

Heed

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

18. Jahrgang

2004

Heft 1

ISSN 0933 8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



ZA 7136

z°

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

18. Jahrgang

2004

Heft 1

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts

für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

„Orthodoxes Forum“

Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29

D-80539 München

Tel.: (089) 2180-5778

Fax: (089) 2180-2198

E-Mail: Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de

Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das „Orthodoxe Forum“ erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 34,- € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 19,- €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

2A 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Thomas Riplinger , Die ukrainisch-bjelorussische Variante des byzantinisch-orthodoxen Paradigmas.....	7
Theodor Nikolaou , Geschichte und Gegenwartslage der autokephalen Kirche von Zypern. Ein Überblick	31
Georgios Martzelos , Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik.....	41
Vladimir Ivanov , Das russische Ideal der Heiligkeit: Der Ehrwürdige Sergius von Radonesh.....	57
Miltiadis Vanco , Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands.....	65

REZENSIONEN

<i>John Zizioulas (Metropolitan of Pergamon)</i> , Eucharist, Bishop, Church: The unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries (Dimitrios Moschos)	75
<i>Konstantinos Kallinikos</i> , Εισαγωγή στην ιστορία της Ἐκκλησίας (Dimitrios Moschos).....	76
<i>Peter Neuner - Gunther Wenz (Hgg.)</i> , Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung (Andreas Müller)	79
<i>Vladimir Khoulap</i> , Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der Römisch-katholischen und Byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien (Peter Plank).....	82

CHRONIK	87
EINGESANDTE SCHRIFTEN	127
AUTOREN	131
ABKÜRZUNGEN	133

Die ukrainisch-bjelorussische Variante des byzantinisch-orthodoxen Paradigmas

Der Eigenweg der Orthodoxen Kirche im polnisch-litauischen Staatsverband vom 14. bis zum 17. Jahrhundert als Modell einer zeitgenössischen Erneuerung des Orthodoxen Kirchentums

von Thomas Riplinger, Tübingen

Eine Frage der Perspektive

Landläufige Darstellungen der russischen Kirchengeschichte orientieren sich gewöhnlich am Verlauf der politischen Geschichte Großrusslands, wonach der politische Schwerpunkt sich im 13. Jh. infolge der Mongoleneinfälle vom südwestlichen Kiewer Gebiet auf das nordöstliche Moskauer Gebiet verlagerte¹. Gewiss hat diese politische Verlagerung gewichtige Verschiebungen auch auf der religiösen Ebene nach sich gezogen, dennoch sind solche Entwicklungen nur die eine Seite der Medaille. Die Trennung der beiden Teile Russlands und die bald danach erfolgte Eingliederung der Kiewer Territorien in die aufstrebenden Reiche Polens und Litauens zwangen die Orthodoxe Kirche in Weißrussland und in der Ukraine, eigene Wege zu gehen. Vieles in der Geschichte der Moskauer Kirchengeschichte wird erst im Kontrast zur westrussisch-litauischen Entwicklung verständlich. Vor allem im 17./18. Jh. kamen so entscheidende Impulse aus dem Westen nach Moskau, dass einige Historiker von einer „ukrainischen Gefangenschaft“ der Moskauer Kirche sprechen².

Damit ist ein historiographisches Problem angesprochen: je nach konfessioneller Orientierung des Historikers - polnisch- oder ruthenisch-katholisch, ukrainisch- oder russisch-orthodox - werden die Ereignisse und Tendenzen unterschiedlich gewertet. Schon die Benennung ist umstritten. Ukrainisch-orthodoxe Autoren sprechen selbstverständlich von der „Ukrainischen Kirche“³ und übergehen damit den weissrussisch-litauischen Teil. Katholische Autoren verwenden häufig die aus dem Lateinischen abgeleitete Bezeichnung „ruthenisch“ mit dem entsprechenden konfessionellen Bei-

¹ Typisch für diese Darstellungsart ist die Kapiteleinteilung in Hans-Dieter Döpmann, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977. Im Text wird die westrussische Geschichte allerdings durchaus berücksichtigt.

² Andriy Chirovsky, *The Ukrainian Church in the Second Millennium*, in: Nicholas L. Chirovsky (Hg.), *The Millennium of Ukrainian Christianity*, New York 1988, S. 265. Dieses Sammelwerk wird in weiteren Anmerkungen als *Millennium* (1988) abgekürzt. Zum Einfluß der Ukrainer in Moskau siehe Ivan Ohienko (*Metropolit Ilarion*), *The Ukrainian Church: Outlines of history of the Ukrainian Orthodox Church*, hg. von Stephan Jarmus und übersetzt von Orysia Ferbey, Winnipeg 1986, Bd. 2, S. 245-271.

³ So z. B. Ivan Vlasovsky, *Outline History of the Ukrainian Orthodox Church*, übers. von M. J. Drakowsky, 2. Aufl., 2 Bde, New York 1974-1979. Dieses Werk wird nachher als „Vlasovsky, Outline“ zitiert.

geschmack⁴, während russische Autoren undifferenziert von einer „russischen“ Kirche auch in den Westländern sprechen. Kein Ausdruck ist politisch und religiös völlig neutral, aber als Kompromiss wird in dieser Studie Döpmanns Vorschlag „westrussisch“ bzw. „Westrussen“ als übergreifende Bezeichnung verwendet⁵.

Noch problematischer sind die Adjektive „katholisch“ und „orthodox“⁶. Aus heutiger Sicht sind sie eindeutige Konfessionsbezeichnungen, klar voneinander abgehoben. Aus der damaligen Sicht war die Lage aber nicht so eindeutig. Zwar war der Begriff „orthodox“ schon im 13. Jh. zu einer Bezeichnung für ostkirchlich-byzantinische Theologie, Ritus und Jurisdiktion geworden und stand somit in einem gewissen Gegensatz zu westkirchlich-lateinischer Kirchlichkeit, aber damit war eine Gemeinschaft der Orthodoxen mit Rom unter Wahrung ostkirchlicher Eigenart und Autonomie keineswegs ausgeschlossen.

Diese begriffliche Ambivalenz macht die Wertung der westrussischen Beziehungen zu Rom umstritten. Katholische Autoren betonen zu Recht die Zeichen freundlicher Annäherung zwischen Westrussen und Rom in der Zeit vor und nach der Union von Brest 1596⁷. Sie übersehen dabei häufig, dass die polnisch-lateinischen Katholiken vor Ort die „Orthodoxen“ durchweg als rechtlose Ketzler behandelten⁸. Ja gerade deswegen haben „orthodoxe“ Westrussen immer wieder Schutz beim Papst gesucht⁹, leider meist ohne Erfolg. Da „orthodoxe“ Theologie bis heute den Primat des Papstes - allerdings ohne Jurisdiktionsanspruch - grundsätzlich bejaht und die Rechtgläubigkeit des „katholischen“ Glaubens nicht grundsätzlich in Frage stellt, ist ein „orthodoxes“ Bekenntnis zur „Kommunion“ mit Rom nicht eo ipso als Verrat an der „orthodoxen“ Substanz anzusehen¹⁰. In der Zeit vom 13.-17. Jh. war „Union“ ein recht mehrdeutiger Begriff. Etwas vereinfachend kann man sagen, dass die Westrussen bis zur Brester Union von

⁴ Diese Bezeichnung wird vor allem in französisch-sprachigen Werken wie Jerzy Kloczowski (Hg.), *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris 1987, und Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648* (Coll. hist. de l'Inst. d'Etudes Slaves XXI), Paris 1974. Für die Begriffsgeschichte des Wortes „Ruthenisch“ siehe J. P. Himka, *Ruthenians in Encyclopedia of Ukraine*, Bd. IV, Toronto 1993, S. 479f.; Constantine Simon, *The Ruthenians: Past and present*, *Diakonia* 25 (1992) 245-260, verwendet das Wort im engen Sinne für die Karpaten-Russinen im ehemaligen ungarischen Königreich.

⁵ Hans-Dieter Döpmann, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977, passim.

⁶ Zu diesem Thema siehe die wichtige Studie von D. Zlepko, *Der Bedeutungswandel des Unionsbegriffs am Beispiel der Union von Brest 1596*, in: *Die ukrainische katholische Kirche orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit* (Otto von Freising-Vorlesungen, 4), München-Wien 1992, S. 5-30. Siehe auch Vittorio Peri, *Le vocabulaire des relations entre l'Eglise d'occident et d'Orient jusqu'au XVIe siècle*, *Irénikon* 65 (1992) 194-199. Im Hinblick auf die dort vollzogene Differenzierung sind manche Urteile sowohl katholischer wie auch orthodoxer Autoren zu modifizieren. Einen Überblick über die schwankende Haltung Roms gegenüber den Ostkirchen bietet Jean-Claude Roberti, *Les Uniates*, Paris 1992. Darin wird klar, wie wenig Verständnis seit dem Mittelalter Rom für die historische Autonomie der Ostkirchen zeigte.

⁷ Am besten dokumentiert sind diese Annäherungsversuche in Ihor Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church* (Ed. univ. cath. ukrain. S. Clementis Papae, LXIII-LXIV), Rom 1987. Vgl. dazu die Darstellungen aus Moskauer Sicht bei Renate Riemeck, *Moskau und der Vatikan*, Basel 1978, S. 44-79 und Eduard Winter, *Russland und das Papsttum*, Teil 1, Berlin 1960, S. 60-143.

⁸ Dazu Ihor Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rom 1987, S. 226-228.

⁹ D. Zlepko, *Der Bedeutungswandel des Unionsbegriffs am Beispiel der Union von Brest 1596*, in: *Die ukrainische katholische Kirche orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit* (Otto von Freising-Vorlesungen, 4), München-Wien 1992, S. 19.

¹⁰ Im Hinblick darauf sind manche harte Urteile oder apologetische Rettungsversuche bei orthodoxen Kirchenhistorikern wie Vlassovsky zu revidieren.

1596 wiederholt ihre Bereitschaft zeigten, Kirchengemeinschaft mit Rom zu halten, solange ihre theologische und liturgische Eigenart und ihre jurisdiktionelle Autonomie im Verband des Patriarchats von Konstantinopel unangetastet blieb¹¹. Das Neue an der Brester Union war dagegen, dass die Unierten sich jetzt vom Patriarchat von Konstantinopel lossagten und sich nicht nur dem päpstlichen Primat, sondern auch dem römisch-lateinischen Patriarchat unterordneten, allerdings nach ihrem eigenen Verständnis unter Wahrung ihrer partikularkirchlichen Eigenart und Autonomie¹². Gegen diesen kanonischen Bruch und die damit verbundene Gefahr einer schleichenden Latinisierung protestierten die Unionsgegner, die nun ihrerseits ganz bewusst die „orthodoxe“ Autonomie innerhalb des konstantinopolitanischen Patriarchats wiederherstellten; eine Unterwerfung unter das Moskauer Patriarchat kam für sie nicht in Frage!¹³ Von Konstantinopel unter der Türkenherrschaft war aber kaum konkrete Hilfe zu erwarten, weder gegen Warschau noch gegen Moskau. So entstand die Idee, ein eigenständiges Kiewer Patriarchat zu schaffen¹⁴, das als Gleichberechtigtes in Kirchengemeinschaft sowohl mit dem Patriarch des Westens wie auch mit den Patriarchen des Ostens bestehen sollte¹⁵. Daraus wurde aber nichts. Stattdessen wurde die westrussische Kirche nach und nach dem Moskauer Patriarchat einverleibt und einer Russifizierung unterworfen¹⁶, welche die westrussische Eigenart und Autonomie ebenso wenig respektierte¹⁷, wie es die lateinisch-katholischen Staatskirchen Polens und Österreich-Ungarns taten.

Aus der Erfahrung des gemeinsamen Leidens ist es erfreulicherweise zu einer ersten Annäherung der westrussischen, vor allem ukrainischen Unierten und Orthodoxen bei der großen Milleniumsfeier gekommen¹⁸. Beide Kirchen wurden nicht nur vom kommunistischen Staat verfolgt, sondern sie erlitten auch ähnliche kulturelle Unterdrückung durch ihre jeweiligen übermächtigen „Schwesterkirchen“. In der Forderung nach

¹¹ D. Zlepko, Der Bedeutungswandel des Unionsbegriffs am Beispiel der Union von Brest 1596, in: Die ukrainische katholische Kirche orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit (Otto von Freising-Vorlesungen, 4), München-Wien 1992, S. 9-19; Details bei Ihor Moncak, Florentine Ecumenism in the Kyivan Church, Rom 1987, passim. Siehe auch Victor J. Pospishil, The Ukrainian Catholic Church - An associated Church of the Catholic Communion, in: Millennium of Christianity. A Symposium, Ottawa 1985-1987, S. 31-50, der die verschiedenen historischen Assoziierungsmodelle untersucht. Dieser Symposiumband wird künftig Millennium (1985-1987) abgekürzt, vgl. Anm. 2.

¹² D. Zlepko, a.a.O., S. 19-23.

¹³ D. Zlepko, a.a.O., S. 16f., 19, 21f.

¹⁴ Dazu W. Lencyk, The Origins of the Ukrainian Patriarchate, in: Millennium (1988), S. 371-392. und Alexander Boran, The Ukrainian Patriarchate of Pope Gregory XV., in: Millennium (1985-87), S. 215f.

¹⁵ W. Lencyk, a.a.O., S. 373; Nicholas L. Chirovsky, The Development of the Christian Church in Ukraine from an Historical Perspective, in: Millennium (1988), S. 58f. Anastasio Gregorio Welykyi, Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione della Chiesa, in: Melanges Eugene Tisserant (Testi i studi, 233), Vatikan 1964, S. 451-473, hat ein anonymes Schreiben im Vatikanarchiv überzeugend als Brief Mohylas identifiziert. Siehe dazu Ambroise Jobert, De Luther à Mohyla: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648, Paris 1974, S. 395-397.

¹⁶ D. Zlepko, Der Bedeutungswandel des Unionsbegriffs am Beispiel der Union von Brest 1596, in: Die ukrainische katholische Kirche orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit (Otto von Freising-Vorlesungen, 4), München-Wien 1992, S. 24. Ivan Vlasovsky, The Subjugation of the Kyivan Metropolitan to the Authority of Moskauer Patriarch, in: Millennium (1988), S. 129-146.

¹⁷ Über das Schicksal der Ukrainer unter der Moskauer Kirche siehe Nicholas L. Chirovsky, The Development of the Christian Church in Ukraine from an Historical Perspective, in: Millennium (1988), S. 58-69, Volodymyr Kovalyk, The One-Thousand-Year-Old Ukrainian Rite, in: The Millennium (1988), S. 239f., und vor allem Ohienko, in: The Millennium (1988), Bd. 2, S. 169-244.

¹⁸ Ein imponierendes Beispiel für diese Annäherung ist das hier oft zitierte, von unierten und autonom-orthodoxen Theologen und Hierarchen gemeinsam herausgegebene Sammelwerk Millennium (1988).

Autonomie innerhalb der patriarchalen *Communio* - sowohl gegenüber Rom als auch gegenüber Moskau - haben sie sich zusammengefunden. Es ist zu hoffen, dass die Querelen über Kirchenbesitz seit der Wende den Annäherungsprozess nur vorübergehend stören¹⁹.

Ziel dieser kurzen Studie kann nicht eine umfassende und detaillierte Nacherzählung der Geschichte der westrussischen Kirche sein. Dafür ist der Autor auch nicht kompetent²⁰. Hier geht es darum, die Eigenart der westrussischen Kirchnerfahrung herauszuarbeiten. Im Sinne einer Paradigmenanalyse soll hier gezeigt werden, dass die Orthodoxe Kirche unter polnisch-litauischer Herrschaft andere Wege als die Moskauer Kirche gegangen ist und damit eine selbständige Variante des orthodoxen Paradigmas entwickelt hat. Diese Variante ist schon deswegen wichtig, weil sie im 17./18. Jh. einen vielseitigen Einfluss auf die Entwicklung der Moskauer Orthodoxie ausübte. Sie ist aber vor allem deswegen relevant, weil sie ein Modell bietet für ein nicht-staatliches westlich-orthodoxes Christentum in einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft.

Frühe Ansätze zur westrussischen Eigenständigkeit

Das Reich von Kiew war im 11./12. Jh. keine Monarchie im klassischen Sinne, sondern glich eher einer Konföderation von einzelnen Stadtstaaten, die zwar unter der Vorherrschaft des Großfürsten von Kiew standen, aber trotzdem relativ große Autonomie zumindest im Inneren genossen. Die einzelnen Stadtstaaten unterstanden zwar einem Fürsten, aber die Macht wurde nach republikanischer Art nicht vom Fürsten, sondern von der Versammlung der Bürger ausgeübt. Jeder Stadtstaat herrschte über ein mehr oder weniger ausgedehntes Territorium. Im Laufe der Christianisierung wurden Bischöfe in den bedeutenderen Stadtstaaten eingesetzt. Die Verteilung der Bistümer im 11./12. Jh. zeigt eine starke Konzentration im ukrainischen und süd-belorussischen Teil des Reiches. Im Nordosten, d.h. im späteren großrussischen Teil, waren dagegen die Städte und Bistümer dünner gesät und ihre Territorien entsprechend größer. An der

¹⁹ Über den gegenwärtigen Stand der zwischenkirchlichen Beziehungen informiert *Thomas Bremer*, *Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 1/2001), Erfurt 2001.

²⁰ Grundlage für die historische Darstellung hier sind vor allem *Ivan Vlasovsky's* detailreiche Outline History (siehe Anm. 3), eine Studie aus autonomer ukrainisch-orthodoxer Sicht und *George Fedoriv's* History of the Church in Ukraine, übers. von *Petro Krawchuk*, Toronto 1983, eine kürzere und leider von sinnentstellenden Übersetzungsfehlern strotzende Darstellung aus ukrainisch-unierter Sicht. Eine Gesamtübersicht über westrussische Geschichte in der hier behandelten Periode bietet *Nicholas L. Chirovsky*, *An Introduction to Ukrainian History*, Bd. 1-2, New York 1981-1984 (im folgenden mit *Introd.*, Bd. 1 bzw. 2 wiedergegeben). Erst nach der Abfassung dieser Abhandlung habe ich das große Werk von Metropolit Ilarion in englischer Übersetzung entdeckt: *Ivan Ohienko (Metropolit Ilarion)*, *The Ukrainian Church* (siehe Anm. 2). Die überaus verdienstvolle Arbeit von *Johannes Madey*, *Kirche zwischen Ost und West. Beitr. zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche*, (Monographien / Ukrainische Freie Universität 15), München 1969, beschränkt sich weitgehend auf die Geschichte der unierten Bischöfe und ihrer Beziehungen zu Rom und zum Staat und gibt deswegen für die hier behandelte Thematik wenig her. Weitere Literatur wird nur punktuell zitiert. Nicht berücksichtigt wurde *Ernst Chr. Suttner*, *Rumänischer Einfluss auf die Theologie der Kirchen byzantinischer Tradition im 17. Jahrhundert*, *Der christl. Osten* 57 (2002) 68-76, und *Vittorio Peri*, *Mosca sede di un Patriarca in documenti della Curia romana (1550-1596)*, in: *Jorge Mejia (Hg.)*, *Collectanea in honorem rev.mi patris Leonardi Boyle O.P.*, Vatikan 1998, S. 341-459. Zu spät entdeckte ich im Internet den anonymen Beitrag „History of Minsk“ (<http://minsk.4mg.com/t1.htm>). Nach diesem Beitrag geht hervor, dass die weißrussische Sicht in manchem Detail von der Sicht meiner ukrainischen Quellen abweicht, vor allem in der Bewertung der Brester Union.

Spitze dieser Kirche stand der Metropolit von Kiew, der Hauptstadt des Kiewer Großfürsten. Der Metropolit unterstand seinerseits dem Patriarchen von Konstantinopel, dem es oblag, den Kandidaten für das Amt des Metropoliten entweder selber zu bestimmen oder den gewählten Kandidaten zu bestätigen und zu weihen²¹.

Der städtische Charakter des westrussischen Christentums blieb lange Zeit prägend. An der Wahl der Bischöfe beteiligten sich Adel und städtisches Bürgertum. Später organisierten sich die Laien in Bruderschaften zur Wahrung geistlicher Interessen. Auch das Klosterwesen entwickelte sich hier anders als im späteren Großrussland. Dort wurden die Klöster häufig weit ab von den Städten in der Wildnis angesiedelt; in den westrussischen Territorien lebten dagegen die Mönche meist in den Städten und blieben offen für Bildung und für soziale Aufgaben.

Schon früh entwickelte sich das Verhältnis Kirche/Staat im Kiewer Reich anders als im Byzantinischen Reich. Dort war es üblich, wie im späteren Moskowiter Reich, dass der Kaiser in die Kirche hineinregierte. Nicht so in Kiew! Die Fürsten von Kiew respektierten die Eigenständigkeit der Kirche und ihrer synodalen Strukturen und suchten Rat bei den Bischöfen, die sich als Wächter der christlichen Moral und der Menschlichkeit verstanden und oft als Mittler zwischen Fürst und Volk oder zwischen zerstrittenen Fürsten funktionierten²².

Im Gegensatz zu den Moskowitern pflegten die Westrussen durchaus politische, diplomatische und dynastische Beziehungen zu den Westeuropäern. Auch nach der Trennung zwischen der griechisch-byzantinischen Kirche und der römischen Kirche heirateten westrussische Fürsten Frauen aus dem Westen und schickten Delegationen nach Rom und zu westeuropäischen Höfen²³. Und auch nach dem Vollzug der kirchlichen Trennung schickten Adel und Patrizier ihre Söhne zur Ausbildung an die Hochschulen des Westens. Allerdings wehrten sie Latinisierungsversuche heftig ab. So wurden die Dominikaner im späten 13. Jh. des Landes verwiesen.

Neue Horte der Orthodoxie

Betroffen von der Tatareninvasion waren vor allem die Gebiete der Kiewer-Fürsten. Nach dem Fall des puffernden Chasarenstaates gab es schon gegen Ende des 11. Jh.s erste Angriffe der Steppenvölker auf russischem Boden; Bruderzwist unter den Teilfürsten kam noch hinzu. Im Jahre 1169 wurde Kiew von einer Koalition unter dem Fürsten Andrej von Susdal und seinen Verbündeten eingenommen, geplündert und gebrandschatzt²⁴; 1240 folgte eine zweite Eroberung und Zerstörung durch den Mongolenfürsten Batu Khan; weitere Zerstörungen blieben nicht aus. Kiew verlor seine Funktion als Kulturzentrum; das Herz der Ukraine war verwüstet und entvölkerte sich. Das Volk und seine Kulturträger flohen aus dem Kiew-Perejaslawer Raum nicht nur, wie in gängigen Geschichtsbüchern dargestellt, nordostwärts nach Rostov-Susdal-Moskau, sondern auch west- und nordwestwärts nach Wolhynien-Galizien und Weißrussland. Die Westgebiete waren vor Tatarenübergriffen noch sicherer als die Nordostgebiete um

²¹ Wolodymyr Kosyk, *L'Ukraine et la Russie*, *Istina* 37 (1992) 366-370.

²² Wolodymyr Kosyk, a.a.O., 370f.

²³ Wolodymyr Kosyk, a.a.O., 371f.

²⁴ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. I, S. 97.

Moskau: aber beide boten die Voraussetzungen für ein Wiederaufleben der altrussischen Kultur, allerdings auf nun je verschiedene Weisen²⁵.

Nach der Zerstörung Kiews im Jahre 1240 ergriff der Fürst Danylo von Galizien-Wolhynien die Initiative²⁶ - die tatarisch besetzten Territorien von Kiew gehörten nominell zu seinem Machtbereich - und besorgte von Konstantinopel einen Bischof für die verwaiste Kiewer Metropole²⁷. Der neue Metropolit zog es aber vor, weder in Kiew noch in der Westukraine zu residieren, sondern nach Susdal zu ziehen²⁸. Seine Nachfolger verlegten später den Metropolisansitz offiziell nach Moskau. Mittlerweile versuchten die westrussischen Fürsten beim Patriarchen von Konstantinopel, die Verlegung des Metropolisansitzes entweder rückgängig zu machen oder für ihren Staat eine eigene Metropole zu bekommen²⁹.

1340 starb die Romanovič-Linie in Galizien aus; die Bojaren wählten als Nachfolger Fürst Dmytro-Liubart von Litauen, den Bruder des litauischen Großfürsten Olgerd (1341-77). Es gelang Olgerd seinerseits, erhebliche Teile Weißrusslands und der Ukraine von den Tataren zu befreien und unter litauische Herrschaft zu bringen. Unter den relativ unzivilisierten Litauern breiteten sich ukrainisch-weißrussische religiöse und kulturelle Einflüsse schnell aus. Viele Litauer, vor allem Adel und Städter, nahmen den orthodoxen Glauben an³⁰. Nun waren auch die Litauer an der Errichtung einer selbständigen Kiewer Metropole für Westrussland interessiert. Im Jahre 1366 vereinbarten Olgerd von Litauen und Kasimir der Große von Polen die Abtretung Galiziens an Polen. Der neue katholische Herrscher war erst recht daran interessiert, seine Untertanen vom Einfluss Moskaus abzuschneiden³¹. Kaum zwanzig Jahre später (1385) vereinigten sich jedoch Litauen und Polen durch die Vermählung des litauischen Großfürsten Jagello mit der polnischen Prinzessin Jadwiga; der Großfürst trat zur römisch-katholischen Kirche über und verpflichtete sich, den Katholizismus unter seinem Volk zu verbreiten³².

Schicksal der Orthodoxen in Polen-Litauen

Für die Orthodoxen im großen polnisch-litauischen Reich entstand eine völlig neue Situation³³. Sie mussten sich jetzt gegen eine römisch-katholische Übermacht behaupten. Die Könige von Polen-Litauen verfolgten ihnen gegenüber eine dreifache Politik.

²⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 95-97. Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 58f.

²⁶ Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 1, S. 226f.

²⁷ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 1, S. 98f. Danylo verhandelte auch mit Rom. Ein sonst unbekannter ukrainischer „archiepiscopus Petrus“ nahm am Konzil von Lyon 1245 teil. Im gleichen Jahr besuchte der Franziskaner Piano di Carpinì die Ukraine offiziell als päpstlicher Legat und zwei Jahre später traf er Danylo in Kiew, wo eine Bischofssynode über Unionsvorschläge verhandelte. Nach einem weiteren diplomatischen Austausch wurde die Anerkennung des Papstes 1247 beschlossen. Im Jahre 1253 wurde die Union erneuert aber 1256 offiziell von Danylo wieder aufgekündigt. Dazu George Fedoriv, History of the Church in Ukraine, Toronto 1983, S. 66-70 und Nicholas Chirovsky, a.a.O., S. 226-228.

²⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 99f. George Fedoriv, a.a.O., S. 61.

²⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 99-101. Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 1, S. 226f.

³⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 104.

³¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 102f. Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 1, S. 228.

³² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 108.

³³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 118-128, 179-181. Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 63-65.

Als erstes versuchten sie zu latinisieren³⁴: lateinische Bischöfe wurden auf orthodoxe Bischofssitze gesetzt; orthodoxer Kirchenbesitz wurde den Katholiken übertragen³⁵; katholisch gewordene Adlige erhielten besondere Privilegien; deutsche und polnische Kolonisten wurden in orthodoxen Gebieten angesiedelt³⁶. Da aber der Widerstand der Orthodoxen sich unerwartet hart zeigte, versuchten die katholischen Herrscher in einer Zweitstrategie, orthodoxe Ämter mit rom-freundlichen östlichen Klerikern zu besetzen; dabei setzten sie sich über das Synodalrecht der Orthodoxen hinweg und wandten lateinisches Patronatsrecht an³⁷. Schließlich, an dritter Stelle, wo auch diese Taktik misslang, versuchte man, über das Patriarchat von Konstantinopel einen eigenständigen bzw. autokephalen Metropoliten zu bekommen, um so die orthodoxen Untertanen der Jurisdiktion Moskaus zu entziehen³⁸. Gerade diese letzte Taktik war aber für die Orthodoxen von Vorteil. So wurde nach manchem Hickhack der Kiewer Metropolitenitz endgültig wiederhergestellt³⁹. Von 1458 bis 1686 gab es dann zwei getrennte Metropoli, Kiew für Litauen-Westrussland und Moskau für Großrussland. Im Gegensatz zu ihren östlichen Vettern begehrten die Westrussen nicht die volle Selbständigkeit, die sog. Autokephalie; im Gegenteil, sie knüpften engere religiöse und kulturelle Bande mit Konstantinopel, dessen geistige und kirchliche Autorität ihnen zu einem Schild und zu einer Stütze im Kampf gegen die Katholisierungsversuche der polnisch-litauischen Herrscher wurde⁴⁰.

³⁴ George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 65f., 97f.; Nicholas Chirovsky, a.a.O., S. 66f.

³⁵ Siehe Ihor Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rom 1987, S. 177-182, 227f.

³⁶ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 1, S. 118-121, 123f.

³⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 175-178, 184-186. Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 104; Nicholas Chirovsky, *Development*, S. 49f. und *Introd.* Bd. 2, S. 62f.

³⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 102f., 106-112. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 59f.

³⁹ Im Jahre 1439 nahm Metropolit Isidor von Kiew auf dem Konzil von Florenz die Union mit Rom an und wurde mit der Kardinalswürde belohnt. Im Jahre 1441 kehrte er nach Moskau zurück, fand aber dort keine Anerkennung und musste fliehen. Auf Geheiß des Moskauer Fürsten Vasilij II. und ohne Mitwirkung Konstantinopels wählte eine Landessynode im Jahre 1448 Jona von Rjazan zum neuen Metropoliten, der ab 1458 den Titel „Metropolit von Moskau und ganz Russland“ führte. Damit wurde Moskau praktisch autokephal, obwohl die kirchenrechtliche Anerkennung erst 140 Jahre später erfolgte, als Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel 1589 die Moskauer Metropole in den Patriarchenrang erhob. Mittlerweile wurde in Rom ein bulgarischer Schüler Isidors, Gregorios Bulgar bzw. Hryhorij Bolharyn genannt, vom geflohenen unionstreuen Patriarchen Konstantinopels als Metropolit von Kiew geweiht. Unterstützt von König Kasimir gewann er mit der Zeit die Anerkennung der orthodoxen Bischöfe in Polen-Litauen und erlangte 1470 sogar die Amtsbestätigung des orthodoxen Patriarchen Dionysios von Konstantinopel. Damit war aber kein Bruch mit Rom vollzogen, denn erst 1472 wurde die Florentiner Union offiziell in Konstantinopel aufgekündigt. Siehe Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 1, S. 112-115, Zur Moskauer Haltung siehe Eduard Winter, *Russland und das Papsttum*, Teil 1, Berlin 1960, S. 102-110, 133-161. Wolodymyr Kosyk, *L'Ukraine et la Russie, Istina* 37 (1992), 391f., auch Niko Zuzek, *Razoes a Recusa do grao principada de Moscou `a uniao Florentina*, Sao Paulo 1976. Für eine differenziertere Darstellung und Wertung der Rolle Isidors siehe Ihor Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rom 1987, S. 162-198. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 82-85, 95-100 und Nicholas Chirovsky, *Introd.* Bd. 2, S. 61f. Zur Rolle des Gregorios Bulgar siehe Ihor Moncak, a.a.O., S. 198-202. George Fedoriv, a.a.O., S. 85-87 und Wolodymyr Kosyk, a.a.O., S. 395. Die drei Nachfolger Hryhorij wurden auf Landessynoden gewählt. Nach dem Tod des dritten im Jahre 1498 wurden aber nunmehr die Kiewer Metropoliten direkt vom polnisch-litauischen Herrscher ohne synodale Beteiligung ernannt und damit dem lateinischen Benefizwesen unterworfen. Der Patriarch von Konstantinopel wurde nur um nachträgliche Bestätigung erbeten (Wolodymyr Kosyk, a.a.O., S. 395f.).

⁴⁰ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 1, S. 115f. George Fedoriv, a.a.O., S. 86f.

Kirchliche Erneuerung bei den west-russischen Orthodoxen

Die Tatsache, dass die westrussischen, von Moskau abgeschnittenen Orthodoxen nun Untertanen der katholischen Könige von Polen-Litauen wurden, erwies sich mit der Zeit als eine große neue Chance: Sie zwang die Westrussen zur Selbsthilfe. Im Gegensatz zur Moskauer Kirche, wo die kirchliche Verwaltung weitgehend von Laien ausging, behielt in Westrussland der Domklerus die eparchiale Administration in eigenen Händen⁴¹. Von Übergriffen der Staatsmacht abgesehen, wurden die Bischöfe zunächst weiterhin auf Wahlsynoden unter Beteiligung von Laien und Klerikern frei gewählt; allerdings breitete sich immer mehr das staatliche Patronatsrecht nach lateinischem Muster aus, was Anlass zu wiederholtem heftigem Protest gab⁴². Über das kirchliche Leben in den einzelnen Eparchien konnte der Metropolit seine Aufsichts- und Appellationsrechte weiterhin ausüben⁴³. Von 1492 bis 1572 erlebte die westrussische Kirche eine richtige Blütezeit unter den Königen Alexander, Sigismund I. und Sigismund Augustus. In dieser Zeit wurden die wichtigsten Rechte der Orthodoxen im polnisch-litauischen Reich durch eine Reihe königlicher Privilegien bestätigt und erweitert⁴⁴. Beide Sigismunde standen den Toleranzideen des Renaissancehumanismus nahe und übten sogar gegenüber Protestanten Toleranz und Wohlwollen; allerdings zwang sie auch der Kampf mit Moskau dazu, die Sympathien ihrer orthodoxen Untertanen im Kampfgebiet nicht durch religiöse Streitigkeiten zu verspielen⁴⁵.

Das Selbstbewusstsein der Orthodoxen in Polen-Litauen artikuliert sich zunächst in zahlreichen regionalen und eparchialen Synoden⁴⁶, die sich mit Fragen der Kirchendisziplin und Kirchenreform befassten. Die meisten Eparchien hielten jährlich Diözesansynoden ab⁴⁷. An solchen Synoden nahmen nicht nur Bischöfe und Kleriker teil, sondern auch Mönche und Laien⁴⁸. Diese konziliare Tradition gilt als eins der Hauptmerkmale der westrussischen Orthodoxie⁴⁹.

⁴¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 135, 142, dazu auch Ivan Choma, Church Organization in Ukraine in the Kyivan-Galician Times, in: The Millennium (1988), S. 333-342.

⁴² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 172-178.

⁴³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 133f.

⁴⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 158-162.

⁴⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 150.

⁴⁶ Über die synodale Struktur der westrussischen Kirche siehe Ivan Choma, Church Organization in Ukraine in the Kyivan-Galician Times, in: The Millennium (1988), S. 338-341 und Ivan Ohienko (Metropolit Hilarion), The Essential Features of the Ukrainian Orthodox Church, in: The Millennium (1988), S. 225f. (zitiert im folgenden als „Essential features“), und auch ders., Ukrainian Church, S. 74f.

⁴⁷ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 1, S. 186-202.

⁴⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 130f. und Ivan Choma, Church Organization in Ukraine in the Kyivan-Galician Times, in: The Millennium (1988), S. 340.

⁴⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 186. Dazu schreibt Ohienko: „The most outstanding feature of the ancient Christian Church was its conciliarism – none of the hierarchs had absolute rule, none of the clergy came to a community uninvited, because every church office was elective. Conciliarism was nurtured by the Ukrainian Church throughout its entire independent life... The Ukrainian Church was governed by the Regional or National Sobor (Council), which assembled when the need rose concerning the most important general regional affairs, as, for example, the election of a metropolitan, the gaining of his independence from Tsargrad, and the like. ... Eparchial affairs were governed by the Eparchial Sobor, which usually assembled on the first Sunday of Lent. When the need arose, special Eparchial Sobors were called. During these Sobors the bishops became better acquainted with their clergy and instructed them. In all Sobors, national and eparchial, a large number of laymen also participated with a right to a decisive vote, as was

Eine zweite Eigenschaft der westrussischen Orthodoxie verkörperten die zahlreichen Bruderschaften⁵⁰, die aus den mittelalterlichen Zünften und Frömmigkeitsvereinen hervorgingen und vor allem die selbstbewusste städtische Bürgerschaft repräsentierten. Diese zunächst ziemlich locker organisierten Gruppierungen verfolgten bruderschaftliche, bildungsmäßige und karitative Ziele, engagierten sich aber zunehmend auch in der Kirchenreformpolitik, und zwar nicht nur auf lokaler, sondern auch auf regionaler Ebene. Besonders die Bruderschaften von Lemberg (Lviv) und Wilna erlangten die Exemption von der lokalen kirchlichen Jurisdiktion und dienten als Modelle für ähnliche Gruppierungen anderswo. Dank des starken Laien-Einflusses in den Bruderschaften konnte die Orthodoxie sich erfolgreich gegen die Polonisierungspolitik der Herrscher, gegen die protestantischen Neigungen des Adels und gegen die Unionsbestrebungen mancher Bischöfe behaupten. Vor allem aber sorgten die Bruderschaften für eine moralische und bildungsmäßige Besserstellung bei Geistlichen und Laien. Auf diese Weise bildeten die Bruderschaften eine Art ständiger synodaler Institution in der Orthodoxen Kirche; hier waren Laien, Mönche und Kleriker neben den Bischöfen und dem Domklerus an der Führung der Kirche beteiligt⁵¹.

Eine weitere Eigenschaft der westrussischen Orthodoxie kommt damit in den Blick: das hohe Bildungsniveau in Vergleich zur Moskauer Kirche⁵². Schon vor der Reformation war das polnische Krakau ein Zentrum des lateinischen Humanismus, das bis in die westrussischen Territorien ausstrahlte. Weitere Bildungsimpulse brachten Protestanten ins Land; Lutheraner, Calvinisten, Täufer und Antitrinitarier gründeten im 16. Jh. in Polen-Litauen zahlreiche Schulen, Akademien und Verlage⁵³. Die

generally the case in the Old Christian Church. Another important feature of the Ukrainian Church was that all the church offices, from the highest to the lowest, were elective. The metropolitan was elected by the National Sobor, while the bishop was elected by the Sobor of Bishops, with representatives from the lay people, particularly from the diocese for which the bishop was elected. The entire parochial church administration was elected by the parish itself. The parish elected the candidate, while the bishop blessed him and ordained him. ... The lay element in the Church created a remarkable and interesting church organization – the church brotherhood, which led a broad church-cultural and educational development and staunchly defended the Ukrainian Church. Neither the metropolitan nor the bishops governed the church with absolute power, nor alone – they were constantly associated with the ... so called 'krylos' which was composed of a few members ('kryloshany'), elder priests of the city and its districts. The 'krylos', under the direction of the bishop, decided all eparchial affairs until the assembly of the Eparchial Sobor." Ukrainian Church, S. 71f.

⁵⁰ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 1, S. 186, 202-214. George Fedoriv, History of the Church in Ukraine, Toronto 1983, S. 94-96, 103f.; Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 65-68. Zu den Bruderschaften siehe Georges Gajecy, Church Brotherhoods and Ukrainian Cultural Renewal in the 16th and 17th Centuries, in: Millennium (1985-87), S. 67-77.

⁵¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 204f. und 210-214. Zum Thema Toleranz in Polen siehe Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, übers. von Elisabeth Schneider, Stuttgart 1965, Bd. 1, S. 517-567. Sein Fazit ist, dass echte Toleranz in der Reformationszeit allein in Polen verwirklicht wurde, allerdings nicht für lange, da die Gegenreformation bald die Oberhand gewann.

⁵² Siehe Ivan Ohienko, Essential features, S. 227-232. Ein wichtiger Faktor dabei war die größere Nähe der westrussischen Sprachen zum Kirchenslawisch, der Sprache der Heiligen Schrift und der Liturgie (Ivan Ohienko, a.a.O., S. 230f.). Weitere Faktoren waren der städtische Charakter und die sozio-kulturelle Ausrichtung des westrussischen Mönchtums, siehe Athanasius B. Pekar, The Origins of Monastic Life in Rus'-Ukraine, in: Millennium [1985-87], S. 60. Siehe auch Wasyl O. Luciwi, The Church and Monastic Schools and Education in the Early Era of Ukrainian Statehood, in: The Millennium (1988), S. 440-461 und George Fedoriv, History of the Church in Ukraine, Toronto 1983, S. 92-94.

⁵³ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 1, S. 214-216. Wasyl Luciwi, a.a.O., S. 452f. und Nicholas Chirovsky, Introd. Bd. 2, S. 72f. Zur Geschichte des Protestantismus in Westrussland siehe Bruno Geissler, Am Rande des

katholische Gegenreformation antwortete mit der Gründung von Jesuitenschulen in allen Teilen des Reiches⁵⁴. Viele orthodoxe Adels- und Bürgersöhne studierten an diesen Schulen und Hochschulen oder gingen nach Westeuropa, wo sie sogar an der Gregoriana in Rom und der Sorbonne in Paris studierten⁵⁵.

Die erste orthodoxe höhere Schule war die Akademie/Lyceum in Ostrog, die gegen Ende der 70er Jahre des 16. Jhs vom Fürsten Konstantyn Ostrohs'kyj (1527-1608) gegründet wurde⁵⁶. Die Fakultät bestand vor allem aus hochgebildeten Griechen, darunter der spätere ökumenische Patriarch Kyril Lukaris⁵⁷. In Lemberg wurde 1586 die erste Bruderschaftsschule nach westlichem Zuschnitt gegründet; sie diente als Muster für ähnliche orthodoxe Mittelschulen in anderen Städten des Reiches⁵⁸. Auch in Kiew entstand eine Bruderschaftsschule um 1621/23, die 1631 durch die Eingliederung von Petro Mohylas Klosterschule zu einer Hochschule ausgebaut wurde. Diese Schulen pflegten nicht nur Kirchenslawisch und Griechisch, sondern auch Lateinisch, Polnisch und die Volkssprache. Unterrichtet wurde in lateinischer Sprache nach scholastischer Methode; die meisten Lehrer der Anfangsjahre erhielten ihre Ausbildung an katholischen Hochschulen des In- und Auslands. Nicht nur in den Städten, sondern auch in den Landpfarreien gab es Elementarschulen, so dass Besucher im 17. Jh. das allgemein hohe Bildungsniveau der Westrussen, verglichen mit ihren polnischen und großrussischen Nachbarn bewunderten⁵⁹.

In Ostrog wurde die erste vollständige Bibel in Kirchenslawisch 1581 verlegt; eine westrussische Teilausgabe der Bibel hatte es schon seit 1517/19 gegeben; weitere folgten im Laufe des 16. Jhs⁶⁰. Die Gelehrten in Ostrog und anderswo bemühten sich nicht nur um Bibelübersetzungen, sondern auch um Übersetzungen der Kirchenväter. Sie

Baltischen Meeres, in: *Herbert Krimm* (Hg.), *Oriente crux: Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen der Ostsee und dem Schwarzen Meer*, Stuttgart 1963, S. 82-94; *Jerzy Kloczowski*, S. 178-204; *Hans-Christian Diedrich*, „...unser Traum, zur Einheit zu gelangen“: Der Protestantismus (Luthertum und Calvinismus im heutigen Weissrussland, Wolfenbüttel 2001, S. 13-38; und vor allem *Ambroise Jobert*, *De Luther à Mohyla: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, S. 41-240.

⁵⁴ *Ivan Vlasovsky*, *Outline*, Bd. 1, S. 216f. *Renate Riemeck*, *Moskau und der Vatikan*, Basel 1978, S. 102f.; *Ambroise Jobert*, a.a.O., S. 258-261.

⁵⁵ Klassisches Beispiel dafür ist Bischof Meletij Smotryckij (1573-1633), der erst bei den Jesuiten in Vilno, dann an den evang. Fakultäten in Leipzig und Wittenberg studierte (*Ambroise Jobert*, a.a.O., S. 352). Auch Metropolit Petro Mohyla soll sowohl an der Sorbonne wie auch in Holland studiert haben (*Ambroise Jobert*, a.a.O., S. 367). Lang dauerte diese Praxis an. Die beiden wichtigsten kirchlichen Berater des Zaren Peter I. des Großen, nämlich Stefan Javorskij (1658-1722) und Feofan Prokopovič (1681-1736), waren etwa ukrainische Jesuitenzöglinge; Prokopovič hatte sogar an der Gregoriana in Rom studiert (*Hans-Dieter Döpmann*, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977, S. 113-115).

⁵⁶ *Ivan Vlasovsky*, *Outline*, Bd. 1, S. 225-227. *George Fedoriv*, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 103; *Wasył Luciŭ*, *The Church and Monastic Schools and Education in the Early Era of Ukrainian Statehood*, in: *The Millennium* (1988), S. 453. *Nicholas Chirovsky*, *Introd.*, Bd. 2, S. 73.

⁵⁷ *Ivan Vlasovsky*, *Outline*, Bd. 1, S. 226.

⁵⁸ *Ivan Vlasovsky*, a.a.O., S. 227-229. *Wasył Luciŭ*, *The Church and Monastic Schools and Education in the Early Era of Ukrainian Statehood*, in: *The Millennium* (1988), S. 454-457. *Nicholas Chirovsky*, *Introd.*, Bd. 1, S. 27.

⁵⁹ *Wasył Luciŭ*, a.a.O., S. 452-454. *Ivan Vlasovsky*, *Outline*, Bd. 2, S. 86-88. Zum Bildungswesen unter den Westrussen siehe *Nicholas Chirovsky*, *Introd.*, Bd. 2, S. 71-74 und 263-274.

⁶⁰ *Ivan Vlasovsky*, *Outline*, Bd. 1, S. 229-234. Zur literarischen Produktion der Westrußen im 16./17. Jh. siehe *Nicholas L. Chirovsky*, *Christianity and Early Ukrainian Literary Creativity*, in: *The Millennium* (1988), S. 467-471.

verfassten und verlegten auch kontroverstheologische Literatur⁶¹. Zu den westrussisch-orthodoxen Verlagen in Ostrog, Lemberg und Wilna gesellten sich im Laufe des 17. Jh. zahlreiche weitere Verlage; führend waren vor allem die Kiewer Verlage. Zur Produktion dieser Verlage zählten neben Bibelausgaben, liturgischen Büchern, erbaulichen Schriften und Predigten ebenfalls Werke der Kontroverstheologie, der Dogmatik, der Kirchengeschichte und der praktischen Theologie. In der Verkündigung gab es neben der volkstümlichen auch die scholastische Predigt nach jesuitischem Muster.

Die Union von Brest und der Widerstand der Orthodoxie

Doch nach dem Tod des liberalen Königs Sigismund Augustus 1572 verschlechterte sich die Lage der Orthodoxen zusehends. Die Könige Stefan Batory (1575-1586) und Sigismund III. (1586-1632) betrieben eine aggressive Katholisierungspolitik⁶², die nicht nur die Protestanten, sondern auch die Orthodoxen zu spüren bekamen. Ihre eigenmächtigen Bischofsernennungen schufen eine Hierarchie, die mehr dem König als dem Volk verbunden war; Missstände häuften sich⁶³. In dieser Atmosphäre kam die Idee einer kirchlichen Wiedervereinigung zwischen Ost und West wieder auf. Der Jesuit und päpstliche Legat Antonio Possevino (1533-1611) wurde zwar in Moskau von Ivan IV. 1581 zurückgewiesen⁶⁴ aber beim polnischen König Stefan Batory fanden seine Vorschläge Gehör. Denn als Folge der 1569 erfolgten politischen Vereinigung der polnischen mit der litauisch-westrussischen Reichshälfte zu einer einzigen „Respublika“ unter einem König, mit nur einem Parlament (*sejm*) und nur einem Senat, stieg auch das politische Interesse der polnischen Könige an einer religiösen und kulturellen Einigung⁶⁵. Auch die westrussische Hierarchie interessierte sich für eine Union - allerdings aus sehr verschiedenen Gründen⁶⁶. Neben der theologischen Überzeugung spielten politische und materielle Motive auch eine Rolle. Einige sahen in der Union die einzige Chance, ihre Kirche wirklich zu reformieren, Missstände zu beseitigen und das Bildungsniveau zu heben. Andere betrachteten dieses Unternehmen als eine günstige Gelegenheit, eigene politische und materielle Interessen zu verfolgen. Durch ihre

⁶¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 235-239 und Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 76f. Zur Bedeutung der Kontroverstheologie für die Entwicklung der orthodoxen Theologie im 17. Jh. siehe Ernst Christoph Suttner, *Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert* infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen, *Kirche im Osten* 20 (1977) 40-52. Als Fazit schreibt er auf S. 51f.: „1. Das Schrifttum der führenden orthodoxen Theologen des 17. Jhs ist geprägt von Themen, von Methoden und zum Teil auch von Theologoumena, die vorher für die Orthodoxie nicht kennzeichnend waren. 2. Die orthodoxen Theologen der uns beschäftigenden Periode hatten sich die in der gleichzeitigen westlichen Theologie geläufigen Themen und Methoden in solchem Ausmaß zu eigen gemacht, dass ihr Schrifttum... in der zeitgenössischen inner-abendländischen theologischen Auseinandersetzung bei der Argumentation dienen konnte. 3. Ein Blick in jedes beliebige orthodoxe Lehrbuch aus neuerer Zeit - auch in eines aus der Feder eines Kritikers von Petru Movila bzw. Patriarch Dositheos - erbringt, dass die Themen, um die das 17. Jh. die orthodoxe Theologie bereicherte, heute schlechthin Bestandteil der orthodoxen Theologie sind.“

⁶² Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 1, S. 243f.

⁶³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 244-248. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 104.

⁶⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 241-243. Zu Possevinos Mission in Moskau siehe Eduard Winter, *Russland und das Papsttum*, Teil 1, Berlin 1960, S. 225-259.

⁶⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 243-248.

⁶⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 244-248, 251-256. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 105-108; Eduard Winter, *Russland und das Papsttum*, Teil 1, Berlin 1960, S. 252-273.

Bildungsarbeit hatten nun die Jesuiten den Boden für eine Einigung gut vorbereitet; auch spielten sie bei den Verhandlungen eine Schlüsselrolle. Aktuell wurde die Sache zunächst in Geheimdiskussionen der Bischöfe ab 1590⁶⁷. Bereits 1592 signalisierten sie ihre Unionsbereitschaft in einem geheimen Brief an König Sigismund III.; nach weiteren Vorbereitungen verkündeten im Dezember 1594 die Bischöfe von Lutsch und Wladimir im Namen aller orthodoxen Reichsbischöfe ihre Absicht, sich Rom anzuschließen⁶⁸. Ein entsprechender Einigungsbeschluß wurde am 1. Juni 1595 vom Metropolit Mychajlo Rohoza (1589-1599) und allen Bischöfen außer denen von Lemberg und Przemyśl unterschrieben. Sofort gab es heftigen Protest; die orthodoxen Führer verlangten ein Konzil: im Juni 1596 willigte der König ein⁶⁹. Im Oktober 1596 kamen in Brest zwei Synoden zusammen⁷⁰. Auf der einen tagten die Orthodoxen unter der Führung der Bischöfe von Lemberg und Przemyśl und unter Beteiligung zahlreicher Kleriker, Mönche und Laien, darunter die wichtigsten Fürsten, zahlreiche Adlige, Vertreter der städtischen Bürger und der Bruderschaften. Auch ein Vertreter des orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel war dabei⁷¹. Auf der anderen Synode versammelten sich die unionswilligen Bischöfe unter der Führung des Metropoliten. Drei polnische Bischöfe vertraten den Papst; außerdem waren vier Jesuiten anwesend, zusammen mit adeligen Vertretern des Königs und der Magnaten. Nach drei vergeblichen Demarchen bei den Unionswilligen beschlossen die Orthodoxen die Absetzung der unierten Bischöfe. Die Unierten antworteten mit der feierlichen Verkündigung der Union und der Absetzung aller Dissidenten. Wie zu erwarten, ergriff der König sofort Partei für die Unierten und übertrug auf sie alle bisherigen Rechte der Orthodoxen; die Orthodoxen dagegen wurden außerhalb des Gesetzes gestellt⁷². Allerdings verzichtete der König darauf, die Absetzung der beiden orthodox gebliebenen Bischöfe mit staatlichen Mitteln durchzusetzen⁷³.

Der Widerstand gegen die Union verlagerte sich nun ins Politische. Sowohl im nationalen wie auch in den regionalen Parlamenten engagierten sich die Laien, Adel und Bürger, viele davon Mitglieder von Bruderschaften, für die Restauration der orthodoxen Hierarchie und für die Wiederherstellung der orthodoxen Rechte⁷⁴.

Getrieben durch die gemeinsame Not kamen die Orthodoxen und die Protestanten zusammen. Auf einer Konferenz in Wilna 1599 einigten sie sich auf einen 18-punktigen theologischen Minimalkonsens, der u.a. die Heilige Schrift als Quelle der Wahrheit und der Erlösungslehre hervorhob. Interessanterweise verlangten die Evangelischen keine Revision orthodoxer Theologie und Praxis. Vereinbart wurde auch die

⁶⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 251-254. George Fedoriv, a.a.O., S. 106f.; Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 67-70.

⁶⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 254f. George Fedoriv, a.a.O., S. 106f.

⁶⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 255.

⁷⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 260-265. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 108-111.

⁷¹ Gerhard Podskalsky, *Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17. Jahrhundert*, OCP 61 (1995) 558-560.

⁷² Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 1, S. 264f.

⁷³ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 13.

⁷⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 14. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 109-114.

gegenseitige Teilnahme an Synoden⁷⁵. Leider blieb dieses interessante ökumenische Experiment ohne praktische Folgen.

Zunächst verschlechterte sich die Lage der Orthodoxen. Zeitweilig gab es nur noch einen einzigen orthodoxen Bischof im Lande und selbst dieser wurde verdächtigt, ein heimlicher Sympathisant der Unia zu sein⁷⁶. In dieser Not wurden Priester von durchreisenden griechischen und südslawischen Hierarchen ordiniert oder gaben sich einfach für geweiht aus und waren häufig ohne erforderliche Bildung und moralische Qualifikation⁷⁷. Willkürlich enteignete man orthodoxe Kirchen und Klöster und übergab sie den Unierten. Orthodoxe Kleriker litten unter gerichtlicher Verfolgung. Orthodoxe Laien, Adelige wie auch Bürgerliche, verloren ihre politischen Rechte: leibeigene Bauern wurden von ihren Herren zur Union gezwungen⁷⁸.

So ist es nicht zu verwundern, dass sich eine religiöse Opposition in den Klöstern und Bruderschaften formierte⁷⁹. Einen ersten symbolträchtigen Sieg errangen die

⁷⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 15. Dazu Marian Bendza, *Orthodox-protestantische Unionstendenzen im 16. Jahrhundert in Polen*, *Ostkirchliche Studien* 35 (1986) 3-16 und Hans-Christian Diedrich, „...unser Traum, zur Einheit zu gelangen“: Der Protestantismus (Luthertum und Calvinismus) im heutigen Weissrussland, *Wolfenbüttel* 2001, S. 23-27. Dieser schreibt auf S. 26: „Nach mehrwöchigen Verhandlungen einigte man sich schliesslich auf achtzehn Glaubensartikel in denen Orthodoxe und Protestanten übereinstimmten, in denen sich aber beide von den römischen Katholiken unterschieden: 1. Die Heilige Schrift als Quelle der Wahrheit und Grundlage der Erlösung. 2. Die Dreieinigkeit Gottes. 3. Keine der drei Personen der Trinität ist der anderen vor- oder nachgeordnet, wie es das Nizänum lehrt. 4. Ziel und Inhalt des Gottesdienstes ist das Glaubensbekenntnis. 5. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, vom Vater gezeugt und von der Jungfrau Maria geboren. 6. Christus hat sich durch seinen Tod als Sühnopfer Gott dem Vater dargebracht für unsere Sünden. 7. Gott ist weder Ursache noch Schöpfer des Bösen. 8. Alle Menschen sind in der Erbünde geboren. 9. Wer Buße tut, erlangt Vergebung der Sünden. 10. Die Getauften müssen gute Werke aufweisen. 11. Christus ist das sichtbare und unsichtbare Haupt der Kirche. 12. In der Kirche ist das Priesteramt notwendig. 13. Den Geistlichen ist die Ehe gestattet. 14. Die Taufe der Kinder hat gleich nach der Geburt zu erfolgen. 15. Die Eucharistie muss unter beiderlei Gestalt gereicht werden. 16. Die Lehre vom Fegefeuer wird in der Schrift nicht bezeugt. 17. Die zweite Wiederkunft Christi wird zum Jüngsten Gericht geschehen. 18. Die Sünder erwartet ewige Pein... Das war eine Art Minimalkonsens, von einer Glaubensunion konnte nicht die Rede sein.“ Diedrich wertet weiterhin (S. 26f.) die Sache folgendermaßen: „Die ‚Dissidenten-Synode‘ von Wilna 1599 ist letzten Endes ohne Erfolg geblieben. Das lag vor allem daran, dass die beteiligten Parteien nicht vom ‚Eifer um das Haus Gottes gefressen‘ (Psalm 69, 10) waren: Es ging ihnen nicht um ein gemeinsames kirchliches Anliegen, um eine wirkliche Vereinigung, sondern jede Seite verfolgte ihre eigenen Interessen. Die Protestanten erwarteten im Grunde, die Reformation in die orthodoxe Kirche tragen zu können, indem sie sich mit deren Repräsentanten über die Rückkehr zur Einheit der ‚Alten Kirche‘, so wie sie damaligem evangelischen Verständnis entsprach, zu einigen hofften. Die Aussicht auf eine Art ‚consensus quinquasecularis‘ (die Lehrübereinstimmung der ersten fünf Jahrhunderte; der Begriff ist von Georg Calixt im 17. Jahrhundert in die theologische Diskussion eingeführt worden) hat offensichtlich ihre Vorstellungen bestimmt. Die Orthodoxen meinten, ihre durch die Brester Union schwer getroffene Kirche mit evangelischer Unterstützung stabilisieren zu können, etwa durch die Errichtung gemeinsamer Bildungseinrichtungen wie Schulen oder der gemeinsamen Herausgabe von Literatur. Entscheidend für beide Seiten war aber das politische Zweckbündnis, das zum Kampf gegen den erstarkenden politischen Katholizismus und das die Gegenreformation fördernde Königtum geschlossen werden sollte. Denn die Orthodoxen sahen, wie gerade die Reformierten in Litauen durch eine Vielzahl mächtiger und einflussreicher Magnaten geschützt wurden. Dem gegenüber trat das Interesse an einer Kirchenunion an die zweite Stelle.“

⁷⁶ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 17, 53f. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 115-117.

⁷⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 17f.

⁷⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 17.

⁷⁹ George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 111-119.

Orthodoxen 1605; nach zähem Widerstand der Mönche musste Sigismund III. das Kiewer Höhlenkloster aus der Jurisdiktion des unierten Metropoliten entlassen⁸⁰. Die Bruderschaften mehrten sich in Folge der Union; sie übten öffentlichen Protest, prozessierten um Kirchenbesitz, engagierten sich in den lokalen und in nationalen Parlamenten⁸¹; ihre Verlage versorgten die Orthodoxen mit theologischer Literatur und konfessionellen Streitschriften⁸². Alle verteidigten, gegenüber dem päpstlichen Monarchismus und episkopalen Absolutismus katholischer Provenienz, die demokratisch-synodale Tradition der Orthodoxie und die kirchlichen Mitbestimmungsrechte der Laien⁸³.

Die Orthodoxen fanden bald tatkräftige Unterstützung bei den Dnjepr- bzw. Saporoger-Kosaken. Dies waren freie ukrainische Reiterverbände in polnischen Diensten unter Führung ihres 1616 gewählten Hetmans, dem gebildeten Peter Sahaidacnyj⁸⁴. Unter ihrem Schutz weigerten sich die Kiewer, den neuen unierten Metropoliten Josyf Ruts'kyj anzuerkennen. Geschlossen traten die Saporoger-Kosaken in die Kiewer Theophanes-Bruderschaft ein⁸⁵. Im Jahre 1620 weilte der Jerusalemer Patriarch Theophanes auf Betreiben Sahaidacnyjs in Kiew: Er befand sich auf der Rückreise von einem Besuch in Moskau⁸⁶. Vom Ökumenischen Patriarchen hatte er ein Beglaubigungsschreiben erhalten, das ihn zum Legaten und Visitor der westrussischen Metropole ernannte. Ende August 1620 beschloss eine orthodoxe Konferenz in Kiew, ihn um die Restauration der orthodoxen Hierarchie zu bitten. Sechs Bischöfe einschließlich des Metropoliten Jov Borec'kyj (amtierte 1620-1631) wurden kanonisch gewählt und vom Patriarchen Theophanes, assistiert von zwei ebenfalls in Kiew weilenden südslawischen Bischöfen, geweiht⁸⁷. Zunächst vergeblich versuchten die Orthodoxen zwischen 1622 und 1631 die Legalisierung ihrer wiederhergestellten Hierarchie bei König und Parlament durchzusetzen⁸⁸. Nur unter dem Schutz der Kosaken konnten sie sich einigermmaßen behaupten⁸⁹. Immerhin gab es 1629 einen Versuch, eine gemeinsame uniert-orthodoxe Synode in Lemberg zu halten. Nach einer einzigen Sitzung scheiterte aber dieser Versuch⁹⁰.

Die Wende kam 1632, als der Jesuitenzögling Sigismund III. starb und sein Sohn und Nachfolger Wladyslaw IV. sich wieder zur religiösen Toleranz bekannte⁹¹. Auf dem Wahlparlament in Warschau 1632 und auf dem Krönungsparlament 1632 verbündeten sich wieder Orthodoxe und Protestanten und erreichten so die staatliche

⁸⁰ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 15f.

⁸¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 18f.

⁸² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 19-24.

⁸³ Über die griech.-orth. Auseinandersetzung mit der Brester Union informiert G. Podskalsky, *Die Union von Brest*, OCP 61 (1995) 555-570.

⁸⁴ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 25f. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 133-136. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 254.

⁸⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 25.

⁸⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 27. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 117f.

⁸⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 27-30. George Fedoriv, *ebd.*

⁸⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 34f.

⁸⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 30-32. Zur Kirchenpolitik im Kosakenstaat siehe Nicholas Chirovsky, *Introd.* Bd. 2, S. 251-263.

⁹⁰ Edmund Przekop, *Die uniert-orthodoxe Synode von Lemberg (1629)*, *Ostkirchliche Studien* 23 (1984) 136-154.

⁹¹ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 36.

Anerkennung der orthodoxen Hierarchie und die Bestätigung der Rechte der Bruderschaften⁹². Im Jahre 1633 wurde der gelehrte und politisch erfahrene Archimandrit Petro Mohyla neuer orthodoxer Metropolit⁹³. Weiterhin stritten sich Unierte und Orthodoxe über die Aufteilung des Kirchenbesitzes. Einzelne unierte Bischöfe, oft im Bunde mit dem Adel, verfolgten weiterhin orthodoxe Priester und behinderten deren pastorale Tätigkeit. Außerhalb der Einflussgebiete der Kosaken wurden die orthodoxen Bischöfe auch trotz Anerkennung häufig in der Ausübung ihres Amtes behindert⁹⁴. Dennoch behaupteten sich die Orthodoxen.

Kiew als orthodoxes Zentrum im 17. Jahrhundert

Unter dem Schutz der Kosaken und fern der polnischen Hauptstadt und den Zentren der Unierten entwickelte sich Kiew im Laufe des 16. Jh.s zum kulturellen und religiösen Brennpunkt orthodoxen Lebens⁹⁵. Die Erneuerung begann unter dem Archimandriten des Höhlenklosters Jelysej Pletenecky (amtierte 1599-1624)⁹⁶. Als engagierter Gegner der Union begann er seine Tätigkeit mit der Wiederinbesitznahme des an die Unierten abgegebenen Klosterbesitzes. Ein von ihm gegründeter Klosterverlag versorgte die Orthodoxen mit theologischer und liturgischer Literatur. Um das Kloster versammelte er eine Gruppe von gelehrten Mönchen, Predigern, Übersetzern und Druckern. Zu diesem Gelehrtenkreis gehörte sogar der Kosakenführer Petro Sahaidacnyi⁹⁷.

Da viele Mitglieder dieses Kreises aus Lemberg stammten, lag es nahe, in Kiew eine Bruderschaft nach Lemberger Muster zu gründen. Dies geschah 1615; im gleichen Jahr erhielt die Organisation den Segen des ökumenischen Patriarchen und 1620 die patriarchale Exemption. Im Jahre 1629 bestätigte ein königliches Privileg die Organisation. Die Bruderschaft nannte sich nach ihrer Stammkirche „Theophanes-Bruderschaft“⁹⁸. Ihr war von Anfang an eine „Schule griechischer, slawischer, lateinischer und polnischer Literatur“ angegliedert. Unterrichtet wurde in Grammatik, Rhetorik, Philosophie, vermutlich auch Geschichte und Mathematik. Diese Schule stand allen gesellschaftlichen Schichten offen und zog junge Schüler vor allem aus den Fürstentümern Kiew, Bratslav und Wolhyn an⁹⁹.

Unter Pleteneck'kyjs Nachfolger Zacharyj Kopystyn'skyj (amtierte 1624-1627) und Petro Mohyla (amtierte 1627-1632) setzte sich die wissenschaftliche und verlegerische Tätigkeit des Höhlenklosters fort. Nach seiner Wahl zum Archimandriten bemühte sich Petro Mohyla mit dem Segen des ökumenischen Patriarchen um die Gründung

⁹² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 36-40.

⁹³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 40. Dafür wurde der moskaufreundliche Metropolit Isaja Kopynsky (reg. 1631-1633) abgesetzt, siehe Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 255. Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 54f. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, S. 368.

⁹⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 40-42, 46-48, 59-66.

⁹⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 79, 86f. Hans-Dieter Döpmann, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977, S. 88-92.

⁹⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 79f. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, S. 347f.

⁹⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 80.

⁹⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 80f. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 265.

⁹⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 81. Hans-Dieter Döpmann, S. 89. Wasyl Luciw, *The Church and Monastic Schools and Education in the Early Era of Ukrainian Statehood*, in: *The Millennium* (1988), S. 456f. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 129-132.

einer Hochschule westlichen Zuschnitts. Sie war dem Trinitäts-Kloster angegliedert¹⁰⁰. Zu diesem Zweck schickte Mohyla qualifizierte Mönche zur Ausbildung in den Westen. 1631 war es so weit: der Unterricht nach jesuitischem Vorbild konnte beginnen. Neben dem üblichen Trivium und Quadrivium wurden Geschichte, Philosophie und Theologie gelehrt¹⁰¹. Sprachunterricht wurde in Latein, Griechisch, Polnisch, Kirchenslawisch und Ukrainisch erteilt. Fachunterricht erfolgte übrigens in der Sprache der europäischen Gebildeten, nämlich in lateinischer Sprache. Konservative Orthodoxe unter dem Kiewer Klerus, den Kosaken und der Bruderschaft befürchteten deshalb eine Latinisierung. Um diese Bedenken auszuräumen, vereinigte man bereits 1632 Kloster- und Bruderschaftsschule unter der Aufsicht des Metropoliten¹⁰². Gefährlicher wirkte sich die Opposition der polnischen Katholiken und der ukrainischen Unierten aus; 1634 erreichten sie ein königliches Verbot der orthodoxen Lateinschulen. Auf den Vorwurf, dass die orthodoxen Schulen häretische, d.h. reformatorische Doktrin lehrten, antwortete der Präfekt des Kiewer Kollegiums, dass die Dozenten nicht an protestantischen, sondern an katholischen Hochschulen ausgebildet wurden. Dem Einwand, die Dozenten sollten sich des Griechischen statt des Lateins als Unterrichtssprache bedienen, begegnete er mit dem Hinweis, auch die Orthodoxen hätten ein Anrecht auf die Gelehrtensprache des Landes¹⁰³. Ein Privileg des König Wladyslaw IV. im Jahr 1635 beendete den Streit. Er erlaubte die Benutzung des Latein, untersagte aber die Lehre der höheren Philosophie und Theologie; dafür sollten die orthodoxen Studenten weiterhin katholische Hochschulen aufsuchen. Praktisch wurde diese Vorschrift allerdings nicht eingehalten; zumindest unter der Hand wurden Philosophie und Theologie auch weiterhin unterrichtet; die Dozenten betätigten sich weiterhin als wissenschaftliche Theologen. Tatsächlich bestand der Lehrkörper größtenteils aus Mönchen, die ihre Hochschulausbildung im Westen erhalten hatten¹⁰⁴.

Auch orthodoxe Studenten aus anderen Eparchien besuchten Jesuitenschulen oder benutzten die Möglichkeit eines Auslandsstudiums, was normalerweise einen vorübergehenden Übertritt zur lateinischen oder unierten Kirche erforderte¹⁰⁵, so z. B. die beiden wichtigsten kirchlichen Mitarbeiter des Zaren Peter des Großen, die aus der Ukraine stammenden Bischöfe Stefan Javorskij (1658-1722)¹⁰⁶ und Feofan Prokopovič (1681-1736). Der letztere hatte sogar an der Gregoriana in Rom studiert¹⁰⁷. Solche Studenten brachten westliches Gedankengut ins Land. Leider kam aber auch mit den nach Moskau übersiedelten Westrussen eine der orthodoxen Tradition bisher fremde Auffassung vom kirchenpolitischen Absolutismus römischer und protestantischer

¹⁰⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 52. George Fedoriv, a.a.O., S. 129-132. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 266f. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohyla: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, S. 269-70. Mohylas Schulgründung wird ausführlich behandelt in Ihor Sevcenko, *The many worlds of Peter Mohyla*, Kap. XXXV in seinem Buch *Byzantium and the Slavs in letters and culture*, Cambridge 1991, S. 651-687.

¹⁰¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 84f.

¹⁰² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 87.

¹⁰³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 82.

¹⁰⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 83. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 266f. und 268-271.

¹⁰⁵ Hans-Dieter Döpmann, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977, S. 113; George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 128f.

¹⁰⁶ Hans-Dieter Döpmann, a.a.O., S. 113.

¹⁰⁷ Hans-Dieter Döpmann, a.a.O., S. 114f.

Prägung nach Moskau, welche die Kirchenreformen des 18. Jh.s maßgeblich beeinflusste¹⁰⁸.

Die Epoche des Petro Mohyla (Kiewer Metropolit 1632-1648)

Der herausragende Hierarch des 17. Jh.s war ohne Zweifel der schon öfters erwähnte Metropolit Petro Mohyla¹⁰⁹. Geboren 1608/09 als dritter Sohn des regierenden Fürsten von Moldawien, gehörte er zum polnischen Adel und stand damit im Fürstentum¹¹⁰. Nach der Erziehung in Schulen der Lemberger Bruderschaft studierte er im Westen - vielleicht sogar an der Sorbonne - wo er die katholische scholastische Theologie kennenlernte¹¹¹. Nach seiner Rückkehr nach Kiew nahm er - noch als Laie - an der Synode von 1627 aktiv teil und wurde noch im gleichen Jahr zum Archimandriten des Kiewer Höhlenklosters gewählt¹¹². Bereits auf der Metropolitansynode von 1629 legte er eine revidierte Fassung der liturgischen Bücher vor, welche die Synode umgehend in Kraft setzte¹¹³. Als Oberhaupt des angesehenen und reichen Kiewer Klosters setzte er sich für die Bildungsarbeit ein, vergrößerte das Verlagshaus und gründete 1631 die schon erwähnte höhere Schule am Trinitäts-Kloster¹¹⁴. Im Jahre 1632 führte er die orthodoxe Delegation auf dem königlichen Wahlkonvent in Warschau an. Dort wurde er im November des gleichen Jahres von der orthodoxen Parlamentsfraktion als einer von zwei Kandidaten für das Amt des Kiewer Metropoliten nominiert. Der neue König Wladyslaw IV. setzte ihn daraufhin ins Amt ein. Vom ökumenischen Patriarchen Kyril Lukaris umgehend im Amt bestätigt¹¹⁵, erhielt er zusätzlich den Titel eines patriarchalen Exarchen mit weitgehenden Befugnissen, die seinen Umgang mit den exempten Bruderschaften erleichterten¹¹⁶.

Während seiner vierzehn-jährigen Amtszeit (1632-1647)¹¹⁷ setzte Mohyla sich für die politische Anerkennung der orthodoxen Rechte ein und förderte tatkräftig die Restauration der orthodoxen Kirchen, insbesondere die Wiederherstellung der kirchlichen und klösterlichen Disziplin und Frömmigkeit. Nicht weniger war er um die Bildung von Klerus und Laien, sowie die theologische Forschungs- und Publikationsarbeit besorgt. Jährlich hielt er Synoden ab¹¹⁸ und förderte die Arbeit der Bruderschaften.

¹⁰⁸ Hans-Dieter Döpmann, a.a.O., S. 92.

¹⁰⁹ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 2, S. 55-86. Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 255f. Dazu Hans-Dieter Döpmann, a.a.O., S. 90f. George Fedoriv, History of the Church in Ukraine, Toronto 1983, S. 112-128, 152f. Ambroise Jobert, De Luther à Mohyla: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648, Paris 1974, S. 367-373. Ihor Sevcenko, Byzantium and the Slavs in letters and culture, Cambridge 1991, S. 651-687. Oleg A. Krawchenko, L'Église orthodoxe en Ukraine après l'Union de Brest, Irénikon 65 (1992) 186-189. Gerhard Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, S. 229-236.

¹¹⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 55.

¹¹¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 56.

¹¹² Ebd. Zur Kirchenpolitik im Kosakenstaat siehe Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 251-263.

¹¹³ Ivan Vlasovsky, Outline, Bd. 2, S. 96f.

¹¹⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 56. George Fedoriv, History of the Church in Ukraine, Toronto 1983, S. 129-131.

¹¹⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 55. George Fedoriv, a.a.O., S. 125.

¹¹⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 65, 40.

¹¹⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 56f., 64f.

¹¹⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 63.

ten, deren Beziehungen zum Episkopat er als patriarchaler Exarch normalisieren konnte¹¹⁹. Bereits 1634/35 gründete er auch ein Konsistorium, das als Gerichtsinstanz bei der Durchsetzung einer besseren kirchlicher Disziplin fungierte¹²⁰. Seine Visitationen innerhalb seines eigenen Territoriums sowie auch in den anderen Eparchien stärkten überall, wo er hinkam, die lokale orthodoxe Präsenz¹²¹.

Selbstbewußt orthodox, wie er war, scheute er sich nicht, mit Rom um eine echte Union zu verhandeln. Während Mohylas Amtszeit wurde die Unionsfrage um 1636/38 wieder aktuell, allerdings unter einer neuen Leitidee. Diesmal ging es um die Schaffung eines selbständigen ukrainischen Patriarchats unter der nominellen Oberhoheit des Papstes und unter Beibehaltung der Kommunion mit den orthodoxen Patriarchen¹²². Für dieses neue Amt war Petro Mohyla anscheinend vorgesehen. Zwar befahl er den Bruderschaften, geeignete Delegierte für ein Gespräch mit den Unierten zu bestimmen¹²³, dennoch ist seine Rolle bei diesem Projekt bis heute nicht ganz klar; jedenfalls zeigt seine Teilnahme an den Unionsgesprächen unter Wladyslaw IV., dass er - trotz aller Opposition gegen eine Unterwerfung seiner Kirche unter römische Herrschaft - durchaus zu einer Wiederherstellung ost-westlicher Kirchengemeinschaft unter den alten Bedingungen der Kirchenväterzeit bereit war¹²⁴. Schließlich scheiterte aber der Unionsplan an römischer Opposition; selbst die Berufung eines gemeinsamen Konzils der Unierten und Orthodoxen wurde von Rom 1637 und wiederum 1638 untersagt¹²⁵. Zur gleichen Zeit war Petro Mohyla mit der Vorbereitung einer Generalsynode für die ganze westrussische Kirche beschäftigt¹²⁶.

Das Konzil tagte vom 8. bis 18. Sept. 1640 in der Sophien-Kathedrale von Kiew¹²⁷. Die Bruderschaften schickten geeignete Kleriker und Laien als Delegierte und gaben diesen detaillierte Weisungen mit auf den Weg. Außer dem Metropoliten nahmen keine aktiven Bischöfe am Sobor teil; alle orthodoxen Bischöfe schickten aber Vertreter. Hauptpunkt der Tagesordnung war ein vom Hegumen Ysaja Kozlovs'kyj verfaßter Katechismus¹²⁸. Die Beratung darüber dauerte vom 9. bis 15. September; der Text mit dem Titel „Orthodoxes Glaubensbekenntnis“ wurde approbiert und an den Ökumenischen Patriarchen Parthenios gesandt. Dieser gab ihn weiter an die große Synode von Jassy in Rumänien 1642, die einige von Meletios Syrigos vorgeschlagene Korrekturen vornahm und den emendierten Text an sämtliche orthodoxe Patriarchen weiterleitete. Mit ihrer Billigung wurde somit das Werk ein Bekenntnisbuch der gesamten

¹¹⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 65.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 70-73. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 124-126. Weitere Literatur bei Anm. 14. Am ausführlichsten sind diese Verhandlungen bei Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, auf S. 375-400 dargestellt.

¹²³ Ivan Vlasovsky (a.a.O., S. 73) bestreitet zu Unrecht Mohylas Sympathie für den Plan, hat aber durchaus darin Recht, Mohylas Loyalität der Orthodoxie gegenüber herauszustellen. Mohylas Ziel war Kommunion und Schutz aber keine Unterwerfung oder Einmischung, keine Latinisierung. Zu Mohylas Orthodoxie siehe auch Ihor Sevcenko, *Byzantium and the Slavs in letters and culture*, Cambridge 1991, S. 674-677.

¹²⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 77f.

¹²⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 74.

¹²⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 74f.

¹²⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 75f.

¹²⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 74f. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, S. 371-373.

Orthodoxie. Kurz nach der Synode von 1640 veröffentlichte Petro Mohyla eine Kurzfassung, die heute seinen Namen trägt: „Das Glaubensbekenntnis des Petro Mohyla“¹²⁹. Neben dieser Arbeit befasste sich die Synode mit liturgischen, disziplinären und kirchenrechtlichen Fragen¹³⁰.

Einige Jahre später veröffentlichte Petro Mohyla eine Revision des großen liturgischen Handbuchs mit Namen „Trebnik“, um die Reformen des Konzils durchzusetzen¹³¹. Die Tatsache, dass er der lateinischen Liturgie einige Rituale entlieh, handelte ihm seitens seiner Gegner den Vorwurf der Latinisierung ein¹³². Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Westrussen, im Gegensatz zu ihren östlichen Glaubensbrüdern im Moskauer Reich, keine Probleme mit liturgischen Reformen hatten; lesekundig und den Umgang mit gedruckten Büchern gewöhnt¹³³, akzeptierten sie ohne Protest eine kontinuierliche Korrektur ihrer liturgischen Bücher und der darin enthaltenen Rituale. Unerfüllt blieb allerdings Petro Mohylas Plan, eine neue kirchenslawische Bibel herauszubringen¹³⁴.

Das Schicksal der Orthodoxen in der 2. Hälfte des 17. Jh.s

In Kiew war dank des Schutzes der Kosaken die Lage der Orthodoxen im allgemeinen günstig¹³⁵. In den anderen Teilen des polnischen Königreichs litten sie allerdings weiterhin unter Schikanen und Verfolgung¹³⁶. Nach mehreren lokalen Aufständen kam es im Mai 1648 zu einem großen Aufstand der Kosaken unter der Führung ihres Hetmans Bohdan Chmelnyč'kyj, der einen eigenen Kosakenstaat in der Ostukraine ausrief¹³⁷; kurz danach starb Wladyslaw IV. Der neue König Jan Kasimir (Chmelnyč'kyjs Kandidat) war zu großzügigen Konzessionen an die Orthodoxen bereit; aber die katholischen Polen und die Unierten verhinderten die erforderliche parlamentarische Zustimmung¹³⁸. Immer wieder griffen die Kosaken zu den Waffen, zunächst durchaus mit Erfolg, bis sie endlich doch von den Polen geschlagen wurden und unter Verzicht auf ihre Privilegien und Ausklammerung der religiösen Frage Frieden schließen mußten¹³⁹. Die Folge war eine Hinwendung zum Moskauer Reich. Im Jahre 1654 stellten sich die Saporoger Kosaken mit dem Akt von Perejaslaw unter Moskauer Schutz¹⁴⁰. Nach Chmelnyč'kyjs Tod im Jahre 1657 suchte sein Nachfolger wieder Anschluss an Polen; der Vertrag von Hadatsch sicherte den Orthodoxen weitgehende Rechte, wurde

¹²⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 76.

¹³⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 75.

¹³¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 97-103. Ihor Sevcenko, *Byzantium and the Slavs in letters and culture*, Cambridge 1991, S. 659-661.

¹³² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 99.

¹³³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 88 und 103. Über das westrussischen Verlagswesen und seine Buchproduktion siehe bei ihm S. 88-103.

¹³⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 102.

¹³⁵ George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 132-134.

¹³⁶ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 40f. George Fedoriv, a.a.O., S. 134f. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 169-187.

¹³⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 41f.

¹³⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 42f.

¹³⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 45.

¹⁴⁰ Ebd. George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 137. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 256.

aber wie üblich in seiner Wirkung von den Katholiken vereitelt¹⁴¹. Allerdings beschränkte auch Moskau die Freiheiten der auf seinen Territorien weilenden Kosakenverbände ein¹⁴². Durch den Andrussower Frieden von 1667 wurden die westrussischen Territorien zwischen Polen und Russland neu verteilt, Smolensk, Kiew und die Gebiete östlich des Dnjepr fielen an Russland¹⁴³. Auf längere Sicht bedeutete dies das Ende des westrussischen Sonderwegs in kirchlichen Dingen.

Für den Niedergang Polens in der 2. Hälfte des 17. Jhs machten die Polen die Orthodoxen verantwortlich¹⁴⁴. Zudem schwächten die territorialen Abtretungen an Moskau die Position der Orthodoxen in Polen-Litauen. Viele Westrussen verließen in der Folge ihre Heimat. Besorgt um ihre politische Stellung im Kosakenstaat suchten umgekehrt westrussische Magnaten engeren Anschluss an Polen und ließen sich latinisieren¹⁴⁵. Zwar enthielt der polnisch-russische Friedensvertrag von Andrussowo 1667 eine Schutzklausel für die Orthodoxen, doch die polnischen Könige kümmerten sich kaum um deren Einhaltung¹⁴⁶. König Jan Sobiesky (1674-1696) betrieb sogar eine aktive Katholisierungspolitik und versuchte, die Orthodoxen sowohl von Moskau als auch von Konstantinopel zu isolieren¹⁴⁷. Erst der „Ewige Frieden“ zwischen Polen und Russland von 1686 brachte Besserung. Nicht nur wurden die alten Rechte und Freiheiten der Orthodoxen neu garantiert, sondern auch eine Schutzrolle Moskaus gesetzlich anerkannt¹⁴⁸.

Die Moskauer Okkupation zunächst Weißrusslands 1654 und anschließend 1659 der Ostukraine brachte neue Probleme; die Moskau-Russen versuchten die westrussische Metropole vom ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel zu trennen und sie dem Moskauer Patriarchat zu unterstellen¹⁴⁹. Ein verwirrendes Hin-und-her zwischen Kiew, Moskau und Konstantinopel folgte, das durch das politische Taktieren der Kosaken zwischen Polen, Moskau und der Türkei verkompliziert wurde. Es endete mit der Kiewer Wahlsynode von 1685, die die westrussische Kirche dem Moskauer Patriarchat unter Wahrung ihrer traditionellen Rechte einvernehmlich unterstellte¹⁵⁰. Unter dem Druck des osmanischen Großwesirs willigte auch der Ökumenische Patriarch 1686 schließlich ein¹⁵¹. Auch der polnische König erhob keinen Einwand¹⁵². Damit ging eine Epoche des westrussischen Sonderweges zu Ende.

¹⁴¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 46-48. George Fedoriv, a.a.O., S. 137. Nicholas Chirovsky, a.a.O., S. 187 und 257.

¹⁴² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 48. George Fedoriv, a.a.O., S. 137f.

¹⁴³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 48f.; George Fedoriv, a.a.O., S. 139; Nicholas Chirovsky, Introd. Bd. 2, S. 258.

¹⁴⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 50f.

¹⁴⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 51; Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 260.

¹⁴⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 51f.

¹⁴⁷ Ebd.; George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 141-143.

¹⁴⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 52.

¹⁴⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 131-140. Über die Zurückhaltung der Westrussen Moskau gegenüber siehe George Fedoriv, *History of the Church in Ukraine*, Toronto 1983, S. 133f., 136, 153-155. Im bewußten Gegensatz zum cäsaropapistischen Moskauer Anspruch, das „Dritte Rom“ zu sein, entwickelten die orthodoxen Westrussen eine anti-cäsaropapistische Theorie von Kiew als „Zweitem Jerusalem“ (Nicholas Chirovsky, Introd., Bd. 2, S. 271) – die orthodoxe Hierarchie wurde 1620 vom Jerusalemer Patriarchen Theophanes ohne staatliche Einmischung wiederhergestellt (Nicholas Chirovsky, a.a.O., S. 253f.).

¹⁵⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 141-146. G. Fedoriv, a.a.O., S. 147-150.

¹⁵¹ G. Fedoriv, a.a.O., S. 148.

¹⁵² Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 146-148.

Trotz aller Bedrängnis war das 17. Jh. ein glorreiches Kapitel in der Geschichte der westrussischen Kirche¹⁵³. Die synodale Tradition, die im vorangehenden Jahrhundert durch das fremde Patronatsrecht manche Schwächung erlitten hatte, kam wieder zur Geltung¹⁵⁴. Mit einer Ausnahme - nämlich der Wahl von Petro Mohyla 1632 - wurden alle Metropolen auf Wahlsynoden kanonisch gewählt¹⁵⁵. Auch die Eparchien hielten förmliche Wahlsynoden ab. Sowohl die Metropolen wie auch die Eparchen waren Männer von hohem geistigen und religiösen Niveau, die sich erfolgreich um die Erneuerung der kirchlichen Disziplin und Bildung bemühten¹⁵⁶. In der Zeit vor der Restauration der orthodoxen Hierarchie und auch danach, wann immer die Bischöfe behindert wurden, übten die Laienbruderschaften wichtige episkopale Funktionen aus, z. B. bei der Bestellung und Überwachung des Klerus¹⁵⁷. Nach der Restauration wurden die Beziehungen zwischen Bischöfen und Bruderschaften kanonisch geregelt¹⁵⁸. Neben der wiederbelebten Institution der elektoralen und pastoralen Synoden¹⁵⁹ schuf Metropolit Petro Mohyla - wie schon erwähnt - ein Konsistorium in Kiew als permanente synodale Gerichtsinstanz zur Durchsetzung kirchlicher Disziplin¹⁶⁰; ähnliche Konsistorien wurden in den anderen Eparchien eingesetzt. Bildungsarbeit auf allen Ebenen machten aus Geistlichkeit und Laientum informierte Verteidiger orthodoxer Tradition, ebenbürtige Gegner der Lateiner, der Unierten und der Protestanten¹⁶¹.

Während des 17. Jhs. florierten die Bruderschaften¹⁶². Neben ihrer diakonischen und erzieherischen Tätigkeit bemühten sie sich um die religiöse Praxis ihrer Mitglieder. Sie studierten theologische und erbauliche Literatur und diskutierten darüber. Ein Bruderschaftsgericht überwachte die Lebensführung ihrer Mitglieder und war ermächtigt, kirchliche Strafen, z. B. die der Exkommunikation, zu verhängen. Sie schufen auf diese Weise eine selbstbewußte, freiheitlich gesinnte Laienschaft und Geistlichkeit, die fähig war, leitende Funktionen in Kirche und Staat auszuüben¹⁶³. Schließlich war das 17. Jahrhundert eine Blütezeit des Mönchtums in der westrussischen Kirche¹⁶⁴. Zahlreiche neue Klöster - teilweise als Ersatz für die an die Unierten verlorengegangenen - wurden gegründet, andere, oft unter dem Einfluss der Bruderschaften, reformiert. Teilweise nach westlichem Vorbild engagierten sie sich stärker als sonst in der Orthodoxen Kirche auf wissenschaftlichen, erzieherischen und sonstigen sozialen Tätigkeitsfeldern.

Die Ausstrahlung der west-russischen Orthodoxie

¹⁵³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 52f.

¹⁵⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 53-55.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 59-64.

¹⁵⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 64f.

¹⁵⁸ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 65, 66-70, 78.

¹⁵⁹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 63.

¹⁶⁰ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 65.

¹⁶¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 19-24.

¹⁶² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 18f. Zur Institution der orthodoxen Bruderschaften siehe die Ausführungen auf S. 202-214. Weitere Literatur unter Anm. 49.

¹⁶³ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 212-214.

¹⁶⁴ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 109-114.

Von der westrussischen Kirche strahlten Erneuerungsimpulse nicht nur zu den bedrängten südslawischen und griechischen Orthodoxen aus, die unter osmanischer oder habsburgischer Fremdherrschaft lebten, sondern auch und vor allem nach Moskau, wo gebildete Ukrainer oft die wichtigsten Posten in Kirche und Staat bekleideten¹⁶⁵. Besonders der Patriarch Nikon (1632-1667) war ein Förderer der Westrussen in der Moskauer Kirche¹⁶⁶. Die in der Ukraine geschriebenen und gedruckten Bücher fanden reißenden Absatz in Moskau. Gelehrte westrussische Mönche brachten lateinische Bildungsinstitutionen und scholastische Theologie nach Moskau und waren für die Erneuerung der Predigt im Moskauer Reich verantwortlich¹⁶⁷. Allerdings gelangten mit ihnen auch der Orthodoxie fremde, spezifisch neuzeitliche Ideen nach Moskau, die Ideen einer kirchlichen Herrschaft im Sinne eines päpstlichen, königlichen oder bischöflichen Absolutismus¹⁶⁸. Solche Ideen beeinflussten maßgeblich die Herausbildung des russischen staatskirchlichen Paradigmas des 18. und 19. Jahrhunderts¹⁶⁹.

Während des 16. und 17. Jahrhunderts waren die westrussischen Territorien des polnisch-litauischen Königreichs eine west-östliche Begegnungsstätte auch für die bildenden Künste und die Musik¹⁷⁰. Nicht nur in der Architektur, sondern nicht weniger in der Malerei machten sich westliche Renaissance- und Barockeinflüsse bemerkbar. Auch die Plastik, sonst nur sparsam in der orthodoxen Kunst vertreten, kam in der westrussischen Kirche zur Geltung und prägte die Form der Barock-Ikonastase¹⁷¹. Polyphonische Kirchenmusik unter westlichem Einfluss war ebenfalls eine Schöpfung der Westrussen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Begeisterung in Moskau aufgenommen wurde¹⁷².

Die Entwicklung der westrussischen Kirche unter den Bedingungen einer kulturellen und religiösen Fremdherrschaft ist mithin als eine eigenständige Variante des byzantinischen Paradigmas anzusehen. Die Geschichte in Polen-Litauen zeigt Parallelen zu Entwicklungen in den griechischen und südslawischen orthodoxen Kirchen unter türkischer, venezianischer und habsburgischer Herrschaft. Vor allem die nationalen Erhebungen im 19. Jh. profitierten von der westrussischen Erfahrung. Ohne den Souverän als allherrschenden Bestimmer mussten diese Kirchen sich von unten erneuern. In Zeiten, in denen das Patronatsrecht des Fremdherrschers dem Volk und der Kirche eine korrupte simonistische Führung bescherte, setzten Geistlichkeit und Laienschaft, oft in Bruderschaften organisiert, von sich aus Reformen durch. Auch hier entwickelten sich Klöster zu Kultur- und Bildungsträgern der Nation. Demokratisch-

¹⁶⁵ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 103.

¹⁶⁶ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 106.

¹⁶⁷ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 106-108. Zum Einfluss der ukrainischen Theologie in Moskau siehe Hans-Dieter Döpmann, *Die Russisch Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien-Köln-Graz 1977, S. 88-92, 104-108, 113-116.

¹⁶⁸ Siehe Hans-Dieter Döpmann, a.a.O., S. 113-115.

¹⁶⁹ Den demokratisch-synodalen Charakter der westrussischen Tradition hebt Vlasovsky häufig hervor, z. B. in *Outline*, Bd. 1, S. 186f. und Bd. 2, S. 79; vgl. auch Bd. 1, S. 187-202 und Bd. 2, S. 66f. Über den Kontrast zwischen westrussischer und moskowitischer Gemeindebildung siehe bei ihm *Outline*, Bd. 2, S. 212f.

¹⁷⁰ Ivan Vlasovsky, *Outline*, Bd. 2, S. 114-126. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 276-285.

¹⁷¹ Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 124. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 1, S. 244-247, Bd. 2, 81-83, 281f.

¹⁷² Ivan Vlasovsky, a.a.O., S. 125f. Nicholas Chirovsky, *Introd.*, Bd. 2, S. 281f.

synodale Traditionen sorgten für die angemessene Beteiligung von Laien und niedrigem Klerus neben den Bischöfen und dem höheren Klerus an der Leitung der Kirche. Auch zeigte sich in diesen Kirchen größere Offenheit gegenüber der westlichen Kirche und Kultur: die Grenzen zwischen Orthodoxen und Unierten waren manchmal fließend; dies förderte den Dialog und erlaubte eine gegenseitige Beeinflussung. Viele Eigenschaften dieses Kirchenmodells lebten bei den Unierten im Habsburgerreich weiter, ja selbst in Russland geriet es nicht ganz in Vergessenheit. Auf diese Tradition konnte die gesamte russische Kirche zurückgreifen, als die Revolution von 1917 das Zarentum und mit ihm das zaristische Staatskirchentum wegfegte. Auch unter kommunistischer Fremdherrschaft, wo mit der Zeit ein neues Staatskirchentum entstand, und in der Diaspora bot dieses Kirchenmodell Inspiration und Hoffnung. Für die jungen nach-kommunistischen Gesellschaften Osteuropas bietet sie heute eine zukunftsträchtige Alternative.

Weder die konstantinopolitanische noch die zaristisch-moskowitzische Kirche, weder die unter Türkenherrschaft verfolgte griechische und südslawische Orthodoxie noch die unter der Kommunistenherrschaft verfolgte russische Orthodoxie liefern brauchbare Modelle für das orthodoxe Christentum des angehenden 21. Jh.s Über kurz oder lang werden die nationalorthodoxen (und unierten) Kirchen sowohl in ihren östlichen Heimatländern wie auch in der westeuropäischen und amerikanischen Diaspora ihre Funktion als Symbolträger ethnischer Identität verlieren. Auf Dauer werden sie die Abschirmung gegen die westlichen kulturellen und religiösen Einflüsse nicht aufrecht erhalten können. Liturgie und Spiritualität allein werden nicht ausreichen, um künftige Generationen zu binden; gefragt sind auch dialogfähige Theologie, engagierte Diakonie und gesellschaftskritische Testimonie. In der modernen säkularisierten pluralistischen Gesellschaft müssen die orthodoxen Kirchen sich auf einem religiösen „Markt der Möglichkeiten“ behaupten. Da hilft kein starrer Traditionalismus, kein ängstlicher Anti-Ökumenismus, kein nach innen gerichteter Klerikalismus; gefordert ist couragierte Anpassung, aber auch intelligente Substanzwahrung bei gleichzeitiger Wandlung. Dazu kann das neuzeitliche westrussische Modell wichtige Anregungen liefern.

Geschichte und Gegenwartslage der autokephalen Kirche von Zypern. „ Ein Überblick

von Theodor Nikolaou, München

Die Kirche von Zypern ist eine der insgesamt vierzehn autokephalen (selbstständigen, unabhängigen) orthodoxen Kirchen. Aufgrund desselben Glaubens, desselben Kultes und derselben Verfassung bilden diese Kirchen eine Kirche, eine Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft. Sie sind gleichberechtigte Schwesterkirchen unabhängig davon, ob sie einen Patriarchen oder einen Erzbischof oder bloß einen Metropoliten als ihren Ehrenvorsteher haben. Die vierzehn Kirchen dürften bekannt sein.¹

Die Reihfolge, in der sie hier angeführt werden, ist die übliche und entspricht dem jeweils von allen anderen orthodoxen Kirchen anerkannten Ehrenrang. Demnach werden erst die Patriarchate (die Kirchen, welche die Patriarchatswürde haben) und dann die weiteren autokephalen Kirchen angeführt. So hat die autokephale Kirche von Zypern bezüglich der Ehrenrangordnung den 10. Ehrenplatz (die Ehrenrangordnung ist auch heute wichtig: a. für die Diptychen und die Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft und b. bei Conzelebrationen). Allerdings ist diese Zählweise und insbesondere die Ehrenrangordnung der Kirche von Zypern nicht unumstritten. Für die Ehrenrangordnung spielt es erstens eine Rolle, ob die entsprechende Entscheidung von einem Ökumenischen Konzil stammt (dies trifft allerdings nur auf die vier alten Patriarchate und die Kirche von Zypern zu), und zweitens der Zeitpunkt, an dem einer Ortskirche das Autokephalon im erweiterten Sinne verliehen wurde. Bekanntlich wurde das Autokephalon der Kirche Zyperns bereits auf dem Konzil von Ephesos im Jahre 431 bestätigt. Es gibt deshalb orthodoxe Theologen, die - aufgrund des Zeitpunktes, in dem eine Kirche als autokephal anerkannt wurde - auch die Meinung vertreten, dass der Kirche Zyperns nicht der zehnte, sondern der fünfte Ehrenrang zukommt, d. h. gleich nach den vier alten Patriarchaten. In der deutschsprachigen Literatur vertreten diese Ansicht z. B. N. Milasch², H. Kotsonis³. Wohl berechtigterweise erhebt diesen Anspruch auch die zypriotische Kirche selbst; zuletzt geschah dies bei

¹ Trotzdem seien sie hier kurz genannt: Die vier alten Patriarchate (πρεσβυτερὴ Πατριαρχεῖα): 1. Konstantinopel, 2. Alexandrien, 3. Antiochien und 4. Jerusalem; die neueren Patriarchate: 5. Russland, 6. Serbien, 7. Rumänien, 8. Bulgarien und 9. Georgien; weitere autokephale Kirchen: 10. Zypern, 11. Griechenland, 12. Polen, 13. Albanien und 14. Tschechien und die Slowakei.

² Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ²1905, S. 307.

³ Verfassung und Aufbau der orthodoxen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. v. P. Bratsiotis, Teil 1, Stuttgart 1959, S. 170.

der Erhebung der georgischen Kirche zum Patriarchat und ihrer Einordnung am neunten Ehrenplatz⁴.

