirchliche Tradition mit ihrem Gespür für Grenzen menschlicher Aussagen gute Ansatzpunkte, wie auch die „mystagogische“ Komponente des Katechismus. Auch die innerkatholische und ökumenische Vielfalt in der Ukraine bietet dafür einen guten Boden.

Die Theologie katholischer Ostkirchen besitzt mit ihrer Orientierung an der katholischen Lehre, an theologischen Ansätzen der Orthodoxie sowie an der alten Kirche sowohl eine innere Pluralität als auch einen gewissen Schutz vor Extrempositionen. Dies könnte auch dazu beitragen, den Katechismus stärker als ein diskussionsoffenes Dokument zu begreifen. Er spiegelt eine Kirche wider, die nach gut zwei Jahrzehnten seit der Wende ein deutliches Zeichen der Identitätsbildung setzt. Gleichzeitig stellt das Dokument keinen Schlusspunkt, sondern eine nach vorne hin offene Momentaufnahme kirchlicher Entwicklung dar. Neben Lehraussagen enthält er auch eine Menge an Informationen und Anregungen für das kirchliche Leben der Kirche, und eben auch zeitbedingte Theologumena. Neben bedenkenswerten und kritikwürdigen Passagen wirft das Dokument angesichts methodischer Schwächen auch grundlegende Fragen auf, wie etwa jene nach dem Umgang mit „den“ Kirchenvätern. Die Behandlung weiterer, über den patristischen Kontext hinausgehender Fragen hätte aber den thematischen Rahmen dieser – durchaus wohlwollenden – Besprechung gesprengt.

Wien 1993; jüngst auch: Michael Seewald, „Gute Katholiken sollten nicht päpstlicher sein als der Papst“, in *Christ in der Gegenwart*, 02.05.2021, Nr. 18, 3f.

Angesichts der Veränderungen in Kirche und Gesellschaft wies Franz Dünzl darauf hin, dass gerade die Kirchenväter für eine Zeit des Wandels stehen, in der einerseits wesentliche Konstanten der Kirche geformt wurden, aber auch ihre Geschichtlichkeit und innere Pluralität grundgelegt wurde. In der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt haben Kirchenväter innerkirchliche Veränderungsprozesse mitgestaltet und -begleitet.⁷⁹ Das Bewusstsein darum könnte auch in der UGKK dazu beitragen, anstelle normativer Aufladung von kirchlichen Dokumenten ihre Kontextbezogenheit zu akzeptieren und über den Weg von theologischer Argumentation innovatives Potential im Spannungsfeld von Tradition und Gegenwart zu entwickeln.

79 Vgl. dazu Franz Dünzl, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltedistanz und Weltverantwortung*, Freiburg-Basel-Wien 2015; wie auch mehrere seiner Beiträge in Michael Bußer – Daniel Greb – Johannes Pfeiff (Hgg.), *Geschichtlichkeit als religiöses Existenzial: Gedenkschrift für Franz Dünzl (1960–2018)* (Würzburger Theologie 17), Würzburg 2020.

Abstract

This article „Der Katechismus der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (2011) und das patristische Erbe“ analyzes the extensive catechism of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) with a focus on the role of the patristic heritage.

The introduction of the article places the catechism in its church context and describes the significant role of the early church for it. The three parts of the catechism – focusing on the faith, prayer, and life of the church – raise several questions concerning the reception and interpretation of the church fathers.

After describing the catechism, and indicating positive and problematic issues, a discussion of the role of theology in the UGCC follows. There is a need to reflect on the authority of the church fathers, the meaning of tradition, and the contribution of academic theology.