Zur konkreten Geschichte der Kirche von Zypern: Aus Apg 11,19 geht hervor, dass bei der Verfolgung, die wegen Stephanus entstanden war, die versprengten Christen „ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου“ (bis nach Phönizien und Zypern) kamen und das Wort nur den Juden verkündeten. Auch aus dem nächsten Vers, Apg 11,20, erfahren wir, dass einige Zyprioten unter denen waren („Ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι“), die nach Antiochien kamen und das Evangelium von Jesus, dem Herrn, auch den Griechen verkündeten. Dies bedeutet, dass das Evangelium bereits vor 45 n. Chr. auf Zypern bekannt wurde. Die Verkündigung des Evangeliums auf Zypern ist jedoch hauptsächlich mit dem Jahr 45 verbunden⁵, als nämlich die Apostel Paulus und Barnabas bei der 1. Missionsreise nach Zypern kamen [vgl. Apg 13, 4-5: „ἐκεῖθεν τε (aus Seleukeia) ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον, καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμῖνι κατήγγειλλον τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Τουδαίων ...“ - die Juden ließen sich seit der Zeit von Ptolemaios I. 337-283 v. Chr. auf Zypern nieder]; in Paphos haben Paulus und Barnabas auch den Landvogt Sergius Paulus für das Christentum gewinnen können (Apg 13,12). Dort kann man auch heute noch die Geißelungssäule des Apostels besichtigen. Nach dem Bruch mit Paulus kam Barnabas zusammen mit Markus ein zweites Mal nach Zypern (Apg. 15,36-39). Nach der Überlieferung ist Barnabas, der auch aus Salamis stammte, der erste Bischof von Zypern mit Sitz in Salamis gewesen. Dort soll er sogar den Märtyrertod erlitten haben (von den Juden gesteinigt). Dies geschah, wiederum nach der Überlieferung, die aber erst aus dem 5. Jh. stammt, im Jahr 61 (der Erzbischof von Zypern, Anthemios, habe nach einer Vision im Jahr 487 das Grab und die Reliquien des Apostels Barnabas gefunden; sein Grab wird bis heute gezeigt). Barnabas gilt als der eigentliche Gründer der Kirche von Zypern.

Das Evangelium hat sich auf Zypern rasch verbreitet. In der Zeit der Verfolgungen hat es auf Zypern viele Märtyrer gegeben. Zu dieser Zeit gab es mehrere Bistümer. Drei Bischöfe aus Zypern haben am 1. Ökumenischen Konzil (Nikaia, 325) teilgenommen (darunter der heilige Spyridon, Bischof von Trimythous). Ein Jahr danach soll die Mutter Konstantins des Großen Zypern besucht und die Klöster Stavrovouni und Omodos gegründet haben. Über die Organisation der zypriotischen Kirche in den ersten Jahrhunderten ist wenig bekannt.

Aufgrund der Konzilsunterschriften von Serdika 343 und Konstantinopel 381 lässt sich feststellen, dass es im ausgehenden 4. Jh. auf Zypern 12-15 Bischofssitze gab. Salamis, das im Jahr 343 durch ein Erdbeben zerstört wurde und von Konstantius II. als Konstantia (lat. Constantia) neu gegründet wurde, war bis zur Zerstörung der Stadt durch die Araber unter dem Kalifen Muawija (in den Jahren 648/649 und 653/654) nicht nur politisches Zentrum, sondern auch der Sitz des Metropolitens. Von 367 bis zu seinem Tod im Jahr 403 hat hier in Konstantia der bekannte Kirchenvater Epiphanius als Metropolit gewirkt. Epiphanius, der aus der Nähe von Eleutheropolis

⁴ Vgl. Antwortschreiben des Erzbischofs von Zypern, Chrysostomos, an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios vom 8. Juli 1990, *Apostolos Barnabas* 51 (1990) 277-279.

⁵ Nicht ganz nachvollziehbar ist folgende Meldung: Am 18. Juni 1996 fand ein Gedenkgottesdienst in der orthodoxen Kathedrale von Paphos auf Zypern statt. Anlass dieser Feier war die Gründung der Kirche von Zypern vor 1950 Jahren, *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 26 (18.6.1996) 1.

in Judäa stammte und nach Hieronymus⁶ nicht nur Griechisch, sondern auch Syrisch, Hebräisch, Koptisch und etwas Lateinisch konnte, zeichnete sich für seine asketische Strenge und seinen Eifer aus. Ihm verdanken wir u. a. das Werk *Ancoratus* (verfasst im Jahr 374), eine Art dogmatisches Kompendium, welches die Lehre der Kirche über die Heilige Trinität als Anker inmitten der arianischen und anderen Irrlehren und kirchlichen Unruhen darstellt. Vor allem aber verdanken wir Epiphanius das Werk „Κατὰ αἱρέσεων ὀγδοήκοντα, τὸ ἐπικληθὲν πανάριον εἶπουν κιβώτιον“ (Gegen achtzig Häresien, das Panarion genannt, d. h. Kasten, kurz als „Arzneikasten“ bekannt, verfasst um 377). Epiphanius will mit diesem Werk den von giftigen Schlangen, d. h. den Häretikern, Gebissenen das Gegengift, die christliche Heilslehre, darreichen. Es handelt sich um eine wertvolle Schrift, nicht nur, weil sie eine methodische Darlegung von Häresien mit einer Fülle von religionswissenschaftlichen Informationen bietet, sondern auch und vor allem, weil sie Auszüge aus verlorenen Quellschriften enthält.

Politisch bildete Zypern eine *provincia consularis* der *dioecesis oriens*, die mit Hauptstadt Antiochien nach der Teilung des Römischen Reiches (395) zum Oströmischen Reich gehörte. Als politische Provinz der Diözese des Orients war die Kirche von Zypern bereits Mitte des 4. Jhs auch eine kirchliche Provinz im Range einer Metropole, deren Bischöfe den eigenen Metropoliten wählten und weihten. Aber im Zuge der Einführung des Patriarchalsystems in die Kirche versuchte der Patriarch von Antiochien Anfang des 5. Jhs, seine Patriarchalrechte über die Metropole von Zypern auszudehnen. Insbesondere ging es um den Anspruch der Einsetzung des Metropoliten von Zypern durch den Patriarchen von Antiochien. So schrieb der Patriarch von Antiochien, Alexander I. (413-420), im Jahr 416 an den Patriarchen von Rom, Innozenz I., und beklagte den Umstand, dass die Zyprioten das Weiherecht ihres Metropoliten, das sie zum Schutz vor den Arianern nur vorübergehend bekommen hätten, an sich gerissen hätten.⁷ Die Antwort des Papstes fiel ziemlich diplomatisch aus. Der Streit zwischen der Metropole von Zypern und dem Patriarchat von Antiochien verschärfte sich erneut kurz vor dem 3. Ökumenischen Konzil. Nach dem Tod des Metropoliten von Konstantia, Troilos, veranlasste der Patriarch von Antiochien, Johannes I. (428-441), den in Antiochien residierenden Gouverneur der Diözese des Orients, Dionysios, zwei Briefe zu schreiben (den einen an den Klerus von Zypern und den anderen an den Konsul [ὑπατικός] der Provinz Zypern). An die Zyprioten schrieb er⁸, dass sie – falls sie den Metropoliten gewählt hätten – nach Ephesos zum Konzil fahren sollten, um die Angelegenheit dort durch das Konzil regeln zu lassen. In der Tat fuhr der inzwischen neu gewählte Metropolit Reginos mit den zypriotischen Bischöfen Zenon und Evagrius zum Konzil nach Ephesos. Dort, und zwar in der 7. Sitzung der Synode, wurde die Kirche von Zypern als autokephal bestätigt.

Von besonderem Interesse hierbei ist die Tatsache, dass die Konzilsväter von den zypriotischen Bischöfen wissen wollten, ob der Metropolit von Zypern in der Vergangenheit vom Bischof von Antiochien eingesetzt worden sei⁹. Bezeichnend dafür ist die

⁶ Adv. Ruf. 2, 22: PL 23, 466 C; 3, 6: PL 23, 483 AB.

⁷ Innozenz I., Epist. 24: PL 20, 549. Vgl. auch G. Panagopoulos, Zur Entstehung der Autokephalie der Kirche Zyperns, OFo 11 (1997) 13 f.

⁸ Collectio Atheniensis, 81 Gesta de episcopis cypris: E. Schwarz, ACO, I, I, 7, S. 120 f.

⁹ Vgl. E. Schwarz, ACO, I, I, 7, S. 120 f.

einschlägige Antwort des zypriotischen Bischofs Zenon auf der Synode: Der Patriarch von Antiochien habe niemals einen Bischof auf Zypern eingesetzt; er habe auch niemals einen geweiht, weder in der Metropole (in Konstantia) noch in einer anderen Stadt; „sondern die Synode unserer Provinz, indem sie nach den Kanones zusammenkommt, setzt den Metropoliten bei uns ein und wir fordern, dass unsere heilige Synode (gemeint ist das Konzil in Ephesos) dies bestätigt und absichert, so dass die alten Bräuche (ἀρχαῖα ἔθη), die geherrscht haben, auch jetzt herrschen und unsere Provinz keine Neuerung durch einige erfährt“¹⁰. Nach nochmaliger Befragung durch die Konzilsväter versicherten die Zyprioten, dass sowohl Troilos und auch seine Vorgänger, Sabinos und Epiphanios, aber auch die Metropoliten, die noch früher amtiert hätten, von den Bischöfen der Provinz gewählt und geweiht worden seien. Daraufhin bestätigte das Konzil das Recht der zypriotischen Bischöfe, die eigenen Bischöfe und den Metropoliten „den Kanones gemäß ... und nach dem alten Brauch“ („κατὰ τοὺς κανόνας ... καὶ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν“) selbst wählen und weihen zu dürfen.¹¹ Der Text der Entscheidung, der in die ostkirchlichen Kanonensammlungen als 8. Kanon des Konzils von Ephesos aufgenommen wurde, belegt somit, dass das Autokephalon der Kirche von Zypern schon vorher existierte und dass das Konzil von Ephesos dies bloß bestätigt hat. Es ist somit irreführend, wenn es in der einschlägigen Literatur immer wieder heißt, dass das 3. Ökumenische Konzil der Kirche von Zypern das Autokephalon verliehen hätte.

Diesen Status hat die Kirche von Zypern seitdem bewahrt. Sie hat unter Kaiser Zenon (474-491) den erneuten Anspruch Antiochiens zurückweisen und ihr Autokephalon absichern können. Zenon hat ihr sogar folgende drei kaiserliche Privilegien zugesprochen, welche die Kirche Zyperns bis heute pflegt: 1. Der Erzbischof von Zypern unterschreibt mit roter Tinte (διὰ κινναβάρεως), 2. er trägt während der Gottesdienste einen Purpurmantel und 3. er hält statt des pastoralen Stabes ein kaiserliches Zepter in der Hand. In der darauf folgenden Zeit konnte die Kirche von Zypern sich insgesamt gut entwickeln und am Leben der Gesamtkirche teilnehmen.

Sehr zu leiden hatte die Kirche von Zypern unter den arabischen Angriffen und Plünderungen vom 7. bis zum 10. Jh. Wie bereits erwähnt, ist die Hauptstadt der Insel, Konstantia (Salamis), Mitte des 7. Jh.s durch die Araber unter dem Kalifen Muawija zerstört worden. Viele Bewohner von Konstantia sind nach der Zerstörung in die naheliegende Stadt Ammochostos geflüchtet (Ἀμμόχωστος, das frühere Arsinoi; heute im Deutschen als Geisterstadt Famagusta bekannt). Ammochostos gewann dadurch an Bedeutung und entwickelte sich nicht nur zum politischen Zentrum der Insel, sondern wurde auch Sitz des Erzbischofs; Ammochostos blieb Sitz des Erzbischofs bis zur Eroberung der Insel durch die Kreuzritter im Jahr 1191. Wegen der ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Byzantinischen Reich und den Arabern wurde Ende des 7. Jh.s (691) auf Anordnung von Justinian II. ein großer Teil der zypriotischen Bevölkerung mit ihrem Erzbischof Johannes I. an die Küste des Hellespont umgesiedelt (in die Nähe von Kyzikos). Dort blieben sie bis 698 und der Erzbischof Johannes erhielt dort zusätzlich den Titel des Erzbischofs von Neu Justiniana (vgl. auch Kanon 39 des Quinisextums, der dem Erzbischof von Neu Justiniana seine alten Rechte bestätigt und darüber hinaus ihn, den „τῆς Κυπρίων νήσου πρόεδρον“, zum

¹⁰ E. Schwarz, a.a.O., S. 121.

¹¹ E. Schwarz, a.a.O., S. 122.

Vorsteher aller Bischöfe am Hellespont, einschließlich des Metropoliten von Kyzikos, erhebt [„πάντων προεδρεύειν τῶν τῆς Ἑλλησποντίων ἐπαρχίας“]). Nach dem Sieg des Kaisers Tiberios II. (689-705) über die Araber kehrte der Erzbischof nach Zypern zurück. Von diesem historischen Vorgang leitet sich der Titel ab, den der Erzbischof von Zypern noch heute führt: „S. Seligkeit der Erzbischof von Neu Justiniana und ganz Zypern“.¹² Der Frieden und der Fortschritt auf der Insel wurden besonders im Jahr 965 durch den endgültigen Sieg des Kaisers Nikephoros Phokas über die Araber gesichert.¹³ Aus der Zwischenzeit besonders nennenswert scheinen mir zum einen das Eintreten von zypriotischen Bischöfen für die Ikonen (vgl. das Anathem auf dem ikonoklastischen Konzil von Hieria im Jahr 754, welches sich nicht nur gegen den Patriarchen Germanos und Johannes Damaskenos, sondern auch gegen den Erzbischof Georgios von Zypern richtet); zum anderen, dass Leukosia (Nikosia) Hauptstadt der Insel wurde und dass das Thema Kypros entstand.

Ins 10., 11 und 12. Jh. fällt der große Fortschritt und die Blütezeit der zypriotischen Kirche. Vor allem gilt dies in Bezug auf das Mönchtum und die sakrale Kunst auf der Insel; seit dem 11./12. Jh. wurden z. B. die Klöster von Kykkos, Troaditissa, Machaira, Hl. Neophytos etc. gegründet, die es bis heute gibt und die durch die Jahrhunderte hindurch einen wichtigen Beitrag zum Leben der Kirche auf Zypern geleistet haben.

Dieser positiven Entwicklung folgte die Zeit der vernichtenden Besatzung und des Verfalls infolge der Kreuzzüge. Während des 3. Kreuzzugs, und zwar im Jahr 1191, wurde die Insel von Richard I. Löwenherz besetzt, der sie zunächst dem Templerorden und im Jahr 1192 dem Exkönig von Jerusalem, Guido von Lusignan, übergab. So gelang es dem Herrscherhaus Lusignan, sich auf der Insel festzusetzen und die Insel bis 1489 zu regieren. Von 1489 bis 1571 lebte sie unter der Herrschaft von Venedig. Diese fast vierhundertjährige Zeit der „Frankenherrschaft“ war für die Kirche auf Zypern besonders schwer. Die abendländischen Herrscher (Franken und Venezianer) waren römisch-katholisch; sie haben das Leben der Kirche von Zypern sehr behindert und die Bewahrung des orthodoxen Glaubens erheblich erschwert¹⁴. Denn kurz nach der Besatzung haben sich auf der Insel vier lateinische Bischöfe niedergelassen, und die Zahl der orthodoxen Bischöfe wurde von 14 auf 4 beschränkt; die vier orthodoxen Bischöfe erhielten durch Erlass des Papstes Innozenz III. (1198-1216) ihre Anordnungen von den lateinischen Bischöfen. Bezeichnend für diese Zeit ist z. B. die Tatsache, dass dem Erzbischof Isaías, der um 1209 zur Regelung einiger kirchlicher Angelegenheiten nach Konstantinopel ging, die Rückkehr verboten wurde, während sein Nachfolger Neophytos die Insel verlassen musste, weil er es ablehnte, sich den Lateinern zu unterwerfen.

Auch die von Papst Alexander IV. im Jahr 1260 erlassene „Bulla cypria“, die auf Bitte des extra dafür nach Rom gereisten Erzbischofs Germanos verfasst wurde,

¹² Alex Proc (Hg.), Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus (München) 1976/77, S. 133, hat somit nicht ganz Recht, wenn er schreibt, dass der obige Kanon „dem Erzbischof diesen Titel verlieh“.

¹³ Zum Teil irreführend sind die Informationen von E. Gatz (Zypern, in: *LThK* Bd. 10, 2001, Sp. 1535): „Z. hatte seit dem 7. Jh. einen Status zw. Griechen und Sarazenen, wurde im 10. Jh. in das byz. Reich eingefügt ... Die Orth. Kirche ist nationalgriechisch (sic!) eingestellt“.

¹⁴ Vgl. ausführlich Harvey Magoulas, A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church Relations on the Island of Cyprus between the Years A. D. 1198 and 1360, *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 75-106.

schrieb im Grunde die eingeleitete Auflösung der zypriotischen Kirche fest und machte die Lage keineswegs „erträglicher“, wie Gerhard Podskalsky¹⁵ meint. Es war gerade diese Bulla, die den lateinischen Erzbischof von Leukosia zum alleinigen Erzbischof auf der Insel bestimmte (Germanos durfte bis zu seinem Lebensende der letzte orthodoxe Erzbischof mit Sitz in Soloi bleiben). Die lateinischen Bischöfe verfügten auch über die kirchlichen Einnahmen. Der lateinische Klerus hat seine Privilegien verständlicherweise auch in der Zeit der venezianischen Herrschaft beibehalten. Durch den Widerstand sowohl des Klerus als auch der Bevölkerung kam es aber nicht zur Union.

Die wenigen dogmatischen Gegensätze zwischen den beiden Bekenntnissen wurden durch die lange Besetzung mit Hass angereichert. Die entstandene Situation hatte lediglich zur Folge, dass die Zyprioten die Einnahme der Insel durch die Türken 1571 anfänglich als Befreiung begrüßten. Die Kirche von Zypern erfuhr zunächst tatsächlich unter den Türken eine bessere Behandlung. Negativ wirkte sich allerdings die Ausdehnung jener besonderen Privilegien auch auf Zypern aus, deren sich der Patriarch von Konstantinopel als Ethnarch aller Christen unter den Türken erfreute. Dadurch war vor allem das Autokephalon der zypriotischen Kirche gefährdet. Im Laufe des 17. Jhs hat jedoch der Erzbischof von Zypern dieselben politischen und religiösen Privilegien (z. B. Sprecher des Volkes, Appellationsinstanz bei politischen und administrativen Angelegenheiten) wie der Patriarch von Konstantinopel erlangt (konkret gelang dies Erzbischof Nikephoros, der von 1644 bis 1674 amtierte, im Jahr 1660). Die christlichen Hierarchen sorgten für Frieden und Ordnung und waren nur der Hohen Pforte gegenüber verantwortlich. Ab 1672 waren die Hierarchen für die Einziehung der Steuern zuständig. Manche Hierarchen haben sich durch ihren Einsatz für Volk und Kirche einen Namen gemacht (z. B. Timotheos, Benjamin, Nikephoros, Chrysanthos).

Die Lage der zypriotischen Kirche verschlechterte sich sehr im Jahr 1821, als nämlich die Griechen der Insel mit den Griechen in Griechenland sympathisierten, die den Unabhängigkeitskrieg gegen die Türken erklärt hatten. Dies führte dazu, dass der Erzbischof Kyprianos mit den Bischöfen von Paphos, Kition und Kyreneia und mit vielen anderen Klerikern und Laien (insgesamt 486 Menschen) zwischen dem 9. und 14. Juli 1821 wegen Vorbereitungen zur Verbreitung der Revolution von den Türken gehängt wurde.

Als Folge des russisch-türkischen Krieges von 1877/78 ging die Verwaltung Zyperns am 10. Juli 1879 von den Türken an die Engländer über. Die Hoffnungen des zypriotischen Volkes und der zypriotischen Kirche, dadurch eine Verbesserung ihrer Lage zu erfahren, waren jedoch umsonst. Denn die Briten fingen an, sich in die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche stark einzumischen; nennenswert ist in diesem Fall der Widerstand, den Erzbischof Sophronios III. gegen die Briten leistete und der 35 Jahre (1865-1900) das Schicksal der zypriotischen Kirche lenkte. Nach dem Tode von Sophronios hat es 9 Jahre gedauert, bis Kyrillos II. (1909-1916) zum neuen Erzbischof gewählt wurde. Diese Verzögerung geht nicht nur auf die englische Politik, sondern auch auf Versuche des Ökumenischen Patriarchen um Einfluss auf Zypern und nicht zuletzt auf Auseinandersetzungen unter den Zyprioten selbst zurück. Am 5. November 1914 kam Zypern auch formell unter britische Herrschaft (Annektierung der Insel

¹⁵ Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453-1821, München 1988, S. 7.

infolge des Eintritts des Osmanischen Reiches in den 1. Weltkrieg an der Seite der Mittelmächte). Im Jahr 1925 wurde Zypern zur Kronkolonie erklärt, nachdem im griechisch-türkischen Vertrag von Lausanne (1923) die Türkei auf Rechte in Bezug auf die Insel verzichtet hatte. Gegen diese Maßnahmen der Engländer machten die Griechen unter Führung der Kirche ihre Forderungen nach Unabhängigkeit und Einigung mit Griechenland geltend (diese Forderungen galten bereits seit dem 19. Jahrhundert auch den Türken gegenüber).¹⁶ So ging im September 1929 eine griechische Abordnung unter dem Metropoliten Nikodimos von Kition nach London, wo sie die Frage nach der Vereinigung mit Griechenland besprach; die Antwort der Regierung Mac Donald fiel negativ aus. Im Oktober 1931 führte dies (wiederum auf Veranlassung der Kirche) zu einem Volksaufstand, der von den Briten gewaltsam unterdrückt wurde.¹⁷ Daraufhin wurden die Bischöfe von Kition und Kyreneia sowie andere Geistliche und Laien von der Insel verbannt. Nach dem Tode des Erzbischofs Kyrillos III. im Jahr 1933 blieb Bischof Leontios von Paphos 14 Jahre lang als Statthalter des erzbischöflichen Thrones der einzige orthodoxe Bischof auf Zypern.

Diese Entwicklung und vor allem der von den Briten gewaltsam unterdrückte Aufstand von 1931 waren sozusagen die Ouvertüre der Ereignisse, die in den Jahren 1955-1959 folgten. Im April 1955 begann nämlich der Kampf der Ἑθνικὴ Ὁργάνωσις Κυπρίων Ἀγωνιστῶν (E.O.K.A.: Nationale Organisation Zypriischer Kämpfer) unter Georgios Grivas um die Unabhängigkeit der Insel und ihre Vereinigung (ἔνωσις) mit Griechenland. Dieses Ziel der Enosis war übrigens der erklärte Wunsch der griechischen Bevölkerung, die sich in einer Volksabstimmung vom Jahr 1950 in ihrer Gesamtheit dafür aussprach. Der 1913 geborene und seit 1950 amtierende Erzbischof Makarios III., der sich als geistlicher Volksführer (Ethnarch) bereits vorher einen Namen gemacht hatte, trat an die Spitze der Enosis-Bewegung. Die Antwort der Briten bestand darin, dass sie im März 1956 Makarios und Kyprianos, den Bischof von Kyreneia, auf die Seychellen-Inseln im Indischen Ozean ins Exil schickten.

Am 16. August 1960 wurde Zypern zum unabhängigen Staat proklamiert, auch unter Mitwirkung von Erzbischof Makarios, der im März 1959 aus dem Exil zurückgekehrt war. Damit endete für die Zyprioten die britische Herrschaft. Erzbischof Makarios wurde durch Wahlen der erste Präsident der Republik von Zypern, obwohl dies vom kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche her eigentlich nicht erlaubt ist. Meiner Meinung nach kann man nach 1960 auch nicht von einer „Ethnarchenrolle“ sprechen, wie dies üblicherweise geschieht. Denn die Wahl von Makarios in das politische Amt des Präsidenten lässt sich keinesfalls mit der Zeit der Türkenherrschaft und der Entwicklung nach 1453 vergleichen, als der Fremdherrscher die Pflichten des religiösen Führers nach seinen religiösen Vorstellungen bestimmte. Auf Zypern hätte man besser einen Laien zum Präsidenten wählen sollen.

Im Jahr 1960 setzte sich die Bevölkerung auf der Insel wie folgt zusammen: 470.000 Griechen (80%), 100.000 Türken (18%) und verschiedene andere Nationalitäten: Maroniten, Armenier etc. (2%). Trotz dieser Zusammensetzung der Bevölkerung sahen

¹⁶ Die Griechen zählten damals etwa 400.000 bei einer Gesamtbevölkerung von 495.000. Neben den relativ kleinen Gruppen von Maroniten, Armeniern etc. stellten die Türken die stärkste Gruppe der übrigen 95.000 Insulaner; die Türken waren während der osmanischen Herrschaft auf die Insel gekommen.

¹⁷ Konstantin Cholevas, *Τά Ὀκτωβριανά τῆς Κύπρου καὶ οἱ σημερινές εὐθύνες μας*, in: *Peiraiiki Ekklesia* 2000, S. 18. Vgl. Gregorios Daphnis, *Ἡ Ἑλλάς μεταξύ δύο Πολέμων 1923-1940*, Bd. 2, Athen 1997.

die zwischen Engländern, Griechen und Türken abgeschlossenen Verträge (in London und Zürich) zum einen vor, dass Großbritannien seine Hoheitsrechte über seine beiden militärischen Stützpunkte behielt, und zum anderen, dass die Griechen 2/3 und die Türken 1/3 der Regierung stellten. Außerdem stellten die Türken den Vizepräsidenten, der Vetorecht hatte. Die ausgehandelten Verträge, besonders die Sonderrechte der türkischen Zyprioten im Hinblick auf Regierung und Verwaltung (vor allem das Vetorecht), enthielten somit die Keime der weiteren schicksalhaften Entwicklung auf der Insel. Aufgrund der genannten Sonderrechte stand die Funktionsfähigkeit des Staates auf dem Spiel. Deshalb legte Erzbischof Makarios im November 1963 einige Vorschläge (13-Punkte-Plan) für eine Verfassungsänderung vor. Dies führte am 21. Dezember 1963 zu einem Aufstand türkisch-zypriotischer Extremisten; es folgten der Vorschlag des Vizepräsidenten Kütschük für eine Teilung der Insel (Januar 1964), die Gründung der UNFICYP (März 1964) und die Gründung der EOKA 2 sowie die türkischen Luftangriffe im August 1964. Indem ich die weitere Entwicklung verkürze, möchte ich festhalten, dass diese Spannungen in den bekannten Ereignissen der türkischen Invasion vom Juli und August 1974 gipfelten, die von den U.S.A., der NATO und den Europäern stillschweigend hingenommen wurde.

Die Schuld für diese Entwicklung tragen nicht nur die Türken, sondern auch die Griechen (sowohl die griechische Militärjunta als auch der Putsch gegen Makarios am 15. Juli 1974). Auch die geopolitische Lage der Insel trug zu ihrem Schicksal bei: Zypern liegt nur 75 Kilometer von der türkischen Südküste, dagegen 800 Kilometer vom griechischen Festland entfernt. Von der Südküste der Türkei bis Zypern sind es nur knapp fünf Flugminuten. Das bedeutet eine klare türkische Luftüberlegenheit (abgesehen von den ohnehin viel größeren türkischen Streitkräften). Vor allem aber darf nicht unerwähnt bleiben, dass schon damals (in den Zeiten des kalten Krieges), aber auch heute Zypern sich geostrategisch in einer für die Weltpolitik überaus wichtigen Lage befindet: damals als ein fester militärischer Stützpunkt für die U.S.A. und die NATO gegen den Kommunismus und heute gegen das neue Feindbild des internationalen Terrorismus. Für die Entwicklung kommt hinzu, dass Makarios gelegentlich mit den Russen liebäugelte. Die Folgen der türkischen Invasion sind bekannt: Besetzung von 37% des Territoriums von Zypern durch die Türken, 6.000 Tote, 200.000 Flüchtlinge (d. h. ethnische Säuberung des besetzten Teils, um die sich aber damals keiner gekümmert hat), 1619 Vermisste, Stationierung von 35.000 bis 40.000 türkischen Soldaten auf Zypern, Besiedlung des besetzten Teils durch 80.000 Türken aus Anatolien, wodurch eine demographische Manipulation erfolgte¹⁸, und Verbot des Zugangs der griechischen Zyprioten zu den besetzten Gebieten. Am 15. November 1983 wurde der

¹⁸ Die türkische Okkupation Nordzyperns wurde in den zurückliegenden Jahren zunehmend auch von türkischen Zyprioten als bedrückend empfunden. In türkisch-zypriotischen Zeitungen sind immer wieder Berichte über massenhafte Auswanderungen aus den besetzten Gebieten erschienen. Gleichzeitig wird in diesen Berichten die Politik Ankaras und Rauf Denktaschs gebrandmarkt, türkische Siedler aus Anatolien anzusiedeln und damit die Teilung der Insel zu vertiefen. Der Journalist Kutlu Adali schrieb z. B. in der türkischzypriotischen Zeitung „Yeni Duzen“ vom 17. August 1995, dass die türkisch-zypriotische Bevölkerung von ca. 120.000 vor der türkischen Invasion 1974 auf 60.000 bis 50.000 zurückgegangen sei. Tausende seien durch die etwa 70.000 - 100.000 aus Anatolien herbeigerufenen Siedler arbeitslos geworden und so zur Auswanderung gezwungen worden. Hinter verschlossenen Türen sprach man – nach Auskunft von Adali davon, insgesamt 200.000 - 300.000 Menschen aus Anatolien auf Zypern anzusiedeln (*Zypern Nachrichten*, September 1995).

von den Türken besetzte nördliche Teil der Insel zum unabhängigen Staat erklärt („Türkische Republik Zypern“), der bis heute nur durch die Türkei anerkannt wird.

Es ist sehr schwierig und außerdem nicht unser Thema, die politischen Ereignisse und ihre Folgen weiter zu vertiefen und zu analysieren. Aber es ist auch mehr als offenkundig, wie sehr die politischen Ereignisse das Leben der Kirche von Zypern mitbestimmen. Bedenkt man, dass das Christentum einst in Kleinasien blühte, aber heute dort ganz verschwunden ist, so könnte man aus kirchengeschichtlicher Sicht die Entwicklung auf Zypern (aber auch im Mittleren Osten und Nordafrika) mit den Worten beschreiben: **Die Verdrängung des Christentums durch den Islam schreitet voran!** Für die Kirche von Zypern ist dies die schwerwiegendste Folge der türkischen Invasion. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass das zypriotische Volk mit Hilfe der orthodoxen Kirche trotz der Fremdherrschaft verschiedener Völker über Zypern durch die Jahrhunderte hindurch seine Sprache und Kultur beibehalten konnte. Nach der türkischen Invasion haben aber ca. 200.000 zypriotische Christen nicht nur ihre angestammte Heimat verlassen müssen, sondern sie haben auch einen enormen und unwiederbringlichen Verlust von christlichen Kulturgütern zu beklagen. In der Welt-presse sind ständig Nachrichten zu lesen über: **Vandalismus und Zerstörung christlicher Kulturgüter** (Ikonen, Altäre, Mosaiken etc.), über **Schändung** von Gräbern oder über **Ausverkauf** von Kulturgütern auf den Kunst- und Antiquitätenmärkten der Welt. Die zypriotische Regierung und die zypriotisch-orthodoxe Kirchenführung haben bei der UNO, bei der UNESCO, beim Weltkirchenrat und anderen internationalen Organisationen immer wieder heftige Proteste gegen dieses Vorgehen der Besatzungstruppen eingelegt. Nach einer Dokumentation von 1992 wurden über 35 Kirchen in Moscheen umgewandelt; 8 Kirchen wurden in Munitions- und sonstige Militärlager umgewandelt; 19 Kirchen wurden ausgeplündert und teilweise zerstört; 10 Kirchen wurden völlig zerstört; 12 Kirchen wurden entweiht und in Viehstallungen umgewandelt; 7 orthodoxe Einrichtungen wurden in Lichtspielhäuser, Unterhaltungsstätten oder weltliche Museen umgewandelt (= insgesamt 89 Kirchen).¹⁹ Aber auch später waren immer wieder Nachrichten über religiösen Vandalismus und weitere Wellen der Entweihung kirchlicher Einrichtungen in den besetzten Gebieten der Insel zu lesen.²⁰ Selbst türkisch-zypriotische Zeitungen berichteten mit Empörung über ein solches Vorgehen. So z. B. die Zeitung „Yeni Duzen“ vom 28. Juli 1993 und am 6. August 1993; die Zeitung „Yeni Demokrat“ vom 9. August 1993; die Zeitung „Milliyet“ vom 29. Juli 1993.²¹ Die türkisch-zypriotische Zeitung „Kıbrıs“ berichtete am 13. Mai 1996, dass über Tausend Kunstgegenstände und Skulpturen aus dem besetzten Nord-zypern ins Ausland geschmuggelt worden sind; unter anderem die Ikonen vom archäologischen Museum Morphou. Im Jahr 1996 bot eine in London registrierte Immobilienfirma, die einem Briten und einem türkischen Zyprioten gehörte, in der Zeitung „Cyprus today“ eine Kirche zum Verkauf für 32.500 britische Pfund an; es handelte sich um die Dorfkirche von Trimithi, die vorher vollständig renoviert und als Galerie

¹⁹ Aus: *Zypern-Nachrichten*, Nr. 3, Mai 1992.

²⁰ Siehe jeweils die Chronik der autokephalen Kirche von Zypern in der Zeitschrift *Orthodoxes Forum* 6 (1992) ff.

²¹ *Zypern Nachrichten*, Nr. 9, September 1993, S. 2-3; Nr. 12, Dezember 1993, S. 6.

genutzt wurde. Zyperns UN-Botschafter Agathokleous wandte sich darauf hin an den UN Generalsekretär Boutros-Ghali²².

Bevor ich meine Ausführungen beende, möchte ich einige zusätzliche auf die Gegenwartslage der Kirche bezogene Informationen hinzufügen. Nach dem Tod von Erzbischof Makarios am 3. August 1977 wurde der damalige Metropolit von Paphos, Chrysostomos, am 12. November 1977 zum neuen Erzbischof von Neu Justiniana und ganz Zypern gewählt.²³ Neben dem Erzbistum zählt die Kirche Zyperns fünf weitere Metropolen: Paphos, Kition, Kyreneia (wegen der Besetzung heutiger Sitz Nikosia), Limassol und Morphos (wegen der Besetzung heutiger Sitz Eurychos). Das Verwaltungsorgan der Kirche von Zypern ist die heilige Synode unter dem Vorsitz des Erzbischofs, die zur Zeit (2002) die 5 genannten Metropoliten und 3 Weihbischöfe umfasst. Die Kirche von Zypern unterhält ein Priesterseminar in Nikosia, das den Namen „Apostolos Barnabas“ trägt. Seit 2002 gibt es Bemühungen, an der Universität von Zypern eine Theologische Fakultät zu gründen. Seit 1918 gibt die Kirche die monatliche Zeitschrift „Apostolos Barnabas“ (mit Unterbrechungen: 1918-1922, 1929-1936 und seit 1939) heraus (Schriftleitung Dr. Andreas Mitsidis). Im freien Teil Zyperns gibt es 9 Männerklöster mit über 100 Mönchen und 14 Frauenklöster mit über 150 Nonnen. Einige dieser Klöster besitzen ein großes Vermögen und haben auch ein reges sozialkaritatives Werk aufzuweisen. Die Kirche Zyperns nimmt aktiv teil an der ökumenischen Bewegung (z. B. ist sie Gründungsmitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen) und allen interorthodoxen Veranstaltungen und Versammlungen (Panorthodoxe Konferenzen, Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils etc.) teil.

Abschließend möchte ich den Wunsch zum Ausdruck bringen, dass die Bemühungen um Verbesserung der griechisch-türkischen Beziehungen und um eine Lösung des Zypernkonfliktes etwa im Rahmen der EU-Perspektive nicht nur im Interesse der Republik Zypern, sondern auch der Türkei zum Erfolg führen. Eine solche Perspektive kann und wird ganz gewiss auch der Kirche von Zypern zugute kommen.

²² *Zypern Nachrichten*, Nr. 6, 1996, S. 3.

²³ Vgl. *Episkepsis*, Nr. 178, 15.11.78, S. 2.

Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einleitung

Eines der wichtigsten Merkmale der Theologie der Kirchenväter, wenn diese sich auf den Begriff Gottes, seine Beziehung mit der Welt oder ihre Gotteserfahrungen beziehen, ist die Unterscheidung von apophatischer und kataphatischer Art und Weise der Beschreibung. Dies ist so, weil der Unterschied zwischen dem unerschaffenen Gott und der erschaffenen Welt für die Kirchenväter nicht nur einfach eine ontologische Unterscheidung darstellt, welche sie akzeptieren, sondern auch die direkten und auch tieferen erkenntnistheoretischen Folgen und Erweiterungen erfassen. Die unmittelbare erkenntnistheoretische Folge dieser ontologischen Unterscheidung ist, dass, obwohl der unerschaffene Gott wirklich mit der erschaffenen Welt durch seine Wirkungen in Beziehung steht und sich durch diese Wirkungen sowohl in der Schöpfung als auch in der Geschichte zu erkennen gibt, er dennoch in seiner Wesenheit, in der Natur und der Art seiner Wirkungen, wie auch in der Existenzweise seiner dreifaltigen Personen völlig transzendent und unerreichbar für die Erkenntnis bleibt. In diesem Sinne ist für die Kirchenväter Gott zugleich bekannt und unbekannt, sagbar und unsagbar, geoffenbart und verborgen, „Deus revelatus“ und „Deus absconditus“ oder „Deus secretus“ und „Deus publicus“, wie der Heilige Augustinus bezeichnenderweise sagen würde¹.

Diese beiden erkenntnistheoretisch unterschiedenen Seiten Gottes bildeten das Fundament, auf dem die Kirchenväter zwei unterschiedliche und scheinbar gegensätzliche Wege der Theologie aufgebaut haben: den kataphatischen und den apophatischen Weg. Der kataphatische Weg oder die kataphatische Theologie, wie sie geläufig genannt wird, bezieht sich auf die erreichbare, begreifliche und bekannte Seite Gottes, während der apophatische Weg oder die apophatische Theologie sich auf seine unerreichbare, unbegreifliche und unbekannte Seite bezieht. Die Entwicklung dieser beiden theologischen Wege ist eng mit der Blüte der Theologie der Kirchenväter verbunden und zeichnet fast alle großen Kirchenväter aus. Diejenigen aber, die sich besonders um die Entwicklung dieser theologischen Wege verdient gemacht haben und ihre Bedeutung für das Wesen und den Inhalt der Theologie überhaupt hervorgehoben haben, sind die drei kappadozischen Kirchenväter, d.h. Basilius der Große, Gregor der

¹ Siehe In Psalmum LXXIV 9: PL 36, 852: «(Deus) ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare». Vgl. In Evangelium Joannis tractatus XIII, 5: PL 35, 1495: «Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo».

Theologe, Gregor von Nyssa, und weiter (und außerdem) Dionysios Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Damaskenos, Symeon der neue Theologe und Gregorius Palamas.

a. Vorstellung und erkenntnistheoretische Bedeutung der kataphatischen und der apophatischen Theologie

Über die oben erwähnten zwei Unterscheidungen hinaus, d. h. über die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Wirkungen Gottes und die Unterscheidung zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem, welche übrigens grundlegende Voraussetzungen der orthodoxen Theologie allgemein darstellen, ist für die Kirchenväter die Offenbarung Gottes in der Welt und die Gotteserkenntnis als Erfahrung in der Geschichte der göttlichen Ökonomie ebenfalls eine grundlegende Voraussetzung, von der sie ausgehen, um über Gott kataphatisch und apophatisch sprechen zu können. Mit anderen Worten, die Kenntnis von Gott, von der sie sprechen, ist kein Produkt verstandesmäßiger Überlegungen, sondern Frucht einer existentiellen Beziehung zu Gott durch einen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung des Menschen, so dass die Kenntnis, die sich der Mensch über Gott erschließt, eine existentielle und persönliche Erfahrung ist, die ihre Basis in der Offenbarung Gottes in der Welt hat und keine verstandesmäßige Errungenschaft ist².

In diesem Sinne kann der Mensch, der sich auf die Offenbarung des dreieinigen Gottes stützt und die göttlichen Wirkungen erfährt, die ihren Ausdruck in der Schöpfung und in der Geschichte finden, sich ein wirkliches und positives Bild über Gott verschaffen, und ihm vielfältige kataphatische Benennungen zuschreiben, die entweder einfach seine Existenzweise als personelle Dreifaltigkeit anzeigen (i.e. die hypostatischen Attribute) oder die Vielfalt seiner Wirkungen widerspiegeln und daher der Wirklichkeit der göttlichen Natur entsprechen. Indem der Mensch die in der heiligen Schrift niedergelegte Offenbarung Gottes befolgt, nennt er die Personen der heiligen Dreifaltigkeit Vater, Sohn und Wort Gottes und Heiligen Geist und spricht über die Geburt des Sohnes und das Hervorgehen des Hl. Geistes vom Vater. Indem er auch die Güte, Weisheit, Stärke, Gerechtigkeit und weitere Wirkungen Gottes, die sich in der göttlichen Ökonomie ausdrücken, sieht, nennt er Gott entsprechend gütig, weise, allmächtig, gerecht etc. Alle diese Benennungen oder selbst die bildlichen Darstellungen in der heiligen Schrift verweisen entweder auf die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen, oder sie drücken die vielfältigen Beziehungen Gottes mit der Welt aus, und in diesem Sinne begründen sie alle das Wesen der kataphatischen Theologie. Folglich ist kataphatische Theologie oder „Kataphasis“, wie sie von den Kirchenvätern häufig genannt wird, die „Bejahung aller (i.e. Seienden)“ (ἡ πάντων θέσις), d.h. die Zuschreibung positiver Eigenschaften zu Gott, die sich aus seiner Offenbarung als Dreifaltigkeit und seiner ursächlichen Beziehung zur Welt ergibt. Und diese Beziehung kommt, wie schon erwähnt wurde, auf der Basis seiner Wirkungen zustande, die

² Siehe G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki ²1993, S. 123 ff. N. A. Matsoukas, Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, Athen 1980, S. 187 ff.

sich in der göttlichen Ökonomie ausdrücken³. Genau in diesem Sinne wird vom hl. Maximus Gott als die einzige Ursache der Wesen und der Ereignisse gesehen, als „der einzige Verstand der Verstehenden und Verstandenen, und Wort der sagenden und gesagten, und Leben der Lebenden und Belebten, und allen alles Seiende und Werdende für die Seienden und Werdenden“⁴. Mit anderen Worten: alle genannten kataphatischen Namen, die Gott zugeschrieben werden, wenn sie nicht gerade die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen andeuten, setzen in ihrer Formulierung die ursächliche Beziehung Gottes zur Welt voraus. Wie der hl. Johannes Damaskenos, indem er die diesbezüglich vorhergehende Überlieferung der Kirchenväter zusammenfasst, bezeichnenderweise notiert, wird Gott „sowohl Seiend ... als auch Wesenheit“ genannt, als „Ursache aller Seienden und aller Wesenheiten“; „er wird Wort und vernünftig, und Weisheit und weise genannt“ als „Ursache jeden Wortes und Weisheit, und Vernünftigen und Weisen“; in ähnlicher Art und Weise wird er auch „Verstand und denkbar, Leben und lebend, Kraft und kräftig“ genannt, und weitere ähnliche kataphatische Namen bezeichnen ihn als den Urheber aller Wesen und der Merkmale, die sie auszeichnen⁵.

Während aber Gott als der Urheber aller Wesen, alles für alle, für „Seiende und Werdende“, ist und wird, ist Er für sich selbst, wie die Kirchenväter betonen, über das Sein und das Werden der erschaffenen Wesen erhaben⁶. Die ontologische Unterscheidung zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem lässt keine Beziehung der Wesenheit nach zwischen Gott und Welt zu. Die einzige mögliche Beziehung zwischen diesen beiden, ist eine Beziehung der Wirkung nach, oder anders gesagt eine wirkungskräftige Beziehung. Deswegen charakterisieren alle kataphatischen Namen, die Gott zugeschrieben werden, einzig und allein entweder die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen oder die durch Gottes Wirkung bestehende Beziehung zwischen Ihm und der Welt und eben nicht sein eigenes Sein. Keiner dieser Namen ist in der Lage, die göttliche Wesenheit zu beschreiben oder auszudrücken, so dass wir keine, nicht einmal bescheidene Kenntnis davon haben können⁷. Die Kenntnis über die Wesenheit Gottes, wie auch über die untrennbar mit ihm verbundene genaue Existenzweise der drei göttlichen Personen, ist nach den Kirchenvätern völlig unzugänglich für die erschaffenen Wesen, und es besteht infolgedessen durchaus Unkenntnis und Unverständnis. Die wirkliche Kenntnis der göttlichen Wesenheit besteht darin, wie Basilios der Große betont, zu verstehen, dass Gott seiner Wesenheit nach unver-

³ Siehe Dionysios Areopagita, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 2: PG 3, 1000 B, PG 3, 1033 C. Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 B; Quaestiones et dubia 190, hg. J. H. Declerck, *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 132.

⁴ Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 A: «ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζωουμένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὧν καὶ γινόμενος, δι' αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ γινόμενα».

⁵ Siehe Johannes Damaskenos, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 848 A.

⁶ Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 AB. Johannes Damaskenos, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 845 CD.

⁷ Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 3: PG 45, 601 B: «Εἰ δέ τις ἀπαιτοῖ τῆς θείας οὐσίας ἐρμηνείαν τινα καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεὶς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα· τοσοῦτον ὁμολογοῦντες μόνον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοῖα τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι».

ständig ist⁸. Der hl. Johannes Damaskenos betont, indem er das Unverständnis über die göttliche Wesenheit sogar auf das gesamte göttliche Sein erweitert, auf seine widersprüchliche und emphatische Art: „Das Göttliche ist also unendlich und unverständlich, und nur dieses ist von ihm verständlich, die Unendlichkeit und Unverständlichkeit“⁹. Alles, was wir über Gott wissen, wissen wir gemäß den Kirchenvätern durch seine Offenbarung, die durch seine Wirkungen zustande kommt, die in der Schöpfung und in der Geschichte geoffenbart werden. Das ist so, weil Gott nicht durch seine Wesenheit mit der erschaffenen Welt kommuniziert, sondern nur mittels seiner Wirkungen. Diese Wahrheit wird sehr charakteristisch und emphatisch von Basilios dem Großen betont, dem in diesem Punkt einhellig die nachkommende Tradition der Kirchenväter folgt: „Wir sagen, dass wir unseren Gott an seinen Wirkungen erkennen; wir behaupten nicht, dass wir uns seiner Wesenheit selbst annähern. Denn seine Wirkungen kommen zu uns herunter, indem seine Wesenheit unzugänglich bleibt“¹⁰. In ähnlicher Art und Weise unterstreicht der hl. Maximos mit besonderem Nachdruck die Unerreichbarkeit und Unverständlichkeit der göttlichen Wesenheit seitens aller erschaffenen Wesen, indem er sich auf eine entsprechende Stelle der Rede „In Theophania“ vom (des) hl. Gregor dem Theologen¹¹ bezieht, und schreibt wortwörtlich: „Aus den Eigenschaften seines Wesens, d.h. aus dem Wesen selbst, wird Gott niemals als etwas erkannt. Die Erwägungen über Gott erweisen sich der ganzen Schöpfung, der sichtbaren und zugleich der unsichtbaren, als einfallslos und vollkommen unzugänglich; jedoch, den Schauenden gibt Gott sich selbst zu erkennen, nur dass er ist, und zwar durch das, was seine Wesenheit umgibt, und dies sogar, wenn es wohlgefällig und fromm betrachtet wird“¹². Und selbstverständlich deutet alles, was auf das «um die Wesenheit (Gottes) herum» (περὶ τὴν οὐσίαν) bezogen ist, nicht auf das, was Gott ist, sondern erklärt, entweder dass Er ist, d.h. dass Er existiert, oder was Er nicht ist¹³. In diesem Sinne nimmt Gott nicht nur die kataphatischen Namen an,

⁸ Siehe Epistola 234, 2: PG 32, 869 C. Siehe auch G. D. Martzelos, Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilios dem Großen, in: Τόμος ἐκτενὴς χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379- 1979), Thessaloniki 1981, S. 235 ff. Ders., Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1993, S. 39 ff., 66 ff. Ders., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α', Thessaloniki 1993, S. 83 ff.

⁹ Siehe Johannes Damaskenos, Expositio accurata fidei orthodoxae 1, 4: PG 94, 800 B: «Ἀπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία».

¹⁰ Siehe a.a.O., 1: PG 32, 869 AB: «Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑποσχομένεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος». Mehr zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1993, S. 89 ff.

¹¹ Es handelt sich um die Stelle: «νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος (d.h. Gott), καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρώως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἰνδαλμι» (Homilia 38, In Theophania, sive Nathalia Salvatoris, 7: PG 36, 317 BC).

¹² Siehe De variis difficultibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 AB: «Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τούτῳσι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε τι ὑπάρχων γινώσκεται. Ἀμήχανος γὰρ καὶ παντελῶς ἄβητος πάση τῇ κτίσει, ὁρατὴ τε καὶ ἀοράτῳ κατὰ τὸ ἴσον, ἡ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν ἔννοια, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν μόνον ὅτι ἔστι, καὶ ταῦτα καλῶς τε καὶ εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῖς ὁρώσιν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ὑπερνδίδωσι».

¹³ Siehe De variis difficultibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 BC: «Πάντα δὲ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν οὐ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν ὑποδηλοῖ, οἷον τὸ ἀγέννητον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀπειρον, τὸ ἀσώματον, καὶ ὅσα τοιαῦτα περὶ τὴν οὐσίαν εἰσὶ, καὶ τὸ τί μὴ εἶναι, οὐχ ὅτι δὲ τὸ τί εἶναι

die, wie wir erwähnten, die besondere Art und Weise seiner Eigenschaften und die Vielfalt seiner kreativen und vorsehenden Beziehungen mit der Welt ausdrücken, sondern auch die apophatischen Namen, mit denen er sich von der erschaffenen Realität unterscheidet und die, wie wir begreifen, in diesem Zusammenhang das Wesen der apophatischen Theologie darstellen. So werden die Gott zugeschriebenen Namen in zwei Grundkategorien unterschieden: solche, die Eigenschaften angeben, die Gott angemessen sind, und solche, die Eigenschaften angeben, die seiner göttlichen und unerschaffenen Natur nicht zukommen¹⁴. Um uns also ein zwar schwaches aber zufriedenstellendes und wirkliches Bild von Gott machen zu können, sind diese beiden Kategorien von Namen notwendig. Basilius der Große merkt bezeichnenderweise an: „Von den Namen, also, die man Gott zuspricht, bezeichnen die Einen, was Gott zukommt, die Anderen das gegensätzliche, nämlich was ihm nicht zukommt. Aus diesen zweien begegnet uns wie ein Siegelabdruck Gottes: aus der Verneinung der Ihm Unpassenden, und aus der Bekundung der Existierenden“¹⁵.

Obwohl diese beiden Kategorien der göttlichen Namen notwendig für die Bildung eines – wie gesagt – wirklichen und zufriedenstellenden Begriffs von Gott sind, wären für Gott, den Kirchenvätern gemäß, die apophatischen Namen geeigneter, weil nur diese in der Lage sind, die Überlegenheit Gottes den erschaffenen Wesen gegenüber zu unterstreichen. Wie der hl. Maximus charakteristischerweise in einer zwar lakonischen, aber an theologischen Gedanken reichen Stelle seines Werkes „Mystagogie“ erwähnt, indem er diesbezüglich Dionysios Areopagita folgt¹⁶, sollten wir Gott nicht das Sein zuschreiben, sondern „das Nicht-Sein, weil Er über das Sein ist, und aus diesem Grunde wird es (d.h. das Nicht-Sein) geeigneter von ihm gesagt“¹⁷. Genau dies unterstreicht auch Johannes Damaskenos, indem er an dieser Stelle Dionysios Areopagita und Maximus zusammenfasst: „...gleichwohl lässt sich über Gott unmöglich sagen, was er dem Wesen nach ist. Viel geeigneter ist es, von allem Seienden abzusehen und so die Erörterung über ihn anzustellen. Denn er ist nichts vom Seienden. Nicht als ob er nicht wäre, sondern weil er über allem Seienden und über dem Sein selbst ist.“¹⁸.

In der Tat, jeglicher kataphatische Name oder jegliche kataphatische Eigenschaft, die wir Gott zuschreiben, entspricht hingenommenen Vorstellungen der erschaffenen Wesen. Dies birgt aber die Gefahr, aus Gott einen Götzen zu machen, oder die Gefahr

αὐτὴν παριστῶσιν ἀλλὰ καὶ οἱ τῆς προνοίας καὶ τῆς κρίσεως λόγοι, καθ' οὓς τὸ πᾶν σοφῶς διεξάγεται, μεθ' ὧν καὶ ἡ ἐναρμόνιος τῆς φύσεως θεωρία περὶ Θεοῦ εἶναι λέγεται, τὸν δημιουργὸν ἑαυτῆς ὅτι ἔστι μόνον ἀναλόγως δεικνύουσα».

¹⁴ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De coelesti hierarchia* 2, 2-3: PG 3, 140 BCD. *Johannes Damaskenos*, *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, 1, 12: PG 94, 845 C – 848 A.

¹⁵ Siehe *Adversus Eunomium* 1, 10: PG 29, 533 C: «Ἐν τοῖνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικὰ ἔστι, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἰοεὶ χαρακτὴρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἓκ τε τῆς τῶν ἀπεμφανόντων ἀρνήσεως καὶ ἓκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας». Siehe auch *G. D. Martzelos*, *Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοκοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki ¹⁹⁹³, S. 167 ff.

¹⁶ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De coelesti hierarchia* 2, 3: PG 3, 140 D – 141 A.

¹⁷ Siehe *Mystagogia*, *Proemium*: PG 91, 664 B: «τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον». Vgl. *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 2, 3: PG 3, 140 D – 141 A.

¹⁸ Siehe *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 4: PG 94, 800 B: «Ἐπὶ Θεοῦ, τί ἔστιν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν· οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς ἀπάντων ἀφαίρεσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον· οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν οὐχ ὡς μὴ ὧν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὧν». (Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter, übersetzt v. D. Stiefenhofer, München 1923, S. 9).

der Bildung eines rein objektivierten und anthropomorphen Bildes von ihm, was uns vom realen Begriff Gottes entfernt. Dionysios Areopagita, von dem in mehreren Punkten die späteren Kirchenväter abhängig sind, weigert sich deswegen, im Rahmen der apophatischen Theologie Gott Eigenschaften und Namen zuzuschreiben, sogar solche, die ihm in der heiligen Schrift zugestanden werden. Es ist überflüssig zu betonen, dass eine solche Betrachtung Gottes offensichtlich eine völlige Loslösung von der wort-wörtlichen Inspiration der Heiligen Schrift verlangt. So ist Gott für ihn „weder Verstand... noch Wort, ...ihm ist auch weder Kraft zuzuschreiben, noch ist er mit Kraft identisch, noch mit Licht. Er ist weder lebendig noch mit Leben identisch. Auch ist er nicht Sein, nicht Ewigkeit, nicht Zeit. Er kann aber auch nicht gedanklich erfasst, noch gewusst werden. Auch ist er weder mit Wahrheit, noch mit Herrschaft oder Weisheit gleichzusetzen. Er ist weder Eines noch Einheit, weder Gottheit noch Güte. Er ist nicht Geist in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck verstehen, noch mit Sohnschaft oder Vaterschaft gleichzusetzen oder mit irgend etwas anderem, von dem wir oder irgendein anderes Wesen Kenntnis besäßen“¹⁹. Mit anderen Worten, Gott ist nichts von all dem, was wir in unserem Denken als Begriffe auf der Basis der Erfahrung erschaffener Wesen gebildet haben. Sogar der Begriff der Existenz, den wir Gott zuschreiben, hat sich in uns auf der Basis der Erfahrung erschaffener Wesen gebildet. Gott ist aber unerschaffen, und daher existiert er nicht in der Weise, wie erschaffene Wesen existieren. Genau aus diesem Grunde betont der hl. Maximos, dass sich für Gott, der das wirklich Seiende ist, besser „das Nicht-Sein“ eignet als das Sein; sicherlich nicht in dem Sinne, dass sein Sein identisch mit dem Nicht-Sein wäre, - so etwas würde außerdem einen extremen Paralogismus darstellen-, sondern in dem Sinne, dass sein Sein, wie er charakteristischerweise erklärt, zum „Übersein“ gehört, d.h. weil seine Existenz und seine Natur die Existenz und die Natur der erschaffenen Wesen übersteigen²⁰. Viel schärfer und emphatischer an diesem Punkt zeigt sich der hl. Symeon der Neue Theologe, der, Dionysios Areopagita und Maximos Confessor auf dem Fuße folgend, unterstreicht, dass Gott unerschaffen, unsagbar, unsichtbar, unaussprechbar, unbegreiflich ist, weil er im Vergleich zum erschaffenen Wesen als „nichts Seiender“ («μηδὲν ὄν») und „Nicht-Sein“ («μὴ ὄν») angesehen wird. Gott, wie er bezeichnenderweise betont, „über allen genannten Namen und Worten und Verben seiend, übersteigt und übertrifft jegliche verstandesgemäße Einsicht, als nicht Seiender“²¹. Denn niemals kann das nicht Seiende mit einem Begriff vom menschlichen Sinne

¹⁹ Siehe *De mystica theologia*, ad Timotheum, 5: PG 3, 1045 D - 1048 A: «Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς ... οὕτε νοῦς ... οὐδὲ λόγος ἐστίν... οὕτε ἔχει δύναμιν, οὕτε δύναμις ἐστίν, οὕτε φῶς οὕτε ζῆ, οὕτε ζωὴ ἐστίν οὐδὲ οὐσία ἐστίν, οὕτε αἰὼν, οὕτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφὴ ἐστίν αὐτῆς νοητῇ οὕτε ἐπιστήμη, οὕτε ἀλήθεια ἐστίν· οὐδὲ βασιλεία, οὕτε σοφία· οὐδὲ ἓν, οὐδὲ ἐνότης, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνευμά ἐστίν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὕτε υἱότης, οὕτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν... οὐδὲ σκότος ἐστίν, οὐδὲ φῶς, οὕτε πλάνη οὕτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέος οὕτε ἀφαίρεσις» (Übersetzung: Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40, hg. v. P. Wirth - W. Gessel, Stuttgart 1994, S. 80).

²⁰ Vgl. *Maximos Confessor*, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91,664 B. Vgl. die ähnliche Ansicht des hl. Augustinus: «Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit» (In Psalmum LXXXV, 12: PL 37, 1090).

²¹ Siehe Θεολογικὸς λόγος 3: Sources Chrétiennes 122 (=J. Darrouzès, Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, tome I, Paris 1966), S. 162 (108-111): «Υπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου καὶ λόγου καὶ ῥήματος ὄν, ὑπέρεκπτεται καὶ πάσης διανοίας κατάληψιν ὑπερεκπίπτει, μηδὲν ὄν».

verstanden und bezeichnet werden²². Diese theologische Verneinung Gottes durch die apophatische Theologie stellt, den Kirchenvätern gemäß, essentiell eine Kataphasis Gottes dar. Aus diesem Grunde haben wir nur dann ein wirkliches Bild Gottes, wenn wir uns weigern, ihm Eigenschaften der erschaffenen Wesen zuzuschreiben, während wir, wenn wir ihm solche Eigenschaften zuerkennen, ihn im Grunde verneinen, und ihn in die Kategorie der Geschöpfe einordnen. Wiederum formuliert der hl. Maximos charakteristischerweise: „Es soll nun, wenn es für uns wahrlich notwendig ist, den Unterschied Gottes zu den Geschöpfen zu erkennen, die Bejahung des über alle Seienden die Verneinung der Seienden und die Bejahung der Seienden die Verneinung des Überseienden sein.“²³ Oder, wie er in einem anderen Zusammenhang bemerkt: „in Gott bewahrheiten sich eher die zur Überlegenheit führenden Verneinungen, die nachdrücklich die Bejahung Gottes bekunden, durch die vollkommene Verneinung der Seienden“²⁴. Dies ist außerdem der Grund, warum Christus bei seiner Verklärung sein Selbst geoffenbart hat, „und zwar nicht kataphatisch aus der Bejahung des Seienden, sondern er zeigt durch die apophatische Theologie das Unnahbare der Gottheit verborgen“²⁵. Seiner Meinung nach verweist die Verklärung Christi sogar, zwar allegorisch, aber auf eine sehr beredte Art, auf den Übergang von der kataphatischen zur apophatischen Theologie. Wenn der fleischgewordene Logos, so schreibt er, mit seinen Jüngern zum Berg der Theologie, nämlich zum Berg Tabor, hinaufsteigt, und sich vor ihnen verwandelt, dann wird er nicht mehr in einer kataphatischen Weise betrachtet, und mit kataphatischen Namen als Gott oder als König benannt, sondern in apophatischer Weise als Übergott, überheilig und mit weiteren überragenden Namen bezeichnet. Und dies, weil dann „die charakteristische Verborgenheit seiner Wesenheit“ in ihrer ganzen Erhabenheit offenbart wird, die der menschliche Verstand völlig unfähig ist anzuschauen, genau wie es dem menschlichen Auge trotz seiner eventuellen großen Sehstärke unmöglich ist, den Glanz der Sonne anzustarren²⁶. Folglich, optiert der hl. Maximos, in dem er eine ähnliche These von Gregor von Nyssa entfaltet, dass derjenige Mensch irrt, der trotz seines Wunsches, Gott zu erkennen, glaubt, dass „der einfache und jenseits aller Vernunft“ stehende Gott den erschaffenen Wesen, die wir kennen, ähnelt. Auf diese Weise skizziert er in seinem Denken ein falsches und götzennah-

²² Siehe Θεολογικὸς λόγος 2: Sources Chrétiennes 122, S. 148 (256-257): «Οὐ γὰρ δύναται ποτε τὸ μηδὲν ὄν ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἐννοίας ἐννοηθῆναι καὶ ἐνσημανθῆναι ὀνόματι». Mit der obenerwähnten Ansicht Symeons vgl. *Dionysios Areopagita*, De mystica theologia, ad Timotheum, 3-5: PG 3, 1032 C - 1048 B; *Maximos Confessor*, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 BC.

²³ Siehe *Maximos Confessor*, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 B: «Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γνῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θεῖν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν, εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν».

²⁴ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 D; C. Laga - C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, I (quaestiones I-LV), Corpus Christianorum, Series Graeca 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165: «Ἐπὶ Θεοῦ μᾶλλον αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθεύουσι, πῶς μὴ νύουσαι τὴν θεῖαν θέσιν διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελοῦς ἀφαίρεσεως».

²⁵ Siehe J. H. Declerck (Hg.), *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 132: «Καταφασκόμενον ἐκ τῆς τῶν ὄντων θέσεως, ἀλλὰ τῇ κατὰ ἀπόφασιν θεολογίᾳ παραδεικνύς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θεότητος κρύφιον».

²⁶ Siehe J. H. Declerck (Hg.), a.a.O., S. 134.

tes Bild von Gott²⁷. Die einzige Weise, um diesen Menschen vor der Gefahr des Irrtums zu bewahren, ist die apophatische Betrachtung Gottes²⁸.

Dennoch, wie sowohl Dionysios Areopagita als auch Maximos Confessor ausdrücklich betonen, können uns weder die kataphatische noch die apophatische Betrachtung Gottes an den wirklichen Begriff Gottes heranführen, weil Gott als unerschaffener und von seiner Natur her transzendent, sich über jeder Kataphasis und Apophasis befindet²⁹. „Er besitzt eine einfache und unbekannte, allen unzugängliche und in jeder Hinsicht unerforschliche Daseinsweise, über alles Bejahen wie Verneinen hinaus erhaben“, notiert Maximos³⁰. Indem die oben erwähnten Kirchenväter mit dieser Stellungnahme, den wahren Begriff Gottes vor der Gefahr der Vergötzung und des Anthropomorphismus zu bewahren versuchen, erweitern sie die Grenzen der apophatischen Theologie so sehr, dass auch diese ihre eigene erkenntnistheoretische Bedeutung verneint und aufhebt. Genau dies ist aber der orthodoxe Charakter der apophatischen Theologie³¹. Übrigens ist es Grundziel des theologischen Apophasismus der griechischen Kirchenväter, sich gegen jegliche eventuelle Objektivierung Gottes zu wenden, die nicht nur mittels der kataphatischen sondern auch mittels der apophatischen Theologie entstehen kann.

Genau aus diesem Grund unterstreichen sowohl Dionysios Areopagita, als auch Maximos Confessor mit Nachdruck, dass der Mensch, wenn er Gott wirklich erkennen will, über die geistigen Voraussetzungen der Reinigung und der Erleuchtung hinaus, entblößt von jedem Gedanken und Wissen hervorkommen muss, denn nur dann wird

²⁷ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 C; C. Laga - C. Steel, Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, I (quaestiones I-LV), Corpus Christianorum, Series Graeca 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165. Vgl. Gregor von Nyssa, De vita Moysis, sive De perfectione vitae ex praescripto virtutis institutae: PG 44, 377 B: «Ἀπαγορεύει γὰρ ἐν πρώτοις ὁ θεῖος λόγος, πρὸς μηδὲν τῶν γινωσκομένων ὁμοιοῦσθαι παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ Θεῖον ὡς παντὸς νοήματος τοῦ κατὰ τινα περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τιλὴ καὶ στοχασμῷ τῆς φύσεως γινομένου, εἰδῶλον Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος».

²⁸ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 D; C. Laga - C. Steel, ebd.

²⁹ Siehe Dionysios Areopagita, De mystica theologia, ad Timotheum, 5: PG 3, 1048 AB: «Οὐδέ ἐστιν αὐτῆς (d.h. der Ursache aller Wesen) καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαιρέσις ἄλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτήν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὧλων». Maximos Confessor, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 BC: «Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γινῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαιρέσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν, εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαιρέσιν καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· τὸ εἶναι φημι καὶ μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς τῆς δὲ καθ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς καὶ μηδὲ μίαν κυρίως πάλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστάσης. Ὡ γὰρ μηδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέξενται, ἡ δὲ ἢ μὴ ὄν· τοῦτο οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς».

³⁰ Maximos Confessor, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 C: «Ἀπλὴν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχει (sc. ὁ Θεός) τὴν ὑπαρξιν, καὶ παντελῶς ἀνερημνευτον, καὶ πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὐσαν ἐπέκεινα» (Übersetzung: H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, Wiesbaden 1961, S. 370).

³¹ Wie sehr treffend M. Begzos bemerkt, «Apophatisch von Gott reden heißt, dass man alle Attribute Gottes, sowohl die positiven wie auch die negativen, übersteigt» («Der Apophasismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute», Theologia 26 (1986) 180; siehe besonders S. 181.

er denjenigen, der sich jenseits jedem Sehen und Erkennen befindet, „unsehbar“ (ἀνομμάτως) sehen und „unerkenntbar“ (ἀγνώστως) erkennen können³². Und dies, weil für sie die wirkliche Schau Gottes in seiner Unschaubarkeit und Unfaßbarkeit besteht. Dionysios Areopagita unterstreicht (dies) sehr bezeichnend, indem er im vorliegenden Fall eine ähnliche Ansicht des Gregor von Nyssa entwickelt: nur wenn wir in das Überlicht der göttlichen Dunkelheit hineintreten, können wir „im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen ..., der unser Sehen und Erkennen übersteigt, und zwar gerade durch Nichtsehen und Nichterkennen, denn das bedeutet in Wahrheit sehen und erkennen“³³. Gott, schreibt Maximus Confessor in seiner widersprüchlichen und gegensätzlichen Art, «tut allein das vollkommene Schweigen kund, und macht die vollkommene alles übersteigende Unerkenntbarkeit präsent»³⁴. Umso mehr der Mensch den steilen Weg der Gotterkenntnis aufsteigt, desto mehr wird sein Reden eingehüllt und kürzer, denn er begreift, dass nicht viele Wörter nötig sind, um das Mysterium der Erkenntnis Gottes zu beschreiben. Wenn er sogar in die „über den Verstand ...sich befindende Dunkelheit“ (ὕπερ νοῦν... γνόφον) hineintritt, dann stellt er fest, dass für die Beschreibung dieser transzendentalen Erfahrung nicht einmal die kurze Rede (βραχυλογία) nötig ist, sondern nur die vollkommene Wort- und Vernunftlosigkeit (παντελής ἀλογία καὶ ἀνοησία)³⁵. Der durch viele Namen (πολὺν ὄνομα) und durch viele Worte (πολύλογος) benannte Gott wird dann für den Menschen namenlos (ἄνὼνυμος) und wortlos (ἄλογος), gemäß der zutreffenden Charakterisierungen des Dionysios Areopagita³⁶. Damit aber der Mensch wie ein anderer Moses hineindringen kann in die Dunkelheit der Unkenntnis, wo Gott sich hinter der «Wortlosigkeit» und der «Vernunftlosigkeit» versteckt, muss er, wie Maximus betont, seinen Wunsch, Gott zu erkennen, mittels der „physischen Theorie“, nämlich durch die Betrachtung der Geschöpfe, und mittels der „Theologie“ aufgeben. Nur dann kann er „durch Apophasis und Unkenntnis“ (δι’ ἀποφάσεως καὶ ἀγνώσεως) eine wirkliche Erfahrung und Erkenntnis von Gott erlangen³⁷. Mit anderen Worten, die wirkliche Erfahrung und Erkenntnis Gottes setzt die apophatische Einstellung des

³² Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 2: PG 3, 1025 AB. *Maximos Confessor*, *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium*, *De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis*, 25: PG 90, 333 CD; C. Laga - C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, I (quaestiones I-LV), *Corpus Christianorum, Series Graeca* 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165.

³³ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O.: PG 3, 1025 A: «Δι’ ἀβλεψίας καὶ ἀγνώσεως ἰδεῖν καὶ γινῶναι τὸ ὑπὲρ θεᾶν καὶ γινῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινῶναι - τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι» (Übersetzung: BKV, Bd. 40, 76). Vgl. *Gregor von Nyssa*, *De vita Moysis*: PG 44, 376 D - 377 A: «Προῖδὼν δὲ ὁ νοῦς, καὶ διὰ μεζονος αἰὲ καὶ τελειοτέρας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς ὄντως κατανοήσεως, ὥσπερ προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ, τοσούτῳ πλέον ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν αἰὲ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδυῇ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, καὶ κεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητουμένου, τὸ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷον τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον».

³⁴ Siehe *Maximos Confessor*, *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium*, *De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis*, 65: PG 90, 756 C: «Ἡ τελεία μὴ κέκραγε σιγῇ καὶ ἡ παντελής καθ’ ὑπεροχὴν ἀγνώσις παρίστησι».

³⁵ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum 3: PG 3, 1033 BC.

³⁶ Siehe *De divinis nominibus* 7, 1: PG 3, 865 BC; *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 3: PG 3, 1000 C.

³⁷ Siehe *Quaestiones et dubia* 73, hg. J. H. Declerck, *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 56.

Menschen Gott gegenüber voraus, und genau aus diesem Grunde ist die geeignetste Art, diese Erfahrung zu beschreiben, nur die apophatische Terminologie.

Um dies besser verstehen zu können, reicht es, wenn wir die apophatische Art in Betracht ziehen, mit welcher der Apostel Paulus gezwungen ist, seine Erfahrung zu beschreiben, als „er in das Paradies entrückt wurde“: „er hörte“, so sagt er, „unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann“³⁸. Mit dem Ausdruck „er hörte“ bestätigt er die Wirklichkeit der übernatürlichen Erfahrung Gottes, während er durch die Formulierung des Gehörten als „unaussprechliche Worte, die sogar kein Mensch sagen kann“ unterstreicht, dass die menschliche Sprache zu arm und schwach ist, um eine solche Erfahrung zu beschreiben. Deswegen flüchtet er in die apophatische Terminologie. Mit anderen Worten, der Apophatismus dient hier als der einzige Ausweg, damit die Erfahrung des Unerschaffenen so gut wie möglich und objektiv beschrieben wird.

b. Die Einheit und der empirische Charakter der kataphatischen und der apophatischen Theologie

Trotz der Tatsache, dass zwischen der kataphatischen und der apophatischen Theologie ein dialektischer Gegensatz zu existieren scheint, ist dennoch für die orthodoxe patristische Überlieferung der Gegensatz zwischen beiden nicht denkbar. Im Gegenteil, zwischen ihnen gibt es eine undurchdringliche und funktionelle Einheit und Beziehung³⁹. Und dies ist verständlich, da, wie wir am Anfang betonten, sowohl die kataphatische wie auch die apophatische Theologie für die Kirchenväter keine Ergebnisse intellektualistischen Denkens darstellen, sondern sie sämtlich in der göttlichen Offenbarung und Erfahrung begründet werden. Die Kirchenväter versuchen die göttlichen Wirkungen in der Schöpfung und in der Geschichte zu erfahren und positive Namen für Gott zu finden, indem sie kataphatische Theologie betreiben. Sie vergleichen die Erfahrung Gottes mit entsprechenden Erfahrungen, die sie aus der erschaffenen Realität haben und stellen fest, dass kein Name in der Lage ist, die Erfahrung des Unerschaffenen auszudrücken. So werden sie zur Erstellung negativer Namen für Gott geführt und betreiben damit apophatische Theologie. D.h. sie drücken dieselbe Erfahrung der göttlichen Offenbarung entweder kataphatisch oder apophatisch aus, darauf abzielend, entweder die Wirklichkeit der Erfahrung Gottes oder seine Transzendenz in Bezug auf die erschaffene Welt entsprechend zu unterstreichen. Deswegen benutzen sie beide Methoden, wenn sie sich auf Gott beziehen, ohne die eine der anderen entgegenzustellen. Übrigens läßt der Nachdruck, den sowohl Dionysios Areopagita als auch Maximus Confessor der Tatsache verleihen, dass Gott sich jen-

³⁸ Siehe 2 Kor 12, 4.

³⁹ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 2: PG 3, 1000 B. *Maximos Confessor*, *De variis difficilibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii*, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 C: «Ἐναντίως οὖν ταῖς καταφάσεσι κειμένων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλὰξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκονται καὶ ἀλλήλων ἀντιπαραλαμβάνονται: οἷον αἱ μὲν ἀποφάσεις τὸ μὴ εἶναι, ἀλλὰ τί μὴ εἶναι σημαίνουσαι τὸ Θεῖον, περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δὲ καταφάσεις τὸ μόνον ὅτι ἔστι, τίποτε δὲ τοῦτο ἔστι μὴ δηλοῦσαι, περὶ τὸ τί μὴ εἶναι τὸ τοῦτο ὄν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσιν, πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσαι τὴν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περὶ δὲ τὸν Θεὸν τῷ εἰς ἄλληλα τῶν ἄκρων κατὰ περίπτωσιν τρόπῳ τὴν οἰκειότητα».

seits jeder Kataphasis oder Apophasis befindet⁴⁰, keinen Raum für die Bildung einer Dialektik zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie zu. Wie Dionysios Areopagita diesbezüglich sehr bezeichnend betont „muss man ihm sowohl alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und von ihm aussagen - ist er doch ihrer aller Ursache -, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen - ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig. Man muss sich dabei vor der irrigen Annahme hüten, diese Verneinungen seien einfachhin das Gegenteil jener Bejahungen.“⁴¹

Außer der Tatsache, dass kein dialektischer Gegensatz zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie denkbar ist, gibt es, wie wir bereits erwähnten, eine undurchdringliche und funktionelle Einheit zwischen den beiden. Niemals wird in der orthodoxen Überlieferung Gebrauch von der einen autonom und unabhängig von der anderen gemacht. Der hl. Johannes Damaskenos meint, dass die geeignete Art für die Zuschreibung der verschiedenen Namen zu Gott nicht die autonom kataphatische oder apophatische Betrachtung Gottes ist, sondern der funktionelle Zusammenhang und gleichzeitige Gebrauch der kataphatischen und apophatischen Theologie, die er aus diesem Grunde als den „süßesten ... Zusammenhang aus den beiden“ (γλυκυτάτη ... ἔξ ἀμφοῖν συνάφεια) bezeichnet⁴². Dies ist absolut nachvollziehbar, da beide dieselbe Offenbarung und Erfahrung Gottes zur Voraussetzung haben, welche sie mit dem Ziel beschreiben, ein wirkliches Bild Gottes zu gestalten, das von den Eigenschaften der erschaffenen Wesen befreit ist. Außerdem birgt die Verselbständigung sowohl der einen als auch der anderen Methode ernste Gefahren für das Wesen selbst und den Inhalt der Theologie. Der verselbständigte und übermäßige Gebrauch der kataphatischen Theologie kann die Transzendenz der unerschaffenen göttlichen Natur ignorieren und zur Verobjektivierung und Vergötzung Gottes, sowie zu Anthropomorphismen führen. Auf ähnliche Weise kann der verselbständigte und übermäßige Gebrauch der apophatischen Theologie die göttliche Ökonomie ignorieren und zum theologischen Agnostizismus führen. Genau aus diesem Grunde kann die eine nicht unabhängig von der anderen gedacht werden, sondern sie stehen, wie wir bereits sagten, in einer undurchdringlichen und funktionellen Einheit und Beziehung zu einander. So wie die kataphatische Theologie die apophatische von der Gefahr des theologischen Agnostizismus rettet, so rettet auch die apophatische die kataphatische Theologie vor der Gefahr der Objektivierung Gottes, der Vergötzung und des Anthropomorphismus. Die eine funktioniert sozusagen als Bremse für die möglichen Abweichungen oder Missbräuche der anderen, mit dem Ziel, dass die wahre Idee Gottes unverletzt und unverfälscht bleiben kann.

Auf Grund der zwischen ihnen existierenden funktionellen Einheit und ihres empirischen Charakters, haben sie so die orthodoxe Theologie vor der Gefahr der Verzerrung des biblischen Gedankens über Gott bewahrt, und haben seine innerweltliche Anwesenheit und zugleich aber auch seine Transzendenz im Verhältnis zur Welt erhalten. Sie haben der Gefahr Einhalt geboten, die orthodoxe Theologie zum Feld ver-

⁴⁰ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 5: PG 3, 1048 B. *Maximos Confessor*, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 BC.

⁴¹ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 1, 2: PG 3, 1000 B: «Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερεώσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν».

⁴² Siehe *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 848 B.

standesmäßiger Suche zu machen oder von der Ebene der Theologie auf die Ebene der Anthropologie herabzusinken, Dinge, die im Westen leider durch den auflösenden Beitrag der scholastischen Theologie geschehen sind.

Wie bekannt, haben auch die scholastischen Theologen die Existenz dreier Wege betont, die in gewissem Sinne der kataphatischen und der apophatischen Theologie der Kirchenväter ähnelten. Es handelt sich um den positiven Weg (*via affirmationis* oder *causalitatis*), durch den sie Gott positive Eigenschaften zuschrieben, den negativen Weg (*via negationis*), durch den sie Gott negative Eigenschaften zuschrieben, und den Weg der Überlegenheit (*via eminentiae*), durch den sie Gott positive Eigenschaften zuschrieben, diese aber im superlativen Grad⁴³. Alle diese drei Wege aber stellten im Grunde eine denkerische Zurückführung vom Erschaffenen zum Unerschaffenen dar und bezogen sich nicht auf die Erfahrung des Unerschaffenen, die übrigens die Scholastiker unterschätzten im Vergleich zu dem überlegenen Wert, den sie dem Verstand zuschrieben, um die Gotteserkenntnis zu erreichen⁴⁴. So, ohne das empirische, für die Theologie notwendige Fundament, wurden sie zur Herausbildung einer anthropomorphen Vorstellung von Gott geführt, und auf diese Weise verwandelten sie im Grunde die Theologie in eine Anthropologie. Welche dramatische Folgen dies für das Wesen der westlichen Theologie und den Gang der westlichen Spiritualität hatte, zeigte sich nach dem Ende der Scholastik und insbesondere im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der philosophischen Strömung des Atheismus.

Es ist keineswegs zufällig, dass der Atheismus als philosophische Strömung im Westen geboren und groß geworden ist. Die atheistischen Philosophen haben die Existenz Gottes abgelehnt, weil sie eine Einstellung, die seit so vielen Jahrhunderten die scholastische Theologie kultiviert hat, gebildet hatten, dass Gott ein Wesen ist, das für den menschlichen Verstand erreichbar, und mehr oder weniger durch menschliche Eigenschaften gekennzeichnet ist, diese aber in superlativer Form besitzt⁴⁵. So konnte Feuerbach behaupten, indem er im Grunde den Gottesgedanken der scholastischen Theologie wiedergab: „Alle Prädikate, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind grundmenschliche“⁴⁶, und in diesem Sinne „ist die Persönlichkeit Gottes... das Mittel, wodurch der Mensch die Bestimmungen und Vorstellungen seines eignen Wesens zu Bestimmungen und Vorstellungen eines andern Wesens, eines Wesens außer ihm macht. Die Persönlichkeit Gottes ist selbst nichts anderes als die entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen“⁴⁷. D.h. mit anderen Worten: nicht Gott

⁴³ Siehe Chr. Androutsos, *Δογματική της Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907, S. 47 f. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I. Teil, Basel-Freiburg-Wien 1974, S. 504. N. A. Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α'* (Εἰσαγωγή στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία), Thessaloniki 1985, S. 207.

⁴⁴ Siehe auch N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 208.

⁴⁵ Siehe M. L. Farantos, *Δογματική II*, 1 (Τὸ περὶ Θεοῦ ἐρώτημα), Athen 1977, S. 518 ff.

⁴⁶ Siehe L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hg. Ph. Reclam Jun., Stuttgart 1989, S. 355. Siehe auch ders., a.a.O., S. 55: «...alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens»; S. 67: «Das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Bestimmungen ist daher nichts anderes als das Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmmbaren, aber eben deswegen sinnlichen Wesens».

⁴⁷ Siehe L. Feuerbach, a.a.O., S. 340. Siehe auch ders., a.a.O., S. 54: «Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen»; S. 69: «...so ist auch erwiesen, dass, wenn die göttlichen

hat den Menschen erschaffen nach seinem Bilde und Gleichnis, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen⁴⁸. In der Tat, trotz dieses atheistischen und verallgemeinernden Ausdrucks, ist dies leider im Westen durch die scholastische Theologie geschehen, durch die eine Vorstellung über Gott nach dem Bilde und Gleichnis des Menschen entstand.

Während aber der Atheismus als philosophische Strömung, wie wir sagten, im Westen geboren und groß geworden ist, ist auch die Tatsache nicht zufällig, dass er im Osten aufgedrungen und fremdartig empfunden wurde. Und dies wird völlig nachvollziehbar, wenn wir berücksichtigen, dass die apophatische Theologie, die von den großen Vätern der Ostkirche betrieben wurde, keine günstigen Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung des Atheismus geboten hat. Der Atheismus, wie es offensichtlich ist, setzt notwendigerweise die Existenz eines positiven und objektivierten Bildes Gottes voraus, so dass der Verneiner Gottes von vornherein weiß, was es ist, das er verneint⁴⁹. Wenn er es nicht weiß, kann er es auch nicht verneinen. In diesem Sinne hat im Osten die theologische Verneinung des Begriffes Gottes im Rahmen der apophatischen Theologie die Entstehung eines positiven und objektivierten Bildes Gottes nicht zugelassen, so dass jemand dazu hätte kommen können, sie abzulehnen. Deswegen übrigens ist der theoretische Atheismus in den traditionell orthodoxen Ländern des Ostens nicht gediehen, sondern stellte ein Fremdkörper in ihrem spirituellen Erbe dar.

Schlußfolgerung

Das oben Erwähnte zusammenfassend, kommen wir zu der einfachen Schlußfolgerung, dass die Väter der östlichen orthodoxen Kirche, indem sie die kataphatische und apophatische Seite Gottes präsentieren und das empirische Fundament sowohl der kataphatischen wie auch der apophatischen Theologie betonen, den Rahmen der wahren Gotteserkenntnis festgesetzt, und wesentlich zur Entstehung eines Begriffes Gottes beigetragen haben, der befreit ist von Objektivierungen und Anthropomorphismen. Und dies hatte, wie wir sahen, unmittelbare und grundlegende Folgen für die Entwicklung der Theologie, sowie für das spirituelle Erbe und die Überlieferung des orthodoxen Ostens.

In unserer Zeit, in der die sprunghafte Entwicklung der Technologie eine neue Situation geschaffen hat, die gar von einigen als die „Gesellschaft des Wissens“ bezeichnet wird, wird der heutige Mensch - ob in seinem engen oder in seinem weiteren sozialen Umfeld - von Informationen und Wissen bombardiert. Es verwundert nicht, dass bei ihm der Eindruck entsteht, dass es in seinem Bemühen um die Erkenntnis der

Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist»; S. 75: «was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus».

⁴⁸ Siehe A. Esser - Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion, hg. L. Schneider, Heidelberg 1983, S. 26. S. Holm, Religionsphilosophie, Stuttgart 1960, S. 117. M. L. Farantos, Δογματική II, 1 (Τὸ περὶ Θεοῦ ἐρώτημα), Athen 1977, S. 520. Siehe auch B. M. G. Reardon, Religious Thought in the Nineteenth Century (illustrated from Writers of the Period), Cambridge 1966, S. 82 ff.

⁴⁹ Eine Analyse des Phänomens des Atheismus von theologischem, philosophischem, psychologischem und soziologischem Standpunkt aus siehe E. Coreth - J. B. Lotz, Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, Erich Wewel Verlag, München-Freiburg/Br. 1971. Siehe auch B. T. Gioultsis, Κοινωνιολογία τοῦ ἀθεϊσμοῦ. Θεματικά ὅρια καὶ προβλήματα, Thessaloniki 1984.

kosmischen Realität keine Grenzen gibt, und ihre Erreichung nur eine Frage der Zeit ist. So ist es nicht einfach, dass er die erkenntnistheoretische Bedeutung des Apophatismus verstehen und akzeptieren kann. Das Wissen hat für ihn ausschließlich kataphatischen Charakter und deswegen wird der Apophatismus als Negierung des Wissens und als Agnostizismus verstanden. Und es ist bezeichnend, dass diese Einstellung, nicht nur von den einfachen, durchschnittlichen Menschen, sondern auch von den Intellektuellen unserer Zeit ohne Zögern angenommen wird, trotz der vorherrschenden Stellung, die der philosophische Apophatismus von K. Jaspers, M. Heidegger, K. Popper und L. Wittgenstein in unserer Zeit hat, und ganz besonders trotz des philosophischen Prinzips von Wittgenstein: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen».

Selbst wenn aber eine solch optimistische erkenntnistheoretische Position unter Umständen richtig wäre und für die erschaffene Realität Geltung hätte, kann sie nicht für die unerschaffene Natur Gottes gelten. Für diese gelten im Gegenteil die Grenzen des Wissens als absolut und bleiben unzerstörbar. Deswegen lässt der ontologische Abgrund zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem, wie die Kirchenväter auf verschiedene Weise und mit Nachdruck betont haben, die erkenntnistheoretische Annäherung des Geschöpfes an das Unerschaffene nicht zu. Mit anderen Worten, die erschaffenen Wesen werden durch bestimmte erkenntnistheoretische Grenzen gekennzeichnet, die verbunden sind mit ihrer Natur, und sie können sie nicht überschreiten, ohne in die Gefahr des Irrtums zu laufen. Deswegen ist die einzige Weise, den biblischen Begriff Gottes unverletzt zu erhalten, ohne seine wirkliche Beziehung zur Welt, aber auch ohne seine ontologische Transzendenz anzutasten, der Gebrauch der kataphatischen und der apophatischen Theologie in einer undurchdringlichen Einheit und Beziehung zueinander.

Außerdem haben die theologischen Probleme, die manchmal aufkommen, sowohl im Rahmen der interreligiösen Kontakte als auch der globalisierten sozialen Wirklichkeit unserer Zeit, in der Berührung der Christen mit Vertretern und Anhängern von voneinander verschiedenen religiösen Vorstellungen, und zwar in Bezug auf die geschlechtliche Natur Gottes, keinen Platz in der orthodoxen kirchenväterlichen Theologie, weil sie die Vorstellung von anthropomorphen Darstellungen und Eigenschaften in der Sphäre des Göttlichen voraussetzen, und den Begriff Gottes in eine reine anthropomorphe Realität verwandeln. Wie wir aber sahen, lässt der Gebrauch der apophatischen Theologie in der orthodoxen patristischen Überlieferung die Herausbildung eines Begriffes Gottes mit anthropomorphen Eigenschaften und Charakteristika, die der erschaffenen Welt zukommen, nicht zu. Wenn die Kirchenväter theologisch selbst den Begriff der Existenz Gottes ablehnen, oder die Eigenschaften, mittels deren Gott sich in der Schöpfung und in der Geschichte offenbart, dann verstehen wir, dass sie keinen Raum lassen für die Herausbildung einer objektivierten Natur oder geschlechtlichen Existenz, die Gott entsprechen kann. Der biblische Begriff Gottes ist für die Kirchenväter völlig befreit von solcher Art anthropomorpher Vorstellungen und Objektivierungen. Diese wunderbare theologische Errungenschaft wäre nicht möglich, wenn die Kirchenväter nicht zugleich von der kataphatischen und der apophatischen Theologie in einer undurchdringlichen Einheit und Beziehung zueinander Gebrauch gemacht hätten.

Und dies, glauben wir, stellt die Quintessenz und den größten Beitrag der Väter des orthodoxen Ostens dar zur Herausbildung des Begriffes Gottes und seiner Durchsetzung in der orthodoxen Theologie, und weiterhin zur Diskussion der theologischen Probleme, die hinsichtlich des Gottesbegriffes im Rahmen der globalisierten sozialen Wirklichkeit unserer Zeit auftauchen.

Das russische Ideal der Heiligkeit: (Der Ehrwürdige Sergius von Radonesh

von Vladimir Ivanov, München

Wollte man versuchen, den Grundzug der Heiligkeit, und eben damit auch den Grundzug des russischen Heilkeitsideals selbst, mit einem Wort zu kennzeichnen, würde man wohl von *Engelhaftigkeit* sprechen müssen. Der Begriff ist streng theologisch zu fassen und hat natürlich nichts gemein mit den Assoziationen der süßlich, frauenähnlichen Engelsfiguren in der Kunst der Renaissance und des Barock. Ein Engel ist vor allem ein himmlischer Geist, ein himmlisches Licht, das zu den Menschen in Kontakt tritt, um sie in die Gemeinschaft mit Christus zu führen. Der „Kanon des heiligen Schutzengels“ fördert in den Gläubigen mit den Mitteln des Gebets gerade diese Vorstellung vom Wesen der Engelwelt.

Das russische Ideal der Engelhaftigkeit bekundet die Tendenz zur Überwindung der irdischen, von den Kräften der Sünde und des Todes belasteten Natur und, in einem gewissen Sinne, auch die Sehnsucht nach ihrer Verklärung; ein Verlangen, das sich aus dem Kontrast zu der sündhaft belasteten russischen Geschichte herleitet. Man wird den russischen Menschen als sehr irdisch, verstandesmäßig erdgebunden, ohne Poesie und Freiheit, von Alltag und Staat gleichermaßen bedrängt, zeichnen müssen. In der Erkenntnis dieser Natur hat er sogar aufgehört, von seiner Befreiung zu träumen, aber ihn tröstet doch sehr der Gedanke, daß es trotzdem auf der Erde und unter seinem eigenen Volk Menschen gibt, die durch ein Leben des gehorsamen Glaubens ihre irdische Natur verklärt haben und innerhalb ihrer irdischen Existenz in einen engelähnlichen Zustand eingetreten sind. Der russische Mensch würde diesen sogar dem sündhaften Gedanken vorziehen, er könne sich selbst auf diese Stufe erheben. Indes tröstet ihn der Gedanke, daß in seinem Land Menschen leben, die sich von der Last der Sünde befreit haben und in Christus zu „einer neuen Schöpfung“ geworden sind.

In der Gestalt des ehrwürdigen Sergius von Radonesh (1314-1392) fühlte sich der russische Mensch direkt von dieser Engelhaftigkeit angesprochen.¹ Dabei schätzte er besonders, dass der Heilige sich bei der Überwindung der irdischen Natur gleichwohl

¹ Albert Rauch, *Barbara Hallensleben* (Hgg.), *Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh*, Würzburg 1992. S. auch Ernst Benz (Hg.), *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1953, 1989. Walter Nigg (Hg.), *Mönchsväter des Ostens im frühen Mittelalter*, Düsseldorf 1964. Ludolf Müller (Hg.), *Die Legenden des heiligen Sergij von Radonez*, Nachdruck der Ausgabe von Tichonravov, München 1967. Ortrud Appel, *Die Vita des hl. Sergij von Radonez*, Untersuchungen zur Textgeschichte, München 1972. Konrad Onasch (Hg.), *Altrussische Heiligenleben*, (Berlin 1977) Wien 1978.

nicht von der Erde entfernt hatte, sondern vielmehr zu Lebzeiten und nach dem Tode als Helfer und Beistand des russischen Volkes aufgetreten ist. Der ehrwürdige Sergius wurde stets – und dies hat Priester Pawel Florenski schön ausgedrückt – „als besonderer Beschützer, Wahrer und Führer des russischen Volkes empfunden, vielleicht genauer gesagt, als der Schutzengel Rußlands. ... Bei der Absicht, die Seele Rußlands kennenzulernen und sie zu verstehen, können wir nicht umhin, unser Denken auf diesen Engel des russischen Landes, auf Sergius, zu konzentrieren, kommt doch das volkstümliche wie das kirchliche Denken von den Schutzengeln den philosophischen Begriffen sehr nahe: der platonischen Idee, der aristotelischen Form oder dem Begriff des Ideals als überempirisch, als eines höheren geistlich-spirituellen Wesens, welches sich durch die Tat künstlerischer Kreativität des ganzen Lebens zu realisieren hat und damit aus dem Leben Kultur macht.“²

Gewiß, dieses Urteil Florenskis beruht auf einer tiefen Intuition, doch kennen auch sehr einfache russische Gläubige in ihrer geistlichen Erfahrung ein unmittelbares Erleben der spirituellen Gegenwart des ehrwürdigen Sergius von Radonesh. Ohne sein Leben ausführlich zu referieren, wollen wir uns auf jene Charakterzüge einstellen, die eine unmittelbare Beziehung zu dem Urbild haben, das hinter dem Ideal der russischen Heiligkeit steht.

Sein „engelgleicher“ Charakter findet in dem Glauben an die individuelle Vorherbestimmung zu einem heiligen Leben Ausdruck. Die russischen Heiligen waren immer Vertreter eines streng-asketischen Lebens, unter dem vor allem Fasten und Wachen verstanden wurde. Aber sie haben nicht auf diesem Weg der „Mühen“ Heiligkeit erlangt. Die Übung ständigen Bemühens ist lediglich eine Voraussetzung für das Zustandekommen einer entsprechenden Lebensform. Für das russische Empfinden ist der Heilige ein Gesandter des Himmels. Schon im Mutterleib wird er für diese spezielle Mission ausgesondert. In der Volksfrömmigkeit treten menschliche Züge des Heiligen nahezu ganz zurück. Er wird nicht als ein Wesen betrachtet, das dem gewöhnlichen Menschentyp entspricht. Bereits in der Kindheit hebt er sich von den anderen ab. Dies erklärt zum einen die tief im Volksbewusstsein wurzelnde Neigung zur Heiligenverehrung, zum anderen überträgt das Volk aus dieser psychologischen Distanz heraus die Arbeit an der geistlichen Vervollkommenung, die es selbst leisten müsste, auf die Heiligen.³

Die Vita des ehrwürdigen Sergius von Radonesh, seine Ikonographie, ja selbst der Charakter seiner Verehrung im russischen Volk tragen diese engelgleichen Züge.⁴ Seine Lebensgeschichte beginnt mit der Erzählung, dass er bereits als Kind während der Göttlichen Liturgie dreimal aufgejauchzt habe. Der Verfasser der Vita, Epiphani der Weise, vergleicht diese Episode mit der im Evangelium berichteten Erzählung von Johannes dem Vorläufer, der, als er seinen Herrn erkannte, im Mutterleib hüpfte. Als die Eltern das dem Priester erzählten, erklärte er, das Kind sei zu „einem auserwählten

² Pavel Florenskij, *Troice-Sergieva-Lavra i Rossija v „Sobranie socinenij“* (Die Sergius-Dreifaltigkeits-Lavra und Russland), Paris o.J., S. 66. Für das Verständnis des geistlichen Profils eines Heiligen ist auch ein anderer Artikel Florenskis von Bedeutung: *Molennye ikony prepodobnogo Sergija*, deutsche Übers. in: *ders.*, *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*, München 1989, S. 126-156.

³ Vladimir Iwanow, *Erfahrungen mit der Lichtwelt Gottes. Eine liturgische Analyse zur Verehrung des hl. Sergius von Radonesh*, *StdO* (Juni/Juli 1992) 26-31.

⁴ Alexej A. Hackel, *Sergij von Radonesh. 1314-1393*, Münster 1956. Pierre Kovalevsky, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958.

Gefäß“, zu „einem Diener der heiligen Dreifaltigkeit“ bestimmt. Ein aufschlußreiches Detail der Lebensgeschichte ist die Mitteilung von der überirdischen Seelenverfassung des Ehrwürdigen in seiner Kindheit, die ihn vom Lernen abhielt, während es seinem älteren Bruder ausgesprochen leichtfiel.

Wenn in unserer Zeit gerade dem verstandesmäßigen, intellektuellen Wissen eine übertriebene Bedeutung zugeschrieben wird, so dass Mathematik und zuweilen auch Logik den Kindern möglichst früh, oft zum Nachteil für ihre Gesundheit aufgebürdet werden, wird man nur schwerlich das Gesagte ermessen können. Für den mittelalterlichen Menschen aber war diese Distanz zum irdischen Wissen ein Hinweis auf die himmlische Natur des Geistes. Die Fähigkeit zum Erwerb des Buchwissens bietet sich dem Heiligen – wie die Vita weiter schildert – viel später durch eine wundersame Erscheinung, derzufolge ihm das „Buchstudium“ von Gott, nicht von Menschen vermittelt wurde. Sehr früh schon zeigte sich bei ihm die Tendenz zu einer streng asketischen Lebensführung, was als zuchtvolle Beschneidung seiner Natur, als Demonstration ihres spirituellen Wesens aufgefaßt wird.

In vielen Viten wird der frühe Wunsch des Heiligen zum Eintritt ins Kloster erwähnt. Häufig geschieht dies nach einem stürmischen Konflikt mit den Eltern. Bei dem ehrwürdigen Sergius hingegen verlief alles harmonisch und versöhnlich. Er war seinen Eltern gehorsam, die ihm – allerdings erst nach ihrem Tode – den Weg des Mönchtums erlaubten. Als dann seine Zeit gekommen war, lenkte er seine Schritte zu keinem bekannten Kloster, sondern in den unzugänglichen Wald auf dem Hügel Makowez, auf dem sich heute noch das von ihm gegründete Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit erhebt.⁵

Bis zum 14. Jahrhundert war in Rußland das Eremitentum wenig verbreitet. In der Regel bevorzugten die Klöster die Nähe größerer Städte oder wurden direkt in ihnen erbaut. Dennoch entsprach das Leben in der Einsamkeit eher dem russischen Ideal. Der Heilige sollte fern von der Welt sein Dasein führen. Aber nach den Gesetzen des geistlichen Lebens sollte er dann, da sein Weggang rechtmäßig war, bald zum Mittelpunkt einer spirituellen Bewegung werden. Denn viele suchten Rat und Hilfe bei ihm. Dann wandelte sich jener einsame Ort langsam zu einem stark besuchten großen Kloster.⁶ Je höher die Autorität eines Heiligen war, desto stärker wurde er auch in die Bewältigung wichtiger staatlicher Angelegenheiten einbezogen, ohne dass dadurch die Lebensführung des Heiligen verändert wurde. Innerlich, und meist auch äußerlich, blieb er „der Welt fern“. Im Laufe der russischen Geschichte wird der Bruch zwischen dem Äußeren und dem Inneren offenbar, was gerade für die Zeit des ehrwürdigen Sergius von Radonesh so charakteristisch ist. Obwohl er „außerhalb der Welt“ lebte, nutzte er nichtsdestoweniger alle Möglichkeiten der Einflußnahme auf den Gang des äußeren Geschehens. Für ihn hieß das, dass er Herrscher versöhnte, die zu Bruderfeinden neigten, Fürst Dmitri Donskoi vor der Schlacht auf dem Schnepfenfeld segnete und damit den Anfang für den Befreiungsprozeß Rußlands vom tatarisch-

⁵ E. Golubinskij, *Prep. Sergij Radonezskij i osnovannaja im Troickaja lavra* (Der ehrw. Sergius von Radonesh und die von ihm gegründete Dreifaltigkeits-Lavra), Moskau 1892, 2. Aufl. 1909.

⁶ Über den Einfluß des ehrw. Sergius von Radonesh auf die Geschichte des russischen Mönchtums vgl. das Kapitel „Der hl. Sergij von Radonez und seine Schule“, in: Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Würzburg 1953, S. 79-100.

mongolischen Joch setzte. Ebenso nahm er Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Kultur, Architektur und Ikonographie.

Allmählich ging jedoch der Heiligkeit die öffentliche Dimension verloren. Zu den Asketen kam man nun der Beichte halber, suchte ihre geistliche Führung, aber eine undurchdringliche Mauer trennte sie vom Gang der Geschichte. Infolgedessen verlief im 19. Jahrhundert das Leben der russischen Gesellschaft zweidimensional. Einerseits kam es zu einer stürmischen gesellschaftlichen Entwicklung, entstand eine neue, säkulare Kultur; auf der anderen Seite ereigneten sich heilige Taten, wurden Tausende Menschen seelisch geheilt. Die frühen Slawophilen, darunter besonders I. Kirejewski, Gogol und später auch Dostojewski, wollten eine Brücke schlagen über den tiefen Abgrund, der die Integrität des Volkes bedrohte.

Doch gerade diese Seite ihrer Wirksamkeit wurde am wenigsten verstanden. Innerhalb der mittelalterlichen, vom sakralen Prinzip durchdrungenen Kultur gab es natürlich dieses Problem nicht. Mit dem Übergang zur Neuzeit wurde in Westeuropa das Sakrale aus allen Gebieten verdrängt, sogar aus dem kirchlichen Bereich, was beispielsweise der Protestantismus mit seiner Entsakralisierung des liturgischen Lebens beweist.

Im 20. Jahrhundert erreichte diese Woge auch die katholische Kirche. Einen positiven Zug in diesem Vorgang markieren die Versuche, das moderne Weltverständnis und seine realen Formen mit den christlichen Prinzipien auszusöhnen, nachdem sie ihre mittelalterliche Hülle verloren hatten. Bei der Negation dieser Möglichkeit verleugnet sich die Kultur selbst und büßt die lebendige Verbindung mit dem Spirituellen ein. Negatives trat immer da hervor, wo man mittelalterliche Sakralität mit dem unvergänglichen Prinzip zu vermengen begann, demzufolge die Offenbarung des Unsichtbaren durch das Sichtbare möglich wird. Eine neue Gefahr lauerte dem russischen Volk auf: die Pseudosakralität. Es blieb zwar das Bedürfnis nach Sakralem, aber man schlug eine falsche Richtung dahin ein, die für die Organisation des gesamten sowjetischen Lebens geschickt ausgenutzt wurde, etwa auch zum Personen- oder dem Volke so fernen Machtkult. Der in den westlichen Demokratien übliche Stil wird bis heute von der Mehrheit des Volkes als etwas Fremdes empfunden. Die Führergestalten müssen sich vom Volk abheben und nur von Zeit zu Zeit in Erscheinung treten, und zwar in einer feierlichen und festlichen, vom Alltag abgehobenen Weise. Insofern hat für Russen die Fragestellung des „nicht von dieser Welt sein“ nicht nur eine theologische, sondern auch eine soziale Dimension. Hier sind die Vermächtnisse des ehrwürdigen Sergius von Radonesh noch immer aktuell als Aufruf zur Schaffung des Gleichgewichtes zwischen „Weltferne“ und christlicher Strukturierung der Gesellschaft. Damit dies nicht nur Worte bleiben, bedarf es konkreter geistlicher Erfahrung, wie das auch bei dem ehrwürdigen Sergius der Fall war. Nicht Erörterungen über das Göttliche, sondern reale Verklärung des Menschen, die ihn zum Träger eines neuen, von der Gnade geprägten Lebens in Christus macht, sind entscheidende Kriterien für die Qualitätsdefinition dieser Erfahrung.

Aus der Vita des ehrwürdigen Sergius von Radonesh erfahren wir, dass der Heilige große Gnadenerfahrungen gemacht hat. Sie informiert, wenngleich recht karg, über einige Visionen und Erlebnisse des Ehrwürdigen, übergeht jedoch – ganz im Geiste der orthodoxen Tradition – die inneren Wege, die dazu geführt haben, mit Schweigen.

In bezug auf den ehrwürdigen Sergius sind es die Früchte seiner geistlichen Reife, die bekannt geworden sind, während sein inneres Leben wie von einem Vorhang verdeckt ist. Wer den kirchenhistorischen Kontext jener Zeit ins Auge faßt, wird natürlich vermuten, dass die Praxis des geistigen Gebets, die als Schule mystischer Erfahrung des göttlichen Lichtes dem byzantinischen Hesychasmus zugrunde lag, auch dem Ehrwürdigen bekannt war. Aber weder aus der Vita noch aus der Überlieferung kann man folgern, dass er ein Hesychast im eigentlichen Sinne dieses Wortes hätte genannt werden können. Sein Leben verlief in asketischen Übungen und Taten, denen die spezifischen Merkmale des Hesychasmus und einer exakt erforschten Technik psychosomatischen Charakters und der ständigen Beschauung des göttlichen Lichtes fehlen.

Wenn im Hesychasmus bewußt der Grundsatz der „Unanschaulichkeit“ galt und es den Schülern streng verboten war, sich auf innere Bilder zu konzentrieren, so weist die Erfahrung des ehrwürdigen Sergius von Radonesh signifikanterweise gerade seine geistlichen Erlebnisse als Visionen aus. Die orthodoxe Asketik schließt bei ihrer Tendenz zu apophatischer spiritueller Erfahrung Visionen durchaus nicht aus, sondern läßt sie vielmehr als eine Gnadenerfahrung höchster Art stehen, auch wenn sie nur Erwählten zuteil werden. Visionen sind nicht Ziel des geistlichen Lebens. Sie werden von oben her geschenkt. Nach ihnen sollte man sich nicht ausstrecken. Hier kann man von einer gewissen Antinomie im geistlichen Leben sprechen. Die beiden Grundsätze, das Nichtschauen und die Visionen, lassen sich rational nicht zusammenbringen, wohl aber in der lebendigen Erfahrung. Hier begegnen wir einem Mysterium der Orthodoxie. Für Byzanz, Trägerin einer reifen Kultur, deren Wurzeln weit in die Antike zurückreichen und die die christianisierten Traditionen des Plato und des Neoplatonismus mit seiner Mystik der Ekstase, mit der subtil entwickelten Technik spiritueller Kontemplation einschließt, galt der Apophatismus, das Eingehen in die göttliche Dunkelheit, natürlich als Höhepunkt der Gotteserkenntnis.

Im 14. Jahrhundert, im Herbst der byzantinischen Kultur also, ist der Rückgang des Interesses an geistiger Bildhaftigkeit kennzeichnend. Der ikonographische Stil jener Zeit ist dürr und trocken und in seiner Art akademisch. Rußland dagegen erlebte im 14. Jahrhundert eine Blüte der Ikonographie mit eigenständigen ikonographischen Schulen. Die russische Seele empfand in sich den Aufbruch neuer geistlicher Kräfte und Fähigkeiten. Beim ehrwürdigen Sergius von Radonesh wird dies am deutlichsten sichtbar. Und wiewohl seine Visionen einen ausschließlichen Charakter tragen, so reagierte die russische Seele mit innerem Beben darauf, denn sie sah in ihnen die Verkörperung ihres geistigen Ideals und die Erfüllung jener Erwartungen eines vollen geistigen Lebens, welche sie in sich trug.

Das Verlangen nach geistlich-bildhafter Erkenntnis in der Mitte des Jahrhunderts erweist sich am klarsten in der Ikonenmalerei, und nunmehr schon auf säkularer Ebene, in der russischen Literatur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Das seelische Leben der einfachen Gläubigen ist häufig zutiefst von diesem spirituell-bildhaften Element durchdrungen. In anderer Weise zeigt es sich in der Volkskunst, also in Märchen, Heldensagen und Ornamenten. Ein Antibild für die russische Seele ist die erdgebundene Vernünftigkeit, das Gefesseltsein an das irdische Element, der Materialismus. Wenn das spirituell-bildhafte Element aus der russischen Seele verdrängt wird, beginnt sie zu verdorren und verfällt, in ihr erstirbt das Leben von oben.

Deswegen hatte der wissenschaftliche Materialismus des 19. und 20. Jahrhunderts eine so verhängnisvolle, tötende Wirkung auf das russische Volk.

Nun bewahrt die Erfahrung des ehrwürdigen Sergius bis auf diesen Tag die Kraft eines gewissen Gegenmittels. Sie vermag Impulse für den Aufstieg des Menschen zum Göttlichen zu geben und stärkt seinen Glauben daran, daß sich das Spirituelle in sichtbarer Form dem Menschen offenbaren und mit ihm Gemeinschaft haben kann. Zu den bedeutendsten geistigen Visionen, die dem ehrwürdigen Sergius zuteil wurden, zählt zweifellos die Erscheinung der Gottesmutter, die, wenn man nach hagiographischen Daten urteilt, vorrangig in der Geschichte der russischen Heiligkeit zu finden ist. Hier wird sichtbar, was in den verborgenen Tiefen der russischen Seele ruht. Die Vielfalt des Kultes um die Gottesgebälerin fand Ausdruck in einer reich entfalteten Ikonographie. Hier wird eine ganze Stufenfolge geistlicher Erfahrungen vorgeführt, die im Erleben der Jungfrau Maria als Himmelskönigin gipfelt.

Bis zum 20. Jahrhundert war sie freilich nie Gegenstand religiös-philosophischer Reflexion. Im Unterschied zur trinitarischen und christologischen Lehre und ihrer subtilen begrifflichen Erfassung blieb die Mariologie außerhalb des eigentlich theologischen Interesses. Um so stärker entfaltete sie sich als eine Welt von spirituell liturgischen Erlebnissen und Visionen. Als die russische Religionsphilosophie sich diesem Schatzkästlein zuwandte, entdeckte sie in ihm tiefste Erkenntnisse und Intuitionen sophiologischer und pneumatologischer Provenienz. Von neuem wurden die Beziehungen zwischen der Gottesmutter – Sophia, Weisheit Gottes – und dem Heiligem Geist beleuchtet und gaben so Perspektiven für die spirituelle Erneuerung der Christenheit frei.

Von hier aus wird verständlich, weshalb die Volksfrömmigkeit der Erscheinung der Gottesmutter beim ehrwürdigen Sergius von Radonesh eine so hohe Bedeutung beimißt. Äußerlich verband sich diese Erscheinung nicht mit der Offenbarung neuer geistlicher Wahrheiten. Es fehlt eine Beschreibung der inneren Erlebnisse, die wir so oft in der mittelalterlichen Tradition des Okzidents antreffen. Die Vita des Heiligen spricht von dieser Tatsache mit monumentaler Schlichtheit, die verglichen werden kann mit den einfachen ikonographischen Kompositionen jener Tage. Die Erscheinung der Gottesmutter war begleitet vom hellen Schein geistlichen Lichts: „Und ein Licht strahlte auf, sehr groß, wie die Sonne, wenn sie am hellsten ist.“ Ein Zeuge dieses segenspendenden Besuches war Michej, ein Schüler des ehrwürdigen Sergius, der hernach seinen Lehrer fragte: „Sag mir, Vater, um des Herrn willen, was war das für ein wunderbares Gesicht, denn mein Geist hätte sich beinahe wegen dieser strahlenden Vision vom Körper gelöst.“

Der Bericht über solche Erscheinungen wirkt wie eine Ikone, deren Bestimmung es ist, die Seele vom Bild zum Urbild emporzutragen. Welche Kraft der Gewißheit über die Existenz „jener Welten“ geht von ihr aus, von deren Berührung – nach einem Wort Dostojewskis – die menschliche Seele lebt. Bestimmte spirituelle Erlebnisse des ehrwürdigen Sergius betreffen den liturgischen Bereich. Die Welt des Gottesdienstes steht von jeher den Russen nahe. Zwei Welten, die himmlische und die irdische, vereinigen sich im Gottesdienst. Die Geheimnisse der himmlischen Welt, wie sie sich durch die liturgische Symbolik, Gesten, Klang und Farben offenbaren, vermitteln der liturgischen Frömmigkeit Konzentration und Spannung. Hinter den sichtbaren Zeichen

meldet sich die konkrete Gegenwart des Spirituellen. Nach orthodoxer Auffassung offenbart sie sich vor allem als göttliches Licht.

Die Vita des ehrwürdigen Sergius antwortet auf die Frage der russischen Seele nach der Natur des Gottesdienstes. Für sie bleibt es von Belang zu wissen, daß es Gerechte gibt, denen in der Beschauung enthüllt wird, was für die Mehrheit lediglich Gegenstand frommen Glaubens ist. Gewichtig ist die Erzählung der Vita darüber hinaus in der Beschreibung, wie die mit dem ehrwürdigen Sergius konzelebrierenden Jünger während der Liturgie einen „helleuchtenden Mann“ stehen sahen. Auf die Fragen seiner Jünger antwortet der Heilige, daß sie einen Engel gesehen haben. „Und nicht nur heute hier, sondern immer darf ich Unwürdiger durch die Heimsuchung Gottes mit ihm dienen.“

Weiter erfahren wir aus der Vita von einem Erlebnis seines Schülers Simon, der während der Göttlichen Liturgie eine Erscheinung göttlichen Feuers wahrnahm. Als der Heilige den Segen spenden wollte, sah man eine Flamme von seiner Hand ausgehen und den Empfänger des Segens erfassen. Diese übermenschliche Macht, diese Teilhabe an göttlichen Geheimnissen, verband sich mit einer tiefen Demut seiner Seele. So hat er z. B. das ihm vom hl. Bischof Alexi, damals Metropolit von Moskau, unterbreitete Angebot seiner Amtsnachfolge abgelehnt. Gekleidet in ein schlichtes, abgetragenes Gewand ging der Ehrwürdige, so daß neu eintreffende Besucher des Klosters, die den berühmten Abt von Radonesh sprechen wollten, ihn für einen einfachen Mönch hielten. Diese Beobachtungen unterstreichen ein weiteres Mal die nicht irdische, engelhafte Natur des Heiligen. Nichts in der Vita verweist auf innere Konflikte und Kampf. In der Geschichte der russischen Heiligkeit finden wir kein weiteres Beispiel einer solchen Integrität.

Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands

von Miltiadis Vanco, Thessaloniki

Im Dezember 2002 ist vom griechischen Parlament ein neues Gesetz über die assistierte Fortpflanzung verabschiedet worden und in Kraft getreten. Es wurde in Form eines Gesetzesentwurfes im August des gleichen Jahres bekannt gegeben und hat eine monatelange öffentliche Debatte ausgelöst. Es ist vielleicht das erste Mal, dass ein Thema der Bioethik nicht nur unter Fachleuten diskutiert wurde, sondern über längere Zeit die griechische Öffentlichkeit beschäftigt hat. Die Initiative des Justizministeriums wurde zwar von allen begrüßt, da der rasante Fortschritt der Medizin im Bereich der assistierten Fortpflanzung zweifellos eine gesetzliche Regelung notwendig gemacht hat, doch wurden im Rahmen dieser Debatte gegensätzliche Auffassungen vertreten. An der Debatte hat auch die orthodoxe Kirche Griechenlands aktiv teilgenommen und Stellung bezogen, indem sie unter anderem den Gesetzesentwurf kommentiert und Korrekturvorschläge gemacht hat. Ziel dieses Aufsatzes ist es, ihre Haltung zu präsentieren und darüber hinaus ihre Stellungnahme zu den heiklen Fragen der assistierten Fortpflanzung zu erörtern. Bevor wir aber auf diese Thematik eingehen, halten wir es für sinnvoll, kurz die wichtigsten Methoden der künstlichen Befruchtung darzustellen und über den Inhalt des Gesetzes zu berichten.

Die assistierte Fortpflanzung hat das Ziel, die Ursachen der ungewollten Kinderlosigkeit zu diagnostizieren und zu beheben. Da die Infertilität eines Paares sowohl beim Mann als auch bei der Frau oder bei beiden aus verschiedenen Gründen ihre Ursache haben kann, wird eine Vielzahl von Methoden angewandt. Am bekanntesten sind die künstliche Insemination, die In-vitro-Befruchtung und die Leihmutterschaft. Erstere besteht darin, dass männliches Sperma auf künstliche Weise an die Eizellen im Organismus der Frau herangeführt wird, so dass die Befruchtung auf natürliche Weise (in vivo) geschieht. Bei der In-vitro-Befruchtung werden getrennt gewonnene Ei- und Samenzellen in einer Retorte zusammengeführt, dort kommt es dann zu einer Verschmelzung und ein neues menschliches Lebewesen entsteht. Dieses wird nach den

ersten Zellteilungen in den Uterus der Frau übertragen, damit es sich dort einnisten und von da an die natürliche Entwicklung bis zur Geburt durchlaufen kann. Beide Methoden können homolog oder heterolog sein, je nachdem, ob man die Gameten nur des Paares oder darüber hinaus einer dritten Person in Anspruch nimmt. Bei der Leihmutterchaft wird aufgrund organischer Defekte der zu werdenden Mutter auf eine zweite Frau zurückgegriffen, die einen durch In-vitro-Befruchtung entstandenen Embryo austrägt. Nach der Geburt wird das Kind dem kinderlosen Paar übergeben.

Das neue Gesetz (N. 3089/2002) wurde unter dem Titel „Medizinische Assistenz in der menschlichen Fortpflanzung“ in das Bürgerrecht integriert. In dessen Einleitung hebt der Gesetzgeber die Bedeutung des Gesetzes hervor und betont seine verfassungskonforme Grundlage im Hinblick auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, welche in Art. 5, Abs. 1 geschützt wird. Unter diesem Schutz liegt unter anderem das Recht der Person auf eigene Nachkommenschaft¹. Das Gesetz steht außerdem in Übereinstimmung mit der Oviedo-Konvention zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin, die durch das Gesetz 2619/1998 genehmigt wurde und seitdem auch als internes Recht gilt. Gleich mit seinem ersten Artikel (Art. 1455) nennt das Gesetz die Bedingungen für die Anwendung der Methoden der assistierten Fortpflanzung: Die medizinische Assistenz zur Behebung der Unfruchtbarkeit ist danach nur für Frauen vorgesehen, die das Alter der natürlichen Fortpflanzung nicht überschritten haben. Des Weiteren, ist sie nur bei Frauen erlaubt, die auf natürliche Weise keine Kinder bekommen können, oder, wenn dadurch die Übertragung einer schweren Krankheit auf das Kind verhindert werden kann. Bei einer eventuellen geschlechtsbedingten Erbkrankheit - und nur dann - kann auch das Geschlecht des Kindes bestimmt werden. Dagegen wird die menschliche Fortpflanzung durch Klonen verboten. Diese Formulierung lässt die Frage des sogenannten therapeutischen Klonens offen und ist umstritten: auf der einen Seite behaupten Befürworter des therapeutischen Klonens, dies werde vom Gesetz erlaubt, da hier kein Verbot vorgesehen sei². Auf der anderen Seite betont die orthodoxe Kirche Griechenlands, dass es in diesem Zusammenhang nur um die Fortpflanzungsmethoden geht und nicht um das Experimentieren mit menschlichen Embryonen, wofür ein spezielles Gesetz nötig sei.

Unentbehrlich für die Anwendung einer Methode assistierter Fortpflanzung ist die schriftliche Zustimmung derjenigen Personen, die ein Kind bekommen wollen. Dieser Artikel (1456) betrifft nicht nur Ehepaare, sondern auch unverheiratete Paare, die in

¹ Die verfassungsrechtliche Basis des Gesetzes wird von der Juristin Regina Karra in Frage gestellt. Ihrer Ansicht nach, übersieht das Gesetz, dass bei der Frage der assistierten Fortpflanzung nicht nur das Recht der Person auf eigene Nachkommenschaft, sondern auch die individuellen Verfassungsrechte des Kindes involviert werden, welche unberücksichtigt bleiben. Abgesehen davon, steht das neue Gesetz in Gegensatz zum Art. 21, Abs. 1 der griechischen Verfassung, der die Institution der Familie schützt. *Regina Kara*, N. 3089 / 2002 για την Ιατρική Υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή. Παράδεισος ή Πολιτισμική Μετάλλαξη; *Nomikos Fakellos*, Heft 4 (Nov. 2002 - Jan. 2003), S. 14f. Vgl. *Panagiotis Nikolopoulos*, *Ήθικά και νομικά ζητήματα στο νόμο για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή*, *Christianiki* (16.01.2003) 10.

² *Vasilis Tarlatzis*, Προοδευτικό νομοσχέδιο, *Ta Nea* (30.10.2002) 25. Siehe auch das Interview des Frauenarztes *Spyros Sarris* in der Zeitung *Eleftherotypia* vom 07.02.2003 unter dem Titel „Τεχνητή γονιμοποίηση: Τα συν και πλην του νόμου“. Die Journalistinnen *Sofia Netta* und *Nana Chronopoulou* berichten über den Gesetzentwurf in der gleichen Zeitung am 13.09.2002 mit dem charakteristischen Titel „Κλωνοποίηση μόνο για θεραπευτικούς σκοπούς“, d.h. Klonen nur für therapeutische Zwecke.

einer freien Beziehung stehen. Bei unverheirateten Frauen ohne Lebenspartner ist allein die schriftliche Zustimmung der Frau ausreichend. Die Zustimmung kann schriftlich bis zur Gametenübertragung bzw. bis zum Embryonentransfer in den Frauenkörper widerrufen werden. Im Gesetz wird nicht erläutert, ob auch homosexuelle Paare durch die Methoden der assistierten Fortpflanzung Kinder bekommen dürfen. Der zuständige Justizminister hat zwar in einer Rede diese Möglichkeit ausgeschlossen, die Tatsache aber, dass kein ausdrückliches Verbot im Gesetz steht, sorgt weiterhin für Meinungsverschiedenheiten. Heftig diskutiert wurde ebenfalls die Regelung, dass auch unverheirateten Frauen ohne Lebenspartner medizinisch geholfen werden darf, ein Kind zu bekommen. Damit befassen wir uns aber ausführlicher in den nächsten Abschnitten, in denen die Rede von der Kritik der Orthodoxen Kirche sein wird.

Die künstliche Befruchtung nach dem Tod des Ehemannes bzw. des Lebenspartners ist nach einer Gerichtsgenehmigung erlaubt, die wiederum an folgende zwei Voraussetzungen gebunden ist: a) Der Ehemann bzw. der Lebenspartner hat unter einer Krankheit gelitten, die seine Fruchtbarkeit oder sogar sein Leben gefährdete, und b) Der Ehemann bzw. der Lebenspartner hat schriftlich einer Befruchtung nach seinem Tod zugestimmt. Treffen diese Voraussetzungen zusammen, ist eine solche Befruchtung in einem Zeitraum von sechs Monaten bis zu zwei Jahren nach dem Tod des Mannes möglich (Art. 1457).

Der nächste Artikel regelt die Frage der Leihmutterschaft. Auch diese Methode wird unter folgenden Bedingungen erlaubt: Es muss medizinisch nachgewiesen werden, dass die Frau, die ein Kind bekommen will, biologisch nicht in der Lage ist, es auszutragen, und dass die Frau, die sich bereit erklärt, es auszutragen, sich in gutem Gesundheitszustand befindet. Die Vereinbarung zwischen den beiden Frauen darf keine finanzielle Dimension bzw. keine Gegenleistung einschließen. Damit will der Gesetzgeber vermeiden, dass die Austragung eines menschlichen Embryos zur Ausbeutung von Frauen führt oder zum Mittel finanziellen Gewinns ausartet. Für die Durchführung dieser Methode müssen alle beteiligten Personen schriftlich zustimmen und einen entsprechenden Antrag auf eine Gerichtsgenehmigung stellen, einschließlich des Ehemannes der in Frage kommenden Leihmutter, falls diese verheiratet ist. Wird die Genehmigung erteilt, so kann der Arzt die befruchteten Eizellen in den Uterus der Leihmutter übertragen. Da es in der Vergangenheit Fälle gegeben hat, bei denen nach der Geburt des Kindes sowohl die unfruchtbare Frau als auch die Leihmutter das Kind für sich beanspruchten, bestimmt der Gesetzgeber im Art. 1464, welche Frau als Mutter des Kindes anerkannt werden soll. Hier wird das Kind der unfruchtbaren Frau zugesprochen, die es mit Hilfe dieser Methode bekommen wollte. Die Leihmutter hat das Recht, innerhalb von sechs Monaten nach der Entbindung die Anerkennung der Mutterschaft anzufechten. Sollte vor Gericht bewiesen werden, dass die Leihmutter gleichzeitig auch die biologische Mutter des Kindes ist, dann wird die Leihmutter rückwirkend von der Entbindung an als Mutter des Kindes anerkannt. Auf Vorschlag der Orthodoxen Kirche Griechenlands hin ist der endgültigen Form des Gesetzes ein Satz hinzugefügt worden, der die Anwendung dieser Methode auf Personen beschränkt, die ständig in Griechenland leben. Da die Leihmutterschaft in den meisten europäischen Ländern verboten ist, wollte man damit vermeiden, dass sich mit der Zeit eine Art „Fortpflanzungstourismus“ entwickelt.

Des Weiteren bestimmt das Gesetz, was mit den nicht mehr zu gebrauchenden kryokonservierten Gameten bzw. befruchteten Eizellen geschehen soll. Den Personen, die eine Methode assistierter Fortpflanzung in Anspruch nehmen, wird das Recht gegeben, über diese zu verfügen. Sie müssen, bevor mit einer der Methoden begonnen wird, beim zuständigen Arzt eine Erklärung einreichen, in der sie von den folgenden Optionen auswählen können: ihre kryokonservierten Gameten bzw. befruchteten Eizellen werden a) anderen Personen zur Verfügung gestellt, was dem Arzt überlassen wird, b) der Wissenschaft zu Forschungszwecken gespendet oder c) vernichtet. Sollte eine solche Erklärung nicht vorliegen, dann werden diese fünf Jahre lang aufbewahrt und nach dem Ablauf dieser Frist entweder zu Forschungszwecken benutzt oder vernichtet. Die Identität der Spender von Gameten oder befruchteten Eizellen bleibt im Archiv strengstens geheim (Art. 1460). Zugang zu diesen Daten könnte nur das betreffende Kind bekommen, wenn seine Gesundheit betreffende Gründe vorliegen. Auf ähnliche Weise bleibt dem Spender die Identität des Kindes und seiner Eltern verborgen. Darüber hinaus führen weitere Gesetzesartikel zu Änderungen im Bezug auf die Verwandtschaft oder das Erbrecht. Da diese für die ethische Dimension der assistierten Fortpflanzung von kleinerem Interesse sind, werden wir sie in diesem Zusammenhang nicht einbeziehen.

Die orthodoxe Kirche Griechenlands hat sich, wie bereits erwähnt, an der öffentlichen Debatte über das Gesetz in Gesprächen und vor allem durch offizielle Stellungnahmen aktiv beteiligt. Sie hat diesen Einsatz als ihre Verpflichtung betrachtet, da ihrer Ansicht nach das Familienbild und die Familienethik der griechischen Gesellschaft durch dieses Gesetz gefährdet werden. Deshalb hat sie gefordert, dass man sich Zeit dafür nehme und eine entsprechende Kommission bilde, an der nicht nur Juristen, sondern auch weitere Wissenschaftler (Ärzte, Biologen, Psychologen und Theologen) teilnehmen sollten, um den Gesetzesentwurf zu überarbeiten. Außerdem hat sie ihre Stellungnahme anhand dreier offiziellen Dokumente³ bekannt gegeben: a) eine Pressemitteilung vom 16.09.2002, in der sie in Form von vierzehn Punkten den Gesetzesentwurf zusammenfassend bewertet und eine erste Stellungnahme abgibt, b) eine ausführliche Stellungnahme ihrer Bioethikkommission vom 28.10.2002, in der sie ihre Argumente vorbringt, Vergleiche mit den entsprechenden Gesetzen anderer europäischer Länder zieht, Korrekturen vornimmt und Vorschläge macht und c) eine Bekanntmachung vom 06.11.2002, in der sie die inzwischen vorgenommenen Änderungen seitens des Justizministeriums bewertet⁴.

Im ersten Dokument bringt die orthodoxe Kirche Griechenlands ihre Sorge für die Institution der Familie und die Würde der Person zum Ausdruck. Der Gesetzesentwurf erlaubt die Anwendung assistierter Fortpflanzung sogar bei unverheirateten Frauen ohne Lebenspartner. Somit setzt er die Institution der Familie herab und skiz-

³ Alle drei Dokumente sind in den Internetseiten der orthodoxen Kirche Griechenlands (<http://www.ecclesia.gr/>) und des Griechischen Zentrums für biomedizinische Ethik (<http://www.bioethics.org.gr/>) veröffentlicht.

⁴ Die aktive Beteiligung der Kirche an der öffentlichen Debatte über die assistierte Fortpflanzung wurde von der Presse nicht nur begrüßt, sondern auch kritisiert. Archimandrit Nikolaos Chatzinikolaou, Vorsitzender der Bioethikkommission der Orthodoxen Kirche Griechenlands, erläutert die pastorale Sorge der Kirche, verteidigt ihr Recht, Stellung zum Gesetzentwurf zu beziehen und weist den Verdacht ab, sich dadurch in das gesetzgeberische Werk des Parlaments einmischen zu wollen. Vgl. Nikolaos Chatzinikolaou, Εκκλησία, νομοθετική διαδικασία και βιοτεχνολογία, *Kathimerini* (06.10.2002) 15.

ziert das Aufwachsen des Kindes ohne Vater. Gleiches gilt auch für die Befruchtung mit dem Sperma des verstorbenen Mannes. Man orientiert sich hier an dem Willen der Frau, ohne ernsthaft in Erwägung zu ziehen, dass das Kind als Waisenkind möglicherweise mit gewissen Nachteilen belastet sein wird. Die Integrität des Kindes und die Einheit der Ehe werden auch durch das Eingreifen einer dritten Person mit heterologen Methoden der assistierten Fortpflanzung gefährdet. Ebenfalls kritisiert wird in der Pressemitteilung die Legalisierung der Leihmutterschaft. Dem Gesetzesentwurf wird vorgeworfen, dass er die Bedeutung des Austragens des ungeborenen Kindes durch die Mutter unterschätzt. Die Pressemitteilung endet mit dem Vorschlag, im Rahmen der Debatte über die assistierte Fortpflanzung auch den rechtlichen Status des Embryos und die damit verbundene Abtreibungsfrage zu überdenken und in Übereinstimmung mit der Personenwürde des Menschen zu klären.

Im zweiten Dokument kommentiert die Bioethikkommission der Kirche Griechenlands den Gesetzesentwurf ausführlich und macht konkrete Korrekturvorschläge. Im ersten Teil ihrer Stellungnahme legt sie großen Wert auf die bioethische Terminologie und kritisiert die Begriffe „γεννητικό υλικό“ (Geburtsmaterial), „γονιμοποιημένο ωάριο“ (befruchtete Eizelle) und „πλεονάζον γεννητικό υλικό“ (überzähliges Geburtsmaterial), welche im Gesetzesentwurf benutzt werden. Der erste Begriff, der in keinem entsprechenden europäischen Gesetz anzutreffen ist, stuft das menschliche Leben zu einem Material ab und deutet dadurch an, dass es ohne besonderen Wert sei.⁵ Der zweite Begriff (befruchtete Eizelle) ist verwirrend, da er den Eindruck vermittelt, es handle sich dabei um eine Zelle, deren Zustand verändert wurde, wobei die Tatsache, dass es sich um ein neues menschliches Leben handelt, völlig ausgeblendet wird. Die gleiche Tendenz der Unterschätzung des menschlichen Lebens lässt auch der dritte Begriff durch das Adjektiv „überzählig“ aufkommen⁶. Die Bioethikkommission beruft sich auf die entsprechenden Begriffe in den Gesetzestexten anderer europäischer Länder und schlägt den Begriff „Gameten“ vor für die Bezeichnung von Spermatozoen und Eizellen und die Begriffe „Embryo“, „Embryo in vitro“ oder „präimplantierter Embryo“ für den Embryo vor dem Transfer in den Uterus der Frau.

Die Bioethikkommission sieht die Wichtigkeit der Terminologie zur Gestaltung moralischer Entscheidungen ein und macht u.E. gut begründete Korrekturvorschläge. Oft sind die Begriffe der Bioethik ethisch nicht neutral, sondern verlagern den Schwerpunkt einseitig zugunsten eines Teiles des zu beschreibenden Geschehens und sorgen nicht selten für eine ethische Vorentscheidung. Der Begriff „therapeutisches Klonen“ z. B. betont einseitig das Element der erwarteten Therapie, verschweigt jedoch die dafür notwendigen Forschungen an menschlichen Embryonen. Auf ähnliche Weise verweist der Begriff „Abtreibung“ nachdrücklich auf die Tötung eines Embryos, während der Begriff „Schwangerschaftsabbruch“ die Betrachtungsweise der Frau vorschreibt⁷. Auch die Bezeichnung des ungeborenen menschlichen Lebens im Geset-

⁵ Vgl. *Ismeni Kriari-Katrani*, Το Σύνταγμα και το Σχέδιο Νόμου της Ειδικής Νομοπαρασκευαστικής Επιτροπής του Υπουργείου Δικαιοσύνης «Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», *Chronika Idiotikou Dikaïou* 2 (2002) 680-684.

⁶ Vgl. *Georgios Mantzaridis*, Θεολογική θεώρηση της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, *EEThSth* 10 (2000) 98. *Nikolaos Chatzinikolaou*, Έλευθεροι από τό γονιδίωμα, Προσεγγίσεις Ορθόδοξης Βιοηθικής, Athen 2002, S. 247.

⁷ Vgl. *Helmut Weber*, Spezielle Moraltheologie: Grundfragen des Christlichen Lebens, Graz u.a. 1999, S. 94.

zesentwurf durch die Begriffe „Material“ und „überzählig“ ist nicht ethisch neutral, sondern wertet, wie die Bioethikkommission treffend bemerkt, den Menschen im Ursprungsstadium seines Lebens ab. Über „Material“ kann man eben beliebig verfügen. Das Justizministerium hat auf diese Kritik positiv reagiert und in der verabschiedeten Form des Gesetzesentwurfes die Bezeichnung „Material“ entfernt.

Im zweiten Teil der Stellungnahme werden die Beschränkungen zunächst positiv bewertet, welche der Gesetzesentwurf für die Anwendung der Methoden assistierter Fortpflanzung vorsieht: sie sind nur Frauen erlaubt, die das natürliche Fortpflanzungsalter nicht überschritten haben und auf natürliche Weise keine Kinder bekommen können. Positiv bewertet wird ebenfalls das Verbot für reproduktives Klonen und Geschlechtsauswahl. Dagegen kritisiert die Bioethikkommission im Gesetzesentwurf die Verankerung sowohl der heterologen Befruchtung wie auch der Befruchtung mit dem Sperma des verstorbenen Ehemannes oder Lebenspartners, der Anwendung der Methoden auch bei unverheirateten Frauen, der Leihmutterschaft und der Vernichtung kryokonservierter Embryonen. Ihre ablehnende Haltung begründet sie nicht so sehr mit theologischen Argumenten, sondern eher mit den zu erwartenden Konsequenzen zu Lasten der Institutionen von Ehe und Familie und vor allem zu Lasten des Kindes.

Die heterologe Befruchtung, d.h. die Anwendung von Gameten einer dritten Person, wird von der Bioethikkommission kritisiert, weil sie die Heiligkeit des Ehesakraments beleidigt und die normale Entwicklung der Persönlichkeit des Kindes gefährdet⁸. Durch diese Methode bringt man ein Kind mit einem natürlichen Elternteil und einem Stiefvater oder einer Stiefmutter auf die Welt. Somit trennt man die Mutter- und Vaterschaft von der Verantwortung für die Erziehung des Kindes und sorgt für eine nicht gleichwertige Beziehung der Eltern zum Kind⁹. Abgesehen davon eröffnet die Tatsache, dass der Gametenspender gemäß dem Gesetzesentwurf anonym bleibt, die Möglichkeit, dass Geschwister in verschiedenen Familien großgezogen werden, ohne voneinander und von ihrer Verwandtschaft zu wissen. Somit kann die Ehe untereinander nicht ausgeschlossen werden. Die Befruchtung mit dem Sperma des verstorbenen Ehemannes oder Lebenspartners wird ebenfalls kritisiert, weil man in diesem Fall dafür sorgt, dass ein Waisenkind zur Welt kommt¹⁰. Der Gesetzesentwurf zieht hier einzig den egoistischen Wunsch der Frau in Betracht, von ihrem verstorbenen Mann ein Kind zu bekommen und übersieht dabei das Wohl des Kindes, das ausdrücklich von der griechischen Verfassung geschützt wird. Die Bioethikkommission schlägt die Rücknahme dieser Regelung vor. Sollte dieser Vorschlag abgelehnt werden, dürfe sie nur als Ausnahme per Gerichtsentscheid bei Eheleuten gelten. Das Justizministerium hat diesen Vorschlag akzeptiert und die entsprechende Stelle des Gesetzesentwurfes korrigiert, so dass in einem solchen Fall nicht bloß eine notarielle Beurkundung, sondern eine Gerichtsentscheidung gefordert wird.

⁸ Vgl. Christodoulos Paraskeuaidis, *Ἡ Ἐκκλησία γιὰ τὴν τεχνητὴ γονιμοποίηση*, *Pliroforisi* 186-187 (1995) 12. Stanley Harakas, *For the Health of Body and Soul: An Introduction to Eastern Orthodox Bioethics*, Brookline 1980, S. 44.

⁹ Georgios Mantzaridis, *Θεολογικὴ θεώρηση τῆς ὑποβοηθούμενης ἀναπαραγωγῆς*, *EEThSth* 10 (2000) 99. Anestis Keselopoulos, *Ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Θεολογικὴ προσέγγιση στὶς προκλήσεις τῆς βιοθουκῆς*, Thessaloniki 2003, S. 227-228.

¹⁰ Vgl. Konstantin Scouteris, *Bioethik und die Ethik der Orthodoxie*, *Una Sancta* 55 (2000) 170-171.

Die vorgesehene Möglichkeit der Anwendung der Methoden assistierter Fortpflanzung auch bei unverheirateten Frauen, mit oder auch ohne Lebenspartner, wird als verfassungswidrig und widersprüchlich charakterisiert. Das Zusammenleben eines Paares außerhalb der Ehe ist für die Bioethikkommission keine gängige Wirklichkeit in Griechenland. Als Argument dafür bringt sie die Tatsache vor, dass der Staat wirtschaftliche Fragen der zusammenlebenden Paare, wie z. B. die Steuerzahlung und Rentenversicherung, gesetzlich nicht geregelt hat¹¹. Durch die Möglichkeit der Anwendung der Methoden auch bei unverheirateten Paaren wird die Ehe herabgestuft und mit dem freien und unverbindlichen Zusammenleben eines Paares gleichgestellt, eine Tatsache, die gegen den Schutz der Ehe seitens der Verfassung (Art. 21, Abs. 1) verstößt. Darüber hinaus widerspricht die Tatsache, dass diese Möglichkeit auch alleinstehenden Frauen eingeräumt wird, der Gesetzesvorlage, welche bestimmt, dass die Methoden assistierter Fortpflanzung nur von Frauen angewandt werden dürfen, die auf natürliche Weise kein Kind bekommen können¹². Diese Regelung unterminiert nicht nur den in der Verfassung garantierten Schutz der Ehe und der Familie, sondern steht dem Wohl des Kindes entgegen, das dazu verurteilt wird, ohne Vater aufzuwachsen. Das vorgebrachte Argument, die assistierte Fortpflanzung solle unverheirateten Frauen analog zum ihnen eingeräumten Adoptionsrecht gestattet sein, ist für die Bioethikkommission nicht überzeugend. Denn während zum Zeitpunkt der Adoption bereits ein Waisenkind existiert, lässt man bei der assistierten Fortpflanzung gewollt ein Waisenkind entstehen¹³. Darum schlägt man die Einschränkung der Anwendung dieser Methoden ausnahmslos auf verheiratete Paare vor. Wird dieser Vorschlag abgewiesen, dann sollte besagte Anwendung ausschließlich gemäß einer Gerichtsentscheidung erfolgen. Die Bioethikkommission wünscht sich auch ein ausdrückliches Verbot der Anwendung der Methoden gegenüber gleichgeschlechtlichen Paaren. Im Gesetz wurde in diesem Fall nichts geändert, außer dass nunmehr ein Gerichtsentscheid anstelle einer bloßen notariellen Beurkundung verlangt wird.

Bei der Frage der Leihmutterschaft teilt die Bioethikkommission die Sorge des Gesetzgebers, auch den Frauen zu einem Kind zu verhelfen, die kein Embryo austragen können. Selbst wenn sie die gestellten Bedingungen als ausreichend betrachtet, steht sie trotzdem der Leihmutterschaft sehr skeptisch gegenüber und fordert den Staat auf, den betreffenden Artikel zurückzunehmen und das Thema eingehender zu diskutieren. Sie weist auf die Gesetzgebung anderer europäischer Länder hin, welche diese Methode fast ausnahmslos ablehnen und macht auf die Probleme der Leihmutterschaft aufmerksam, indem sie folgende Fragen stellt: Was geschieht im Todesfall der genetischen Eltern? Was geschieht, wenn die genetischen Eltern nach einer pränatalen Diagnostik oder aus einem anderen Grund (z. B. Scheidung) den Abbruch der Schwangerschaft wünschen, die austragende Mutter jedoch nicht? Wie kann man die Probleme regeln,

¹¹ Vgl. *Ismi Kriari-Katrani*, Το Σύνταγμα και το Σχέδιο Νόμου της Ειδικής Νομοπαρασκευαστικής Επιτροπής του Υπουργείου Δικαιοσύνης «Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», *Chronika Idiotikou Dikaïou* 2 (2002) 684.

¹² Wenn die Methoden assistierter Fortpflanzung auch alleinstehende Frauen betreffen, die keine Fruchtbarkeitsprobleme haben, bemerkt die Juristin *Ismi Kriari-Katrani*, Mitglied der Bioethikkommission der Orthodoxen Kirche Griechenlands, dann heißt der Arzt keinen unfruchtbaren Partner, sondern er ersetzt den fehlenden Partner, a.a.O., S. 685.

¹³ Vgl. *Nikolaos Chatzinikolaou*, Έλεύτεροι από τό γονιδίωμα. Προσεγγίσεις Όρθόδοξης Βιοηθικής, Athen 2002, S. 248.

die mit einer unverantwortlichen Lebensführung der austragenden Mutter verbunden sind (z. B. Rauchen, Alkohol- oder Drogenkonsum), die sich natürlich negativ auf die Entwicklung des Embryos auswirken? Die Bioethikkommission glaubt, dass die aufgebaute Beziehung der Mutter zum Embryo während der Schwangerschaft ein wesentlicher und unentbehrlicher Bestandteil nicht nur der Mutterschaft, sondern auch der embryonalen Entwicklung ist. Diese Beziehung ist einerseits ungerecht gegenüber den genetischen Eltern, ihre Beendigung nach der Geburt andererseits ungerecht gegenüber der Leihmutter und die ganze Methode insgesamt ungerecht gegenüber dem Kind¹⁴. Wie bereits erwähnt hat das Justizministerium auf Vorschlag der Bioethikkommission die Anwendung dieser Methode nur auf die Einwohner Griechenlands beschränkt.

Die letzte Frage, die das neue Gesetz regelt, betrifft das Verfügen der Eltern über die so genannten überzähligen Embryonen. In Übereinstimmung mit dem Glauben der Orthodoxen Kirche, dass der Mensch von Anfang an ein Recht auf Leben hat, lehnt die Bioethikkommission die Forschung an menschlichen Embryonen und ihre Vernichtung ab¹⁵. Jedoch betrachtet sie es als positiv, dass der Gesetzesentwurf ausdrücklich jenen Lösungen den Vorzug gibt, dank welcher der Embryo am Leben bleibt und wächst, ebenso wie seine Kryokonservierung für einen späteren Transfer in den Uterus der Frau oder seine „Benutzung“ von einem anderen kinderlosen Paar.

Im dritten Dokument, der Pressemitteilung vom 06.11.2002, bringt die orthodoxe Kirche Griechenlands ihre Freude über die kleinen Änderungen zum Ausdruck, die das Justizministerium inzwischen vorgenommen hat. Ihrer Ansicht nach bestätigen sie den Willen des Staates, mit der Kirche zu kooperieren. Jedoch bleibt sie unzufrieden, weil der Gesetzesentwurf im Wesentlichen unverändert geblieben ist. Sie besteht auf ihren Standpunkten in Bezug auf die Institutionen der Ehe und der Familie und ruft noch einmal zu einer ausführlichen Debatte über die assistierte Fortpflanzung auf.

Nach dieser zusammenfassenden Darstellung der Stellungnahme der orthodoxen Kirche Griechenlands ist folgendes anzumerken:

a) Die Frage der assistierten Fortpflanzung stellt für die orthodoxe Kirche Griechenlands nicht nur eine therapeutische Behebung einer organischen Dysfunktion dar, sondern vielmehr eine wichtige ethische und soziale Frage, die unmittelbar mit unserem Menschen-, Ehe- und Familienverständnis verbunden ist¹⁶. Die Entscheidung darüber, ob man die Entstehung von „überzähligen Embryonen“ und den damit verbundenen Verlust bewilligt, sagt auch etwas über unser Menschenbild aus; sie offenbart, welchen Wert wir dem Menschen beimessen, ob wir ihm zu Beginn seines Lebens Würde und Rechte zugestehen, oder ob wir diese an seine späteren Eigenschaften knüpfen. Auf ähnliche Weise bezeugt die Entscheidung über die Leihmutterschaft und die heterologen Methoden unsere Einstellung gegenüber den Institutionen der Ehe und der Familie. Die pastorale Sorge der orthodoxen Kirche Griechenlands verwundert

¹⁴ Nikolaos Chatzinikolaou, a.a.O., S. 247-248.

¹⁵ Vgl. John Breck, *The sacred gift of life. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York 2000, S. 177.

¹⁶ Vgl. Alexandros Stauropoulos, *Ἡθικοί προβληματισμοί στὴν ἀναπαραγωγή τοῦ ἀνθρώπου*, *Synaxi* 68 (1998) 48-50.

also nicht und ihr Engagement am öffentlichen Disput über den Gesetzesentwurf ist daher völlig verständlich und berechtigt.

b) Die Stellungnahme der orthodoxen Kirche Griechenlands bezieht sich direkt auf den bekannt gegebenen Gesetzesentwurf und sollte unter diesem Gesichtspunkt beurteilt werden. Es ist ihr Bestreben, zur Verbesserung des zu verabschiedenden Gesetzes beizutragen und nicht vordergründig ihre Lehre über die Würde des Menschen, die Heiligkeit der Ehe und die Wichtigkeit der Familie zu entfalten, um dann anschließend Stellung über die Methoden der assistierten Fortpflanzung zu beziehen. Aus dem gleichen Grund vermisst man die Anführung theologischer Argumente, welche ohnehin im Disput mit einem säkularisierten Staat nicht als verbindlich gelten können. Schwerpunkt ihrer Argumentation sind die Auswirkungen der Methoden der assistierten Fortpflanzung auf persönlicher und sozialer Ebene. Dabei zeichnet sich die Bioethikkommission der orthodoxen Kirche Griechenlands durch ihre tiefe Kenntnis der Problematik und durch ihre gut begründeten Vorschläge aus. Auffällig ist auch die gute Kenntnis der wissenschaftlichen Terminologie und der Gesetzgebung anderer europäischer Länder, auf die sie sich bei ihrer Argumentation öfters bezieht. Die Tatsache, dass mehrere ihrer Vorschläge vom Justizministerium angenommen wurden, spricht für das sachgerechte Augenmaß ihrer Stellungnahme.

c) Auch wenn die orthodoxe Kirche Griechenlands Stellung zu einem Gesetzesentwurf bezieht und nicht direkt ihre eigene Position und Argumentation präsentiert, so lassen sich doch daran ihre Grundthesen zu den Fragen der assistierten Fortpflanzung ablesen. Ihr großes Interesse und ihre Bereitschaft zum Dialog bezeugen, dass sie der Wissenschaft nicht misstraut¹⁷ und dass sie das Leiden an der Kinderlosigkeit einsieht und beheben möchte. Ihre positive Einstellung hängt natürlich auch von den angewandten Mitteln und erwarteten Folgen ab. So finden sich in ihren Dokumenten keine Einwände gegen die homologe künstliche Insemination und man kann daraus schließen, dass sie diese duldet, wenn nicht sogar akzeptiert. Hier zeigt sich die pastorale Haltung, die orthodoxerseits auch in anderen Stellungnahmen anzutreffen ist¹⁸. Im Gegensatz dazu lehnt die orthodoxe Kirche Griechenlands andere Methoden der assistierten Fortpflanzung ab, die mit unüberwindbaren ethischen und sozialen Problemen verbunden sind: die heterologe Befruchtung, die Befruchtung mit dem Sperma des verstorbenen Ehemannes oder Lebenspartners, die Leihmutterschaft und die Vernichtung kryokonservierter Embryonen, allesamt Verfahrensweisen, welche die Einheit der Ehe und Familie verletzen und sich gegen das Wohl des Kindes wenden. Auch

¹⁷ Konstantin Scouteris unterstreicht, dass „die Forschung im allgemeinen und besonders die wissenschaftliche Erforschung neuer Methoden zur Verbesserung des menschlichen Lebens ein wesentlicher Bestandteil der Fähigkeit ist, zu forschen und zu schaffen, die Gott selbst dem Menschen gegeben hat“. Vgl. Konstantin Scouteris, Bioethik und die Ethik der Orthodoxie, *Una Sancta* 55 (2000) 168.

¹⁸ Vgl. Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, XII, 4, in: Josef Thesing – Rudolf Uertz (Hgg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001. Darüber hinaus sind die Stellungnahmen der zwei orthodoxen Kirchen zu allen Methoden der assistierten Fortpflanzung identisch. Mehr über die Sozialdoktrin siehe bei Miltiadis Vanco, Die Stellungnahme der Russischen Kirche zu Fragen der Bioethik gemäß ihrer Sozialdoktrin vom August 2000, in: Konstantin Nikolakopoulos u.a. (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, Frankfurt a.M. 2002, S. 401-410. Anestis Keselopoulos, Ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Θεολογικὴ προσέγγιση στὴς προκλήσεις τῆς βιοηθικῆς, Thessaloniki 2003, S. 229-230. Vasilios Fanaras, Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή. Ἠθικοκοινωνικὴ προσέγγιση, Thessaloniki 2000, S. 150-152.

diese Äußerungen der orthodoxen Kirche Griechenlands spiegeln im Allgemeinen die Haltung der orthodoxen Theologie gegenüber der assistierten Fortpflanzung wider.

Rezensionen

John Zizioulas (Metropolitan of Pergamon), Eucharist, Bishop, Church: The unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries, transl. by Elizabeth Theokritoff, Brooklyn, Ma: Holy Cross Orthodox Press 2001, 279 S.

Die 1965 zuerst erschienene Dissertation von Johannes Zizioulas ist 1990 erneut in einer praktisch unveränderten und nur um ein Vorwort erweiterten Auflage erschienen. Die für ihre literarische Tätigkeit im englisch sprachigen orthodoxen theologischen Raum bekannte Elizabeth Theokritoff hat diese zweite Auflage ins Englische übersetzt. Man kann kaum etwas Neues über den Inhalt des Buches sagen. Das Werk von Johannes Zizioulas ist heute Gegenstand von mehreren theologischen Arbeiten in vielen Sprachen. Z. hat bekanntlich sein theologisches Wirken ausgehend vom historischen Fachgebiet angefangen, um zur Einarbeitung von theologischen Denkmodellen im Bereich der Systematik überzugehen, die für die Begegnung der christlichen Theologie mit dem weltlichen Denken (Existenzialismus, Ökologie) sowie für die ökumenische Verständigung über ekklesiologische Grundbegriffe (Amt, Synoden) von höchster Relevanz sind. Z. arbeitet mit den Quellen der altkirchlichen Literatur, um aktuelle Probleme der Kirchenlehre zu beleuchten. Er setzt sich sowohl mit der stark spiritualisierten Ekklesiologie von Afanassief, als auch mit der theologischen Sprache von Y. Congar und der sog. „theologie nouvelle“ auseinander. Sein Hauptanliegen ist zu beweisen, dass die Identität der Kirche nicht nur auf dem Ereignis der Eucharistie (wie die Sobornost-Theologie gezeigt hat), sondern auch auf den Strukturen der eucharistischen Gemeinde beruht, vorwiegend auf dem Bischofsamt.

Die Abhandlung beinhaltet im ersten Teil zwei ineinander gewobene Argumentationslinien: eine historische und eine theologische (S. 9-84). Auf historischer Ebene wird auf die Identifizierung der Termini „Kirche“ und „Eucharistie“ bei Paulus hingewiesen. Ferner wird gezeigt, wie der Eucharistievorsteher als Nachfolger der Apostel in den Vordergrund trat, und wie der Eucharistievollzug in der nachapostolischen Zeit als Zusammenhaltsfaktor für die kirchlichen Gemeinden (anhand der Didache und 1. Joh.) diente. Auf theologischer Ebene wird diesbezüglich reflektiert, wie die Eucharistie in der Urkirche als Teilnahme am ganzen Christus verstanden wurde, und wie der Eucharistievorsteher als Bild Christi galt. Demzufolge wird im zweiten Teil (S. 85-194) die Bezeichnung der in der Eucharistie veranschaulichten Kirche als „katholische Kirche“ untersucht, wobei der Terminus nicht geographisch oder polemisch (im Gegensatz zur Häresie), sondern rein theologisch als Teilnahme am ganzen Christus verstanden wird. Z. legt viel Wert darauf, dass dies nicht nur bei den Ignatiusbriefen belegt ist, sondern dass es eine lange Tradition im ersten und zweiten Jahrhundert widerspiegelt. Er untersucht weiter, wie die Rolle des Bischofs auch nach dem 2. Jh. eine immer markantere Lehrfunktion erhielt (zum Zwecke der Verteidigung gegen die gnostischen Ansprüche auf „heimliche“ apostolische Lehren), und wie schließlich die

vom Bischof geleitete Lokalkirche im Denken von Cyprian aus dem Katholizitätsbegriff jede Heilsfunktion und Wirkungsweise des Heiligen Geistes ableitete. Im dritten Teil (S. 195-246) behandelt Z. die Verselbständigung der Presbyter als Vorstände der Eucharistie und die Entstehung der Pfarrgemeinde. Er erklärt diese Entwicklung aus dem Zuwachs an Gemeindemitgliedern nach dem „kleinen Frieden“ der Kirche im Römischen Reich zwischen 211 und 249. In anderen späteren Arbeiten von ihm nimmt die geschichtliche Erklärung zugunsten einer theologischen Interpretation ab. J. Z. behauptet z. B. in seinem Aufsatz, 'Επισκοπή et 'Επίσκοπος dans l'Église primitive, *Irénikon* 56 (1983) 484-502, dass der Bischof und das um ihn versammelte Presbyterium im Osten eine eschatologische ‚Verbildlichung‘ Christi und der Apostel darstellte (Ignatius), während im Westen (1. Klemensbrief) der Schwerpunkt auf der historischen Verkoppelung des Amtes mit der apostolischen Vergangenheit lag. Das hat allmählich praktisch zur Verwandlung der Presbyter zu „kleinen Bischöfen“ und selbständigen Eucharistiezelebranten geführt, während man dem Bischof die Verwaltungsfunktionen einräumte.

Was die Übersetzung von Theokritoff betrifft, merkt man sofort, dass eine gründliche Arbeit vorliegt, deren Zweck es ist, die schweren theologischen und mit Zitaten aus vielen Sprachen versehenen Gedankengänge dem breiten englischsprachigen Publikum zugänglich zu machen. Das ist besonders lobenswert, zumal da schwer interpretierbare feststehende Ausdrücke auf Griechisch (wie etwa ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον Εὐχαριστία) in einer analytischen und zugleich plausiblen Weise übertragen werden sollten. Das hat Frau Theokritoff gewissenhaft unternommen. Was den technischen Bereich angeht, so muß man die schwer nachvollziehbare Fußnotenstellung am Ende des Kapitels erwähnen, welche die Übersicht der Argumentation erschwert. Einzelne Verbesserungsvorschläge könnten ferner angesprochen werden, hauptsächlich was die ins Englisch übersetzten griechischen bibliographischen Titel betrifft (die griechischen Originaltitel wären zum Zwecke einer eventuellen Nachforschung hilfreich). Ebenfalls vonnöten wäre ein Register, welches auch in der griechischen Ausgabe bisher fehlt.

Dimitrios Moschos, Athen

Konstantinos Kallinikos, Εισαγωγή στην Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας, [Μνῆμες τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνατολῆς 7], Athen: Σύνδεσμος τῶν ἐν Ἀθήναις Μεγαλοσχολιτῶν 2001, 230 S.

Die posthume Veröffentlichung der Einführung in die Kirchengeschichte von Konstantinos Kallinikos (1912-2001) ist in zweierlei Hinsicht wertvoll. Einerseits erlaubt sie uns, die wissenschaftlichen Interessen und die Persönlichkeit jenes gelehrten Professors der Theologischen Fakultät von Chalki bei Konstantinopel kennen zu lernen. Andererseits füllt sie eine Lücke im Bereich der instrumenta studiorum und rüstet die griechische Studentenschaft der Theologie mit einem handlichen Hilfsmittel für die Kirchengeschichte aus, das eine Übersicht zur Geschichte des Faches und zu den wichtigsten Quelleneditionen, Zeitschriften und Nachschlagewerken bietet. Die Ausgabe wurde in Athen von Absolventen der Chalki-Hochschule übernommen und durch K.

Giokarinis mit einer knappen Darstellung der Biographie von K. Kallinikos (S. 17-20) versehen.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil (Quellen und Sekundärliteratur, S. 23-54) leitet in die Grundbegriffe der historischen Arbeit i.e. die Quellen, ihre zeitliche und gattungsgemäße Einteilung, sowie ihre Verwendung ein. Diese Einleitung stellt nicht nur Quellen für die Kirchen-, sondern auch für die Profangeschichte vor, was Anlass zur Annahme gibt, dass sich für den Vf. die Kirchengeschichte in der Arbeitsmethode nicht von der profanen Geschichte unterscheidet. Der zweite Teil (S. 57-74) bildet eine Einführung in die theologischen Grundbegriffe der Kirchengeschichte, nämlich was Kirche ist, und wie der Terminus „Ekklesia“ im NT und in der altkirchlichen Literatur belegt ist. Dazu kommt noch ein Kapitel der begriffsge- schichtlichen Untersuchung des griechischen Wortes „Historia“ mit Blick auf ihr Ver- ständnis im Neuen Testament. Im dritten Teil (S. 77-84) setzt sich der Vf. mit der Problemstellung der historischen Methode auseinander und führt seine Leser in die entsprechende Problematik der Historiographie nach der Aufklärung ein. Er äußert sich über die Ansprüche auf historische Typologien oder Gesetze, um zu zeigen, daß die historische Methode im Gegensatz zur Politikwissenschaft oder Soziologie solche „Gesetze“ nur als Interpretationsvorschläge von konkreten Fakten verwendet. Diese „Gesetze“ bedürfen dennoch immer eines kritischen „Feedbacks“ von Seiten der Fak- ten selbst, was zu neuen ätiologischen Zusammenhängen zwischen Ereignissen führt. Der dritte und umfangreichste Teil des Werkes (S. 87-224) beinhaltet die Einführung in die Kirchengeschichte *stricto sensu*. Der Vf. beschreibt den Gegenstand und die Periodisierungsprobleme der Kirchengeschichte. Dann fährt er mit der Angabe der wichtigsten Werke der kirchlichen Historiographie von der Antike bis heute fort. Autoren und Werke sind hauptsächlich der Gattung nach geordnet (Kirchenhistoriker, Chronisten, Märtyrerakten und Heiligenviten, Itineraria, Akten und Annalen). Inner- halb einer Gattung werden aber öfters „östliche“ und „westliche“ Teile differenziert. Man liest z. B. über Chronisten im Osten und dann im Westen (S. 125-133). Der Vf. benutzt seine souveräne Kenntnis der neutestamentlichen Forschung (er lehrte auch neutestamentliche Exegese, S. 18), um Lukas als Initiator des christlichen kirchenge- schichtlichen Programms herauszustellen (S. 97-108).

Besonders hilfreich sind die Teile des Buches über die Entwicklung der Kirchenges- chichte nach dem 16. Jh. Dort erfährt man, wie die Kirchengeschichte die Heraus- forderung des Humanismus und der Aufklärung hinnahm und sich sowohl im rö- misch-katholischen als auch im evangelischen Bereich zu einer auf festem kritischen Boden basierenden wissenschaftlichen Disziplin entwickelte. Wir lernen die Unter- nehmen der großen philologisch-kritischen Editionen des 17. und 18. Jhs in Frank- reich sowie die Tendenzen in der deutschen evangelischen Historiographie kennen. Der Vf. versäumt nicht eine knappe Vorstellung der von der klassischen Kirchenges- chichte verselbständigten Fachbereiche (Patristik, Liturgik, Missionsgeschichte, Ostkirchenkunde usw.) anzugeben (S. 198-207), sowie die heutzutage aufkommende Reaktion gegen die übertriebene Spezialisierung der Fachgebiete auf Kosten eines kohärenten und klaren theologischen Blicks auf das Ganze der Kirchengeschichte (S. 207-208) zu erwähnen. Am Ende steht ein Paragraph über die orthodoxe Kirchenges- chichtsschreibung. Sie beschränkt sich eindeutig auf einen Beitrag zum Milieu des Patriarchats von Konstantinopel und der theologischen Hochschule von Chalki.

Als Ganzes bietet die vorliegende Arbeit eine praktische Orientierung zu den wichtigsten Quellen und Hilfsmitteln der Kirchengeschichte. Im griechischsprachigen Raum gab es bisher kein derartiges Handbuch für dieses Fach. Der Student der Kirchengeschichte war entweder auf das byzantinische Quellenbuch von Karayannopoulos (Πηγαὶ βυζαντινῆς ἱστορίας, Thessaloniki in vielen Auflagen) oder hinsichtlich der klassischen Patristik auf die Handbücher von P. Christou (Ἑλληνικὴ Πατρολογία, 5 Bde, Thessaloniki 1967-1985) oder S. Papadopoulos (Πατρολογία, 2 Bde, Athen 1990) angewiesen. Die Bedeutung des Werkes liegt aber vielmehr darin, daß der Vf. seine Leser mit der Problematik der historischen Methodik und den entsprechenden wissenschaftstheoretischen und theologischen Reflexionen vertraut macht (S. 77-96). Gewiß wird nur die entsprechende Diskussion bis zur Mitte des 20. Jhs berücksichtigt. Postmoderne Betrachtungen, Strukturalismus u.ä. werden somit außer Betracht gelassen. Die Darstellung ist aber trotzdem von hohem Wert, da zu meiner Kenntnis nur in den kleinen, unzugänglichen und eher veralteten Aufsätzen von Stephanidis und Konidaris methodische Fragen diskutiert worden sind (s. B. *Stephanidis*: Αἱ πρόοδοι τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν καὶ ἡ πρὸς αὐτὰς σχέσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας [Der Fortschritt der historischen Wissenschaften und das Verhältnis der Kirchengeschichte zu ihnen, gr.], in: *EETHSA* 1 (1926) 243-258 und G. *Konidaris*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ὡς ἐπιστῆμη ἐν συνοπτικῇ ἐκθέσει [Die Kirchengeschichte als Wissenschaft in knapper Darstellung, gr.], in: *ThEE*, Bd. III., Athen 1940, Sp. 1369-1371). B. Stephanidis hat in seiner Kirchengeschichte (Athen 1978) diese Diskussion nicht weiter geführt, während das jetzige kirchengeschichtliche Standardwerk von V. Phidas (Kirchengeschichte, Bd I., Athen 1992, Bd. II Athen 1994) über methodische Fragen der Kirchengeschichte kein Wort verliert.

Man muß zugeben, daß die Einordnung der kirchengeschichtlichen Werke insbesondere im vierten Teil etwa unordentlich wirkt, was sich aber sehr leicht aus der Natur des angeführten Materials erklären läßt, das offensichtlich zum Zwecke einer praktischen und direkten Hilfestellung zum besseren Verständnis der Vorlesungen von Kallinikos zusammengestellt wurde. Anlass zu Kritik würde die Knappheit der Angaben über die orthodoxe Kirchengeschichtsschreibung geben. Hier erfährt man so gut wie nichts über die russische oder die rumänische Kirchengeschichte des 19. und 20. Jhs. Die griechische Literatur betrifft fast ausschließlich die Hochschule von Chalki, während man die wichtige Arbeit von Kirchenhistorikern aus Athen und Thessaloniki durchgängig vermisst. Unter ihnen hätte wenigstens der wichtige Beitrag von Chrysostomos Papadopoulos (Prof. in Athen 1914-1923) erwähnt werden können. Diesen Mangel kompensiert allerdings die Angabe von Werken und Autoren aus der theologischen Schule von Chalki, die im 19. und Anfang des 20. Jhs wirkten und heute wenig bekannt und fast unzugänglich sind. Das Inhaltsverzeichnis der Kirchengeschichten von Philaretos Bapheidis (Bd. I Konstantinopel 1884, Bd. II Konstantinopel 1886, Bd. III Alexandrien 1908) und Basileios Stephanidis wird ausführlich angegeben. Andere bedeutende Forschungsbeiträge von Manuel Gedeon, Kallinikos Delikanis (1860-1943), Germanos Bischof von Sardeis und Pisidien (1885-1945) und Gennadios Bischof von Heliopolis und Theira (1883-1956) geben über eine rege wissenschaftliche Aktivität innerhalb der Gelehrtenkreise von Konstantinopel und der Professoren von Chalki Auskunft, derer sich die heutigen theologischen Institutionen im griechisch-

sprachigen Raum bewusst sein müssen, um die wissenschaftliche Betreuung der Kirchengeschichte weiterführen zu können.

Dimitrios Moschos, Athen

Peter Neuner – Gunther Wenz (Hgg.), Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 240 S., 29,90 EUR

Darstellungen von bedeutenden Gestalten der Christentums- und der Ökumengeschichte werden bereits in verschiedenen Standardwerken geboten. Dabei ist etwa an das von Martin Greschat herausgegebene umfangreiche Projekt „Gestalten der Kirchengeschichte“, den von Günter Gloede bereits 1970 publizierten Band „Ökumenische Gestalten“ oder die von Ioan Bria und Dagmar Heller edierten „Ecumenical Pilgrims“ aus dem Jahr 1995 zu denken. Greschat verfolgte bei seiner Sammlung das Ziel, die relative Mächtigkeit einzelner exemplarischer Persönlichkeiten in ihrem Wirken in Kirche und Gesellschaft darzustellen und intendierte somit einen in erster Linie historischen Ansatz. Individualität und Gesellschaft wurden dabei in dialektischer Weise einander zugeordnet. In vergleichbarer Weise ging es Gloede, aber auch Bria und Heller, darum, theologische Programme und ökumenische Entwicklungen mit konkreten Trägern derselben in Verbindung zu bringen. Das besondere Profil des von Neuner und Wenz herausgegebenen fünften Bandes einer Reihe über Theologen der Christentumsgeschichte liegt hingegen nicht in der vornehmlich prosopographischen Erfassung bestimmter Gestalten des Christentums. Es ist vielmehr in der systematischen Vertiefung der Darstellung zu sehen. Mit dem vorliegenden Band werden nicht in erster Linie Biographien theologischer Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts geschrieben, sondern eine prosopographisch orientierte Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts geboten. Gerade darin liegt der besondere Wert dieser Sammlung von Einzeldarstellungen, die mehrheitlich von ausgewiesenen Spezialisten verfaßt worden sind. Ein solcher Charakter des Buches wird bereits durch die ausführliche theologiegeschichtliche Einleitung von Peter Neuner unterstrichen. Diese hebt einen wichtigen Aspekt hervor, der sich so in systematisch orientierten Theologiegeschichten kaum findet: die ökumenische Weite. Nicht nur römisch-katholische und evangelische, vielmehr auch orthodoxe Theologen werden vorgestellt.

Die einzelnen Beiträge, die hauptsächlich aus dem Umfeld der Münchener theologischen Fakultäten stammen, stellen ein breites Spektrum von Theologen vor. Inhaltlich werden somit so unterschiedliche Ansätze wie die liberale und kulturprotestantische Theologie des beginnenden 20. Jh.s und Tendenzen der katholischen Befreiungstheologie bearbeitet. Vorgestellt werden Adolf von Harnack (*Gunther Wenz*), Ernst Troeltsch (*Friedrich Wilhelm Graf*), Rudolf Bultmann (*Friederike Nüssel*), Romano Guardini (*Gunda Brüske*), Paul Tillich (*Gunther Wenz*), Karl Barth (*Georg Pflieger*), Dumitru Staniloae (*Ioan-Vasile Leb; Valer Bel*), Karl Rahner (*Birgitta Kleinschwarzer-Meister*), Yves Congar (*Peter Neuner*), Hans Urs von Balthasar (*Lorenz Gadiant*), Nikos Nissiotis (*Marios Begzos*) und Juan Luis Segundo (*Norbert Brieskorn*). Die Auswahl dieser zwölf Theologen ist selbstverständlich anfechtbar, soll aber

in erster Linie den Spannungsreichtum theologischen Denkens im 20. Jahrhundert sichtbar machen. Angesichts der Dubletten der Persönlichkeiten in den bereits genannten anderen Sammlungen stellt sich allerdings die Frage, ob nicht bisher nahezu unbeachtete Persönlichkeiten aus der Ökumene noch stärker hätten berücksichtigt werden können. Insbesondere für die an der Orthodoxie interessierte Leserschaft dürften auch Theologen im protestantischen Umfeld interessieren, die sich stärker auf einen positiven Dialog mit der Ostkirche eingelassen haben als die oben genannten. Zu denken wäre etwa an Edmund Schlink oder Ernst Benz.

Die einzelnen Beiträge sind formal nicht immer gleich aufgebaut, bieten in der Regel aber eine kurze Biographie, eine ausführliche Darstellung der Theologie der vorgestellten Theologen und einen kurzen Ausblick auf deren Wirkungsgeschichte. Die Theologie wird häufig in der Form präsentiert, daß die Kerngedanken von Hauptwerken der Autoren referiert werden.

Inhaltlich geht das Buch bemerkenswerterweise von einer Entwicklung der Theologiegeschichte im 20. Jh. auf einen Punkt hin aus: an ihrem Ende stehe die Ökumene: „Ökumene ist zu einem universalen Merkmal der Theologie geworden.“ (S. 29) Fraglich ist in diesem Zusammenhang Neuners Feststellung, daß z. B. in der Kirchengeschichte konfessionelle Differenzen kaum noch eine Rolle spielen. U. a. im Streit um die Rechtfertigungslehre sind zahlreiche Argumente von Kirchenhistorikern angeführt worden, die zumindest konfessionelle Tendenzen deutlich machten. Neuner wäre allerdings insofern zuzustimmen, als durchgehend konfessionalistische Lager unter den Kirchenhistorikern nicht mehr so deutlich ausgemacht werden können. Dennoch sind zahlreiche Kollegen dieser Zunft nach wie vor ihrer konfessionellen Position eng verbunden. Das sicher berechnete Ideal einer transkonfessionellen Betrachtung der Kirchengeschichte ist leider noch keine allgemein feststellbare Realität geworden.

Für ostkirchlich interessierte Leser ist vor allem die Darstellung Harnacks, Staniloaes, Nissiotis' und Congars von Interesse:

In seinem Beitrag über Adolf von Harnack, den *Gunther Wenz* hauptsächlich auf der Basis von dessen Vorträgen über das „Wesen des Christentums“ gestaltet, stellt er „Harnacks Auseinandersetzung mit dem sog. griechischen Katholizismus“ als einen von den „augenscheinlich undifferenziertesten Teilen seines gesamten Œuvres“ (S. 44) dar. Wenz spricht sogar von einem „notorischen Vorurteil“ des berühmten Theologen gegenüber der Orthodoxie, das insbesondere auf der Systematik von Harnacks Werk beruhte. „Die Polemik gegen den sog. griechischen Katholizismus ist die Vergegenständlichung seiner Kritik an der hellenistischen Überfremdung ...“ (ebd.). Durch seine Ausführungen macht Wenz also deutlich, dass Harnack auf seiner reformatorischen Suche nach dem Ursprung oder Wesen des Christentums zu einem Urteil über die Orthodoxie kommen mußte, das zahlreichen ihrer Anliegen nicht gerecht wird. Als ökumenisch gesinnter Theologe übt Wenz dementsprechend eine beachtenswerte Kritik an dem großen Kirchenhistoriker.

Das „theo-christo-ekklesiozentristische“ System des bekannten rumänischen Theologen Dumitru Staniloae wird in vorliegendem Band zum ersten Mal im Überblick für deutschsprachige Leser vorgestellt. Neuerdings wäre allerdings auch die 2003 publizierte, daher von *Leb* und *Bel* noch nicht erwähnte Erlanger Dissertation von Jürgen Henkel zu berücksichtigen unter dem Titel „Eros und Ethos: Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stani-

loae“. An einigen Punkten fehlt im Artikel von Leb und Bel dementsprechend die Vertiefung. So bemerken sie z. B., dass es nach Staniloae im Bereich der Orthodoxie eine gegenseitige Durchdringung des Konfessionellen und des Ethnischen gibt (S. 148), ohne genauer deutlich zu machen, inwiefern dabei Nationalismus und Chauvinismus ausgeschlossen sind.

Nikos Nissiotis wird auf der Basis der deutschsprachigen Aufsatzsammlung „Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog“ vorgestellt. *Begzos* hebt insbesondere zwei Schwerpunkte des bekannten Ökumenikers hervor: Er habe als Erster den Existentialismus kritisch in den neugriechischen Sprachraum eingeführt und ferner in der ökumenischen Bewegung die „orthodoxe Tradition in ihrer Rezeption der griechischen Kirchenväter“ eingebracht (S. 205). *Begzos* unterläßt eine Einordnung von Nissiotis in die griechische Theologie seiner Zeit, was für den westlichen Leser eine bessere Beurteilung der Besonderheit des Theologen im orthodoxen Kontext enorm erschwert. Es wäre z. B. interessant, das Verhältnis von Nissiotis zu Ioannes Romanides genauer zu beleuchten, der Entscheidendes für die Kirchenväter-Renaissance im Bereich der Orthodoxie geleistet hat.

Nissiotis hat nach der Darstellung von *Begzos* besonders eine vollständige Beachtung der Trinitätslehre gefordert und innerhalb der Ökumene vor neuen Formen von „Filioquismus“ bzw. vor aus einer falschen Trinitätslehre resultierendem Kollektivismus oder Individualismus gewarnt (S. 209f.). Nissiotis schlug dementsprechend eine „pneumatologische Christologie“ vor, aus der wiederum die orthodoxe Ekklesiologie abgeleitet werden kann (S. 211). Besonders wertvoll erscheint der nicht konfessionalistisch geprägte „Orthodoxie“-Begriff bei Nissiotis und die sich daraus ergebenden Folgerungen: Die Erwartung der Orthodoxen sei nicht eine Rückkehr der anderen Konfessionen zur orthodoxen, sondern vielmehr, dass die anderen Christen „ihre eigene ‚Orthodoxie‘ an ihrem Orte als ein Teil der allgemeinen, katholischen und ungeteilten Kirche finden und darin bleiben.“ (S. 213) Derartige bei *Begzos* referierte Aussagen dürften Nissiotis noch heute zu einem der wichtigsten Vorkämpfer für die Ökumene im Bereich der Orthodoxie gemacht haben. Unklar in der Darstellung von *Begzos* bleibt lediglich, wie genau sich Nissiotis gegen die natürliche Theologie gewandt hat (209). Hier wären genauere Erläuterungen hilfreich gewesen.

Auch die Ausführung *Peter Neuners* über Yves Congar machen letztlich deutlich, daß diesem ostkirchliche Theologie nicht vollkommen fremd war: Er hat sich sowohl mit altkirchlicher Theologie intensiv beschäftigt als auch Chomjakov, Dostojewskij und Bulgakov studiert (S. 176; 182f.), was den wenigsten orthodoxen Lesern bekannt sein dürfte. Insbesondere Congars Verständnis von Kirche ist durch seine Rezeption orthodoxer Theologen teilweise beeinflusst. Freilich kritisierte Congar an der orthodoxen Ekklesiologie, daß sie zu wenig ernst damit mache, daß der mystische Leib Christi auch konkrete Gestalt annehmen müsse (S. 183).

Der Band ist sehr gründlich redigiert. Neben einigen kleinen Druckfehlern finden sich dennoch folgende Fehler, die insbesondere dem Kirchenhistoriker auffallen und leicht korrigiert werden können: Ein „Corpus Patrum Graecorum Anticaenorum“ (S. 34) gab es unter genau diesem Titel nicht – gemeint ist wohl, daß Harnack die *Griechischen Christlichen Schriftsteller* herausgab. In dem Artikel von *Begzos* wird der Begriff „reformiert“ falsch verwendet (S. 210) – hier sollte „reformatorisch“ stehen.

Letztlich heißt die frühchristliche Schrift nicht „Pastor Hermas“, sondern „Pastor Hermae“ (u.a. S. 220).

Für den mit der römisch-katholischen Praxis bzw. der kirchenrechtlichen Terminologie nicht so vertrauten Leser hätten einige Begriffe genauer erläutert werden sollen. Ihnen dürfte z. B. nicht klar sein, was genau mit einem „Peritus“ (S. 159) oder einer „Inkardination“ (S. 194) gemeint ist.

Insgesamt stellt das besprochene Werk eine äußerst nützliche und interessante Darstellung der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts dar, die gerade auch durch ihre Öffnung für ostkirchliche Theologen und Theologie beeindruckt. Diese stehen z.T. im krassen Gegensatz zu einigen dargestellten westlichen Theologen – so regt das Buch z. B. geradezu dazu an, die „personalistische Metaphysik“ eines Ernst Troeltsch beispielsweise mit dem Personenbegriff eines Nikos Nissiotis (S. 208: „Die Person ist nicht mit dem Individuum zu verwechseln. Person ist Einheit in Beziehung.“) zu kontrastieren. Ähnliche Differenzen lassen sich natürlich auch innerhalb der westlichen Theologie feststellen. Differenzen und Übereinstimmungen zwischen einzelnen Theologen werden gelegentlich hervorgehoben, hätten aber insgesamt noch stärker komparatistisch herausgearbeitet werden können. Der aufmerksame Leser wird aufgrund des vorgelegten Materials allerdings selber leicht in dieser Richtung weiterarbeiten können. Der vorliegende Titel ist dementsprechend nicht nur als Studienbuch zu empfehlen, es ermöglicht dem Leser vielmehr auch die Profilierung seiner je eigenen Theologie.

Andreas Müller, Minden

Vladimir Khoulap, Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der Römisch-katholischen und Byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien, (= Das Östliche Christentum N.F. Bd. 52), Würzburg: Augustinus-Verlag 2003, 300 S.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester des Jahres 2000 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Doktorarbeit im Fach Liturgiewissenschaft eingereicht. Drei Jahre Zeit waren dem orthodoxen Verfasser als Stipendiaten des katholischen Ostkirchlichen Instituts Regensburg für seine Arbeit vorgemessen, nicht eben viel, um sich in einen denkbar weit gespannten Themenkreis einzuarbeiten und dabei gewonnene Erkenntnisse in einer Fremdsprache niederzuschreiben. Das anvisierte Ziel war kein geringeres als die theologische und praktische Konvergenz von römisch-katholischer und orthodoxer Eheschließung zu erweisen bzw. zu befördern. Diesem Zweck dienliche Methoden waren im Bereich der vergleichenden Liturgik zu suchen. Voraussetzung zu solchem Vorgehen ist aber allemal eine hinreichend klare Kenntnis der jeweiligen Riten und ihrer Geschichte, die einander gegenübergestellt und miteinander in Beziehung gesetzt werden sollen. Hier nun ergab sich ein großes Problem: Während die Geschichte der lateinisch-katholischen Eheschließung einschließlich der tiefgreifenden Reformen im Gefolge des Vaticanum II gut erforscht und analysiert ist, konnte Khoulap hinsichtlich der Geschichte der byzantinisch-orthodoxen Trauung kaum auf hilfreiche Vorarbeiten zurückgreifen. Er musste deshalb weitgehend unerschlossenes Terrain beschreiten und ausleuchten. Im

Titel seiner Arbeit kommt diese Erschwernis in dem Zusatz „mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien“ zum Ausdruck. Es wäre wahrhaft genügend Stoff für mehrere Dissertationen gewesen, die Geschichte des orthodoxen Trauungsrituals an und für sich darzustellen. Der Vf. war indes gehalten, dieser Aufgabe als Teil eines übergeordneten Ganzen gerecht zu werden, ohne den vorgezeichneten Rahmen zu sprengen. Es ist der Bewunderung wert, daß ihm dieser gewagte Balance-Akt insgesamt geglückt ist. Auf knapp einem Sechstel des Umfangs seines Buches (S. 153-199) gelingt es ihm, das für sein Anliegen unverzichtbare Material aus der Geschichte der orthodoxen Trauung zusammenzustellen und darzulegen.

Dass in diesem Zusammenhang so manches anzumerken, zu berichtigen und zu ergänzen wäre, wird niemanden wundern. Ich beschränke mich hier auf einiges Wenige, was im Hinblick auf Khoulaps Gesamtthema besonders wichtig erscheint. Zwar ist es richtig, dass in dem zur Verfügung stehenden Handschriftenmaterial eine Konsenserfragung und -erklärung der Brautleute nicht vor dem 15. Jahrhundert aufscheint (S. 193f.). Doch enthält bereits der Codex Sinaiticus 973, der im Jahr 1153 geschrieben wurde, zur Akolouthie der Verlobung das Priestergebet Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν ὁ τῷ παιδί τοῦ πατριάρχου Ἀβραάμ, das den Passus enthält „Bestärke das von ihnen gesprochene Wort“ (στήριξον τὸν παρ’ αὐτοῖς λαληθέντα λόγον). Es kann nichts anderes meinen, als den zuvor abgegebenen Ehekonsens, den zwar das Μικρὸν Εὐχολόγιον, nicht aber das Μέγα Εὐχολόγιον noch heute vor Beginn der gottesdienstlichen Akolouthie vorsieht. Das besagte Gebet ist überliefertes und in Gebrauch gebliebenes Gemeingut aller orthodoxen Kirchen. Soll der Priester, der es spricht, nicht Lügen gestraft und zugleich ein bedeutsamer Schritt zur christlichen Einheit getan werden, so ist die obligatorische (Wieder-)Einführung der Ehekonsens-Erklärung durch die Brautleute im Rahmen der Verlobung vor dem besagten Gebet eine schlichte Notwendigkeit. Welche dogmatische Einschätzung der Konsens dabei erfährt, mag vorerst offen bleiben. Auch Rebekka wurde nach Ausweis von Gen 24,58 gefragt, ob sie die Ehe mit Isaak eingehen wolle. Und uns Heutigen mag die beiderseitige Zustimmung der Nupturienten zur Ehe als unabdingbar erscheinen, gleich ob wir sie als deren Voraussetzung oder Konstitutivum betrachten.

Zum andern ist es Khoulap gelungen aufzuzeigen, wie gerade die nachvaticanische Liturgiereform der Katholiken in ihren lateinischen Modellen wie in ihren diversen muttersprachlichen Adaptationen das liturgische Gebet des Priesters über Bräutigam und Braut inmitten der Gemeinde ins Zentrum des Geschehens gerückt hat (S. 200-239). Nun war in der Wahrnehmung und im Bewusstsein sogut wie aller katholischen Gläubigen Gebet und Segen des Priesters - meist im Rahmen einer eucharistischen Liturgie - von jeher alles andere als ein im Grunde entbehrlicher Zierat zu einem reinen Rechtsakt. Angesichts dieser schon geschenehen Annäherung, ja faktisch schon immer gegebenen Nähe, römisch-katholischen und orthodoxen Trauungs- und Eheverständnisses ist zu fragen, ob es nicht an der Zeit ist, beide Rituale, jedenfalls prinzipiell, wechselseitig anzuerkennen. Dies würde auch „ökumenische“ Trauungen, zu der Priester beider Kirchen gemeinsam antreten sollen, um die bestehende Spaltung einmal mehr vor Augen zu führen, schlichtweg überflüssig machen. Die Vorsteherschaft im christlichen Gottesdienst, in der eucharistischen Liturgie wie in den anderen wesentlichen rituellen Vollzügen, ist unteilbar, weil ihr eigentlicher Vorsteher, Christus selbst, ein einziger ist. Konfessionsverschiedene Ehen, die auch heutzutage nicht zum

„konfessionsverbindenden“ Ideal hochstilisiert werden sollten, stellen die betreffenden Paare in jedem Fall vor die Entscheidung, in welcher konkreten Kirche ihr künftiges familiäres Leben seinen wesentlichen Gang gehen soll, insbesondere, in welcher konkreten Kirche sie ihre Kinder taufen lassen wollen. Diese Entscheidung sollte vor der Eheschließung fallen und danach auch die Wahl getroffen werden, auf welche Weise die Trauung stattfinden soll.

Schließlich sei noch ein kommentierendes Wort zum neuerdings in orthodoxen Kreisen vieldiskutierten Thema „Trauung und Eucharistie“ gesagt. Auch Vladimir Khoulap ist von dem Gedanken fasziniert, Ehen könnten wie in der Römisch-katholischen so auch in der Orthodoxen Kirche im Rahmen einer eucharistischen Liturgie geschlossen werden. Wie ein roter Faden durchzieht diese Idee sein ganzes Werk, obwohl sein Bemühen letztlich auf praktische Wege zur Schließung konfessionsverschiedener Ehen abzielt (S. 240-263), deren Natur eine solche liturgische Integration ausschließt. In der Tat spricht vieles für die Verbindung der Eheschließung mit einer eucharistischen Liturgie, sofern die Voraussetzungen dazu gegeben sind. Dieser berechnete Wunsch darf aber nicht dazu verführen, zu seinen Gunsten allerlei geschichtliche Zeugnisse anzuführen, die, mag man sie drehen, wie man will, Schlüsse der gewollten Art nun einmal nicht zulassen. Da nützt es auch nichts, den hl. Martyrer-Bischof Ignatios von Antiocheia († um 115) ohne Belege in seinen Briefen zu einem dezidierten Vertreter der οἰκος-Ekklesiologie zu erklären (S. 61-73), damit seine bekannte Forderung, Christen sollten die Ehe μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου eingehen (Pol 5,2), so verstanden werden kann, als meine sie eine kirchliche Hausrauung samt eucharistischer Liturgie. Eine solche gab es tatsächlich in Ägypten. Erzbischof Timotheos I. von Alexandrien (381-385) bezeugt sie uns für seine Zeit (Erotapokrisis 11; von Khoulap am Rande erwähnt S. 109 Anm. 32), und das muß uns - leider - genügen. Denn selbst seine Zeitgenossen Gregorios der Theologe († 390) und Johannes Chrysostomos († 407) wissen nichts von solchem Brauch zu sagen. Erst zur Kaiserhochzeit von 582 in Konstantinopel wird eine exklusive Kommunion der Nupturienten, und zwar an Vorkonsekrierten Gaben, bezeugt. Dabei bleibt es, bis auch diese zu Ende des Mittelalters aus dem Ritual verschwindet. Der Bericht des Theophylaktos Simokates über die kirchliche und die anschließende staatsrechtliche Vermählung des Kaisers Maurikios und der Kaiserin Konstantina (Historiae I, 10), die Khoulap nur beiläufig erwähnt (S. 124f.) und in ihrem Informationsgehalt in keiner Weise ausschöpft, nimmt eine wahre Schlüsselstellung für unser Wissen über die Entwicklung der Trauung im Oströmischen Reich ein. Erstmals erfahren wir ausdrücklich von einer Bekränzung des Brautpaares durch einen kirchlichen Amtsträger, hier durch den Patriarchen, eine Zeremonie, die seit alters Sache des Brautvaters gewesen war. Immer noch aber wird der Gemeinsame Becher durch einen weltlichen Würdenträger gereicht, und zwar im Rahmen einer eigenen profanen Feier in einem anderen Teil des Kaiserpalastes unter einem Stoffbaldachin. Wer würde bei der Lektüre dieser Nachricht des Simokates nicht an die huppa denken, unter der bis heute Braut und Bräutigam bei jüdischen Hochzeiten ein Becher mit Wein kredenzt und nach dem gemeinsamen Trinken zerbrochen wird? Zwar schreibt Simokates nichts von einer Zertrümmerung des Bechers auf dem Boden. Wohl aber begegnet diese Sitte in einigen nachikonoklastischen konstantinopolitanischen Euchologien. Daraus wird deutlich, daß der Gemeinsame Becher, der bis heute am Ende jeder orthodoxen Trauung den Neuvermählten gereicht

wird, keinesfalls in irgendeinen Zusammenhang mit ihrer eventuellen Anteilnahme an den eucharistischen Gaben gebracht werden darf.

Die Herausgeber des vorgelegten Bandes rufen in einem Geleitwort (S. 12) zur „Weiterbehandlung des Themas“ auf. Der Rezensent erlaubt sich, darauf hinzuweisen, dass er, ohne es zu wissen, einen Beitrag dazu bereits im voraus in dieser Zeitschrift vorgelegt hat: Die orthodoxe Trauung. Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze. *Ofo* 17 (2003) 47-65.

Peter Plank, Würzburg

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Orthodoxe Schulabteilung nimmt ihre Arbeit auf

Am 1. Juli 2003 hat in Dortmund ein eigenes Referat für Schule und Religionsunterricht der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland unter der Leitung von Bischof **Evmenios** (Tamiolakis) von Leuka (griechisch-orthodoxe Metropole von Deutschland) seine Arbeit aufgenommen. Die zuständige Referentin ist Dipl. theol. **Kerstin Keller** (Berliner Diözese der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland). Die Kontakte auf der Ebene der Kultus- bzw. Schulministerien in allen Bundesländern werden bis auf weiteres vom Vorsitzenden der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) wahrgenommen; allerdings sollen in Zukunft immer mehr Kompetenzen in ganz Deutschland auf das neue Referat übergehen, das Bischof Evmenios, dem orthodoxen Schulbischof Deutschlands, untersteht. Finanziell getragen wird das Referat von der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland. Daneben wollen aber auch alle Bistümer zumindest ideelle und, soweit in ihrem Rahmen möglich ist, finanzielle Unterstützung leisten. Aufgabe des Referates ist in erster Linie die Neuorganisation des Religionsunterrichtes in Nordrhein-Westfalen, wo etwa ein Drittel aller Orthodoxen in Deutschland leben. Es soll nach Möglichkeit bald allen orthodoxen Kindern offen stehen, diesen Unterricht zu besuchen. Zwar wurde der orthodoxe Religionsunterricht schon seit 1985 als ordentliches Unterrichtsfach eingerichtet und dazu auch wie in Bayern und Hessen Lehrpläne erarbeitet, er wird aber bislang nur für einen relativ kleinen Teil der derzeit 44.397 orthodoxen Kinder hauptsächlich über die Anbindung an den griechischen muttersprachlichen Unterricht verwirklicht. Für nähere Information über die laufende Arbeit: www.kokid.de, unter der Rubrik „Schule“. Zu erreichen ist das Referat unter den Nummern 0231/18 11 968 (Bischof Evmenios) und 0231/18 11 460 (Frau Keller), bzw. per Fax (0231/18 11 969) oder E-Mail: rsr-okid@web.de.

Lage der orthodoxen Kirche in China kritisch

Nach dem Tod des orthodoxen Priesters **Alexander Dou Lifou**, der die orthodoxe Gemeinde in Peking betreute, sind für die Seelsorge an den Orthodoxen in China nur noch ein einziger Priester und ein Diakon geblieben. Seit dem Bruch zwischen Peking und Moskau untersagten die chinesischen Behörden alle Kontakte zwischen dem Moskauer Patriarchat und den Gemeinden in China und suchten Wege, letztere zu zerschlagen, vor allem in der Mandschurei. Für die russische orthodoxe Kirche, die diese Gemeinden betreut, ist es unter diesen Bedingungen äußerst schwierig, als Kirche präsent zu bleiben. (KNA-ÖKI 51/52 [23.12.2003] 2)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Ökumenischer Patriarch weiht neue Kirche

Am 12. Oktober 2003 weihte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die neue griechisch-orthodoxe Kirche „Hagia Sophia“ in Münchenstein bei Basel ein. Die im Stil einer byzantinischen Kreuzkuppelkirche in nur 20 Monaten erbaute Kirche soll ein Zeichen gegen die allgemeine Verweltlichung in einer immer weniger christlichen Welt sein, so der Patriarch in seiner Festansprache. Das Projekt geht auf den früheren Metropoliten der Schweiz **Damaskinos** (Papandreou) zurück, der auch die für die Errichtung der Kirche nötigen Sponsoren finden konnte. Wichtige finanzielle und ideelle Hilfe leisteten aber auch die benachbarten römisch-katholischen, altkatholischen und reformierten Gemeinden. (KNA-ÖKI 41 [14.10.2003] 4; *Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2003] 16)

Erzbischof Dimitrios geehrt

Am 14. November 2003 nahm die Akademie von Athen Erzbischof **Dimitrios** von Amerika in Anwesenheit von über 350 geladenen, hohen Gästen aus Kirche und Staat feierlich als ihr Mitglied auf. Im Namen des Ökumenischen Patriarchen, dessen Jurisdiktion Erzbischof Dimitrios untersteht, überbrachte Metropolit **Ioannis** (Zizioulas) von Pergamon herzliche Glückwünsche und richtete ein festliches Grußwort an ihn. (*Orthodox Observer* 1205 [Nov.-Dez. 2003] 3)

Streit zwischen Konstantinopel und Athen

Die orthodoxe Kirche von Griechenland beschloß auf einer außerordentlichen Sitzung in November 2003 in Athen, die Rechte des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel in den 35 nordgriechischen Diözesen, die seit 1913 zwar zu Griechenland gehören, aber noch immer dem Patriarchat von Konstantinopel unterstehen, zu beschneiden. Bei dieser Entscheidung hatte Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland nur 50 der 80 orthodoxen Bischöfe auf seiner Seite, 10 stimmten dagegen, 9 verließen protestierend die Sitzung. Einige der Opponenten wollen nun, anstatt für Christodoulos, für Patriarch **Bartholomaios I.** als Kirchenoberhaupt beten, wie es die Vereinbarung von 1928 über die kirchliche Koexistenz der Kirche von Griechenland und des Patriarchats auf dem Gebiet des griechischen Staates eigentlich auch vorsieht, woran man sich aber schon lange nicht mehr hält. Ausgelöst wurde der Konflikt durch die Forderung von Bartholomaios I., bei der Neubesetzung des Bischofsamtes von Thessaloniki mitzuwirken, wozu er sich nach den genannten Vereinbarungen im Recht sieht. Ein Grund dafür war auch, dass das Patriarchat von Konstantinopel auf seine Bistümer in Griechenland angewiesen ist, da es sich in der Türkei nur noch auf wenige tausend Christen stützen kann. Entsprechend protestierte es heftig gegen die Entscheidung von Athen. Vielerorts heißt es, eine Schwächung des Ökumenischen Patriarchen komme einer Schwächung derer gleich, die in der Orthodoxie für Ökumene eintreten – die griechische Kirche ist nämlich in der Ökumene eher zurückhaltend. Die Bevölkerung Griechenlands befürwortet mehrheitlich eine einvernehmliche Lö-

sung des Konflikts, wobei immer mehr Stimmen laut werden, die eine staatliche Intervention fordern. Anfang Mai 2004 hat der Ökumenische Patriarch Bartholomaios Erzbischof Christodoulos von Athen wegen der „systematischen Untergrabung“ der Autorität des Ökumenischen Patriarchen, die in der eigenmächtigen Ernennung von drei Bischöfen für Diözesen in Nordgriechenland ohne die offizielle „Approbation“ des Ökumenischen Patriarchen gipfelte, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Hintergrund der kirchlichen Auseinandersetzungen sind die politischen Veränderungen in der ersten Hälfte des 20. Jhs, als 1913 die Diözesen der „neuen Territorien“ Griechenlands zwar der formellen Jurisdiktion Konstantinopels, verwaltungsmäßig aber der Kirche von Griechenland zugewiesen wurden.

Mitte Mai stellte die griechische Regierung den drei genannten Bischöfen ihre Ernennungsurkunden zu, womit sie sich im Konflikt am Anfang auf die Seite des Atherner Erzbischofs stellte. Es zeichnete sich damit die Einberufung eines orthodoxen Konzils (Meizon Synodos) ab, denn nur durch ein solches Gremium ließen sich ähnliche Probleme lösen, wie etwa die Doppelrolle **Makarios'** von Zypern als Erzbischof und Staatspräsident 1973 oder 20 Jahre später die Übergriffe des Patriarchen **Diodoros II.** von Jerusalem in die Jurisdiktion von Konstantinopel über Australien.

Die griechische Erziehungsministerin **Marietta Giannakou-Koutsikou** wurde von Ministerpräsident **Kostas Karamanlis** zu einer Sondierungsmission in den Phanar nach Istanbul entsandt. Sie war beauftragt, im geistlichen Zentrum der orthodoxen Christenheit „Vorschläge für einen Ausweg aus der Krise“ zu unterbreiten. Die Regierung wolle auf jeden Fall den Eindruck einer „Einmischung“ in innerkirchliche Probleme vermeiden. Ihr Wunsch sei es ausschließlich, zu einer „Verständigung in christlichem Geist“ beizutragen, betonte der Regierungssprecher. Nach dieser Ermittlung hat die Heilige Synode der Kirche Griechenlands in ihrer Sitzung vom 28.5.2004 den Tomos von 1928 feierlich anerkannt, und kurz danach (am 06.06.2004) haben der Ökumenische Patriarch Bartholomaios und die Endemysche Synode von Konstantinopel die Exkommunikation vom Erzbischof von Athen aufgehoben.

Erste orthodoxe Kirche in Kuba

Der kubanische Regierungspräsident **Fidel Castro** erteilte die Genehmigung für den Bau der ersten orthodoxen Kirche in Havanna und das erste orthodoxe Kirchengebäude auf Kuba wurde gebaut. Die kubanische Regierung hat einen Teil der Baukosten übernommen. Die entstandene Kirche ist nach Aussage des Bürgermeisters von Havanna ein Geschenk des kubanischen Volkes an das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel.

Ende Januar 2004 unternahm der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** eine einwöchige Reise in die Hauptstadt Kubas Havanna. Dabei setzte er sich für einen Aufschwung der Orthodoxie in Kuba ein, weihte am 25. Januar die Nikolauskathedrale in Havanna ein und kündigte in Übereinstimmung mit Staatschef Fidel Castro die Gründung eines orthodoxen Priesterseminars an. Da Kuba ein traditionell katholisches Land ist, gelten diese Absichten als umstritten, dazu wurden an der Patriarchenreise der mangelnde Einsatz für Menschenrechte in Kuba, die scharfe Kritik am Kuba-Boykott der USA und die Provokation der griechischen Regierung durch die Reisebegleitung des Ex-Königs Konstantin kritisiert. (KNA-ÖKI 5 [3.02.2004] 2; *Kathimerini* [19.11.2003]; *I Alitheia* 45 [2004] 10)

Neue Themen für den orthodox-katholischen Dialog

Der offizielle theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche soll durch neue Themen wieder in Schwung gebracht werden. Das kündigten der stellvertretende Sekretär der Heiligen Synode des Patriarchats von Konstantinopel, Diakon **Elpidophoros Lambriniadis**, und Pater **Johan Bonny**, Mitarbeiter des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, gegenüber der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) an. Die Theologen äußerten sich am Rande der von „Pro Oriente“ in Wien veranstalteten Patrologen-Tagung. Länger als zehn Jahre habe die strittige Frage der mit Rom unierten Ostkirchen die Arbeit der internationalen katholisch-orthodoxen Dialogkommission bestimmt. Diese offizielle Dialogkommission war 1979 beim Besuch von **Papst Johannes Paul II.** in Konstantinopel eingesetzt worden. Nach der politischen „Wende“ in Osteuropa und dem damit verbundenen Wiedererstarken der mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirchen in diesem Raum war es zu schweren Auseinandersetzungen über die Unierten-Frage gekommen. Obwohl unterschiedliche Standpunkte zu diesem Thema offensichtlich auch in nächster Zukunft bestehen werden, ist es an der Zeit, sich nun anderen Themen zuzuwenden. Als ein mögliches neues Thema nannten Bonny und Lambriniadis übereinstimmend das Verständnis von „Kirche als Gemeinschaft“. (*Der christliche Osten* 53 [2003] 297f.)

Aufwind im orthodox-alkatholischen Dialog

Vom 14. bis 17. September 2003 besuchten der Präsident der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) Dr. **Joris Vercammen**, der leitende Bischof der Polish National Catholic Church in den USA und Kanada **Robert Nemkovich** und Prof. Dr. **Urs von Arx** von der Universität Bern im Auftrag der IBK den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Konstantinopel. In einer ersten Unterredung mit Mitgliedern der Kommission für innerchristliche Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats wurde deutlich, dass die Abendmahlsgemeinschaft der Altkatholiken mit den Anglikanern und die Frauenordination die Beziehungen zu den Orthodoxen zwar belasten, sie aber nicht blockieren. Der Vorschlag der Altkatholiken, ein Organ für den gegenseitigen Informationsaustausch und für verschiedene Initiativen der Zusammenarbeit auf nationaler und lokaler Ebene einzurichten, wurde von orthodoxer Seite mit Interesse aufgenommen, aber nicht sofort beantwortet. (*KNA-ÖKI* 30 [30.09.2003] 2; *Christen heute* 47 [2003] 260; *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 63 [2003] 266)

2. Patriarchat von Alexandrien

Alexandrinischer Patriarch besucht Bulgarien

Vom 8. bis 12. Mai 2003 besuchte Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien Bulgarien. Am Samstag, dem 10. Mai, feierte er in der Kathedrale der Hl. Kiriaki in Sofia, zusammen mit den Patriarchen der Orthodoxen Kirche von Bulgarien und Serbien, **Maximos** und **Pavle**, den Jahrestag der Erhebung der bulgarischen Kirche zum Patriarchat. An den Feierlichkeiten nahmen auch der bulgarische Staatspräsident **Georgij Parvanu** und der bulgarische Premierminister **Simeon von Sachsen-Coburg-Gotha** teil. (*Pantainos* 95 [Juli-August 2003] 307ff.)

Zuwachs der Orthodoxie in Ghana

Am 10. Juli 2003 empfingen die Einwohner zweier Dörfer in Ghana, Brakua und Atsim, von Bischof **Panteleimon** von Ghana die Sakramente der Taufe und der Myronsalbung. Der vierstündigen Zeremonie, mit der Bischof Panteleimon die Täuflinge in dem Dorf Brakua zu orthodoxen Christen machte, waren viele Bemühungen und mehrere heilige Katechesen vorausgegangen. In einer abschließenden Predigt forderte der Bischof die Neugetauften auf, ihr weiteres Leben wahrhaftig in der Nachfolge Christi zu gestalten. (*Christianiki* 664 [28.08.2003] 5)

3. Patriarchat von Antiochien

Antiochenischer Patriarch geehrt

Vom 20. bis 25. Januar 2003 befand sich Patriarch **Ignatios IV. Hazim** von Antiochien, während eines offiziellen Besuches, in Russland, um den Preis der Internationalen Stiftung für die Einheit der Orthodoxen Völker entgegenzunehmen, der ihm verliehen worden war. Am 21. Januar traf er im Kloster des hl. Daniel den russischen Patriarchen **Aleksij II.**, mit dem er zusammen am folgenden Tag vom russischen Staatspräsidenten **Vladimir Putin** empfangen wurde. Während seines Aufenthaltes nahm der antiochenische Patriarch an Gesprächen einer Arbeitskommission teil, welche sowohl die innerorthodoxen Beziehungen und Probleme als auch den interkonfessionellen Dialog zum Gegenstand hatten. In einem Interview am Ende seiner Reise forderte der Patriarch die Christen, Muslimen und Juden im Nahen Osten auf zu lernen, auf demselben Boden friedlich miteinander zu leben. (*Irénikon* 76 [2003] 135ff.)

4. Patriarchat von Jerusalem

Die Entstehung eines Forschungszentrums zum Kloster der hl. Katharina

In der Gemeinde Tragana bei Atalanti in der Präfektur Fthiotis (Griechenland) entsteht derzeit auf einem vom griechischen Staat gestifteten 29 Hektar großen Grundstück das Europäische Sinai-Forschungszentrum, dessen Aufgabe es sein wird, Forschung, Studien und Kommunikation, die sich auf das Kloster der hl. Katharina auf dem Berge Sinai beziehen, zu fördern. Im Sommer 2004 sollen die Kirche, die Bibliothek und die Tagungsräume ihrer Bestimmung übergeben werden. Zur Ausstattung des Zentrums gehören auch digitale Kopien aller Bücher der Bibliothek des Sinai-Klosters. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 13)

5. Patriarchat von Russland

Metropolit Anthony Bloom verstorben

Metropolit **Antonij** von Suroz, seit 1962 Oberhaupt der Diözese des Moskauer Patriarchats in Großbritannien und Irland, ist am 4. August 2003 im Alter von 99 Jahren in London verstorben. Er war eine der herausragendsten spirituellen Persönlichkeiten der zeitgenössischen Orthodoxie, dessen homiletisches Wirken sich in zahl-

reichen Büchern über das Gebet und das geistliche Leben niederschlug. Als Kind einer russischen Diplomatenfamilie 1904 in Lausanne geboren, studierte Anthony in Paris Physik, Chemie, Biologie und Medizin und legte 1939 das Mönchsgelübde ab. 1948 zum Priester geweiht, war er zuerst in England als orthodoxer Kaplan der Bruderschaft der Heiligen Alban und Sergius tätig, bevor er 1957 die Bischofsweihe empfing und 1962 mit der Leitung der Erzdiözese Suroz betraut wurde.

Metropolit Antonij war vor allem durch sein ökumenisches Engagement und seine engen Beziehungen zur Kirche von England bekannt. Daneben war er von 1968 bis 1975 Mitglied des Zentralkomitees des ÖRK und war mit mehreren Ehrendoktorwürden und zahlreichen Auszeichnungen geehrt worden. Nachfolger des Metropoliten ist sein langjähriger Weggefährte und Vikarbischof der Diözese, der 1938 geborene Bischof **Basil** (Osborne). Beigesetzt wurde Metropolit Antonij auf dem Old Brompton Friedhof in London. (KNA-ÖKI 32/33 [12.08.2003] 20)

Skandal um Homosexuellentrauung in Nižni Novgorod

Am 1. September 2003 sorgte die „Trauung“ zweier Homosexueller durch einen orthodoxen Priester in der Diözese von Nižni Novgorod und Arzamas für großes Aufsehen. Der Priester **Michail Kabanov** überließ seine Kirche einem anderen Priester, um anscheinend einen jungen Mann und ein Mädchen heimlich, gegen den Willen der Eltern, kirchlich trauen zu können. In Wirklichkeit vollzog der Priester **Vladimir Enert** gegen die Zahlung von 15.000 Rubel die „Trauung“ zweier für ihre provokanten Auftritte bekannter Homosexueller. Nach dem Bekanntwerden der Vorkommnisse in der Zeitung „Komsomol'skaja Pravda“ hat die Diözesenverwaltung die homosexuelle Beziehung als Todsünde verurteilt und den vollzogenen Akt, als „Lästerung des Mysterions, Angriff auf die Grundlagen der Moral, die Lehre der Heiligen Schrift und der kanonischen Normen“, für nicht gnadenbringend und ungültig erklärt. Der Priester Enert, der bereits am 2. September suspendiert worden war, wurde aus dem geistlichen Stand ausgeschlossen und Priester Kabanov bis auf weiteres suspendiert. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 10f.)

Aufnahme von Heiligen in das Martyrologion der russischen Kirche

In seiner Sitzung vom 6. Oktober 2003 beschloß die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche unter Vorsitz von Patriarch **Aleksij II.**, einige in jüngster Zeit von anderen orthodoxen autokephalen Kirchen kanonisierte Heilige auch in das Martyrologion der russischen Kirche aufzunehmen, und zwar unter den gleichen Gedenktagen. Es handelt sich dabei um den vom Ökumenischen Patriarchat kanonisierten Metropolit von Iraklion **Gregorios** (Kallidos) (12. Juli), um den von der serbischen orthodoxen Kirche kanonisierten Bischof **Nikolaj** (Velimirović) (20. April) und um die von der polnischen orthodoxen Kirche kanonisierten Märtyrer von Chelm (1. Sonntag im Juni). (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 14)

Rückkehr russischer Ikonen

Im Oktober 2003 übergab das Kulturministerium der Russischen Föderation der russischen orthodoxen Kirche über 200 Ikonen, die zu verschiedenen Zeiten aus Russland ausgeführt worden waren, nachdem Kulturminister **Michail Švydkoi** diese Angelegenheit zuvor mit dem Patriarchen von Moskau und ganz Russland, **Aleksij II.**,

ausführlich erörtert hatte. Die Ikonen wurden zurückgegeben, um Kirchen, die wiederhergestellt oder neu errichtet werden, damit auszustatten. Russland erhielt diese Ikonen im Sommer 2003 aus Italien zurück. Das Kulturministerium bemüht sich, in Zusammenarbeit mit den zuständigen italienischen Stellen weitere 700 Ikonen nach Russland zurückzuholen. Sie wurden in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts aus Museen und Kirchen gestohlen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 13)

Neuer Schritt der Annäherung: Antwort der Russischen Auslandskirche an Patriarch Aleksij

Vom 17. bis 22. November 2003 hielt sich auf Einladung des Moskauer Patriarchats eine Delegation der russischen orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) in Russland auf. Nach den verhaltenen, eher ablehnenden Reaktionen auf das Schreiben des Moskauer Patriarchats an die russisch-orthodoxen Bischöfe in Westeuropa vom April 2003, das zur Beendigung der jurisdiktionellen Trennung aufgerufen hatte, fasste die Bischofssynode der russischen orthodoxen Kirche im Ausland im September 2003 den Beschluss, eine offizielle Abordnung unter Leitung von Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland, der u. a. auch der Erzbischof von Sydney, Australien und Neuseeland, **Ilarion** (Kapral), und der Bischof von San Francisco und Westamerika, **Kyrill** (Dimitriev), angehörten, zu entsenden. Bereits im Vorfeld hatte Erzbischof Mark allen Kritikern gerade auch aus den eigenen Reihen entgegengehalten, es gehe bei der beabsichtigten Annäherung nicht um „Unterwerfung“, „Vereinigung“ oder „Aufsaugen“, sondern schlichtweg darum, „demütig einander den Status zuzuerkennen, dass man Teil der einen russischen orthodoxen Kirche ist“. Die privaten sowie offiziellen Treffen zwischen den Kirchenvertretern verliefen, laut einstimmigen Berichten, herzlich und brüderlich. Vor allem die Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft scheint nun in greifbare Nähe gerückt, für die volle Einheit sei allerdings noch „Geduld und Liebe“ erforderlich, so Metropolit **Filaret** (Vachromeev) von Minsk und Sluck. Als nächster wichtiger Schritt auf diesem Weg gilt der 2004 vorgesehene Besuch des Ersthierarchen der russischen orthodoxen Kirche im Ausland, Metropolit **Lavr**, in Moskau, bei dem es zur Unterzeichnung einer Übereinkunft kommen könnte, durch welche die Grundlagen der kanonischen, seelsorgerlichen und kirchlich-praktischen Einheit der russischen orthodoxen Kirche festgelegt werden sollen.

In einem aus der Sitzung der russischen orthodoxen Kirche im Ausland am 17. Dezember 2003 an Patriarch **Aleksij II.** ergangenen Schreiben wurde der gute Wille des Moskauer Patriarchats zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden russischen Kirchen gewürdigt und eine Fortsetzung des Dialogs in den Blick genommen, denn „der Leib Christi hat seine Einheit bewahrt, allein das äußere Gewand der Kirche ist zerrissen“. Allerdings wurde in dem Schreiben betont, es gehe nicht um „das Zusammenschmelzen oder der Vereinigung der Kirchen, sondern die Herstellung normaler kirchlicher Beziehungen zwischen den beiden Teilen der einst einen Russischen Kirche, die aus historischen Gründen zerbrochen sind“. Die russische orthodoxe Kirche im Ausland empfiehlt in diesem Sinn, vor allem an Orten, wo Gemeinden der Auslandskirche und des Moskauer Patriarchats parallel existieren, eine Erfahrung der freundschaftlichen Koexistenz zu gewinnen und das eine Zeugnis für Christus zu erfüllen. (*Der Bote* Heft 1 [2004] 24ff.)

Patriarch würdigt neue Nähe von Kirche und Staat

Der russische Präsident **Vladimir Putin** und der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** haben sich gegenseitig der wiedererstarkten Verbindung zwischen Staat und Kirche versichert. Bei der Hundertjahrfeier der Heiligsprechung von Seraphim von Sarow sagte der Patriarch, laut russischen Medienberichten, Kirche und Regierung seien nach dem Bruch während der kommunistischen Ära nunmehr wieder stärker verbunden. Putin erklärte in der Wolgastadt, die Jubiläumsfeier sei dank der wiedergewonnenen religiösen Freiheit in Russland möglich. Der Kirche in Sarow schenkte er eine vier Tonnen schwere Glocke. Aleksij II. betonte, obgleich Russland ein laizistischer Staat sei, entferne das die Kirche nicht vom nationalen Leben. (*Der christliche Osten* 53 [2003] 298)

Neue Statistik über die religiöse Lage in Russland

Eine neue Statistik vom Ende des Jahres 2003, die das Justizministerium der Russischen Föderation über die Gemeinden und anderen Einrichtungen der offiziell anerkannten religiösen Gemeinschaften im Lande veröffentlicht hat, besagt: die meisten Einrichtungen gehören der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (11.299 Gemeinden und 47 höhere Lehranstalten) an - gefolgt vom Islam, mit 3.467 Moscheen und 50 Lehrschulen. Die fünf abgespaltenen Kirchen, die sich selbst als „orthodox“ erklären, sind zahlenmäßig bedeutungslos: die „Autonome Orthodoxe Kirche“ (42 Gemeinden), die „Russische Orthodoxe Kirche im Ausland“ (41 Gemeinden), die „Wahrhaft Orthodoxe Kirche“ (52 Gemeinden), die „Freie Russische Orthodoxe Kirche“ (18 Gemeinden) und die „Ukrainische Orthodoxe Kirche / Patriarchat Kiew“ (9 Gemeinden). Dazu kommen vier altgläubige Kirchen, wovon die größte, die priesterliche „Russische Orthodoxe Kirche des Alten Ritus“, 162 Gemeinden zählt. Die Römisch-katholische Kirche hat 268 Gemeinden und 4 Lehranstalten, sowie 4 unierte Gemeinden. Zur Armenisch-Apostolischen Kirche gehören 61 Gemeinden und eine Lehranstalt. Von den protestantischen Einrichtungen entfallen auf die Pfingstler 1.453 Gemeinden und 4 Schulen, auf die Baptisten 1.015 Gemeinden und 3 Lehranstalten; die Evangeliumschrsten haben 645 Gemeinden und 6 Schulen und die Adventisten 643 Gemeinden und eine Lehranstalt. Dem Judentum gehören in Russland 270 Gottesdienststätten und 2 Lehrschulen, den Buddhisten 218 Gottesdienststätten und ebenfalls 2 Lehranstalten. Bei den Zahlen ist zu beachten, dass sie keine Aussage über die Größe der jeweiligen Gemeinden machen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 9-10)

Patriarch Aleksij: „Erfreuliche Wiedergeburt“ der russischen Orthodoxie

In seiner Weihnachtsbotschaft hob Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland hervor, dass die russische Orthodoxie eine „frohe Zeit der Wiedergeburt“ durchlebe: „Kirchen und Klöster werden wiederhergestellt oder erstmals errichtet. Immer mehr Kinder und Erwachsene lernen die Wahrheit des Glaubens kennen. Orthodoxe Missionare gehen von der Kirche aus auf die Menschen zu und erreichen die entferntesten Winkel unseres Landes. Ungezählte Werke der Barmherzigkeit werden getan. Christliche Moralwerte haben das Leben der Gesellschaft merklich verändert. Immer häufiger hört die Welt auf die Stimme der heiligen Kirche. Ein festes Fundament trägt die Partnerschaft von Kirche, Staat und so manchen bürgerlichen Gruppie-

rungen. Wir führen einen nicht leichten, aber fruchtbaren Dialog mit andersgläubigen Christen und mit Menschen anderer Religionen und Überzeugungen.“ Der Patriarch erinnerte auch an bedeutende Jubiläen des vergangenen Jahres, zu denen das Gedenken des 700. Todestages des heiligen rechtgläubigen Fürsten Daniil von Moskau und das hundertjährige Jubiläum der Heiligsprechung des ehrwürdigen Seraphim von Sarov gehörten. Schließlich beklagte er, dass das Blutvergießen und das Übel des Terrors in Russland und der ganzen Welt auch im vergangenen Jahr kein Ende fand und in diesem Zusammenhang auch zahlreiche orthodoxe Gotteshäuser geschändet wurden. (*Stimme der Orthodoxie* 3-4 [2003] 2-3; KNA-ÖKI 2 [13.01.2004] 16)

6. Patriarchat von Serbien

Serbisches Patriarchat kündigt die Kanonisierung von Bischof Nikolaj Velimirović an

Am 19. Mai 2003 kündigte die Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche die von ihr beschlossene Heiligsprechung des ehemaligen Bischofs **Nikolaj** (Velimirović) von Ochrid und Zicha und früheren Dekans des St. Tichon Seminars in South Canaan, Pennsylvania, an. Die Festtage des Heiligen sollen der 18. März, sein Todestag, und der 3. Mai, Tag der Überführung der Gebeine von Amerika nach Serbien, sein. Geboren 1881 in dem kleinen Dorf Lelic, trat er 1909 nach dem Theologiestudium und Studienaufenthalten in Bern und Oxford in das Rakovica-Kloster bei Belgrad ein. 1919 zum Bischof von Ochrid (und dann 1934 von Zicha) ernannt, baute er viele Klöster und Kirchen wieder auf, die im Krieg zerstört worden waren, und richtete Waisenhäuser ein. Nach der Eroberung 1941 wurde er vom deutschen Militär gefangen genommen und 1944 ins Konzentrationslager Dachau gebracht, von wo er dann nach Slovenien entlassen wurde. Nach dem Krieg fühlte er sich berufen, seine Kirche aus dem Ausland zu unterstützen, und war einige Jahre Dekan des St. Tichon Seminars, wo er am 18. März 1956 verstarb. (*Solia, The Herald* 7 [2003] Vol. LXVIII, 7)

Metropolit Jovan im makedonischen Bitola in Haft genommen

Am 20. Juli 2003 nahmen Einheiten des Innenministeriums der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien den 37-jährigen Metropoliten von Velež-Vardar und serbischen Patriarchatsexarchen der Erzdiözese von Ochrid, **Jovan** (Vraniskovski), gefangen. In der vor 35 Jahren selbst proklamierten, aber gesamtorthodox nicht anerkannten „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ stieg er 1998 binnen eines halben Jahres vom Laien zum Bischof auf. Seit 2000 hatte er den Bischofstuhl von Povardarie inne. 2002 unterstellte er sich wieder der kanonischen Jurisdiktion der serbischen orthodoxen Kirche, aus der die makedonische ausgeschieden war. Anfang Juli 2003 wurde er zum serbischen Patriarchalexarchen für das Gesamtgebiet der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien ernannt. Als er nun am 20. Juli 2003 versuchte, die Kirche des hl. Demetrios in Bitola zu betreten, um dort eine Verwandte zu taufen, wurde er mit der Begründung in Haft genommen, ihm sei bei seinem Ausscheiden aus der „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ das Betreten der makedonischen Kirchen untersagt worden. Von der „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ wurde der Metropolit Jovan laisiert und vom erstinstanzlichen Gericht in Bitola zu fünf Tagen Haft verurteilt. Der Vorfall steht offensichtlich in

einem größeren Zusammenhang: Seit erneute Gespräche zwischen der serbischen orthodoxen Kirche und der „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ über eine Klärung der kanonischen Situation im Juni 2002 gescheitert waren, wurden mehrfach Geistliche der serbischen Kirche von Grenzposten am Betreten der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien in geistlicher Kleidung gehindert. Im Mai wurde vier griechisch-orthodoxen Priestern aus dem gleichen Grund die Einreise verweigert. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [August 2003] 14)

Patriarch Pavle ruft „makedonische Kirche“ zur Einheit auf. Bischof Jovan erneut festgenommen

Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien forderte in seiner Weihnachtsbotschaft die Priester in der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien auf, wieder in die kanonische Einheit mit der serbischen orthodoxen Kirche zurückzukehren; er versicherte, damit seien keine nationalen Anmaßungen bezüglich der sogenannten „makedonischen Nation“ zu befürchten. Patriarch Pavle betonte, dass die kommunistische Regierung unter Staats- und Regierungschef **Josip Tito** 1967 den Aufbau der „Makedonischen Orthodoxen Kirche“ betrieben habe, um die serbische orthodoxe Kirche zu spalten. In ihrer Antwort darauf lehnte die Synode der selbst proklamierten, aber gesamtorthodox nicht anerkannten „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ diesen Vorschlag ab und forderte als Voraussetzung der Einheit mit der ganzen orthodoxen Welt die Anerkennung ihres „autokephalen Status“. Auch seitens der Regierung der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien wird „die Bewahrung und Verteidigung des autokephalen Status der makedonischen Kirche, ihre Einheit und ihr Name, direkt mit der nationalen Identität des makedonischen Volkes und Staates verbunden“, so Regierungssprecher **Saso Colakovski**. – Kurz nach diesen Stellungnahmen, am 11. Januar 2004, wurde der, der serbischen Kirche unterstellte, makedonische Bischof **Jovan** zusammen mit einem Dutzend Mönchen und Nonnen von der makedonischen Polizei in Bitola erneut festgenommen. Die serbische Kirche verglich das Geschehen mit den „Christenverfolgungen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums“. (*KNA-ÖKI* 2 [13.01.2004] 2; *Süddeutsche Zeitung* [24/25.01.04] 9)

Neue Kirchenordnung der serbischen orthodoxen Kirche: Ökumenisches Patriarchat als Vorbild

Die serbische orthodoxe Kirche will sich in Zukunft eine neue Kirchenordnung geben. Der Vorsitzende der Kommission für die neue Kirchenverfassung, Metropolit **Amfilohije Radović**, erklärte, die serbische Orthodoxie werde sich von ihrem bisherigen Selbstverständnis als einer nationalstaatlichen „Autokephalkirche“ lösen und sich bei der geplanten Strukturreform an der übernationalen und überstaatlichen Rolle des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel orientieren. Anlaß für den beabsichtigten Wandel sind die stark veränderten Verhältnisse auf dem Balkan. Das serbische Patriarchat war seit 1920 Staatskirche in dem damaligen Königreich Südslawien und entwickelte sich unter Tito und nach dem Zerfall des kommunistischen Jugoslawien zu einer Nationalkirche. Diese Organisationsform steht zwar im Einklang mit dem in der Orthodoxen Kirche verbreiteten Verständnis von angemessener Kirchenverfassung: (frühchristliche) Patriarchate mit großräumiger Zuständigkeit und (spätere) Teilkirchen für die Reiche orthodoxer Völker. (Dementsprechend konnte 1870 eine

Synode in Konstantinopel der Orthodoxie jedes unabhängigen Staates das Recht auf eine eigenständige Kirche zusprechen.) Aber schon in der jüngeren Vergangenheit traten für die serbische orthodoxe Kirche die Nachteile, als nationalstaatliche „Autokephalkirche“ verfaßt zu sein, deutlich zutage: 1967 spaltete sich ein Teil von ihr als „Makedonische Orthodoxe Kirche“ ab. Und dies gilt heute in noch verstärktem Maße: Es besteht die reale Gefahr endgültiger Aufsplitterung der serbischen Orthodoxie in eine serbisch-montenegrinische, kroatische, bosnische, slowenische und makedonische Kirche. (KNA-ÖKI 43 [28.10.2003] 3)

7. Patriarchat von Rumänien

Mitglieder einer Jugendbewegung im Kloster Neamţ

Im Sommer 2003 haben 160 Jugendliche aus zehn verschiedenen Ländern bei einem sogenannten „Friedensgrund“ auf dem Gelände des Klosters Neamţ in Rumänien zehn Tage gemeinsam gearbeitet, gebetet und Gottesdienst gefeiert. Das Treffen fand auf Einladung des Metropoliten **Daniel** (Ciobotea) von Iaşi und der Moldau statt. Die Jugendlichen wohnten in einer Zeltstadt und errichteten Gräben für das Be- und Entwässerungssystem eines neuen ökumenischen Jugendzentrums, das im Kloster entstehen soll. Es handelte sich dabei um Mitglieder einer Jugendbewegung, die 1990 von dem römisch-katholischen Bischof von Hildesheim, **Josef Homeyer**, ins Leben gerufen worden war und die seitdem jedes Jahr ein anderes osteuropäisches Land besucht, um ein Beispiel für die Versöhnung der Völker zu geben. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 14)

8. Patriarchat von Bulgarien

1700-Jahr-Gedenken des hl. Märtyrers Dasios in Silistra

Als Papst **Johannes Paul II.** 2002 Bulgarien besuchte (vgl. *OFo* 16 [2002] 296-297), schenkte er Patriarch **Maksim** von Sofia und ganz Bulgarien das Reliquiar des antiken Soldatenmärtyrers **Dasios**, der am 20. November 303 in Silistra das Martyrium erlitt. Nach der Neubesetzung des Metropolitsitzes von Silistra durch den Metropolitan **Ilarion** wurde nun das Reliquiar feierlich nach Silistra überführt. Das Ereignis war ökumenisch geprägt: eine ökumenische Delegation brachte das Reliquiar von der Hauskirche des Synodpalastes in Sofia nach Silistra und übergab es dem Metropolitan Ilarion. (KNA/ÖKI 48 [02.12.2003] 5)

Der neue Bischof von Tiveriopol

Am 6. Juli 2003 wurde Archimandrit **Tichon** (Ivanov), Kanzler der bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa mit Sitz in Stuttgart und Vorsteher der bulgarischen Kirche in Rom, in Sofia zum Bischof von Tiveriopol geweiht. Er wird als Hilfsbischof den 77-jährigen Metropolitan **Simeon** (Dimitrov) von West- und Mitteleuropa unterstützen. Damit ist die Zahl der in Deutschland residierenden orthodoxen Bischöfe auf 12 gestiegen. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [August 2003] 17)

9. Patriarchat von Georgien

Kein Konkordat zwischen dem Vatikan und Georgien

Ein Konkordat zwischen dem Vatikan und dem georgischen Staat wird es vorläufig nicht geben. Nachdem Geheimverhandlungen über einen solchen Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung des Landes bekannt geworden waren, erhob die georgische orthodoxe Kirche Ende August 2003 schwere Bedenken gegen das Konkordat und verhinderte dessen Unterzeichnung. Nach ihrer Ansicht räumt der bekanntgewordene Vertragsentwurf dem Vatikan zu weitgehende Rechte ein, etwa in Georgien so viele Bistümer und katholische Kirchen zu errichten, wie er wolle. Die Kirchenleitung wirft der Regierung vor, keine Rücksprache mit der Orthodoxen Kirche gehalten zu haben, und sie befürchtet, dass es dem Vatikan bei dem Vertrag darum gehe, zu suggerieren, die Römisch-katholische Kirche spiele in Georgien eine wichtige Rolle, und mehr Einfluss zu gewinnen. Dagegen wenden Vertreter der Regierung ein, dass der Vertrag im Einklang mit den georgischen Gesetzen stehe und die Interessen der Orthodoxen Kirche in keiner Weise beeinträchtige, sondern lediglich den 50.000 Katholiken unter den fünf Millionen Einwohnern des Landes Religionsfreiheit garantieren solle. Wäre es zum Abschluß des Konkordats mit der georgischen Regierung gekommen, dann wäre Georgien nach Rumänien und Griechenland der dritte Staat mit einer mehrheitlich orthodoxen Bevölkerung gewesen, der mit dem Vatikan in eine konkordatrechtliche Beziehung getreten wäre. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 7)

Friedensappell des Patriarchen

Im November 2003 kam es in Georgien nach der umstrittenen Wiederwahl von Ex-Präsident **Eduard Schewardnadze** zu großen politischen Spannungen, deren unblutiger Ausgang nicht zuletzt dem beschwichtigenden Eingreifen der Orthodoxen Kirche Georgiens zu verdanken ist. Katholikos-Patriarch **Ilia II.** hatte immer wieder zur Mäßigung aufgerufen und vor der destabilisierenden Wirkung der unkontrollierten Leidenschaften und Kräfte gewarnt. Am 22. November, dem Vorabend des Festes des hl. Großmartyrers Georgios, sagte er: „Ich wende mich an alle: an die Staatsorgane, die Opposition, an jeden Menschen, auf dass in keinem Fall Waffen Anwendung finden. Man darf nicht vergessen, dass Menschen, die Waffen gegen unsere Brüder und Schwestern erheben, sich vor dem Herrn und vor dem Volk werden verantworten müssen, und dass diese Stunde lasten wird auf ihren Nachkommen. Ich denke, es gibt noch eine friedliche Lösung für die Probleme, vor denen Georgien steht!“ (*Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2003] 17)

10. Kirche von Zypern

Import-Beschränkungen der USA für byzantinische Kulturgüter aus der Republik Zypern begrüßt

Das zypriotische Außenministerium hat am 8. September 2003 die Verlängerung der Import-Beschränkungen für alle byzantinischen Kulturgüter durch die US-Regierung ausdrücklich begrüßt. Nachdem immer mehr Kirchenschätze aus den be-

setzten Gebieten Zyperns auf den US-Markt gelangt waren, hatte die Republik Zypern 1999 solche Einschränkungen angeregt. Mit der Absicht, den illegalen Handel zu stoppen, dürfen seitdem nur noch byzantinische Kulturgüter mit einer Exportgenehmigung der Republik Zypern in die USA eingeführt werden. (*Zypern Nachrichten* 10 [2003] 4)

Regierung Nordzyperns verletzt Menschenrechte

Eine der weitreichendsten Maßnahmen des Führers der türkischen Volksgruppe, **Rauf Denktasch**, zur Vertreibung der griechischen Zyprioten von der besetzten Halbinsel Karpasia war die Schließung des dortigen Gymnasiums. Infolgedessen sind viele Familien mit ihren Kindern in die freien Gebiete Zyperns übersiedelt, sodass heute nur noch etwa 15 Kinder die Grundschule auf der Halbinsel besuchen. Nachdem Denktasch nun auch noch die beiden Lehrer der Grundschule entlassen hat, kündigte der Präsident des Europaparlamentes, **Pat Cox**, Interventionen in Ankara und bei Denktasch persönlich an. (*Athener Zeitung* [05.09.03] 1)

11. Kirche von Griechenland

Europäische Tagung in Athen über den Aufbau Europas

Vom 6. bis zum 8. Mai 2003 fand in Athen eine europäische Tagung mit dem Thema „Prinzipien und Werte für den Aufbau Europas“ statt. Diese Tagung wurde von der Kirche Griechenlands unter Mithilfe ihrer Vertretung in Brüssel und einer Sonderkommission für die Betreuung europäischer Angelegenheiten veranstaltet. Anwesend waren neben zahlreichen anderen Persönlichkeiten mehrere Oberhäupter und Vertreter verschiedener Kirchen, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertreter der Europäischen Kommission und des Europäischen Parlaments, viele Bischöfe der Kirche Griechenlands, Europaabgeordnete und Universitätsprofessoren. Über sehr interessante Themen referierten der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland **Christodoulos**, der Erzbischof von Albanien **Anastasios** (Giannoulatos) und der Vizepräsident des Europaparlaments **G. Dimitrakopoulos**. Die Römisch-katholische Kirche wurde von Kardinal **Roger Echeagaray** vertreten und die Anglikanische Kirche vom Londoner Bischof **Richard Chartres**. Der Präsident der Europäischen Kommission wurde von Dr. **Michael Weninger** und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von **Alexander Belopopsky** vertreten. Die Tagung endete mit einer Rede von Erzbischof Christodoulos, in der dieser besonders die Rolle der Kirchen für den Aufbau Europas betonte, da letztendlich, wie er sagte, alle Prinzipien und Werte der Völker, wie Freiheit, Gerechtigkeit oder auch Solidarität, aus ein und derselben Quelle stammen, nämlich dem Evangelium. (*Anaplasis* 406 [2003] 120-121)

Pastoraltagung zum Thema „Wirtschaftseinwanderer“

Am 13. und 14. Mai 2003 fand in Athen unter dem Vorsitz von Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland die zweite Priestertagung der Kirche von Griechenland statt. Anwesend waren unter anderen Gästen Vertreter anderer orthodoxer Kirchen, viele Bischöfe der Kirche von Griechenland, der Bildungs- und

Kultusminister Griechenlands, Abgeordnete des griechischen Parlaments, Universitätsprofessoren und andere Wissenschaftler. In allen drei Sitzungen ging es um die „Wirtschaftseinwanderer“ in Griechenland und darum, wie Staat und Kirche ihnen entgegenkommen könnten. (*Anaplasia* 406 [2003] 125)

Erklärung zur Präambel der EU-Verfassung

Im Juli 2003 wies die Heilige Synode der Kirche von Griechenland in einer offiziellen Erklärung zur Präambel des Entwurfes einer Europäischen Verfassung, in welcher der Gottesbezug gestrichen wurde, mit Nachdruck darauf hin, dass die Wurzeln der heutigen europäischen Werte in der von den Aposteln verkündeten Botschaft der Auferstehung Christi gründen. Der Verfassungsentwurf in seiner jetzt vorliegenden Fassung lege Zeugnis ab von einem kulturellen Verfall Europas, der seine Einheit zersplittere und es zum Opfer einer erdrückenden Globalisierung mache. Insbesondere angesichts der Überhand nehmenden globalen politischen Ungerechtigkeit sei diese Einheit aber unabdingbar, um die menschliche Persönlichkeit zu verteidigen, den Frieden zu erhalten und die Opfer von Ungerechtigkeit zu unterstützen. (*Ekklesia* 80 [2003] 493)

Diskussion um den Bau einer Moschee in Athen

Am 2. September 2003 erhob die Heilige Synode der Kirche von Griechenland schwere Bedenken gegen den vorgesehenen Standort einer im wesentlichen von Saudi-Arabien finanzierten großen Moschee in Athen. Gegen den Bau der geplanten Moschee in Paiania, einem im Osten Athens gelegenen Vorort, spreche zweierlei. Zum einen lebe in dem Ort bislang kein einziger Muslim und zum anderen liege der Ort an der Straße, die Athen mit dem Flughafen verbinde. Eine Moschee in Paiania könnte dazu beitragen, den Eindruck zu erwecken, Griechenland sei ein muslimisches Land, was die religiösen Gefühle der Griechen verletze. Dies könne leicht vermieden werden, indem die Moschee an einer weniger prominenten Stelle errichtet würde. Den etwa 200.000 Muslimen unterschiedlicher Nationalitäten, die sich derzeit in Attika aufhalten, sei dies zuzumuten. (*Kathimerini* [03.09.2003] 14)

Akademie Theologischer Studien der Metropole von Dimitrias wird Mitglied der Europäischen Akademien

Vom 15. bis 21. September 2003 nahm die Akademie Theologischer Studien der Metropole von Dimitrias und Almyros an der jährlichen Versammlung der Christlichen Akademien in Zürich teil. Dort wurde sie auch offizielles Mitglied der Christlichen Akademien. Heutzutage gibt es in Europa an die 80 Zentren, in denen wichtige Arbeit im Bereich von Kirche und Gesellschaft geleistet wird. (*Pliroforisi* [September/Oktober 2003] 13)

Tagung der orthodoxen biblischen Theologen

Vom 26. bis 28. September 2003 fand in Leukas unter der Schirmherrschaft der Metropole von Leukas und Ithaka die 11. Tagung der Griechischen Gesellschaft für Biblische Studien mit dem Thema, „Das geistliche Erbe des Apostels Paulus: Pastoralbriefe“ statt. Über die verschiedenen wissenschaftlichen Probleme der Pastoralbriefe referierten bekannte orthodoxe Professoren und Doktoren der Universitäten von A-

then, Thessaloniki und Sofia. Aus der Orthodoxen Theologie in München war Prof. Dr. **K. Nikolakopoulos** anwesend. Zu den Teilnehmern zählten nicht nur Priester und Theologen, sondern auch viele Einwohner der Insel. (*Anaplasia* 407 [2003] 149)

Die 2. Tagung der Heiligen Synode zum Thema „Sport“

Am 27. September 2003 fand in Athen im Rahmen der Vorbereitung der Olympischen Spiele 2004 die 2. Tagung der Kirche Griechenlands über Sport statt. Das Thema lautete: „Sportliche und geistliche Askese, der Leib im Sport und in der orthodoxen Spiritualität“. Über verschiedene Aspekte dieser Fragestellung referierten der Metropolit von Naupaktos **Ierotheos**, **I. Ioannidis**, **A. Stalikas** und der Protopresbyter **A. Kalligeris**. (*Peiraiki Ekklisia* 142 [November 2003] 54)

Erzbischof Christodoulos auf Besuch in Brüssel

Im Herbst 2003 weilte Erzbischof **Christodoulos** (Paraskevaïdis) von Athen und ganz Griechenland während eines fünftägigen Besuches in Brüssel. Er mahnte zur Vorsicht bei dem Beitritt der Staaten in die EU, die nicht zur europäischen Kultur gehören, wie etwa der Türkei. Kritik übte er daran, daß in dem vorliegenden Entwurf einer Europäischen Verfassung weder das Christentum, noch die griechische Kultur oder das römische Rechtsdenken als Wurzeln Europas erwähnt werden. Er habe dies für eine Selbstverständlichkeit erachtet und werde deshalb entschieden dafür eintreten. Zufrieden äußerte er sich zum Artikel 51 über den Rechtsstatus der Kirchen in der EU, der auch effektiv den speziellen Status der Athos-Gemeinschaft schütze. Ausführlich sprach er über die heilsame Präsenz der Kirche Griechenlands auf dem Balkan und im Mittleren Osten zur Unterstützung der dort lebenden Bevölkerung.

Am 4. Oktober weihte Erzbischof Christodoulos dann zusammen mit einer hochrangigen Delegation der Heiligen Synode Griechenlands das neue Gebäude der Vertretung der Kirche von Griechenland bei der EU auf dem Boulevard St. Michel 50 in Brüssel ein. Außer dem Ökumenische Patriarchat verfügen nun folgende orthodoxe Kirchen über eine entsprechende EU-Vertretung in Brüssel: die Kirche Griechenlands, das Moskauer Patriarchat und das Patriarchat von Rumänien. (*Ekklesia Report* [12.10.03]; *Christianiki* 667 [09.10.03] 8; *Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2003] 15)

Wiederherstellung des Klosters von Daphni

Der Archäologische Zentralrat von Griechenland hat das Britische Museum dazu aufgefordert, zwei Säulenfragmente des Klosters von Daphni bei Athen zurückzugeben. Der britische Diplomat **Thomas Bruce**, 7. Earl von Elgin, hatte sie Anfang des 19. Jahrhunderts bei seinem Aufenthalt in Griechenland mitgenommen. Die Rückgabebeforderung steht in Zusammenhang mit dem Beschluss des Rates, ab September 2003 Maßnahmen zur Wiederherstellung der Klostergebäude zu ergreifen. Daphni gilt als eines der bedeutendsten Ensembles byzantinischer Sakralarchitektur und geht in seinen Anfängen auf das 6. Jahrhundert zurück. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [August 2003] 15)

12. Kirche von Polen

Kanonisierung orthodoxer Märtyrer in Polen

Am 8. Juni 2003 kanonisierte in Chelm der Vorsteher der autokephalen Orthodoxen Kirche Polens, Metropolit **Sava** von Warschau und ganz Polen, in Anwesenheit zahlreicher Bischöfe aus dem In- und Ausland acht Neumärtyrer, u. a. die Neomartyrer Leo, Sergius, Nikolaus, Johanna und Ignatius, die während des II. Weltkrieges bei bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen orthodoxen Ukrainern und römisch-katholischen Polen in der Gegend von Chelm (Cholms) ermordet worden waren. Mitzelebrant war Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika. Die Feier, bei der auch die Reliquien der Märtyrer zur Verehrung ausgestellt waren, fand in der Kathedrale von Chelm statt. Metropolit Sava hob hervor, dass als eine wichtige Voraussetzung für diese erste Kanonisierung eigener polnischer orthodoxer Heiliger in der Geschichte die innere Entwicklung Polens in jüngster Zeit angesehen werden müsse. Noch in den 60er Jahren wäre ein solches Ereignis undenkbar gewesen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 5; *Pantainos* 53 [Sept.-Okt. 2003] 389-393)

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland in Polen

Vom 17. bis 22. August 2003 stattete Erzbischof **Christodoulos** (Paraskevaïdis) von Athen und ganz Griechenland der Kirche von Polen einen offiziellen Besuch ab. Der Erzbischof und seine Begleitung wurden von Metropolit **Sava** von Warschau und ganz Polen herzlich empfangen. In einer Ansprache wertete Metropolit Sava den Besuch seines Gastes als einen weiteren Schritt, der dazu beitrage, die brüderliche Verbundenheit der beiden Kirchen zu festigen. Am letzten Tag seines Besuches in Polen verlieh die Warschauer Universität Erzbischof Christodoulos die Ehrendoktorwürde. In seiner Rede zu dem Thema „Europa und das Christentum“ sprach der Erzbischof unter anderem auch das Problem des Uniatismus und das diesbezügliche Verhalten Roms an. Er betonte, dass der theologische Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche genau aus diesem Grunde abgebrochen worden sei und verlieh seiner Befürchtung Ausdruck, dass es zum Abbruch jeglicher Beziehungen kommen könnte, wenn der Vatikan seine bisherige Vorgehensweise fortsetze. (*Alitheia* 40 [September 2003] 4)

B. *Altorientalische Kirchen**Würdigung des altorientalisch-katholischen Dialoges*

Vom 27. bis 29. Januar 2003 trafen sich in Rom unter dem Vorsitz von **Walter Kardinal Kasper** und Metropolit **Bishoy** von Damiette die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Altorientalischen (nicht-chalkedonensischen) Kirchen. Ziel des Dialoges ist die bessere Verständigung zwischen den zwei Kirchenfamilien und die Vertiefung ihrer Freundschaft. Am 28. Januar empfing **Papst Johannes Paul II.** die Kommissionsmitglieder zu einer Audienz. Der Papst würdigte die großen Fortschritte, die der ka-

tholisch-altorientalische Dialog erbracht habe, vor allem was Fragen der Christologie angehe, und sprach von einem „gemeinsamen Glauben“. (*Irenikon* 76 [2003] 67)

Altorientalisch - evangelische theologische Konsultation

Vom 21. bis 23. März 2003 trafen sich auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Akademie zu Berlin Vertreter der Altorientalischen Kirchen und der EKD zu einer Konsultation in der Diakonischen Akademie Deutschland. Zu den Gästen zählten Metropolit **Gregorios Yohanna Ibrahim** (Damaskus), Erzbischof **Mesrop Krikorian** (Wien), Metropolit **Anba Bishoy** (Kairo), Principal **K. M. George** (Indien), Prof. **Reinhard Thöle** (Bensheim), Prof. **Hage** (Marburg), Prof. **Tamcke** (Göttingen) und Prof. **Winkler** (Graz). Nach der befriedigenden Feststellung vieler einander Gemeinsamkeiten einigte man sich auf vier Hauptanliegen für die nächste Zeit: 1.) Rituelle Praxis und theologisches Verständnis der heiligen Taufe sowie Bedingungen für deren wechselseitige Anerkennung; 2.) Das gemeinsame pastorale Handeln anlässlich konfessionsverbindender Ehen; 3.) Reflexion der nichttheologischen Faktoren wie Angst vor Identitätsverlust und Einbeziehung prägender Faktoren der historischen, ethnischen und gesellschaftlichen Kontexte und 4.) Die Rezeption der bislang vorliegenden Dialogergebnisse. Darüber hinaus wurden konkrete Vorschläge zu weiteren Themen gemacht, wie die Zusammenstellung einer Gebetssammlung aus den beiden Kirchenfamilien oder die Vermittlung von Kenntnissen der altorientalischen orthodoxen Tradition im evangelischen Religionsunterricht. (*Ökumenische Rundschau* 52 [2003] 392)

Armenische Gemeinde in Lemberg erhält Kathedrale zurück

Am 18. Mai 2003 wurde in Lemberg/L'viv (Ukraine) die in den Jahren 1363 – 1370 errichtete armenische Kathedrale nach einer 55jährigen Unterbrechung wieder einer armenischen Gemeinde zur Nutzung überlassen. Der Katholikos-Patriarch aller Armenier **Karekin II.** empfing vor der Kirchentür in der Krakauer Straße in Anwesenheit von ca. 1.000 Menschen den Schlüssel für das Gotteshaus aus der Hand des Bauunternehmers **Nver Mechitarjan**, dem Präsidenten der Armenier in der Ukraine. Karekin II., der am Vortag als erster armenischer Katholikos nach fast 500 Jahren nach Lemberg gekommen war, segnete die Kirche ein und feierte sodann die heilige Liturgie; er verlieh Nver Mechitarjan für sein Engagement bezüglich der Kirchenrückgabe den Orden Gregors des Erleuchteten. – Im Verlauf des 20. Jahrhunderts zählte die armenische Kirche auf dem Gebiet der Ukraine lange Jahre nur wenige Mitglieder. Nach dem Beginn der Auseinandersetzungen um Berg-Karabach im Februar 1988 und dem Erdbeben von Spitak und Leninakan am 7. Dezember desselben Jahres änderte sich dies vollkommen. Seither leben in der Ukraine rund 100.000 Armenier. Vardapet **Nathan Hovanessjan** reiste kurz nach der Unabhängigkeit der Ukraine im Jahre 1991 in das Land ein und kümmerte sich vor allem um den Aufbau der armenischen Gemeinde in Lemberg. Am 10. Januar 1997 entstand die Diözese Ukraine der Armenischen Apostolischen Kirche. Am 15. Mai desselben Jahres wurde Nathan von Katholikos **Karekin I.** zum Bischof der Ukraine geweiht. Sein Nachfolger wurde am 1. Februar 2001 **Grigoris Buniatjan**, der erst Bischof von Buenos Aires war und zuletzt als Erzbischof in Moldawien gewirkt hatte. Er ist heute mit acht Priestern für ungefähr 20 Gemeinden zuständig. Zu diesen zählen Lemberg, Kiev, Charkov, Donec'k,

Dnjepropetrovs'k, Jal'ta, Odessa, Simferopol', Čerkasy, Starij Krim. Wenig später zog der aus Baku stammende Vater **Tadeos Gevorkjan** mit seiner Familie nach Lemberg und wurde der örtliche Gemeindepriester.

Die Rückgabe der Kathedrale in Lemberg erfolgte in Etappen: Vardapet Nathan hielt noch Gottesdienste in der Kapelle im Glockenturm; am 5. Januar 2001 konnte ein armenischer Priester, Archimandrit **Vartanes Abramian**, zum ersten Mal seit 55 Jahren den Altar- und Chorraum für den Weihnachts-Gottesdienst nutzen. Als Papst **Johannes Paul II.** am 25. Juni 2001 auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin die armenische Kathedrale besuchte, war die Kirche bereits weitgehend restauriert worden; Ende 2002 wurden die restlichen Maßnahmen getroffen, sodass sie im Frühjahr von Karekin II. bei seinem Pastoralbesuch zur feierlichen Einweihung übergeben werden konnte. (*Armenisch Deutsche Korrespondenz* 119/120 [2003] 28 - 30)

Neue Chancen für altorientalisch-katholischen Dialog

Im Frühjahr 2003 verabschiedete das österreichische Parlament ein Gesetz über die Rechtsstellung der altorientalischen orthodoxen Kirchen, durch das die Koptische Kirche mit anderen christlichen Kirchen in Österreich gleichgestellt wurde. Die Parlamentarier räumten damit zugleich Hindernisse für einen neuerlichen Besuch von Papst **Schenuda III.** in Österreich aus dem Wege. Der Wiener armenisch-apostolische Erzbischof, **Mesrob Krikorian**, sieht wieder realistische Chancen für den Dialog zwischen Katholiken und Altorientalen. Ein erster Schritt solle eine erneute Bestätigung der „Wiener christologischen Formel“ sein, mit der Altorientalen und Katholiken 1971 ihre theologischen Hauptstreitpunkte beilegten, indem sie den Lehren der Konzile von Nikaia, Konstantinopel und Ephesos und der Ablehnung der nestorianischen Lehrmeinungen über Jesus Christus gemeinsam zustimmten. Die Ablehnung des Nestorianismus sehen Teile der Altorientalischen Kirche neuerdings dadurch relativiert, dass in der 1994 erfolgten Aussöhnung zwischen der Römisch-katholischen und der Assyrischen (früher Nestorianischen) Kirche Nestorius nicht mehr als Häretiker betrachtet und die Spaltung der beiden Kirchen von 431 als eine Folge von Missverständnissen über die nestorianische Lehre angesehen worden sei. (*KNA-ÖKI* 43 [28.10.2003] 9)

Papst Shenouda vollendet sein 80. Lebensjahr

Am 3. August 2003 feierte Papst **Shenouda III.** von Alexandrien, der seit 1971 der koptisch-orthodoxen Kirche vorsteht, seinen 80. Geburtstag. 1923 in Abnoub geboren und nach dem Studium der Architektur 1954 ins Kloster eingetreten, wurde er gleich nach der Priesterweihe 1955 Privatsekretär des damaligen Papstes, dann 1962 Bischof für die religiöse Erziehung und schließlich 1971 Nachfolger von Papst **Kyrillos VI.** Mit Shenouda werden hauptsächlich der Ausbau der pastoralen Arbeit (insbesondere die Sonntagsschulbewegung), eine Renaissance des koptischen Mönchtums und der Sozialarbeit, sowie die Ausgestaltung der pastoralen Präsenz der koptisch-orthodoxen Kirche in Amerika und Europa verbunden. Zu seinen Verdiensten gehört auch die Öffnung seiner Kirche für den ökumenischen Dialog, in dessen Rahmen altorientalische und römisch-katholische Theologen die „Wiener christologische Formel“ erarbeiteten, die den theologischen Streit zwischen Katholiken und Altorientalen über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus beilegte. Dessen ungeachtet tritt Papst Shenouda für das Festhalten an den traditionellen Positionen seiner

Kirche ein, wie z. B. der Ablehnung von Mischehen und der Wiedertaufe von Konvertiten aus den meisten anderen christlichen Kirchen. (*Der christliche Osten* 53 [2003] 294)

Maronitischer Patriarch Nasrallah Boutros Sfeir auf Besuch in Europa

Vom 26. bis 29. Oktober 2003 besuchte der maronitische (unierte) Patriarch von Antiochien, Kardinal **Nasrallah Boutros Sfeir**, mehrere europäische Länder - darunter auch Deutschland -, in denen Maroniten leben. Die christliche Gemeinschaft der Maroniten, die außer im Libanon vor allem auch auf Zypern, in Palästina, Syrien und den Vereinigten Staaten leben, zählt etwa 1,3 Millionen Gläubige. Ursprünglich kommen die Maroniten aus Syrien, dort wurde im 8. Jahrhundert um das Kloster am Grab des Hl. Maro (4./5. Jahrhundert) ihre Kirche gegründet, die sich dann im 12. Jahrhundert (1181/82) der Römisch-katholischen Kirche anschloss. Nach Greueltaten an maronitischen Gläubigen im Libanon durch muslimische Drusen Mitte des 19. Jahrhunderts sind viele Maroniten ausgewandert. (Von den sechs Millionen muslimischen Drusen heute leben fünf Millionen im Exil, vor allem in Europa, Nord- und Südamerika, aber auch in Afrika und Australien.) Patriarch Nasrallah Boutros Sfeir wurde 1920 im Libanon geboren. 1961 erhielt er die Bischofsweihe, seit 1986 ist er Patriarch und seit 1994 Kardinal. Im Nahostkonflikt hat der Patriarch stets eine Haltung der Versöhnung und des Friedens vertreten. Unter anderem sprach er sich für die Stationierung einer internationalen Friedenstruppe im Süden des Libanon aus und beklagte, dass sein Land den Preis für das Versagen des Friedensprozesses zwischen Israel und Syrien zahlen müsse. (*Ordinariats-Korrespondenz* 8 [5.11.2003] 10)

Armenisch-apostolischer Patriarch von Istanbul an einem Besuch in Ostanatolien gehindert

Der armenisch-apostolische Patriarch von Istanbul, **Mesrob II.**, ist Ende 2003 von den türkischen Behörden an einem Besuch in Van (Ostanatolien) gehindert worden. Er hatte eine dreitägige Pilgerfahrt anlässlich des 1000. Todestages des hl. Gregorios von Narek zu den heiligen Stätten der armenischen Kirche dort geplant. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 14)

Die Situation der irakischen Christen nach dem Krieg

Der syrisch-orthodoxe Erzbischof von Bagdad, **Mar Severius Jamil Hawa**, hat die „Inkompetenz“ der anglo-amerikanischen Besatzungstruppen im Irak in einem Radio-interview in England beklagt. Sie seien weder im Stande die öffentliche Ordnung herzustellen und zu garantieren, noch die notwendige Lebensmittelversorgung zu organisieren. Der Einmarsch der Amerikaner habe den Menschen im Irak „nichts gutes gebracht“. Mar Severius hatte sich in Großbritannien aufgehalten, um über einen möglichen Besuch des Erzbischofs von Canterbury **Rowan Williams** zu sprechen. Von alarmierenden Anzeichen für die Christen im Irak berichten auch andere Quellen. Radikale islamische Kräfte drängen an die Macht. Nach dem Sturz von **Saddam Hussein** können die chaldäischen und assyrischen Christen kaum einen Platz in der politischen Ordnung des Landes finden. Es wird ihnen vorgeworfen, sie hätten das alte Regime begünstigt. Im Mai 2003 forderte der Schiitenführer **Muktada Sadr** in einer Predigt, dass auch die Christinnen den Schleier tragen sollten. Nach Berichten aus Basra ist es

dort inzwischen an der Tagesordnung, dass christliche Frauen, die sich ohne Tschador auf der Straße zeigen, mit Unrat und Steinen beworfen werden. Auch Vergewaltigungen von Christinnen, ihre Entführung und Zwangsverheiratung mit Muslimen nähmen in erschreckendem Maße zu. Weil zudem Kirchen, Schulen und christliche Dörfer von Bomben der Alliierten und der kurdischen Peschmerga-Milizen zerstört wurden, suchen die meisten Christen im Irak nach einer Möglichkeit auszuwandern. Im Irak leben schätzungsweise zwischen 600.000 und 800.000 Christen unterschiedlicher Konfessionen als Minderheit unter 23 Millionen muslimischen Arabern. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [August 2003] 12; *Ökumenische Rundschau* 52 [2003] 544)

C. Orthodoxie und Ökumene

Serbisch-orthodoxe Delegation im Vatikan

Vom 3. bis 8. Februar 2003 weilte eine Delegation der Heiligen Synode des serbischen Patriarchats zu einem offiziellen Besuch in Rom. Sie erwiderte mehrfache Besuche hoher römisch-katholischer Gesandter (zuletzt Kardinal **Walter Kasper** im Mai 2002) in Belgrad. Ziel des Besuchs war es, „in gegenseitigem Respekt zu einem Austausch von Meinungen über gewisse Gegenstände zu kommen, worin man bislang uneins war“, so in einem Kommuniqué der Heiligen Synode. Der Vorsteher der Delegation, Metropolit **Amfilohije** von Montenegro, lud in einer im Vatikan verlesenen Erklärung Orthodoxe und Katholiken ein, „gemeinsam ein präzises und überzeugendes Zeugnis ihrer gemeinsamen Tradition abzulegen“. Entsprechend rief Papst **Johannes Paul II.** dazu auf, in einem Europa, das in rapider Veränderung begriffen sei, in brüderlichem Geiste die christliche Identität zu bezeugen. (*Irénikon* 76 [2003] 69ff.)

ÖRK-Generalsekretär machte Abschiedsbesuch

Im Juli 2003 erklärte der scheidende Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Prof. Dr. **Konrad Raiser**, nach seinem Abschiedsbesuch in Weißrussland, der Ukraine und Russland, religiöse Minderheiten seien in der Russischen Föderation keiner Verfolgung ausgesetzt. Die Situation im Lande unterscheide sich heute fundamental von der vor zehn oder zwanzig Jahren. Raiser bedauerte, daß der Einsatz der orthodoxen Kirchen im ÖRK in den letzten Jahren abgenommen habe. Er sei aber nach seinen Gesprächen in Moskau zuversichtlich, dass die bestehenden Probleme gelöst werden könnten. Der ÖRK-Generalsekretär unterstützte das Moskauer Patriarchat in dessen Kritik an westlichen Missionsaktivitäten in Russland. Es widerspreche den fundamentalen Prinzipien des ÖRK, in einem Land Missionsarbeit ohne die Zustimmung der jeweils vorherrschenden christlichen Kirche zu leisten. (*Pressemitteilung des ÖRK im Internet: www2.wcc-coe.org/pressreleasesge.nsf/0/*)

Apostolisches Exarchat für die unierten Christen in Serbien und Montenegro

Am 27. August 2003 errichtete Papst **Johannes Paul II.** ein Apostolisches Exarchat für die rund 22.000 unierten griechisch-katholischen Christen in Serbien und Montenegro. Vor 1991 besaß Jugoslawien ein gemeinsames uniertes Bistum für alle griechisch-katholischen Gläubigen unbeschadet ihrer Nationalität (Serben, Kroaten,

Ruthenen, Ukrainer, Makedonier, Rumänen) in der Stadt Križevki im heutigen Kroatien. Nach dem Zerfall des Landes wurde zuerst ein Apostolischer Visitator in den Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien eingesetzt. Jetzt folgte die Ernennung des Exarchen für Serbien und Montenegro in der Person von Bischof **Dura Dzudzar**. In Serbien und Montenegro gibt es 17 griechisch-katholische Pfarreien, in denen 16 Welt- und 2 Ordenspriester sowie 55 unierte Nonnen tätig sind. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 14)

Friedenstreffen in Aachen 2003

Vom 7. bis 9. September 2003 versammelten sich etwa zehntausend Menschen, darunter rund 500 Religionsführer aus 56 Ländern – orthodoxe, anglikanische und katholische Bischöfe ebenso wie buddhistische Mönche, Rabbiner, hinduistische und islamische Theologen – in Aachen zu einem Gebetstreffen unter dem Motto „Zwischen Krieg und Frieden – Religionen und Kulturen begegnen sich“. Neben Gebeten und Meditationen fanden etwa 30 Vorträge, Gesprächsrunden und Diskussionen statt, die nach dem Urteil der Teilnehmer von einer offenen Atmosphäre und einem Geist des Dialoges geprägt waren, der bestehende Spannungen ansprach und nicht voreilig harmonisierte. Mit der Podiumsdiskussion „Katholiken und Orthodoxie: Die Herausforderung der Ökumene“, an der unter anderen der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien und dem gesamten Osten, **Ignatios IV.**, der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Kirill** (Gundjaev) von Smolensk und Kalininograd, und der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Walter Kardinal Kasper**, teilnahmen, kamen auch die derzeit spannungsreichen Beziehungen zwischen der Orthodoxen, besonders der russischen, und der Römisch-katholischen Kirche zur Sprache. Das Wissen um die zahlreichen Schwierigkeiten auf dem langen Weg zu einer wirklichen und umfassenden Aussöhnung machte die einmütig erhobene Forderung nach Dialog und die grundsätzliche Bereitschaft dazu umso wertvoller. (*Internet: www.kirche-im-bistum-aachen.de/kiba; Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 2-4)

Metropolit Kyrill: Keine „Eiszeit“

Nach Aussage des Leiters des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Kyrill** von Smolensk, der in Wien zu Besuch bei Kardinal **Christoph Schönborn** weilte, gibt es zwischen Rom und Moskau keine „Eiszeit“. Es habe zwischen 1989 bis 2001 zahlreiche offizielle Begegnungen und Gespräche gegeben. Die Behauptung, dass die Römisch-katholische Kirche den Dialog anbiete, die Orthodoxe Kirche ihn aber ablehne, bezeichnete er als falsch. Das Problem bestehe vielmehr immer wieder darin, dass Ergebnisse des Dialoges von der katholischen Seite nicht in die Praxis umgesetzt würden. Es sei beispielsweise mit dem Moskauer Patriarchat vereinbart worden, dass der Vatikan in Russland pastorale Projekte nur nach vorausgegangenen Konsultationen mit der russischen orthodoxen Kirche verwirklichen werde, woran sich die Katholische Kirche nicht gehalten habe. Metropolit Kyrill sieht auch keine prinzipiellen Vorurteile, die einem Treffen zwischen dem Papst und Patriarch **Aleksij** im Wege stünden. Eine solche Begegnung sei aber nur dann sinnvoll, wenn sie mit konkreten Fortschritten und der Unterzeichnung einer gemeinsamen Deklaration verbunden wäre, die bisher am Widerstand des Vatikan gescheitert sei. Als Grundlage

eines aussichtsreichen Dialoges sei auf das II. Vatikanum zurückzukommen. (KNA-ÖKI 37 [16.09.2003] 1)

Tagung zur Sozialdoktrin der russischen orthodoxen Kirche

Anfang September 2003 konnten sich in Wien im Rahmen einer zweitägigen wissenschaftlichen Enquête eine Gruppe von katholischen und russischen orthodoxen Spezialisten mit der orthodoxen Soziallehre und deren Implikationen in der modernen Gesellschaft auseinandersetzen. Außerdem wurde deren Unterschiede zur katholischen Soziallehre herausgestrichen. Das Projekt war von der Stiftung „Pro Oriente“ vorbereitet und organisiert worden. Prominenteste Teilnehmer waren der römisch-katholische Wiener Erzbischof, Kardinal **Christoph Schönborn**, und Metropolit **Kyrill** (Gundjaev) von Smolensk und Kaliningrad. Der Metropolit hielt den Festvortrag im Festsaal der Akademie der Wissenschaften, in dem er das Dokument „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ einem größeren Publikum vorstellte. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 10)

Gedenkveranstaltungen zu Ehren von Metropolit Nikodim

Mit Tagungen und Vorträgen in Smolensk, Moskau, Fribourg, Bose (Piemont) und Regensburg erinnerten die Kirchen an den russisch-orthodoxen Metropoliten von St. Petersburg, **Nikodim** (Rotov, 1929-1978). Vor 25 Jahren, als er dem neugewählten Papst **Johannes Paul II.** die Glückwünsche des Moskauer Patriarchats überbringen wollte, erlag er in dessen Privatbibliothek einem Herzinfarkt. Die Gedenkveranstaltungen fanden in Smolensk auf Initiative des Orthodoxen Theologischen Seminars und des Ostkirchlichen Instituts Regensburg statt. Metropolit **Kyrill** von Smolensk hatte rund 40 ehemalige Schüler und Freunde von Metropolit Nikodim eingeladen. Die Beiträge der Teilnehmer und Gespräche über Metropolit Nikodim machten seine Liebe zur Liturgie, zur Kirche, zum Vaterland und die Betonung einer besonderen „russischen Kirchlichkeit“ deutlich. In St. Petersburg wurde schließlich am 5. September 2003 in der Aleksandr-Nevskij-Kathedrale ein feierlicher Gottesdienst mit 21 Bischöfen und einem anschließenden Gebetsgottesdienst am Grab des Metropoliten zelebriert. Metropolit Nikodim, seinerzeit wohl der bedeutendste Repräsentant der ökumenischen Bewegung in seinem Heimatland, führte die russische orthodoxe Kirche 1961 in den Ökumenischen Rat der Kirchen. (KNA-ÖKI 36 [09.09.2003] 2; 38 [23.09.2003] 2)

Konferenz über das Landeskonzil von 1917-1918

Vom 18. bis 20. September 2003 fand im Kloster Bose (Italien), auf die gemeinsame Einladung des Moskauer Patriarchats und der Klösterlichen Kommunität von Bose hin, die 11. Internationale Ökumenische Konferenz „Das Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche von 1917-1918“ statt. Die Teilnehmer kamen aus Deutschland, Frankreich, Großbritannien/Kanada, Italien, Österreich und Russland. Das Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche von 1917-1918, das Repräsentanten der Kirche in Russland (Bischöfe, Mönche und Laien) versammelte, stellte ein bemerkenswertes Ereignis in der Geschichte der Orthodoxie im 20. Jahrhundert dar. Nach zwei Jahrhunderten der Unterordnung unter die Zarenherrschaft gelang es auf diesem Konzil, das Patriarchat wiederherzustellen; mit Lenins Dekret über die Trennung von

Kirche und Staat vom 23. Januar 1918 begann jedoch zur selben Zeit der gewaltige Kampf gegen alles Religiöse. Auf dem tragischen Hintergrund der ersten Verfolgungen verhandelte das Konzil damals, zu Beginn einer unheilvollen Epoche, entscheidende Fragen des christlichen Glaubens: Wie kann kirchliche Leitung im Dienste der Gemeinschaft und nicht im Dienste der Macht ausgeübt werden? Wie kann die Ortsgemeinde ein sichtbares Zeichen christlicher Liebe sein? Welche Wege der Versöhnung mit den anderen Kirchen könnten beschritten werden? Wie könnte das Mönchtum zu einem Leben wahrer Teilhabe an der Gemeinde, am Gebet und am Dienst beitragen? Fragen aus diesem Themenkreis wurden in den drei Sektionen „Der Weg zum Konzil“, „Die große Sitzung“, „Theologische Einsichten“ behandelt. Als Referenten kamen unter anderen zu Wort: **Sergej Firsov** (St. Petersburg) „Vorbereitung des Konzils: Die Suche nach einem neuen Modell für die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft“; **Günther Schulz** (Münster) „Konziliarität und Konzil: Die innere Verfassung des Konzils und der Grundsatz der Konziliarität“; **Adalberto Piovano** (Vertemate) „Die Diskussion über die Reform des Mönchtums“; **Aleksandra A. Pletneva** „Die Frage nach der Litugiesprache“; **Hyacinthe Destivelle** (Paris) „Theologische Ausbildung: Die Reform der Geistlichen Akademien“; **Ilarion Alfeev** (Wien) „Die Tradition verstehen: Die Kontroverse über den Namen Gottes und das theologische Vermächtnis des Konzils“; **Michel Stavrou** (Paris) „Elemente einer orthodoxen Theologie der Konziliarität“ und **Hervé Legrand** (Paris) „Konziliarität heute: Eine ekklesiologische Herausforderung aus einer ökumenischen Perspektive gesehen“. (Monastero di Bose, Convegno Ecumenico: convegna@monasterodibose.it)

Griechisch-orthodoxe Delegation im Vatikan

Ende September 2003 stattete eine Delegation der Kirche von Griechenland Papst **Johannes Paul II.** einen sechstägigen Besuch ab. Dies ist der zweite Besuch dieser Art seit dem historischen Treffen zwischen dem Papst und dem griechischen Erzbischof **Christodoulos** in Athen. Auf Griechisch begrüßte der Papst seine Gäste mit der Aufforderung, auf den bereits vorhandenen „soliden Fundamenten“ brüderliche Bindungen im Geist des Evangeliums aufzubauen, auf dass es den Christen gelingen möge, Wege zu einer engeren Zusammenarbeit und einer immer tieferen Gemeinschaft zu finden. (KNA-ÖKI 38 [23.09.2003] 16)

Päpstlicher Gesandter besuchte Kaukasus-Länder

Vom 18. bis 25. September 2003 besuchte der Sekretär des Heiligen Stuhls für die Beziehungen zu den Staaten, Erzbischof **Jean-Louis Tauran**, die ehemaligen Sowjetrepubliken Georgien, Armenien und Aserbaidschan. Nach seiner Einschätzung konnten in Armenien und Aserbaidschan die Beziehungen der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft sowohl zur Regierung als auch zur Orthodoxen Kirche verbessert werden. Nachdem in Georgien der Versuch des Vatikans, zwischen dem georgischen Staat und dem Heiligen Stuhl ein Abkommen über die gesetzliche Anerkennung der Katholischen Kirche zu schließen, am Widerstand der Orthodoxen gescheitert war, wurden die Treffen dort abgesagt. Erzbischof Tauran zelebrierte lediglich eine Messe in der lateinischen Kathedrale in Tiflis, in der er die Katholiken aufrief, nach Kräften die Einheit zu fördern und zur geistigen und moralischen Wiedergeburt des Landes beizutragen. In Armenien traf er mit katholischen und orthodoxen Kirchenoberhäu-

tern und dem armenischen Präsidenten zusammen. Von dem Besuch in Aserbaidshan sind hervorzuheben: ein Treffen mit Vertretern der Politik, bei dem auch die rechtliche Lage der Römisch-katholischen Kirche erörtert wurde, die Schenkung eines Grundstücks für den Neubau einer katholischen Kirche durch den Bürgermeister von Baku und ein Empfang beim Präsidenten des Muslimischen Geistigen Rates für den Kaukasus, bei dem auch der russische orthodoxe Bischof von Baku und Prikaspien und der Präsident der Jüdischen Gemeinde zugegen waren. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 13)

Delegation der EKD in Russland

Vom 2. bis 6. Oktober 2003 besuchte eine hochrangige 14-köpfige Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die russische orthodoxe Kirche in Moskau. Betont wurden die guten Beziehungen und die Unterstützung und Anerkennung, die den orthodoxen Gemeinden in Deutschland von der EKD zuteil werden, vor allem bei der Ausbildung junger Orthodoxer auf dem Gebiet des Sozialdienstes. Die tiefe Verbundenheit zwischen EKD und der russischen orthodoxen Kirche fand ihren Ausdruck auch in einem gemeinsam erarbeiteten, reich bebilderten Buch mit dem Titel „Einander sehen und hören“. Patriarch **Aleksij II.** unterstrich die Qualität der Beziehungen: schon in den schweren Jahren des Staatsatheismus begannen die beiden Kirchen einen theologischen Dialog, dessen hervorstechende Eigenschaft das gegenseitige Vertrauen war. Die deutschen Gäste besuchten von der EKD unterstützte Diakonie-Projekte, trafen sich mit russischen Politikern und nahmen an einer Göttlichen Liturgie in der Christus-Erlöser-Kirche teil. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2003] 13)

D. Sonstiges

Annahme der „Charta Oecumenica“

Auf dem vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin abgehaltenen Ersten Ökumenischen Kirchentag verpflichteten sich die 16 Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit der Annahme der „Charta Oecumenica“ dazu, ihre ökumenische Gemeinschaft in einem partnerschaftlichen Miteinander zu vertiefen und gemeinsam verstärkt ihre Verantwortung für das kulturelle und soziale Zusammenleben in Europa wahrzunehmen. Zur „Charta Oecumenica“ hat die ACK eine Arbeitshilfe herausgebracht, die neben dem Wortlaut der Charta vielfältige Hintergrundinformationen, didaktische und liturgische Anregungen sowie eine CD-Rom enthält. Sie ist für 5 EUR zuzügl. Versandkosten bei der ACK zu beziehen. Informationen unter www.oekumene-ack.de, E-mail: info@ack-oec.de. (*Ökumenische Rundschau* 52 [2003] 397).

Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Trondheim

Vom 25. Juni bis 2. Juli 2003 fand im norwegischen Trondheim die zwölfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) statt. Der KEK gehören 126 protestantische, anglikanische, altkatholische und orthodoxe Kirchen an. Thema der Vollversammlung war: „Jesus Christus heilt und versöhnt. Unser Zeugnis in Europa“. Die etwa 800 Teilnehmer befassten sich mit folgendem Themenspektrum: Migra-

tion in Europa, AIDS als Herausforderung für die Kirchen, Bioethik, Informationsgesellschaft, Zusammenleben von Mehrheits- und Minderheitskirchen in Europa, sowie das Verhältnis von Christen und Muslimen. Es wurde ein „Brief an die Kirchen“ verfasst, in dem die Vollversammlung die Kirchen zum Kampf gegen soziale Instabilität, Gewalt, Terrorismus und Angst in Europa aufruft. Im Jahr 2007 soll eine dritte „Europäische Ökumenische Versammlung“ in der Trägerschaft der KEK und des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) stattfinden. Ebenfalls in Trondheim wurde auch der vierzigköpfige Zentralausschuss der KEK neu gewählt. (*Herder Korrespondenz* 57 [2003] 430)

Rechtfertigungserklärung im Gespräch

Die Behauptung von **Heike Schmoll** vom 26. Juli 2003 in der FAZ, die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre sei 1999 vom Vatikan nicht umfassend zusammen mit dem Lutherischen Weltbund unterzeichnet worden, dementierte der Assistierende Generalsekretär für Ökumenische Angelegenheiten des LWB, Pfarrer **Sven Oppegaard**, entschieden mit dem Verweis auf den Schluss der Erklärung, in dem es heißt: „Durch diesen Akt der Unterzeichnung bestätigen die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre in ihrer Gesamtheit.“ Der Vorwurf Schmolls, der auch von der Theologin **Dorothea Wendebourg** erhoben wird, richtet sich gegen den Einheitsrat der Römisch-katholischen Kirche, der damals ohne ausdrückliche Zustimmung der Glaubenskongregation und des Papstes gehandelt habe. (*KNA-ÖKI* 36 [09.09.2003] 3)

Nachwirkungen der LWB-Vollversammlung in Winnipeg

Vom 21. bis 31. Juli 2003 hielt der Lutherische Weltbund (LWB) in Winnipeg (Kanada) seine Vollversammlung ab. Nach Auffassung des Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), des bayerischen Landesbischofs **Johannes Friedrich**, sind die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche für den LWB besonders wichtig. In seinem Interview in der Publikation „Zur Heilung der Welt“ gab er seiner Hoffnung Ausdruck, bis zum 500. Reformationsjubiläum im Jahr 2017 „bestimmte gravierende Lehrunterschiede miteinander diskutiert zu haben und in einem differenzierten Konsens festhalten zu können“. Auch der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Walter Kardinal Kasper**, schlug in Winnipeg vor, Lutheraner und Katholiken sollten sich gemeinsam auf den 500. Jahrestag der Reformation vorbereiten. Landesbischof Friedrich würdigte im Übrigen die Bestätigung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ 1999 in Augsburg, zeigte sich zuversichtlich, was den weiteren Dialog mit der Anglikanischen Kirche angeht, und sieht im Gespräch mit der Orthodoxen Kirche trotz gewisser Schwierigkeiten durchaus positive Entwicklungen. Ebenfalls in Winnipeg wurde der leitende Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Amerika, Bischof **Mark S. Hanson** (Chicago), zum neuen Präsidenten des LWB gewählt. Er trat damit die Nachfolge des 1997 gewählten Landesbischofs i.R. **Christian Krause** an, der als dritter Deutscher diese Funktion innegehabt hatte. (*KNA-ÖKI* 30 [29.07.2003] 2; 36 [09.09.2003] 1)

Stellungnahme der ÖRK-Vollversammlung 2003

Auf seiner Vollversammlung vom 26. August bis 2. September 2003 bezog der Ökumenische Rat (ÖRK) der Kirchen zu zahlreichen Fragen von öffentlichem Interesse Stellung. Der Zentralausschuss des ÖRK verurteilte sowohl die von der Regierung **Charles Taylors**, als auch die von den Rebellengruppen verübten Gewalttaten in Liberia und rief dazu auf, die Friedensarbeit des Liberianischen Kirchenrates zu unterstützen und dem Land verstärkt humanitäre Hilfe zu gewähren. Im Hinblick auf Simbabwe zeigte der Ausschuss seine Besorgnis über die durch das Landumverteilungsprogramm verursachten Menschenrechtsverletzungen und forderte dazu auf, die Gewaltakte in Simbabwe zu verurteilen. In seiner Erklärung zum Irak sprach sich der Zentralausschuss dafür aus, dass die Vereinten Nationen die führende Rolle beim Wiederaufbau der Institutionen und der Infrastruktur des Landes spielen sollen und die Besatzungskräfte abgezogen werden. Darüber hinaus sollten die Kirchen in aller Welt das irakische Volk, „dessen Elend noch nicht die notwendige Aufmerksamkeit erfahren hat“, bei der Rehabilitierung und dem Wiederaufbau des Landes unterstützen. In seiner Erklärung zu Europa zeigte sich der Zentralausschuss darüber erfreut, dass die EU die Bedeutung der Kirchen anerkannt hat und plädierte dafür, Menschenrechte, Ethik und Moral in den Mittelpunkt der Entwicklungs- und der Sicherheitspolitik der EU zu stellen. (*ÖRK-Nachrichten* 12 [Oktober 2003] 4)

Neuer ÖRK-Generalsekretär vom Zentralausschuß des ÖRK gewählt

Vom 26. August bis 2. September 2003 trat der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf zusammen. Die Mitglieder des Gremiums wählten den 56-jährigen Pfarrer Dr. **Samuel Kobia** von der Methodistischen Kirche in Kenia zum neuen Generalsekretär des ÖRK. Er übernahm sein Amt von **Konrad Raiser** zum 1. Januar 2004. Kobia war seit 1993 innerhalb des ÖRK Direktor der Einheit „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ und Vizevorsitzender der Kommission zur Bekämpfung des Rassismus gewesen. Er gilt als erfahrener Kirchendiplomat vor allem in den Ländern Afrikas – er vermittelte bereits in staatlichen Konflikten und kirchlichen Krisen im Sudan, in Simbabwe, in seiner Heimat, sowie im östlichen und südlichen Afrika. Darüber hinaus ist er durch sein Engagement gegen Aids bekannt geworden. Der unter anderem in den USA ausgebildete und promovierte Theologe kritisiert den heutigen Prozess der Globalisierung als globalisierte Form der Apartheid zwischen Armen und Reichen, gegen den gemeinsam mit christlichen Mitteln angegangen werden muss. Im ÖRK selbst muss Kobia die von Raiser eingeleiteten Reformen zu Ende bringen: darunter fallen die Konsolidierung des ÖRK-Haushalts, der dauerhafte Ausgleich zwischen orthodoxen und protestantischen Kirchen und die Dynamisierung der abgeflauten Ökumene. Als ersten Schwerpunkt seiner Arbeit nannte Kobia das interreligiöse Gespräch, worin der Beitrag der Religionen zum Aufbau von Toleranz, für Frieden, Versöhnung und Heilung vertieft werden soll. Dem ÖRK gehören nach dem kürzlichen Zusammenschluss der südlichen mit der nördlichen Provinz der Brüder-Unität in Amerika 342 evangelische, orthodoxe und anglikanische Kirchen an. Mit rund 400 Millionen Mitgliedern repräsentieren sie jedoch nur ein Fünftel des Weltchristentums, denn die rund eine Milliarde Mitglieder umfassende Römisch-katholische Kirche ist ebenso wenig Mitglied des ÖRK wie fast alle evangelikalen Kirchen und die meisten Pfingstkirchen. Obwohl nach der Anzahl der Gläubigen die

Orthodoxen fast die Hälfte der Mitglieder des ÖRK ausmachen, sind sie in den entscheidenden Gremien eher unterrepräsentiert. So kam der Generalsekretär während der ganzen über 50-jährigen Existenz des ÖRK stets aus einer der protestantischen Kirchen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2003] 9; *KNA-ÖKI* 35 [02.09.2003] 1, 4; 36 [09.09.2003] 16; *Christen heute* 47 [2003] 239; *ÖRK-Nachrichten* 12 [Oktober 2003] 1)

Dr. Albert Rauch geehrt

In Verbindung mit seinem 70. Geburtstag wurde Dr. **Albert Rauch**, der Leiter des Regensburger „Ostkirchlichen Instituts“, im September 2003 vom russischen Patriarchen **Aleksij II.** mit dem Orden der russischen orthodoxen Kirche des heiligen rechtgläubigen Fürsten Daniel von Moskau III. Grades ausgezeichnet. In seiner Ansprache anlässlich der Verleihung lobte Metropolit **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad die Treue, Ausdauer und Liebe zur russischen orthodoxen Kirche, die Dr. Rauch als Brückenbauer zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche bewiesen hat.

Neue liturgische Richtlinie des Vatikan

Ende September 2003 veröffentlichte der Vatikan eine von der Gottesdienst-Kongregation unter Kardinal **Francis Arinze** und der Glaubenskongregation unter Kardinal **Joseph Ratzinger** erarbeitete verbindliche Richtlinie, mit der „Fehlentwicklungen“ und liturgische Experimente in katholischen Gottesdiensten eingeschränkt werden sollen. Unter anderem listet die „Instruktion“ über die Liturgie 37 Fehler auf, die bei der gottesdienstlichen Feier vermieden werden sollen. Besonders eindringlich wendet sich der Text dagegen, dass Gemeindeassistenten Rollen übernehmen, die nach katholischem Verständnis allein Klerikern vorbehalten sind, und regt an, die Chorschranken zwischen Altarraum und Volk wo möglich wieder einzuführen. (*KNA-ÖKI* 39 [30.09.2003] 20)

Marien-Darstellungen im Europäischen Parlament

Das Europäische Parlament zu Straßburg präsentierte in seinen Räumlichkeiten zu Ehren von Papst **Johannes Paul II.** aus Anlass seines 25-jährigen Amtsjubiläums eine Ausstellung zeitgenössischer Plastiken und Gemälde von der Jungfrau Maria. Die Werke von 24 Künstlern sollen auf die christlichen Wurzeln Europas aufmerksam machen. Wenig bekannt dürfte beispielsweise sein, dass die europäische Flagge, entworfen von dem katholischen Künstler **Arsene Heitz**, durch die marianische Ikonographie beeinflusst ist. (*Ecclesia Report* [12.10.03] 1)

Katholischer Erzbischof von Moskau verurteilt Proselytismus

Der katholische Erzbischof von Moskau, **Tadeusz Kondrusiewicz**, hat den Proselytismus scharf verurteilt. Er betonte in einem Interview, die russische orthodoxe Kirche führe die Gläubigen auf die gleichen Heilswege wie die Römisch-katholische Kirche, weshalb sie auch Schwesterkirchen genannt würden. Um allerdings eine klare Haltung gegenüber Gruppen einzunehmen, die gezielt Menschen ansprechen, die zwar eine orthodoxe Familiengeschichte haben, aber nie mit der Kirche in Kontakt kamen, müsse so bald wie möglich eine gemeinsame Definition für Gewissensfreiheit gefunden werden, die Missverständnisse verhindern helfe. (*KNA-ÖKI* 41 [14.10.2003] 7)

Sinkende Studentenzahl gefährdet Konkordat

Bayerns Wissenschaftsminister Dr. **Thomas Goppel** schließt eine Änderung des Konkordats als Basis für den Bestand der sieben katholisch-theologischen Fakultäten in Bayern nicht aus. Am Rande einer Pressekonferenz zum Auftakt des Wintersemesters in München sagte er, dass, wenn die Zahl der Studenten an den katholisch-theologischen Fakultäten weiterhin so niedrig bleibe, man mit der Kirche sehr eingehend darüber werde reden müssen. In seinem jüngsten Bericht hatte der Bayerische Oberste Rechnungshof (ORH) die Staatsregierung zur Schließung von mindestens drei katholischen Fakultäten aufgefordert. Dies wurde mit den sinkenden Studentenzahlen an den Bildungseinrichtungen begründet. Die Zahl der Diplomtheologiestudenten hat sich von 1986 bis zum vergangenen Jahr um 60 Prozent verringert. Bereits 1998 war den Fakultäten ein rigider Sparkurs verordnet worden. Danach müssen bis zum Jahr 2019 insgesamt 90 Stellen abgebaut werden. (*Süddeutsche Zeitung* 248 [28.10.2003] 44)

Papst Johannes Paul II.: Probleme in der Ökumene überwinden

In einer Botschaft an die Vollversammlung des päpstlichen Einheitsrates rief Papst **Johannes Paul II.** die Römisch-katholische Kirche dazu auf, bestehende Probleme und Gegensätze in der Ökumene zu überwinden und eigene Verspätungen und Unzulänglichkeiten einzugestehen. „Dort, wo der Wunsch nach Versöhnung durch Mißtrauen und Verdächtigungen bedroht ist, wollen wir ihn wieder herstellen.“ Insgesamt blickte er positiv auf das Erreichte zurück. Die gegenwärtigen Probleme zeigten, dass man im Zentrum der Teilungen angekommen sei, wo diese besonders schmerzhaft seien. Der Präsident des Einheitsrates, **Walter Kardinal Kasper**, verteidigte die theologische Verbindlichkeit des Ökumene-Beschlusses „Unitatis redintegratio“ des Zweiten Vatikanums gegen kircheninterne Kritik, die ihn als bloßes disziplinarisches und pastorales Schreiben ohne dogmatischen Charakter abwerten will. Dahinter vermutet er Mißtrauen gegen die ökumenische Bewegung angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten. Zwar habe es auch „exzessive Interpretationen“ von „Unitatis redintegratio“ gegeben, man solle aber nicht, um Wildwuchs zu vermeiden, das „gute Getreide zusammen mit dem Unkraut ausreißern“. (*KNA-ÖKI* 45 [11.11.03] 1, 6)

Leuenberger Kirchengemeinschaft ändert ihren Namen

Mit großer Mehrheit beschloss die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), ihren Namen in „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) zu ändern. Der alte Name sei oft erklärungsbedürftig gewesen. Mit der Änderung soll der Auftrag dieses kirchlichen Zusammenschlusses von 1973, Gemeinschaft zu prägen und zu fördern, in den Mittelpunkt gestellt werden. (*KNA-ÖKI* 45 [11.11.03] 2)

Anglikaner und Methodisten in Großbritannien heben Trennung auf

Die geistlichen Führer der anglikanischen Staatskirche von England und der Methodisten in Großbritannien unterzeichneten ein Dokument für eine Wiedervereinigung mit gemeinsamen Gottesdiensten, Klerus und kirchlichem Personal. Anglikaner und Methodisten hatten sich Ende des 18. Jahrhunderts über die Frage des Bischofsamtes zerstritten und getrennt. Mehrere Anläufe der Wiedervereinigung waren seit Anfang der 60er Jahre gescheitert, vor allem weil die Methodisten im Unterschied

zu den Anglikanern Frauen für das Bischofsamt zulassen und Laien den Vorsitz bei der Eucharistiefeier gewähren. (KNA-ÖKI 45 [11.11.03] 8)

Neuer Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Die vom 2. bis 7. November 2003 in Trier tagende EKD-Synode wählte den 61-jährigen Berliner Bischof und Sozialethiker **Wolfgang Huber** als Nachfolger von **Manfred Kock** zum neuen Ratsvorsitzenden für die kommende sechsjährige Amtszeit. Er ist Mitglied im Nationalen Ethikrat und gilt als engagierter Ökumeniker. Bischof Huber war der einzige Kandidat und erhielt 121 von 135 Stimmen. Stellvertretender Ratsvorsitzender wurde **Christoph Kähler**. Außerdem bestimmte man einen neuen 15-köpfigen Rat der EKD. Beobachter stufen ihn als ein Gremium der Mitte ein, das die zahlreichen Gliedkirchen, Frömmigkeitstraditionen und politischen Strömungen bündelt und widerspiegelt. (KNA-ÖKI 45 [11.11.03] 16)

Weitere Schritte zu Reformen im ÖRK bis zur ÖRK-Vollversammlung 2006

Die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), an der voraussichtlich 700 Delegierte teilnehmen werden, soll im Februar 2006 in Porto Alegre (Brasilien) unter dem Motto „Gott, in deiner Gnade, verwandle die Welt“ stattfinden. Der neue Generalsekretär des ÖRK Dr. **Samuel Kobia** erklärte, es werde in Porto Alegre vor allem darum gehen, Wege aufzuzeigen, wie die Menschenwürde angesichts der negativen Folgen der Globalisierung bewahrt werden kann. Das Treffen soll durch einige bis dahin stattfindende Konsultationen vorbereitet werden, die zugleich dazu dienen sollen, die begonnene umfangreiche Strukturreform des ÖRK voranzubringen, die bereits der Ende 2003 aus dem Amt geschiedene Generalsekretär **Konrad Raiser** angestoßen hatte. Raiser konstatierte damals, die ökumenische Vision habe nicht mehr die Kraft, vor allem junge Menschen zu begeistern und in Bewegung zu bringen. Auf seine Anregung hin trafen sich deshalb 25 hochrangige Kirchenvertreter vom 17. bis 20. November 2003 in Antelias (Libanon) zu einer ersten Konsultation. Sie analysierten die Herausforderungen einer sich verändernden Welt und identifizierten zentrale Bereiche, in denen ein Wandel notwendig ist. Entsprechende Empfehlungen ergingen an die beteiligten Organisationen, sowie an den ÖRK. Der neue ÖRK-Generalsekretär Kobia erhielt den Auftrag, ein klares Konzept für die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung zu erarbeiten. (ÖRK-Nachrichten 12 [Oktober 2003] 1; Ökumenische Rundschau 52 [2003] 543f.)

Altkatholische Kirche auf dem Weg der Einheit

Ende November 2003 tagte in Prag die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK). Die Beziehungen zu anderen Kirchen und insbesondere das Verhältnis zu der Anglikanischen Kirche standen im Vordergrund der Beratungen. So sollen altkatholische Bischöfe auch weiterhin an der Handauflegung bei anglikanischen Bischofsweihen teilnehmen, allerdings bedeutet dies nicht, dass die Altkatholische Kirche oder Einzelne ihrer Teilkirchen in voller kirchlicher Gemeinschaft mit jenen nicht-anglikanischen Kirchen stehen, deren Bischöfe ebenfalls an der Handauflegung teilnehmen. In diesem Sinn gibt die IBK ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die Kirchen der „Anglican Communion“ bei dem Abschluss und der Umsetzung von Vereinbarungen über die volle kirchliche Gemeinschaft zwischen anglikanischen Kirchen und

anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften mit der Altkatholischen Kirche Konsultationen aufnehmen. (KNA-ÖKI 48 [02.12.2003] 1)

Drohende Spaltungen in der Anglikanischen Kirche wegen der Streitfrage Homosexualität; Anglikanisch - katholischer Dialog gestört

Bei einem inoffiziellen Krisentreffen in London über den Umgang mit Homosexuellen haben die versammelten Bischöfe der Anglikanischen Kirche aus aller Welt zwar eine gemeinsame Erklärung beschlossen. Das Kommuniqué ließ jedoch keinen Zweifel daran, dass sich die Gemeinschaft spalten wird, wenn es, wie erwartet, dazu kommen wird, dass der bereits gewählte Kanonikus **Gene Robinson**, der in einer homosexuellen Partnerschaft lebt, zum Bischof der Diözese des amerikanischen Bundesstaates von New Hampshire ernannt werden sollte. Die vehementen Gegner finden sich vor allem in den Kirchen Afrikas und Asiens, die zwei Drittel der 77 Millionen Anglikaner ausmachen. Auf der anderen Seite stehen die Gliedkirchen in den nördlichen Industriestaaten, die in der Frage jedoch selbst uneins sind. Eine Spaltung wird auch vor dem Hintergrund erwartet, dass etliche Kirchengemeinden von der Diözese von New Westminster in Kanada in die Nachbardiözese abgewandert sind, nachdem jene die Segnung homosexueller Paare erlaubt hatte. Zudem wollen sich in den Vereinigten Staaten sechs der 109 Diözesen von der Anglikaner-Gemeinschaft abspalten. In England konnte eine Spaltung im letzten Sommer gerade noch verhindert werden, nachdem **Jeffrey John**, der sich zu seiner homosexuellen Partnerschaft öffentlich bekannt hatte, die Berufung zum Regionalbischof von Reading nach der Bestätigung durch die Queen doch noch ablehnte. Nach Informationen der britischen Zeitung Sunday Telegraph wollen die Oberhäupter von 20 anglikanischen Nationalkirchen, vor allem aus Afrika, Asien und Lateinamerika, unmittelbar nach der umstrittenen Bischofsweihe von Robinson die Aufhebung ihrer Gemeinschaft mit der US-Episkopalkirche erklären.

Auch der Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Anglikanischen Kirche kam nach der Wahl des homosexuellen Kanonikus zum anglikanischen Bischof ins Stocken. Die wichtige Verabschiedung eines gemeinsamen Dokuments über Glaubensfragen wurde verschoben. (KNA-ÖKI 49 [09.12.2003] 2; *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 42 [2003] 13; *Süddeutsche Zeitung* [3.11.03] 6)

Zulassung von Frauen zum Bischofsamt bei der schottischen Episkopalkirche

Die schottische Episkopalkirche, Mitglied der anglikanischen Weltgemeinschaft, will künftig Frauen zum Bischofsamt zulassen. Das beschloss die Generalsynode bei ihrer Versammlung in Edinburgh. Die Anglikanische Kirche von England, Mutterkirche der anglikanischen Weltgemeinschaft, hatte 1994 die Frauenordination eingeführt. (*Christen heute* 47 [2003] 170)

„Frauenfreie“ Kirchenprovinz für Anglikanische Kirche vorgeschlagen

Unter Hinweis auf die anstehende Einführung von Bischöfinnen in der anglikanischen Kirche von England hat eine bischöfliche Arbeitsgruppe unter der Leitung des Bischofs von Rochester **Michael Nazir Ali** die Einrichtung einer anglikanischen Provinz ohne weiblichen Klerus vorgeschlagen. Die Generalsynode wird sich bei ihrer nächsten Vollversammlung mit dem Thema befassen. (KNA-ÖKI 1 [06.01.2004] 16)

Einschränkung der Religionsfreiheit in der Türkei

Nach Einschätzung der deutschen Bundesregierung wird die Religionsfreiheit in der Türkei weiterhin in nicht hinnehmbarem Ausmaß beschnitten. Die seit August 2003 begonnenen Reformen im türkischen Stiftungsrecht reichten nicht aus, um das Problem der Eigentumsrechte nicht-muslimischer Religionsgemeinschaften zu lösen. Die von der türkischen Regierung im Juni 2003 vorgenommene Änderung im Baurecht stelle zwar in Bezug auf die Errichtung religiöser Stätten einen ersten wichtigen Schritt dar, eine zufriedenstellende Lösung müsse aber erst noch gefunden werden. Das immer noch geltende Verbot für christliche Privatschulen und Ausbildungsstätten aus dem Jahre 1971, das gegen den 1923 geschlossenen Vertrag von Lausanne verstoße, müsse aufgehoben werden. (*Christen heute* 47 [2003] 250)

Verleihung des Garbis-Papazian-Preises an Prof. Dr. Hermann Goltz

Am 14. November 2003 wurde dem Theologen und Ostkirchenkundler Prof. Dr. **Hermann Goltz**, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, von einer internationalen Jury, deren Mitglieder aus den USA, Frankreich, Belgien und Österreich kamen, der renommierte Garbis-Papazian-Preis des Jahres 2003 zuerkannt. Die Verleihung fand in Paris statt, die Überreichung am 29. November 2003 im Berliner Dom. Der Dekan der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Prof. Dr. **Heinz Ohme**, sprach das Grußwort, Prof. Goltz hielt den Festvortrag „Johannes Lepsius, der Ehrendoktor der Theologischen Fakultät 1917: ‚Schutzengel des armenischen Volkes‘ und persona non grata in Deutschland“. Die Veranstaltung stand unter der Schirmherrschaft der Botschafterin der Republik Armenien in Berlin, I. E. Frau **Karine Kazinian**.

Der Garbis-Papazian-Preis geht generell an nicht-armenische Forscher, die sich Verdienste auf dem Felde der Armenologie und der armenischen Kultur erworben haben. Er wird von der Armenian General Benevolent Union (New York, USA) seit 1988 jährlich verliehen. Die Anerkennung für Hermann Goltz zeigt die weite Ausstrahlung der an der Martin-Luther-Universität geleisteten Arbeit auf dem Gebiet der Armenologie und der Ostkirchenkunde. Gerade in der Zeit der vorangehenden europäischen Einigung ist diese Ehrung von besonderer Bedeutung für den wenig entwickelten, aber notwendigen Dialog der östlichen und westlichen Kulturen. 1998 etablierte sich durch Initiative von Prof. Goltz das Mesrop-Zentrum für armenische Studien an der Stiftung LEUCOREA in der Lutherstadt Wittenberg, dessen Direktor er seitdem ist. In interdisziplinärer Zusammenarbeit mit dem halleschen Institut für Orientalistik wirkte der Wissenschaftler in jahrelanger Arbeit an der deutschen Übersetzung des gesamten armenischen Hymnariums Scharaknotz mit und hat maßgeblich dazu beigetragen, eine für die Kenntnis der östlichen christlichen Hochkulturen wesentliche Quelle für den Westen zu erschließen. Anlässlich des 1700. Jubiläums der Armenischen Apostolischen Kirche bereitete er die Weltkonferenz „Armenien 2000“ in Halle und Wittenberg vor. Ein großes internationales Echo rief auch die von ihm angeregte und mitgestaltete Ausstellung „Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien“ hervor, die im selben Jahre 2000 im Landeskunstmuseum Moritzburg in Halle und 2002 im Benaki-Museum zu Athen präsentiert wurde. Während seiner Mitarbeit im Stab des Genfer Rates der Europäischen Kirchen war Prof. Goltz im Transkaukasus in der Zeit des aserbaidshanisch-armenischen Krieges um Berg-Karabach tätig.

Zusammen mit dem Genfer Weltkirchenrat bereitete er interreligiöse Begegnungen zwischen dem Scheich-ul-Islam Allahschükür Paschazade aus Baku und dem Katholikos aller Armenier Vasken I. aus Etchmiadzin vor und begleitete auch gemeinsam mit dem kirchlichen Gremium diese Treffen. (Internet: www.verwaltung.uni-halle.de und www.uni-protokolle.de/nachrichten)

Beginn der Wiederherstellung des Lepsius-Hauses in Potsdam

Am 21. November 2003 veranstaltete der Förderverein Lepsius-Haus Potsdam e.V. in der Ev. Pfingstkirche zu Potsdam eine Begegnung unter Freunden und Förderern des Lepsius-Hauses anlässlich des Beginns der Wiederherstellungsarbeiten an dem stark verfallenen Gebäude. Prof. Dr. **Hermann Goltz** hatte nach dem Abzug der russischen Armee den Anstoß dazu gegeben, in Potsdam die wieder freigewordene Villa Lepsius durch die Stiftung Preußische Schlösser und Gärten als Deutsch-Armenische Forschungs- und Begegnungsstätte zu rekonstruieren. Bereits 1981 war von ihm das Dr. Johannes-Lepsius-Archiv Halle begründet worden. Hier wird der Nachlass von Pfarrer Dr. Johannes Lepsius, dieses großen Helfers und Anwalts des armenischen Volkes in der Zeit des Völkermords an den Armeniern, aufbewahrt, erforscht und publiziert. Der Vorsitzende des Vereins, Generalsuperintendent **Hans-Ulrich Schulz**, begrüßte die zahlreich erschienenen Gäste, die Botschafterin der Republik Armenien in Berlin, I. E. Frau **Karine Kazinian**, sprach ein Grußwort. Unter anderen ergriffen in der Pfingstkirche der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und Ratsvorsitzender der EKD, Bischof Prof. Dr. **Wolfgang Huber**, Staatssekretär Dr. **Christoph Helm**, Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg sowie Generaldirektor Prof. Dr. **Hartmut Dorgerloh**, Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, das Wort. Zur musikalischen Umrahmung der Veranstaltung sang Frau **Anahit Abgarjan** ein geistliches Lied aus dem 12. Jahrhundert und trug liturgischen Gesang in Bearbeitung von Makar Jekmaljan (1856-1905) vor. Das Segenswort sprach der Primas der Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Karekin Bekdjan**.

Unterschriftenaktion für zweiten Ökumenischen Kirchentag

Im Jahre 2008 soll ein weiterer Ökumenischer Kirchentag stattfinden. Dafür plädierten rund 30.000 Christen mit einer Unterschriftenaktion. Die Unterschriften wurden anlässlich des Ersten Ökumenischen Kirchentages im Jahre 2003 in Berlin gesammelt, so die Zeitung „Publik Forum“. Die Aktion wurde von der Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche“, dem ökumenischen Netzwerk „Initiative Kirche von unten“ sowie der „Evangelischen StudentInnengemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland“ mitgetragen. (*Christen heute* 48 [01.2004] 2)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2003

Trotz der ersten Verstetigung der Orthodoxen Theologie, die vom Senat am 20. Juni 2002 mehrheitlich beschlossen wurde, konnte die Experimentierphase der Ausbildungseinrichtung nicht aufgehoben werden. Zu der Verlängerung dieser Ungewissheit trug das am 09. Dezember 2002 gefallene Votum des Hochschulrates für eine weitere Befristung des Studiengangs entschieden bei. Angesichts dieser neuen Entwicklung befasste sich der Senat am 06. Februar 2003 erneut mit der Zukunft der Orthodoxen Theologie in der LMU. Auch bei dieser Sitzung konnte dank des Einsatzes des damaligen Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** die Verstetigung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie gegen die Vorschläge des Rektoratskollegiums und des Hochschulrates zum zweiten Mal mehrheitlich bestätigt werden.

Dieser Beschluss des Akademischen Senats der LMU über die Aufhebung der Befristung und die darauf am 24. März 2003 erfolgte Bestätigung der Verstetigung der Orthodoxen Theologie seitens des damaligen Bayerischen Staatsministers für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Herrn **Hans Zehetmair**, eröffneten dem Fach neue hoffnungsvolle Perspektiven. Damit die Orthodoxe Theologie ihren Betrieb hürdenfrei entfalten kann, sollten vor allem bisherige konkrete Unwegsamkeiten und Schwierigkeiten, die bei anderen Fächern unüblich sind, entkräftet bzw. abgeschafft werden. Zu diesem Zweck stellte die Gemeinsame Kommission am 30. Juni 2003 bei der Hochschulleitung einen Antrag auf Festlegung konstanter Rahmenbedingungen, welche die Attraktivität und Konkurrenzfähigkeit des Studiengangs entschieden steigern lassen würden.

Einen der wichtigsten Punkte dieses Antrags stellte die Festlegung des lebensnotwendigen hochschulrechtlichen Status der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ dar. Dieser Forderung lag der oben erwähnte Brief des Staatsministers zugrunde, der diesbezüglich vorschlug: „Der hochschulrechtliche Status der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie sollte rasch geklärt bzw. festgelegt werden. Dabei ist das Ministerium bereit, die Möglichkeit der Experimentierklausel im Bayerischen Hochschulgesetz (Art. 135 Abs. 2 BayHSchG) in Erwägung zu ziehen“. In diesem Rahmen bat die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie um die Errichtung einer „Zentralen Einrichtung“ nach Art. 32 BayHSchG oder eines „Departments für Orthodoxe Theologie“. Somit würde die einheitliche Anbindung aller vier orthodoxen Professoren an die neue einheitliche Institution erfolgen (Bis heute noch gehört Prof. Nikolaou mit dem „Institut für Orthodoxe Theologie“ zur Katholisch-Theologischen Fakultät, wenn auch mit eingeschränkten Rechten, während die drei übrigen Professoren extra facultates sind). Auf diesen Antrag vom 30. Juni 2003 kam keine Antwort seitens der Universitätsverwaltung.

Statt dessen begann ab Herbst 2003 eine intensive inneruniversitäre Diskussion über Kürzungen, die vom Staat auferlegt wurden und die gesamte Universitätslandschaft umfassten. Insbesondere wurde die Situation für kleine Fächer sehr bedrohlich.

Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, die gerade zu dieser Zeit die Rahmenbedingungen dringend nötig hatte, blieb somit in einem „angreifbaren“ Schwebezustand. Die natürliche Konsequenz der Doppelversetzung, nämlich die Förderung und Verstärkung, wurde nicht umgesetzt. Statt dessen verschärfte sich die angespannte Kürzungssituation und Anfang 2004 waren Gerüchte zu vernehmen, dass das Fach Orthodoxe Theologie „mittelfristig“ aus dem Fächerkatalog der LMU gestrichen werden sollte.

Gemeinsame Kommission: Wie bereits berichtet [vgl. OFo 17 (2003) 146-147], hat der Senat der LMU die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie für die Zeit vom 19. Dezember 2002 bis zum 18. Dezember 2004 neu bestellt. Bei ihrer konstituierenden Sitzung am 05. Mai 2003 wählte sie einstimmig Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** zu ihrem neuen Vorsitzenden. Prof. **Nikolaou**, der den Vorsitz sechs Jahre lang (Mai 1997 – Mai 2003) führte, trat aus gesundheitlichen Gründen zurück. Zu stellvertretendem Vorsitzenden wurde ebenfalls einstimmig Prof. Dr. **Gunther Wenz** (Fak. 02) gewählt.

Studenten: Die Gesamtzahl der Studierenden, die sich für Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug im WS 2003/2004 einundsechzig (61); davon waren 39 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, fünf hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt, 14 waren Doktoranden, und drei haben sich als Programmstudenten immatrikuliert.

Sonstiges:

* Im Rahmen seines **Deutschlandbesuchs** vom 08. bis 14. Mai stattete der Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche **Teoctist** am 09. Mai der LMU und speziell der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Besuch ab. Nach einem Festvortrag im Senatssaal mit dem Thema „Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus der Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche“ ehrte der Patriarch die orthodoxe Einrichtung mit seiner Gegenwart. Vgl. OFo 17 (2003) 275-290.

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie beteiligte sich zusammen mit den beiden Theologischen Fakultäten der LMU an der Organisation des diesjährigen Dies Academicus Oecumenicus. Die Veranstaltung fand unter dem Motto „Christen und Muslime: zwei Religionen – viele Kulturen“ am 21. Mai statt.

* Eingeladen vom Lehrstuhlinhaber der Systematischen Theologie, Prof. Dr. **Athanasios Vleisis**, hielt der Münsteraner Theologe und Vorsitzende der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD), Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis** am 22. Mai einen Gastvortrag zum Thema „Quo Vadis Ökumene? Eine Antwort auf die Diskussion in Deutschland“.

* An dem vom 28. Mai bis 1. Juni stattgefundenen ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin beteiligte sich auch die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU in Zusammenarbeit mit der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland. Angereiste Studierende des Münchener Orthodoxen Studiengangs stellten sich im orthodoxen Informationsstand durchgehend den vielfältigen Fragen der Besucher und orthodoxe Professoren nahmen an verschiedenen Diskussionen und anderen Podien teil. Darüber hinaus konnte am Stand eine breite Palette an theologi-

schen und geistlichen Büchern, CDs und Devotionalien aus vielen orthodoxen Ländern eingesehen und gekauft werden.

* Vorbereitet von Prof. **Nikolaou** und auf Einladung des Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie, Prof. **Nikolakopoulos**, fand das jährliche Treffen der Professoren der beiden Theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie am 13. Juni in den Räumen der „Allerheiligenkirche“ statt.

* Der Eröffnungsgottesdienst der Ausbildungseinrichtung für das akademische Jahr 2003/2004 wurde am 26. Oktober in der serbischen orthodoxen Kirche in Neuperlach/München gefeiert.

* Anlässlich der Geburt des rumänischen Theologen Prof. **Dumitru Staniloae** vor 100 Jahren und seines Todes vor 10 Jahren lud die Ausbildungseinrichtung den Leiter der Evangelischen Akademie Siebenbürgen in Rumänien, Herrn Dr. **Jürgen Henkel**, zu einem Gastvortrag ein. Er sprach am 16. Dezember zum Thema „Dumitru Staniloae – Größe und Grenzen eines epochalen Theologen“.

Prof. Theodor Nikolaou

Verschiedenes:

* Einladung von Dr. **Krystofor** (Pulec), Erzbischof von Prag und Tschechien, zum Gastvortrag über das Thema „**Die Rolle der Orthodoxie im vereinten Europa**“, veranstaltet von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und dem Zentrum für ökumenische Forschung der LMU, 13. Januar.

* Interview über die Orthodoxe Kirche in Westeuropa mit Frau **Brigitte Graugartner** von der Abteilung Religion des Österreichischen Rundfunks für die Sendung „Logos“, 7. April (gesendet am 27. April).

* Interview mit Herrn **Hermann** über „Orthodoxie und Ökumene in Deutschland“ für die römisch-katholische Wochenzeitung „Neue Bildpost“, 30. April.

* Teilnahme an der Tagung „Einheit vor uns“ veranstaltet von der Katholischen Akademie Domschule, Würzburg, in Zusammenarbeit mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn, und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, in honorem Bischof Dr. P.-W. Scheele, 3.-4. Mai.

* Interview mit dem 1. Programm des staatlichen Fernsehens von Rumänien über „Orthodoxe Theologie und Kirche in Deutschland“, 9. Mai (gesendet am 25. Mai 2003).

* Einladung von Dr. **Georgios Martzelos**, Professor für Dogmatik der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki zum Gastvortrag über das Thema „**A-pophatische und kataphatische Theologie in der griechischen Patristik**“ 15. Mai.

* Festveranstaltung zum 10-jährigen Bestehen des „Offenen Klubs deutsch-griechischer Begegnung, Ottobrunn“ mit Kurzreferat als sein Gründer, 5. Juni.

* Vom 13. bis 18. Oktober fand der erste Teil des im Rahmen des Zentrums für ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität fürs Wintersemester 2003/2004 angekündigten zweiteiligen ökumenischen Oberseminars (mit den Proff. Dr. **P. Neuner** und Dr. **G. Wenz**) zum Thema „Das Ökumenische Patriarchat in Kon-

stantinopel. Geschichte und ökumenische Relevanz“ in der Internationalen Universität von Venedig statt. Venedig war hierfür bestens geeignet, denn dort und speziell in San Marco kann man so viele Schätze Konstantinopels besichtigen und bewundern wie in keiner anderen Stadt der Welt ansonsten. Dafür haben im Übrigen die Kreuzritter durch die Eroberung und Plünderung Konstantinopels vor genau 800 Jahren „gesorgt“. An der Veranstaltung nahmen Professoren und Studierende aus allen drei Theologien der LMU teil.

* Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der „Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste“ in Eichstätt, 6.-7. Dezember.

* Teilnahme am Treffen der Orthodox-Katholischen Kommission in Deutschland in Bonn, 10-11. Dezember.

* *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*, hg. von **G. Wenz** in Zusammenarbeit mit **P. Neuner** und **Th. Nikolaou**, (Neue Reihe: Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, hg. von P. Neuner, Th. Nikolaou u. G. Wenz Bd. 1), LIT Verlag, Münster u. a. 2003.

Vortragstätigkeit:

* **„Geschichtlich-politische und ideologische Strömungen vor dem Fall Konstantinopels“** veranstaltet von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU anlässlich des 550. Gedenktags seit dem Fall Konstantinopels im Jahr 1453, München, 27. Juni.

* **„Klartext – Kurzreferat und Diskussion zum gemeinsamen Abendmahl“** Podiumsdiskussion mit den Proff. Dr. **P. Neuner** und **G. Wenz** in der Katholischen Studentengemeinde der Universität München, 1. Juli.

* **„Die orthodox-katholischen Beziehungen. Schwesterkirchen auf dem Weg zur Einheit“** Vortrag im Rahmen der Erwachsenenbildung der Erzdiözese München in der St. Albertus Magnus Kirche, Ottobrunn, 18. September.

* **„Die Ikone und ihr didaktisch-theologisches Ziel“** Vortrag beim „Förderkreis Städtepartnerschaft“ der Gemeinde Ottobrunn, Ottobrunn, 12. Dezember.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Zusammen mit dem Griechisch-Orthodoxen Vikariat und dem Griechischen Haus Westend verantwortlich für die Organisation einer biblischen Vortragsreihe anlässlich der Aktion „2003. Das Jahr der Bibel“.

* Teilnahme an der Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema **„Jesus der Bruder und Christus der Herr. Neue Perspektiven im jüdisch-christlichen Dialog“**, 24. März.

* Interview mit der Journalistin **Brigitte Krautgartner** vom Österreichischen Rundfunk über das Thema **„Westliches und östliches Christentum“**, ausgestrahlt am 27. April.

* Teilnahme an der 42. Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Deutschen Bischofskonferenz in Würzburg, 29.-30. April.

* Teilnahme an dem zweitägigen Symposium zum Thema **„Die Zukunft der griechischen Schulen in Deutschland“**, organisiert vom griechischen Erziehungsministerium in München, 16.-17. Mai.

* Teilnahme am ökumenischen Kirchentag in Berlin mit Verantwortung für den Informationsstand der Orthodoxen Kirche, mit Teilnahme an der Podiumsdiskussion über **„Die Bibel – Quelle der Ökumene oder Ursache aller Missverständnisse?“** und Mitwirkung beim Konzert des byzantinischen Chores, 28. Mai – 01. Juni.

* Teilnahme an der Fachtagung, organisiert im Rahmen des Septuaginta-Übersetzungsprojekts in Fulda, 19.-21. Juni.

* Teilnahme an der 58. Konferenz und Generalversammlung der Internationalen Gesellschaft der Neutestamentler „Studiorum Novi Testamenti Societas“ (SNTS) in Bonn, 29. Juli – 02. August.

* Teilnahme an der 43. Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, 10.-11. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* **„Der Humor als pädagogisches Mittel bei den drei Hierarchen“** im Rahmen des Festaktes zu Ehren der drei Hierarchen (Basileios des Großen, Gregor des Theologen und Johannes Chrysostomos), veranstaltet vom Griechisch-Orthodoxen Vikariat, dem griechischen Generalkonsulat und Erziehungsattaché in der Griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche, 29. Januar.

* **„Die Auslegung der Heiligen Schrift im Osten und Westen“** im Rahmen der Dozentenmobilität des Sokrates-Programms der Europäischen Union an der Theologischen Fakultät der Nationalen Kapodistrias-Universität zu Athen, 17.-18. März.

* **„Die Bibel im Laufe der Geschichte“** im Rahmen der vom Griechisch-Orthodoxen Vikariat in München, der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und dem Griechischen Haus Westend organisierten Veranstaltungen anlässlich der Aktion „2003. Das Jahr der Bibel“ im Gemeindesaal der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München, 29. März.

* **„Offenbarung und Vernunft. Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der akademischen Forschung und Lehre“** im Zentrum für Religiöse Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, 21. Mai.

* **„Einführung in die byzantinische Kirchenmusik“** im Rahmen der Veranstaltungen „Die Lange Nacht der Musik“ in der Salvator-Kirche in München, 24. Mai.

* **„Leben und Wirken der byzantinischen Slawenapostel Hll. Methodios und Kyriell“**, veranstaltet durch das Europäische Zentrum für Wissenschaftliche, Ökumenische und Kulturelle Zusammenarbeit anlässlich der Bemalung der Ikonostase zu Ehren der Heiligen Methodios und Kyrillos auf der Insel Reichenau/Bodensee, 28. Juni.

* **„Aspekte der paulinischen Rhetorik in den beiden Timotheusbriefen“** im Rahmen der 11. Konferenz der Orthodoxen Gesellschaft Bibelwissenschaftler auf der Insel Lefkas, Griechenland, 26. September.

* **„Die griechische Sprache des Neuen Testaments“**, im Rahmen der vom Griechisch-Orthodoxen Vikariat in München, der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und dem Griechischen Haus Westend organisierten Veranstaltungen anlässlich der Aktion „2003. Das Jahr der Bibel“ in der Bibliothek der Orthodoxen Theologie an der Universität München, 24. Oktober.

* **„Hermeneutics of the New Testament in East and West“**, im Rahmen der vom Holy Cross Greek Orthodox School of Theology veranstalteten Konferenz zu Ehren vom Prof. Savas Agourides, Brookline-Boston, MA. USA, 31. Oktober.

* **„Die Orthodoxe Kirche im Jahr der Bibel 2003“**, bei den Feierlichkeiten der griechisch-orthodoxen Gemeinde des Hl. Orestis in Oelde (Nordrhein-Westfalen), 9. November.

* **„Das Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft im Verständnis der orthodoxen akademischen Theologie“** im Rahmen des Vortragszyklus „Grundkurs Religion“ des Seniorenstudiums der Ludwig-Maximilians-Universität München, 18. Dezember.

* **„Entstehung und Merkmale der orthodoxen byzantinischen Musik“** anlässlich des weihnachtlichen Konzerts des Griechischen Musikvereins Münchens in der Griechisch-Orthodoxen Allerheiligenkirche in München, 20. Dezember.

Prof. Vladimir Ivanov

Verschiedenes:

* Verleihung des Abt-Emmanuel-Heufelder-Preises für „seine kontinuierlichen ökumenischen Bemühungen um eine Annäherung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens“ in der Basilika zu Niederaltaich, 7. Juni.

* Verleihung des Hl. Innozenz-Kreuzes der russisch-orthodoxen Kirche aus Anlass seines 60jährigen Geburtstages in Berlin, 27. November.

Vortragstätigkeit:

* **„Das Prinzip der Katholizität (Sobornost) in der russischen Theologie“** im Rahmen des Vortragszyklus „Grundkurs Religion“ des Zentrums Seniorenstudium der LMU, 30. Januar.

* **„Pavel Florenskijs Philosophie des Kultes und das Problem ihrer Rezeption“** beim Symposium über „Wahrheit als Sprechen eines Subjekts. Grundgedanken des russisch-orthodoxen Theologen Pavel Florenskij (1882-1937)“ der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, 30/31. Mai.

* **„Die pneumatologische Dimension der Ikonenverehrung“** im Rahmen der Akademischen Feier in der Basilika zu Niederaltaich, 7. Juni.

* **„Die Neugestaltung der kirchlichen Verlagsarbeit in Russland am Ende des 20. Jahrhunderts“** im Ikonen-Museum im Rahmen der Frankfurter Buchmesse, 8. Oktober.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Vortragstätigkeit:

* „Wie werden die Heiligen in der Orthodoxie heilig gesprochen?“ im Rahmen der Allerheiligen-Feier im Prophet-Elias-Kloster auf der Insel Santorin, Griechenland, 22. Juni.

(Red. von Dr. Dr. Anargyros Anapliotis und Dieter Fahl)

Eingesandte Schriften

Anapliotis, Anargyros, Το δικαίωμα στην ευθανασία - αθανασία. Ναι ή όχι στην ευθανασία; Athen 2003, 276 S. (ISBN 960-7116-30-5)

Baloglou, Christos P., Οι οικονομικές ιδέες του Βενιαμίν Λεβίου, Sonderdruck aus: *Επετηρίς Ιδρύματος Νεοελληνικών Σπουδών* 12 (2001-2003) 261-274

Ders., Προσπάθειες διαλογής των ιδεών του Saint Simon και πρακτικής τους εφαρμογής στον ελληνικό χώρο 1825-1837, Sonderdruck aus: *SPOUDAI* Bd. 53, Heft 3, 2 (2003) 1-34

Benakis, L. G. - Baloglou, Ch. P. (Hgg.), Proceedings of the International Congress on Plathon and His Time. Mystras, 26-29 June 2002 (auch in griechischer Sprache), Athen-Mystras 2003, 439 S. (ISBN 960-87144-1-9)

Georgakakis, Polyefktos - Stavrou Pan., Ομολογία πίστεως. Μερικά από τα δημοσιευθέντα άρθρα και διαλέξεις στις ενοριακές „Άμπελος“, „Ενοριακή Φωνή“ και „Προς Ενορίτες“ καθώς και από διάφορα άλλα περιοδικά και θρησκευτικά έντυπα, Chalken-Lüdenscheidt 2003, 383 S.

Gerny, Hans - Rein, Harald - Weyermann, Maja (Hgg.), Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia, Festschrift zum 60. Geburtstag v. Urs v. Arx, Übersetzung aus dem Polnischen v. Karol Toeplitz, Übersetzungen aus dem Niederländischen v. Maja Weyermann, Bern 2003, 380 S. (ISBN 3-7272-1285-3)

Gross, Engelbert - König, Klaus - Andonov, Bojdar, Religionspädagogik. Religionsunterricht in der Gemeinde und in der Schule (in bulgarischer Sprache), Sofia 2003, 103 S. (ISBN 954-8398-26-5)

Häfner, Gerd, Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium, (Stuttgarter Biblische Beiträge 27), Stuttgart 1994, XII + 443 S. (ISBN 3-460-00271-9)

Ders., „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption, (Herders Biblische Studien 25), Freiburg-Basel-Wien u. a. 2000,

(Zugl. Freiburg i. Br., Univ., Habil.-Schr. 1998), XII + 394 S. (ISBN 3-451-27252-0)

Häfner, Gerd - Schmid, Hansjörg (Hgg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, mit Beiträgen v. Gerd Häfner - Helmut Hoping - August Jilek u. a., (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 2002, 191 S. (ISBN 3-928698-20-6)

Herghelegiu, Monica Elena, Zwischen oikonomia und akribeia. Überlegungen zum kanonischen Recht der orthodoxen Kirche, Sonderdruck aus: *Andreas Weiß - Stefan Ihli* (Hgg.), *Flexibilitas iuris canonici*, Festschrift für Richard Puza, o. O. 2003, S. 137-149

Hl. Metropole von Dimitrias und Almyros (Hg.), Τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά, (Εισηγήσεις 10ης Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων), Volos 2003, 393 S.

Kallis, Anastasios (Hg.), Die göttlichen Liturgien unserer Väter unter den heiligen Basileios des Großen und Johannes Chrysostomos (griechisch-deutsch), (Doxologie 8), Münster 2003, X + 149 S. (ISBN 3-9808184-6-2)

Kaphtantzis, Georgios, Ἡ σεραϊκή χρονογραφία τοῦ Παπασυνδοινοῦ, Serres 1989, 175 S.

Khoulap, Vladimir, Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien, (Das östliche Christentum; Neue Folge 52), Würzburg 2003, 300 S. (3-7613-0204-05)

Kourembeles, Ioannis G., Ὁ Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης; Thessaloniki 2003, 295 S. (ISBN 960-242-291-2)

Lazarou, Achilles, G., Die Mazedo-Aromunen. Komitee zur Informierung über die Nationalfragen, Επιτροπή ενημερώσεως για τα εθνικά θέματα, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der*

Gesellschaft für byzantinische Studien. Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Bd. 50 (1999-2000), Athen 2002, S. 339-384 + 4 S. Abb.

Leb, Ioan Vasile, Biserica în acțiune (= Die Kirche in Aktion), (Remember), Cluj 2001, 169 S. (ISBN 973-8089-49-2)

Ders. (Koordinator), Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX (= Toleranz und Zusammenleben in Transsilvanien vom 17. bis 19. Jahrhundert), (Restauration), Cluj 2001, 408 S. (ISBN 973-8089-48-4)

Neuner, Peter, Toleranz und Wahrheit in pluralistischer Zeit, Sonderdruck aus: *Waldenfels, Peter (Hg.),* Religion. Entstehung - Funktion - Wesen, Freiburg-München 2003, S. 175-214

Niculescu, Costion, Spre o cultură liturgică (= eine liturgische Kultur), Bukarest 1999, 187 S. (ISBN 973-9374-17-4)

Ders., Cine se teme de biserică? articole și eseuri teologice (= Wer hat Angst vor der Kirche?), Bukarest 2002, 234 S. (ISBN 973-8125-31-6)

Nikolakopoulos, Konstantin, Ἡ συμψαλμωδία τῶν πιστῶν κατὰ τίς μαρτυρίες τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, in: Akten des 8. Internationalen Kongresses „Der Mensch nach dem Apostel Paulus“, hg. v. d. *Hl. Metropole v. Veroia und Kampania*, Veroia 2002, S. 171-183

Nikolaou Theodor, The Term ἔθνος („nation“) in its Relevance for the Autocephalous Status of Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 453-478

Ders., Diakonische Dimensionen der Spiritualität, in: *Rolf Koppe (Hg.),* Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst (Studienheft 27), Hermannsburg 2003, S. 71-80.

Ders., Aspekte der Schöpfungstheologie und die ökologische Krise, in: *Rolf Koppe (Hg.),* Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst, (Studienheft 27), Hermannsburg 2003, S. 179-192

Oikonomou, Christos, Ἀμαρτία καὶ χάρις στὴν Παύλεια ἀνθρωπολογία, Sonderdruck aus: „Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο“, Veroia 2002, S. 185-198

Papathanasiou, Athanasios N., Ἡ μεταμόρφωση ὡς παράδειγμα πρὸς ἀποφυγή. Μία ἰδιαίτερη περίπτωση ἐκκοσμίκευσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀποστολῆς, Sonderdruck aus: *Ἀναλόγιον* 4 (2003) 43-52

Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology, *Bogoljub Šijaković (founding editor),* 3 (2003) 319 S.

Popovschi, Nicolae, Istoria bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruși. Din negra trecutului crîmpeie de amintiri (= Geschichte der Kirche in Bessarabien im 19. Jhd. unter den Russen. Aus Finsternis der Vergangenheit: Erinnerungsstücke), Chișinău 2000, 507 S. (ISBN 9975-90546-3)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung. Nach Überarbeitung der Fassung vom 01. Dezember 1988 verabschiedet von der Vollversammlung d. Deutschen Bischofskonferenz am 12. März 2003. Approbiert durch Dekret der Kongregation f. d. Katholische Bildungswesen v. 5. Juni 2003. Datum des Inkrafttretens: 1. Januar 2004, (Die deutschen Bischöfe 73), Bonn o. J., 111 S.

Dass., Pastorales Schreiben. Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003, (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn o. J., 47 S.

Dass., Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. 24. September 2003, (Arbeitshilfen 175), Bonn o. J., 29 S.

Dass., Das soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik. 12. Dezember 2003, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 28), Bonn o. J., 28 S.

Dass., Nachsynodales Apostolisches Schreiben PASTORES GREGIS von Papst Johannes Paul II. zum Thema: „Der Bischof - Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt“. 16. Oktober 2003, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 163), Bonn o. J., 142 S.

Dass., „Das Völkerrecht: ein Weg zum Frieden“. Welttag des Friedens 2004. 1. Januar 2004, (Arbeitshilfen 173), Bonn o. J., 77 S.

Wenz, Gunther, Zum Streit zwischen Philip-pisten und Gnesiolutheranern, Sonderdruck aus: *Günter Frank - Ulrich Köpf (Hgg.),* Melanchthon und die Neuzeit, (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), o. A., S. 43-68

Ders., Coenia Domini. Biblische Aspekte zur spirituellen Bedeutung von Mahl und Mahl-gemeinschaft, in: *Zdeněk Kučera - Jiří Vogel (Hgg.),* Spiritualität am Scheideweg des Zeitalters - von der Moderne zur Postmoderne. Stu-

dien und Reflexionen über ein aktuelles Thema im Dialog zwischen Prager und Münchner Theologen, o. O. 2003, S. 64-73 (ISBN 80-85955-26-1)

Zorbas, Konstantinos, Εὐρώπη Θρησκεία Πολιτισμός, Athen 2003, 241 S. (ISBN 960-315-504-7)

Zulehner, Paul M. - Lobinger, Fritz - Neuner, Peter, Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003, 223 S. (ISBN 3-7966-1124-9)

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. jur., Dr. med., wiss. Assistent am Institut für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Vanco, Miltiadis

Dr. theol., Lektor an der Theologischen Fakultät
der Aristoteles-Universität Thessaloniki
Erithreas 21, GR-55132 N. Krini (Thessaloniki)

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Ivanov, Vladimir

Protopresbyter, Univ.-Prof., Dr. theol., für Prakti-
sche Theologie an der Ausbildungseinrichtung für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Schleißheimerstr. 257, D-80809 München

Martzelos, Georgios

Univ.-Prof., Dr. theol., Fachbereich der dogmati-
schen Theologie der Aristoteles-Universität
Thessaloniki
Korytsas 16, GR-55133 Thessaloniki

Moschos, Dimitrios

Dr. theol.
Tralleon 4, GR - 16231 Athen (Vironas)

Müller, Andreas

Dr. theol., Dr. theol. habil., Privatdozent an der
Evangelisch-theologischen Fakultät der Universi-
tät München
Bäckerstr. 52, D- 32423 Minden

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h. c.,
Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Plank, Peter

Erzpriester, Dr. theol., Dr. theol. habil.
Schießhausstr. 11, D-97072 Würzburg

Riplinger, Thomas

Dr. phil., UB Tübingen, Abt. Sacherschließung
und Dokumentation
Postfach 2620, D-72016 Tübingen

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA-ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θερησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

18. Jahrgang

2004

Heft 2

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

„Orthodoxes Forum“
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29
D-80539 München
Tel.: (089) 2180-5778
Fax: (089) 2180-2198
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de
Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das „Orthodoxe Forum“ erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 34,- € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 19,- €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Ferdinand Gahbauer , Der Adler. Bild für die Erneuerung des Menschen zur Christusgestalt	139
Emmanuel Loukakis , The Liturgical Work of Alexander Schmemmann and its Significance for the Eastern Orthodox Church	153
Konstantin Nikolakopoulos , Europa und Byzanz. Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute.....	175
Athanasios Basdekis , Wird das vereinigte Europa orthodoxer? Die Orthodoxie, ihre Traditionen und aktuelle Lage	189

DOKUMENTE

A. <i>Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. vom 29. Juni 2004</i>	213
B. <i>Streit zwischen Konstantinopel und Athen 2004 über die Kirchenprovinzen der „Neuen Länder“</i>	216
1. <i>Akt der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchats (30. April 2004)</i>	
2. <i>Verlautbarung der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchats (4. Juni 2004)</i>	

REZENSIONEN

<i>Sigurd M. Daecke - Peter R. Sahm (Hgg.)</i> , Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild? (Konstantin Nikolakopoulos)	222
Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene. Festgabe für <i>Grigorios Larentzakis (Theodor Nikolaou)</i>	225
<i>Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov (Hgg.)</i> , Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für <i>Prof. Theodor Nikolaou (Martin Petzolt)</i>	227
<i>Johannes Oeldemann</i> , Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Daniel Munteanu)	232

CHRONIK	237
----------------------	-----

Anhang zur Chronik: Begrüßung von S.E. dem Metropoliten Ignatios von Dimitrias und Almyros zur Eröffnung des Seminars „Theologie und Leben der Orthodoxen Kirche“ in Nea Anchialos, Griechenland am 31.08.2004	262
---	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN.....	267
AUTOREN	271
ABKÜRZUNGEN.....	273
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS	279

Der Adler./ Bild für die Erneuerung des Menschen zur Christusgestalt

von Ferdinand Gahbauer, Ettal

Der Adler als der König der Lüfte dient den Menschen aller wichtigen Kulturen weit bis in die Anfänge ihres Geschichtsbewußtseins als Symboltier.¹ Als legendärer Töter von Schlangen und Drachen gilt der Adler in Mexiko als Sieger über die Mächte des Bösen. In den Metamorphosen des lateinischen Dichters Apuleius eilt er der schwerbedrängten Psyche zu Hilfe und holt für sie in einer Urne das Wasser aus der Styx, dem legendären Fluss der Unterwelt.² In der Traumsymbolik kann der Adler je nach Farbe und Haltung, in der man ihn sieht, entweder einen Glücksfall oder den Tod bedeuten.³ Auch in den Apokryphen spielt der Adler in den dort geschilderten Traumvisionen eine Rolle, wenn die Seele des Träumenden himmelwärts entrückt wird.⁴ Der Anblick des Adlers kann wie ein Orakelspruch in die Zukunft weisen. So gewann Romulus die Überzeugung, Rom auf dem Aventin gründen zu müssen, als er hier den Adler gesehen hatte. In der antiken Mythologie verkörperte der Adler den olympischen Zeus. Der Adler zog dem meist siegreichen römischen Heer als Legionsadler voraus und diente in der Geschichte den Herrscherhäusern zumindest in Mitteleuropa und Osteuropa in der Gestalt des Doppeladlers als Wappentier und damit als Zeichen ihrer Macht. Quellen der byzantinischen Geschichte erzählen, dass bei der Gründung von Städten oder bei der Begegnung von Herrschern Adler gesehen worden seien. In manchen Fällen haben die Adler durch Versetzung von Bausteinen den Ort der Stadtgründung bestimmt. Auch hätten Adler dadurch, dass sie einer bestimmten Person Schatten spendeten, deren künftiges Kaisertum prophezeit.⁵

Auch die hl. Schrift sieht den Adler vielfach als Bild für Aussagen über Gott und Mensch. Der Adler steht in Ps. 102 (103), 5 für die Fähigkeit, sich zu erneuern. Ezechiel 1, 5-15 und 10, 14 sprechen von den vier Gesichtern der vier Lebewesen, von denen eines ein Adlergesicht war. Daniel 7 zieht den Adler als eines der vier Tiere heran, welche die Zukunft versinnbildlichen sollen. Und in Ezechiel 17 dient der Adler als Bild für König Nebukadnezar, der Israel für seine Untreue gegen Gott bestrafen soll. Auch der ägyptische Pharao, der Israel die Unterstützung gegen den babylonischen König versagte, wird als mächtiger Adler dargestellt. Und doch wird aus dem abgebro-

¹ H. Biedermann, Knaurs Lexikon der Symbole, Augsburg 2002, Stichwort Adler, S. 15-18; s. auch Th. Schneider-E. Stemplinger, Stichwort Adler: RAC 1, 87-94; Ph. Rech, Inbild des Kosmos, Eine Symbolik der Schöpfung, Salzburg-Freilassing 1966, bes. Bd. I, S. 192-220; D. Forstner, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck 1977, S. 220-222.

² R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München-Berlin 1962, S. 37 f.

³ H. Kurth, Lexikon der Traumsymbole, Himberg bei Wien 132000, Stichwort Adler, S. 86.

⁴ Acta Andreae et Matthiae 17: M. Bonnet, AAAP 2, 1, Hildesheim-New York 1972, S. 86; s. auch Acta Thomae 91 (AAAP) 2, 2, S. 205.

⁵ A. Furlas, Adler und Doppeladler, Materialien zum „Adler in Byzanz“. Mit einem bibliographischen Anhang zur Adlerforschung, in: A. Kallis (Hg.), Philoxenia. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern, Münster 1980, S. 97-116.

chenen Wipfel der Zeder wieder ein neuer Baum, das neue Israel, in welchem alle Vögel des Himmels wohnen können. Schließlich ist der Adler zum Symbol für das Evangelium Johannes des Theologen geworden, dem die Einsicht in die Zusammenhänge des Logosgeheimnisses geschenkt worden war.

Der Adler verkörpert durch seine Fähigkeiten Macht, Freiheit und Souveränität, aber auch Fürsorge und Hilfsbereitschaft. Die frühchristliche Sarkophagkunst stellt den Adler gelegentlich dar mit Christusmonogramm und Kranz. Dies dient als Symbol für die Auferstehung Christi.⁶ Durch die Vielgestalt der Symbolik, die sich mit diesem majestätischen Vogel verbindet, eignete er sich als Sprachbild für theologische Aussagen der frühchristlichen und mittelalterlichen Literatur. Dante schildert z. B. in der *Divina Comedia* seine Paradiesvision. Er sieht, wie sich die Adler zu dem einen himmlischen Adlerbild vereinen und den Spruch formen: „Diligite justitiam, qui judicatis terram“.⁷ An den Adler als „Symbol der politischen Idee des gottgewollten, gerechten Kaisertums“⁸ richtet der Seher die Frage, ob Gott gerecht sei, wenn er die Ungetauften, die nichts von Christus wissen konnten, von der Seligkeit ausschließe. Das Bild des Adlers in der Weltliteratur ist reich an Aussagen und gibt daher Anlass zu vielen Deutungen.

I. Die Deutung einzelner Schriftstellen bei den frühchristlichen Theologen

1. Der Adler als Symbol für die Erneuerung des Menschen: Die Deutung von Psalm 102 (103), 5

Psalm 102 (103), 5: „...wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert“ wird von den Interpreten auf die Erneuerung des Menschen durch Christus bezogen. Eusebius von Caesarea (264/5-339/40) zählt die Fähigkeiten des Adlers auf: er fliegt von allen Vögeln am höchsten, er kann in das helle Licht der Sonne schauen und wie der Psalm sagt, erneuert sich seine Jugend. Diese Fähigkeiten passen nach Eusebius auf denjenigen Menschen, der seine Seele so erneuert, dass sie nicht mehr altert, sondern sich ständig erneuern kann im Blick auf das unvergängliche Leben. Darüber hinaus strebt ein solcher Mensch vom Irdischen zum Himmlischen und wandelt im hellsten Licht. Solche Befähigungen des strebenden Menschen vergleicht der Psalmist mit der Natur des Adlers.⁹

Athanasios von Alexandrien (295-373) gibt Ps. 102 (103), 5 folgende Deutung: „Gott erneuert durch die Wiedergeburt unsere Jugend wie die des Adlers. Er bezeichnet dadurch die Gnade der Auferstehung. Der Psalm vergleicht die Erneuernten mit dem Adler, dem Vogel, der am höchsten fliegt, besonders majestätisch wirkt und in die Sonne schauen kann.“¹⁰ Mit Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) ist wohl die Wirkung der Taufe gemeint im Sinne von Joh 3, 3 f. Christus erneuert also durch die Taufe die Seele des Neugetauften und macht sie dadurch gewissermaßen dem Adler ähnlich. In diese Richtung zielt auch Ambrosius (333/4-397). Die legendäre Fähigkeit des Adlers, nach seinem Tod ähnlich wie der sagenhafte Vogel Phoenix aus seinen eigenen Überresten wieder geboren zu werden (vgl. Ps. 102 [103], 5), dient dem Mailänder Bischof als Zei-

⁶ H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Wien 1957-1964, S. 52.

⁷ Dante, *Divina Comedia* III, 18, S. 73-109 und 19, S. 1-99.

⁸ Dante, *Die Göttliche Komödie*, übersetzt von H. Gemelin, Kommentar, dritter Teil, Stuttgart 1970, S. 349.

⁹ Vgl. Eusebios von Caesarea, *Comm. in Psalmos*: PG 23, 1265 BC.

¹⁰ Expositio in Psalmum 103: PG 27, 432 D; ÜvV.

chen für die Wirkung der Taufe, die den aufgrund der Sünde abgestorbenen Menschen durch Gott wieder neu geboren und neugestaltet werden läßt.¹¹ Die Erneuerung durch die Taufe ist Voraussetzung für den Zugang zum Tisch des Herrn. Ambrosius sagt dazu in Bezug auf Ps. 102 (103), 5 folgendes: „Du hast das Greisenalter der Sünden abgelegt, und die Jugend der Gnade angenommen. Das haben dir die himmlischen Sakramente gewährt. Höre nun wiederum ein Wort Davids: ‚Deine Jugend wird wie die des Adlers erneuert.‘ (Ps. 102 [103] 5). Du bist ein guter Adler geworden, der du nach dem Himmel strebst und das Irdische verschmähst. Gute Adler stehen um den Altar: ‚Wo nämlich ein Leib ist, dort sind auch die Adler‘ (Mt 24, 28; Lk 17, 37). Der Altar ist ein Bild des Leibes, und der Leib Christi befindet sich auf dem Altar. Ihr seid die durch die Abwaschung der Sünde erneuerten Adler.“¹²

Augustinus (354-430) zeigt auf, dass der Adler mit Hilfe des Felsens seinen im Alter durch übermäßige Krümmung für die Jagd untauglich gewordenen Schnabel durch Schlagen auf den Felsen und durch Abwetzen auf diesem wieder für die Jagd fähig machen kann. Der Adler bereitet dadurch seine Jugend neu, aber nicht für die Unsterblichkeit, sondern für sein Leben in seiner natürlichen Umgebung. Dem Menschen jedoch wird die Jugend für die Unsterblichkeit erneuert. Was uns an der Erneuerung hindert, nimmt uns der Felsen weg. Hierin liegt die Ähnlichkeit mit dem Adler, der am Felsen seinen Schnabel zurechtklopft und schleift. Der Felsen aber ist für uns nicht der steinerne Fels wie für den Adler, sondern Christus. In Christus also wird uns nach Augustinus die Jugend wie dem Adler erneuert.¹³

Ähnlich interpretiert Cassiodor (485-580) diesen Psalmvers. Wie der Adler durch das Reiben des Schnabels am Felsen erneut für die Jagd tauglich wird, so erhält die Seele des Menschen wieder die frühere Gesundheit zurück, wenn sie ihre Sünden am Felsen Christus unaufhörlich abreibt. Dann kehrt sie wieder zurück zu den heilbringenden Speisen, nachdem sie ihre Vergehen, die ein Hindernis zum ewigen Leben sind, mit der Hilfe des Herrn ausgespien hat.¹⁴ Die Erzählung von der Verjüngung des Adlers durch Abklopfen des Schnabels am Felsen ist auch in der mittelalterlichen lateinischen Literatur bekannt.¹⁵ Ihre Wurzel aber liegt in der antiken Literatur. Dort glaubte man, dass der Adler im Alter durch übermäßige Krümmung des Oberschnabels seine Fähigkeit zur Nahrungsaufnahme verloren hat und sich nur noch durch Trinken für einige Zeit am Leben hält. Die Krümmung des Oberschnabels sei eine Strafe für den Adler, da er in seinem Vorleben als Mensch sich an einem Gastfreund vergangen habe und als Adler dafür büßen müsse.¹⁶ Von der Abhilfe gegen die übermäßige Krümmung des Schnabels weiß jedoch erst die frühchristliche Literatur. Daher haben die oben angeführten Väterstellen die Kunde vom Abwetzen des Adlerschnabels auf diesem antik mythologischen Hintergrund in ihre Exegese von Ps. 102 (103), 5 eingebaut.

Eine etwas andere Deutung von Ps 102 (103), 5 gibt Hesychius von Jerusalem (+ nach 451). Wenn wir uns nach Art des hochfliegenden Adlers ändern, d. h. nicht mehr irdisch denken, sondern das im Sinn haben, was oben ist, wird uns die Jugend erneuert.

¹¹ De Paenitentia II, 8: CSEL 73, S. 166, 31 - S. 167, 35.

¹² Ambrosius, De Sacramentis IV, 2, 7: FC 3, 137 und CSEL 73, S. 48, 17 - S. 49, 27; vgl. dazu Ph. Rech, Inbild des Kosmos, I, 212; vgl. auch Eucherius von Lyon, Formulae spiritalis intelligentiae IV: CSEL 31, S. 22, 19-21.

¹³ Augustinus, Enarrationes in Psalmum CII: CChr SL 40, S. 1459 f.

¹⁴ Magni Aurelii Cassiodori, Expositio Psalmorum: CChr SL 98, S. 915.

¹⁵ J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense Sanctorum Patrum, Bd. 2, Paris 1855, S. 481.

¹⁶ Siehe PRE, Erster Halbband, Stichwort Adler, Sp. 372.

„Nach welchen Adlers Art? Ganz und gar Christi, über den Moses sagte: ‚Wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt‘. Und wer ist dies? Der Herr allein führte sie und kein anderer Gott war mit ihnen.“¹⁷ Hier liegt die Analogie zwischen dem Adler und Christus deutlicher vor als bei Augustinus, der eine Analogie zwischen dem Felsen und Christus gesehen hatte. Aber beiden Theologen geht es ausgehend von Ps 102 (103), 5 um die Erneuerung des Menschen durch das Wirken Christi.

Eine bemerkenswerte Variante bietet auch der Physiologus, eine um 200 in Alexandrien entstandene Sammlung von 48 kurzen Geschichten über Tiere, Pflanzen und Steine, die durchaus einen theologischen Sinn haben können. So wird über den Adler folgender Text überliefert:

„Der selige Psalmist David singt: dass du wieder jung wirst wie ein Adler. Der Physiologus aber sagt von diesem, er habe eine solche Eigenart: Wenn er alt wird, werden seine Schwingen schwer und seine Augen werden trübe. Was also tut er? Er suchet eine Quelle reinen Wassers, und fliegt empor in den Strahlenkranz der Sonne und verbrennt seine alten Fittiche und wirft ab die Düsternis seiner Augen, und läßt sich hernieder zur Quelle und taucht hinein dreimal, und so erneut er sich und wird wieder jung.

Auch du also, Bürger der Gemeinde und Jünger Christi, wenn du noch das Gewand des alten Menschen trägst, und die Augen deines Herzens sind stumpf: suche die geistliche Quelle, das Wort Gottes, das da sagt: Mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers. Und flieg empor in die Höhe der Sonne der Gerechtigkeit Jesu Christi, und tu ab von dir den alten Menschen samt seinen Taten, und tauch dich ein dreimal in die überströmende Quelle der Buße, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und ziehe aus den alten Menschen und zieh an den neuen, den nach dem Ebenbilde Gottes Geschaffenen. Und erfüllen wird sich auch an dir die Prophezeiung Davids: dass du wieder jung wirst wie ein Adler.“¹⁸

Drei Vergleiche liegen hier vor. Der Adler dient zunächst als Bild für die Erneuerung des physischen Lebens, seiner Flügel und seiner Augen. Wie die Sonnenechse nach der Erzählung des Physiologus¹⁹ durch den Blick in die aufgehende Sonne ihre Augen erneuert, so tut es der Adler durch das Hochsteigen zum Strahlenkranz der Sonne.

Der Adler, welcher seine Natur erneuert, wird im übertragenen Sinn zum Bild für den bußfertigen Menschen, der seine Seele durch die Buße von Schuld befreit. Wie der Adler seine alten Fittiche in der Sonne verbrennt, so legt der bußfertige Mensch seine durch die Sünden belastete Vergangenheit wie ein altes Gewand ab. Das Ablegen des „alten Menschen“ (vgl. Kol 3, 8-10; Röm 6, 6; Gal 3, 27) und das dreimalige Eintauchen in die Quelle der Buße erinnert auch an die Taufe, das Bad der Wiedergeburt, das dem Täufling neue Jugend verliehen hat. Die Taufe erst ermöglicht den Zugang zum „Aas“, d. h. zur Hl. Kommunion, wie Ambrosius unterstreicht.²⁰ Die Stelle aus *De sacramentis* IV, 2,7 würde bereits zitiert (s. Anm. 12).

Hinter diesem Vergleich mit dem Aas steht nicht nur Ps 102 (103), 5, sondern auch Mt 24, 28, worauf noch einzugehen sein wird (vgl. I, 3). Die Abwaschung der Sünde (*aquilae... renovatae ablutione delicti*) könnte auch auf die Buße hinweisen, wodurch der Mensch erneuert wird.

¹⁷ *Fragmenta in Psalmos*: PG 93, 1280 CD; ÜvV.

¹⁸ Der Physiologus, übertragen und erläutert von O. Seel, Zürich-Stuttgart 1960, S. 8.

¹⁹ A.a.O., S. 4 f.

²⁰ *Ph. Rech*, *Inbild des Kosmos, Eine Symbolik der Schöpfung*, Bd. I, Salzburg-Freilassing 1966, S. 212; die Autorin verweist auf Ambrosius, *De sacr.* IV, 2, 7: *CSEL* 73, S. 48-49; ÜvV.

Die irdische Sonne ist Bild für Christus, die Sonne der Gerechtigkeit. Die Quelle, von welcher aus der Adler seinen Höhenflug startet, besteht analog zur überströmenden Quelle der Buße. Allerdings wird zunächst nicht klar, warum der Adler von der Quelle aus in die Höhe aufsteigen muss. Jedoch wird die Quelle für den Adler zum Jungbrunnen, der ihm die alte Frische wieder zurückgibt. Wenn der Mensch die wahre geistliche Quelle, das Wort Gottes sucht, sich durch die immerströmende Quelle der Buße erneuert, erfüllt sich das Wort von Psalm 102 (103), 5, dass ihm Gott wie dem Adler die Jugend erneuert. Der Vergleich mit der Quelle dient als Ergänzung dessen, was anderenorts²¹ über die Quelle gesagt wurde.

2. Die Auslegung von Ez 1, 4-14 und Ez 10, 14

Ps.-Gregorios von Nazianz deutet die vier Lebewesen in Ez 1, 10 im Sinne der antiken, vor allem platonischen und paulinischen Anthropologie. Der Mensch repräsentiert den vernünftigen Seelenteil, der Löwe den muthaften, der Stier den begehrliehen Seelenteil. Der Adler aber steht für das Gewissen, das den übrigen Seelenteilen zugrunde liegt, was von Paulus als der Geist des Menschen bezeichnet wird.²² Eine andere Deutung erhalten die vier Gesichter durch Theodoret von Cyrus. Der Löwe vertritt das Königtum, denn der Löwe ist das am meisten majestätische Lebewesen. Der Stier steht für das Priestertum, denn für einen Hohenpriester wurde ein Stier geopfert. Durch den Adler wird die Prophetie dargestellt, denn der Adler fliegt hoch und hat scharfe Augen. So geartet ist auch die Prophetie, da ihr Blick nach oben reicht und da sie von ferne her das Kommende voraussieht.²³

Andreas von Caesarea geht in seinem Apokalypsekommentar auf die vier Gesichter bei Ezechiel 10, 14 ein. Er verteilt sie auch auf die Evangelien, aber anders als wir es gewohnt sind. So entspricht dem Johannesevangelium nicht der Adler, sondern der Löwe. Dem Markusevangelium wird der Adler zugeteilt, weil es mit dem prophetischen Geist beginnt. Alle vier Evangelien offenbaren die Oikonomia, das Heilswirken Christi. Der Löwe weist auf das Königtum Christi, der Stier auf sein Priestertum, der Mensch auf die Tatsache, dass Gott unsertwegen Mensch geworden ist und der Adler, dass Christus uns den lebensspendenden Hl. Geist gesandt hat, der von den Höhen auf uns herabgeschwebt ist.²⁴ Die Zuweisung des Adlers an das Markusevangelium geht bereits zurück auf Irenäus von Lyon.²⁵ Das Evangelium des Markus nahm nach Irenäus seinen Anfang beim prophetischen Geist. Irenäus „scheint einerseits vom ‚fliegenden‘ oder ‚geflügelten Adler‘ auf die Eile des Propheten und die Kürze des Mk-Evangeliums zu kommen und andererseits den prophetischen Geist, der ‚aus der Höhe auf die Menschen herabkommt‘ oder fliegt, mit dem Adler zu assoziieren.“²⁶

²¹ Ferdinand R. Gahbauer, Die „Quelle“: ein aussagenreiches Sprachbild in der Theologie der Kirchenväter, *OFo* 15 (2001) 157-172.

²² Significatio in Ezechielem: *PG* 36, 665 A.

²³ In Ezechielis Cap. I: *PG* 81, 825 C.

²⁴ *PG* 106, 257 AB.

²⁵ *Adversus haereses* 3, 11, 8: *FC* 8, 3, S. 113.

²⁶ A.a.O., S. 114, Anm. 57.

3. Die Auslegung von Mt 24, 28

„Wo das Aas (πτῶμα) ist, sammeln sich die Geier“ (Mt 24, 28 bzw. Lk 17, 37). Die alttestamentliche Parallelstelle zu Mt 24, 28 ist Ijob 39, 30: „Wo Erschlagene sind, ist er (scil. der Adler oder Geier) zur Stelle.“ In einer kurzen Katene zu Mt 24, 28 gibt Origenes folgende Deutung: Wo Jesus um unseres Heiles willen fällt (τὸ κατὰ τὴν οἰκονομίαν πτῶμα πεσόντος τοῦ Ἰησοῦ), tut er dies, um die Gefallenen aufzurichten. Da versammeln sich nicht die nächst Besten um Jesus, sondern die Jünger, welchen „Flügel gewachsen sind“ und die nach Salomo ihre Flügel ausbreiten wie Adler, also Menschen, die auf großmütige und königliche Weise an das Leiden Christi glauben. Daher sind mit den „Geiern“ nicht die Geier und die Raben, ja überhaupt kein Tier gemeint, das Aas frisst, sondern der Adler als Typus für den gläubigen Menschen.²⁷ Eine ähnliche Deutung gibt Theodor von Herakleia (+ vor 355) in seiner Katene zu Mt. 24, 28. Die Adler sind die, welche die Mysterien der Gottheit Christi kennen, Hohes denken und denen nichts Sterbliches anhaftet.²⁸

Origenes gibt noch eine andere Deutung zu Mt 24, 28, indem er nicht von πτῶμα, sondern von σῶμα nach der Parallelstelle Lk 17, 37 ausgeht. Das Wort πτῶμα kommt von πίπτειν = fallen. Daher sagt der Alexandriner: „Anderswo sagt er: der Leib. Der Leib ist aber die Speise der Adler. Beim Aas (πτῶμα) denke an das Paradies, wo sich unser Sündenfall ereignet hat, oder denke an den Hades, wohin alle stürzen, die gefallen sind. Beim Leib aber denke an das Königtum Christi.“²⁹ Origenes geht wohl davon aus, dass die Adler keine Aasfresser sind, sondern frisch geschlagene Beute, also frisch getötete Leiber fressen. Da der Adler ein königliches Tier ist, wird mit dem Adler, d. h. mit den auf großmütige und königliche Weise Gläubigen, das Himmelreich assoziiert. Die Version mit dem Begriff σῶμα ist auch dem Clavis patrum des Ps.-Melito bekannt, da er überliefert: „Ubi cumque fuerit corpus, illic congregabuntur aquilae.“³⁰ Der Leib könnte hier die Hl. Kommunion sein. Bestätigt wird diese Annahme sowohl durch die bereits (III, 1) angesprochenen Stellen bei Johannes Chrysostomos und Ephraim, sowie durch Nikolaos Kabasilas (1319/23 bis nach 1391), Das Leben in Christus. In seiner mystischen Betrachtung der Initiationssakramente findet sich folgende Passage: „Denn von Anfang an hat er (scil. Gott, Christus) nicht gewartet, dass er von ihnen gesucht werde; vielmehr hat er selber die Irrenden gesucht... Ebenso wird er selber ihnen Flügel zum Fliegen machen. Er nennt sie nämlich Adler, die einem Leichnam zustreben: ‚Wo ein Leichnam ist, da stellen sich die Adler ein‘ (Mt 24, 28). Denn von einem Tisch kommen sie zum anderen, von dem noch Verhüllten zu dem ganz Offenbargewordenen, vom Brote zum Leichnam selbst. Jetzt, solange sie noch das (rein) menschliche Leben führen, ist Christus ihnen ja Brot, und solange sie noch auf dem Durchzug sind von hienieden zur Stadt im Himmel, ist er ihnen das Paschamahl. Wenn sie aber Kraft schöpfen, wenn ihnen Flügel wachsen gleich Adlern, wie der wunderbare Jesajas sagt (40, 31), dann werden sie sich niederlassen bei dem von aller Verhüllung entkleideten Leichnam. Das verkündet auch der selige Johannes, wenn er sagt: ‚Wir werden ihn schauen, wie er ist‘ (1 Joh 3, 2). Dann nämlich, wenn das Leben im Fleische aufgehört hat, ist er für sie nicht mehr Brot -, wenn sie schon in der Ruhe weilen, ist er nicht

²⁷ Origenes, Matthäuserklärung: GCS 41, 1, S. 197, Nr. 478.

²⁸ J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche, (TU 61), S. 92, Nr. 125.

²⁹ J. Reuss, a.a.O., S. 197, Nr. 479; ÜvV.

³⁰ J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense Sanctorum Patrum, Bd. 2, Paris 1855, S. 480; Nr. VII, 2.

mehr ihr Paschamahl. Aber von einem Leichnam bleibt ihm noch vieles. Denn die Hände zeigen noch die Wundmale, die Füße die Spuren der Nägel, und die Seite trägt noch das Mal der Lanze. Dieses (eucharistische) Mahl führt hin zu jenem getöteten Leib; und den kann man ohne dies Mahl gar nicht empfangen...“³¹ Der Vergleich mit den Flügeln des Adlers, die den mit Christus Verbundenen wachsen, zeigt die Dynamik, in welcher die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen sowie die Hineinnahme in sein den Menschen verwandelndes Mysterium erfolgt. Das Wachsen der Flügel des Adlers ist hier auch Bild für die Verwandlung dessen, der sich von Christus verwandeln lässt. Allerdings scheint das eucharistische Brot noch nicht die Fülle der Christusgegenwart im Vergleich mit dem „aller Verhüllung entkleideten Leichnam“ zu beinhalten. Das kultische Mahl führt den vom Adler in den Adler verwandelten, d. h. den von Christus zur Christusähnlichkeit umgestalteten Christen, zum himmlischen Mahl.

In seiner 76. Homilie zu Mt 24, 16 deutet Johannes Chrysostomos Mt 24, 28: „Wo das Aas ist, sammeln sich die Geier“ auf die große Zahl der Engel, der Martyrer und aller Heiligen.³² Als Vergleichspunkt dient hier nicht nur die Masse der Geier für die große Zahl der Heiligen, sondern auch der hohe Flug des Adlers für das Streben der Heiligen nach den himmlischen Höhen. In seiner Homilie über die Taufe Jesu spornt Johannes Chrysostomos die Zuhörer an wie die Adler himmelwärts zu fliegen und sich von den Flügeln des Hl. Geistes dabei unterstützen zu lassen, anstatt am Boden zu kriechen wie die Schlangen und Staub zu fressen.³³

Bemerkenswert sind einzelne Deutungen in den Matthäuskatenen. Apollinaris von Laodizea (+ nach 390) deutet Mt 24, 27 f. auf die Ankunft des Menschensohnes in der Parusie, um Gericht zu halten. Dann werden die Heiligen auferstehen und erscheinen wie die Adler, weil sie Hohes und Himmlisches gedacht haben und des Gottesreiches würdig sind. Andere deuten nach Apollinaris die Stelle in Beziehung auf die, welche gerecht gelebt und Hohes und Himmlisches gedacht haben, aber jetzt das Paradies verlassen und sich an dem Ort versammeln, wo Adam gefallen (τό πτωμα γέγονε του Ἀδάμ) und durch die Übertretung der Anordnung Gottes in die Sünde gestürzt ist.³⁴

Kyrill von Alexandrien³⁵ und Photios von Konstantinopel geben der Deutung dieser Stelle eine ähnliche Sinnrichtung wie Apollinaris.

II. Der Adler als vielgestaltiges Sprachbild bei Ps.-Melito

Im *Clavis patrum* überliefert Ps.-Melito neun Deutungen des Adlers als Symbolgestalt. Es handelt sich dabei um folgende:

„1. Der Adler ist Christus: ‚Wie ein Adler lockt er zum Fliegen. Wie ein Adler schützt er seine Jungen und nimmt sie auf‘ (vgl. Dt 32, 11).

³¹ Nikolaos Kabasilas, Das Leben in Christus IV, 107 und 108: SC 355, S. 354-355; Übersetzung von Gerhard Hoch-Endre von Ivanka, Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, München 1958, S. 143-144; s. auch Ph. Rech, Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, Bd. I, Salzburg-Freilassing 1966, S. 213.

³² Montfaucon, Opera Chrysostomi, Bd. 7, S. 830 (735 D).

³³ Montfaucon, Opera Chrysostomi, Bd. 2, S. 441 (374 C).

³⁴ J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche, (TU 61), S. 43, Nr. 126.

³⁵ J. Reuss, a.a.O., S. 245, Nr. 270 und zu Photios S. 327, Nr. 89.

2. Die Auserwählten: ‚Erhebt sich auf deinen Befehl hin der Adler? Wo auch immer ein Körper (nicht Aas) ist, dort versammeln sich die Adler‘ (nicht Geier) (vgl. Mt 24, 28).

3. Der Teufel: ‚Und siehe da, ein großer Adler (vgl. Ez 17, 3). Die Jungen des Adlers werden ihn verzehren. Seine Verfolger waren schneller als die Adler des Himmels.‘ Die hier angegebenen Schriftbelege (Spr 3, 17 und Jer 4, 15) waren nicht verifizierbar.

4. Der Evangelist Johannes: ‚Das vierte Lebewesen ist einem Adler ähnlich (Offb 4, 7)‘.

5. Die Gottheit des Gottessohnes. ‚Drei Dinge sind schwer für mich zu begreifen, ein viertes kenne ich überhaupt nicht: den Weg des Adlers am Himmel.‘ (vgl. Spr 30, 18 f.)

6. Die Würde des menschlichen Lebens: ‚Meine Tage sind vergangen wie der Adler, der zur Beute fliegt.‘ (Ijob 9, 26).

7. Die irdische Macht. ‚Groß wie der Adler ist deine Glatzköpfigkeit‘. Der angegebene Schriftbeleg (Mich 1, 10) ist nicht nachweisbar.

8. ‚Ein ruchloses Volk oder eine Stadt, die auszieht, um bei anderen Beute zu machen, wie oben gegen Samaria von Michäas gesagt wurde‘. Der Schriftbeleg ist nicht nachweisbar.

9. Die Jungen des Adlers sind die Heiligen. ‚Die Jungen des Adlers lecken Blut‘, (Ijob 39, 30) das sind die Sakramente der Passion des Herrn.³⁶

Pitra gibt Parallelstellen an, die sich jedoch aufgrund seiner Angaben kaum verifizieren lassen. Eine die bisherigen Ergebnisse bestätigende Stelle findet sich bei Eucherius von Lyon (380-450), *formulae spiritalis intelligentiae, III De Animantibus*. Dort heißt es: „Die Adler sind die Heiligen. Im Evangelium (Mt 24, 28) steht: ‚Wo der Leib ist, da versammeln sich die Adler.‘ Und ins Schlechte verkehrt heißt es: ‚Die Adlerjungen mögen ihn fressen.‘“³⁷

J. B. Pitra überliefert noch weitere Texte, welche das obige Zitat erläutern sollen. Diese Kommentare lassen sich jedoch kaum nach ihrer Herkunft identifizieren. Nach dem *Distinctionum monasticarum liber I*, in welchem sich Gedanken finden, die uns bereits bei Hieronymus und anderen altkirchlichen, meist lateinischen Exegeten begegnet sind, werden folgende Symbolbedeutungen des Adlers ausgesagt:

Er bezeichnet Christus, der seine Apostel belehrt, das Irdische zu verachten und das Himmlische zu lieben. Wie der Stein, den die Adler gegen das Gift der Schlangen in ihre Nester legen, so hält der von Christus begründete katholische Glaube den Satan und seine Engel wirksam ab.

Wie ein Baum, auf dem ein Adler sitzt, nicht von Blitz getroffen wird, so trifft kein Zorn des Himmels den, in welchem Christus Wohnung genommen hat.

Der Adler, welcher in das Sonnenlicht blickt, bezeichnet den Evangelisten Johannes, der mit seinen geläuterten geistlichen Augen auf die Majestät Gottes schaut.

Der Adler weist auf die Auserwählten, die weise sind in den himmlischen Dingen, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt.

So wie der Adler sich verjüngt, so sind die, welche durch Buße den alten Menschen wieder ablegen.

Der Adler bezeichnet den Teufel und die Dämonen. Der Teufel umkreist wie ein Adler die Seelen, um sie in Versuchung zu führen. Der Adler ist auch ein Bild für die

³⁶ J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense Sanctorum Patrum*, Bd. 2, Paris 1855, S. 480; ÜvV.

³⁷ CSEL 31, p. 22.

mit scharfem Verstand ausgestatteten Menschen, welche subtile Forschungen treiben. Sie sind dem Adler ähnlich, der seinen Namen von der Schärfe seiner Augen hat und höher fliegt als die übrigen Vögel.

Der Adler bezeichnet auch diejenigen, welche sich der zeitlichen Güter entledigt haben oder im Begriffe sind, dies zu tun.

Nach Zitaten aus anderen Werken, dem *liber Moralitatum* und nach Isidor von Sevilla (560-636) – vermutlich handelt es sich um die Schrift *De natura rerum* – symbolisiert der Adler als König der Vögel auch die Gottesmutter als Königin der Engel und der Geistwesen und auch deshalb, weil sie über die Chöre der Engel erhoben worden ist. Nach Plinius d. J., *naturalis historia* ist der Adler freigebig, weil er die Beute mit anderen Vögeln teilt. Auch der Jungfrau Maria wird Freigebigkeit zugeschrieben.³⁸

Diese Aussagen werden z. T. wiederholt, aber auch ergänzt durch folgende Angaben aus Ps.-Melito *Codex Claromontanus*:

Nr. 24 entspricht oben Nr. 1; Nr. 25 vgl. oben Nr. 5. Neu sind die Nr. 26 bis 29 zumindest, was die Verweise auf die Schriftstellen betrifft. So heißt es: „Nr. 26. ‚Die Adler sind die Heiligen.‘ Bei Ijob 39, 27 lesen wir: ‚Erhebt sich auf deinen Befehl hin der Adler und baut sein Nest in den Höhen?‘ Und im Evangelium Mt 24, 28 steht: ‚Wo der Leib ist, dort versammeln sich die Adler.‘

27. Die Jungen des Adlers sind die Gläubigen in der Kirche. Bei Ijob 39, 30 steht: ‚Seine Jungen lecken Blut.‘ Das sind die Sakramente der Passion des Herrn.

28. Der Adler ist der Teufel oder Antichrist. Bei Ezechiel 17, 3 steht: ‚Und siehe da, ein großer Adler.‘

29. Der Adler ist das ruchlose Volk oder die Stadt, die loseilt, um andere auszubeuten, so wie durch Micha 1, 16 gegen Samaria gesagt wird: ‚Schere dir eine Glatze so kahl wie die des Geiers.‘“³⁹

In diese Textsammlung fügt sich eine Stelle aus dem *Liber Etymologicarum* des Isidor von Sevilla (560-636) ein. Dort erklärt er: „Der Adler wird aufgrund der Schärfe seiner Augen so bezeichnet.“⁴⁰ Mit seinen scharfen Augen kann er die Fische aus großer Höhe über dem Meer segelnd erspähen, die er dann im Sturzflug erbeutet. Auch von der Adlerprobe weiß Isidor, bei der der Adler die Jungen in das Sonnenlicht blicken läßt und dabei prüft, ob sie echte Adlerjungen sind.

III. Die einzelnen Symbolbedeutungen des Adlers

1. Der Adler als Bild für die Erkenntnis in der Philosophie

Aristoteles geht in seiner Metaphysik⁴¹ davon aus, dass die Betrachtung der Wahrheit einerseits schwierig, andererseits leicht sei. Jeder könne nur einen Teil der Wirklichkeit richtig erkennen. Nur die Zusammenschau aller ergebe ein umfassendes Bild. Die Schwierigkeit der Wahrheitserkenntnis liege nicht so sehr in den Dingen, sondern in uns selbst. Wie sich die Augen der Eule zum Tageslicht einstellen, so verhält sich die Vernunft unserer Seele zu den Erscheinungen der Natur. Thomas von Aquin geht auf diese Stelle in seinem Kommentar ein und übt Kritik an Averroes, der die Erkenntnis

³⁸ J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense Sanctorum Patrum*, Bd. 2, Paris 1855, S. 482-483.

³⁹ J. B. Pitra, a.a.O., S. 87.

⁴⁰ *Etymologicarum Liber XII: PL* 82, 460 AB; vgl. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Wien 1957-1964, S. 53.

⁴¹ *Aristoteles*, *Metaphysik* 993, 1-11.

abstrakter Dinge leugnete. Diese Erkenntnis sei so unmöglich wie der Blick der Eule in die Sonne. Thomas widerlegt diese Ansicht des arabischen Philosophen durch zwei Argumente. Das für uns wichtige zweite Argument geht dahin, dass, wenn die getrennten Substanzen von uns nicht erkannt werden in ihrer Wesenheit, sie dennoch von anderen mit Intellekt ausgestatteten Wesen erkannt werden können, so wie die Sonne zwar nicht von der Eule, aber doch vom Adler gesehen werden kann.⁴²

2. Der Adler als Bild für das mystische Streben nach Gott

Eusebios von Caesarea versteht Jes 40, 31: „Die auf den Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft. Sie bekommen Flügel wie Adler. Sie laufen und werden nicht müde. Sie gehen und werden nicht matt“ als Vorausblick auf die Märtyrer in der Zeit der Christenverfolgungen. Den wegen ihres Glaubens Verfolgten sind wie dem Adler Flügel gewachsen, mit denen sie zum Himmel emporfliegen konnten. Deren sterbliches Leben wurde gewissermaßen in das engelgleiche Leben verwandelt.⁴³ Hieronymus vergleicht diese Stelle mit den Naturkenntnissen der Antike. Dem Adler wird im Alter die Jugend wieder geschenkt durch die Erneuerung des Gefieders. Als einziges Lebewesen kann er in die Sonne schauen. Entsprechend prüft er seine Jungen im Nest auf deren Reinrassigkeit. Übertragen auf die Heiligen bedeutet dies nach Hieronymus, dass sie wieder jung werden und nach der Annahme des unsterblichen Leibes die Mühe der Sterblichen nicht spüren, sondern entrissen werden in die Wolken, Christus entgegen, dessen Licht sie schauen können und dass sie nicht mehr hungern, da sie die Gegenwart des Herrn zur Speise haben.⁴⁴

In seiner ersten Sakramentenkatechese vergleicht Ambrosius von Mailand die Negetauften und die, welche sich dadurch vom Irdischen ab- und dem Himmlischen zugewandt haben, mit dem Adler. Solche Menschen sind gar nicht mehr als Menschen, sondern bereits als Engel zu bezeichnen. Sie versammeln sich wie Adler um den Leib Christi.⁴⁵

Johannes Chrysostomos warnt in seiner 24. Homilie zu 1 Kor davor, unwürdig zum Tisch des Herrn zu gehen. Diese Speise ist nur für „Adler“, nicht für „Dohlen“. Man kann den Leib des Herrn nicht stehlen wie eine Dohle. Der Adler ist für ihn der Mensch, der nicht in das Irdische verstrickt ist, sondern der nach oben strebt, das scharfe Auge des Geistes besitzt und hinaufschaut zu Christus, zur Sonne der Gerechtigkeit.⁴⁶ Ähnlich sieht Gregor von Nyssa den Menschen, der seinen Geist nach oben gerichtet hat und über die weltlichen Begierden erhaben ist. Ein solcher besitzt die Natur eines Adlers, der in das Licht blicken kann.⁴⁷

Für Ephraim den Syrer (+373) sind die Adler die Mönche bzw. die Einsiedler, welche die Felsen bewohnen. Deren Blick geht in die Ferne, d. h. ist auf die kommende Welt gerichtet. Deren Nahrung sind ihr Gebet und ihr Dienst. Obwohl sie auf den Felsen wohnen, sind sie inmitten der Kirche in ihrem Glauben anwesend und durch ihre Teilnahme an der Feier des eucharistischen Opfers.⁴⁸

⁴² Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria, Liber II, Nr. 286, S. 99.

⁴³ GCS 102, p. 257 f.

⁴⁴ CChr SL 73 A, p. 467, 54-64.

⁴⁵ De sacramentis I, 6: FC 3, S. 83.

⁴⁶ Montfaucon, Opera Chrysostomi, Paris 1837, Bd. 10, S. 253 (216 C).

⁴⁷ Gregor von Nyssa, In Psalmos, Caput 8: PG 44, 605 D.

⁴⁸ Epistola III an die bergbewohnenden Einsiedler: CSCO 335, Scriptores Syri 149, S. 35 und S. 42 f.

Gregor von Nyssa (+ nach 394) vergleicht in seiner Schrift „Das Leben des Moses“ diesen mit einem Adler. Moses stieg empor zum Sinai zu Gott. „Der in solchen Aufstiegen während seines ganzen Lebens erhoben wurde, war fähig, sich ständig selbst zu übersteigen, so dass sein Leben, wie ich meine, in allem nach Art eines Adlers hoch über den Wolken geschaut wird, im Äther des geistigen Aufstiegs sich vollziehend.“⁴⁹

Ps.-Kyrill von Alexandrien geht davon aus, dass Gott in seine Schöpfung Gesetze der Weisheit hineingelegt hat, die ihn als Schöpfer erkennbar werden lassen. In der Schöpfung befinden sich auch Gesetze, die den Menschen als deren Betrachter zur Tugend erziehen. Der Adler blickt gemäß seinen biologischen Gesetzen zum Glanz der Sonne. Wenn ein Mensch dieses Verhalten des Adlers nachahmt, richtet er seinen Sinn auf das göttliche Licht. Wer dies tut und die Höhe der göttlichen Schau erstrebt, ahmt auch den Steinbock nach, der nach den Gipfeln der Berge strebt. Dabei zerstört der Mensch die Fallstricke der Leidenschaften gleichsam wie wenn es Schlangen wären. Und das Gift des Bösen, das er in sein Gedächtnis aufgenommen hat, löscht er durch die vielen Quellen der Erkenntnis aus.⁵⁰

Abt Nilos von Ankyra (+ um 430) geißelt in seiner Schrift über die acht Geister des Bösen die Habsucht als die Wurzel der Übel und als Nährboden für die übrigen Leidenschaften. Er sagt: „Der Mönch ohne Besitz ist der hochfliegende Adler, der sich auf die Beute stürzt, wenn ihn die Not dazu zwingt. Ein solcher Mensch steht höher als jegliche Versuchung, er verlacht das Gegenwärtige, er wird in die Höhe entrückt, entweicht dem Irdischen und hat bei den Himmlischen seine Wohnung. Er besitzt leichte Schwingen und ist von Gedanken nicht beschwert. Wenn Bedrängnis naht, wechselt er ohne darüber traurig zu sein, den Ort. Wenn der Tod naht, verlässt er guten Mutes die Welt, denn er hat seine Seele durch keine irdische Fessel angebunden. Der Reiche aber ist gefesselt durch Sorgen und wie ein Hund angebunden...“⁵¹ Nilos arbeitet den Gegensatz zwischen Arm und Reich heraus. Der Mönch in seiner Besitzlosigkeit ist danach frei wie der Adler. Das Stürzen des Adlers auf die Beute wird jedoch von Nilos in seiner spirituellen Bedeutung nicht näher erklärt. Vielleicht soll damit gesagt sein, dass dem Mönch wie dem Adler alles zur Disposition steht, da er wie dieser nicht an einen bestimmten Besitz gebunden ist. Die Freiheit von Bindungen an das Irdische erleichtert nach Nilos das Sterben und führt zur Gemeinschaft mit Gott. Der Reiche jedoch ist an seinen Besitz angebunden wie ein Kettenhund an seine Hütte.

3. Der Adler als Bild für Gott

Hieronymus zitiert bei seiner Erklärung von Jes 66, 13 f.: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch...“ Dt 32, 11 gewissermaßen als inhaltliche Parallelstelle. Dort heißt es: „Wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt, der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift und es flügel Schlagend davonträgt...“ Hieronymus erklärt dazu folgendes: „Diejenigen, welche über die Natur der Lebewesen geschrieben haben, sagen, dass bei allen Tieren, Zugtieren, Weidetieren und Vögeln eine Zuneigung zu ihren Jungen angeboren sei, dass aber die Liebe der Adler am größten sei, die in der Höhe und an unzugänglichen Plätzen ihre Nester bauen,

⁴⁹ Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses, übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum: Sophia 4, Freiburg i. B. 1963, S. 131; vgl. Gregor von Nyssa, De Vita Moysis, ed. Herbertus Musurillo, Gregorii Nysseni Opera VII, 1, S. 139, 6-10.

⁵⁰ Collectanea: PG 77, 1272 BC; ÜvV.

⁵¹ Nilos, De octo spiritibus malitiae Cap. 7: PG 79, 1152 CD.

damit nicht die Schlange ihrem Nachwuchs Gewalt antut. Es kann auch bei seinen Jungen ein Stein gefunden werden, durch den alle Gifte überwunden werden. Wenn dies wahr ist, ist mit Recht die Zuneigung Gottes zu seinen Geschöpfen mit dem Adler verglichen worden, der mit aller Obhut seine Kinder vor der Bedrängnis durch den Drachen und die alte Schlange, den Teufel oder Satan schützt...⁵² Hieronymus verknüpft zwei Vergleiche miteinander, den Vergleich der Liebe Gottes mit der Mutter aus dem menschlichen und mit dem Adler aus dem tierischen Bereich. Der Exeget schöpft dabei aus dem Wissen der Antike, vor allem von Plinius und Origenes.⁵³ Vor dem Vergleich mit dem Adler zitiert Hieronymus Mt 23, 37, einen Ausspruch Jesu, wonach Jesus die Söhne Jerusalems versammeln wollte wie eine Henne ihre Kücken. Mit Hilfe von allen drei Vergleichen unterstreicht Hieronymus die Liebe Gottes und einschlußweise die Liebe Christi zu den Menschen, um dadurch Jes 66, 13 umfassend zu erläutern.

4. Der Adler als Bild für Christus

Ambrosius von Mailand (+397) sieht ausgehend von den vier Lebewesen nach Ez 1, 10, wo als das vierte der Adler geschaut wurde, im Bild des Adlers Christus, den Auferstandenen, „der nach seiner verehrungswürdigen Auferstehung wie ein Adler zum Vater zurückgefliegen (velut aquila revolavit ad Patrem) ist. Durch die Auferstehung lehrt er, dass das Menschengeschlecht nach dem Tod ins Leben zurückkehren kann. Als Beute brachte der Auferstandene den Menschen mit, den er dem Rachen des Feindes entrissen hatte... Dies ist der Adler, von dem geschrieben steht: ‚Wie der Adler sein Nest schützt‘ (Dt 32, 11), so schützt Christus die Kirche.“⁵⁴ Daran schließt der Bischof von Mailand noch folgende weitere Vergleiche Christi mit dem Adler an. Der Adler verhindert nach Plinius d. J.⁵⁵, dass sich in seinem Horst Nachwuchs fremder Vögel niederlässt, indem er die Jungen gegen die Sonne schauen lässt. Wer die Helligkeit der Sonne nicht wie ein echter Adler mit seinen Augen ertragen kann, den wirft er als vermeintlichen Fremdling aus dem Nest, weil er nur so die Reinrassigkeit seiner Nachkommen erhalten kann. Nach Ambrosius verstößt analog zum Adler Christus diejenigen, bei denen das Licht des Glaubens schwach ist, aus der Kirche. Ambrosius und viele von den vorher angeführten Kirchenschriftstellern haben bei ihren Vergleichen mit dem Adler aus der Naturgeschichte des Plinius geschöpft. Und wie der Adler die Schlange frisst und deren Gift durch die innere Hitze verkocht, so zerreißt Christus den Teufel und vernichtet die Sünde (vgl. dazu Röm 8, 3 und 2 Kor 5, 21). Schließlich dient dem Prediger nach Spr 30, 19 der Weg des Adlers am Himmel als Bild für das Unbegreifliche der Menschwerdung Gottes und seiner Rückkehr von der Erde in den Himmel.⁵⁶

In Sermo 47 kommt noch ein weiterer Vergleich des Adlers mit Christus zur Geltung. So wie der Adler vor der Jagd von einem erhöhten Punkt aus die Beute erspäht, so hat Christus von seinem erhöhten Standpunkt, vom Kreuz aus die Hölle gestürmt,

⁵² Hieronymus, In Esaiam XVIII: CChr SL 73 A, S. 780-781; ÜvV.

⁵³ Origenes, C. Celsum IV, 86: GCS 2, S. 357, s. auch die im textkritischen Apparat angegebenen Belegstellen; s. dazu K. Schneider-E. Stemplinger, Art. Adlerstein, in: RAC 1, 94.

⁵⁴ Ambrosius, Sermo 46, II, 5: PL 17, 718 CD, ÜvV; vgl. bei Ambrosius auch Expositio Psalmi 118, 19, 13: CSEL 62, S. 428, S. 21-25.

⁵⁵ Plinius, Naturalis historia X 3 (Bd. II), Bibliotheca Teubneriana, 1909, S. 221.

⁵⁶ Ambrosius, Sermo 46, II, 6 und 7: PL 18, 719 A-C.

die Heiligen erbeutet und zum Himmel geführt.⁵⁷ Seine Erniedrigung führte zur Erhöhung derer, die zu ihm gehören. Und noch ein Vergleich mit dem Adler passt zum Gekreuzigten. Anastasios Sinaites (610-701) geht in seinem Kommentar zum Hexaemeron auch auf die Schaffung der Vögel ein (vgl. Gen 1, 20 f.). Er bezieht dabei die Schöpfung der Vögel auf einzelne Heilige und Apostel. Christus kommt dabei die Stellung des Adlers zu. „Mit Christus, dem König der Vögel und großen Adler flog der heilige Schächer durch die Lüfte in das Paradies.“⁵⁸

Der Vergleich des Adlers mit Christus reicht bereits noch weiter zurück bis in die apokryphe Literatur. Die Acta Xanthippae aus dem 3. Jh. bezeichnen Christus als den Adler.⁵⁹

Ijob 5, 7 lautet nach dem hebräischen Original: „Der Mensch ist zur Mühsal geboren wie Feuerfunken, die hochfliegen.“ Aufgrund einer irregeleiteten Übersetzung durch die Septuaginta wird daraus: „Der Mensch ist zur Mühe geboren, die Jungen des Geiers aber fliegen in die Höhe“ (νεοσσοὶ δὲ γυπὸς τὰ ὑψηλὰ πέτονται). Augustinus folgt in seinem *Annotationum liber I in Iob* dieser Version und deutet den Geier auf Christus. Er sieht unsere Sterblichkeit und beim Herabsteigen auf die Erde verzehrt er diese, um uns in seinen Leib zu verwandeln.⁶⁰ Nach Photina Rech ist dies das Gegenbild zur hl. Kommunion. Christus konnte sich den Adlern, d. h. den Christen nur deshalb wie Aas zur Speise geben, weil er zuerst unsere Sterblichkeit wie ein Adler das Aas verzehrt hat, um das Tote an uns in seinen Leib, d. h. in sein Leben zu verwandeln. Die Jungen des Geiers (pulli vulturis) fliegen nach Augustinus sehr hoch oben und haben ihre Wohnung in den Himmeln, wo sie von der Mühe der Menschen befreit sind (vgl. Mt 11, 28). Die Jungen des Geiers können im Sinne des Augustinus auch als die Mächte in den Lüften, d. h. als die Engel verstanden werden, „die sich vom Tod, d. h. von den Sünden, nähren.“⁶¹

Auch die Hymnendichter nehmen gelegentlich den Adler als Bild für theologische Aussagen. In der Sext zum Fest- oder Gedächtnistag des hl. Florian steht ein merkwürdiger Vers: „Der Adler kommt auf göttlichen Befehl, der den Leib des hl. Florian be-

⁵⁷ Ambrosius, Sermo 47, 4: PL 18, 724 BC; vgl. D. Forstner, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck-Wien-München 1977, 220.

⁵⁸ Anastasios Sinaites, In Hexaemeron VI: PG 89, 925 D; vgl. auch PG 89, 894 B; Die Zuordnung des Hexaemeron zu Anastasios ist unsicher; vgl. Ph. Rech, Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, Bd I, Salzburg-Freilassing 1966, S. 205.

⁵⁹ Beleg s. G. W. H. Lampe, A patristic greek Lexicon, Oxford 1961, Stichwort „ἄετός“ 3, S. 40

⁶⁰ Annotationum in Iob lib. I, V: CSEL 28, 2, S. 516, 12-13; vgl. dazu Ph. Rech, Inbild des Kosmos, Eine Symbolik der Schöpfung, Bd I, Salzburg-Freilassing 1966, S. 214.

⁶¹ CSEL 28, 2, S. 516, 18 f.

schützt hat. Er kommt nicht, um zu verzehren, sondern um zu bewahren.“⁶² Wer verbirgt sich hinter diesem Adler? Es ist nicht der Aasfresser nach Mt 24, 28 oder Lk 17, 37. Da im Hymnus zur Terz und zur Non Christus genannt wird, als dessen Soldat der hl. Florian sich nach dem Martyrium im Himmel erfreut und Florian gebeten wird, uns vor das Angesicht Christi zu führen, könnte dieser Adler Christus sein, der den Leib des Märtyrers vor der Verwesung und zum ewigen Leben bewahrt. Dieser Vers lässt sich daher im Zusammenhang mit Ps. 102 (103), 5 verstehen, der von den Kirchenschriftstellern der Alten Kirche als Hinweis auf die Erneuerung durch Christus gedeutet wurde.

⁶² „Aquila venit iussu divino, Quae protexit corpus sancti Floriani, Non venit ad devorandum, Sed venit ad Conservandum.“ Clemens Blume-Guido M. Dreves (Hg.), *Analecta Hymnica Medii aevi* Bd. 26, Leipzig 1897, S. 39.

The Liturgical Work of Alexander Schmemmann and its Significance for the Eastern Orthodox Church

von Emmanuel Loukakis, Düsseldorf

„In Rome, even in the seventh century, although the number of Christians made several gatherings inevitable, only one eucharist was performed, and the consecrated gifts were distributed by the deacons to the other assemblies. This underscores the meaning of the sacrament as the sacrament of the unity of the Church – as the overcoming of the sinful shatteredness and division of the world“ (A. Schmemmann, The Eucharist–The Sacrament of the Kingdom, Crestwood 1988, pp. 95 f.)

I. In Memoriam

On December 13, 2003, twenty years have passed since Alexander Schmemmann, a thoroughly outstanding and one of the „most important theologians of the twentieth century church“¹, fell asleep in the Lord. „His untimely death“² deprived the parish and the sanctuary of a worthy and esteemed minister, the university of an eminent professor, brilliant lecturer and pedagogue and the Liturgy of the Church of an astonishing exegete, whose „vertiginous theology“ (ἰλιγγιώδης θεολογία)³ can be compared and equated in content to the theology of the great Fathers of the Patristic era. The present article, written in his memory, while not a biography, merely offers some brief, subjective and incomplete reflections on his work and its importance to contemporary Orthodox worship. It does not attempt, therefore, to present his whole liturgical work, but only those points, which, in our opinion, are of paramount importance to our

¹ T. Fisch, Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches, in: T. Fisch (ed.), *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood 1990, p. 10. Hence quoted as *Liturgy and Tradition*.

² John Meyendorff, *A Life Worth Living*, Postscript in: *Liturgy and Tradition*, p. 145.

³ I have borrowed this term from Christos Yannaras, Ἐπικαιριὰ ἐπώδυνα, *Kathimerini*, 28. April 2002. Rendering mine.

Orthodox liturgical life and piety and to which, even though he brought them to the fore long ago, it seems that proper attention has not been paid.

Schmemmann was born in Estonia, in 1921, into a Russian family but moved to Paris in his early childhood, where he studied at the University of Paris and at the Orthodox Theological Institute of St. Sergius. In 1946, he was ordained to the priesthood and taught Church History at St. Sergius. As a young theologian, he was influenced by the members of the Russian „Paris” school of theology which included A. Kartashev, N. Zernov, C. Kern, N. Afanassiev, G. Florovsky and the luminaries of the Liturgical Movement, such as L. Bouyer, J. Danielou and others. However, the accumulation of all these scholars in Paris and the continuing migration of peoples from Eastern Europe to America, with the growing needs of the Church there which it implied, made the young Schmemmann, after the settling there of G. Florovsky (1949), follow him in 1951. In the United States, he taught Liturgical Theology at St. Vladimir's Seminary in New York, and lectured as Adjunct Professor at Union Theological Seminary, at General Theological Seminary and at Columbia University. In 1962, he assumed the post of Dean of St. Vladimir's Seminary, where he served until his departure in the Lord (1983)⁴. He gained broad recognition as a dynamic and well-versed teacher of the Orthodox Church. Through his lectures on various occasions and places in America and abroad, his radio broadcasts to Christians in the former Soviet Union and through his books, he succeeded in interpreting the truth of the Gospel to the contemporary world, making it something to be lived and experienced. For Schmemmann was a man of theory and praxis, of virtue and knowledge, a prophetic voice in the turbulent years of our era.

II. The Writings of Alexander Schmemmann

Schmemmann was a prolific and creative writer as well as a powerful speaker. Each one of his writings constitutes a lucid and innovative intervention and problematic in the field of Theology. It is no exaggeration to say that his entire experience in the vineyard of Christ stemmed from his diakonia at the holy sanctuary. Worship in general, the Eucharist in particular, shaped his worldview.

Schmemmann's scholarly work began with the publication of the small classic "Sacraments and Orthodoxy", New York 1963, which was soon after revised, expanded and retitled as "For the Life of the World", New York 1965. This earned him a prominent place both among scholars of liturgical and sacramental theology as well as simple believers. His other writings include: "Of Water and the Spirit", Crestwood 1974. This is a liturgical study of Baptism and Chrismation. "Great Lent", Crestwood 1974: A journey to Pascha, based on and explaining the Church's Lenten season. "Introduction to Liturgical Theology", Crestwood 1996. This is an excellent study commenting on and analyzing the Church's *lex orandi*, beginning with the worship of the early Church as the New Israel and then dealing with the formation of the liturgical cycles and the Typikon [the Ordo] and ending with its – so-called – Byzantine synthesis. His "His-

⁴ A concise biography of A. Schmemmann is found in *John Meyendorff, A Life Worth Living, Postscript in: Liturgy and Tradition*, pp. 145-150; it is also reflected in: *The Journals of Father A. Schmemmann 1973-1983*, Crestwood 2002. Hence referred to as *The Journals*.

torical Road of Eastern Orthodoxy", Crestwood 1977, is a concise handbook of Church history, while "Ultimate Questions", Crestwood 1977, aims to give to those who are studying Russia, her history, literature and religious life, at least a general idea of that area of Russian culture which Russians usually define as 'religious philosophy'. As excellent commentaries on our faith there are the three small volumes entitled "Celebration of Faith", vol.1 "I Believe", Crestwood 1991, vol. 2 "The Church Year", Crestwood 1994 and vol. 3 "The Virgin Mary", Crestwood 1995, whose reading should be accompanied by "Our Father", Crestwood 2002, a profound commentary on the Lord's Prayer. "The Eucharist-The Sacrament of the Kingdom", Crestwood 1988, is a precious commentary on the Divine Liturgy, which may be considered as the culmination of his work.

These studies are pioneer works in the field of liturgical theology and orthodox spirituality. Of equal importance are the books comprised chiefly of articles or lectures and papers presented to various audiences. Many of them were originally published in theological magazines, such as St. Vladimir's Theological Quarterly, the Greek Orthodox Theological Review, the Ecumenical Review, Cross Currents and others: "Church, World, Mission", Crestwood 1979, a remarkable work which addresses with deep theological insight contemporary spiritual, liturgical and canonical problems. "Liturgy and Tradition", (edited by Thomas Fisch), Crestwood 1990, contains his theological reflections and, "Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience", New York 1974, is a general introduction to the study of Orthodox worship and its place in religious education. Finally, we should not leave out the lately published small but rare book, "O Death, Where is Thy Sting", Crestwood 2003. This is a collection of talks delivered as broadcasts to Russia on Radio Liberty from New York and concentrates on the apostolic affirmation „the last enemy to be deposed is death" (1 Cor 15: 26). A special book of its kind is "The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983", Crestwood 2002, which reflects in the form of a diary his thoughts, spiritual struggles, etc.

Almost all of these works have been translated into a number of languages and have undergone many publications. Perhaps there still exists unedited material. Schmemmann wrote mostly in Russian and English, though some writings are also in French. Evaluated properly, it is obvious that beyond the rich theological, liturgical and spiritual messages, which they convey, they can equally be well appreciated as tokens and paradigms of a marvellous English literature.

III. The Liturgical Work of Alexander Schmemmann

(a) General Remarks

As noted earlier, Schmemmann was a priest and a professor of liturgics. Inspired and influenced from his early ministry by the aims and goals of the Liturgical Movement, he became not only an active member, but in effect its leader, at least in the Orthodox theological field. „Reflection on the theological aspect of the liturgy was the focus of A. Schmemmann's intellectual life. He intuitively grasped and insisted upon the essentially theological character of all liturgical renewal. He recognized that the renewal of the churches requires a rediscovery of the liturgy's own inherent theology, that same theol-

ogy which once informed the whole of the church's life as well as the teachings and writings of the leaders of the Patristic age⁵. According to P. Meyendorff, he „was never entirely comfortable in purely academic and intellectual circles“ and „it would be no exaggeration to say that he was the driving force behind a renewal of eucharistic and liturgical life which continues in America and abroad to this day“⁶. The old adage *lex orandi lex est credendi* (the law of prayer expresses the law of faith), dominates his thought. Both in his sermons and also in his class lectures it was conspicuous that, for Schmemann, true and genuine Christian faith and life stem from the living fountain of the Church, i.e. her prayer, where God and man are united together through the God-man Jesus Christ and where man foretastes the trans-temporal reality of the heavenly Kingdom. He was not concerned with moralities, but always in a unique and joyful manner conferred the truth of the Church, challenging the mind of the auditor with the essential matters of faith. In this way he vigorously denounced, as few among contemporary orthodox theologians did, the secularization of the Church⁷; the defects of our „liturgicalness“⁸; the adaptation from our theology of categories and forms alien to Orthodoxy⁹; the divorce between theology, life and the Church; the triumph of clericalism¹⁰; and, what is the natural outcome of all these, „the complete disintegration of Communion as a corporate act“¹¹. With the same strength he fought against the notion of the „transformation of the Church into an organization, into an institution for attending to the ‚spiritual needs‘ of the faithful, into an organization on the one hand subordinated to these ‚needs‘ and on the other defining them and governing them“¹². The related passages are, indeed, too many to mention and, for this reason, we only refer here to some of them since in the following lines we shall give specific examples.

Thus, he was bound up with the conviction that „in every Liturgy the Church meets the coming Lord (as vanquisher of Satan and death) and has the fullness of the Kingdom, which is coming in power and that in her everyone who hungers and thirsts is granted, here, on this earth, in this age, the contemplation of the imperishable light of Tabor, the possession of perfect joy and peace in the Holy Spirit“¹³. With this conviction, he was able to transmit to us and all his future readers, the joy of this victory that makes life manifest and triumphant. Joy and the emphasis on unity in faith char-

⁵ T. Fisch, Schmemann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches, in: *Liturgy and Tradition*, p. 4.

⁶ Paul Meyendorff, The Liturgical Path of Orthodoxy in America, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40 (1996) 50, 51.

⁷ See A. Schmemann, *Worship in a Secular Age*, appendix 1 in: *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 117-134. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 7-66. *Idem*, *Holy things for the Holy - Some Remarks on Receiving Holy Communion*, appendix in: *idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, pp. 107-133. *Idem*, *Liturgy and Theology*, in: *idem*, *Liturgy and Tradition*, pp. 52, 53.

⁸ These can be traced in all his work, but more precisely in A. Schmemann, *The Eucharist - Sacrament of the Kingdom*, Crestwood 1988, especially pp. 243-244. Hence referred to as *The Eucharist*.

⁹ A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, pp. 7-30. *Idem*, *The Eucharist*, pp. 9-48. *Idem*, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 76 ff. *Idem*, *Sacrament and Symbol*, appendix 2 in: *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 136, 145, 150.

¹⁰ A. Schmemann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 16, 130, 144, 170. *Idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 90-93. *Idem*, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 41. *Idem*, *Liturgy and Theology*, in: *Liturgy and Tradition*, pp. 49-68.

¹¹ A. Schmemann, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 74. *Idem*, *The Eucharist*, p. 229 ff.

¹² A. Schmemann, *The Eucharist*, p. 242. *Idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, pp. 109-110.

¹³ A. Schmemann, *The Eucharist*, p. 90. Cf. *idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 134. *Idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 46.

acterize his whole work.¹⁴ It is perhaps only for this reason that he even used the most terrible of all accusations against Christians, made by Nietzsche, when he said that God is dead because Christians had no joy, to illustrate his point. This positive interpretation of Nietzsche will remain unique in contemporary Ecclesiastical history.¹⁵

It is evident, then, that his work cannot be taken as a systematic treatise per se on Orthodox liturgical theology. In some cases it takes an apologetic form: defending Orthodox liturgics as a theological discipline from what he calls „school or academic theology“, „which took hold in the Orthodox East in the dark ages of the Church's western captivity“¹⁶. For this, he holds wholly responsible the „overwhelming majority of Orthodox for their striking ignorance of the Scriptures, the absence of interest in them“¹⁷ and in worship. This ignorance has been brought about partly by the elimination of the biblical element from our services,¹⁸ which led to the „rapid and extravagant growth of hymnody and complicated system of church singing“¹⁹ and partly by the problems created, as we shall see, by our lack of proper catechesis before and after Baptism. Furthermore, he underlines our insufficient theological education. It is important to cite here his profound observation about contemporary Orthodox theology, that „as it operates today it is better and better equipped to fight heresies defeated some fifteen centuries ago, but apparently unable not only to fight but even to detect and to name the real and truly destructive heresies permeating our modern secularistic culture“²⁰. Secularism! This is „primarily a heresy about man. It is the negation of man as a worshipping being, as homo adorans: The one for whom worship is the essential act which both posits his humanity and fulfils it“²¹. In the same vein he pointed out the real dangers of our infatuation with nationalism, „the tragic division of Orthodoxy

¹⁴ In The Journals, the joy of the celebration of the mysteries is „the true substance of life“: A. Schmemmann, The Journals, p. 8.

¹⁵ A. Schmemmann, For the Life of the World, Crestwood 1973, p. 24.

¹⁶ Western captivity of Orthodox theology is a term used first by G. Florovsky (1893-1979). Schmemmann refers to it innumerable times. It denotes „the unfortunate results and expressions of the *pseudomorphosis* suffered by Orthodox theology after the breakdown of the patristic age when tragic conditions of ecclesiastical life forced upon Orthodox „intellectuals“ a non-critical adoption of Western theological categories and thought forms. The result was a deeply „westernized“ theology, whose tradition was maintained by theological schools“: A. Schmemmann, For the Life of the World, Crestwood 1973, pp. 135-136, 150. *Idem*, The Eucharist, pp. 12-14, 27-28, 66. *Idem*, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 15-16, 132-133, 135, 140. *Idem*, Ultimate Questions – An Anthology of Modern Russian Religious Thought, Crestwood 1977, p. 8. *Idem*, Of Water and the Spirit, Crestwood 1974, p. 76.

¹⁷ A. Schmemmann, The Eucharist, p. 74: „in our Church the *akathist* is immeasurably more popular than the scriptures“

¹⁸ For Schmemmann „no less than eighty percent of the material printed in modern liturgical books is hymnody“: A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, p. 173. And again, „the Byzantine liturgy has been and remains literally inundated with hymnography and, as we all know, often this is to the detriment of other essential elements of the liturgical celebration, in particular of its biblical dimension“: A. Schmemmann, Liturgical Theology: Remarks on Method, in: Liturgy and Tradition, pp. 140-141. Cf. A. Baumstark, Comparative Liturgy, Mowbray 1958, p. 24: „The biblical element (in the Odes of the Canon at Matins) has succumbed under the weight of the new element of poetry“.

¹⁹ A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, p. 121.

²⁰ A. Schmemmann, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 19, 22.

²¹ A. Schmemmann, For the Life of the World, Crestwood 1973, pp. 118, 119. According to Schmemmann, a secularist „may be a ‚very religious‘ man, attached to his Church, regular in attending services, generous in his contributions, punctual in prayer. He will have his marriage ‚solemnized‘ in the Church, his home blessed, his religious obligations fulfilled. But all this does not in the least alter the plain fact that his understanding of all these aspects of his life is derived not from the creed he confesses in Church...but from ‚philosophies of life‘ having virtually nothing to do with that creed, if not directly opposed to it“: A. Schmemmann, Great Lent, Crestwood 1974, p. 108.

into national Churches each indifferent to the other²². Actually, its exaggeration today gives priority to the national 'inheritance' of each nation and is thus negative to the Orthodox presence in the West: „The main vocation of the Diaspora... is the preservation of the various 'cultural heritages' proper to each 'Orthodox world'... The Orthodox 'establishment' and the vast majority of the Orthodox living in the West do not realize that the 'heritage' which they claim to preserve is not that only heritage which is worth being preserved and lived by: the vision of God, man and life revealed in the Orthodox faith²³. It is for this reason that he – together with other theologians such as G. Florovsky and J. Meyendorff – laboured very hard for the establishment of the Autocephalous Orthodox Church in America (OCA) in 1970²⁴.

In other areas his work is more ecclesiological, Christological, dogmatic and spiritual. In fact, his entire output can be assessed as the best contemporary chapters in the field of ecclesiology and Christology. Eucharistic Ecclesiology would be the proper context for understanding his thought. This term originally belongs to the thought of N. Afanassiev „whose ideas are reflected in many of Fr Schmemmann's writings²⁵. According to this vision, – first found in some the ancient patristic texts, such as the Didache²⁶, in Ignatius of Antioch²⁷ and Irenaeus of Lyons²⁸, but also in Maximus the Confessor²⁹ and N. Kavalas³⁰ – „the Church has been established in this world to celebrate the Eucharist, to save man by restoring his Eucharistic being³¹. „This was the vision that Schmemmann was to champion for the rest of his life, striving constantly to translate this principle from theory into practice³². Thus, recapitulating all the various strata of patristic theology (both the Greek and Latin Fathers) he presents their message to us fresh and pure. On the other hand, by combining the historical, philosophical and social trends of our time, he penetrates the contemporary situation in an apocalyptic way, bringing to the fore all church problems and distortions to our piety. Indeed, he perceives the present condition of the Orthodox Church as being in a „profound liturgical crisis³³. Because these two themes, piety and liturgical crisis, appear constantly in his writings, we must say a few words about each.

²² A. Schmemmann, The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology, in: J. Meyendorff, N. Afanassieff, A. Schmemmann, N. Koulomzine, The Primacy of Peter in the Orthodox Church, London 1973, p. 55.

²³ A. Schmemmann, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 13-14.

²⁴ See his A Meaningful Storm, in: A. Schmemmann, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 85-116, especially pp. 85-86. Cf. John Meyendorff, A Life Worth Living, Postscript in: Liturgy and Tradition, p. 151-153. K. Ware, The Inner Kingdom, (The Collected Works, Vol. 1), Crestwood 2000, pp. 19-20.

²⁵ J. Meyendorff, A Life worth Living, Postscript in: Liturgy and Tradition, p. 148. *Idem*, Church and Ministry, in: J. Meyendorff, Catholicity and the Church, Crestwood 1983, p. 53. Cf. A. Schmemmann, The Eucharist, pp. 14-18.

²⁶ IX, 4: BEP 2, p. 218.

²⁷ BEP 2, p. 281.

²⁸ Contra Haereses IV, S. 18: PG 7, 1028 A.

²⁹ Mystagogie: PG 91, 8 CD.

³⁰ PG 150, 593 D-600A.

³¹ A. Schmemmann, The Journals, p. 25. *Idem*, Theology and Eucharist, in: Liturgy and Tradition, pp. 86-88; cf. note 80 below.

³² P. Meyendorff, The Liturgical Path of Orthodoxy in America, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40 (1996) 50.

³³ A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, p. 27. Cf. *idem*, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 126-127, 129ff.

(b) Liturgical Piety and Pietism

Liturgical piety is described as „the psychological acceptance of worship, its refraction within the consciousness of the believer“³⁴, which is manifested in beauty: architecture, singing, hymnography, vesting, iconography, ritual, solemnity, incense, fragrance etc³⁵. This ‚refraction‘ has cosmic and historical dimensions. It never attains an arbitrary or individual character, has nothing to do with „emotionalism and sentimentality“³⁶, but is the manifestation of the catholic and apostolic faith of the Church by virtue of which those who participate are saved³⁷.

However, „liturgical piety has the strange power of ‚transposing‘ texts or ceremonies, of attaching a meaning to them which is not their plain or original meaning“³⁸. It is upon this basis that Schmemmann frequently warns us about distortions of church piety by pietism. This is at the antipodes of piety, i.e. a Bible-centered individual moralism, rejecting the liturgical tradition. As it has „no root“ (Lk 8:13), it is very much associated with secularism. Thus pietism takes the form of an ecclesiological heresy and undermines the truth of the Church³⁹. In this context he analyzes and discusses every issue affected by pietism, nominalism⁴⁰ and religious indifference. „Liturgical piety“, he says, „has become thoroughly individualistic, and the most eloquent testimony to this is the contemporary practice of receiving communion, which is completely subordinated to the ‚spiritual needs‘ of the individual believer. No one apprehends it in the spirit of the Eucharistic prayer itself: ‚And unite all of us to one another who become partakers of the Bread and Cup in the communion of the Holy Spirit.‘“⁴¹ Distortions of liturgical piety are seen in his reference to the present liturgical status of the Church, characterized as ‚liturgical crisis‘.

³⁴ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, p. 97.

³⁵ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 145. *Idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 29-30.

³⁶ A. Schmemmann, *The Journals*, p. 98.

³⁷ Among many examples, the following illustrates at best this point: „The celebrant of the sacrament of joy will appear in a beautiful chasuble, because he is vested in the glory of the Kingdom, because even in the form of man God appears in glory“. A. Schmemmann, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 30. *Idem*, *The Eucharist*, pp. 25, 26; cf. note 104 below.

³⁸ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, p. 98. Our present-day celebration and understanding of Baptism and Eucharist, as we shall see below, is an ample corroboration to this remark.

³⁹ For the history of Pietism see Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1958, pp. 128-129; R. G. Clouse, *The Church in the Age of Orthodoxy and the Enlightenment*, St. Louis Missouri 1980, p. 75ff. D. W. Treadgold, *A History of Christianity*, Belmont MA 1979, pp. 170-171. Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood 1996, pp. 119-131.

⁴⁰ By nominalism he means „the peculiar divorce of the forms of the Church's life from their content, from that reality whose presence, power and meaning they are to express and, as a consequence, the transformation of those forms into an end in itself so that the very task of the Church is seen as the preservation of the ‚ancient‘, ‚venerable‘ and ‚beautiful‘ forms, regardless of the ‚reality‘ to which they refer. Such divorce, permeates the entire life of the Church in the canonical area, in the liturgical life etc...What is tragic is the acceptance of that nominalism as normal, as ‚expressive‘ of Orthodoxy itself“. A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 23-24, 14, 131.

⁴¹ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 12. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 135.

(c) Liturgical Crisis

In his own words, this crisis can be summarized as follows: It consists primarily in the mistaken concept of the Church and the function of her worship, „in the profound metamorphosis in the understanding of worship in the mind of the Church“⁴². We are „trying consciously or unconsciously to reduce her (the Church) to values, philosophies of life and world-views profoundly different from, if not totally opposed to, her vision and experience of God, man and life“⁴³. Following these deep in meaning remarks, a) worship has ceased to be understood as the *Λειτουργία* of the Church, in order to express her faith. On the contrary, the existence of the Church herself has come to be understood as a hierarchical institution for sacred worship. b) In the contemporary approach to worship there is the characteristic absence of an understanding of it as the expression, creation and fulfilment of the Church, and thus through worship her participation in God's Kingdom. c) Thus the individual believer, entering the Church does not feel he is a participant and celebrant of worship, does not know that in this act he, along with the others, is called to express the Church as new life and to be transformed again into a member of the Church. d) The parish does not know that worship, as an expression of the parish, transforms it into the Church, gives it those 'dimensions' which it does not and can not have naturally.⁴⁴ e) Because all these factors have a direct and immediate impact upon the Divine Liturgy, changing the perception of its very essence, he speaks of a „eucharistic crisis“⁴⁵. We will turn our attention now to some examples from his treatment of the Sacraments, the Liturgy of Time and the Typikon, where the fundamental value of his contribution to the Church can be seen.

(d) Baptism, Chrismation and Eucharist

Schmemmann may be called the contemporary theologian of the Eucharist par excellence. His study, *The Eucharist – Sacrament of the Kingdom*, can be viewed as the masterpiece of his whole ministry. Here the Divine Liturgy is envisaged not simply „as one of the Sacraments, as our ‚school‘ theology and piety wants it, but as the sacrament of the assembly“⁴⁶. As such „it is constructed on the principle of correlation – the mutual dependence of the celebrant of the service and the people, or in the words of N. Afanassiev, on their co-serving or concelebration“⁴⁷. It becomes then the Church's passage⁴⁸ or ascent to that place where Christ ascended, to the homeland of the heart's desire and this denotes „the heavenly nature of the eucharistic celebration“⁴⁹. When the Church „in the Eucharist leaves the world and ascends to Christ's table at His Kingdom, she truly sees and proclaims heaven and earth to be full of His glory as having,

⁴² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, p. 28.

⁴³ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 9, 126. See also pp. 129-132, where he speaks of a double crisis of liturgy and theology.

⁴⁴ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, pp. 27-30.

⁴⁵ A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 11-26, especially p. 9.

⁴⁶ A. Schmemmann, *ibid.*, pp. 12, 28, 215ff. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 138. *Idem*, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 58.

⁴⁷ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 14.

⁴⁸ A. Schmemmann, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 31. *Idem*, *Liturgy and Eschatology*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 96.

⁴⁹ A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 36, 60, 165. *Idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 28, 44. *Idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 47.

filled all things with Himself"⁵⁰. Through our Synaxis „in one place“(Acts 2:42) around the table of the Lord, with the bishop or presbyter as His visible presence, we enter into the Kingdom. That is why – and Schmemmann insists on this – the eucharistic gathering was from the very beginning the basic and fundamental element of the church's structure, which made her the Church of God⁵¹. Without this assembly of the people of God, the assembly of the baptized and chrismated with the „Seal of the omnipotent and adorable Holy Spirit“⁵² – which, by the way, today has ceased to be self evident – nothing can happen. It is only here that the gifts of the Holy Spirit are distributed and so all the sacramental acts of the Church are directly performed and integrated inside the Eucharist, for it is according to the Fathers „the fulfilment of all sacraments“⁵³. Therefore, the Eucharist is the experience of the Church as the sacrament of the Holy Spirit. It is then „the sacrament of the beginning and the end“⁵⁴, for the coming down of the Holy Spirit is connected with „the last days“(Acts 2:17), the eschata. „It is always this eschatological reality, this foretaste of the Kingdom which is offered to us by the liturgy“⁵⁵. Through the Eucharist the Church is manifested „as the new aeon and participates in the Kingdom as the Parousia, as the presence of the Resurrected and Resurrecting Lord“⁵⁶. Because of this „eucharistic realism“⁵⁷, Schmemmann rejects categorically all the symbolisms of the Liturgy which explain its parts as representations of the earthly ministry of Christ since the time of N. Kavalas⁵⁸ (fourteenth century onwards).

So in order to experience this heavenly role of the liturgy, he urges us to rediscover the

⁵⁰ A. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, appendix 1 in: *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 123.

⁵¹ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 11. Cf. the strong phrase of J. Meyendorff „the Eucharist is the ultimate criterion and basis of ecclesial structure“: J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1983, p. 206.

⁵² Prayer of the Confirmation.

⁵³ *Dionysios Areopagita*: PG 3, 424c. *St. Symeon of Thessalonica*: PG 155, 85b. Cf. A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 219. For the connection of the Eucharist with the other sacraments, see P. N. Trempeles, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία κατὰ τὴν συνάθροισιν αὐτῆς πρὸς τὰ ἄλλα μυστήρια καὶ μυστηριοειδῆς τελετάς*, in: *Εὐχαριστήριον. Τόμος πρὸς τὴν Ἀ. Ἀλιβιζάτου*, Athens 1958, p. 462 ff.

⁵⁴ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 36. According to Metropolitan John Zizioulas, „the Eucharist is an image (εἰκόνα) of the Kingdom of God, an image of the eschata“: J. Zizioulas, *Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, *Synaxis* 49 (1994) 7. Rendering mine.

⁵⁵ A. Schmemmann, *Liturgical Theology: Remarks on Method*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 143.

⁵⁶ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, p. 72. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 30.

⁵⁷ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 37 ff. *Idem*, *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 103ff.

⁵⁸ The reason for this is that Schmemmann perceives a discontinuity in the theology of the liturgy between Byzantine and late or post-Byzantine liturgical tradition, whose principle is theological. As he writes „for St. Maximus (for example), the liturgical symbol is validated by a consistent theology of the liturgy, which, in turn, applies to liturgy a comprehensive and consistent theological vision. The late Byzantine and post-Byzantine symbolism has ceased to belong to any theological context, to reflect any theology of the liturgy“: A. Schmemmann, *Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 124. Cf. *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 135-151. *Idem*, *The Eucharist*, pp. 18-22, 31, 38-40, 243. Schmemmann's thesis is endorsed by J. Zizioulas, who observes that a) „After the Resurrection, the symbolism of worship no longer moves between the natural and intelligible worlds or simply between the events of the Old and New Testaments, but principally between the Resurrection of Christ and the Second Coming.“ b) The „later (Byzantine) commentators give greater weight to the imaging events of Christ's earthly life and thus the eschatological orientation of liturgical symbolism is gradually attenuated“: J. Zizioulas, *Συμβολισμός καὶ Ρεαλισμός στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία*, *Synaxis* 71 (1999) 17-18. My translation.

true meaning of Theology, which will support our liturgy and lead to true piety. For „Theology is always an invitation to ‚taste and see‘ (Psalm 33:9), an announcement and a promise to be fulfilled in communion, vision and life“⁵⁹. From this dynamism of theological truth incarnate in the liturgy, there emerge his constant agony and ambition: How can contemporary man be liturgized properly? It is in this context also that he wanted the words of sacred scripture to be understood. Thus it is not accidental that he considers the gradual ‚reduction‘ and ‚decomposition‘ of scripture, especially in the history of western Christianity and its „dissolution in more and more specialized and negative criticism, as a result of its alienation from the Eucharist – and practically from the Church herself – as an experience of spiritual reality. This same alienation deprived the sacrament of its evangelical content, converting it into a self-contained and self-sufficient ‚means of sanctification‘“⁶⁰. Particular attention should be paid to the fact that he sees as a major defect inflicted upon the Liturgy the custom which prevailed in the Church whereby the prayers read by the priest mainly that of anaphora, should be said inaudibly, silently: „For centuries now, the laity, the people of God, whom the apostle Peter called a ‚chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God’s own people‘ (1 Pt 2:9), have simply not heard and thus do not know this veritable prayer of prayers, through which the mystery is completed and the essence and calling of the Church herself are fulfilled“⁶¹.

The eschatological character of the Eucharist, „incompatible with the days of Lent“⁶² leads to its immediate relationship with the day of its celebration, i.e. Sunday, the first and the eighth day, which occupies a prominent place in Schmemann’s thought. This is „the day of the Kyrios“⁶³, „the day on which the Church fulfils itself as new life“⁶⁴ and which, „far from being a Christian substitute for the Jewish Sabbath, places all of time in the perspective of the Kingdom, makes it a ‚passage‘ to the ‚day without evening‘ and thus fills each moment of it with meaning and responsibility“⁶⁵.

It is the thesis of this paper that his entire work points to „the sacrament of sacraments“. Therefore, we should not forget that one of his early studies, a „seminal work“⁶⁶ unique in sacramental theology, *For the Life of the World*, begins with the theme of food as the symbol of the Eucharist⁶⁷ while his last one deals with the Church’s entry into the Kingdom. Thus, Schmemann restored and reaffirmed to us the liturgy’s ecclesiological and eschatological dimension – characteristics which were lost

⁵⁹ A. Schmemann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 143.

⁶⁰ A. Schmemann, *The Eucharist*, p. 66.

⁶¹ A. Schmemann, *ibid.*, pp. 57, 172, 243. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 145. For the history of the reading of the prayers in the liturgy and other ceremonies, see the study of G. N. Filias, *Ὁ Τρόπος Ἀναγνώσεως τῶν Εὐχῶν στῇ Λατρεία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Athens 1997, where further bibliography.

⁶² A. Schmemann, *Great Lent*, Crestwood 1974, pp. 49-52.

⁶³ A. Schmemann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 151.

⁶⁴ A. Schmemann, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 51. *Idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, pp. 46-47. *Idem*, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, pp. 122-123. *Idem*, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1996, pp. 75-80, 183-184, 215.

⁶⁵ A. Schmemann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 30.

⁶⁶ P. Meyendorff, *The Liturgical Path of Orthodoxy in America*, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 40 (1996) 53.

⁶⁷ Schmemann begins this book with the statement of the German materialistic philosopher Feuerbach (1804-1872) ‚man is what he eats‘ (p.11) and recapitulates with this theme of food the Fall of man to sin and death (Gen.2:16) and Salvation through partaking of the body and blood of Jesus Christ (John 6:53-58 etc.), (pp. 11-22).

or even forgotten long time ago in our faith and piety – as we shall see below. This is obvious, for example, in the initiative that he undertook and endorsed in the Orthodox Church of America, which can be considered as a great liturgical reform: on Sundays and other great feasts, Baptism and Chrismation started again to be connected with and celebrated inside the Eucharist in a single ceremony⁶⁸. This meant that, these sacraments, which after their separation from the Eucharist suffered the consequences of individual piety and came to be „absent from our liturgy, and hence, absent from our life or in other words taken for granted“⁶⁹, gradually found their ecclesiological place again and were to be celebrated properly inside the Eucharistic celebration, as they were in the early Church.

It is to these sacraments that the study *Of Water and the Spirit* is devoted. It begins with an unprecedented introduction: an appeal to each of us to rediscover Baptism as our paschal sacrament, as the sacrament of our second birth, our „birth from on high“ (John 3: 3-8). The author makes it clear that this meaning of Baptism is „absent from our life“, hence „absent from the Church's liturgy and thus naturally absent from our piety“. For „today it takes some fifteen minutes to perform in a dark corner of a church, with one ‚psaltist‘ giving the responses, an act in which the fathers saw and acclaimed the greatest solemnity of the Church: a mystery ‚which fills with joy the angels and the archangels...‘, a mystery for which the church prepared herself by forty days of fasting and which constituted the very essence of her paschal joy. A decadent liturgy supported by a decadent theology and leading to a decadent piety“. This „absence is the root of many tragedies in the Church today“⁷⁰. The real danger lies in the fact that we do not want to recognize in Baptism the death of our ‚old Adam‘ as the presupposition for our entrance into the Church. Here, heavy responsibility is placed on the role of sponsors, „whose choice has become a purely family matter and more often than not they are selected for reasons having nothing to do with the Church, her faith and the spiritual responsibility for the baptizant“⁷¹. The same attitude is shown to the sacrament of Chrismation, „the personal Pentecost of man“⁷². But „no one can partake of the ‚new life‘ without dying in the baptismal death, no one can have Christ as his life unless he has died and is constantly dying to this world“⁷³. „Thus there appeared a certain discrepancy between Baptism itself – its liturgy, its texts, rites and symbols – on the one hand, and the various theological explanations and definitions of Baptism on the other, between the act and its explanation, the sacrament and its comprehension. This is alarming for if, as we believe, our whole life as Christians depends on Baptism, is given to us in Baptism, and must constantly be referred to Baptism, the proper understanding of this sacrament is not merely an intellectual but indeed an existential necessity for us. The most striking aspect of this discrepancy is the inability of modern or post-patristic theology to explain the correlation between Baptism

⁶⁸ According to the *Typikon* of St. Savas, Sunday Matins is to be celebrated right after Vespers on Saturday evening. This rite is followed today by the monasteries of Mt. Athos and the Slavic churches. The Greek churches, following the Constantinopolitan *Typikon* (composed by G. Violakis in 1888), celebrate Matins on Sunday morning before the Liturgy. In the latter case, unless properly fixed, chances are slim for Baptism to be performed inside the Eucharist.

⁶⁹ A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 8.

⁷⁰ A. Schmemmann, *ibid.*, pp. 8-11. Cf. *idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 138. *Idem*, *The Eucharist*, p. 85.

⁷¹ A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 161.

⁷² A. Schmemmann, *ibid.*, p. 79. *Idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 75.

⁷³ A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 78.

and the Death and Resurrection of Christ, a relationship clearly affirmed by both liturgy and Tradition⁷⁴.

The book ends with an important passage: „It is time for us to return to the baptismal sources of true Christian spirituality, to re-evaluate – in the light of the sacrament of regeneration by Water and the Spirit – the spiritual confusion of our time and the numerous pseudo-spiritual recipes offered as its solution and cure. For like doctrine and liturgy, ‚spirituality‘ is not a separate and self-contained pursuit whose techniques it suffices to master in order to succeed in it. Ultimately it is the new life itself, stemming from the Church and thus having its source and its criteria where the Church herself has them: in the death in Christ of the old man, in the rising again in Christ of the new life, in the gift of the Holy Spirit (i.e. Chrismation), which makes us ‚kings, priests and prophets‘ in the participation of the hidden, yet real life of the ‚eighth day‘ the day without evening of the Kingdom“⁷⁵. Actually this practice of Baptismal Liturgy tends to be undertaken today by a large number of Slavic churches both in the USA and abroad and is beginning to be used albeit with great caution, in the Greek churches⁷⁶.

Earlier we said that the eschatological character of the Liturgy has for a long time not been given appropriate attention in the piety even of the Orthodox. Here is an observation of the Metropolitan John Zizioulas, a well known liturgiologist: „It would take a whole volume in order to describe the distortions of our Liturgy in the hands of its clergy...The way in which our Eucharist is celebrated, does not any more represent the eschatological Synaxis ‚in one place‘. With the multiplication of the eucharistic gatherings in the parishes, chapels, monasteries etc and the absence of the bishop as the head of the Synaxis ‚of the entire church‘ in one place because of extensive dioceses, the term Synaxis has lost its meaning. But then, we should speak about the Diaspora of believers, than Synaxis in one place“⁷⁷. There are other indicative signs also within the Liturgy, where the eschatological content seems to be thrown away or simply forgotten⁷⁸, but there is no need for us to discuss this here⁷⁹. Schmemmann, how-

⁷⁴ A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 54.

⁷⁵ A. Schmemmann, *ibid.*, pp. 153-154.

⁷⁶ Prof. I. Fountoulis is in favour of celebrating Sunday Matins together with Saturday evening Vespers (at least in a tentative way) in the church of Greece. This perhaps will give room to the performance of Baptism inside the Liturgy on Sunday morning. See I. Fountoulis, *Λειτουργική Α΄. Εισαγωγή στη Θεία Λατρεία*, Thessalonica 1993, p. 287. Hence quoted as *Λειτουργική Α΄*.

⁷⁷ J. Zizioulas, *Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 14, 15. My translation.

⁷⁸ This occurs because „in the Eucharist and the sacraments... everywhere one finds the same pattern: a ‚selection‘ of certain elements, a rejection of others; a selection, however, based not on the principles of the *lex orandi* itself but on considerations totally alien to it“. A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 131.

⁷⁹ A very serious remark for the Antiphons in the Liturgy is made by Fr R. Taft, which may as well refer to the fate of the eschatological content of the Eucharist: „Today the three antiphons have been reduced to a few scraps of their original form, and the troparia after the third antiphon have been so multiplied as to take on an independent existence detached from the psalmody which they were originally destined to serve as refrains. This exemplifies another common development in liturgical history: the process whereby ecclesiastical compositions multiply and eventually suffocate the scriptural element of a liturgical chant, forcing, in turn, the decomposition of the original liturgical unit, so that what we are left is simply debris, bits and scraps of this and that, a verse here, a refrain there, that evidence no recognizable form of unity until they are painstakingly reconstituted into their original structures by piercing together the remaining scraps, then filling in the blanks, sort of like doing a jig-saw puzzle with only a tenth of pieces.“ See Robert Taft S J, *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, in: *idem*, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1997, pp. 214-215.

ever, has left us with a passage on this subject, which we think is of paramount importance for the life of the Church; it is at the end of the book on the Eucharist and may be understood as his testament: „What concerns the Eucharist concerns the Church and what concerns the Church concerns the Eucharist so that any ailment in the liturgy reflects on our faith and on the whole life of the Church“⁸⁰. This means that any distortions or accretions in the order of the liturgy – such common phenomena in our contemporary individualistic piety – have a direct impact on the Church⁸¹.

(e) Marriage and Priesthood

Although it was relatively easy for Baptism and Chrismation to be included once again and celebrated within the Eucharist, it seems that it was not as easy for the mystery of love, i.e. marriage. Perhaps Schmemmann realized that time had not yet come for this, mainly because of our inconsistency as Christians due to conditions of our secular society. Nevertheless, he envisaged this sacrament as being fulfilled only in this way: „By taking the ‚natural‘ marriage into ‚the great mystery of Christ and the Church‘, the sacrament of matrimony gives marriage a new meaning; it transforms, in fact, not only marriage as such but all human love“⁸². „The early Church“, he continues, „apparently did not know of any separate marriage service. The ‚fulfilment‘ of marriage by two Christians, was their partaking together of the Eucharist. As every aspect of life was gathered into the Eucharist, so matrimony received its seal by inclusion into this central act of community“⁸³. „As long as we visualize marriage as the concern of those alone who are being married, as something that happens only to them and not to the whole Church, and, therefore to the world itself, we shall never understand the truly sacramental meaning of marriage: The great mystery to which St. Paul refers when he says, ‚But I speak concerning Christ and the Church‘“⁸⁴.

However, we live in a changed world and the crisis that exists already for other sacraments unfolds here too, in an equally peculiar manner, „with modern approaches to marriage ... leaving no room for the sacrament“⁸⁵. Priority is given to psychological, social and family matters – whereby both the love and joy of marriage are usually lost. The blessing is considered by many as a custom or obligation. People laugh when the reading of St. Paul from Ephesians (Eph 5: 20-33) is heard! It is as if they are attending a public theatre! In this, he makes the following redolent and meaningful statement: „We do not even remember today that marriage is, as everything else in ‚this world‘ a fallen and distorted marriage and that it needs not to be blessed and ‚solemnized‘ – after a rehearsal and with the help of a photographer – but restored. This restoration is in Christ and this means in his life, death, resurrection and ascension to heaven, in the Pentecostal inauguration of the ‚new eon‘ in the Church as the sacrament of all this... We must understand that the real theme, ‚content‘ and object of this sacrament is not ‚family‘, but love. Family as such, family in itself can be a demonic distortion of

⁸⁰ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 244.

⁸¹ Schmemmann is critical of contemporary liturgical practice both in the Greek and the Russian church for omitting the Augmented Litany and the litany of the Catechumens respectively: A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 81, 85.

⁸² A. Schmemmann, *The Mystery of Love*, in: *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 88.

⁸³ A. Schmemmann, *ibid.*; cf. *idem*, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 81.

⁸⁴ A. Schmemmann, *The Mystery of Love*, in: *idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 82.

⁸⁵ A. Schmemmann, *ibid.*

love – and there are harsh words about it in the Gospel: ‘A man’s foes shall be those of his own household’ (Mt. 10: 36). In this sense the sacrament of matrimony is wider than family. It is the sacrament of divine love, as the all-embracing mystery of being itself, and it is for this reason that it concerns the whole Church and – through the Church – the whole world⁸⁶. In order for us to understand this he does not develop an Orthodox ‘theology of love’ but begins his comments with the person who has always stood at the very heart of the Church’s life as the purest expression of human love and response to God – Mary, the Theotokos⁸⁷.

Now this truly cosmic significance of marriage as the sacrament of love can be expressed in the best possible way in its liturgical similitude with the liturgy of ordination, the sacrament of the Priesthood. If the assembly as the Church is the image of the body of Christ, then the image of the head of the body is the priest. The priest is married to the Church and this makes him the minister of that Love which alone transforms the world and reveals the Church as the immaculate bride of Christ⁸⁸. Schmemmann was aware of all the problems surrounding this office today, the chief of which is clericalism and its various manifestations. Summarized in a few words it can be formulated as the domination of the priestly element in the Church, „with a unique and specifically ‘sacred’ vocation while laity, layman became little by little synonymous with a lack of something in man, or his nonbelonging“⁸⁹. In the same context, as it is in contemporary piety, it marginalized the office of the deacon, „made him to be in essence unneeded,“ in other words „his presence in every church community has ceased to be perceived as necessary and self-evident, as one of the conditions of the fullness of church life, and the ‘diaconate’ has been converted into a certain ‘decorative’ appendage (particularly in the hierarchical service) and likewise a ‘step’ on the way to the priesthood“⁹⁰. However, this too can be overcome in the following way: „We must remind ourselves of the fundamental task to which the Church is called and how she is commanded to carry it out. The point is, being the new people of God, gathered, redeemed and sanctified by the Lord Jesus Christ, the Church is consecrated by him for witness about him in the world and before the world“⁹¹. Meanwhile, we tend to ignore this in everyday life.

(f) Penance and Healing

In the Appendix of his Great Lent „Holy Things for the Holy – Some Remarks of receiving Holy Communion“ Schmemmann analyzes the place and role of sacramental confession as a way of preparation for Communion. Here, again, he first clears the road from the distortions and defects under which the Orthodox doctrine of the Church about this sacrament has been accepted, after it gradually took the form of a private service. They are three: 1) the belief that Communion for the laity is impossible without sacramental confession and absolution. 2) The influence within the Church of monastic confession and 3) the influence of Western scholastic and juridical under-

⁸⁶ A. Schmemmann, *ibid.*

⁸⁷ A. Schmemmann, *ibid.*, pp. 83-87.

⁸⁸ A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 24-25. *Idem*, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 91-92.

⁸⁹ A. Schmemmann, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, p. 92. *Idem*, *The Eucharist*, p. 58f.

⁹⁰ A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 108, 121.

⁹¹ A. Schmemmann, *ibid.*, p. 90.

standing of Penance. Thus he proposes the „rediscovery of the true meaning of preparation as the very focus of our spiritual life, as that spiritual effort which always reveals to us our unworthiness and makes us therefore desire the sacrament of healing and forgiveness, and which by revealing to us the unfathomable depth of Christ's love for us, makes us love Him and desire to be united with Him“⁹².

Penance and Healing are also discussed in his *Liturgy and Life: Christian Development Through Liturgical Experience*, whereupon we should caution ourselves at least on two very crucial points: First we should never understand them in magical or miraculous terms (as many of us would like to accept them today) and, secondly, not as self-contained ‚means of grace‘, but always in the sacramental proposal of Orthodoxy aiming at the sanctification of our life and based on the evangelical virtues of repentance and humility. For it is only when we are truly disgusted with sin and decide to change that our Christian life can be a constant transformation of defeat into victory⁹³. In fact he put this into practice and combined harmoniously pastoral care for the flock with his great love and firm confidence in the inheritance of the Fathers of the Church. Following the model of the ancient Church, he endorsed general confession as a supplement to individual confession⁹⁴.

(g) The Liturgy of Time and the Typikon

This essay cannot obviously refer to all of Schmemmann's liturgical work, for such an effort would require a more attentive study than this one. Herein we gave some examples about the sacraments, albeit subjectively and tentatively. Nevertheless his work is extended to the whole *lex orandi* of the Church and embraces such themes as the Theology and liturgy of time (the cycles aimed at the sanctification of life), heortology, the Sanctorale and Lent, the role of hymnody, monasticism and monastic worship, the Typikon in its parish and monastic versions etc. Out of these we shall consider for a while his Great Lent, for it is in this work that we may discover for ourselves „that in this world nothing is as beautiful and deep, as inspired and inspiring, as that which the Church, our Mother reveals and freely gives to us once we enter the blessed season of ‚Lenten spring‘“⁹⁵. As a Journey to Pascha, he meditates on and exposes here the movable cycle of the liturgical year of the Church from the beginning of the Triodion until Holy and Great Saturday. Among the ‚dialectics‘ of this pilgrimage are the preparatory themes of Lenten worship, its ‚Bright sadness‘, the prayer of St. Ephraim the Syrian, the Liturgy of the Presanctified Gifts⁹⁶, Saturdays and Sundays of Lent, the Holy Cross, the canon of St Andrew of Crete, etc. Given the fact that we Orthodox often are „so accustomed as to take these things for granted“⁹⁷, this study, as an expla-

⁹² A. Schmemmann, *ibid.*, pp. 107-133, especially p. 132.

⁹³ See A. Schmemmann, *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*, New York 1974, pp. 90-101. Cf. *idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 135. *Idem*, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 9.

⁹⁴ See P. Meyendorff, *The Liturgical Path of Orthodoxy in America*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40 (1996) 52.

⁹⁵ A. Schmemmann, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 9.

⁹⁶ For the Liturgy of the Presanctified Gifts, see also the classical work of P. N. Trembelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις Κώδικας*, Athens 1982. D. N. Moraitis, *Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων*, Thessalonica 1955. I. Fountoulis, *Τελετουργικά Θέματα*, Athens 2002, pp. 83-87; *idem*, *Λειτουργική Α΄. Εἰσαγωγή στή Θεία Λατρεία*, Thessalonica 1993, pp. 98, 265-269.

⁹⁷ A. Schmemmann, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 78.

nation of one of the most important seasons in the liturgy of time, constitutes in itself a guide for our own 'passage' into the new life of the Risen Christ.

The remainder of the themes mentioned above are analyzed in the Introduction to Liturgical Theology. Based on the legacy of the Jewish Synagogue and the Temple of Jerusalem to the Church as the 'true Israel', the 'new Covenant', Schmemmann stresses again in an edifying manner the eschatological character of Christian worship and points out its doctrinal and theological importance: „The whole meaning, the whole point and uniqueness of early Christian eschatology is just this, that in the light of the coming of the Messiah and the 'drawing near' of the Messianic Kingdom, the light of its manifestation in the world, time becomes truly real, acquires a new and special intensity. It becomes the time of the Church: the time in which the salvation given by the Messiah is now accomplished⁹⁸. „It is this eschatological experience of the Church that shaped and determined the entire development of the Christian liturgy, and not only of the sacraments but also of the liturgical cycles of time, i.e., the year, the week, and the day⁹⁹. This truth stems from the Resurrection of Christ and, hence Pascha as its yearly commemoration. Thus „the entire worship of the Church is organized around Easter, and therefore the liturgical year, i.e., the sequence of seasons and feasts, becomes a journey, a pilgrimage towards Pascha, the End, which at the same time is the Beginning: the end of all that is 'old'; the beginning of the new life, a constant 'passage' from 'this world' into the Kingdom already revealed in Christ¹⁰⁰. What today, however, is regrettable when we consider the situation of earlier generations, who „not only intellectually, but with their entire being...received along with their faith a radically new understanding of life“,¹⁰¹ is that in our piety we fail to experience this eschatological spirit, to realize in our worship our procession towards the Kingdom and to „relate through the 'liturgy of time', all time, all cosmos – its time, matter and life – to Christ who is to 'fill all things with Himself'¹⁰². We think of it only as a doxology to God in order to fulfil our duty. In this perspective, his words are, again, fraught with meaning: „and if today it is necessary for us to 'rediscover' all this that is because the essential tragedy within the history of the Church has been the very total eclipse of the eschatological 'content' and inspiration which are so evident in the faith and life of the primitive Church“¹⁰³.

This 'content' is apparent for example, in the Orthodox services of Vespers and Matins, which are, after the Divine Liturgy, the basic services in the weekly cycle of the 'liturgy of time' and where four subjects follow one another in accordance to the divine economy. Beginning with Vespers we have: 1) the theme or doctrine of Creation, expressed by Psalm 104: 'Bless the Lord, my soul' (Προοιμιανός).¹⁰⁴ 2) The theme

⁹⁸ A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, p. 72.

⁹⁹ A. Schmemmann, Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy, in: Liturgy and Tradition, p. 127.

¹⁰⁰ A. Schmemmann, Great Lent, Crestwood 1974, p. 13. Cf. *idem*, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 48-49.

¹⁰¹ A. Schmemmann, Of Water and the Spirit, Crestwood 1974, p. 9.

¹⁰² A. Schmemmann, Church, World, Mission, Crestwood 1979, p. 136.

¹⁰³ A. Schmemmann, Liturgical Theology: Remarks on Method, in: Liturgy and Tradition, p. 143.

¹⁰⁴ In the Monasteries of Mount Athos and the Slavic churches candles are to be put out during the reading of this Psalm, while the *Typikon* of St. Savas regulates that the faithful should stand in absolute silence. See *Τυπικὸν τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἁγίας Λαύρας τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, 1771, p. 7. Thus the darkness inside the church and this Psalm, which is a magnificent recapitulation of the account of Creation in Genesis, express the dogma of the Church about

of the Fall, expressed in Psalm 141: 'Lord I call to you, come to my aid quickly'. 3) The doctrine of salvation expressed through the procession of the priest with the censer and the singing of the ancient hymn 'O gladsome light...' and 4) the doctrine of the Eschaton, expressed in the prayer of Symeon, 'Now, Lord you are releasing your servant in peace...' (Lk 2: 29-32). In Matins there are the same themes, though in the opposite order: 1) the theme of the Eschaton and of the Second Coming of Christ, expressed through the Six Psalms (3, 38, 63, 88, 103, 143 – Ἑξάψαλμος) and Psalm 118. 2) The doctrine of divine economy, expressed through the reading and veneration of the Gospel. 3) The theme of the Fall, with Psalm 51 (the Psalm of repentance) which follows immediately and 4) the theme of Creation (Psalms 148, 149, 150) and the accompanying Doxology¹⁰⁵.

In all this Schmemmann stresses the role of the Typikon. "Our Church knows no worship which is not according to Ordo"¹⁰⁶. Its austere and composite requirements, so that our worship is according to St Paul's admonition "all things should be done decently and in order" (1 Cor 14:10), signify its twofold importance: a) As a rule and a shield against any kind of effort and desire to assimilate the worship of the Church into the conditions and demands of 'this world'. b) As a witness of inner and unbroken continuity of liturgical tradition and the content of worship. However, "the Church should not hold and insist on a blind absolutization of the Typikon in all its details", but discern "what is truly fixed and eternal in this Ordo which has come down to us through such a complicated process, and which includes so many various layers of material"¹⁰⁷.

IV. The Significance of Schmemmann's work for the Orthodox Church

The Orthodox Church is today witnessing a liturgical renewal, which is expressed and experienced in many ways both in her worship and in piety¹⁰⁸. This has occurred, on the one hand, because of the fact that Orthodox theology – especially in the second

Creation *ex nihilo*. The same τάξις is prescribed for the reading of the Exapsalm at Matins. All this can be seen as well as an expression of liturgical piety mentioned above.

¹⁰⁵ A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, pp. 216-17; cf. *idem*, For the Life of the World, Crestwood 1973, p. 143.

¹⁰⁶ A. Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, Crestwood 1996, p. 33ff.

¹⁰⁷ A. Schmemmann, *ibid.*, p. 213. *Idem*, Symbols and Symbolism in Byzantine Liturgy, pp. 127-128.

¹⁰⁸ See Josef A. Jungmann, The Early Liturgy, London 1963, p. 2. "The liturgy of the Catholic Church is an edifice in which we are still living today and in essentials, it is the same building in which Christians were already living ten or fifteen or even eighteen and more centuries ago. In the course of all these centuries, the structure has become more and more complicated, with constant remodelings and additions, and so the plan of the building has been obscured – so much so that we may no longer feel quite at home in it because we no longer understand it. Hence we must look up the building plans, for these will tell us what the architects of old really wanted, and if we grasp their intentions we shall learn to appreciate much that the building contains and even to esteem it more highly. And if we should have the opportunity to make changes in the structure or to adapt it to the needs of our own people, we will then do so in such a way that, where possible, nothing of the precious heritage of the past is lost". See Louis Bouyer, Eucharist, Notre Dame-Indiana 1968, p. 1: "Our understanding of 'eucharist' here is exactly what the word originally meant: the celebration of God revealed and communicated, of the mystery of Christ, in a prayer of a special type, where the prayer itself links up the proclamation of the mirabilia Dei with their re-presentation in a sacred action that is the core of the whole Christian ritual".

half of the 20th century – rediscovered the spirit of the Fathers¹⁰⁹ ‘so actually’ „nothing of the precious heritage of the past is lost“, as Jungmann contends above. On the other hand, it is because we have realized the impasse to which our infatuation with secularism, pietism and nationalism have or eventually will lead us. Schmemmann acknowledges this fact and is optimistic about the future¹¹⁰. By liturgical renewal we do not just mean here only the later tendency of receiving more frequently Holy Communion and what is associated with it. As we said above, baptism has already started to be celebrated within the Eucharist¹¹¹ and so is marriage, though to a lesser degree.¹¹² Encouraging signs of this metabole may also be, in the case of architecture, the reestablishing of the Synthronon¹¹³ in the altar, the low iconostasis¹¹⁴, the baptisterion¹¹⁵, etc as organic parts of the church building and hence, the celebration of the corresponding services properly. Together with this goes the bringing back of some of the marginalized biblical element into the services¹¹⁶, the replacing of the sermon within its liturgical context, so that we may understand the meaning of the services, as well as the recovery of the true spirit of iconography. The growth of publications in theological treatises and the revival of monasticism should also not be overlooked. However, we still have a lot more to do. The jurisdictional pluralism stemming from nationalism has not yet been resolved. The language problem with texts and ceremonies, combined with that of clericalism, still lie at the bottom of today’s religious indifference (especially on the part of the youth) and even of secularism itself. There are, nonetheless, a number of dangers here – and Schmemmann warns us against them – the „chief of which consists in the deeper ‚sacralization‘ of the Church“¹¹⁷, i.e. her becoming a religious institution as we already stated earlier and, secondly, seeing and expressing in all this

¹⁰⁹ See A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 84. *Idem*, *The Task of Orthodox Theology Today*, in: *idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 122. Cf. J. Meyendorff, *The Orthodox Church*, Crestwood 1996, p. 170.

¹¹⁰ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 242. *Idem*, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, p. 15. *Idem*, *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*, pp. 101-114.

¹¹¹ A diagram of this service is in I. Fountoulis, *Λειτουργική Α΄. Εισαγωγή στη Θεία Λατρεία*, Thessalonica 1993, pp. 287-289.

¹¹² For the connection of marriage with Eucharist, see J. Meyendorff, *Marriage – An Orthodox Perspective*, Crestwood 2000, pp. 42-43; I. Fountoulis, *Λειτουργική Α΄. Εισαγωγή στη Θεία Λατρεία*, Thessalonica 1993, pp. 297-298. The theological meaning of the connection of the Sacraments with the Eucharist is also strongly emphasized by Metropolitan Zizioulas: „The sacraments when not united with the Eucharist are a blessing and confirmation which is given to nature as biological hypostasis. United, however, with the Eucharist they become not a blessing and confirmation of the biological hypostasis but a rendering of it transcendent and eschatological“. J. Zizioulas, *Personhood and Being*, in: *idem*, *Being as Communion*, Crestwood 1985, p. 61.

¹¹³ For the Synthronon and its abolition in Byzantine times, see K. D. Kalokyris, *Εισαγωγή εις την Χριστιανικήν καὶ Βυζαντινήν Ἀρχαιολογίαν*, Thessalonica 1970, p. 63. J. Zizioulas, *Συμβολισμός καὶ Ρεαλισμός στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία*, *Synaxis* 71 (1999) 19.

¹¹⁴ For the role of iconostasis and its problems, see A. Schmemmann, *The Eucharist*, pp. 20-21. Cf. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1983, pp. 204; L. Ouspensky, *The Problem of the Iconostasis*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 8 (1964) 215.

¹¹⁵ On the baptisterion, its meaning and function in the baptismal liturgy, see W. M. Berad, *Symbolism of the Baptismal Font*, Washington 1951; H. Leclercq, *Baptistère*, in: *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie* 2. 1, 382-469; K. D. Kalokyris, *Εισαγωγή εις την Χριστιανικήν καὶ Βυζαντινήν Ἀρχαιολογίαν*, pp. 82-84. I. Fountoulis, *Λειτουργική Α΄. Εισαγωγή στη Θεία Λατρεία*, Thessalonica 1993, p. 45.

¹¹⁶ In the church of Greece, for example, we may refer to the restoration of the proper Antiphons in the Liturgy (Psalms 92, 93 and 95) instead of an abridgment of the ‚Typica‘ and the Alleluia with its verses, after the Epistle reading in some parishes, as well as the reading aloud part of the Anaphora.

¹¹⁷ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 242.

„the rediscovery of the ‚social‘ and the ‚organic‘ as essential dimensions of the Church“¹¹⁸.

Undoubtedly, the work of our great Russian theologian, on the basis of what we have discussed so far, occupies an overarching role in this renewal. His greatest contribution to the Orthodox Church and the world, as is generally acknowledged today, is that, on the one hand, he bequeathed to both the gift of what would be called after him ‚liturgical theology‘, whose heart is the understanding of the indissoluble unity between the rule of prayer (*lex orandi*) and the rule of faith (*lex credendi*)¹¹⁹. As excellent chapters in Christology, Ecclesiology, Doctrine, Worship, Church History, Spirituality etc, his writings are read with considerable academic interest. They help both orthodox and non-orthodox readers alike, both clergy and laity, to rediscover their true vocation in the Church. They, thus, constitute a source of continuous supply of orthodox liturgical experience and spirituality for anyone who thirsts for truth. „For Schmemmann is that rare, great theologian whose theology is always and only about life, for it is rooted in the One who is Life“¹²⁰. Whether the leadership of the Church will be able to respond to his spirit or not remains to be shown, even now.

On the other hand, we must acknowledge that he made us realize and rediscover the role and importance of the Eucharist in the spirit of this indissoluble theological bond, i. e. to understand it as „the core of the whole Christian ritual“, in the words of L. Bouyer. „To ‚rediscover‘ the Eucharist means to recover its ecclesiological and eschatological ‚fullness‘, to know it again as the Sacrament of the Church“¹²¹, „as the presence here and now of the future Parousia, as the epiphany of that which is to come, as communion with the ‚world to come“¹²². Then „salvation could be nothing else but the restoration of life as ‚eucharist“¹²³. In fact, nowhere in his writings are we taught about eschatology as a separate chapter of Christian theology, but as a present experience, offered to us in Christ through the Eucharist. „I am convinced“, he writes, „that the genuine revival of the Church begins with eucharistic revival, but in the fullness of this word“¹²⁴. „It is in the Eucharist, in its *ordo* and movement, in its connection with all other sacraments and cycles of worship that one discovers the only true and catholic source of ecclesiology in its cosmical as well as eschatological, institutional and sacramental dimensions“¹²⁵.

This single statement is the key to our understanding of his message and indicates clearly the state of mind through which we should contemplate his work for our and the world's salvation. After all, in the Eucharist we are offered solutions to the liturgical crisis that we continue to face and which he so charismatically unveiled to

¹¹⁸ A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 75.

¹¹⁹ N. Lossky, *Postscript*, in: *John Meyendorff, The Orthodox Church*, Crestwood 1996, p. 230. See also Bernard Botte, O.S.B., *The Role of Liturgical Theology: A Debate*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 26. W. Jardine Grisbrooke, *Liturgical Reform: A Debate*, p. 32. T. Fisch, *Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 5.

¹²⁰ A. Vinogradov, *Introduction*, in: *Alexander Schmemmann, O Death Where is Thy Sting?*, Crestwood 2003, p. 11.

¹²¹ A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 86.

¹²² A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 43. „Inasmuch as this unity in Christ with God is also unity in Christ with all, inasmuch this new and eternal life, eternal not only in duration but also in ‚quality‘ is the goal of creation and salvation, the Church in herself has no other ‚business‘ than the incessant acquisition of the Holy Spirit and growth into the fullness of Christ, who lives in her“: *ibid.*, p. 90.

¹²³ A. Schmemmann, *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 111.

¹²⁴ A. Schmemmann, *The Eucharist*, p. 242.

¹²⁵ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, pp. 142-143.

us. Only in this way will the parish again retain its ecclesiological dimension becoming the living cell of the Church. In the liturgy we will find the cures to today's problems, especially those of multiculturalism, atheism, nihilism (which are spread not only in the West) and the challenge of eastern religions. He clarifies it very well: After the Communion and having seen the true Light and received the heavenly Spirit, „the time has come for us to return to the world ... We are sent back ... And it is as witness of this Light, as witness of the Spirit that we must ‚go forth‘ and begin the never-ending mission of the Church. Eucharist was the end of the journey, the end of time. And now it is again the beginning, and things that were impossible are again revealed to us as possible. The time of the world has become the time of the Church, the time of salvation and redemption“¹²⁶. In this sense, we should also comprehend that any prospective union of the churches in the future – in the field of Ecumenical Movement and dialogue – will primarily bring us together around this Messianic banquet. This, of course, is our great hope, joy and expectation, especially since Vatican II, the Roman Catholic Church has adopted the principles of the Liturgical Movement and proceeded to serious reformation in her worship, having as its basis the practice of the ancient Church¹²⁷. In addition, one cannot fail but see through his writings an answer to the Protestant quest for true and authentic tradition, having in mind that the Reformers of the sixteenth century in the West accepted the teachings of the Church Fathers such as St. Basil and Chrysostom, Gregory the Theologian, Athanasios, Irenaeus and others¹²⁸. So it is only in this perspective – the celebration of the Eucharist – that the following points must be made:

a) Schmemann shows us the importance of the Day of its celebration i.e. Sunday, the weekly pascha of the Church and calls us to appreciate its privileges¹²⁹. b) We rediscovered the lost meaning and role of our baptism, as the sacrament of our ‚old‘ (sinful) and ‚new‘ (regenerated) humanity in Christ. For „the proper celebration of baptism is, indeed, the source and the starting point of all liturgical renewal and revival“¹³⁰. The same can be said about the other sacraments. c) We are able to appraise and esteem the meaning and importance of the Typikon in the structure of our ser-

¹²⁶ A. Schmemann, *For the Life of the World*, Crestwood 1973, pp. 45-46. *Idem*, *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*, in: *Liturgy and Tradition*, p. 114.

¹²⁷ See E. J. Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Heft 5/6, Reihe Lebendiger Gottesdienst, Münster 1964, p. 37ff. E. Theodorou, *Zur Konstitution über die heilige Liturgie*, in: *Stimme der Orthodoxie zu Grundfrage des II Vaticanums*, herausgegeben von Damaskinos Papandreou, Wien – Freiburg – Basel 1969, pp. 93-94. J. A. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie*. Einladung und Kommentar, LThK, vol. II. Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Herder 1966.

¹²⁸ J. Meyendorff expresses a complaint upon this subject, which is worthy to be quoted here: „When a theological revival occurred in modern times (in the Orthodox East), Orthodox theologians, liberated from mechanical dependence upon the West, continued nevertheless to theologize with general awareness of Western Christendom: they never really withdraw from the dialogue. The same, unfortunately, cannot be said of the West, whose very success and self-sufficiency did not always leave an opportunity for ‚memory‘ of the Eastern roots of the Christian faith. The Eastern Fathers were (and still are) published, translated and studied by specialists, but are rarely taken into account by the great creative minds of Western Christendom“. J. Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*, Crestwood 2003, p. 4.

¹²⁹ On the theological meaning of Sunday see also I. Fountoulis, *Τό Χριστιανικό Ἑορτολόγιο*, in: *idem*, *Λειτουργική Α΄*, pp. 119-120; J. Danielos, *The Theology of Jewish Christianity*, London 1978, pp. 342-343; *idem*, *The Bible and the Liturgy*, Indiana 1964, pp. 242-261; R. Taft, *Sunday in the Byzantine Tradition*, in: *idem*, *Beyond East and West*, pp. 51-71; Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, pp. 336-337; J. A. Jungmann, *The Early Liturgy*, London 1963, pp. 19-28; Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, Philadelphia 1978, pp. 88-92.

¹³⁰ A. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, Crestwood 1974, p. 38.

vices¹³¹. d) We have realized the true meaning and power of worship, of its cosmic, ecclesiological and eschatological dimensions and content. This of course, implies study, education and effort. e) We are offered a new perspective on our church year and heortology. f) With his remarkable insights into contemporary problems and distortions of our piety by secularism, pietism, nominalism, nationalism etc, we can experience properly the fullness of our liturgical tradition. Without his work it would be impossible to do this. g) With his criticism of the weaknesses and shortcomings of our theology, he clears the way to getting rid of the spirit of sufficiency and complacency, so imminent in our theological cycles. h) Finally, his distinctive ability in use and quotation of many of the works of modern and contemporary philosophy, literature and culture, besides encouraging us to be acquainted with and open to the Western world, shows what can be accomplished by combining many of the trends of Western intellectual life with aspects shaped by Orthodox liturgical vision¹³².

All of these underline the point we made in the beginning, that Alexander Schmemmann was a ‚prophet‘ of God, for he truly had the „mind of Christ“ (1 Cor. 2:16): „The prophet is the one who hears God and therefore can convey God’s will to the world, the one who ‘reads’ all events, all ‘situations’ with God’s eyes and therefore can refer all that is human and temporal to that which is divine and eternal – the one, in other words, for whom the world is transparent to God“¹³³.

¹³¹ It is sad but we must underline here that proper attention is not paid, even today, to the prescriptions of the Typikon, on the part of many orthodox clergy and chanters.

¹³² See A. Schmemmann, The task of Orthodox Theology Today, in: *idem*, Church, World, Mission, Crestwood 1979, pp. 124-125.

¹³³ A. Schmemmann, Of Water and the Spirit, Crestwood 1974, p. 100.

Europa und Byzanz

„Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Vorwort

Bekanntlich durchlaufen wir das besondere Jahr 2004, das sich durch eine Reihe von Jubiläen auszeichnet, die sich auf das Verhältnis zwischen West- und Osteuropa, zwischen west- und osteuropäischer Kultur, zwischen West- und Ostkirche beziehen. 950 Jahre nach der formell theologisch proklamierten Trennung zwischen der westlichen lateinisch geprägten und der östlichen griechisch geprägten Kirche (1054); 800 Jahre nach der verheerenden Eroberung und Plünderung Konstantinopels, der Hauptstadt des oströmischen Reiches, durch die christlichen Kreuzfahrer (1204); 40 Jahre nach der berühmten Pilgerreise von Papst Paul VI. nach Jerusalem und seiner bahnbrechenden Begegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und dem Patriarchen Benediktos (1964); letztere Begegnungen haben damit den Weg zur Aufhebung des Bannes oder der sogenannten Anathemata zwischen der West- und Ostkirche geebnet, die ein Jahr später, also am 7. Dezember 1965 gleichzeitig in Rom und Konstantinopel stattfand. Tatsächlich hochwertige historische und ökumenische¹ Anlässe, die zur Reflektierung und Auseinandersetzung mit der Kernfrage Europas und seiner Identität in all ihren Dimensionen veranlassen und einladen.

In einem solch symbol- und bedeutungsträchtigen Jahr, das nicht nur über die Vergangenheit, sondern durch die am 1. Mai 2004 erfolgte Osterweiterung der Europäischen Union mit 10 neuen Mitgliedsstaaten auch über die Gegenwart und Zukunft Europas für Diskussionsstoff sorgt, könnte die Orthodoxie nicht unbeteiligt bleiben². Nichtsdestotrotz zeugt auch die vom 22. Oktober 2004 bis zum 3. April 2005 laufende imposante Ausstellung, „Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe“, der Münchener Archäologischen Staatssammlung von der Bedeutung von Byzanz für das heutige Europa. Die Thematik „Europa und Orthodoxie“, der heutzutage auch seitens der Westeuropäer große Beachtung geschenkt wird, weist interessante und vielfältige Dimensionen auf. Es handelt sich um den östlichen Teil und weiterhin die legale Fortset-

¹ Einen Überblick der im 20. Jh. stattgefundenen ökumenischen Ereignisse bietet das Werk von *Georg Galitis - Georg Mantzaridis - Paul Wiertz*, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, S. 216 ff.

² Vgl. die eindeutigen Worte von *Maria Antoniadou*, *Τι συζητούν ορθόδοξοι, καθολικοί και ισλαμιστές*, in: *To Bima* 24.10.2004, S. A26: „Η ορθόδοξη όμως φωνή δυναμώνει στην ΕΕ. Η Ελλάδα δεν είναι πια μόνη της. Η ένταξη της Κύπρου και η ενταξιακή πορεία της Βουλγαρίας και της Ρουμανίας, οι αναγκαστικές συζητήσεις με τη Ρωσία δείχνουν στους πολιτικούς [...] ότι η κατά Χάντιγκτον οριοθέτηση του πολιτισμού της Ευρώπης εκ των πραγμάτων τίθεται υπό αμφισβήτηση.“

zung des Römischen Reiches, um Ost- und Südosteuropa, um die Orthodoxie als einen gewichtigen Identitätsfaktor des östlichen Europa, es handelt sich letztendlich um das Europa schlechthin.

Mein Aufsatz versteht sich als eine Art Einführung oder Einweihung in die komplexe Thematik und bewegt sich in den Bereichen „Europa und seine kulturellen Wurzeln“, „Europa und seine christliche Identität“, „Europa und der Beitrag der Orthodoxie“. Dabei stellen sich manche grundlegenden Fragen, die tatsächlich zu einer Rückbesinnung herausfordern: Was bedeutet europäische Zivilisation und welche sind die geographischen Grenzen Europas? Welche Faktoren haben zur gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gestaltung und auch zur Unterscheidung zwischen einem westlichen und einem östlichen Teil Europas beigetragen? Was hat die Größe eines byzantinischen Reiches mit dem Kontinent Europa zu tun? Gehört die Orthodoxie zur Europa oder stellt sie eine ferne orientalische Weltanschauung dar?

Ich habe nicht vor, detaillierte Antworten auf alle diesen Fragen zu geben. Zudem bin ich sowieso nicht der Fachmann in allen diesen Wissensbereichen. Im Aufsatz möchte ich nur manche zentralen Anhaltspunkte erörtern und somit Anregungen zur Reflektion und Diskussion vermitteln. In einem ersten Teil meiner Ausführungen stelle ich die allgemeine Frage nach der Identität und der Christlichkeit Europas, während im zweiten Teil - in der Art eines Exkurses - das Selbstverständnis und eine kurze geschichtliche Entfaltung der Orthodoxie im Kontinent Europa vorgestellt werden. Der dritte Teil des Textes eröffnet eine Rückkehr zur Thematik „Europa“ und wendet sich den heutigen Herausforderungen für die Orthodoxe Kirche im modernen Europa zu. Ein abschließender Teil rundet die Ausführungen ab.

1. Geographische, kulturelle und religiöse Identität Europas

Der thematische Bereich „Europa und Christentum“ lässt zwei zentrale und aktuelle Fragestellungen zu: Einerseits geht es um den christlichen Charakter und die kulturell-religiösen Wurzeln Europas überhaupt (also ob Europa christlich geprägt ist) und andererseits könnte man den aktuellen christlichen Stand Europas fokussieren (also in wie weit Europa noch christlich ist). Auf diese beiden Interpretations- und Sichtweisen will ich meine folgenden Ausführungen in diesem Teil stützen und diese dann weiter ausbauen.

Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendealten Zusammenwirkens aller europäischen Völker darstellt. Sie ist, konkreter gesagt, das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung in einer gegenseitigen Bereicherung, durchdrungen worden war. Der orthodoxe Erzbischof von Albanien, Prof. Anastasios Yannoulatos, bezieht sich auf alle diese drei Elemente, die eine harmonische Synthese hervorgebracht haben. „Die altgriechische Denkwelt trug zu den Ideen der Demokratie, der Freiheit und der Schönheit bei; die römische Tradition hingegen zu den Prinzipien der Organisation, der Verwaltung und

des Rechts, und das Christentum brachte die Kraft des Glaubens, der Verzeihung und der Liebe hervor.“³

Diese effektive Koexistenz beider Teile Europas scheint in manchen Kreisen allerdings in Vergessenheit geraten zu sein. Der Begriff „Europa“ umfasst nicht nur bloß West- bzw. Zentraleuropa. Europa reicht von Norwegen und Finnland im Norden bis Malta, Kreta und Zypern im Süden; von Portugal im Westen bis zum Ural im Osten.⁴ Dieses ganze Europa trägt also unübersehbare christliche Charakterzüge.

Das Christentum fasste bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. auf europäischem Boden Fuß. Die in der Apostelgeschichte überlieferte Erzählung ist eindeutig: Der Apostel Paulus und seine Begleitung befanden sich auf asiatischem Territorium in Phrygien, Galatien und Mysien und wollten das Evangelium in Bithynien (also weiterhin in Asien) weiter verkünden. Lukas aber bemerkt, dass der Heilige Geist sie an der weiteren Missionierung in Kleinasien hinderte (Apg 16,6-7). Ab dieser Stelle und mit der sich anschließenden Vision eines Mazedoniers, der den in Troja weilenden Apostel bat „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9), eröffnet sich eine neue Wirklichkeit für Europa. Das Wirken des Paulus auf europäischem Boden vor ca. 1950 Jahren zeichnete die schwerwiegende Bedeutung des christlichen Glaubens für ganz Europa und seine Kultur vor.

Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Apostel der Heiden, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt (1 Kor 4,14-15). Bezeichnenderweise werden die paulinisch-christlichen Ursprünge Europas in der offiziellen Proklamation der Kirche Griechenlands zum Verfassungsvertrag der Europäischen Union folgendermaßen angesprochen: „While the history of Europe often testifies to deviations from the genuine message of the Gospel, still the people of Europe did not cease to consider as the highest criterion of human deeds the values which derive from the Holy Spirit of Christ. This holds true even when they deny or ignore the origins of these values, ascribing them to an irreligious humanism.“⁵

Nach orthodoxem Verständnis ist Europa eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde. Daher müssen einige falsche Meinungen, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Ausgrenzungen bestimmter Teile Europas unbedingt beseitigt werden, die mit der naiven Begründung, dort z.B. an den slowenischen oder kroatischen Grenzen höre eben Europa auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des alten Byzanz befunden ausgegrenzt werden. Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Bei-

³ Anastasios Yannoulatos (Erzbischof von Albanien), *Ἡ διαχρονική μετοχή τῆς χριστιανικῆς πίστεως στὴν οἰκοδόμησι τῆς Εὐρώπης*, in: Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät von Thessaloniki, Theologische Abteilung, Bd. 12, Thessaloniki 2002, S. 35.

⁴ Vgl. Grigorios Larentzakis, *Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa*, in: *Johannes Papalekas (Hg.), Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa*, Köln-Wien 1994, S. 62.

⁵ Siehe das ganze Dokument auf Griechisch und Englisch in: *Ekklesia* 80 (2003) 491-494.

spiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung, gegenüber dem griechisch und orthodox geprägten Osten. Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivilisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende in der Meinungsbildung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324-1453 n. Chr.) herrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weitöstlich zum Kaukasus reichende byzantinische Reich eines der historisch, kulturell, sozial oder auch politisch wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt darstellt.

Aufgrund der Wiederentdeckung einer langjährigen Geschichte Epoche der byzantinischen Welt wurde am 21. Oktober 2004 in der Münchener Archäologischen Staatssammlung die eingangs erwähnte Ausstellung mit dem zutreffenden Titel „Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe“ eröffnet. Es handelt sich um die größte Fachaussstellung über Byzanz in Westeuropa. „Während des gesamten Mittelalters bildete Byzanz die Brücke zwischen Orient und Abendland, es war Inbegriff hochentwickelter Zivilisation. Griechische Bildung, römische Staatskunst und christlicher Glaube verschmolzen zu einer einzigartigen Kultur, die Europa nachhaltig prägte.“⁶

Es muss mit Nachdruck betont werden, dass das Christentum eines der wichtigsten Bestandteile der europäischen Identität ausmacht. Ein Europäer lässt sich weder anhand seines Volksstammes, seiner Sprache noch seiner Nationalität bestimmen und abgrenzen, denn auf dem Boden Europas existieren mehrere Sprachen, Nationen und Kulturen.⁷ Prof. Paul Valéry pflegte seinen Studenten in Zürich Folgendes zu sagen: Europäer ist derjenige, der einem Volk angehört, welches das römische Recht, die griechische humanistische Bildung und die christliche Lehre sich zu eigen gemacht hat.⁸ Diese ist die dreifache Fundierung des europäischen Geistes, für dessen Ausgestaltung das Christentum eine zusammenfügende Rolle zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten gespielt hat. Dementsprechend hat die Römisch-katholische Kirche zurecht den lateinischen heiligen Benedikt von Nursia und zusätzlich 1980 auch die griechischen Slawenapostel Kyrill und Methodios zu Schutzpatronen Europas proklamiert.

Der Fall des eisernen Vorhangs hat neue Perspektiven für den europäischen Kontinent eröffnet. Auf dem gemeinsam begangenen Weg der west- und osteuropäischen Staaten darf die große historische Bedeutung von Byzanz für die Entstehung und Entfaltung der gesamteuropäischen Kulturwelt nicht übersehen werden. Bei der nun modern gestellten Frage, wie weit eigentlich ein geeintes Europa reichen und welche Länder es schließlich umfassen kann, würde sich eine kulturhistorische Rückschau auf die

⁶ In: Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur. „Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe“ Ausstellung 22.10.2004-03.04.2005 in der Archäologischen Staatssammlung München (Faltblatt).

⁷ In diesem Zusammenhang siehe den interessanten Beitrag: Alois Hahn, Identität und Nation in Europa, in: Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hgg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1994, S. 55- 80.

⁸ Siehe das Zitat bei: Christodoulos (Erzbischof von Athen), Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/orthepnyka.html>.

byzantinische Welt, die u.a. auch als Wegbereiter abendländischer Kultur fungierte, als eine aufschlussreiche Orientierungshilfe erweisen.

2.1. Das orthodoxe Selbstverständnis

Orthodoxie, etymologisch stammend aus *orthos* + *doxa*, bedeutet, in Anbetracht der doppelten Sinndeutung von „doxa“, sowohl richtiger Glaube wie auch richtiger Lobpreis Gottes. Die Orthodoxie versteht sich als keine spezielle Gruppe in unserem multireligiösen Mosaik dieser Erde, sondern als diejenige Kirche, welche die Fortsetzung der einen ungeteilten Kirche zu repräsentieren und die wahrhafte Ansicht über Gott und die Schöpfung zu bewahren behauptet. Die Orthodoxe Kirche vermeidet absichtlich, sich theologisch zu definieren,⁹ und weist nicht auf die Theorie, sondern auf den tatsächlich gelebten Glauben hin.

Als "orthodoxe Kirchen" bezeichnet man jene geographisch, sozial und politisch schwerwiegenden Lokalkirchen, die sich in der östlichen Hälfte des Römischen Reiches bildeten und seit dem Jahre 1054 (und leider Gottes bis heute noch) in einer Spaltung mit den westlichen christlichen Kirchen leben. Es ist bemerkenswert, dass alle orthodoxen Ortskirchen im Bewusstsein leben, die "eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", wie es im Nikaino-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis erwähnt wird, zu bilden. Die Orthodoxie fühlt sich als die unteilbare Kirche Christi, da ja die Kirche als Leib Christi unteilbar ist. Die Kirche ist primär eine theologische Größe mit weitreichenden sozialen Dimensionen.

Man spricht von der Einen Orthodoxen Kirche und gleichzeitig von den mehreren orthodoxen Kirchen.¹⁰ Es ist also sowohl die Selbständigkeit jeder lokalen Kirche als auch die Einheit aller Kirchen zu unterstreichen. Die Einheit aller orthodoxen Ortskirchen wird dadurch sichtbar und deutlich, dass sie alle verbunden werden

- a) durch denselben Glauben, der auf folgendem basiert: (Heilige Schrift, Altkirchliche Glaubensbekenntnisse, kirchliche Überlieferung, Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzilien der geeinten frühen Kirche, Lehre der großen Kirchenväter u.s.w.),
- b) durch dasselbe gottesdienstliche und liturgische Leben,
- c) durch dasselbe kanonische Recht und dieselbe Kirchenordnung.

2.2. Die geschichtliche Entfaltung der Orthodoxen Kirche in Ost- und Südosteuropa

Die christliche Kirche hatte in den ersten Jahrhunderten ihrer Entfaltung im Römischen Reich - und über die Grenzen des Römischen Reiches hinaus im Osten - eine Viel-

⁹ Vgl. die zutreffenden Ausführungen von *Damaskinos Papandreou*, Ein Aufruf zur Umstellung des Angesichts der Erde, in: *Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov* (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*, Festschrift für Prof. *Theodor Nikolaou*, Frankfurt a.M. 2002, S. 575: „Es ist schwierig, eine Definition der orthodoxen Kirche zu geben. Sie ist eine Kirche, die zögert, sich zu definieren, eine Kirche, die bekannt ist für ihre Scheu allen Definitionen gegenüber.“

¹⁰ In diesem Zusammenhang siehe weitreichende Ausführungen im Werk: *Wilhelm Nyssen / Hans-Joachim Schulz / Paul Wiertz* (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. I, Düsseldorf 1984, S. 3 ff., bes. 10 ff.

zahl von Mittelpunkten: neben Jerusalem, dem Sitz der Urgemeinde, die aber schon bald zerstreut wurde, die von den Aposteln gegründeten Gemeinden in Kleinasien und Europa, unter ihnen die Gemeinde in der Hauptstadt des Reiches, Rom, und die Gemeinden der großen Kultur- und Verwaltungszentren Alexandrien und Antiochien. Die Stadt, die für die kirchliche Entwicklung im Osten maßgebend werden sollte, Konstantinopel, kam erst seit dem 4. Jahrhundert dazu. Sie war eine Gründung des Kaisers Konstantin des Großen in einer Zeit, als sich der politische, militärische und kulturelle Schwerpunkt des Reiches immer deutlicher nach Osten verschob.

Mit der Unterstützung und Förderung des christlichen Glaubens durch Kaiser Konstantin und der Anerkennung des Christentums als "erlaubter Religion" im Jahre 313 erhielt Konstantinopel von Anfang an eine christliche Prägung, die durch den Bau christlicher Kirchen in der Stadt deutlich wurde. Als im Jahre 381 zum ersten Mal ein Konzil (das 2. Ökumenische) in Konstantinopel zusammentraf, wurde dem Bischof dieser Stadt vor allen Metropoliten des Ostens und gleich nach dem Bischof von Rom der Ehrenvorrang zuerkannt, "weil diese Stadt das Neue Rom ist".¹¹ Dem Bischof von Konstantinopel wurden nochmals später im Kanon 28 des 4. Ökumenischen Konzils die gleichen Rechte¹² wie dem von Rom zuerkannt. In der Folgezeit nahmen die Bischöfe von Konstantinopel den Titel "Ökumenischer Patriarch" an.

Inzwischen kam es aufgrund der Glaubensaussagen des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) in den Patriarchaten Alexandrien und Antiochien zu Spaltungen. Ähnliches war schon nach dem 3. Ökumenischen Konzil von Ephesus 431 eingetreten. Infolge dessen sind die sog. Altorientalischen Kirchen¹³ entstanden. Unter den Kirchen des Westens und des Ostens, die sich zum Konzil von Chalkedon bekannten, entwickelte sich seit dem 5. Jahrhundert die Pentarchie, die Fünferherrschaft, als Form des kirchlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens: die Gliederung der Kirche in die fünf Bereiche der Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Diese Aufzählung entspricht der Rangordnung der alten Patriarchate, die bis heute gilt. Nach der Spaltung der Kirche zwischen Rom und den östlichen Patriarchaten (1054) trat im Osten Konstantinopel an die erste Stelle.

In der gegenseitigen Achtung dieser Patriarchate lebte die Hochschätzung der alten Ortskirchen weiter. Nach apostolischer Tradition ist jede Ortskirche die Erscheinung der ganzen, der katholischen universellen Kirche. Tatsächlich war für die Bedeutung und Gliederung der fünf Patriarchate zunächst die staatliche Reichseinteilung maßgebend, wie auch der Aufstieg Konstantinopels durch seine Funktion als Reichshauptstadt bestimmt war. Später führte jedes Patriarchat seine Gründung auf Apostel zurück (Rom und Antiochien auf Petrus; Konstantinopel auf Andreas; Alexandrien auf den Apostelschüler Markus; Jerusalem auf Jakobus den Herrenbruder). Die Pentarchie wurde auch symbolisch gedeutet. Man verglich die fünf Patriarchate z.B. mit den fünf Sinnen des Menschen, von denen ein jeder auf den anderen angewiesen ist. Neben den fünf Patriarchaten wurde im

¹¹ G. A. Rhalles - M. Potles (Hgg.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athen 1852, S. 173: „Τὸν μὲν τοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ρώμης, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ρώμην“ (3. Kanon).

¹² Siehe G. A. Rhalles - M. Potles (Hgg.), a.a.O., S. 280 f.: „τὰ ἴσα πρεσβεῖα“.

¹³ Mehr zu dieser altorientalischen Kirchenfamilie siehe bei Wilhelm Nyssen / Hans-Joachim Schulz / Paul Wiertz (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. I, Düsseldorf 1984, S. 34 ff.

Jahre 431 vom 3. Ökumenischen Konzil von Ephesus das Erzbistum Zypern als autokephale Kirche anerkannt.

Das Prinzip der Autokephalie, das ein Grundelement der Verfassung der Orthodoxen Kirche ist, hat die weitere Entwicklung der Verwaltungsformen der Orthodoxen Kirche bestimmt. Es bedeutet, dass jede autokephale Kirche selbständig und von keiner anderen Kirche abhängig ist. Die östlichen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem wurden seit dem 7. Jahrhundert durch die Angriffe und allgemein durch die Abhängigkeit von den islamischen Herrschern enorm geschwächt. Im Westen wuchs allmählich der Anspruch des Bischofs von Rom, eines Patriarchen nach dem Pentarchie-Prinzip, Papst der Gesamtkirche zu sein. Dazu trugen die politischen Entwicklungen bei, wie die Ausgrenzung aus dem von Konstantinopel regierten Byzantinischen Reich durch die Völkerwanderung, die Entstehung und das Erstarken des Frankenreiches und die Übernahme des Kaisertitels durch Karl den Großen und seine Krönung durch den Papst im Jahre 800. Schon unter den Päpsten Leo I., dem Großen (gest. 461), und Gregor I., dem Großen (gest. 604), wurde die grundsätzliche Gleichheit der einzelnen ostkirchlichen Patriarchate in Frage gestellt. Mit der Zeit kam es zu einer wachsenden gegenseitigen Isolierung zwischen Ost und West. Jeder Vorstoß gegen die Reichseinheit musste auch als Angriff auf die Einheit der Kirche erscheinen. So kann z.B. 803 Patriarch Nikephoros an Papst Leo III. schreiben, der Kaiser (Nikephoros) sei sehr erzürnt gewesen, "dass ihr euch von der Kirche losgerissen habt"¹⁴, nämlich durch die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser.

In dem Zeitraum zwischen dem 10. und 19. bzw. 20. Jahrhundert haben wir die Entstehung der Nationalkirchen in Russland und im Balkan. Die Entstehung der Nationalkirchen in Südosteuropa folgte jeweils der nationalstaatlichen Entwicklung auf der Grundlage des Kanons 38 des Konzils von 680/681: Die kirchlichen Verwaltungsbereiche mögen sich den weltlichen anpassen. Die Entstehung autokephaler orthodoxer Nationalkirchen hat die Einheit der Orthodoxen Kirche grundsätzlich nicht in Frage gestellt, denn diese Einheit ist eine innere Einheit im Glauben, im Gottesdienst und in der Struktur der Kirche, keine äußere Einheit. Die Verwurzelung der einzelnen ost- und südosteuropäischen Völker im christlichen Glauben hat wesentlich zur Entwicklung ihrer Nationalkulturen beigetragen, obwohl dies manchmal auch zu nebensächlichen nationalistischen Übertreibungen geführt hat. Grundsätzlich hat dennoch die Verfassung der Kirchen als "Nationalkirchen" auch ihr Überleben unter der einige Jahrzehnte dauernden kommunistischen Herrschaft erleichtert, wenn nicht überhaupt ermöglicht.¹⁵

Alle orthodoxen Kirchen sind - unabhängig von ihrer Größe - untereinander gleich, wobei in der ganzen orthodoxen Kirchenfamilie eine gewisse Ehrenrangfolge der Kirchen bestimmt ist. Die orthodoxe Kirchenfamilie machen zur Zeit folgende sechzehn orthodoxe Ortskirchen aus: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Russland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien, Zypern, Griechenland, Polen, Albanien, Tschechien und Slowakei, Finnland sowie Estland. Es ist hier zu betonen, dass dem Ökumenischen

¹⁴ Vgl. auch *Konstantin Nikolakopoulos*, Die orthodoxen Kirchen in Selbstverständnis und Glaubenspraxis heute, in: *Eugen Biser - Ferdinand Hahn - Michael Langer* (Hgg.), *Der Glaube der Christen*, Bd. I: Ein ökumenisches Handbuch, Stuttgart 1999, S. 901-902.

¹⁵ Vgl. in dieser interessanten Thematik das Beispiel der rumänischen orthodoxen Kirche: *Ioan Vasile Leb*, Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Cluj-Napoca 1998.

Patriarchen von Konstantinopel ein Ehrenprimat (und kein Jurisdiktionsprimat) in der gesamten Orthodoxie zukommt.

3. Die zeitgenössischen Herausforderungen für die Orthodoxie heute

Die heutige Situation in Europa besitzt eine eigene Dynamik, die sich hauptsächlich durch die raschen Entwicklungen im Vereinigungsprozess der europäischen Völker auszeichnet. Die Sehnsucht nach einem vereinigten europäischen Gebilde findet sich im Mittelalter sowohl im byzantinischen Reich als auch im Abendland. Allerdings durchlebt das heutige Europa eine Übergangszeit, in der sich u.a. auch ernste Symptome einer tiefen Krise in der Einheit seiner Völker abzeichnen. Die Europäische Union der 25 Mitgliedsstaaten muss noch beweisen, dass sie mehr ist als eine politisch-ökonomische Organisation auf diesem alten Kontinent. Das Christentum könnte als ein gleichwertig entscheidender Faktor einer europäischen Vereinigung dienen, insofern es seine gemeinsamen Potenzen im Zuge der Einigung entfalten dürfte.

Momentan gibt es seitens der Europäischen Union entmutigende Zeichen bezüglich der Gestaltung eines historisch, religiös und kulturell bedingten Gesichtes Europas. Ein schwerwiegendes Zeichen, welches unserer Kritik unterliegen sollte, ist das Fehlen sowohl des Gottesbezuges, als auch der Erwähnung der griechischen Kultur wie auch des römischen Rechtsdenkens in der neuen europäischen Verfassung¹⁶, die am 29. Oktober 2004 in Rom von den EU-Staats- und Regierungschefs bereits unterzeichnet wurde. Als eine traurige Entwicklung kann auch die Streichung des Ausdrucks von Thukydides über die Demokratie (B 37) angesehen werden, der dem ursprünglichen Verfassungsentwurf vorgesetzt worden war.¹⁷ Besonders die explizite Nichtaufnahme ihrer christlichen Wurzeln in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellt einen Rückschlag in der beabsichtigten Richtung dar. Interessanterweise gibt es nur den blassen, „ungefährlichen“ und völlig lauwarm-neutralen Verweis auf das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas“¹⁸. Zum ersten Mal nach der Trennung zwischen der West- und Ostkirche haben alle christlichen Kirchen Europas ihre Proteste einheitlich¹⁹ - aber bisher leider ohne Erfolg - erhoben, damit im Text der Verfassung der präzise Bezug auf das Christentum hervorgehoben wird. In seiner am 12. Juni 2003 in der rumänischen Universität von Iasi gehaltenen Festrede anlässlich seiner Ernennung zum Ehrendoktor der Medizinischen Fakultät wiederholte der Erzbischof von Griechenland die Forderung nach Aufnahme des christlichen Gottesbezugs in die EU-Verfassung und betonte mit aller Deutlichkeit: „Wir fordern nicht, dass alle Europäer Christen sein sollen. Die religiöse Freiheit und Toleranz stammt als Forderung

¹⁶ Vgl. die einschlägigen Berichte in: *Ecclesia Report* (12.10.2003) und *Christianiki* 667 (09.10.2003) 8.

¹⁷ Siehe den einschlägigen Bericht von *Ekklesia* 81 (2004) 7. mit dem Titel „Εὐρώπη μὲ Σύνταγμα, ἀλλὰ χωρὶς Θεοῦ“.

¹⁸ Vgl. beispielsweise den Beitrag der *Süddeutschen Zeitung* (3./4.07.2004), S. 37, mit dem Titel „Humanismus an stelle von Gottesbezug“.

¹⁹ Über das Thema der Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen, ihre „Inkulturation“ in das westliche Umfeld und das „einheitliche“ Bild des europäischen Christentums sei der Interessierte auf folgende Studien hingewiesen: *Anastasios Kallis*, Westliche Orthodoxie östlicher Identität, in: *Materialdienst der Ökumenischen Centrale*, Frankfurt, Juni 1986, Nr. 10. *Ders. (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992.

nicht nur von den Nicht-Christen, sondern auch von uns ... Das, was wir fordern, ist, dass wir das Gesicht Europas nicht weglöschen sollen. Wir sollten Europa nicht verarmen und veröden lassen, indem wir seine Zivilisation, seine Sprachen und seine Traditionen als nutzlos wegschmeißen.“²⁰

Solange man sich scheut, ein klares christliches Gesicht von Europa zu skizzieren (was allerdings keine neue Erfindung, sondern das natürliche Ergebnis seiner Vergangenheit darstellt), wird es bei den Erweiterungsdiskussionen der Zukunft immer wieder zu problematischen Situationen kommen. Die bevorstehende Entscheidung Europas über die Aufnahme der Türkei in die europäische Gemeinschaft bildet eines der charakteristischsten Beispiele dafür. Uns allen sind die Meinungsverschiedenheiten für oder gegen eine selbstverständliche Zugehörigkeit der Türkei zum Europa bekannt. Weil also Europa kein klares christliches Gesicht zu zeigen wagt, kann jeder behaupten: „Die Türkei ist ein Teil von Europa. Sie gehört auf jeden Fall in die EU ... Natürlich hat die Türkei einen anderen religiösen Hintergrund. Der Islam ist die Hauptreligion. Aber so lange die EU nicht christlich ausgerichtet ist, was ja derzeit bei der Erarbeitung der EU-Verfassung diskutiert wird, darf das kein Hindernis sein. Man sollte die Religion aus der EU herauslassen.“²¹ Wenn ich von einem klaren christlichen Gesicht Europas spreche, meine ich selbstverständlich das Christentum, das in der Vergangenheit die Identität Europas entscheidend mitgeprägt hat. Das bedeutet aber nicht automatisch, dass sich Europa anderen Religionen gegenüber zurückhaltend zu verhalten hat.

Im Rahmen der blass und mutlos vorgezeigten christlichen Identität Europas²² seien auch folgende weitere Reaktionen aus dem Gesamtchristentum bemerkenswert: Friedrich Kardinal Wetter, der römisch-katholische Erzbischof von München und Freising, kritisierte den fehlenden Gottesbezug in der EU-Verfassung. „Es sei kein gutes Zeichen für die Zukunft des Kontinents, dass sich die politischen Führer nicht darauf verständigen könnten, Gott in der Verfassung auch nur zu nennen“, sagte der Erzbischof am 31. Mai 2004 (Pfingstmontag) im Münchner Liebfrauentempel. Der Kardinal rief die Christen dazu auf, „Europa nicht in Gottvergessenheit geraten zu lassen, sondern sich dem Geist Gottes zu öffnen, der diesen Kontinent wesentlich geprägt hat.“²³ Im selben Zusammenhang erklärte der Bischof von Essen, Felix Genn, „es sei ein Stachel im Fleisch, dass es die Völker Europas nicht schafften, in der Präambel der EU-Verfassung an die christlichen Wurzeln des Kontinents zu erinnern“.²⁴

Im Juli 2003 wies die Heilige Synode der Kirche von Griechenland in einer offiziellen Erklärung zur Präambel des Entwurfes einer Europäischen Verfassung, in welcher der Gottesbezug gestrichen wurde, mit Nachdruck darauf hin, dass die Wurzeln der heutigen europäischen Werte in der von den Aposteln verkündeten Botschaft der Auferstehung Christi gründen. Die Verfassung in ihrer vorliegenden Formulierungsversion

²⁰ Siehe den vollen Textlaut der Rede in: *Anaplasia* 406 (2003) 99-104.

²¹ *Süddeutsche Zeitung* (28.05.2004), S. R 2.

²² Vgl. auch Themistoklis Mourtzanos, *Εὐρώπη καὶ χριστιανισμός*, in: *Peiraike Ekklesia* 14 (Juli-August 2004) 40: „Μία τέτοια ἄχρωμη καὶ ἄνοστη Εὐρώπη εἶναι λογικὸ νὰ προκαλεῖ ἀδιαφορία στοὺς πολίτες της.“

²³ Siehe den Bericht in der Zeitung *Die Welt* (01.06.2004), S. 4.

²⁴ Ebd.

lege Zeugnis ab von einem kulturellen Verfall Europas, der seine Einheit zersplittere und es zum Opfer einer erdrückenden Globalisierung mache. Insbesondere angesichts der überhand nehmenden globalen politischen Ungerechtigkeit sei diese Einheit aber unabdingbar, um die menschliche Persönlichkeit zu verteidigen, den Frieden zu erhalten und die Opfer von Ungerechtigkeit zu unterstützen.²⁵

Die deutliche Hervorhebung des christlichen Charakters von Europa, der wahrscheinlich von konkreten führenden Kreisen verhindert wird, kann aber sonst nicht verborgen bleiben. Im Herbst 2003 präsentierte das Europäische Parlament zu Straßburg in seinen Räumen eine Ausstellung zeitgenössischer Plastiken und Gemälde von der Gottesmutter Jungfrau Maria. Diese Aktion fand zu Ehren von Papst Johannes Paul II. aus Anlass seines 25jährigen Amtsjubiläums statt. Die Werke von 24 Künstlern sollten genau auf die christlichen Wurzeln Europas aufmerksam machen und zur aktuellen Diskussion über die damals geplante EU-Verfassung beitragen. Dieser christliche Charakter Europas ist gefährdet, in völlige Vergessenheit zu geraten. Wenig bekannt dürfte beispielsweise sein, dass die moderne europäische Flagge, entworfen von dem römisch-katholischen Künstler Arsene Heitz, durch die marianische Ikonographie beeinflusst ist.²⁶

Die wirtschaftliche und politische Vereinigung können nicht von selbst die wirkliche europäische Einheit bewirken. Im orthodoxen Verständnis sollte sich das gemeinsame europäische Haus nicht nur auf zwischenstaatliche Verträge ökonomischer, politischer oder militärischer Natur stützen, sondern darüber hinaus die geistige Größe des Christentums, als eines seiner wichtigsten Fundamente²⁷ mit einbeziehen. Zu diesem Zweck sollte daher der Schutz und die Aufbewahrung der geistigen Identität und der Respekt der Eigenexistenz jedes europäischen Volkes beachtet werden. In einer Rede vom 9. März 1992 hatte Jacques Delors, der damalige Präsident der Europäischen Kommission, mit Recht betont: „Wenn wir die Eigenartigkeit der Völker zunichte machen müssen, um die Union entstehen zu lassen, dann wird diese Union aufhören, europäisch zu sein.“²⁸

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum soll und darf auch die Orthodoxie eine mitentscheidende Rolle spielen. Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen allmählich überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen. Außerdem könnte der ursprünglich ökumenische Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den

²⁵ Vgl. den vollen Text in: *Ekklesia* 80 (2003) 493.

²⁶ Dazu siehe auch *Ecclesia Report* (12.10.2003), S. 1.

²⁷ Siehe zu diesem wichtigen Thema folgenden Sammelband: *Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hgg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1995.

²⁸ *Christodoulos (Erzbischof von Athen)*, Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/orthourpnyka.html>.

Schulbüchern viel zu kurz und viel zu wenig vorkommt.²⁹ Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristallisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geistes, der sich im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen. Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europa kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt zur Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen.

In welchem Maße die Orthodoxie für die momentane Entwicklung und die zukünftige Entfaltung unseres alten Kontinentes und seiner Werte besorgt ist, zeigt sich in den vielen Beratungen, Begegnungen, Konferenzen und zahlreichen Meldungen, die sich an die Adresse unserer westlichen Partner richten. Ein charakteristisches Beispiel einer solchen europäischen Konferenz sei hier erwähnt: Vom 6. bis zum 8. Mai 2003 fand in Athen eine europäische Tagung mit dem Thema „Prinzipien und Werte für den Aufbau Europas“ statt. Diese Tagung wurde von der Kirche Griechenlands unter Mit Hilfe ihrer Vertretung in Brüssel und einer Sonderkommission für die Betreuung europäischer Angelegenheiten veranstaltet. Anwesend waren neben zahlreichen anderen Persönlichkeiten mehrere Oberhäupter und Vertreter verschiedener Kirchen, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertreter der Europäischen Kommission und des Europäischen Parlaments, viele Bischöfe der Kirche Griechenlands, Europaabgeordnete und Universitätsprofessoren. Über sehr interessante Themen referierten der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Christodoulos, der Erzbischof von Albanien Anastasios (Yannoulatos) und der Vizepräsident des Europaparlaments G. Dimitrakopoulos. Die Römisch-katholische Kirche wurde von Kardinal Roger Echeagaray vertreten und die Anglikanische Kirche vom Londoner Bischof Richard Chartres. Der Präsident der Europäischen Kommission wurde von Dr. Michael Weninger und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von Alexander Belopopsky vertreten. Die Tagung endete mit einer Rede von Erzbischof Christodoulos, in der das Oberhaupt der griechischen Kirche besonders die Rolle der Kirchen für den Aufbau Europas betonte, da letztendlich, wie er sagte, alle Prinzipien und Werte der Völker, wie Freiheit, Gerechtigkeit oder auch Solidarität, aus einer und derselben Quelle stammen, nämlich dem Evangelium.³⁰

Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaft-

²⁹ Giannis Tarnanidis, *Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα*, *Eleftherotypia* (10.05.2004), S. 50-51.

³⁰ Vgl. die entsprechenden Berichte in der Zeitschrift: *Anaplas* 406 (2003) 120-121.

liches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, wenn dies auch hie und da verdeckt wurde. Leider wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. „Vor allem für Westeuropa ist die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch festzustellen.“³¹ Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen ohne geistige/geistliche Orientierung nicht im Stich lassen.

Die unüberhörbaren Schreie der Menschen, auch vieler junger Menschen im Osten, aber auch im Westen, nach Lebenssinn, spiritueller sowie existentieller Ausgeglichenheit und ihre Sehnsucht nach Gott³² rufen auch die Kirchen dazu auf, Antriebskraft und Mut zur Mitgestaltung Europas zu zeigen. Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des neuen größeren Europa ist die Orthodoxie, als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität, in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben. Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

4. Nachwort

Die Orthodoxie bildet einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Das Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolen und Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von Orthodoxen Theologen in vielfachen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten. Zur letzten Kategorie gehört die Orthodoxe Theologie an der LMU, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell römisch-katholischen und protestantischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden Theologischen Fakultäten der hiesigen Universität, der Stadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multikulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der

³¹ Ilona Riedel-Spangenberg, Die Kompetenz kirchlicher Autorität in Europa, in: Ilona Riedel-Spangenberg - Albert Franz (Hgg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995, S. 187 f.

³² Vgl. dazu die grundlegende Feststellung über die existenziellen Probleme der Menschen von heute: Damaskinos Papandreou, Ein Aufruf zur Umstellung des Angesichts der Erde, in: Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, Frankfurt a.M. 2002, S. 579: „Der heutige Mensch erlebt die Tragödie seiner geistigen Isolation völlig allein und fühlt sich in seinem eigenen Haus fremd, obschon er eigenmächtig fordert, der einzige Hausherr in der ganzen Schöpfung zu sein.“

anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.

Im heutigen historischen Moment, in dem sich die Europäische Union anschickt, immer mehr traditionell orthodoxe Länder aufzunehmen, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den letzten fieberhaften Diskussionen in europäischen führenden Kreisen über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen.³³ Aber auch der geistig/geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden.³⁴ Somit können die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; sonst werden alle Kirchen – auch die Orthodoxe – vor der Geschichte und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.

³³ Mehr zu diesem Thema aus orthodoxer Sicht siehe im Buch: *Konstantinos B. Zorbas, Εὐρώπη - Θρησκεία - Πολιτισμός*, Athen 2003.

³⁴ *Damaskinos Papandreou*, Ein Aufruf zur Umstellung des Angesichts der Erde, in: *Konstantin Nikolakopoulos – Athanasios Vletsis, Vladimir Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. *Theodor Nikolaou*, Frankfur a.M. 2002, S. 578: „Die Orthodoxie kann sich also angesichts der aktuellen Krise der Werte, welche die konstitutive Basis für das spirituelle Leben und das geistige Erbe der christlichen Völker bilden, nicht gleichgültig verhalten.“

Wird das vereinigte Europa orthodoxer?

Die Orthodoxie, ihre Traditionen und aktuelle Lage¹

von Athanasios Basdekis, Frankfurt/Main

Vorbemerkungen und Einführung

Es gibt in der Tat viele Gründe und aktuelle Anlässe, die eine Beschäftigung mit der Orthodoxie und den orthodoxen Kirchen nahe legen. Zu nennen wären z.B.:

- Die Erweiterung der Europäischen Union am 1. Mai 2004 um eine Reihe von Ländern, in denen auch orthodoxe Christen leben,
- drei ökumenische bzw. für die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sehr relevante und bedeutsame Gedenktage: 950 Jahre Ost-West-Schisma von 1054, 800 Jahre Vierter Kreuzzug von 1204 und 40 Jahre seit der Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. und Papst Paul VI. am 5. Januar 1964 in Jerusalem,
- die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. und Papst Johannes Paul II. am Feste Peter und Paul 2004 im Vatikan,
- der Streit zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der orthodoxen Kirche von Griechenland (2003/2004) oder auch gewisse Streitfragen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Moskauer Patriarchat, und
- schließlich die Fragen und Probleme, die die Orthodoxen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) bzw. mit seinen vorwiegend protestantischen Mitgliedskirchen haben, wie diese vor allem in den letzten Jahren die ökumenische Diskussion über die Orthodoxie hinaus beherrscht haben. Zu nennen wäre hier z. B. der Abschlussbericht der Sonderkommission des ÖRK zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK.

I. Orthodoxie und Europa bzw. Orthodoxie und Europäische Union

In letzter Zeit wird oft gesagt, das vereinigte Europa wird orthodoxer! Stimmt das? Ganz abgesehen davon, dass in diesem Satz eine gewisse Angst vor den Orthodoxen mitschwingt, stimmt diese Einschätzung nicht. Das zumindest belegen die Zahlen, wenn man die konfessionelle Landschaft der im Jahr 2004 aufgenommenen neuen 10 Ländern in Betracht zieht. Denn abgesehen von Zypern mit seinen ca. 760.000 Einwohnern, von denen 85% orthodox und der Rest Muslime sind, sind alle anderen neun neuen EU-Länder in ihrer Mehrheit alles andere als orthodoxe Länder. Eher sind sie

¹ Leicht bearbeitete Fassung eines Vortrages beim Studententag der Katholischen Akademie des Bistums Aachen und der ACK-Aachen am 2. Oktober 2004 in Aachen.

katholisch und in einigen Fällen sogar evangelisch bzw. reformatorisch². Das vereinigte Europa ist also durch den Beitritt der neuen Länder nicht orthodoxer, sondern eher katholischer geworden. Daher besteht kein Grund zur Verunsicherung oder Angst vor den Orthodoxen. Etwas anders würde bzw. wird Europa aussehen, wenn später auch andere Süd-Ost-Europäische Länder, wie Rumänien, Bulgarien und Serbien, die in ihrer Mehrheit tatsächlich orthodox sind, in die EU aufgenommen worden sind. Und wenn schon die Türkei in die EU aufgenommen werden soll, dann erst Recht Russland, die Ukraine und die anderen GUS-Staaten. Warum auch nicht? Doch davon unabhängig haben wir Orthodoxe einige Fragen an das westliche Bild und Verständnis von Europa und der Europäischen Union zu stellen, die für uns im Hinblick auf die künftige Entwicklung Europas von großer Bedeutung sind.

1. Europa und Europäische Union

Zuallererst müssen wir unterscheiden zwischen Europa und Europäischer Union. Das heißt, die europäische Identität und die Zugehörigkeit zu Europa hängt nicht von der Mitgliedschaft eines Landes in der Europäischen Union ab (z.B. die klassischen Balkanländer und Russland bzw. die GUS-Staaten). Das heißt also aus unserer orthodoxen Perspektive: Wenn Orthodoxe von Europa sprechen, dann meinen sie nicht die Europäische Union, sondern das ganze Europa, einschließlich des Ostens und des Südostens. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, die von allen Kirchen unterzeichnete *Charta Oecumenica* in Erinnerung zu rufen, die bereits in der Einleitung diesbezüglich eine klare Definition Europas gibt, wenn sie davon spricht, dass sich „unser europäischer Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer“ erstreckt.

In diesem größeren Europa also leben alle Völker Europas mit ihren jeweiligen nationalen, kulturellen und kirchlichen Identitäten. Sie alle bilden das eine Europa, das auch außerhalb der EU und ihrer Strukturen vereinigt sein kann. Ob ein europäischer Staat „Europareif“ ist oder nicht, hängt sicherlich nicht von seiner EU-Mitgliedschaft ab, ob er also die wirtschaftlichen, politischen oder auch anderen (Maastrichter und Kopenhagener) Kriterien erfüllt.

In diesem Sinne haben nicht nur die Orthodoxen, sondern alle Kirchen Europas mehr zu sagen und beizutragen, als nur die Wirtschaft Europas anzukurbeln.

2. Für ein christliches Europa eintreten

Allen voran müssen sich die Kirchen stark machen für ein menschliches Europa – ja, sie müssen für ein christliches Europa eintreten und sich dafür auch einsetzen. Quelle und Fundament unseres Glaubens und unserer Existenz ist und bleibt der Glaube an unseren Gott, was ja nicht Missachtung anderer Religionen bedeutet. Dazu gehören die Würde der menschlichen Person, die Gleichwertigkeit und Gleichheit aller Menschen unabhängig von Rasse, Religion und Kultur. Das sind Werte und Prinzipien, die als Orientierung und Maßstab europäischen Handels respektiert werden müssen.

Die orthodoxen Kirchen haben 1986 ein in diesem Zusammenhang überaus wichtiges Dokument verabschiedet, das so etwas wie eine Orientierungshilfe für christliches

² Statistische Angaben über die am 1. Mai 2004 in die EU aufgenommenen Länder nach: *Kirchenamt der EKD (Hg.), Evangelische Kirchen in den Beitrittsländern der Europäischen Union*, Hannover 2004.

Handeln in Europa sein kann. Es trägt den Titel: „*Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen und anderen Diskriminierungen.*“³ Wörtlich heißt es dort:

„Die Orthodoxie hat sich während ihrer ganzen Geschichte konsequent und unablässig für die Würde der menschlichen Person eingesetzt. ... Der Mensch, Krone und Zusammenfassung der göttlichen Schöpfung und nach dem Bild und Gleichnis seines Schöpfers erschaffen, war für die Orthodoxe Kirche immer der eigentliche Gegenstand ihrer Sendung in der Welt und in der Heilsgeschichte. Die Wiederherstellung des Menschen in seiner ursprünglichen Würde und Schönheit, -d. h. nach dem ‚Bild und Gleichnis‘ Gottes-, ist für die Orthodoxe Kirche Wesen und Inhalt ihrer Sendung“ (I.2).

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios hat 1994 in einer Grundsatzrede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg wie folgt die Bedeutung der Kirchen für Europa umrissen:

„Das vereinigte Europa kann nicht nur die Planung einer einheitlichen wirtschaftlichen Entwicklung und die Entfaltung einer einheitlichen Verteidigungspolitik bedeuten. Von der Sache her verlangt diese Vision auch eine einheitliche Sozialethik in friedlicher und fruchtbarer Zusammenarbeit der europäischen Völker. Dies ist eine Forderung, die sich aus unserer Kultur ergibt, eine Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen ebenso wie der gegenseitigen Durchdringung der nationalen Traditionen. ... Wenn die politische Einheit (Europas) von ihrer Kultur getrennt wird, d. h. vom grundlegenden Sinn der menschlichen Beziehungen, kann sie unmöglich zur Schaffung des einen Europas führen. Die erstrebte Einheit der europäischen Völker kann nur als eine Einheit in der Gemeinschaft eines gemeinsamen Lebenssinns, eines gleichförmigen Zieles der menschlichen Relationen, erreicht werden.“⁴

Das sind Kriterien anderer als wirtschaftlicher Art, die die Zugehörigkeit zur Europa und zur Europäischen Union bestimmen.

3. Gottesbezug in der Verfassung der Europäischen Union⁵

Es müsste eigentlich selbstverständlich sein, dass die christlichen Kirchen nicht damit zufrieden sein können, dass in der künftigen Verfassung der EU jeglicher Bezug auf Gott und jeglicher Hinweis auf die christlichen Wurzeln Europas fehlen. Der bloße Hinweis in Art. 51 auf die Achtung des Status der Kirchen und religiösen Vereinigungen oder die Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags der Kirchen und religiösen Gemeinschaften, müsste von uns Christen als ungenügend angesehen werden. Ich persönlich bedauere es sehr, dass sich die Kirchen Europas und in Deutschland viel zu zaghaft, auf jeden Fall aber viel zu spät, für die Aufnahme des Gottesbezugs in die EU-Verfassung eingesetzt haben. Orthodoxe Kirchenoberhäupter und andere kirchliche Persönlichkeiten, darunter der Ökumenische Patriarch Bartholomaios, der Patriarch von Moskau Aleksej, der Metropolit von Deutschland Augoustinos u. a., haben

³ Veröffentlicht in: *Una Sancta* 42 (1987) 15-24. Zu diesem Thema s. auch Grigorios Larentzakis, Die Rolle der Orthodoxie in Europa, in: *Επιστημονική Παρουσία Έστίας θεολόγων Χάλκης* 5 (Athen 2002) S. 453-479; Ders., Die Würde des Menschen und das neue Europa, *Glaube in der 2. Welt* 7/8 (2004) 16-19.

⁴ Mir liegt die Rede des Patriarchen nur als Manuskript vor.

⁵ S. u. a. Wolfgang Huber, Das Christentum garantiert die Säkularität. Plädoyer für eine Aufnahme eines Gottesbezugs in die Präambel der europäischen Verfassung, in: *Frankfurter Rundschau* v. 16. Mai 2004, S. 9, sowie orthodoxe Stellungnahmen zu dieser Frage in „ACK aktuell“ Nr.3/2003, 62-664.

sich jedenfalls zu Wort gemeldet und eine Aufnahme Gottes und einen Hinweis auf die christlichen Wurzeln und die christliche Identität Europas verlangt. Stellvertretend für alle orthodoxen Stimmen sei hier noch einmal der Ökumenische Patriarch zitiert: „Das Christentum hat nicht nur die europäischen Werte und Menschenrechte beeinflusst, sondern bildet auch das Fundament für das moderne Europa. Die (christliche) Religion hat maßgeblich zur spirituellen und kulturellen Identität der europäischen Völker beigetragen“⁶.

Ein sichtbarer Ausdruck für das Interesse der orthodoxen Kirchen und der Orthodoxie an Europa und der Europäischen Union ist die Tatsache, dass mehrere orthodoxe Kirchen eigene Büros in Brüssel und Straßburg eröffnet haben, und dass sich die orthodoxen EU-Abgeordneten 1994 sich zu einer „Europäischen Interparlamentarischen Orthodoxen Versammlung“ zusammengeschlossen haben, zu der auch orthodoxe Vertreter von Nicht-EU-Ländern, wie z.B. Russland, gehören.

II. Zur Lage der orthodoxen Kirchen heute. Innerorthodoxe Beziehungen und Streitigkeiten

Nicht selten wird bei ökumenischen Diskussionen in den westlichen Kirchen von Zerreißproben und Streitigkeiten zwischen verschiedenen orthodoxen autokephalen Kirchen gesprochen, z. B.

- zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der orthodoxen Kirche von Griechenland,
- zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Patriarchat von Moskau, also der russischen orthodoxen Kirche,
- zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russisch-orthodoxen Diaspora (russisch-orthodoxe Auslandskirche), wie auch die Situation innerhalb des Moskauer Patriarchats in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion (z.B. in der Ukraine),
- die Situation innerhalb der bulgarischen, der rumänischen und der serbischen orthodoxen Kirche, um nur einige davon zu nennen.

Ohne leugnen zu wollen, dass es tatsächlich Probleme und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen gibt, möchte ich dringend davor warnen, diese nicht dermaßen zu dramatisieren und hochzuspielen, als ob ein Auseinanderfallen der orthodoxen Kirchengemeinschaft bevorstünde. Deshalb möchte ich nicht von Zerreißproben, sondern lieber von Streitigkeiten sprechen, die in den besten Familien, auch in der Römisch-katholischen Kirche und in den protestantischen Kirchenfamilien vorkommen, ohne dass deshalb die Existenz dieser Kirchen und die Kirchengemeinschaft gefährdet würde.

Ich versuche also nachstehend zunächst die heutige orthodoxe Situation und Problematik in den oben genannten Ländern und Feldern in der gebotenen Kürze zu skiz-

⁶ S. Fn. 4.

zieren, um anschließend nach den Gründen und Begründungen zu fragen, d. h. worauf solche Streitigkeiten zurück zu führen sind und was man zu deren Verständnis sagen kann.

1. *Probleme und Streitigkeiten zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der orthodoxen Kirche in Griechenland*⁷

In den letzten Jahren (2003-2004) ist es zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der orthodoxen Kirche von Griechenland tatsächlich zu einer empfindlichen Störung ihrer Beziehungen gekommen, die auf dem Höhepunkt der Krise zur Aufkündigung bzw. Unterbrechung der „liturgischen und verwaltungsmäßigen Gemeinschaft“ mit dem Erzbischof von Athen, Christodoulos, seitens des Ökumenischen Patriarchats geführt haben.

Was ist eigentlich geschehen? Um das zu verstehen, muss man auf die jüngste Kirchengeschichte Griechenlands zurückgehen und die orthodoxe kirchliche Landschaft Griechenlands berücksichtigen: Die kirchliche (jurisdiktionelle) Situation im heutigen Griechenland stellt sich uns heute wie folgt dar:

- Autokephale orthodoxe Kirche von Griechenland
- Halbautonome orthodoxe Kirche von Kreta
- Orthodoxe Diözesen des Dodekanes (Rhodos, Kos u. a.).
- Athos-Klöster

Die orthodoxe Kirche von Kreta, die Metropolen des Dodekanes und die Athos-Klöster gehören also nicht zur orthodoxen Kirche von Griechenland, sondern stehen direkt unter der Jurisdiktion und geistigen Aufsicht des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Die autokephale orthodoxe Kirche von Griechenland hingegen besteht eigentlich aus zwei Teilen: aus den 45 Metropolen/Diözesen des südlichen Griechenlands, die souveräner Teil der griechisch-orthodoxen Kirche sind, und aus den 36 Metropolen Nordgriechenlands (etwa nördlich von Larissa), die in der kirchlichen Sprache als „Metropolen der neuen Länder Griechenlands“ bekannt sind. Sie heißen deshalb „Neue Länder“, weil sie viel später, erst 1913 aus der türkischen Herrschaft befreit wurden. Diese allerdings gehören der orthodoxen Kirche von Griechenland nur verwaltungsmäßig an, während deren geistige Aufsicht und Jurisdiktion beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel liegt. Und um genau diese letzten Diözesen hat sich der Streit entzündet, der allerdings, wenn auch nicht in dieser Schärfe, nicht neu ist.

Nach der Befreiung Griechenlands von der türkischen Herrschaft (Widerstandskampf 1821-1913) waren diese Metropolen der s. g. neuen Länder noch unter türkischer Herrschaft (die Befreiung Griechenlands und damit auch der nordgriechischen Diözesen wurde erst 1913 vollzogen und Nordgriechenland dem griechischen Staat angegliedert), weshalb das Ökumenische Patriarchat, unter dessen Jurisdiktion sie schon damals unterstanden, sie, die Diözesen der s. g. neuen Länder, 1928 „zur vorübergehenden Verwaltung“ der orthodoxen Kirche von Griechenland anvertraut hat.

⁷ Die umfangreiche Korrespondenz zu diesem Problem ist u. a. in der Internet-Seite des Ökumenischen Patriarchats: www.ec-patr.gr zu finden.

Doch diese quasi „Überlassung“ war an bestimmte Bedingungen geknüpft, die in einer Dreier-Vereinbarung (Ökumenisches Patriarchat, orthodoxe Kirche von Griechenland und Griechischer Staat) festgehalten wurden: Diese Bedingungen sind bis heute noch gültig und die wichtigsten, um die es hier geht, besagen:

- a. *Verwaltung*: Die Diözesen der s. g. „Neuen Länder“ werden der unmittelbaren Verwaltung der orthodoxen Kirche von Griechenland unterstellt.
- b. *Wahl der Bischöfe*: Die Bischöfe für diese Diözesen werden genauso wie die anderen Bischöfe der orthodoxen Kirche von Griechenland gewählt, und zwar so, dass die Bischofssynode der Kirche von Griechenland einen Dreier-Vorschlag erstellt, der dem Ökumenischen Patriarchat zur Ergänzung und Genehmigung vorgelegt wird. Die Wahl der Bischöfe für diese Diözesen wird dem Ökumenischen Patriarchen durch Erzbischof von Athen mitgeteilt.
- c. *Commemoratio*: Die Bischöfe der neuen Länder commemorieren in den Gottesdiensten (als Zeichen der jurisdiktionellen Zuordnung und *ka' exochen* Ausdruck der Gemeinschaft/Koinonia) den Namen des Ökumenischen Patriarchen und nicht den des Erzbischofs von Athen.

In der letzten Zeit waren drei dieser Diözesen vakant, darunter die bedeutende Diözese von Thessaloniki. Dem Erzbischof von Athen, Christodoulos, und mit ihm vielen anderen Bischöfen, war diese Situation und Abhängigkeit vom Ökumenischen Patriarchat offensichtlich ein Dorn im Auge, weshalb er nach Wegen suchte, diese Situation zu beenden, und die Diözesen der neuen Länder der autokephalen orthodoxen Kirche von Griechenland einzuverleiben. Dabei forderte er erstens schriftlich die Bischöfe in den neuen Ländern auf, nicht den Namen des Patriarchen, sondern seinen Namen beim Gottesdienst zu nennen, und zweitens weigerte er sich, die Dreier-Liste der von der Synode der Kirche von Griechenland für die Wahl vorgeschlagenen Kandidaten dem Ökumenischen Patriarchat zur möglichen Ergänzung und Genehmigung vorzulegen.

Ich verkürze: Nach mehrmaligem Hin- und Herschreiben und beiderseitigen Drohungen, die die griechische Öffentlichkeit über Monate beherrscht haben, wählte die Synode der Kirche von Griechenland doch die drei Bischöfe von Thessaloniki, Eleftheroupolis und Kozani. Diese Wahl empfand das Ökumenische Patriarchat als einen mehr als nur unfreundlichen Akt des Ungehorsams der Tochter-Kirche Griechenlands gegenüber der Mutter-Kirche von Konstantinopel, weshalb das Ökumenische Patriarchat

- a) die Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Athen, Christodoulos, aufkündigte, und nicht, wie es in den Medien, auch in den deutschsprachigen Medien⁸ hieß, ihn exkommunizierte und die Gemeinschaft mit der gesamten Kirche Griechenlands brach. Das war zu keinem Zeitpunkt der Fall. Es gab weder Schisma, noch Exkommunikation zwischen beiden Kirchen oder Personen.
- b) die Wahl der drei Bischöfe nicht anerkannte, und
- c) der Kirche von Griechenland mit der vollständigen Re-Eingliederung aller nordgriechischen Diözesen in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats drohte.

⁸ So z. B. Heinz Gstrein, Bedrohung für die Ökumene. Heiliger Krieg zwischen Athen und Konstantinopel, KNA-ÖKI 50 (16.12.2003) 3-4.

Doch gerade Letzteres konnte der griechische Staat nicht akzeptieren, weshalb er sich durch seine Kultusministerin in die Verhandlungen zwischen beiden Kirchen einschaltete und wesentlich zur Beilegung des Streits und zur zumindest vorübergehenden Lösung des Konflikts beitrug:

Die Synode der Kirche von Griechenland bekannte sich per Synodenbeschluss am 28. Mai 2004 zur strikten Einhaltung der Bestimmungen der Autokephalie-Erklärung von 1850 und der Vereinbarung aus dem Jahr 1928 (Anerkennung und Respektierung aller Rechte des Ökumenischen Patriarchats im Blick auf die nordgriechischen Diözesen), während das Ökumenische Patriarchat im Gegenzug am 4. Juni 2004 a) den Bruch der Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Athen aufhob und b) die Wahl der o. g. drei Bischöfe anerkannte.

2. Die Streitigkeiten zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Patriarchat von Moskau

Dass Konstantinopel und Moskau miteinander streiten, ist nicht neu. Der Streit ist ungefähr so alt, wie die Existenz des Moskauer Patriarchats selbst. Wer kennt nicht den Ausdruck „Moskau, das Dritte Rom“, ein Anspruch der russisch-orthodoxen Kirche, der immer wieder vorgebracht wird, womit die Vorrangstellung (Erster unter Gleichen in der Gesamtorthodoxie) des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel durch die russische orthodoxe Kirche immer wieder, mal stärker, mal weniger stark, angezweifelt und in Frage gestellt wird. Wegen der in letzter Zeit zunehmenden Infragestellung der Rechte des Ökumenischen Patriarchats durch die russische orthodoxe Kirche hat der Ökumenische Patriarch Bartholomaios selbst an den Patriarchen von Moskau Alexej und der Sekretär der Synode des Ökumenischen Patriarchats, der Metropolit von Chalkedon, Meliton, an den Sekretär der Moskauer Synode, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Kyrill, im Frühjahr 2004 mehrere Briefe geschrieben, in denen in ziemlich scharfer Form die, wie es in einem dieser Briefe heißt, „provozierenden Aktivitäten von Vertretern der russischen orthodoxen Kirche, die sich nicht nur gegen die gebotene Diakonie des Ökumenischen Patriarchats in der Orthodoxen Kirche, sondern auch gegen seiner kirchlichen Rechte in der ganzen Welt richten“ (Schreiben des Patriarchen Bartholomaios an Patriarch Aleksej vom 7/6/04).

In einem anderen Schreiben des Sekretärs der Synode des Ökumenischen Patriarchats, des Metropoliten Meliton, aus Anlass des 8. Allrussischen Kongresses im April 2003 unter dem Titel „Russland und die orthodoxe Welt“ wehrt sich das Ökumenische Patriarchat energisch gegen auf diesem Kongress erneut erhobenen Ansprüche Moskaus als das Dritte Rom. Den Briefen des Ökumenischen Patriarchats⁹ an Patriarch Aleksej und Metropolit Kyrill ist zu entnehmen, dass dabei folgende Äußerungen gefallen sein sollen:

Patriarch Aleksej in seiner Grußadresse an den Kongress: „Die russische orthodoxe Kirche sei das Zentrum der Weltorthodoxie und dass sie bereit sei, eine führende Rolle für die Einigung der orthodoxen Kirchen in der ganzen Welt zu übernehmen.“

Metropolit Kyrill von Smolensk in seiner Rede: „Die russische orthodoxe Kirche hat de facto einen führenden Platz unter den orthodoxen Kirchen auf Grund ihrer Grö-

⁹ Die nachstehenden Zitate sind dem Schreiben des Metropoliten von Philadelpheia, Meliton, an Metropolit Kyrill von Smolensk vom 27/05/04 entnommen.

Be, Spiritualität, ethischen Prinzipien und politischen Einflusses und das „wir (Russen) die Erben der Spiritualität von Byzanz sind“, und

Pater Milan Gerkas, Vertreter des Metropoliten von Odessa, hat den Anspruch Moskaus beim Namen genannt, indem er unmissverständlich sagte:

„Russland ist das Dritte Rom ... Wir sind die Führer der Orthodoxie und das müssen wir auch zeigen.“

Auf solche Ansprüche eingehend antwortete das Ökumenische Patriarchat:

„Ein Drittes Rom gibt es nicht, Eminenz (Metropolit Kyrill vom Smolensk). Es gibt nur das Alte Rom und das neue, nicht das zweite Rom, Konstantinopel. Das Ökumenische Patriarchat hat zwar seinen Sitz im Neuen Rom, hat aber niemals ein Primat der Macht, der Autorität und der Führung der anderen orthodoxen Kirchen beansprucht. Es wurde also zu keiner Zeit zu einem Zweiten Rom. Es hat niemals das Erste Rom nachgeahmt. Ihm wurde das Primat der Diakonie im Dienste der Einheit der orthodoxen Kirchen anerkannt. Diesen Dienst übt das Ökumenische Patriarchat nicht als Macht, sondern als einen Dienst der Liebe.“¹⁰

Ich denke, Moskau und die russische orthodoxe Kirche sollten endlich aufhören, solche ekklesiologisch fragwürdige, kanonisch nicht zu belegende und die Gemeinschaft und Einheit der Orthodoxie insgesamt aufs Höchste gefährdende Ansprüche zu erheben.

Die aktuellen Probleme, die in den letzten Jahren zu gewissen Auseinandersetzungen zwischen beiden Kirchen geführt haben, sind geschichtlich bedingt, haben aber im Grunde genommen auch mit der Frage der Anerkennung der besonderen, durch die Kirchengeschichte garantierten Rechte des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zu tun (3. Kanon des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381 und 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon 451). Diese Rechte besagen, dass der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel der „*Erste unter Gleichen*“ unter allen orthodoxen Oberhäuptern ist, ein *primus inter pares*, der kein Jurisdiktionsprimat und keine Unfehlbarkeit, wie der Bischof von Rom, besitzt, sondern lediglich einen Ehrevorrang, der ihm das Recht der Initiative, der Koordination und des Vorsitzes in der Liebe unter allen orthodoxen Oberhäuptern gibt. Diese Rechte kommen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und nicht dem Patriarchen von Moskau oder einem der anderen orthodoxen Oberhäuptern zu.

Auf diesem Hintergrund sind Probleme zu sehen, wie

- a) die Situation der Orthodoxie in Estland, und
- b) die Situation der russischsprachigen Orthodoxie in der Diaspora, konkret in Westeuropa.

a) Die Situation in Estland¹¹

Die orthodoxe Kirche von Estland erhielt 1923 durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel den Status einer „Autonomen Orthodoxen Kirche“. Diesen Status

¹⁰ Schreiben des Metropoliten von Chalkedon, Meliton, an den Metropoliten von Smolensk und Kalinigrad, Kyrill, vom 27.05.2004 (Prot.-Nr. 238) bezüglich des Allrussischen Kongresses „Russland und die Orthodoxe Welt“. S. Anmerkung 12.

¹¹ Siehe hierzu u. a. Schreiben des Ökumenischen Patriarchats vom 4. Januar und vom 20. Februar 1996, die Botschaft des Patriarchen von Moskau Alexej an die orthodoxe Herde Estlands vom 17. Januar 1996, sowie eine Pressemitteilung des Ökumenischen Patriarchats vom 16. Mai 1996 und Auszug aus den Protokollen der Sitzung der Synode des Ökumenischen Patriarchats vom 16. Mai 1996 über die gegenseitige Verständigung zwischen Konstantinopel und Moskau.

hatte die estnische orthodoxe Kirche bis 1940, als Estland dann unter sowjetische Herrschaft kam, die orthodoxe Kirche Estlands der russischen orthodoxen Kirche unterstellt und der Autonomiestatus der estnischen orthodoxen Kirche außer Kraft gesetzt wurde.

Nach der Wende erklärte die Synode des Ökumenischen Patriarchats „auf Bitten der orthodoxen Esten und des estnischen Staates“ die estnische orthodoxe Kirche wieder als autonom und stellte den kirchlichen Status von 1923 wieder her. Der finnisch-orthodoxe Metropolit von Karelien und Ganz Finnland, Johannes, wurde zum Oberhaupt der wieder autonomen estnischen orthodoxen Kirche.

Dieser Akt des Ökumenischen Patriarchats wurde von der russischen orthodoxen Kirche als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der russischen orthodoxen Kirche betrachtet, und der Patriarch von Moskau Aleksej protestierte beim Ökumenischen Patriarchen und drohte mit dem Abbruch der Beziehungen und der Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft. Dies hat er auch getan, indem er bei der Feier der Göttlichen Liturgie am 23. Februar 1996 den Namen des Ökumenischen Patriarchen bei der Commemoratio (Diptychen) ausgelassen hat, was mit dem Bruch der Gemeinschaft gleich zu setzen ist. Das Moskauer Patriarchat seinerseits setzte nun einen eigenen Metropoliten als Erzbischof von Tallin und Ganz Estland, als seinen Vertreter und Oberhaupt des der russischen orthodoxen Kirche nahe stehenden Teils der orthodoxen Kirche von Estland ein.

Erfreulicherweise dauerte der Streit und der Bruch der Gemeinschaft nicht lange, wohl aber der nicht befriedigende Zustand der gleichzeitigen Existenz von zwei orthodoxen Kirchen und zwei Bischöfen: eine, die dem Ökumenischen Patriarchat und eine andere, die dem Moskauer Patriarchat untersteht. Nach gemeinsamen Beratungen im April 1996 in Zürich erzielten Vertreter beider Kirchen am 14. Mai 1996 folgende Übereinkunft:

1. Das Ökumenische Patriarchat akzeptierte die Verschiebung der Inkraftsetzung der Entscheidung seiner Synode zur Wiedererrichtung des Autonomiestatus der Estnischen Orthodoxen Kirche. Den orthodoxen Christen Estlands wurde frei gestellt, zu entscheiden, zu welcher Kirche sie künftig gehören wollen. Dies würden Moskau und Konstantinopel akzeptieren.

2. Bis zur endgültigen Lösung des Problems sollen zwei estnische orthodoxe Diözesen existieren. Eine, die dem Moskauer Patriarchat und eine andere, die dem Ökumenischen Patriarchat untersteht.

3. Das Moskauer Patriarchat stellt die unterbrochene Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchen wieder her.

4. Beide Kirche werden künftig enger und zum Wohle der Einen Orthodoxen Kirche zusammenarbeiten.

b) Die Situation in der russischsprachigen Orthodoxie in Westeuropa¹²

¹² S. hierzu u. a. Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Russland und die orthodoxe Welt. Vortrag zur Tagung des Gesamt-russischen Nationalkongresses, *Stimme der Orthodoxie* Heft 1 (2004) 4-10. Hier auch das Grußwort des Patriarchen Aleksej, S.5-6; Bewegung für eine lokale Orthodoxie russischer Tradition in Westeuropa, *Stimme der Orthodoxie* 2 (2004) 7-8; Russland-Besuch einer offiziellen Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und deren Gesprächsergebnisse, *Stimme der Orthodoxie* Heft 2 (2004) 2-6; *Erzbischof Mark von Berlin und Deutschland*, Die Russische Kirche wächst zusammen, *Glaube in der 2. Welt* 3 (2004) 18-22; *Gerd Stricker*, Überwindung der Spaltung?, ebd., S. 15-17; *Ders.*, Russisch-orthodoxe Außenpolitik. Ein offener Brief aus Moskau beunruhigt die Diaspora, *Herder Korrespondenz* 57

Nicht viel anders stellt sich auch das Problem der russischsprachigen orthodoxen Minderheit in der Diaspora, konkret in Westeuropa, dar:

1) Im Blick auf die s. g. russisch-orthodoxe Exilkirche, die auch in Deutschland sehr stark präsent ist, und welche von allen orthodoxen autokephalen Kirchen als unkanonisch betrachtet wird. Sie untersteht der Synode der russischen orthodoxen Auslandskirche in den USA, hat also keine Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat.

2) Im Blick auf das Exarchat orthodoxer Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa mit Erzbischof Gabriel von Komana, mit Sitz in Paris, welches dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht.

Mit der russischen Auslandskirche, die das Moskauer Patriarchat während der Stalin-Diktatur und auch nach der Wende vehement bekämpfte, finden heute wieder Gespräche statt, die zur Hoffnung auf Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft berechtigen. Am 14. Mai 2004 fand in Moskau ein wichtiges Treffen statt, als nämlich eine offizielle Delegation der russischen Auslandskirche die russische orthodoxe Kirche in Moskau besuchte und Gespräche mit Patriarch Aleksej und Mitgliedern der Synode des Moskauer Patriarchats führte. Bedenkenswert ist dabei die Tatsache, dass die Vertreter der russischen Auslandskirche einem vom Patriarchen Aleksej geleiteten Gottesdienst beiwohnten und mitbeteten. Metropolit Kyrill von Smolensk sagte jedenfalls kürzlich: „der tote Punkt in den beiderseitigen Beziehungen sei überwunden“.

Im Falle des Exarchats orthodoxer Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa bahnt sich ein Streit zwischen dem Moskauer und dem Ökumenischen Patriarchat an.

Das Problem liegt fast ganz ähnlich wie im Falle der Kirche von Estland. In letzter Zeit versucht nämlich das Moskauer Patriarchat, die russischsprachigen orthodoxen Gemeinden in Westeuropa unter seine Jurisdiktion zu bringen und eine eigene Metropole unter dem Moskauer Patriarchat zu gründen. Am 1. April 2003 veröffentlichte Patriarch Aleksej einen Brief, in dem er die orthodoxen Gemeinden russischen Ursprungs in Westeuropa, die sich in verschiedenen kirchlichen Jurisdiktionen Konkurrenz machen, dazu aufrief, sich wieder zu vereinigen, da mit dem Zusammenbruch des Kommunismus die Gründe für das bisherige Neben- oder gar Gegeneinander nicht mehr gegeben seien.

Hinter diesen Überlegungen und Aktionen steht ohne Zweifel Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats und einer der einflussreichsten Bischöfe der russischen orthodoxen Kirche.

Am 31. März 2004 fand in Paris sogar eine „Gründungsversammlung“ unter dem Titel „Bewegung für eine orthodoxe Landeskirche russischer Tradition in Westeuropa“ statt. Über das angestrebte Ziel heißt es im Kommuniqué der Versammlung:

„Die in Westeuropa lebenden Orthodoxen tragen in ihren Ländern schwer an der Spaltung der orthodoxen Kirche in verschiedene Jurisdiktionen je nach hauptsächlich ethnischen Kriterien. ... Die Gründer der Bewegung sprechen sich für die Entstehung einer wahrhaft autonomen multinationalen Landeskirche aus, in deren Schoß sich alle Gemeinden wieder finden. Die neue kirchliche Struktur müsste gestaltet werden nach

(2003) 302-306; Die Position des Ökumenischen Patriarchats zu den Vorgängen um die orthodoxe Diaspora in Europa ist u. a. den zahlreichen Briefen an das Moskauer Patriarchat zu entnehmen, insbesondere des Ökumenischen Patriarchen an Patriarch Alexej vom 17.11.2003 (Prot.-Nr. 914/2002, vom 27.05.2004, Prot.-Nr. 921 und Prot.-Nr. 924) sowie des Metropoliten von Chalkedon Meliton an Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad vom 27.05.2004 (Prot.-Nr. 238) und vom 10.06.2004.

den Grundsätzen der Ekklesiologie und der Kanones der heiligen Orthodoxen Kirche.“¹³

In meinen Augen sieht ein solcher Vorgang nach einer Art „Vergeltung“ für das Vorgehen des Ökumenischen Patriarchats im Falle der orthodoxen Kirche in Estland aus.

Das Ansinnen an sich, die verstreuten Glieder der russischen orthodoxen Kirche zu sammeln und unter einer Kirche zu vereinigen, ist gut und sehr zu begrüßen. Die Achtung aber der in der Gesamtorthodoxie geltenden Regeln erfordert vorherige Konsultationen und Absprachen mit den anderen orthodoxen Schwesterkirchen, die davon betroffen sind, in diesem Fall mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, unter dessen Jurisdiktion, wie gesagt, das Exarchat russischer Gemeinden in Westeuropa steht.

Es verwundert daher nicht, dass das Ökumenische Patriarchat energisch gegen dieses Vorgehen der russischen orthodoxen Kirche protestierte. In einem Schreiben vom 17. November 2003 an den Patriarchen von Moskau, Aleksej, beschwerte sich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios über die, wie es im Schreiben heißt, „*antikanonischen Aktivitäten*“ des Metropolitens von Smolensk und Kaliningrad, Kyrill.

Im selben Schreiben verteidigt der Ökumenische Patriarch „die kanonischen Rechte des Ökumenischen Patriarchats in der orthodoxen Diaspora. ... Der Ökumenische Thron hat und wird auch künftig und für immer auf Grund seiner Rechte die Aufsicht und das Recht über alle außerhalb der Grenzen der autokephalen orthodoxen Kirchen zerstreuten Christen haben, gemäß den von den Heiligen Konzilien ein für alle mal erlassenen Bestimmungen.“

Der Ökumenische Patriarch weist also auch hier auf die in der Gesamtorthodoxie und über nationale und ethnische Grenzen hinaus geltenden kanonischen Prinzipien im Blick auf die Regelung von Jurisdiktionsfragen, also im Blick auf die Frage der Verleihung der Autokephalie -und Autonomierechte an eine neuen Kirche außerhalb der Grenzen der je eigenen Jurisdiktion. Diese Frage hat alle autokephalen orthodoxen Kirchen im Zuge der Vorbereitungen des künftigen Panorthodoxen Konzils beschäftigt. Sie haben (1990-1993) einstimmig (also auch die orthodoxe Kirche von Russland) eine, wenn auch nur vorläufige Regelung getroffen, bis ein künftiges panorthodoxes Konzil diese Fragen endgültig regeln wird. Die getroffene Vereinbarung und Regelung sieht u. a. vor, das bis zur panorthodoxen Lösung des Problems der Autokephalie und der orthodoxen Diaspora keine eigenmächtige Aktivitäten unternommen und keine neuen autonomen oder autokephalen Kirchen gegründet werden, die diesen Prozess der Konsolidierung gefährden würden.

3. Die Situation in der Ukraine¹⁴

Noch trauriger stimmt uns Orthodoxe die kirchliche Situation in der Ukraine. Denn auch 14 Jahre nach dem Auseinanderfallen der ehemaligen Sowjetunion und der Eigenständigkeit der Ukraine zeichnet sich noch immer keine Lösung und keine Ansätze für eine Verständigung unter den miteinander konkurrierenden, verschiedenen

¹³ *Stimme der Orthodoxie* 2 (2004) 7-8.

¹⁴ Dazu Gerd Stricker, *Konkurrierende Ostkirchen in der heutigen Ukraine. Versuch einer Bestandsaufnahme*, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 93 (2003) 165-195.

orthodoxen Jurisdiktionen und Gruppen ab. Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung: Nach der Eigenstaatlichkeit der Ukraine haben sich dort folgende orthodoxe Kirchen aus dem Moskauer Patriarchat ausgeschert und eigenständige Kirchen „gegründet“:

- *ukrainische orthodoxe Kirche/Patriarchat Moskau*
- *ukrainische orthodoxe Kirche /Patriarchat Kiev*
- *autokephale ukrainische orthodoxe Kirche*

(Die Griechisch-katholische Kirche in der Ukraine und anderswo interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht; sie ist ja keine orthodoxe Kirche).

Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, dass ich die eigentlichen Gründe für diese Spaltung in der Ukraine kenne. Dafür habe ich mich viel zu wenig damit befasst. Doch soviel kann ich dazu sagen:

a) Die ukrainische orthodoxe Kirche des Kiever Patriarchats unter Metropolit Filaret Denisenko, der 1992 laisiert und 1977 von Moskau exkommuniziert wurde, und welche von Moskau und den anderen orthodoxen Kirchen nicht anerkannt wird, strebt die Gründung einer unabhängigen Ukrainischen Autokephalen Kirche im Range eines Patriarchats an, was auch vom Ukrainischen Präsidenten Kucma stark unterstützt wird.

b) Hingegen ist die Position der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats ganz unversöhnlich. Sie hält sich am Moskauer Patriarchat fest.

c) Die dritte orthodoxe Gruppe in der Ukraine um Bischof Ioann spaltete sich 1989 vom Moskauer Patriarchat ab und unterstellte sich der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in der Diaspora, die, mit Sitz in den USA, unter Metropolit Mstyslav stand. Bischof Ioann knüpfte mit seiner „Kirchengründung“ an die „autokephale ukrainische orthodoxe Kirche“ aus der Zwischenkriegszeit an. Die in Deutschland lebenden ukrainischen orthodoxen Christen stehen unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel unter Erzbischof Ioan von Parnasos.

4. *Die Situation innerhalb der bulgarischen orthodoxen Kirche*¹⁵

Nicht viel anders ist die Situation innerhalb der bulgarischen orthodoxen Kirche. Auch hier hat sich die Wende 1989/1990 für die Kirche alles andere als positiv ausgewirkt. Unmittelbar nach der Wende hatten Politiker, namentlich die damalige Führung der „*Direktion für die Glaubensbekenntnisse*“ beim Ministerrat den Rücktritt des orthodoxen Patriarchen Maxim gefordert und die Registrierung der bulgarischen orthodoxen Kirche als Glaubensgemeinschaft von dem Rücktritt bzw. der Amtsenthebung des greisen Patriarchen Maxim abhängig gemacht. Gegen ihn und andere Bischöfe richtete sich u. a. der Vorwurf, sie hätten mit den Kommunisten zusammen gearbeitet.

¹⁵ Hans-Dieter Döpmann, Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, *Kirche im Osten* 42/43 (1999/2000) 163-191.

Im Mai 1992 spalteten sich drei Metropoliten ab, die eine neue Synode bildeten, die von den Behörden als einzige registriert bzw. als offizielle Kirche anerkannt wurde. Darauf hin informierte Patriarch Maxim die Oberhäupter der anderen orthodoxen autokephalen Kirchen und exkommunizierte seinerseits die abgespaltenen drei Metropoliten. Damit war das Schisma innerhalb der bulgarischen orthodoxen Kirche perfekt. In der Folgezeit spitzte sich die Situation zu, wobei Patriarch Maxim dem Staat eine beispiellose Einmischung in die Belange der Kirche vorwarf. Wie ausweglos und gefährlich die Situation war, zeigt sich in der Tatsache, dass die Gesamtorthodoxie in einer bis dahin unbekannten Weise sich dieses Problems annahm. Sowohl der Ökumenische Patriarch als auch der Patriarch von Moskau hatten sich wiederholt um Schlichtung und Beilegung des Konflikts bemüht, jedoch offensichtlich ohne Erfolg. Patriarch Maxim entschloss sich zu dem Schritt, den Ökumenischen Patriarchen zu bitten, eine *außerordentliche panorthodoxe Synode* einzuberufen, die auch vom 30. September bis zum 1. Oktober 1998 in Sofia unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen tatsächlich stattfand.

Auf dieser Synode wurden zunächst die gegen die Abgespaltenen ausgesprochenen Anathemata (Exkommunikation) aufgehoben. Das Konzil endete mit einem Buß- und Versöhnungsakt; die abgespaltenen Bischöfe bekannten sich dazu, zur Spaltung der Kirche wesentlich beigetragen zu haben. Somit wurden sie wieder in die Kirche aufgenommen.

Doch der Frieden währte nicht lange. Die wieder aufgenommenen Bischöfe nahmen bereits einen Monat später ihre vor dem panorthodoxen Konzil abgelegte Buße zurück und verdammt in einer Deklaration alle anderen orthodoxen Oberhäupter.

Erst durch die Wahl des ehemaligen Zaren Simeon von Sachsen-Coburg und Gotha im Juli 2001 zum Premierminister wurde auch die patriarchenfeindliche Regierung Bulgariens abgelöst. Seither respektiert die neue bulgarische Regierung die Entscheidung der Weltorthodoxie und damit die kanonische bulgarische autokephale orthodoxe Kirche unter Patriarch Maxim. Als neuer Leiter der „Direktion für die Glaubensbekenntnisse beim Ministerrat“ wurde –der auch als orthodoxer Theologe an der Universität München tätig gewesene –Prof. Ivan Schelev-Dimitrov, eingesetzt. Ein neues Kirchengesetz wurde vorbereitet und im Dezember 2002 vom bulgarischen Parlament beschlossen. Darin wird die kanonische bulgarische orthodoxe Kirche unter Patriarch Maxim als Nachfolgerin des in der Wiedergeburtzeit der bulgarischen Nation höchst verdienstvollen Bulgarischen Exarchats im Gesetz als förderungswürdig anerkannt, aber gleichzeitig auch allen anderen Religionsgemeinschaften mit verfassungskonformem Statut volle Religionsfreiheit gewährt.

Ein in Deutschland lebender aufmerksamer Beobachter der Entwicklung in Bulgarien beurteilt die Lage in Bulgarien folgendermaßen:

„Wenn man das bunte Treiben von Professoren, Politikern und ihren Verwandten seit der Wende 1989 eine ‚radikal erneuerte Bulgarische Orthodoxe Kirche‘ zu erzwingen Revue passieren lassen will, sollte man zunächst bedenken, dass in der bulgarischen Geschichte die Trennlinie zwischen Kirche und Staat im Bewusstsein der Bulgaren nicht so klar ist, wie im Westen. Nach all den chaotischen Jahren seit der Wende lehnen die Menschen in Bulgarien innerkirchliche Auseinandersetzungen egal aus welchen Gründen zutiefst ab. Die kanonische Bulgarische orthodoxe Kirche ist bestrebt, die Wunden durch im Westen unvorstellbare Bereitschaft zu christlicher Vergebung und einer starken Tendenz zu praktischen Lösungen zu heilen.“

5. *Die Situation innerhalb der rumänischen orthodoxen Kirche*

Auch die rumänische orthodoxe Kirche blieb von den Folgen der Wende nicht ganz unberührt. Auch sie hat ein, wenn auch relativ kleines Problem mit der russischen orthodoxen Kirche: Es geht um den jurisdiktionellen Status der orthodoxen Kirche in der neu gegründeten Republik Moldawien nach dem Zerfall der Sowjetunion.

Ein rumänisch-orthodoxer Priester in Deutschland hat mir das Problem so beschrieben:

Die unverhoffte politische Wende weckte für einen Teil der Kirche aus Moldawien den Wunsch, die alte Metropole aus Bessarabien unter der Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche wieder zu beleben. Immerhin ist über 60% der Bevölkerung von Moldawien rumänisch und eine Rückkehr unter die Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche erschien als Wiederherstellung einer alten Situation ganz normal.

Doch für dieses Ansinnen war der amtierende Metropolit aus Kischieu, Wladimir, überhaupt nicht zu gewinnen. Er wollte weiterhin unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats bleiben. Die Regierung Moldawiens ihrerseits unterstützte Metropolit Wladimir in seiner Haltung und hat die kirchliche Annäherung an Bukarest als Vorspiel für eine unerwünschte politische Union mit Rumänien betrachtet und ist bis heute gegen die Wiedergeburt der Metropole aus Bessarabien eingestellt.

Unter diesen Umständen reiste 1992 Bischof Petru mit einer Delegation nach Bukarest, wo er von der Synode der rumänischen orthodoxen Kirche die Anerkennung und Wiederherstellung der alten Metropole aus Bessarabien unter der Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche erhielt.

Die Anerkennung der Metropole führte in Moldawien zu heftigen Diskussionen. Die Situation eskalierte in der Folgezeit bis dahin, dass die Regierung in Moldawien die neu gegründete Metropole aus Bessarabien nicht anerkannte, und die rumänische orthodoxe Kirche der Einmischung in die inneren Angelegenheiten Moldawiens beschuldigte. Wegen dieser Nichtanerkennung klagte die rumänische orthodoxe Kirche vor Gericht und verlor. Anschließend appellierte sie an den Europäischen Gerichtshof in Straßburg, der die Regierung in Moldawien zu einer Änderung ihrer Haltung bezüglich der Nichtanerkennung der Metropole aus Bessarabien zwang.

Die Situation hat, wie leicht zu erahnen ist, zu Verstimmungen zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen in Moskau und Bukarest geführt. In der Folgezeit fanden einige Treffen zwischen Delegationen beider Kirchen statt, doch diese haben zu keiner Lösung des Problems geführt. Zwischen beiden Kirchen (Moskau und Bukarest) gibt es keine Gespräche über dieses Thema, so dass von einer freundschaftlichen Verbundenheit der beiden Kirchen nicht die Rede sein kann – so der rumänische orthodoxe Priester in Deutschland.

6. *Die „mazedonische orthodoxe Kirche“*

Darüber ist nicht viel zu sagen. Wie bekannt, wurde die mazedonische orthodoxe Kirche von Tito ins Leben gerufen und von der serbisch-orthodoxen Kirche ausgegliedert. Sie erklärte sich zur selbstständigen orthodoxen Kirche, ohne allerdings von den anderen orthodoxen Kirchen anerkannt zu werden. Sie wird heute noch als unkanonisch und schismatisch angesehen. Es besteht also keine Sakraments- und Kirchenge-

meinschaft zu den anderen orthodoxen Kirchen. Zeitweise fanden Gespräche zwischen dieser Kirche und der serbisch-orthodoxen Kirche statt, die aber bis heute zu keinem Ergebnis führten.

Bei allen oben geschilderten innerorthodoxen Problemen muss die Frage gestellt werden, worin das eigentliche Übel des Konflikts liegt. Ein solcher Zustand, d. h. die Existenz von zwei oder mehreren orthodoxen Kirchen und Bischöfen in einer und dieselben Stadt oder demselben Land, widerspricht den orthodoxen ekklesiologischen Prinzipien. Er kann niemanden zufrieden stellen. Ich meine, dass die eigentlichen Gründe an der noch nicht geklärten Frage der jurisdiktionellen Zuordnung von orthodoxen Minderheiten in der Diaspora und in der Frage der Verleihung der Autokephalie- und Autonomierechte an eine andere bzw. eine neue orthodoxe Kirche liegen. Dieser Frage wird nachstehend näher eingegangen.

III. Ursachen und Gründe von innerorthodoxen Problemen. Organisation und Struktur der Orthodoxen Kirche

Alle oben skizzierten orthodoxen Problemfelder haben nach meiner Auffassung eine und dieselbe zweifache Ursache: Erstens die Überbetonung des nationalen und ethnischen Aspekts und zweitens die in der Gesamtorthodoxie noch nicht geklärte Frage der Verleihung der Autokephalie- bzw. Autonomierechte an neu zu gründenden orthodoxen Kirchen.

Was den ersten Aspekt betrifft, so haben die orthodoxen Kirchen Nationalismus und Phyletismus immer verurteilt, so z. B. auf einer Panorthodoxen Synode im Jahr 1872 in Konstantinopel, aber auch in jüngster Zeit bei diversen Treffen orthodoxer Oberhäupter, z.B. 1986 im Rahmen der Beratungen für ein Panorthodoxes Konzil 1992 in Istanbul und 1995 auf der Insel Patmos, um nur einige zu nennen. Anastasios Kallis beschreibt das Problem folgendermaßen:

„Der bisweilen unternommene Versuch ... den Begriff Ethnos im Sinne der nationalen Größe zu interpretieren, hat seinen Grund weder in der kanonischen Ordnung der Kirche noch in ihrer altüberlieferten Organisation, sondern im Aufkommen nationaler Tendenzen im 19. Jahrhundert, die im Zusammenhang mit der Gewinnung der nationalen Souveränität vom osmanischen Joch befreiter Völker orthodoxer Tradition die orthodoxe Kirche erfassten und in deren Folge eine regelrechte Autokephalielwelle einsetzte. ... Die Dominanz des nationalen Bewusstseins bei kirchlichen Entscheidungen bedeutet eine Perversion des Prinzips der Inkulturation, der Verkündigung des christlichen Glaubens in Anpassung an die regionalen sozio-kulturellen Gegebenheiten, die auch entsprechende vielfältige Strukturen bedingen. Dass jedes Volk in seiner eigenen Sprache Gott preisen kann und jede in sich geschlossene Region sich selbständig verwalten soll, dient der Verkündigung des Glaubens und der Sorge der Kirche für die Menschen und darf nicht dazu führen, dass die Kirche eine solche Verbindung mit der Nation eingeht, die zu Lasten der Katholizität der Ortskirche und der Ökumenizität der Orthodoxie geht“¹⁶.

¹⁶ Anastasios Kallis, Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen. Münster 2003, S. 38.

Der zweite Aspekt „Einheit und Vielfalt: Autokephalie und Synodalität“¹⁷ hat mit dem orthodoxen Kirchenverständnis und mit der Frage der Organisation und Kirchenstruktur zu tun. Die Organisation und Struktur der Orthodoxen Kirche entspricht ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis, wonach Kirche, die ganze bzw. die katholische Kirche, die Kirche ist, die von einem Bischof geleitet und die Eucharistie von ihm oder in seinem Auftrag und in seinem Namen von einem Priester feiert. In der theologischen Sprache ist dies als das Modell der *eucharistischen Ekklesiologie* bekannt. Das besagt, dass jede Ortskirche, die von einem Bischof geleitet wird, in Glaubensgemeinschaft mit einer anderen Kirche steht und die Eucharistie feiert, die ganze, die „katholische“ Kirche ist. Im Sinne dieser eucharistischen Ekklesiologie spiegelt die orthodoxe Kirchenstruktur das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit wider, in der die Verschiedenheit der drei wesensgleichen Personen die Einheit und Gemeinschaft der Gottheit nicht zerstört, sondern sie eindrucksvoll dokumentiert. Eine solche Betrachtungsweise der Kirche hat zur Folge, dass eine Ortskirche, der ein Bischof vorsteht, die kleinste Kircheneinheit ist. Sie ist nicht Teil der Gesamtkirche, sondern Kirche in ihrer Ganzheit und Fülle, weil in der Feier der Eucharistie nicht ein Teil Christi, sondern der ganze Christus präsent ist.

Getreu der altkirchlichen Praxis, wonach die Kirche in Form von voneinander unabhängigen bzw. selbstständigen Gemeinden und Diözesen, also Kircheneinheiten (z. B. Patriarchaten), die einerseits der politischen Organisation und Gliederung des Römischen Reiches entsprach, andererseits aber durch das Band desselben Glaubens und derselben Eucharistiefeier miteinander verbunden waren (*Koinonia*) bestand, ist die Orthodoxe Kirche auch heute in Form von mehreren, voneinander unabhängigen und selbstständigen, d. h. autokephalen Kirchen strukturiert und organisiert, einschließlich der nationalen, sprachlichen, und kulturellen Identität und Verschiedenheit der einzelnen orthodoxen Kirchen. Verbindende und einende Elemente der orthodoxen autokephalen Kirchen sind derselbe Glaube, derselbe Gottesdienst und dasselbe Kirchenrecht. Diese Gemeinsamkeiten ermöglichen Kirchengemeinschaft und gegenseitige Anerkennung derselben als Kirchen, ihrer Ämter, Gottesdienste und der Sakramente sowie ihrer kirchlichen Vorgänge und Lebensvollzüge. Sichtbarer Ausdruck der orthodoxen Einheit und Kirchengemeinschaft ist die Möglichkeit der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und der Eucharistie (Konzelebration und Eucharistiegemeinschaft) und die Abhaltung von gemeinsamen Synoden.

Die Bistümer eines jeden Landes oder einer größeren geographischen Region bilden eine Autokephale bzw. Autonome Kirche, die den Titel „Erzbistum“, „Metropolie“, oder „Patriarchat“ tragen kann. Jeder autokephalen orthodoxen Kirche steht einer ihrer Bischöfe als „Vorsteher“, d. h. als Oberhaupt, vor, der den Titel „Erzbischof“, „Metropolit“, „Patriarch“ oder gar „Papst“ trägt. In jeder autokephalen orthodoxen Kirche kommen die Bischöfe zu Bischofssynoden zusammen und regeln die Angelegenheiten ihrer Kirche selbstständig und ohne Einmischung von außen. Das Oberhaupt einer autokephalen orthodoxen Kirche leitet die Synoden seiner Kirche. Die orthodoxen Bischöfe, wie auch die einzelnen orthodoxen autokephalen Kirchen, sind untereinander gleich. Die oben genannten Titel sind lediglich „Ehrenbezeichnungen“ und schließen nur bestimmte Funktions- und Leitungsrechte ein. Das gilt auch für das „Ehrenoberhaupt“ aller orthodoxen autokephalen Kirchen, den „Ökumenischen Patriarchen von

¹⁷ Die Ausführungen in diesem Abschnitt sind aus meinem Buch entnommen: *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt 2004, S. 29-32.

Konstantinopel“, dem als „*primus inter pares*“ unter allen orthodoxen Bischöfen von Alters her das Recht des „Vorsitzes in der Liebe“ und der Initiative in panorthodoxen Angelegenheiten zukommt.

Angelegenheiten und Belange, die die Gesamtorthodoxie betreffen, werden auf panorthodoxer Ebene geregelt. Dafür steht der Orthodoxie die Institution der „Panorthodoxen Konferenzen“, des „Panorthodoxen Konzils“ und die Institution der „Orthodoxen Vorsteher“ zur Verfügung. Solche Treffen der orthodoxen Vorsteher fanden zuletzt 1992 im Phanar/Konstantinopel, 1995 auf Patmos und im Januar 2000 in Bethlehem statt. Die Einberufungsinitiative zu solchen panorthodoxen Treffen und ihr Vorsitz obliegen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass folgende drei Prinzipien das Verhältnis der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen zueinander bestimmen:

Das Prinzip der Selbstständigkeit: Alle orthodoxen Kirchen sind in ihrem eigenen Bereich selbstständig. Sie regeln in eigener Verantwortung das kirchliche Leben und verwenden im Gottesdienst die jeweilige Landessprache. Sie sind das Haupt ihrer selbst, weshalb sie auch autokephale orthodoxe Kirchen heißen.

Das Prinzip der Gleichheit: Alle orthodoxen Kirchen sind, unabhängig von ihrer Größe, untereinander gleich, wobei dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel bzw. dem Ökumenischen Patriarchen ein Ehrenprimat der Liebe und des Vorsitzes sowie das Recht, in panorthodoxen Angelegenheiten initiativ zu werden, zukommt. Das heißt, in der Orthodoxen Kirche gibt es kein Oberhaupt, wie den Papst in der Römisch-katholischen Kirche, ausgestattet mit einem Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit, sondern mehrere gleichgestellte Oberhäupter bzw. Vorsteher der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen.

Das Prinzip der Koinonia, d.h. der konziliaren und synodalen Gemeinschaft. Der gemeinsame Glaube, derselbe Gottesdienst und dieselbe kirchliche Ordnung (Kirchenrecht) münden in die volle Kirchengemeinschaft unter allen orthodoxen Kirchen, die ihren sichtbaren Ausdruck in der sakramentalen Gemeinschaft, in der Konzelebration bei Gottesdiensten und in der Abhaltung von gemeinsamen Synoden findet. In diesem Sinne sprechen wir Orthodoxe also einerseits von mehreren „orthodoxen Kirchen“ im Plural und andererseits von der einen orthodoxen Kirche in Deutschland und weltweit.

Das orthodoxe Kirchenverständnis und die orthodoxe Glaubens- und Sakramentengemeinschaft hat zur Folge, dass orthodoxe Geistliche der einzelnen orthodoxen Kirchen problemlos Gottesdienste gemeinsam feiern (konzelebrieren) können und dass die in der einen Kirche gespendeten Sakramente und die ordinierten Ämter sowie die Gestaltung des je eigenen kirchlichen Lebens von den anderen Kirchen anerkannt werden. Deshalb können orthodoxe Christen der einen orthodoxen Kirche problemlos die Gottesdienste der anderen orthodoxen Kirchen mitfeiern, dort die Sakramente empfangen, ja sogar Geistliche der einen orthodoxen Kirche Gottesdienste in den anderen orthodoxen Kirchen feiern und deren Sakramente vollziehen.

IV. Beziehungen zur weltweiten Ökumene und zu den anderen Kirchen

Über die ökumenischen Beziehungen der einzelnen orthodoxen Kirchen (16 autokephale bzw. autonome orthodoxe Kirchen) zu sprechen, würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Deshalb werde ich mich hier auf das Wesentliche beschränken und

auf dieses insofern eingehen, als dadurch der aktuelle Stand deutlich wird. Von der Sache her werde ich zum einen den Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zum anderen den Beziehungen zu der Römisch-katholischen Kirche Priorität geben.

Auch in Deutschland pflegen die orthodoxen Kirchen, alle gemeinsam und jede für sich, gute ökumenischen Beziehungen und Kontakte zu den anderen Kirchen, sowohl also bilateral, als auch multilateral, auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene (ACKs).

Zur allgemeinen Information sei deshalb an dieser Stelle gesagt, dass die Orthodoxe Kirche in ihrer Gesamtheit offizielle Theologische Dialoge und Gespräche mit allen Kirchen und Konfessionen führt, manche Dialoge sind sogar als abgeschlossen zu betrachten (etwa zur Altkatholischen und zu den Orientalischen Orthodoxen Kirchen), wenn auch deren Rezeption, also die Aneignung der Dialogergebnisse, noch auf sich warten lässt.

1. Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)

Die Mitwirkung der Orthodoxen an den Arbeiten des ÖRK war von Anfang an von dem ernsthaften Willen getragen, der Sache der Einheit zu dienen. Dies haben sie dokumentiert durch ihre Teilnahme an allen wichtigen Vor- und Hauptkonferenzen und an der Gründungsversammlung des ÖRK selbst. Andererseits aber waren die Orthodoxen ein selbstbewusster und kritischer ökumenischer Partner, vertraten sie immerhin eine 2000jährige Glaubens- und Kirchengeschichte gegenüber einer weitgehend protestantischen Mehrheit. Diese Haltung fand ihren Ausdruck unter anderem in der s. g. „Toronto-Erklärung“ von 1950 über das Kirchenverständnis des ÖRK, dass dieser nämlich gegenüber seinen Mitgliedskirchen nicht als Kirche oder gar als Superkirche auftritt. Diese Erklärung ist auch heute noch gültig. Vor allem, wenn es um Fragen des Glaubens und der Dogmen ging, waren die Orthodoxen unnachgiebig und wählten bis zur III. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi (1961) den Weg der s. g. „Sondererklärungen“, wenn sie mit einem Beschluss nicht einverstanden waren. Diese Vorgehensweise gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die Römisch-katholische Kirche im ÖRK mit Ausnahme der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung nicht mitarbeitet, so dass also die orthodoxen Kirchen die Last der Vertretung der Tradition und Glaubensgeschichte der einen und ungeteilten Kirche allein zu tragen hatten.

Spannungen also mit den Orthodoxen oder der Orthodoxen mit anderen protestantischen Kirchen im ÖRK hat es immer gegeben, die umso schärfer wurden, je länger sie andauerten, je ungelöster die Probleme blieben und je mehr neue hinzu kamen. In den letzten 20 bis 30 Jahren hat es mehrere orthodoxe Konsultationen gegeben, bei denen die Vertreter der orthodoxen Kirchen im ÖRK die eigenen Positionen bis hin zu ihrem Unbehagen zu den verschiedenen Themen formuliert haben.¹⁸

Hinzu kam, dass „die politische Wende in Süd-Ost-Europa 1989/1990, die zur Verschärfung der Beziehungen zwischen dem ÖRK und den orthodoxen Kirchen beigetragen hat. Sie stellte die Orthodoxen vor besondere Herausforderungen, die sowohl innerorthodoxe Implikationen, als auch ökumenische Implikationen beinhaltet. Im Zuge der gewonnenen Freiheit haben viele orthodoxe Kirchen eine lange, nicht gekannte Möglichkeit freier Entfaltung und Gestaltung ihres Lebens und Wirkens in der Welt

¹⁸ Siehe Gennadios Limouris, *Orthodox Visions of Ecumenism 1902-1992*, Geneva 1994.

erhalten, andererseits einen inneren Selbstfindungs- und Konsolidierungsprozess angetreten, der bisweilen die Form einer pastoralen Zerreißprobe annimmt. In diesem Kontext lässt sich z. B. die Paradoxie verstehen, dass die georgische orthodoxe Kirche, die sich zum ökumenischen Dialog bekennt, den ÖRK und die KEK verlassen musste. Es lag also in der Logik dieser komplexen Entwicklung, dass die orthodoxen Kirchen nicht wie bisher in einem in ihren Augen und vor allem Empfinden protestantisch dominierten Rat mitarbeiten würden.¹⁹

Man kann es nicht als selbstverständlich erachten, dass die Kirchen und die Menschen in den ehemaligen sozialistischen Staaten auch nur ansatzweise über Ökumene, ökumenische Beziehungen und Organisationen informiert waren. Das, was auf sie nach der Wende zukam, war zu viel und zu neu, um so kritiklos hingenommen zu werden. Daher die vielen Fragen und Probleme mit den anderen Kirchen und mit der Ökumene schlechthin. Der Boden für antiökumenische Haltungen und Propaganda war geradezu ideal.

So kam es dazu, dass 1998 auf Bitten der georgischen und anderer orthodoxer Kirchen in Thessaloniki/Griechenland ein panorthodoxes Treffen²⁰ stattfand, auf dem eine harte Linie gegenüber dem ÖRK im Hinblick auf seine 8. Vollversammlung in Harare bis hin zur Drohung eines Austritts aus ihm beschlossen wurde. Der Fortgang der Dinge dürfte bekannt sein:

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Harare wurde eine s. g. „Sonderkommission“²¹ aus je 30 orthodoxen und protestantischen Vertretern beschlossen, die die Aufgabe hatte, die Probleme, die sich über Jahre hin angehäuft hatten, zu sammeln, zu sichten, zu analysieren, sie zu bewerten und dem ÖRK Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Folgende Themenbereiche wurden besonders ausgemacht und behandelt:

- Das Problem des Kirchenverständnisses, also die ekklesiologische Frage. Was ist Kirche, wer ist Kirche, sind die anderen Glaubensgemeinschaften Kirchen im eigentlichen Sinne, ja oder nein?

- Innerhalb des ÖRK gibt es zwei verschiedene ekklesiologische Selbstverständnisse: das der Orthodoxen, die sich mit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche des Glaubensbekenntnisses identifizieren, und das der reformatorischen Kirchen, die sich als Teil der einen Kirche verstehen. Inwieweit also erkennen sich die orthodoxen und die reformatorischen Kirchen gegenseitig als Kirchen im vollen Sinn des Wortes an? Erkennen sie ihre Taufe an? Gibt es innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Oder: Wie verstehen sie sich und wie bewahren und bringen die reformatorischen Kirchen ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck?

- Welche Einheit wird im ÖRK angestrebt? Was bedeutet „sichtbare Einheit“ der Kirche und wie wird sie zum Ausdruck gebracht (Taufe, Bekenntnis, Sakramentengemeinschaft etc.)? Wie verträgt sich die orthodoxe Einheitsvorstellung von der Einheit im Glauben, im Amt, im Gottesdienst und in den Sakramenten mit dem evangelischen Einheitsmodell von der versöhnten Verschiedenheit oder mit dem protestantischen Modell eines geordneten Miteinander von bekenntnisverschiedenen Kirchen?

¹⁹ Anastasios Kallis, Quo vadis Genfer Ökumene? Theophano-Hefte III, Münster 2003, S. 4.

²⁰ Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung. Abschlussdokument des Interorthodoxen Treffens vom 29. April - 2. mai 1998 in Thessaloniki, Griechenland, *Orthodoxie aktuell* Heft 5 (1998) 20-22.

²¹ Der Abschlussbericht der Sonderkommission sowie weitere Beiträge dazu in: Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen, *Beiheft zur ÖR* Nr. 74 (2004).

- Das Problem der Gottesdienste und der gottesdienstlichen Gestaltung bei ökumenischen Tagungen und Versammlungen. Was ist das, was als Gottesdienst gefeiert und als solcher verstanden wird? Ist es ein Gottesdienst, eine bloße Andacht, ist es ein ökumenischer Gottesdienst oder eine gemeinsame Andacht und was bedeutet das? Wer gestaltet sie, wer leitet sie (nur Männer oder auch Frauen/die Frage der Frauenordination) und wer nimmt daran teil? Letztendlich geht es um die Frage nach der ekklesiologischen Qualität von ökumenischen Gottesdiensten.

- Das Problem der Behandlung von sozialen und ethischen Fragen (wie z. B. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Gentechnologie, Beurteilung von Krisensituationen in der Welt usw.). Wie kommen bestimmte soziale und ethische Anliegen auf die Tagesordnung des ÖRK, wer bestimmt das und wie werden sie behandelt? Werden nicht im ÖRK die Kirchen genötigt, sich mit Fragen zu befassen, die gar nicht ihre eigenen Fragen sind? Kann und darf der ÖRK in solchen Fragen anstelle der Kirchen auftreten und für sie sprechen? Inwiefern ist es bei solchen Fragen die Schrift und der Glaube der Kirche noch maßgebend?

- Das Problem der Entscheidungsfindung im ÖRK. Wie werden Entscheidungen getroffen? Nach dem Mehrheitsprinzip oder nach einem Konsensverfahren? Bekanntlich stellen die 16 autokephalen Kirchen im ÖRK gegenüber den ca. 325 vorwiegend protestantischen Kirchen des ÖRK eine verschwindende Minderheit dar, die niemals in der Lage sein wird, ihre Vorhaben und Vorschläge nach dem Mehrheitsprinzip durchzusetzen.

- Und schließlich die Frage nach der Mitgliedschaft im ÖRK. Wer darf überhaupt Mitglied werden? Kann jede noch so kleine evangelische Kirchengemeinde als Mitglied im ÖRK aufgenommen werden? Wie verhält es sich das orthodoxe Kirchenstruktursystem von den autokephalen orthodoxen Kirchen zum protestantischen Kirchengemeindenmodell? Welche Kriterien gelten für die Aufnahme einer Kirche in den ÖRK?

Die Sonderkommission hat nach fast vierjähriger Arbeit ihre Aufgabe erfüllt und die Ergebnisse (Lösungsvorschläge) in Form eines „Abschlussberichtes“ dem Zentralausschuss und dem Exekutivausschuss des ÖRK vorgelegt. Diese sollen auf der kommenden 9. Vollversammlung des ÖRK 2006 in Porto Alegre diskutiert und anschließend Beschlüsse gefasst werden.

Das Echo auf den Abschlussbericht der Sonderkommission unter den protestantischen Kirchen in Deutschland war sehr positiv, bis auf ganz wenige, sehr negative Stimmen (wie die Bischöfin Margot Käßmann/Niedersachsen und der Kirchenpräsident Peter Steinacker/EKHN). Die Orthodoxen waren plötzlich oder wieder einmal die bösen Buben und die undankbaren Kinder der Ökumene, die vergessen haben, wie sie an und aus der Genfer Ökumene vor allem in den Jahren des Kalten Krieges profitiert haben. Bischof Heinz-Joachim Held und Bischof Rolf Koppe vom Kirchenamt der EKD hingegen sahen es sehr positiv.

Den orthodoxen Standpunkt zur Frage des Selbstverständnisses und der Einheit der Kirche sowie nach dem Kirchesein der anderen Kirche beschreibt die Vorlage der III. Panorthodoxen Konferenz „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt“, (Ziff. 2) und „Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung“ (Ziff. 6) für das künftige Panorthodoxe Konzil aus dem Jahr 1986 sehr deutlich. Demnach gilt nach orthodoxem Verständnis folgendes:

- „Die Orthodoxe Kirche, die die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, ist sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt bewusst.

Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an und glaubt, dass all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält, auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen, besonders aber auch ihrer Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priestertum und die apostolische Sukzession.“ (Vorlage „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt,“ [Ziff. 2, *Una Sancta* 42 (1987) 7-12].

- „Die Orthodoxe Kirche bleibt trotz ihrer Beteiligung am ÖRK ihrer Ekklesiologie, der Identität ihrer inneren Struktur und der Lehre der ungeteilten Kirche treu. Sie akzeptiert auf keinen Fall die Idee der „Gleichheit der Konfessionen“, auch kann sie die Einheit der Kirchen nicht als eine interkonfessionelle Anpassung annehmen. ... Gott ruft alle Christen zur Einheit im Glauben auf, wie sie in der Orthodoxen Kirche in den Sakramenten und der Tradition gelebt wird“ [Vorlage „Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung“ Ziff. 6, *Una Sancta* 42 (1987) 12-15].

2. Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche

a) Dialog der Liebe und Dialog der Wahrheit und die Frage des Uniatismus

Die Frage der Beziehungen der Orthodoxen zur Römisch-katholischen Kirche kann nicht einheitlich mit einem Ja oder Nein beantwortet werden. Dafür sind zu unterschiedlich die bilateralen Beziehungen der einzelnen orthodoxen autokephalen Kirchen zur Römisch-katholischen Kirche. Deshalb ist eine differenzierte Betrachtung nötig, wenn es auch einige, für alle orthodoxen Kirchen geltende Regeln und Prinzipien gelten.

Generell kann man sagen: Abgesehen von manchen „atmosphärischen Störungen“, die auch in den besten Familien vorkommen, kann man sagen, dass die Beziehungen der Orthodoxen Kirche insgesamt zur Römisch-katholischen Kirche bis zur Wende normal oder gut bis sehr gut waren. Immerhin hat es nach dem II. Vatikanischen Konzil eine neue Öffnung der Römisch-katholischen Kirche zur Orthodoxie hin gegeben, die bekanntlich nach vielen Jahrhunderten erstmals 1964 zu der ersten Begegnung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras mit Papst Paul dem VI. in Jerusalem und ein Jahr später zur Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation aus dem Jahr 1054 geführt hat. Die seit dieser Zeit eingeführte ökumenische Praxis der jährlichen gegenseitigen Besuche von hochrangigen Delegationen an dem jeweiligen Patronatsfest, am Andreasfest der Kirche von Konstantinopel, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchen am 30. November und am Patronatsfest der Kirche von Rom, Peter und Paul am 29./30. Juni und deren ökumenische Bedeutung kann nicht hoch genug gewürdigt werden. Im Rahmen dieser und anderer Begegnungen wurde der s. g. „Dialog der Liebe“ eingeführt, praktiziert und eingeübt, der 1980 zur Bildung einer Internationalen Orthodox - Römisch-katholischen Theologischen Kommission, die den offiziellen Theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen führte. Auf dieser Ebene konnte dann der „Dialog der Wahrheit“ geführt und gepflegt werden. Frucht dieses Dialogs war sehr früh und relativ leicht die Ausarbeitung und Verabschiedung von grundlegenden theologischen Texten, so über „Trinität, Kirche und Eucharistie“, über die „Sakramente“ und über die

„*Sakramentale Struktur der Kirche*“²². Das waren ja Themenfelder, über die zwischen beiden Kirchen eine tiefe Gemeinsamkeit besteht.

Doch die kirchliche Entwicklung nach der Wende 1989/1990, vor allem in den ehemals kommunistischen Ländern (vor allem in der Ukraine, Rumänien und den Baltischen Staaten), führte zur erheblichen Störung und zur Verschlechterung der Beziehungen zwischen den verschiedenen orthodoxen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche. Grund dafür war der Vorwurf der Orthodoxen an die Adresse Roms, sie betreibe Proselytismus zu Lasten der orthodoxen Kirchen und unterstütze die Unionsversuche der mit Rom unierten katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus. Das Thema „*Unia-Uniatismus*“ ist zwar nicht neu, hat aber nach der Wende erheblich an Schärfe zugenommen mit dem Ergebnis, dass der offizielle theologische Dialog unterbrochen wurde. Seit fast zehn Jahren verhandeln beide Dialogdelegationen über die Problematik des Uniatismus, der zwar als Theorie verworfen, in der Praxis aber von Rom – so der Vorwurf der Orthodoxen – nach wie vor praktiziert wird. Als Beleg dafür sehen die Orthodoxen die im Februar 2002 erfolgte Entscheidung des Apostolischen Stuhls, a) vier römisch-katholische Administraturen in der Russischen Föderation zu Diözesen zu erheben, b) die Gründung von zwei neuen katholischen Diözesen im östlichen Teil der Ukraine im Mai 2002 und c) der neuerliche Versuch Roms (2003), die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine zum Patriarchat zu erheben. Gerade gegen dieses Ansinnen des Vatikans haben das Ökumenische Patriarchat und alle anderen orthodoxen autokephalen Kirchen mit Schreiben an den Papst scharf protestiert²³.

Wie dem auch sei, die Existenz der *mit Rom unierten katholischen Kirchen des Ostens* führt bei den orthodoxen Kirchen und Christen, und gerade bei den orthodoxen Völkern, zu Verwirrung und stellt ein ernsthaftes Hindernis auf dem Weg zur Verständigung und Versöhnung dar. Wunsch aller Orthodoxen ist deshalb die Abschaffung des Uniatismus und der Unierten katholischen Kirchen und der unter den Orthodoxen Verwirrung stiftenden Bezeichnung dieser Kirchen als „*Griechisch-Katholische Kirche*“. Was haben in der Tat die griechisch-katholischen Kirchen in der Ukraine und anderswo mit den griechisch-orthodoxen Kirchen gemeinsam? Sie sollten voll in die Römisch-katholische Kirche eingliedert werden, denn sie sind Teilkirchen der weltweiten Römisch-katholische Kirche.

Diese und andere ähnliche Vorgänge, die den geschlossenen Widerstand aller orthodoxen autokephalen Kirchen zur Folge hatten, führten zu erheblichen Verstimmungen zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat, das sich bis heute vehement gegen einen Besuch des Papstes in Russland wehrt. Erst der Besuch einer Delegation des Vatikans unter Kardinal Kasper beim Patriarchen von Moskau im Februar 2004 hat offensichtlich zur Entspannung geführt und stellt einen ersten Schritt in dieser Richtung dar. Eine gemeinsame Kommission soll sich mit der Klärung der anstehenden Probleme befassen.

Zu den guten und positiven Anzeichen, die diesen Klärungsprozess begleiten, gehört zweifellos a) die Schenkung der Ikone der Madonna von Kazan an die russische

²² Alle drei Texte in: *Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland* (Hg.), Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, Bonn 1989. Harding Mayer u. a. (Hgg.), Dokumente wachender Übereinstimmung, Band 2: 1982-1990, Frankfurt a.M. 1992.

²³ Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios an Papst Johannes Paul II. vom 29.11.2003 (Prot.-Nr. 982).

orthodoxe Kirche, b) die Bereitstellung einer antiken Kirche auf dem Forum Romanum für die Bedürfnisse der griechisch-orthodoxen Gemeinde des Ökumenischen Patriarchats in Rom und c) die Rückgabe der Reliquien der Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos und Gregor des Großen (des Theologen), an das Ökumenische Patriarchat. Ein weiteres sehr deutliches Zeichen der Versöhnung ist schließlich die Geste Roms, im Zusammenhang mit der 800jährigen Wiederkehr des 4. Kreuzzuges (1204-2004), eine offizielle Delegation unter Kardinal Philippe Barbarin/Lyon nach Konstantinopel (am 13. April 2004) zu entsenden und um Entschuldigung und Verzeihung für die Gräueltaten der Kreuzfahrer an den Christen der damaligen Kaiserstadt zu bitten. Solche Zeichen und Gesten des guten Willens blieben in Deutschland leider aus.

b) Theologische Streitfragen

Theologische Streitfragen zwischen Orthodoxie und Katholizismus gibt es natürlich auch. Zwei Fragen stellen sich aus meiner Sicht hier besonders, die allerdings zusammengehören: das *unterschiedliche Kirchenverständnis* beider Kirchen und die unterschiedliche Organisation und Kirchenstruktur als theologische Frage, in deren Mittelpunkt das Amt des Bischofs von Rom mit den Dogmen über *Jurisdiktionsgewalt und Unfehlbarkeit* steht. Zwei der jüngsten Verlautbarungen der Katholischen Kirche belegen dies: a) die „*Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Kirche als Communio*“ vom 28. Mai 1992 und die Erklärung derselben Kongregation „*DOMINUS IESUS*“ vom 6. August 2000.

Bekanntlich lehnen alle orthodoxe Kirchen, Kirchenleitungen und Theologen sowohl den Jurisdiktionsprimat als auch die Unfehlbarkeit des Papstes ab. Der offizielle Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche ist wegen des Problems der Unia unterbrochen und soll bald wieder aufgenommen werden mit Schwerpunkt die Frage des Amtes in der Kirche und speziell des Amtes des Bischofs von Rom. Im Anschluss an die Enzyklika des Papstes „*UT UNUM SINT*“ (1955) fand am 21.-24. Mai 2003 im Vatikan ein Symposium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen und kirchenleitenden Persönlichkeiten statt, doch konnten diese Gespräche erwartungsgemäß zu keinem weiterführenden Ergebnis führen. Die Haltung und Position der Orthodoxen, aller orthodoxen Kirchen in dieser Frage ist hart und kompromisslos. Das einzige, was die Orthodoxen dem Papst zugestehen würden, wäre kein Primat der Macht und universellen Gewalt über alle Kirchen, sondern ein Primat der Liebe und des Vorsitzes, ein Ehrenvorrang, der Primus inter pares und als Sprecher der Gesamtkirche, wie dies im ersten Jahrtausend gegolten hat.

Als drittes theologisches Problem könnte man auch die Frage des *filioque* nennen, doch darüber herrscht inzwischen wenn noch keine abschließende Regelung und Verständigung, doch weitgehende Übereinstimmung.

Den Standpunkt der Orthodoxen Kirche in der Frage des Papsttums gibt eine *Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats* von Konstantinopel aus dem Jahr 1981 aus Anlass der 1600-Jahrfeier des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) zutreffend wieder:

„Die Kirche hat den verantwortungsvollen Auftrag, das Wort der Wahrheit zu verkünden, d. h. sich in Glaubens- und Lehrfragen zu äußern. Sie tut dies im Heiligen Geist durch ihre Bischöfe, wenn diese in Konzilien und insbesondere in Ökumenischen Konzilien zusammengekommen sind, und in keiner anderen Weise; sie tut dies in einer vollkommenen kollegialen Mitverantwortung ihrer Hirten, die das gesamte Pleroma

der Kirche repräsentieren und die apostolische Tradition und Lehre richtig und integral auslegen nach dem gemeinsamen Bewusstsein der gelebten Erfahrung der Kirche“ (Nr. 16).²⁴

²⁴ *Ökumenisches Patriarchat* (Hg.), Eintausendsechshundertjähriges Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils 381-1981. Patriarchales und Synodales Schreiben, Phanar/Istanbul 1981. Über das Papsttum aus der Sicht der Orthodoxen Kirche s. u. a. Athanasios Basdekis, Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche, *Ofo* 9 (1995) 65-86.

Dokumente

A. Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Öku- menischen Patriarchen Bartholomaios I. vom 29. Juni 2004

*„Seid wachsam, stehet fest im Glauben, seid mutig, seid stark.
Tuet alles, was ihr tut, in Liebe!“ (1 Kor 16, 13-14)*

Im Geist des Glaubens an Christus und der gegenseitigen Liebe, die uns eint, danken wir Gott für dieses Geschenk unseres neuen Zusammentreffens, das am Fest der hll. Apostel Petrus und Paulus stattfindet und ein Zeugnis für unsere feste Entschlossenheit ist, weiterzugehen auf unserem Weg hin zu einer vollen Gemeinschaft miteinander in Christo.

Viele positive Schritte kennzeichnen unsere gemeinsame Reise, die vor allem mit dem historischen Ereignis begonnen hat, das wir heute ins Gedächtnis rufen, nämlich der Umarmung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. am 5. und 6. Januar 1964 auf dem Ölberg zu Jerusalem. Wir, ihre Nachfolger, treffen uns daher heute, um in gebührender Weise vor Gott dieser gesegneten Begegnung zu gedenken, die jetzt schon Teil der Kirchengeschichte ist, und gläubig sie und ihre ursprünglichen Intentionen ins Gedächtnis zu rufen.

Die Umarmung unserer beider Vorgänger ehrwürdigen Gedächtnisses drückte sichtbar eine Hoffnung aus, die in aller Herzen präsent war, wie das Kommuniké erklärte: „Mit zu Christus gewandten Augen, der zusammen mit dem Vater der Archetypus und Urheber von Einheit und Frieden ist, bitten sie Gott, dass diese Begegnung ein Zeichen und ein Vorspiel kommender Dinge zur Ehre Gottes und zur Erleuchtung seines gläubigen Volkes sein möge. Nach so vielen Jahrhunderten des Schweigens haben sie sich nun mit dem Verlangen getroffen, den Willen des Herrn zu tun und die alte Wahrheit seines Evangeliums zu verkünden, das der Kirche anvertraut ist“ (Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., Tomos Agapis, Vatikan-Phanar 1971, Nr. 50, S. 120).

Einheit und Frieden! Die bei diesem historischen Treffen entzündete Hoffnung hat unseren Weg in diesen letzten Jahrzehnten erleuchtet. Im Bewusstsein, dass die christliche Welt die Tragödie der Spaltung für Jahrhunderte erlitten hat, haben unsere Vorgänger und wir selbst den „Dialog der Liebe“ weitergeführt und unseren Blick auf jenen gesegneten, strahlenden Tag gerichtet, an dem es möglich sein wird, aus demselben Kelch das kostbare Blut und den heiligen Leib des Herrn zu kommunizieren (vgl. Patriarch Athenagoras I., Ansprache an Papst Paul VI. [5. Januar 1964], ebd., Nr. 48, S. 109). Die vielen kirchlichen Ereignisse, die diese vergangenen Jahre markiert haben,

haben die Hingabe an die brüderliche Liebe auf feste Fundamente gestellt: eine Liebe, die aus den Lektionen der Vergangenheit lernt und bereit sein mag zu vergeben und mehr dazu neigt, das Gute denn das Böse zu sehen und die zuerst und vor allem darauf ausgerichtet ist, mit dem Göttlichen Erlöser übereinzustimmen und von Ihm angezogen und umgestaltet zu werden (Ansprache von Papst Paul VI. an Patriarch Athenagoras I. [6. Januar 1964], ebed., Nr. 49, S. 117).

Lasst uns dem Herrn danken für die exemplarischen Gesten gegenseitiger Liebe, Teilhabe und Gemeinsamkeit, die er uns gewährt hat zu tun; unter ihnen ist es nur recht ins Gedächtnis zu rufen, den Besuch des Papstes beim Ökumenischen Patriarchen Demetrios 1979, bei dem die Schaffung der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Dialog zwischen der Katholischen Kirche und allen Orthodoxen Kirchen im Phanar verkündet wurde, ein weiterer Schritt, um den „Dialog der Wahrheit“ mit dem „Dialog der Liebe“ zu verbinden; den Besuch von Patriarch Demetrios in Rom 1987; unser Treffen in Rom am Fest der hll. Petrus und Paulus 1995, bei dem wir im Petersdom beteten trotz der schmerzhaften Trennung während der Zelebration der Eucharistischen Liturgie, da wir ja noch nicht aus dem selben Kelch des Herrn trinken können. Sodann gab es in jüngerer Vergangenheit das Treffen in Assisi beim „Tag des Gebetes für den Frieden der Welt“ und die Gemeinsame Erklärung zur Umweltethik für die Erhaltung der Schöpfung, die am 10. Juni 2002 unterzeichnet wurde (im Kontext des Vierten Symposions zur Ökologie: Das Adriatische Meer – Ein Meer in Gefahr).

Trotz unserer festen Entschlossenheit weiterzureisen hin zur vollen Communio, wäre es unrealistisch gewesen, nicht auch Hindernisse verschiedener Art zu erwarten: lehrmäßiger in erster Linie, aber auch das Ergebnis von Bedingungen, die durch eine schwierige Geschichte geschaffen worden sind. Hinzu kamen die neuen Probleme, die sich aus den radikalen Veränderungen ergeben haben, welche in den politischen und sozialen Strukturen eingetreten sind; sie haben sich natürlich auch in den Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen bemerkbar gemacht. Mit der Rückkehr der Christen in Mittel- und Osteuropa zur Freiheit sind auch alte Befürchtungen wieder erwacht, die den Dialog erschweren. Nichtsdestoweniger muss die Ermahnung des hl. Paulus an die Korinther, alles mit Liebe zu tun, auch zwischen uns und unter uns immer wirksam werden.

Die Gemeinsame Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und allen Orthodoxen Kirchen, die mit solcher Hoffnung geschaffen worden ist, hat unseren Fortschritt in den letzten Jahren sichtbar gemacht. Sie ist immer noch ein geeignetes Werkzeug, um die ekklesiologischen und historischen Probleme zu studieren, die an den Wurzeln unserer Schwierigkeiten bestehen, und um hypothetische Lösungen für sie zu beschreiben. Es ist unsere Pflicht, weiter zu gehen bei der bedeutenden Verpflichtung, dieses Werk so schnell wie möglich wieder zu eröffnen. Wenn wir in dieser Hinsicht die beiderseitigen Initiativen der entsprechenden Stellen in Rom und Konstantinopel untersuchen, so bitten wir den Herrn, unsere Entschlossenheit zu unterstützen und jeden zu überzeugen, wie wichtig es ist, den „Dialog der Wahrheit“ weiter zu verfolgen.

Unser Treffen in Rom heute ermöglicht es uns auch, gewisse Probleme und Missverständnisse anzugehen, die vor kurzem aufgetaucht sind. Die lange Erfahrung des „Dialogs der Liebe“ kommt uns gerade in diesen Umständen zu Hilfe, so dass die Schwierigkeiten ernsthaft angegangen werden können, ohne dass unser Fortschreiten auf dem Wege, den wir hin zur vollen Gemeinschaft in Christo begonnen haben, verlangsamt oder verdunkelt würde.

Gegenüber einer Welt, die unter Zersplitterung und Unausgeglichenheit jeder Art leidet, ist die heutige Begegnung als eine praktische und machtvolle Erinnerung an die Bedeutung gedacht, die für Christen und für die Kirchen ein Zusammenleben in Frieden und Harmonie bedeutet, um so das Zeugnis in Übereinstimmung mit der Botschaft des Evangeliums in der höchstmöglichen Weise glaubhaft und überzeugend abzulegen.

Im speziellen Kontext eines Europa, das sich in Richtung einer höheren Form der Integration und der Ausdehnung hin zum Osten des Kontinents voran bewegt, danken wir dem Herrn für diese positive Entwicklung und bringen in dieser neuen Situation die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Orthodoxen wachsen möge. Es gibt so viele Chancen und Möglichkeiten, miteinander zusammenzuwirken, um zum Wohl der Gesellschaft beizutragen: das Krebsübel des Terrorismus mit Liebe zu heilen; eine Hoffnung auf Frieden zu vermitteln; dabei helfen, die Menge der schweren Konflikte zu richten; das Bewusstsein für die christlichen Wurzeln dem Europäischen Kontinent wieder zu geben; einen aufrichtigen Dialog mit dem Islam aufzubauen, denn Indifferenz und gegenseitige Ignoranz können nur zu Feindschaft und sogar Hass führen; ein Bewusstsein für die geheiligte Natur des menschlichen Lebens zu nähren; daran mit zu wirken, dass die Naturwissenschaft nicht den göttlichen Funken verneint, den jedes menschliche Wesen mit der Gabe des Lebens empfängt; zusammen zu arbeiten, dass unsere Erde nicht zerstört wird und dass die Schöpfung die Schönheit bewahren möge, mit der sie von Gott ausgestattet wurde; vor allem aber, die Botschaft des Evangeliums mit frischer Kraft zu verkünden, um so den heutigen Männern und Frauen zu zeigen, wie das Evangelium ihnen helfen kann, sich selbst wieder zu entdecken und eine humanere Welt zu errichten.

Lasst uns den Herrn bitten, dass er der Kirche und der Welt Frieden schenke und unsere Reise hin zur vollen Gemeinschaft mit der Weisheit seines Geistes ausstatte, „ut unum in Christo simus (dass wir eins seien in Christo)“

(Aus dem Englischen übersetzt von **Kerstin Keller** in der Webseite der KoKiD www.kokid.de)

B. Streit zwischen Konstantinopel und Athen über die Kirchenprovinzen der „Neuen Länder“

[Anfang Mai 2004 hat der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Erzbischof **Christodoulos** von Athen wegen der „systematischen Untergrabung“ der Autorität des Ökumenischen Patriarchen, die in der eigenmächtigen Ernennung von drei Bischöfen für Diözesen in Nordgriechenland ohne die offizielle „Approbation“ des Ökumenischen Patriarchen gipfelte, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Hintergrund der kirchlichen Auseinandersetzungen sind die politischen Veränderungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als 1913 die Diözesen der „neuen Territorien“ Griechenlands zwar der formellen Jurisdiktion Konstantinopels, verwaltungsmäßig aber der Kirche von Griechenland zugewiesen wurden.

Mitte Mai händigte die griechische Regierung, den drei genannten Bischöfen ihre Ernennungsurkunden aus. Es zeichnet sich nunmehr die Einberufung eines orthodoxen Konzils (Meizon Synodos) ab, um der Lage Herr zu werden. In der Vergangenheit half ein solches Gremium schon häufig, ähnliche Probleme zu lösen. Die Heilige Synode der Hierarchie der Kirche von Griechenland trat am Freitag, dem 28. Mai 2004, auf Einladung ihres Vorsitzenden, des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland Christodoulos, nach der Feier der Göttlichen Liturgie im Katholikon des Klosters von Petraki zu einer Sondersitzung zusammen und votierte mit überdeutlicher Mehrheit für ein Ende des zehnmonatigen Konfliktes, indem sie ausdrücklich den Patriarchaltomos von 1850 und den Akt von 1928 anerkannte. Ersterer gewährte der Kirche von Griechenland die Autokephalie, letzterer regelte die Jurisdiktion in den 36 Metropolen der Neuen Länder, die weiterhin unter der geistlichen Leitung des Patriarchats verblieben und lediglich in administrativer Hinsicht mit der Kirche Griechenlands verbunden werden sollten. An der Bischofssynode nahmen die drei neugewählten Metropoliten **Anthimos** von Thessaloniki, **Chrysostomos** von Eleftheroupolis und **Pavlos** von Kozani, deren Wahl durch die Athener Synode ohne Zustimmung des Patriarchen zuletzt die Eskalation des Streites eingeleitet hatte, nicht teil. Es fehlten noch sieben weitere Metropoliten. Die Entscheidung fällte die Synode in offener Wahl durch Akklamation. Eingangs brachte eine Reihe von Bischöfen ihren Unmut über die Maßnahmen, die das Patriarchat gegen die Kirche von Griechenland und speziell Erzbischof Christodoulos ergriffen hatte, zum Ausdruck und konstatierte, dass alle Entscheidungen gemeinsam von der Hierarchie der griechischen Kirche und nicht allein vom Erzbischof gefällt worden wären, weshalb sich der Abbruch der Kirchengemeinschaft auch gegen alle und nicht allein den Erzbischof richte. Schließlich aber fanden die Vorschläge von Erzbischof Christodoulos allgemeine Zustimmung. Dieser hatte eingangs klargestellt, dass es „keine Art von Erpressung, Gängelei oder Überwachung der Kirche von Grie-

chenland“ bedeute, wenn man den Tomos von 1850 und den Akt von 1928 annehme, „nichts davon würde auch geduldet“.

Doch habe die Entwicklung überall die Griechen betroffen gemacht, nicht zuletzt auch die griechische Regierung, die sich sehr für eine rasche Einigung eingesetzt hatte, besonders die Erziehungsministerin **Marietta Giannakou**. Sie „machte Patriarch Bartholomaios klar, dass die griechische Regierung das Gesetz voll befolgen und die Wahl und Weihe der drei Bischöfe von Thessaloniki, Eleftheroupolis und Kozani anerkennen werde“. Die Synode beschloss nun zwar nicht, ihre Entscheidung vom 6. November 2003, die dem Patriarchat als Eingriff in seine Rechte erschienen war, zurückzunehmen, stimmte aber dem Vorschlag von Erzbischof Christodoulos zu, der lautete: „Die Heilige Synode der Hierarchie der Kirche von Griechenland erklärt in der Liebe Christi und aus beständigem Sehnen nach der Einheit mit der Großen Kirche Christi ihre Achtung vor und ihren Gehorsam gegenüber dem Patriarchaltomos von 1850 und allen Vorschriften des Patriarchal- und Synodalaktes von 1928“. Der Erzbischof betonte dabei noch ausdrücklich, dass er zwar, „um größeren Schaden zu Ungunsten der Kirche abzuwenden“, diese Resolution der Synode vorschlage, ihr aber die verantwortliche Entscheidung überlasse, „die auf das vorrangige Interesse der Kirche und auf Frieden ausgerichtet sein sollte, die Einheit des Volkes zu bewahren, die Spaltung des Corpus der Hierarchie vermeiden und jede ungewollte Verwirrung abwenden“ solle. Nach anschließender Diskussion stimmten mit einer Ausnahme alle Metropolen zu. Lediglich Metropolit **Ambrosios** von Kalabryta und Aigion erklärte sich gegen die Übereinkunft, da diese in seiner Sicht „die autokephale Kirche von Griechenland zu einer Diözesansynode erniedrigt“. Auch er würde aber Erzbischof Christodoulos grundsätzlich unterstützen. Metropolit **Theoklitos** von Ioannina pries den Erzbischof für sein Verhalten: „Sie haben heute den Mantel eines wirklichen Kirchenführers angelegt!“ Erzbischof Christodoulos selbst erklärte, nun sei „eine neue Seite in den Beziehungen zwischen der Kirche von Griechenland und dem Ökumenischen Patriarchat aufgeschlagen worden!“

Ein erstes deutliches Zeichen für das Ende des Konfliktes war es, dass am 14. Juni 2004 die drei neugewählten Metropolen von Thessaloniki, Eleftheroupolis und Kozani vor ihrer Inthronisation (am 18., 19. bzw. 20. Juni) vom Ökumenischen Patriarchen empfangen wurden und – wie es Metropolit Chrysostomos von Eleftheroupolis ausdrückte – „die Liebe erfuhren, mit der der Ökumenische Patriarch die neuen Metropolen umarmte“. (*Episkepsis* 636 (30.06.2004) 2-11; *KNA-ÖKI* 18 [4.05.2004] 1; 20 [18.05.2004] 3; *Peiraiki Ekklesia* 144 [Dezember 2003] 59; *Herder Korrespondenz* 58 [2004] 324;)

Anargyros Anaplotis, München]

1. Akt der Großen Heiligen und Endemischen Synode

des ökumenischen Patriarchats

II (Konstantinopel, 30. April 2004)

Protokoll/Nr. 384

Die heiligen Kanones ordnen an, dass Handlungen, die sicherlich die kanonische Ordnung verletzen und behindern, indem sie einen Übergriff auf das kanonische Territorium einer anderen Kirche darstellen, benannt und verdammt werden sollen. Denn gemäß der Heiligen Schrift und den Vätern der Kirche hält die Ordnung alle himmlischen und irdischen Dinge zusammen. Alle sind verpflichtet, die gute Ordnung zu bewahren, da sie das konstitutive und bewahrende Element des Friedens ist; besonders aber sollten jene, die den Kirchen vorstehen, in vollem Bewusstsein ihres eigenen Maßes und ihrer Grenzen in ihr verbleiben. Die heiligen Kanones der Kirche bestimmen in ewigem Gleichklang, dass „ein Bischof es nicht wagen soll, Weihen außerhalb seiner eigenen Grenzen in den Städten und Ländern vorzunehmen, die ihm nicht unterstellt sind, gegen die Autorität jener, die für diese Städte und Länder zuständig sind“. Jene, die über ihre Grenzen hinaus agieren und operieren, sollen streng behandelt werden (35. Kanon der hll. Apostel, 2. Kanon des II. Ökumenischen Konzils und andere gleicher Ausrichtung), denn durch solche Übergriffe in die Gebiete anderer zerstören sie die Eintracht und gute Ordnung und verwirren die Kirche, da sie zu Lehrern und Vorkämpfern der Unordnung werden.

Die Allerheiligste Kirche von Griechenland, die sich schon ganz zu Anfang willkürlich und gegen die Kanones von der Heiligen und Großen Kirche zu Konstantinopel gelöst und damit für andere Kirchen ein schlechtes Beispiel abgeben hat, hat im Laufe der Zeit den Irrweg erkannt, auf dem sie gewandelt war, und reuevoll darum ersucht, dass sie wieder den rechten und ordentlichen Weg gewinne. Daher hat ihr das Ökumenische Patriarchat auf Basis der kirchlichen und kanonischen Einrichtungen durch den Patriarchalen und Synodalen Tomos von 1850 Unabhängigkeit und Autokephalie gewährt, wobei als ihre oberste kirchliche Autorität nicht irgendein Primas, sondern eine Permanente Synode eingesetzt wurde, die auch von den Hierarchen von Griechenland kommemoriert werden soll, da ihr Vorsitzender, der Metropolit von Athen, nicht mit den Privilegien eines Hauptes oder Primas einer Kirche ausgestattet ist, sondern mit denen des Vorsitzenden einer lokalen Synode, der Ökumenische Patriarch aber ihr Primas bleibt, an den „die Heilige Synode der Kirche von Griechenland sich in kirchlichen Angelegenheiten wenden soll, die beide betreffen und gemeinsame Abstimmungen und gemeinsames Handeln erfordern ..., und der Ökumenische Patriarch mit der Heiligen Synode sich bei ihm diese Mitwirkung vorbehält und der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland mitteilt, was geschehen soll“. Die Heilige Synode der neuen Autokephalen Kirche erlangte die volle Autorität, Angelegenheiten, welche die interne kirchliche Verwaltung betreffen, durch konziliare Akte zu regeln, vorausgesetzt,

dass sie nicht den heiligen Kanones der Heiligen Konzilien und dem Erbe des traditionellen Brauches oder den Lehraussagen der Orthodoxen Östlichen Kirche widersprechen.

Zunächst wurden die Septinsularen Provinzen und dann die Provinzen Thessaliens vollständig der Autokephalen Allerheiligsten Kirche von Griechenland angegliedert, so dass „sie in allem als mit ihr vereinigt und eingliedert benannt werden und bekannt sind und als ein untrennbarer Teil von ihr“, und zwar durch die Patriarchalen und Konziliaren Akte von 1866 bzw. von 1882, die sie aus jeder Abhängigkeit vom Ökumenischen Thron entließen.

Aber in Folge der kleinasiatischen Katastrophe und der Flucht bzw. dem Bevölkerungsaustausch, da sich die Situation nun aufgrund der Zeiten und Umstände zum Schlechten gewendet hatte und die Existenz der Großen Kirche Christi selbst bedrohten war, war diese gemeinsame Mutter und Schützerin der Orthodoxen nicht länger in der Lage, gefahrlos einen solchen Dienst zu leisten, und traf darum andere Vereinbarungen in Bezug auf die Provinzen in den so genannten „Neuen Ländern“. Dem Anlass und den Umständen entsprechend, tat sie dies mit der Zustimmung jener, denen die Nation anvertraut war, so dass die Mutter, die von Anfang an eine gute Nachkommenschaft geboren hatte, welche gewachsen ist wie der Weinstock im Hause des Herrn, und die diese üppig und freigiebig genährt hat, indem sie ihr Eigenes verringerte, aber doch nicht dadurch ruiniert wurde, dass sie nicht wankte und unterging, sondern ihre Rolle als Kirche des Primatenthrones unter den Orthodoxen weiter ausfüllen konnte, indem sie der Einheit und dem allgemeinen Wohlergehen diene und so kontinuierlich durch die Geschichte wie auch in der Gegenwart die Nation der Griechen und der Orthodoxen im Allgemeinen verherrlichte.

Zu diesem Zweck also bilden die Kirchenprovinzen von Kreta, den Neuen Ländern und dem Dodekanes, zu denen der Heilige Berg Athos und die anderen Heiligen Patriarchalen und Stauropegialen Klöster in Griechenland hinzugezählt werden müssen, weiterhin in verschiedenen Graden der Abhängigkeit das kanonische Territorium der Kirche von Konstantinopel, die bis heute ihre volle Jurisdiktion über sie weder an eine andere Kirche abgetreten hat noch vorhat, dies in näherer Zukunft zu tun. Alle diese Gebiete liegen innerhalb der kanonischen Grenzen der Kirche von Konstantinopel. Dies hat zur Konsequenz, dass jede Person, die ohne die Stellungnahme und Zustimmung und das Einverständnis des Ökumenischen Patriarchates zu Wahlen oder Weihen von Bischöfen schreitet und dies mit Intention, ohne Aufforderung tut, das allerschwerste kanonische Vergehen begeht. Denn sie überschreitet damit ihre Grenzen und handelt außerhalb ihres Sitzes, und dringt somit in die Provinzen eines anderen ein und usurpiert und raubt die Rechte eines anderen.

Da nun Seine Seligkeit Christodoulos, unser Bruder, der Erzbischof von Athen, vom Augenblick seiner Besteigung des Erzbischöflichen Thrones von Athen an immer wieder und beständig mit voller Intention einerseits gegen den Patriarchalen und Synodalen Tomos von 1850 verstoßen hat, indem er verlangte, als Primas sowohl innerhalb der Autokephalen Kirche von Griechenland wie auch in den Neuen Ländern genannt zu werden, ohne dazu die Meinung der Heiligen Großen Kirche Christi einzuholen, und andererseits auch gegen den Patriarchalen und Synodalen Akt von 1928, indem er versäumte, dessen Bedingungen einzuhalten und trotz der ausdrücklichen und konstatierten Einwände des Ökumenischen Thrones sich in die Weihen der Bischöfe in diesen Provinzen einmischte, wobei doch die obersten kanonischen Rechte des allerheiligsten

Ökumenischen Thrones hier vollständig erhalten bleiben, und insofern er durch all dies trotz der Warnungen und kanonischen Ansprüche der Mutterkirche in Unordnung verharret und sich selbst und die Fülle der Kirche verletzt, indem er so zum Grund eines Skandals und der Zerspaltung von Hierarchie und Volk wird, (beschließen wir Folgendes), um jedes weitere Fortschreiten des Übels zu verhindern und in der Hoffnung, eine sanfte Wiederherstellung der kanonischen Ordnung zu erreichen, die gestört worden ist:

Wir verdammen die jüngsten Wahlen und Versetzungen als ungültig, da sie geschehen in Verletzung der spezifischen Termina des Aktes vom 4. September 1928 durch Akte, die die richtigen Grenzen überschritten und in die Jurisdiktion eines Anderen eindringen und somit unkanonisch sind; die heiligen Sitze von Thessaloniki, Eleutheropolis und Servia und Kozane sind also noch vakant.

Mit unsäglichem Bitternis und Schmerz beschließen wir den Abbruch der Communio mit Seiner Seligkeit Christodoulos, Erzbischof von Athen; sein Name soll aus den Diptychen der Heiligen Großen Kirche Christi gestrichen werden, und er selbst ist nun unfähig mit uns zu kommunizieren oder auch mit dem Klerus und den Mönchen, die unserer Kirche unterstehen, sowohl beim Gottesdienst wie auch in der Verwaltung.

Wir rufen die „Gewählten“ dazu auf, ihre Provinzen nicht zu übernehmen; andernfalls wird auch mit ihnen die Communio unterbrochen.

Wir bitten den ehrwürdigen griechischen Staat ernsthaft, nicht bei der Auslösung der kanonischen Ordnung Hilfe zu leisten, indem er die notwendigen Präsidialdekrete ausstellt.

Wir bringen das allerdeutlichste Missfallen und die Sorge der Mutterkirche über jene – glücklicherweise nicht zahlreichen – Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats zum Ausdruck, die an den „Weißen“ der solchermaßen Gewählten teilgenommen haben.

Wir machen kund, dass für den Fall, dass die kanonische Anomalie andauern sollte, das Ökumenische Patriarchat gezwungen sein würde, den Patriarchalen und Synodalen Akt von 1928 zu widerrufen.

Zum Beweis und zur Bestätigung des vorstehend Gesagten wurde dieser unser jetziger Patriarchaler und Synodaler Akt in diesem heiligen Codex der Heiligen Großen Kirche Christi aufgezeichnet im Jahr 2004, am 30. des Monats April, der XII. der Indictionis.

(Aus dem Englischen übersetzt von **Nikolaj Thon**, leicht geändert von **Anargyros Anapliotis**)

2. Verlautbarung der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchats

4 (Konstantinopel, 4. Juni 2004)

Es wird angekündigt, dass gemäß der heutigen Zusammenkunft der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchats folgendes beschlossen wurde:

1) Mit Genugtuung ist die Entscheidung der Heiligen Synode der Hierarchie der Kirche von Griechenland vom 28. Mai, die den Respekt gegenüber und die Einhaltung des patriarchalen und synodalen Tomos von 1850 beinhaltet, und alle Verordnungen des patriarchalen und synodalen Aktes von 1928 akzeptiert, angenommen worden.

2) Angesichts dessen wird die liturgische und administrative Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Herrn Christodoulos, wiederhergestellt.

3) Es wird entschieden, dass unter Anwendung des Prinzips der Oikonomia die gewählten Vorsteher der Metropolen von Thessaloniki, Eleftheroupolis, Servia und Kozane anerkannt werden, unter der Voraussetzung der Umsetzung der in den heutigen Entscheidungen ausgegebenen Bedingungen.

Mit dieser Bekanntmachung in Freude und Liebe wiederholt das Ökumenische Patriarchat den Segen, damit die neue Periode in ehrlicher und bewunderungswürdiger Zusammenarbeit zwischen ihm und der Kirche von Griechenland zum Wohle der Kirche und des Volksgeschlechtes und zum Aufbau des frommen Volkes Gottes gereichen möge.

Vom Generalsekretariat des Ökumenischen Patriarchates, den 4. Juni 2004

(*Episkepsis* 639 [30.6.2004] 2-3; Aus dem griechischen Original übersetzt von **Georgios Vlachonis**)

Rezensionen

Sigurd M. Daecke - Peter R. Sahm (Hgg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 230 S., 291,- öS (ISBN: 3-7887-1767-X)

Dass die weltweite Jesus-Literatur von Tag zu Tag dauernd zunimmt, ist eine unbezweifelbare Tatsache. Innerhalb dieser Publikationskategorie, deren größter Teil auf christliche Theologen und weitere kirchliche Persönlichkeiten zurückzuführen ist, hebt sich dennoch der vorliegende Band in einer speziellen Weise ab. Es handelt sich um einen Jesus-Band, für dessen Entstehung nicht nur Fachtheologen, sondern weitere „Laientheologen“, wie Naturwissenschaftler, Ingenieurwissenschaftler und Historiker gesorgt haben. Dieses interessante Sammelwerk betrachtet die Person Jesu von Nazaret und seine Wirkungsgeschichte in verschiedenen, manchmal auch gegensätzliche Perspektiven nicht nur im Christentum, sondern darüber hinaus im Kontext anderer Religionen und Weltanschauungen. Bemerkenswerterweise ist das Buch unter der Verantwortung des evangelischen Aachener Theologieprofessors, Sigurd Martin Daecke, und des Direktors des Gießerei-Instituts und zugleich Raumfahrtexperten und Vorstandsmitgliedes des Außen-Instituts der RWTH, Peter R. Sahm, herausgegeben worden.

Beim vorliegenden Band geht es nicht nur um Jesus der christlichen Theologie, sondern, wie S. M. Daecke im Vorwort bemerkt, „um Jesus in dieser Welt der Naturwissenschaft und Technik, der Weltanschauungen – wie der Esoterik – und der Religionen, der Literatur und der Geschichte, [...] und der Jesus-Spekulationen in der Enthüllungspublizistik“ (S. V). Alle mitgedruckten Texte stellen wissenschaftliche Beiträge dar, die bei einer Ringvorlesung an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen – wo die Theologie das kleinste Fach an der Philosophischen Fakultät repräsentiert – vorgetragen wurden. Außer Professoren dieser Hochschule haben nur drei weitere ziemlich bekannte Theologen mit ihren Vorlesungen und Texten mitgewirkt.

Den Auftakt zu den großen Fragestellungen der gesamten Thematik gibt der erste Beitrag des Ingenieurwissenschaftlers *Peter R. Sahm* mit dem herausfordernden Titel „Brauchen wir im Raumfahrtzeitalter ein neues Jesusbild? Auf dem Weg zu einer entdimensionalisierten Religion“ (S. 11-24). Nach Sahm wird das Nachdenken über ein neues Jesusbild in unserer Gesellschaft umso mehr notwendiger nicht nur durch das naturwissenschaftlich-technische Weltbild der zeitgenössischen Menschheit, sondern darüber hinaus durch die Begegnung mit den anderen Religionen und Weltanschauungen auf dem ganzen Globus. Auf den naturwissenschaftlichen Bereich der obigen Fragestellungen bezogen, betont der Ingenieurwissenschaftler *Klaus Henning* in seinem Text „Das Kommen Gottes in Jesus Christus. Konsequenzen für Alltag und Beruf“ (S. 25-36), „dass es gerade im Spannungsfeld Theologie/Ingenieurwissenschaften beim Blick auf die biblischen Texte erhebliche Lücken gibt“ (S. 25). Der Beitrag „Führt der Weg zu Gott allein über Jesus? Grenzüberschreitungen aus den empirischen Naturwissenschaften“ (S. 37-50) des Theoretischen Physikers *Jürgen Schnakenberg* widersetzt sich der Christozentrik der Theologie und betont, dass Gott nicht allein in Jesus spür-

bar wird, sondern „auch in der Wirklichkeit der Natur, aber auch in der Wirklichkeit allen anderen Erkennens, in der unserer mitmenschlichen Beziehungen, in der unserer Bilder und Träume, in deren künstlerischen Manifestationen [...]“ (S. 48).

Vom Bereich der Religionswissenschaft bezieht sich *Heino M. Sonnemans* mit dem Thema „Christus – Krishna – Buddha. Zur pluralistischen Religionstheologie“ (S. 51-79) auf die heutige Wirklichkeit der vielen Religionen, angesichts deren wir den Plan Gottes nicht genau kennen. Sonnemans unterstreicht charakteristisch: „Die Heilsfrage verbindet – die Wahrheitsfrage macht die Verschiedenheit deutlich“ (S. 78). Zur selben Thematik der Religionen und Weltanschauungen gehören die esoterischen Züge, die sowohl im Christentum als auch in den anderen östlichen Religionen festgestellt werden. *Günther Schiwy* nimmt mit seinem Beitrag „War Jesus Esoteriker? Esoterische Aspekte des Christentums“ (S. 80-95) Stellung und führt interessante, auf die Mystik bezogene Aspekte des Neuen Testaments (z.B. Mk 4,10-12; Joh 9,39; 1 Kor 2,7-14) an. Trotz dieser esoterischen Kriterien stellt Schiwy aber eine intensive Änderung bzw. Drehung des Christentums nach Außen fest. Hier hat der Vf. hauptsächlich das westliche Christentum im Blick. Er schreibt: „Das Christentum wird anstatt esoterischer immer exoterischer. Statt sich immer mehr zu verinnerlichen und mehr geisterfüllte Menschen hervorzubringen, veräußerlicht es sich mehr und mehr und hält die Menschen zunehmend in Abhängigkeit von den Verkündigern“ (S. 92). Eine Verständnishilfe mittels der Literatur leistet der theologisch und literarisch interessierte Historiker *Max Kerner* durch seinen Text „Vor einer nachchristlichen Welt? Die Entdeckung des Himmels (Harry Mulisch)“ (S. 97-106). Einen zentralen Platz in diesem Beitrag nehmen der Roman „Die Entdeckung des Himmels“ des niederländischen Schriftstellers Harry Mulisch und seine Interpretation durch Kerner ein, wo genau grundlegende Fragen des christlichen Glaubens und der Geschichte des Christentums behandelt werden.

Die historisch-kritische Erforschung der Bibel und die kritische Betrachtung des Bildes von Jesus und dem Christentum bilden den Gegenstand des Textes von *Uwe Rieske-Braun* Titels „‘Das Wesen des Christentums’. Ein Jahrhundert nach der Vorlesung Adolf von Harnacks“ (S. 107-129). Nachdem der Vf. den liberalen Theologen von Harnack und sein Lebenswerk, sowie Gegenstimmen dazu vorgestellt hat, fasst er zusammen: „Doch Harnacks Vorlesung zeigt, dass Erträge der Wissenschaft auf breiteres Interesse erst hoffen dürfen, wenn Wissenschaftler an zentralen Fragen den Mut finden zur verantworteten, gedanklich klaren und sprachlich verständlichen Position“ (S. 129). Genau diese liberale Theologie, die er aber noch radikalisiert hat, übernahm der frühere Neutestamentler *Gerd Lüdemann*, der durch seinen Text über „Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament“ (S. 130-152) seinen bekannten „Abschied von Jesus“ zu begründen versucht. Der nun mehr nicht-christliche Theologe Lüdemann, der sich der historisch-kritischen Wissenschaft verpflichtet fühlt, kann nur ein ganz mageres Christentum ohne Fundamente rekonstruieren: „Die Rekonstruktion dessen, was Jesus wirklich sagte und tat, lässt uns zwar das Porträt eines großen Menschen der Antike erahnen. Aber was übrigbleibt, ist doch zu wenig, um darauf ein Christentum zu bauen“ (S. 151).

Zum Verständnis von Jesus könnten auch der Alte Bund und die apokalyptische vorchristliche Literatur beitragen, wie der Alttestamentler *Johannes P. Floß* mit seinem Text „Menschensohn – Reich Gottes – Auferstehung im Buch Daniel“ (S. 153-170) aufzeigt. Ein wichtiger Rezeptionsschlüssel sei in diesem Fall die nachgewiesene Herkunft solch zentraler christologischer Begriffe aus der Vorstellungswelt der jüdischen

Apokalyptik. Mit christologischen Bezeichnungen und Charakterzügen von Jesus befassten sich *Gerd Theissen* und *Annette Merz* in ihrem gemeinsamen Text mit dem Titel „Der umstrittene historische Jesus. Oder: Wie historisch ist der historische Jesus?“ (S. 171- 193). Ihre zusammenfassenden Sätze sind sehr aufschlussreich: „Die Quellen sind für den historischen Jesus auswertbar, Jesus selbst war sehr viel jüdischer, sehr viel politischer und in seiner Art sehr viel ‘messianischer’, als die deutschsprachige historische Jesusforschung in den vergangenen Generation annahm“ (S. 192). Das Bild Jesu wäre ohne die paulinische Version mangelhaft; eine eventuelle Lücke im Band, die der Neutestamentler *Günter Röhser* mit seinem Beitrag „Jesus und Paulus – ein unüberwindlicher Gegensatz?“ (S. 194-208) schließt. Das Phänomen der Differenzen und Übereinstimmungen oder Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Jesus und Paulus ist, wie Röhser zutreffend betont, auf die zeit- und situationsbedingte christliche Verkündigung. Das Christentum verfügt über eine große Wandlungsfähigkeit in völlig andere Zeiten, Räume und Kulturen hinein.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes werden mit einem überblickenden Text von *Sigurd Martin Daecke* Titels „Jesus Christus und das Christentum als Gegenstände der Wissenschaft“ (S. 209-223) abgerundet. Der Mitherausgeber des Buches zeigt mit sehr aufschlussreichen Ausführungen, die gleichzeitig eine ziemlich objektive Bewertung des gesamten Bandes darstellen, in welcher „vielfältigen Weise das Christentum und sein Begründer Jesus von Nazareth Gegenstände der Wissenschaft sein können“ (S. 209). Und hier geht es nicht bloß um die Fachtheologie, sondern um verschiedene Wissenschaften, die Interesse und ein wichtiges Wort über diesen Lebensbereich der Menschheit haben dürfen. Genau an diesem Punkt könnte man den Hauptverdienst des besprochenen Bandes orten. Er zeigt auf charakteristische Weise, dass das Christentum kein ausschließliches Anliegen der Kirchen oder der universitären Theologie sein darf. „Kirchliche Theologen dürfen heute nicht mehr unter sich bleiben, denn Jesus und das Christentum sind Gegenstände nicht nur der Fachtheologie, sondern aller Wissenschaften. Jesus und das Christentum in unserer heutigen Zeit und Welt zu verstehen und darzustellen, ist eine interdisziplinäre Aufgabe“ (S. 9).

Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine christologische Zusammenstellung von verschiedenen Fachansichten, die – und hier liegt der schwache Punkt des Buches nach orthodoxem Verständnis – dennoch alle ausschließlich an die Arbeitsweisen und Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Methode orientiert sind. „Das Christentum ist also nicht von Christus, und Christus ist nicht von Jesus von Nazareth zu trennen“ (S. 222). Aber Jesus Christus ist nicht nur eine historische Person gewesen, die nur mittels historischen Mitteln zu erfassen wäre, sondern eine göttliche Person, die den transzendenten und offenbarungsmäßigen Charakter des göttlichen Eingriffes in die menschliche Geschichte mit einschließt. Nicht nur westlichen Theologen und Interessierten, sondern auch orthodoxen Lesern ist das vorliegende Werk zu empfehlen, denn in ihm werden die modernen westlichen Fragestellungen nach dem Christentum und Christus selbst eindrucksvoll entfaltet und aufgezeigt.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, Festgabe für *Grigorios Larentzakis*, Jahrgang 25, 2002, 367 S. (ISBN 1024-1434), € 15,--.

Es ist bislang im „Orthodoxen Forum“ eher unüblich, Zeitschriften oder Jahrbücher anzuzeigen bzw. vorzustellen. Im vorliegenden Fall wird von dieser Regel aus zwei Gründen abgesehen.

Erstens handelt es sich um den 25. Jahrgang des Jahrbuchs „Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene“, d. h. um das 25. Jubiläum der betreffenden Publikation. Bedenkt man, dass viele Zeitschriften und Monographienreihen nach ein paar Jahrgängen bzw. Bänden eingehen, so gebühren der Schriftleitung und dem Redaktionsbeirat des Jahrbuchs Dank und Anerkennung für diese vorzügliche Leistung; dies umso mehr, wenn man die immense Arbeit berücksichtigt, welche ein Jahrbuch bzw. eine Zeitschrift immer aufs Neue einfordert. Der erste vom Umfang her eher bescheidene Band des Ökumenischen Forums (55 S.) wurde im Jahr 1977 veröffentlicht. Im Jahr 1978 folgte dann eine Pause und von da an ist das Jahrbuch bis zu diesem „Jubiläumsband“ (2002) regelmäßig erschienen – mit Ausnahme eines Doppelbandes (23/24) für die Jahre 2000/2001. Der erste Band wurde herausgegeben vom „Institut für Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie der Theol. Fakultät Graz gemeinsam mit dem ‚Interkonfessionellen Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark‘ (IAS)“; der Band 25 vom „Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie“ der Karl-Franzens-Universität Graz mit dem „Ökumenischen Forum christlicher Kirchen in der Steiermark“. Es handelt sich im Grunde um dieselben Einrichtungen, die von Anfang an bis heute die Herausgabe des Jahrbuchs betreuen, aber im Laufe der Zeit ihren Namen geändert haben. Die Änderung des Namens des betreffenden Instituts der Grazer Theologischen Fakultät und insbesondere die Hinzufügung der „Ostkirchlichen Orthodoxie“ zum Namen des Instituts, die im Jahr 1999 erfolgte (S. 9) erscheint im Jahrbuch verständlicherweise erst ab dem Doppelband 23/24 (2000/2001). Im Grunde geht sie auf die Errichtung der Abteilung „für Ostkirchliche Orthodoxie“ im Jahr 1990 zurück; im Juni 2001 wurde diese Abteilung in „Sektion für Orthodoxe Theologie“ umbenannt (S. 9). In diesem Zusammenhang seien die Fragen gestattet: Was bedeutet der Neologismus „Ostkirchliche Orthodoxie“? Wäre der Name, der die Sektion („Orthodoxe Theologie“) bezeichnet, nicht einleuchtender und treffender auch als Teil des Institutsnamens? Unabhängig von solchen Detailfragen, muss man an dieser Stelle das erfolgreiche Wirken von Prof. *Grigorios Larentzakis* hervorheben, dem diese Entwicklung und die Präsenz der Orthodoxen Theologie in Graz zu verdanken ist. Ihm ist ebenfalls und vor allem zu danken, dass dieses Jahrbuch sein 25. Jubiläum begeht. Dieses Jubiläum ist gleichzeitig ein Jubiläum von L., denn er ist der einzige, der von Anfang an bis heute der Schriftleitung des Jahrbuchs angehört und, wie ich annehme, die Hauptlast auf diesem Gebiet in all den Jahren getragen hat. Bei den ersten 22 Bänden war er auch Mitglied des Redaktionsbeirats.

Zweitens stellt der Band eine „Festgabe für *Grigorios Larentzakis*“ zu seinem 60. Geburtstag dar. Insbesondere ist ihm der *erste Teil* des Bandes (S. 7-79) gewidmet. Im *zweiten Teil* (S. 81-304) sind Beiträge aus verschiedenen „Ökumenischen Akademien und Tagungen“, des Jahres 2002 enthalten: „Das Heilige als Konfliktstoff“ (in Graz, S. 83-107), „Die eine Kirche und die vielen Kirchen“ (in Wien, S. 109-144), „Bewahrung der Schöpfung als ökumenische Aufgabe“ (in Graz – Sibiu, S. 145-199) und „Die Zu-

kunft der Theologie“ (in Graz, S. 201-304). Im *dritten Teil* (S. 305-364) werden vier Abhandlungen mit unterschiedlicher Thematik veröffentlicht und im *Teil IV* zwei Buchbesprechungen (S. 365-367).

Wie in früheren Jahrbüchern gibt es unter den vielen interessanten und lesenswerten Beiträgen des Bandes auch solche, die von orthodoxen Theologen verfasst wurden. Außer *L.* selbst, der den Aufsatz „Bewahrung der Schöpfung. Eine dringliche ökumenische Aufgabe aller Christen Europas“ (S. 155-159) beige-steuert hat, sind im Band folgende orthodoxe Autoren mit einem Artikel vertreten: Der Metropolit von Österreich *Michael Staikos* (Ökumenisches Patriarchat, „Die Eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?“ [S. 111-114] und „Die Zukunft der Theologie in Europa“, [S. 247-250]) und die Theologieprofessoren *Dorin Oancea* (Sibiu, „Die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung Gottes. Eine orthodoxe Stellungnahme zur ökologischen Frage“, S. 161-174), *Viorel Ionița* (Bukarest/Genf, „Bericht über den Verlauf der Tagung“ „Die Zukunft der Theologie in Europa“, die vom 4.-7. Juli 2002 in Graz stattfand, S. 205-234) und *Konstantin Delikonstantis* (Athen, „Theologie und Religionswissenschaft – Sinn und Unsinn eines Koflikts“, S. 251-262).

Der erste Teil des Jahrbuchs ist, wie bereits angemerkt, dem Jubilar *L.* gewidmet. Neben einer sehr kurzen Skizze des Werdegang von *L.* durch *Dietmar W. Winkler* (S. 8-10) und einer noch kürzeren Würdigung seiner Person durch *Anne Jensen* (S. 11) enthält dieser Teil zum einen einige Photos des Jubilars (u. a. mit Papst Johannes Paul dem II., dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos, [S. 12-24]); zum anderen wird seine umfangreiche „Wissenschaftliche Bibliographie“ angeführt, in der seine zahlreichen Bücher, Aufsätze und Rezensionen angegeben sind (S. 25-40). Es sind Werke, die er in den vierzig zurückliegenden Jahren (1964-2003) verfasst und veröffentlicht hat und von seinem enormen Fleiß Zeugnis ablegen. Darüber hinaus enthält der Band das „Festsymposium ‚Osterweiterung‘ in der Theologie?“, das anlässlich seines 60. Geburtstags gehalten wurde und während dessen die Kollegen *Hermann Goltz*, Halle (S. 47-62) und *Lothar Lies* SJ, Innsbruck (S. 63-68) jeweils ein Referat zur Thematik „Osterweiterung“ in der Theologie abgehalten haben. Das Festsymposium bildete außerdem den festlichen Rahmen für einige Grußworte (S. 69-77) und insbesondere für die Überreichung des Großen Goldenen Ehrenzeichens des Landes Steiermark durch Landeshauptmann Frau *Waltraud Klausnic* an *L.* (S. 78-79).

L., der seit 1965 in Österreich lebt, gehört bekanntlich zu den wenigen orthodoxen Theologen, die seit Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum erfolgreich wirken. Nach seiner zweimaligen Promotion zum Dr. theol. (in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, 1969, und in der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, 1983) hat er sich im Jahr 1982 in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Grazer Universität habilitiert, wo er schon vorher (seit 1970) einen Lehrauftrag für Orthodoxe Theologie hatte. Über seine langjährige Lehrtätigkeit (auch an anderen Universitäten) und seine Mitwirkung bei der Herausgabe nicht nur des „Ökumenischen Forums“ und der „Grazer Theologischen Studien“, sondern auch der Zeitschrift „Ökumenische Rundschau“ (seit 1999) hinaus, hat er sich besonders als engagierter Ökumeniker einen Namen gemacht. Durch seine zahlreichen Vorträge, seine Teilnahme an vielen ökumenischen Symposien, seine Mitwirkung an ökumenischen Kommissionen auf Landesebene und darüber hinaus (besonders im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen), als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats bei verschiedenen Anlässen und nicht zuletzt durch die Vielfalt und thematische Breite seines Schrift-

tums hat er nicht nur in kirchlich-theologischen Kreisen sich hohe Anerkennung erworben. Seine Verdienste spiegeln sich auch in den Ehrungen wider, die ihm zuteil wurden. Der Band erinnert nochmals daran (S. 10) und gibt mir, dem Freund (wir kennen uns seit 1961), Anlass zum herzlichen und persönlichen Wunsch:

Χαῖρε, ὑγίαινε καὶ μακροημέρευε σὺν γυναικί, τέκνοις τε καὶ ἐγγόνοις, φίλτατε Γρηγόριε!

Theodor Nikolaou, München

Konstantin Nikolakopoulos – Athanasios Vletsis – Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, Frankfurt a. M.: Lembeck 2002, 35,- EUR, 716 S. (ISBN 3-87476-501-X)

Die Festschrift für Professor Theodor Nikolaou zu seinem 60 Geburtstag kann auch als Festschrift des Instituts für orthodoxe Theologie in München verstanden werden. Damit sei keineswegs die Person des Geehrten relativiert oder abgewertet, sondern er soll immer auch zusammen mit seinem großen Werk gesehen werden, um das er sich nunmehr seit genau 20 Jahren in München bemüht und das vor allem ihm seine Existenz verdankt. Die restlichen Professoren dieser Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie haben diesen Sammelband zu Ehren des Initiators, Gründers und ständigen Motors herausgegeben, der damit zugleich auch die Aufgaben in Lehre, Forschung und ökumenischen und interdisziplinären Beziehungen des Institutes spiegelt. Doch 25 Seiten Bibliographie mit über 250 Publikationen dokumentieren auch eindrucksvoll, dass der Geehrte neben der zeit- und kraftaufwendigen Sorge um die Errichtung und Erhaltung des Instituts auch als Wissenschaftler in einer erstaunlichen Breite Hervorragendes geleistet hat und ein wichtiger Vermittler der orthodoxen Theologie im deutschsprachigen Raum geworden ist. Nicht zuletzt ist hier auch die Zeitschrift *Orthodoxes Forum* als ein Ort, an dem diese Begegnung und Vermittlung auf wissenschaftlichem Niveau stattfindet, zu nennen, die seit 18 Jahren besteht. Und die umfangreiche Festschrift, zu der 42 Schüler, Kollegen und Freunde Beiträge beisteuerten sowie nach dem Ökumenischen Patriarchen auch die Vorsteher der griechischen, russischen, serbischen und rumänischen orthodoxen Kirche in Deutschland Grußworte schrieben, zeigt die internationale wissenschaftliche Reputation und die kirchliche Anerkennung des Geehrten. Dass unter den Autoren der Beiträge auch 15 römisch-katholische und protestantische Wissenschaftler zu finden sind und sowohl der Vorsitzende der Freisinger katholischen Bischofskonferenz als auch der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Grußworte geschickt haben, macht die ökumenische Weite der Person und der wissenschaftlichen Arbeit Nikolaous sichtbar.

Entsprechend den vier Abteilungen des Instituts für orthodoxe Theologie sind die Beiträge gegliedert, erweitert und abgerundet durch einen fünften Teil „Ökumene“, die freilich in der Realität nicht gesondert ist, sondern das ganze wissenschaftliche Arbeiten und die Lehre des Instituts durchzieht. Übrigens haben alle Teile bis auf den ersten einen gleichen Umfang, denn sie umfassen jeweils neun Beiträge.

Bibelwissenschaft und Alte Kirche

Der Beitrag von *Ioannis Karavidopoulos* über die paulinische Erlösungslehre kann exemplarisch für die ökumenische Dimension von Theologie genommen werden. Ein zentrales Thema des Neuen Testaments wird in der genuinen orthodoxen Tradition vorgestellt und in der asketischen und liturgischen Dimension ausgelegt und erhält darin kosmische Weite und Offenheit für die ganze Welt gegen jede Verengung, Privatisierung und Vereinnahmung. - Umgekehrt zeigt auch der evangelische Theologe *Ferdinand Hahn* in seiner Studie über trinitarische Strukturen im NT, dass sich unterschiedliche Methoden ökumenisch durchaus befruchten können, wenn sie ins Gespräch miteinander treten. - Spannend wird es jedesmal, wenn sich Orthodoxe dem Frauenthema stellen. *Mircea Basarab* kommt nach einem Überblick über das NT und die Väter zu dem Schluß, dass die Frauenfrage zeitbezogen und soziokulturell sei, und folgert deshalb, dass historische Argumente nicht die Frage nach der Ordination von Frauen im Leben der Kirche heute beantworten könnten. - Die drei weiteren Artikel belegen, wie relativ die Zuordnung zu theologischen Disziplinen ist und wie sehr sie in engem Zusammenhang und Austausch stehen. Die Stellung der Schriftlesung in der Liturgie und im persönlichen geistlichen Leben, die *John Galanis* bei den Kirchenvätern aufzeigt, hat sehr praktische und spirituelle Konsequenzen. - Hingegen ist die Untersuchung über Karpokrates und Epiphanos von *Apostolos Glabinas* eine Studie zur frühen Häresiegeschichte und regt zur Diskussion an, ob nicht manchem, was teilweise für fiktiv und literarisch gehalten wird, doch historische Realität zukommt. - In die Gegenwart führt *Ivan Dimitrov* mit seinem Überblick über moderne Bibelübersetzung in Osteuropa.

Beobachtungen im diachronischen Lauf der Geschichte

Der historische Teil spannt den Bogen von der vorchristlichen Zeit, *Antonios Tsakmakis* über den Demeterkult im klassischen Athen, bis zur Gegenwart, *Ioan Vasile Leb* über das hochaktuelle ekklesiologische Problem der Nation. - Die Geschichte und Spiritualität des frühen ägyptischen Mönchtums, dem sich auch der Geehrte intensiv gewidmet hat, erhellt die Untersuchung von *Dimitrios Moschos* über den Streit zwischen den Anthropomorphiten und Evagrianern, der die Askese und Mystik nachhaltig geprägt hat. - 75 Frauen, die zwischen 249 und 1503 in den west-östlichen Beziehungen historische Spuren hinterlassen haben und insbesondere als „Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und dem Westen“ zu verstehen sind, stellt *Johannes Hofmann* steckbriefartig vor. Es ist dem Autor zu wünschen, dass das Projekt der altchristlichen Frauenbiographien und sowie auch der speziell ostkirchlichen Frauenprosopographie weitere Früchte bringt. - Gewissermaßen eine andere Brücke zwischen den getrennten Kirchen stellt *Franz Tinnefeld* vor, indem er in den byzantinischen Quellen nach 1045 nachweist, dass dort den Lateinern das Christsein gewöhnlich nicht abgesprochen wurde. - Ganz andere Spuren untersucht *Erich Trapp* in den historischen Quellen im späten Byzanz. Die Schicht der Händler und Handwerker ist nicht gerade stark vertreten, doch sogar in manchen Namen oder Beinamen berühmter historischer Persönlichkeiten tauchen solche Berufsstände auf. - Anderen kleinen Leuten geht *Georgios Panagopoulos* nach, die wegen Verbrechen kirchliches Asyl suchten. Das kaiserliche Recht wendete sich von einer Ablehnung zur Regelung mit verschiedenen Einschränkungen. - *Georgios Metallinos* dokumentiert in seinem Beitrag das Bemühen des Metropoliten

Konstantinos Typaldos (1795-1867) an der Theologischen Hochschule von Chalki, an der auch der Geehrte von 1961 – 1965 studierte, um die Herausgabe der *Amphilochia* des Photios, dessen exegetischen Antworten auf Fragen des Amphilochios von Kyzikos. - Insbesondere das Fest *Metamorphosis* mit unterschiedlichen Terminen im Kirchenjahr steht im Mittelpunkt der äußerst gründlichen und vielseitigen Untersuchungen der Prager Fragmente und des kyrillomethodianischen Festkalenders durch *Nikolaos Trunte*.

Entfaltungen des gelebten Glaubens.

„Den protestantischen Anspruch, an der Ost und West umgreifenden Tradition“ der *visio* und *imago Dei* und der gleichzeitigen Unbegreiflichkeit Gottes „anteilzunehmen und anteilzuhaben, um sie auf eigentümliche Weise fortzubilden und zu bereichern“ erfüllt *Gunther Wenz* in Anschluß an Nikolaus von Kues. Allerdings sind die Unterschiede in der mystisch-apophatischen Theologie, vor allem wenn die Energienlehre hinzugezogen wird, durchaus größer als es den Anschein hat. - Für orthodoxe Ohren recht ungewohnt sind die religionsphilosophischen Gedanken und vor allem die Diktion *Eugen Biers* zum Menschensohn und dem Bewußtsein Jesu seiner Gottessohnschaft. Angesichts „eines geradezu ozeanischen Atheismus und eines fortschreitenden Säkularismus“ ist aber tatsächlich Rechenschaft gefordert, wie in dieser Zeitenwende tradierter Glaube aktualisiert werden kann. - Dieser Frage stellt sich auch *Nikolaos Matsoukas* in seinem Artikel „Die Schöpfung Gottes angesichts der modernen Kultur der Menschheit“ mit Rückgriff auf die große Tradition, wie sie von Gregor von Nyssa, Basileios und Maximos repräsentiert wird. - Die dogmatischen Beiträge leitet *Totju Koev* mit einer christologischen Studie anhand der Frage nach der „Auferstehung oder Auferweckung“ Christi ein. - Als eine Fortführung kann *Athanasios Vletsis* über das Filioque gelesen werden. Nach einer Darstellung und Analyse der gegenwärtigen römisch-katholischen und protestantischen Positionen, die im Grunde das wirkliche Anliegen der orthodoxen Tradition nicht vollends verstanden haben, zeigt er die Chancen der sorgsam Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität im Rahmen der apophatischen Theologie auf und erweist sie als Grundlage für das Verhältnis der Trinität zur Kreatur und deren Heil. Schließlich handelt es sich hier auch um eine pneumatologische Frage. - Einen kurzen Überblick über eine Reihe von kontroversen Themen in den ökumenischen Beziehungen gibt *Heinz Schütte*, mit dem er ermutigende Schritte, vor allem auch im Hinblick auf das Papstamt zeigen will. - Möglicherweise etwas schroff wirkt da die „orthodoxe Perspektive“ der Taufe und Zugehörigkeit zur „ungeteilten Kirche Christi“, deren „Hauptmerkmal die Einheit“ ist. *Georgios Mantzaridis* bejaht durchaus, dass auch außerhalb der kanonischen Grenzen der Kirche Gottes Gnade wirkt, aber wirklich aktiv werden kann sie nur in Verbindung mit der diachronischen Gemeinde der Gläubigen. Auf der ontologischen Ebene sieht er die orthodoxe Ekklesiologie „stabil“, auch da, wo Oikonomia angewendet wird. - Orthodoxe Wirtschafts- und Bioethik stellen die beiden letzten Beiträge in diesem Teil vor. *Wassilios Klein* erarbeitet gewissermaßen aus einer Apologie, indem er insbesondere religionssoziologische Untersuchungen von Müller-Armack und Savramis referiert und zu Recht kritisiert, Aspekte eines orthodoxen Arbeitsethos, welches durch Transzendenzbezug und Askese relativiert ist. Die Geschichte der orthodoxen Völker zeigt aber, dass in erster Linie politische Konstellationen, genauer Herrschaftswechsel (Lateiner, Mongolen, Osmanen) die Wirtschaft und die Wirtschaftsethik prägten und veränderten. Andererseits dürfte der diagnostizierte

„palamitische Rückzug“ aus der Welt den orthodoxen Ländern und Kirchen das Überleben in feindlicher Umwelt überhaupt ermöglicht haben. - *Miltiadis Vanco* analysiert die Stellungnahmen der russischen Kirche zur Bioethik in der beachtenswerten Sozialdoktrin aus dem Jahre 2000. Abtreibung, Reproduktionstechniken, pränatale Diagnostik, Klonen, Organtransplantation, Euthanasie und Homosexualität sind die Themen. Vf. attestiert der Doktrin, dass sie ihr Ziel erreicht, insofern sie die Stimme der Kirche deutlich hörbar macht, ohne dem Gewissen jeden Freiraum zu nehmen.

Praktische Aspekte der Theologie

Zwei Beiträge befassen sich in diesem Teil mit der orthodoxen Kunst mit besonderem Bezug zur Gegenwart: *John Chryssavgis* gibt einen Überblick über die Bedeutungen und die Symbolik des Kirchenbaus und der Ikonen darin, wobei die ursprünglichen Adressaten dieses Vortrags keine mit der Orthodoxie vertrauten Hörer waren. - *Metropolit Athanasios Papas* erläutert sein Anliegen, die byzantinische Kunst nicht im bloßen Kopieren alter Vorbilder erstarren zu lassen. - Die vier Beiträge zur Liturgie stehen alle in einem ökumenischen Rahmen. *Athanasios Basdekis* beleuchtet die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Sakramente und die ökumenische Praxis der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland. Es erstaunt immer wieder, wie wenig in Deutschland die kanonische Ordnung der orthodoxen Sakramente, die ökumenischen Grenzen, aber auch die ökumenischen Möglichkeiten und Chancen bekannt sind. - Zwei Artikel befassen sich mit der Liturgie und zwar aus protestantischer Perspektive, angeregt durch orthodoxe Sichtweisen und im Dialog mit ihnen, zwei gute Beispiele für den ökumenischen Austausch und fruchtbaren wissenschaftlichen Disput. *Hans-Jürgen Fraas* stellt in diesem Sinne Überlegung zum lutherischen Liturgieverständnis vor und arbeitet das Personale als dessen Fundament heraus. - In ähnlicher Weise gibt *Hans Maier* einen Überblick über die kirchenmusikalischen Epochen und stellt sie in Beziehung zueinander. Die Musik sollte nicht zuletzt auch zwischen den Konfessionen eine Brücke sein können. - Historisch belegbare Wechselwirkungen zwischen Ost und West zeigt *Vladimir Ivanov* an Beispielen der Kunst und Liturgie und später auch der Liturgieforschung auf. Vom Byzantinismus im 13. Jahrhundert über die Renaissance bis zur Byzantinistik gab es im Westen zu allen Zeiten eine Auseinandersetzung mit der Orthodoxie und ihrem Erbe und manches strahlte auch fruchtbar auf den Osten aus, vor allem die Textsammlungen und -forschungen seit dem 17. Jahrhundert.

Durch den tragischen Tod des Patriarchen Petros von Afrika und weiterer Missionsbischofe ist die fast unbekannte orthodoxe Kirche in Afrika wenigstens kurz mit einem Blick der Medien gestreift worden. Es ist *Horst Bürkle* sehr zu danken, dass er sich der jungen orthodoxen Kirche von Ostafrika widmet, deren Hauptinitiator Ruben Sparta (+1982) er sogar noch persönlich kennengelernt hat (vor dessen Bischofsweihe), und für die Patriarch Petros viel gewirkt und bewirkt hat. Bürkle beschränkt sich zwar auf die Motive der Trennung von der anglikanischen Kirche der Kolonialherren zu einer älteren und autonomen Kirche, die er schließlich in der Orthodoxie fand, bietet aber auch historische Informationen, die sonst nur in griechischen Publikationen zu finden sind. Allerdings ist ihm entgangen, dass die „Unabhängige Afrikanische Orthodoxe Kirche in den USA“ (nicht-chalchedonisch, mit abenteuerlicher Sukzession), an die Ruben sich zunächst wandte, nichts mit den kanonischen orthodoxen Kirchen zu tun hat, weshalb er sich auch schnell von dieser ab und dem griechisch-orthodoxen

Patriarchat von Alexandria (nicht der „Kirche Athens“ bzw. „Griechenlands“) zuwandte.

Schließlich runden zwei Artikel über die Praktische Theologie und ihre (gewünschte) Stellung im Studium und in der Ausbildung von *Ludwig Mödl* und *Ehrenfried Schulz* diesen Teil der Festschrift ab. Im orthodoxen Horizont fehlt diesen durchaus bedenkenswerten wenn auch sehr theoretischen Anstößen der katholischen Professoren die spirituelle Komponente, die die orthodoxe Praxis durchdringt und prägt.

Ökumene: Unterwegs zum Ziel

Aus verschiedenen Perspektiven und im Grunde recht nah beieinander kommen im letzten Teil Ökumenexperten aus drei Konfessionen zu Wort. Die patristischen gemeinsamen Wurzeln und damit die Basis für jede Ökumene zeigt *Grigorios Larentzakis* auf. Alle bedeutenden ökumenischen Dokumente verweisen auf diese Grundlagen und schöpfen aus ihnen. Aber auch die Dialogfähigkeit, das Wissen um die Vorläufigkeit von Formeln und die dynamische Haltung, die auch in der Vielfalt eine Einheit wahrnehmen kann, kann und sollte beispielhaft für heute sein. - Sehr konkret formuliert *Metropolit Damaskinos Papandreou* die Chancen, den Beitrag und die Aufgaben der Orthodoxie als Trägerin der antiken und patristischen Tradition in der Ökumene, im interreligiösen Dialog, in Europa und für die ganze Schöpfung. Bedrückend sind die katastrophalen politischen Fehler Westeuropas im jüngsten Prozeß der Umwandlung Osteuropas, in der die Orthodoxie besonders beheimatet ist. Ohne sie und ohne ihre aktive und zentrale Mitwirkung wird Europa nicht zu einer Wertegemeinschaft werden können. - Von der interreligiösen Versammlung mit 220 Delegierten 1999 in Rom referiert *Georgios Martzelos* und bietet die Botschaften und Dokumente des Kongresses.

Der Metropolit der griechischen orthodoxen Kirche in Deutschland und Exarch des Ökumenischen Patriarchats von Zentraleuropa *Augoustinos Labardakis* kommentiert das Dokument der römisch-katholischen Glaubenskongregation vom 6.8.2000 „*Dominus Jesus*“ zusammen mit der „Note über den Ausdruck Schwesterkirchen“ und zieht eine entscheidende Grenzlinie zwischen einer akademisch-wissenschaftlichen Diskussion, in der Interdisziplinarität, Austausch, Vergleich, Voraussetzungslosigkeit und Offenheit notwendig sind, und dem interkonfessionellen und interreligiösen Dialog, in dem Partner mit festen Grundüberzeugungen und Grundhaltungen und einem Wahrheitsanspruch zusammentreten. Es sind keineswegs nur die Dogmen, sondern das geistgeführte Leben der Kirche, das die unaufgebbare Basis bildet, die Wahrheit selbst darstellt und den zeitbedingten Glaubensformulierungen vorausgeht. Der Metropolit fordert den Mut zur Aufrichtigkeit und lobt diese in den römischen Papieren, weil nur dann ein ehrlicher Dialog in geschwisterlicher Liebe stattfinden kann. Das hindert ihn nicht daran, den Papstprimat zu kritisieren und die römische Kirche als Mutter aller Kirchen abzulehnen. Er fordert auf, das Katholischsein nicht im räumlichen Sinne zu deuten, sondern in der Wahrheit zu sehen, die „das genaue Kriterium für den Ausschluß von Häresie und Schisma bildet“.

Seine Abschiedsvorlesung zur Emeritierung widmete *Heinrich Döring* dem mit der Festschrift Geehrten. Darin skizziert er sein eigenes Fach Fundamentaltheologie im Horizont der Ökumene, in dem die Frage nach Kirche eine besondere Rolle spielt, und zeigt auf, dass Ökumene von der Zukunft her denken muss, wenn sie eine Dynamik haben soll. - Genau in dieser Perspektive betrachtet auch Bischof *Paul-Werner Scheele* engagiert den „Weg zur vollen Einheit mit Christus“. - Kritisch, ja selbstkritisch be-

leuchtet *Anastasios Kallis* die ökumenische Situation sowie die orthodoxe Position und Identität in diesem Kommunikationsprozeß. Signifikant ist, dass viel zu wenig Rechenschaft abgelegt wird über das, worauf man sich beruft, beispielsweise die „Tradition“, so dass oft die Gesprächspartner bei gleichen Themen in unterschiedlichen Kontexten sehr verschiedenes meinen. Diese Unterschiedlichkeiten, die Kallis an vielen treffenden Beispielen zeigt, müssen zwar bewusst werden, um das Missverstehen zu beenden, brauchen aber keine Gegensätze bedeuten, sondern können zu einer Suche nach Komplementarität führen. Besonders lesenswert erscheinen die Erklärungen zu „Kirchenstrukturen und die Oikonomia“. - Schließlich gibt *Peter Neuner* einen Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung, über Kontroversen und Fortschritte und über die Versuche, zu einem „differenzierten Konsens zu gelangen“.

Die bedeutendste Frucht des Wirkens Theodoros Nikolaous ist das Institut für Orthodoxe Theologie und die Ausbildungseinrichtung für ein volles Studium der orthodoxen Theologie an der Universität München. Dessen Entwicklung, Etappen und Möglichkeiten beschreibt *Konstantin Nikolakopoulos* im letzten Beitrag der Festschrift. In diesen Tagen wird wiederum universitätspolitisch die Zukunft der Orthodoxen Theologie an der LMU München in Frage gestellt. Vielleicht ist deren öffentliche Wahrnehmung vergleichbar mit der Festschrift. Diese ist eine hochinteressante Sammlung wertvoller, diskussionswürdiger und kurzweilig zu lesender theologischer Artikel, die aber so blass gedruckt wurden, als würde sie sich kaum trauen, das Licht der Welt zu erblicken. Auch das orthodoxe Institut hat allen Grund zu strahlen und braucht sich nicht zu verstecken und zu verzagen. Ihm und seinem Gründer „Viele Jahre“.

Martin Petzolt, Würzburg

Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn: Bonifatius Verlag 2004, 198 S. (ISBN: 3-89710-255-2)

In unserem ökumenischen Zeitalter muss der besondere Beitrag der Orthodoxen Kirchen für die Ökumene im westlichen Diskurs in entsprechender Weise gewürdigt werden. Die Erweiterung Europas lässt das Interesse an den Orthodoxen Kirchen stets zunehmen. In diesem Kontext erscheint Oeldemanns Buch als ein willkommenes Vademecum, welches das starke Engagement der Orthodoxen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung und damit indirekt ihren Beitrag zur europäischen Integration beschreibt. Der Verfasser, Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, untersucht die konstruktiv-kritische Beteiligung der Orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog von den Anfängen des Ökumenischen Rates der Kirchen bis heute und bietet darüber hinaus wichtige Perspektiven für das Weiterführen dieses Dialogs. Sein Grundanliegen ist die Abschaffung des falschen Vorurteils, die Orthodoxen Kirchen seien eine Bremse für die Ökumene und einem starren Dogmatismus verhaftet. Eine der wichtigsten Botschaften ist, dass die Orthodoxie aufgrund ihres ökumenischen Geistes, ihrer dialogischen Offenheit sowie ihrer Liebe zur Einheit des Glaubens und des Leibes Christi ein besseres Ansehen im Bewusstsein der Öffentlichkeit verdient hat, als es bisher der Fall war.

Das Buch gliedert sich in sieben Kapitel. Indem im ersten Kapitel gezeigt wird, dass die Orthodoxen Kirchen von Anfang an am ökumenischen Dialog beteiligt waren und der Ökumenischen Bewegung entscheidende Impulse gegeben haben, wird die falsche Einstellung korrigiert, dass die Ökumene nur den Dialog zwischen den katholischen und den evangelischen Christen betreffe. Dabei nimmt der Verfasser auf das Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Joachim III. von 1902, und das weit vorausschauende „ökumenische Programm“ von 1920 Bezug, in welchem der Ökumenische Patriarch u.a. die Gründung eines „Bundes der christlichen Kirchen“ vorschlug (S. 18f.).

Im zweiten Kapitel wird die Argumentation mit der Darstellung des aktiven Anteils der Orthodoxen an der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam weiter ausgebaut. Von Anfang an leisteten die Orthodoxen Pionierarbeit in *Life and Work* (Stockholm 1927) und *Faith and Order* (Lausanne, 1927; Edinburgh, 1937) und bereiteten somit den Weg für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Auch die Ergebnisse von New-Delhi (1961) und Nairobi (1975) im Hinblick auf die Trinitätslehre und Ekklesiologie verdanken ihr Zustandekommen der aktiven orthodoxen Mitarbeit. Oeldemann verweist weiterhin auf zwei der wichtigsten ökumenischen Dokumente, die nur unter der intensiven Beteiligung der Orthodoxen ihre endgültige Form erlangen konnten: die Konvergenzerklärung bezüglich der Taufe, der Eucharistie und des Abendmahls (Lima 1982) und die ökumenische Auslegung des Glaubensbekenntnisses von 1990.

Das dritte Kapitel gibt einen Überblick über die von den Orthodoxen Kirchen geführten Dialoge mit sämtlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften nach dem zweiten Weltkrieg. Dabei bevorzugten sie die Form des bilateralen Gesprächs. Ihre Vorgehensweise begründete sich in dem Gedanken, dass so die beste Möglichkeit gegeben sei, ein gemeinsames Fundament im Glaubensverständnis als unbedingte Voraussetzung für die Einheit der Kirchen zu schaffen.

Die epochale Annäherung zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, die am 7. Dezember 1965 in der Aufhebung des Schismas von 1054 gipfelte, ist Thema des vierten Kapitels. Darin wird der orthodoxe Beitrag zur Überwindung der langen konfessionellen Blockade als ein Brechen des lähmenden Schweigens, das zwischen den beiden Kirchen herrschte, dargestellt. Das wesentliche Verdienst dabei wird zu Recht dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. zugeschrieben (S. 90). Der „Dialog der Wahrheit“ und die Krise des Dialogs nach der Wende in Osteuropa (Unia-tismus, Proselytismusvorwurf) werden als weitere wichtige Stationen in der historischen Auseinandersetzung der Orthodoxen Kirchen mit der Ökumene aufgegriffen. Mit der Darstellung der hervorragenden Beziehungen Roms mit Konstantinopel und Bukarest in jüngster Vergangenheit bietet das vierte Kapitel noch einen Ausblick in den zukünftigen Fortgang des ökumenischen Prozesses.

Im fünften Kapitel wird der „Entfremdungsprozess“ zwischen den östlichen und westlichen Kirchen unter die Lupe genommen. Die abschließende These lautet, dass die entscheidenden Gründe dafür nicht theologischer, sondern politischer Natur seien. Schuld daran hätten die Teilung des Reiches 395 n. Chr., die Krönung Karls des Großen durch Papst Leo II. im Jahr 800 n. Chr. und die „jurisdiktionellen Streitigkeiten“ zwischen Rom und Konstantinopel. Die dogmatischen Differenzen kämen erst im 9. Jh. mit dem sog. „photianischen Schisma“ zum Tragen. Neben dem Papstamt und dem Filioque, die beide nur eine ‚theoretische‘ Legitimation der Spaltung zwischen Ost und West darstellten (S. 121), erwähnt Oeldemann Unterschiede im liturgischen Brauch

(Azymenstreit, Mitte des 11. Jh.s), im Fastenverständnis (15. Jh.) und im Zölibat. Über all dem stehe neben der Sprachgrenze die „unterschiedliche kulturelle Entwicklung in Ost und West“, die zu einem „Provinzialismus des Denkens“ bzw. zur „Einseitigkeit“ geführt habe. Der Westen hing mehr aristotelisch-analytische Denkkategorien an, während der Osten ein neuplatonisch-symbolisches Denken bevorzugte (S. 123f.).

In den Kapiteln sechs und sieben zeigen sich die wesentlichen Leistungen des Übersichtswerks. Im sechsten Kapitel gelingt es dem Verfasser, die ökumenischen Grundzüge der orthodoxen Ekklesiologie darzustellen. Dabei geht er auf das eucharistische Verständnis der Kirche ein, das bei Afanasjev, Schmemmann und Zizioulas besonders ausgeprägt ist und eines der wichtigsten Charakteristika der orthodoxen Ekklesiologie darstellt. Die Orthodoxie verstehe sich zwar als „Kirche Christi auf Erden“ als „Ikone der heiligen Trinität“, sei aber trotzdem bereit, anderen christlichen Gemeinschaften die ekklesiale Qualität anzuerkennen. Dazu befähige sie ihre Pneumatologie, die das Wirken des Heiligen Geistes auch außerhalb der Orthodoxen Kirche wahrnimmt (Florovsky), ihr universales Heilsverständnis (Nissiotis), ihr Verständnis der Taufe, welche den Nichtorthodoxen eine Teilnahme am Leib Christi garantiere (Bulgakov), und ihre Annahme einer nicht vollkommenen, aber dennoch vorhandenen Verbindung mit anderen Kirchen zur wahren Tradition (Staniloae).

Als konkrete Folge dieser ökumenischen Ekklesiologie nennt er die Anerkennung der anglikanischen Weihe durch Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem, Zypern und Rumänien in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh.s, die zugleich eine Anerkennung ihres ekklesialen Status einschloss (S. 163). Für den ökumenischen Dialog bedeute diese ökumenische Ekklesiologie einen Abschied von der Rückkehr-Ökumene und eine gleichzeitige Konzentration auf die Einheit im Glauben, im Kult und in der Verfassung (Nikolaou), eine Einheit in den wesentlichen Glaubenslehren.

Nach der Darstellung der ökumenischen Ekklesiologie fasst Oeldemann die wichtigsten Perspektiven für den ökumenischen Dialogs im siebten Kapitel unter dem Titel „Miteinander statt nebeneinander“ zusammen. Hier werden mehrere Aufgaben für die Zukunft vorgeschlagen, die in einem Appell an alle Teilnehmer des ökumenischen Dialogs gerichtet sind. Es sei wichtig, das Interesse am Glauben, an der Liturgie und am „Leben der anderen Kirchen“ durch die Kirchenführer wachzuhalten, für die Aktualisierung und Verbesserung der Lehrbücher Sorge zu tragen, den regelmäßigen Austausch von Dozenten und Studierenden zu fördern, die Begegnungen auch auf der Ebene der Gemeinden und der Klöster auszubauen und die Kontakte kirchlicher Jugendorganisationen zu intensivieren. Der Dialog solle außerdem auf eine breitmöglichste Basis gestellt und auf internationaler, nationaler und regionaler Ebene betrieben werden.

Nicht explizit erwähnt zeichnet sich die Notwendigkeit einer ökumenischen Anthropologie eindeutig ab. Im Sinne eines gemeinsamen ökumenischen Zeugnisses für die Würde und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens liefert sie die notwendigen Argumente, um der Herausforderungen durch die Gentechnologie, welche das Wesen des Menschen betrifft, zu begegnen (S. 191). Das Herausarbeiten von allgemeingültigen Grundsätzen in der Ethik, in der Diakonie, im interreligiösen Dialog und in der ökumenischen Spiritualität leistet des weiteren einen wichtigen Beitrag zu einer Kultur europäischer Integration.

Als Kritik an diesem Buch lässt sich anführen, dass der Verfasser die Bedeutung der „apostolischen Sukzession“ nicht berücksichtigt, die in der orthodoxen Ekklesiolo-

gie eine wichtige Rolle spielt (vgl. *Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik, Band II, 224-231; vgl. *Munteanu*, Der tröstende Geist der Liebe, 229f. 243f.). Außerdem zählt er die „bessere gegenseitige Kenntnis“ zu den bedeutenden Voraussetzungen des ökumenischen Dialogs, obwohl man in Wirklichkeit erst durch besagten Dialog zu einer solchen Kenntnis gelangen kann. Fest steht m. E. auf jeden Fall, dass das Lernen vom Anderen in der heutigen Ökumene einen paradigmatischen Status erreicht hat, im Sinne eines Wechsels von einer Hermeneutik des Verdachts zu einer Hermeneutik des Vertrauens.

Das Buch ist vor allem deshalb lesenswert, weil es Einblicke in das vielfältige ökumenische Engagement und in die ökumenische Ekklesiologie der Orthodoxen Kirchen gewährt und dazu neue Perspektiven für den ökumenischen Dialog anbietet. Die Bemühungen Oeldemanns um die geschichtliche Objektivität und seine ökumenische Offenheit ermöglichen es ihm auch, Selbstkritik zu üben, wenn er z.B. auf die Art und Weise referiert, wie der Vatikan die Apostolischen Administraturen in Russland in den Rang von Diözesen erhoben hat, ohne vorher mit der russisch-orthodoxen Kirche Rücksprache zu halten. Dies war eine unangemessene Verletzung der Balamand-Vereinbarung von 1993 (S. 107).

Empfehlenswert wird das Buch auch durch den direkten Bezug auf die Quellen und die Einbeziehung aktueller Daten aus dem ökumenischen Dialog. Aufgrund dieser Leistung wird der Verfasser seiner ursprünglichen Absicht, „einen kleinen Beitrag“ zur gegenseitigen Wiederannäherung der westlichen und östlichen Kirchen bzw. zum ökumenischen Dialog zu leisten, mehr als gerecht.

Daniel Munteanu, Bamberg

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Vertretung der Orthodoxie bei der EU

Die konservativen und christdemokratischen Parteien, die im Europa-Parlament unter der sog. EVP-Gruppe (Europäische Volkspartei) zusammengeschlossen sind, haben gefordert, dass dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel „als einer legalen Größe sowohl von europäischem wie internationalem Interesse“ ein besonderer Status bei der EU zugebilligt wird, ein Status, den bislang allein der Vatikan und der Malteserorden genießen. Das Moskauer Patriarchat zeigte sich über diesen Vorstoß betroffen, da die anderen orthodoxen Kirchen dabei „grob ignoriert“ würden. Auch wenn der Ehrenprimat des Patriarchats von Konstantinopel innerhalb der Gesamtorthodoxie unumstritten sei, so verwehre man sich gegen „ein Recht des Büros des Patriarchats von Konstantinopel bei der EU, andere orthodoxe Kirchen zu repräsentieren und ohne eine detaillierte vorherige Abstimmung der Pläne und Positionen in ihrem Namen zu sprechen“. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 11)

Gottesdienst in Landessprache

Die „Holy Cross Greek Orthodox Mission“ in Melbourne will als erste Organisation der orthodoxen Kirche Australiens in Zukunft ihre Gottesdienste auf Englisch abhalten. Einerseits geht es der genannten Kirche darum, sich dadurch für „Katholiken, Protestanten und Ungläubige“ auf der Suche nach einer spirituellen Heimat attraktiver zu machen, andererseits trägt sie damit dem Nachwuchsproblem Rechnung; denn Kinder und Kindeskindern aus genuin orthodoxen Familien fühlen sich zunehmend als Australier und nicht mehr nur als Bewahrer bestimmter kultureller und sprachlicher Traditionen. (*KNA-ÖKI* 20 [18.05.2004] 11)

Erste Konferenz über den sozialen Dienst der Orthodoxie

Vom 30. April bis 5. Mai 2004 fand in Neu-Valamo (Finnland) die erste internationale Konferenz über den sozialen Dienst der Orthodoxen Kirche statt, gemeinsam veranstaltet vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), vom amerikanischen Hilfswerk International Orthodox Christian Charities (IOCC) und von der finnischen orthodoxen Hilfsorganisation „Ortaid“. Die Konferenz setzte sich als Ziel, „die Reflexion über das Erbe der Orthodoxen Kirche mit dem Interesse an praktischem und professionellem Handeln in unserem modernen Umfeld zu verbinden“, so **Jyrki Härkönen**, der Direktor von Ortaid. Die Vorträge unterstrichen verschiedene Aspekte dieser Problematik: der Orthodoxen Kirche ist das aktive soziale Handeln nicht fremd, es gilt allerdings, dieses soziale Kapital der Kirche zu mobilisieren, etwa im Sinne des diakonischen Aufschwungs der vergangenen Jahre. Auch die ökumenische Zusammenarbeit im sozialen Dienst auf den verschiedensten Ebenen wurde gewürdigt. Die Konferenz rief schließlich dazu auf, weltweit stärker zu kooperieren, wenn es um das soziale En-

gagement der Kirchen, insbesondere den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Armut, geht. (www.kokid.de, Nachricht vom 6.06.2004)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Vatikan

Ende Juni 2004 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Papst **Johannes Paul II.** im Vatikan. Beide Ersthierarchen gedachten des historischen Treffens von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. vor 40 Jahren, mit dem die katholisch-orthodoxe Annäherung begann. Der damals eingeschlagene Weg – ein prophetischer, hoffnungsvoller, ein „Symbol der ersehnten Aussöhnung“, welcher das jahrhundertlange Schweigen beendete – soll in demselben Geist fortgesetzt werden, betonten die beiden Kirchenoberhäupter mehrmals. Die Christen müssten dafür eintreten, dass möglichst bald der Wille Christi zur Einheit verwirklicht wird, sagte Johannes Paul II. in seiner an den Ökumenischen Patriarchen gerichteten Rede. Zu diesem Bemühen um gegenseitige Versöhnung gehöre auch das Heilen von Wunden der Vergangenheit; der Papst zählte hierzu auch die Stürmung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204.

Das liturgische Zentrum der Begegnung war die gemeinsame Feier des römischen Patronatsfestes Peter und Paul, in dessen Rahmen gemeinsame Segen, zweisprachige Evangelienlesungen sowie eine gemeinsame Predigt der beiden Kirchenoberhäupter auf dem Programm standen.

Von der Begegnung erhoffte man sich vor allem einen Impuls für die Wiederaufnahme des inzwischen stagnierenden theologischen Dialogs. Die zum Abschluss der Konsultationen veröffentlichte gemeinsame Erklärung blieb hinter dieser Erwartung zurück. Es wird zur Einheit und Zusammenarbeit aufgerufen – ohne feste Dialogtermine zu nennen. Die rasche Wiederaufnahme der theologischen Arbeiten sei eine „Pflicht“, ebenso wie der Einsatz gegen Hass, Gewalt und Terrorismus. Gleichzeitig seien viele Hindernisse zu bewältigen, welche aus Glaubensfragen, aber auch aus einer schwierigen Geschichte – wie die politische Wende in Osteuropa – herrührten: „Die lange Praxis des Dialogs der Liebe hilft uns gerade in diesen Umständen, dass wir die Schwierigkeiten gelassen angehen können – ohne dass sie den eingeschlagenen Weg zur vollen Einheit in Christus verlangsamten oder verdunkeln.“ In den Gesprächen wurden auch jüngste ökumenische „Missverständnisse“ direkt angesprochen: der Papst versicherte dabei dem Patriarchen, dass das Projekt eines unierten Kiever Patriarchats nicht aktuell sei und dass das proselytische Wirken mancher übereifriger polnischer Missionare nicht der offiziellen Linie der Römisch-katholischen Kirche entspreche.

Neben den bilateralen Arbeitsgesprächen wurde schließlich mit der Übergabe der am Palatin im Herzen Roms gelegenen Kirche S. Teodoros an das Ökumenische Patriarchat für den liturgischen Gebrauch der griechisch-orthodoxen Gemeinde ein ganz wichtiger Akzent gesetzt.

Zum Abschluss seines „fruchtbaren, menschlichen und herzlichen“ Vatikan-Besuchs lud der Ökumenische Patriarch den Papst zum Tag des Hl. Andreas, dem 30. November, in den Phanar ein, um mit ihm das Patronatsfest der Kirche von Konstan-

tinopel zu feiern. Auch der Papst unterstrich die Fruchtbarkeit der Begegnung als ein „lebendiges Zeichen der Brüderlichkeit“ und „eine Perspektive für eine entschiedene Fortsetzung bis zum Ziel der vollen Einheit.“ (*Süddeutsche Zeitung* 148 [30.06.2004] 8; *KNA-ÖKI* 26 [29.06.2004] 1, 3; 27 [6.07.2004] 3-4, 9-10)

Erzbischof von Canterbury besucht den Ökumenischen Patriarchen

Bei seinem ersten Zusammentreffen mit dem Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischem Patriarchen **Bartholomaios I.**, im Rahmen eines Besuches in Istanbul, von 17. bis 19. November 2003, sprach Dr. **Rowan Williams**, Erzbischof von Canterbury, von einem „Zusammenwachsen in Liebe und Gemeinschaft“ zwischen den zwei Kirchen. Er drückte seine Freude aus, schon im ersten Jahr seiner Amtszeit, eine „Pilgerreise zum Ökumenischen Patriarchat“ machen zu dürfen, als „Zeichen des Engagements für die sichtbare Einheit der Kirche Christi“. (*Anglican Communion News Service* [17.11.2003]; *Enimerosis* 18 [6/2003]; *Episkepsis* 628 [30.11.2003] 11f.)

Besuch des LWB-Generalsekretärs beim Ökumenischen Patriarchen

Am 27. und 28. Januar 2004 besuchte eine Delegation des Lutherischen Weltbundes (LWB) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELKA), geführt vom LWB-Generalsekretär Pfr. Dr. **Ishmael Noko**, den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Istanbul. „Der Lutherische Weltbund möchte seine Partnerschaft mit den orthodoxen Schwestern und Brüdern überall und auf jede mögliche Weise stärken“, betonte Dr. Ishmael Noko. Dies könnte „zum Erfolg unserer Bemühungen in allen Bereichen, wo die Kirchen in der Welt mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert sind“ beitragen, wie zum Beispiel in der Friedensarbeit. Im Namen der ganzen Delegation, hob der LWB-Präsident und leitende Bischof der ELKA, **Mark S. Hanson**, das große Engagement des Patriarchen für den „Schutz der gesamten Schöpfung Gottes, verbunden mit einer spirituellen Erneuerung“ hervor, welches eine „inspirierende Wegweisung für die Bewahrung der Schöpfung“ gibt. Der Ökumenische Patriarch bezeichnete den lutherisch-orthodoxen Dialog als „Segen für beide Kirchenfamilien“, ein Zeichen der Hoffnung sowie einen Ort, an dem Wissen und Erfahrung ausgetauscht werden können. Er rief gegenüber der Delegation dazu auf, mit vereinten spirituellen Kräften den gegenwärtigen Herausforderungen in aller Welt zu begegnen. (*Lutherische Welt-Information* [28.01.2004; 03.02.2004]; *Enimerosis* 19 [1/2004] 2-4)

Kubas neue Beziehungen mit der Orthodoxie: Weihe der St. Nikolaus-Kathedrale in Havanna

Ende Januar 2004 hat eine hochrangige orthodoxe Delegation, angeführt vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, auf Kuba, während eines fünftägigen Besuchs, eine neue Epoche der Beziehungen zwischen dem Inselstaat und der Orthodoxie eingeläutet. Präsident **Fidel Castro** übergab dem Patriarchen „im Namen des kubanischen Volkes“ feierlich die St. Nikolaus-Kathedrale in Havanna als Geschenk. In Gegenwart zahlreicher Gäste und Gläubiger weihte Bartholomaios I. das Gotteshaus und drückte seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft aus, in der Probleme zwischen Nationen durch Dialog und Kommunikation bewältigt werden sollen; zugleich rief er alle Staaten, zumal die Latein- und Zentral-Amerikas, zur Beachtung der Menschenrechte auf. Bei seinen Begegnungen mit dem kubanischen Präsidenten lobte der Patriarch insbesondere die erfolgreiche Umweltpolitik Kubas. Mit scharfer Kritik bedachte

er das amerikanische Embargo gegen Kuba. Staatschef Fidel Castro erhielt aus der Hand des Patriarchen den Orden des hl. Andreas. Für die Zukunft wurde bereits die Gründung einer orthodoxen Religionsschule vereinbart zur Heranbildung eines orthodoxen Klerus für Kuba und Lateinamerika. Anlässlich eines Empfangs in der Griechischen Botschaft stellte der Patriarch fest, das kubanische Volk dürste nach Christus und einem Leben in Christo. (*Orthodox Observer* 69 [März-April 2004] 30)

Amerika-Besuch des Ökumenischen Patriarchen

Vom 13. bis 19. März 2004 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die griechische Erzdiözese von Amerika. Höhepunkt der Reise war neben den pastoralen Treffen und Veranstaltungen die Eröffnung einer Ikonen-Ausstellung des Metropolitan Museum of Art in New York, welche mehr als 350 Exponate aus 30 Ländern umfasst. Der Patriarch zeigte in seiner Rede, wie die Ikonen „Männer und Frauen jeden Alters, jeder Rasse und ethnischer Zugehörigkeit und aus dem gesamten Spektrum sozialer Bedingungen zeigen – mit einer einzigen charakteristischen Eigenschaft: dem Zustand der Heiligkeit“. Außerdem traf der Patriarch auch die Ständige Konferenz der Kanonischen Orthodoxen Bischöfe in Amerika, die Ständige Konferenz der Orientalischen Orthodoxen Kirchen, den Präsidenten und den Vorsitzenden des jüdischen Weltkongresses, **Edgar M. Bronfman** und Rabbi **Israel Singer**, dazu noch UN-Sekretär **Kofi Anan** und wichtige politische Persönlichkeiten des Landes. (*Orthodox Observer* 69 [März-April 2004] 1-3; *Anaplasia* Heft 410 [2004] 61)

Offizieller Antrittsbesuch des neuen KEK-Präsidenten am Phanar

Vom 31. März bis 2. April 2004 stattete der im Dezember neu gewählte Präsident der Kommission Europäischer Kirchen (KEK), **Jean-Arnold de Clermont** (in Begleitung des Generalsekretärs **Dr. Keith Clement** der KEK), dem Ökumenischen Patriarchat einen offiziellen Besuch ab. Bei den Begegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios und ranghohen Würdenträgern (der Orthodoxen Kirche) brachte man den gemeinsamen Willen zum Ausdruck, den Dialog zwischen den Kirchen und ihr Zeugnis in der Gesellschaft Europas fortzusetzen. Die Umsetzung der Charta Oecumenica sei ein erster wichtiger Schritt. Die neue EU-Verfassung, die das Christentum nicht eigens erwähne, mache die gemeinsame Verantwortung sichtbar für eine forcierte Zusammenarbeit beim interreligiösen Dialog und der Umweltproblematik. Dazu verhilft ein Näherrücken von Jugendverbänden, Theologischen Schulen und Instituten in Europa, wie Dr. Clements betonte (*Episkepsis* 634 [30.04.2004] 6 ff.)

Angela Merkel begegnet dem Ökumenischen Patriarchen

Die CDU-Vorsitzende **Angela Merkel** traf während ihres Türkeiaufenthaltes den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Dieser sprach sich für einen Beitritt der Türkei in die EU aus und berichtete über einen positiven Wandel der türkischen Politik im Umgang mit der christlichen Minderheit im Lande. Es seien Immobilien an die Orthodoxe Kirche zurückgegeben worden und man hege, nach einer Äußerung des türkischen Bildungsministers Hussein Celik, begründete Hoffnung, die Theologische Hochschule auf der Insel Chalki wieder zu eröffnen. (Internet: www.vaticanradio.org/tedesco/tedarchi/2004/Februar04; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 13)

Änderung in der Heiligen Synode

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** ernannte sechs Bischöfe, die ihren Sitz außerhalb der Türkei haben, zu ständigen Mitgliedern der Heiligen Synode. Bisher gehörten dem Gremium nur Hierarchen an, die einer Diözese in der Türkei vorstanden oder als Titularbischöfe in dieser lebten. Mit Wirkung vom 1. März 2004 zählen nun u.a. die Erzbischöfe von Amerika **Dimitrios** (Trakatellis) und von Thyateira und Großbritannien **Gregorios** (Hadjifotis) zur Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 14)

Großbrand im Kloster Chilandar

In der Nacht zum 4. März 2004 wurde das in der Rangordnung der 20 großen Athosklöster an vierter Stelle stehende serbische Kloster Chilandar von einem verheerenden Brand heimgesucht. Das Feuer griff von einem defekten Heizofen im Bereich der Abtswohnung zunächst auf den Westflügel über, wo das Gästehaus völlig abbrannte, dann breitete es sich über das Torhaus nach Osten aus, so dass eine Reihe von Mönchszellen, aber auch Wirtschaftsräume vernichtet wurden. Glücklicherweise konnte das Feuer gelöscht werden, bevor es die historische Trapeza mit Fresken aus dem 14. und 17. Jahrhundert und das Klostermuseum mit wertvollen Ikonen und Handschriften, darunter die wertvollsten slawischen Handschriften weltweit, erreichte. In den erfassten Gebäudeteilen wurden vier Kapellen zerstört, die Hauptkirche blieb von Schäden verschont; verletzt wurde niemand. Feuerwehrleute aus der Athos-Hauptstadt Karyes und aus den Chalkidiki-Städten Ierissos und Arnaia, die wegen der Entfernung zum Kloster und dem hohen Seegang verspätet eintrafen, kämpften heroisch bis zum Abend des 4. März um die Erhaltung der wertvollsten Teile des Klosters.

Auch wenn der Großbrand mit Recht als die größte Katastrophe in der Geschichte des Klosters bezeichnet werden kann, entstanden nach Expertenmeinungen doch keine irreparablen Schäden an der Konstruktion und der Statik des Gebäudekomplexes. Es gibt daher die berechtigte Hoffnung, dass sich bei der Wiederherstellung, deren Kosten auf etwa 10 Millionen Euro geschätzt werden, die Gesamtgestalt des Klosters nicht verändern wird.

Der serbische Thronfolger, Prinz **Aleksandar**, überzeugte sich persönlich von dem Ausmaß des Schadens, um anschließend dem serbischen Patriarchen **Pavle** Bericht zu erstatten. Patriarch Pavle forderte dazu auf, den Wiederaufbau des Klosters zu unterstützen. Der serbische Ministerpräsident **Vojislav Koštunica** versprach 140.000 Euro, die griechische Regierung will ebenfalls Hilfe leisten. Ein von der Universität Auckland im Juni 2003 begonnenes Projekt zur Erfassung und Dokumentation der komplexen Klosteranlage dürfte die Rekonstruktion erleichtern. (*Anaplasia* 410 [2004] 44; 421 [Juli-August 2004] 127; *Eleftherotypia* [05.03.2004] 1; *Der christliche Osten* 59 [2004] 132-138; *Episkepsis* 633 [31.03.04] 7-8)

Friedensappell des Ökumenischen Patriarchen

Bei einem Symposium in der anatolischen Stadt Mardin mit führenden islamischen, christlichen und jüdischen Repräsentanten des Landes, rief der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die „Söhne der Propheten“ auf, in einer unter Krieg und Terror leidenden Welt, geduldig für den Frieden zu arbeiten. Mardin, Brennpunkt des christlichen Lebens im osmanischen Reich, aber auch Schauplatz von Ermordung und Vertreibung zahlloser Christen während des Ersten Weltkrieges, hat bis heute seine

christliche Prägung bewahren können: mehrere uralte Kirchen sind im gottesdienstlichen Gebrauch. (KNA-ÖKI 21/22 [25.05. 2004] 1)

Vorsitzender des ÖRK auf Besuch im Phanar

Anlässlich seines ersten Besuchs im Ökumenischen Patriarchat bezeichnete der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. **Samuel Kobia**, die Rolle des Patriarchats im ökumenischen Bereich als „bedeutende Quelle der Inspiration“. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** betonte seinerseits in seiner Begrüßung, sein Patriarchat habe immer uneingeschränkt mit dem ÖRK zusammengearbeitet und werde „das Werk für die Einheit der Kirche auch weiterhin im ÖRK fortsetzen“. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2004] 19)

Neuer Vikarbischof für Deutschland

Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats hat bei ihrer Sitzung am 25. Mai 2004 den bisherigen Archimandriten **Bartholomaios Kessidis**, Pfarrer der griechischen Gemeinde des hl. Propheten Elias in Frankfurt a.M., zum neuen Vikarbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Deutschland gewählt. Die feierliche Weihe fand am 10. Juni 2004 in der Metropolitankirche der Heiligsten Dreieinigkeit in Bonn statt.

*Am 22. April 2004 ist der Metropolit Metron und Atheiron **Theoklitos** (Rokas) im Alter von 65 Jahren gestorben. Metropolit Theoklitos hat in der Theologischen Schule von Chalki studiert und war seit 1977 Bischof des ökumenischen Throns. (*Episkepsis* 634 [30.04.2004] 11-15)

2. Patriarchat von Alexandrien

Patriarch von Alexandrien in Rumänien

Vom 5. bis 11. September 2003 besuchte der alexandrinische Patriarch **Petros VII.** die Kirche von Rumänien. Er wurde zuerst vom rumänischen Patriarchen **Teoctist** empfangen, der die Wichtigkeit der alexandrinischen Kirche in der Gesamtorthodoxie hervorhob, sodann auch im Rahmen einer feierlichen Veranstaltung vom rumänischen Staatspräsidenten **Ion Iliescu**. Weitere Höhepunkte seines Aufenthaltes waren der Besuch des berühmten Klosters Antim und ein gemeinsam mit Patriarch Teoctist abgehaltenes Totengebet für die Helden und Opfer der rumänischen Revolution von 1989. (*Pantainos* 95 [2003] 459-475)

Gutes zwischenkirchliches Einvernehmen in Alexandrien

Am 28. Februar 2004 kamen der Patriarch von Alexandrien **Petros VII.** und der Papst der Koptisch-Orthodoxen Kirche **Schenouda III.** zu einem neuen Treffen im Rahmen der traditionsreichen zwischenkirchlichen Gespräche im Koptischen Patriarchat in Alexandrien zusammen. Zu den Themen zählten in erster Linie Fragen des Kirchenrates des Mittleren Ostens, der anschließend im März in Kairo tagte. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 17)

Patriarch von Alexandrien besucht Äthiopien und Tansania

Vom 7. bis 18. Mai 2004 besuchte der alexandrinische Patriarch **Petros VII.** Äthiopien und anschließend Tansania. In Äthiopien stand der Besuch vor allem im Zeichen der Begegnung mit der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche und deren Patriarchen **Pavlos**. Der alexandrinische Patriarch besuchte u.a. das Nonnen-Kloster von Sabbata, dessen Waisenhaus er mit einer großzügigen Spende unterstützte, die griechische und die englische Schule von Addis Abeba und das Theologische Hl.-Dreifaltigkeits-Kolleg, die er als „genuine Werkstatt theologischer Kenntnisse“ charakterisierte, die dem Menschen Freiheit geben. Neben dem Besuch dieser äthiopisch-orthodoxen Einrichtungen standen weiter auch Treffen mit Vertretern des orthodoxen Bistums für Äthiopien auf dem Programm. Am 12. Mai flog der Patriarch weiter nach Dar- es-Salam, wo er vom orthodoxen Metropoliten **Proterios** (Pavlopoulos) begrüßt wurde. Hier und auch in Iringa besuchte Patriarch Petros VII. vor allem griechische Einrichtungen, denn „das Patriarchat von Alexandria und Ganz Afrika mit seiner griechisch-orthodoxen Identität bietet“, so der Patriarch, „durch die Aktivitäten seiner Erzbischöfe und Bischöfe und in Zusammenarbeit mit den lokalen griechischen Botschaften und Konsulaten die notwendige spirituelle und oft auch andersartige Hilfe für die Griechen, die in seiner geistlichen Jurisdiktion wohnen“. Abschließender Höhepunkt der Reise war die Weihe der neu errichteten Kirche der hll. Andronikos und Athanasia im Bezirk Kitamalous, bei der ein Teil der Liturgie in Suaheli gefeiert wurde. (*Pantainos* 96 [2004] 294-300)

Erzbischof von Finnland in Alexandrien

Vom 14. bis 20. April 2004 besuchte Erzbischof von Karelia und Ganz Finnland **Leo** das Patriarchat von Alexandrien. Erzbischof Leo hat die Patriarchalkirche vom Hl. Savvas und die arabischsprachige Gemeinde der Entschlafung Mariens besucht. Am 18. April 2004 hat er zusammen mit dem Patriarchen von Alexandrien **Petros VII.** in der Patriarchalkirche vom Hl. Savvas den Gottesdienst gefeiert. (*Pantainos* 96 [2004] 276 ff.)

Patriarch von Alexandrien stirbt bei Helikopter-Crash

Der Patriarch von Alexandrien Petros VII. ist bei einem Unglück am 11. September 2004 ums Leben gekommen. Er stürzte mit einem Hubschrauber ab, auch 16 weitere Menschen starben. Das Verteidigungsministerium in Athen teilte mit, an Bord des Militärhubschraubers seien sowohl Geistliche als auch Laien gewesen. Die Ursache des Unglücks war zunächst unbekannt. Der Absturzort liege etwa 30 Kilometer vom Kloster auf dem Berg Athos entfernt, wohin der Hubschrauber seine Heiligkeit, den Patriarchen von Alexandria und Afrika, Petros, hatte bringen sollen. "Das Wrack des Hubschraubers wurde nach einer umfassenden Suche gefunden", sagte ein Sprecher des Ministeriums. Griechischen Medien zufolge waren außer dem Patriarchen elf weitere Passagiere und vier Besatzungsmitglieder an Bord der Maschine, die meisten davon Geistliche aus dem Patriarchat Alexandria in Ägypten.

Der 55-jährige Petros hat in seiner siebenjährigen Amtszeit neues Leben in das Patriarchat und die ganze orthodoxe Kirche gebracht. Die Pilgerreise zu den Klöstern habe sein erster offizieller Besuch dort werden sollen. Er hätte um zehn Uhr im Kloster auf dem Athos-Berg ankommen sollen. Die Mönche hätten die Behörden informiert, weil der Hubschrauber dort nicht angekommen sei. (Spiegel [12. September 2004];

ausführlichere Nachrichten und weitere Informationen im nächsten Heft des Orthodoxen Forums)

3. Patriarchat von Jerusalem

Anerkennung von Patriarch Irinaios

Im Februar 2004 erkannte der Staat Israel durch einen entsprechenden Kabinettsbeschluss seiner Regierung **Irinaios** offiziell als orthodoxen Patriarchen von Jerusalem an, nachdem ihm dies zuvor wegen „enger Beziehungen“ zu PLO-Chef **Jassir Arafat** verweigert worden war. Die palästinensische Autonomiebehörde und die jordanische Regierung, die ebenfalls den Jerusalemer Patriarchen im Amt bestätigen müssen, hatten dies bereits vor zweieinhalb Jahren sofort nach seiner Wahl getan. Vor allem seitdem durch Immigration hunderttausende Orthodoxe vornehmlich aus Russland in Israel zugezogen sind, gehören die meisten Christen im Land (etwa 100.000) dem orthodoxen Patriarchat an. Nicht zuletzt dadurch ist in der Orthodoxie in Israel ein Spannungsfeld zwischen den meist arabisch empfindenden Gemeinden und Priestern, dem laut Kirchenverfassung griechischen Patriarchen und dem neuen russischen Zugang entstanden, ein Spannungsfeld, das wegen des großen Grundbesitzes der Kirche in den Augen der israelischen Regierung nicht unerhebliche Gefahren und Komplikationen birgt. (KNA-ÖKI 4 [27.01.2004] 3; *Ökumenische Rundschau* 2 [2004] 270)

Älteste christliche Kirche in Jordanien

Bei einer Ausgrabung 50 km südlich der Hauptstadt Amman, wurden Reste einer christlichen Kirche entdeckt. Nach Aussage der Tageszeitung „Jordan Times“ kann der Fund ins zweite Jahrhundert datiert werden. Damit handelt es sich um die älteste uns bekannte Kirche in Jordanien, bisher galt die 1998 entdeckte Basilika der Hafenstadt Akkaba, die aus dem späten dritten Jahrhundert stammt, als älteste Kirche Jordaniens. (KNA - ÖKI 26/ 10 [2004] 1)

4. Patriarchat von Russland

Antwort der Russischen Auslandskirche an Patriarch Aleksij

Am 8. Dezember 2003 sprach sich Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland (Russische Orthodoxe Kirche im Ausland) in einem Vortrag auf einer Pastorkonferenz in den USA für eine baldige eucharistische Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat: „Unsere Trennung ist administrativer Natur. [...] Wenn wir gegenseitig die Sakramente anerkennen, so zweifeln wir nicht an der Kirchlichkeit des Vollzugs der Eucharistie im Moskauer Patriarchat. Was und wer hindert uns daran, als ersten Schritt zur Klärung der Beziehungen die eucharistische Gemeinschaft aufzunehmen?“ Er betonte den laufenden „Gesundungsprozess“ zwischen den beiden Kirchen, welche sich gegenseitig als Teile der einen Russischen Kirche demütig anerkennen sollen.

Am 17. Dezember 2003 erging ein Schreiben der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland an Patriarch **Aleksij II.**, in dem der gute Wille des Moskauer Patriarchats zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden russischen Kirchen gewürdigt und eine Fortsetzung des Dialogs in den Blick genommen wird, denn „der Leib Christi hat seine Einheit bewahrt, allein das äußere Gewand der Kirche ist zerrissen“. Aller-

dings wurde in dem Schreiben betont, es gehe nicht um „das Zusammenschmelzen oder die Vereinigung der Kirchen, sondern die Herstellung normaler kirchlicher Beziehungen zwischen den beiden Teilen der einst einen Russischen Kirche, die aus historischen Gründen zerbrochen ist“. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland empfiehlt in diesem Sinn, vor allem an Orten, wo Gemeinden der Auslandskirche und des Moskauer Patriarchats parallel existieren, die Erfahrung freundschaftlicher Koexistenz zu machen und gemeinsam die eine Kirche Christi zu bezeugen. Die volle eucharistische Gemeinschaft könne allerdings „nur das abschließende Ergebnis der konziliaren Arbeit beider Teile der russischen Kirche sein“. (*Der Bote* 1 [2004] 24ff.)

Orthodoxe Kirchen warnen vor uniertem Patriarchat in Kiew

Nach der jüngsten Moskau-Reise des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal **Walter Kasper**, sprach sich die Heilige Synode des Moskauer Patriarchats für eine bilaterale Kommission aus. Dennoch blieben Bedenken gegen Proselytismus und gegen die Errichtung eines unierten griechisch-katholischen Patriarchats in Kiew bestehen.

Die Vorsteher der autokephalen orthodoxen Kirchen wehren sich gegen die Errichtung eines unierten griechisch-katholischen Patriarchats in Kiew, das die Unierten schon lange fordern. Die einzelnen orthodoxen Kirchen reagierten in mehreren Schreiben auf eine schriftliche Äußerung des Patriarchen von Moskau **Aleksij II.** bzw. auf ein Memorandum des Walter Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, verfasst haben. Die Vertreter der orthodoxen Kirchen strichen in ihren Antworten heraus, dass sie die Einrichtung eines solchen Patriarchates in Kiew zum einen als Förderung des Proselytismus betrachten, zum anderen würde es eine erhebliche Störung des theologischen Dialoges zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche hervorrufen. (*KNA-ÖKI* 14/15 [06.04.2004] 2)

Orthodoxe Kirche in China verwaist

Die Geschichte der orthodoxen Kirche in China geht bis ins 17. Jh. zurück. Im 19. Jh. unterstützte die Russisch-Orthodoxe Kirche die Mission in China, während der Oktoberrevolution flohen Orthodoxe aus Sibirien nach China und gründeten dort große russische Gemeinden, die zunächst zur russischen Auslandskirche gehörten und 1948 dem Moskauer Patriarchat unterstellt wurden. Seit dem Bruch zwischen Peking und Moskau war der gegenseitige Kontakt verboten, während der Kulturrevolution in China wurden viele orthodoxe Kirchenstrukturen zerschlagen. Trotz russischer Hilfe in jüngerer Zeit konnte sich die chinesische Orthodoxie davon kaum erholen. Einen weiteren Schlag stellt nun der Tod des Priesters **Alexander Dou Lifou** aus Peking dar, da nun lediglich ein Priester und ein Diakon für die Seelsorge in China übrig bleiben. (*Der Christliche Osten* LIX 1 [2004] 71)

Orthodoxie auf dem Vormarsch

Bei einer neuen Umfrage eines unabhängigen Instituts in Russland bekannten sich 70% der Befragten zur Orthodoxen Kirche gegenüber 60% noch vor wenigen Jahren. Die Zahl der praktizierenden orthodoxen Christen liegt allerdings weit hinter diesen Ergebnissen zurück. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 15)

Staatliche Alters- und Invaliditätsrente für die orthodoxen Geistlichen Russlands

Laut Vertrag vom 1. Februar 2004 zwischen der Staatlichen Pensionskasse der Russischen Föderation und dem Moskauer Patriarchat erhalten die rund 20.000 Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche ab sofort eine Alters- und Invaliditätsrente; die Arbeitsjahre vor 1990 werden angerechnet. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 14)

Gottesmutterikone von Tichvin kehrte zurück

Am 9. Juli 2004 kehrte die Ikone der Gottesmutter von Tichvin nach 60 Jahren aus Amerika über Riga nach Russland zurück. In vielen Städten standen Gläubige stundenlang an, um die Ikone zu verehren, in Moskau waren Tausende zu ihr in die Christi-Erlöser-Kathedrale gepilgert. Mehr als 10.000 Gläubige folgten am 27. Juni in Moskau der als wundertätig geltenden Ikone in einer Prozession von der Christi-Erlöser-Kathedrale zum Roten Platz, wo Patriarch **Aleksij II.** mit ihr die russische Hauptstadt segnete. An den folgenden Tagen war sie in St. Petersburg im Aleksandr-Nevskij-Kloster und in der Kasaner Kathedrale zur Verehrung ausgestellt, bevor sie feierlich an ihren alten Platz im Kloster in Tichvin zurückkehrte. Die Ikone war während des Zweiten Weltkriegs 1944 von dem orthodoxen Bischof **Ioann Garklavs** aus der Stadt Pskov nach Riga und anschließend mit einem Flüchtlingstreck über Polen nach Deutschland und 1949 nach Chicago gebracht worden. Nach seinem Tod 1982 bewahrte sie sein Adoptivsohn **Sergej Garklavs** in seiner Wohnung auf. Der Retter der Ikone hatte verfügt, sie solle wieder in ihre Heimat zurückkehren, wenn die atheistische Sowjetmacht nicht mehr herrsche.

Der Überlieferung nach wurde die Gottesmutterikone vom Evangelisten Lukas gemalt. Historisch wird sie auf das 5. Jahrhundert datiert. Von Jerusalem wurde sie kurz nach ihrer Entstehung nach Konstantinopel gebracht, von wo sie 1383 nach Russland gelangte. Dort steht sie auf einer Stufe mit den Ikonen der Gottesmutter von Smolensk, Kasan und Vladimir. In der nordrussischen Stadt Tichvin fand die Ikone in einem Mönchskloster ihre Heimat. Zahlreiche Wunder werden ihr zugeschrieben. Einem überlegenen schwedischen Heer gelang es der Legende nach 1613/14 dank der Gottesmutterikone nicht, das Kloster einzunehmen. (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* 148 [29.06.2004] 9)

5. Patriarchat von Serbien

Patriarch Pavle ruft erneut die Kirche in FYROM zur Einheit auf

Während der Regierungszeit Titos in Jugoslawien (1967) erklärte die orthodoxe Kirche in FYROM (Ehemalige Jugoslawische Republik Mazedonien) ihre Autokephalie, die bis heute von der Orthodoxen Kirche nicht anerkannt wird. Nach Meinung des serbischen Patriarchen **Pavle** konnte sie sich sowieso erst zur eigenständigen Institution entwickeln, als die Kommunisten sie aus machtpolitischen Interessen heraus ausbauten. Am 5. Januar 2004 rief der serbische Patriarch die Geistlichen der FYROM dazu auf, die Einheit mit der serbisch-orthodoxen Kirche, d.h. die Gebets- und Eucharistiegemeinschaft, wiederherzustellen. Während die serbisch-orthodoxe Kirche jeden Vorwurf im Umgang mit der Kirche in FYROM zurückweist, wehrt sich diese ebenfalls gegen jegliche Kritik. Ihrer Ansicht nach dient die makedonische orthodoxe Kirche ihrem Volk, ohne die Tradition der gesamten Orthodoxen Kirche dabei zu verlet-

zen. So fordern nicht nur der Erzbischof der sogenannten „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ von Ohrid **Stefan** (Veljanovski), sondern auch der protestantische Präsident **Trajkovski** von FYROM, die Annerkennung der Autokephalie ihrer Kirche von der gesamten Orthodoxen Kirche. Die Ernennung des Metropoliten von Veles und Povadarie **Jovan** (Vraneskovski), der zuvor von der „autokephalen“ Kirche zum serbischen Patriarchat zurückgekehrt war, zum Patriarchalexarchen für das Autonome Erzbistum von Ohrid empfanden sie als Kränkung. Wohl als Reaktion auf diese Ereignisse, verhaftete man am 13. Januar 2004 den Metropolitan Jovan in Makedonien, zusammen mit vier Mönchen, sieben Nonnen und einem bulgarischen Theologiestudenten. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2004] 8-9)

Neue Zerstörung orthodoxer Kirchen auf dem Kosovo

Am 12. Dezember 2003 wurde die 1933 erbaute orthodoxe Kirche des hl. Uros in Urosevac (südlicher Kosovo) Ziel eines Handgranatangriffs. Die Granate schlug allerdings 10 Meter vor der Kirche ein und demolierte lediglich ein parkendes Auto. Auch in den letzten Monaten ereigneten sich im Kosovo leider zahlreiche bewaffnete oder unbewaffnete Angriffe auf Christen oder orthodoxe Kirchen und Klöster.

Am 27. März 2004 teilte die serbische orthodoxe Kirche offiziell mit, dass während der von Albanern zu verantwortenden Gewaltausbrüche gegen die serbische Bevölkerung auf dem Kosovo und in Metochien zwischen dem 17. und 20. März 2004 mindestens 35 orthodoxe Kirchen und Klöster zerstört wurden, darunter auch viele kulturhistorisch bedeutende Kirchenbauten. Bischof **Artemije** (Radoslavljević) von Raška und Prizren warf den KFOR-Truppen vor, die Zerstörung aller zehn orthodoxer Kirchen in Prizren nicht verhindert zu haben und sprach, angesichts der geschehenen „Pogrome albanischer Terroristen gegen die serbische Bevölkerung“, von einem Versagen der internationalen Politik in der Provinz. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2004] 11; www.kokid.de, Nachricht vom 6.06.2004)

Fruchtbare orthodox-katholische Zusammenarbeit in Serbien

Bei einer Begegnung in Belgrad betonten der serbisch-orthodoxe Patriarch **Pavle**, der Vorsitzende der kroatischen Bischofskonferenz, Kardinal **Josip Bozanic**, und der Belgrader katholische Erzbischof **Stanislav Hocevar** die Notwendigkeit einer aktiven ökumenischen Zusammenarbeit zur Verteidigung der zentralen menschlichen und christlichen Werte. Eine glaubwürdige und wirksame Ökumene fordere von den Kirchen die Bereitschaft, Opfer zu bringen, erklärte Patriarch Pavle. In Serbien ist es der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche gelungen, nicht nur in gemeinsamen Gottesdiensten, Publikationen oder Treffen sich zu begegnen und die Ökumene zu vertiefen, sondern auch nach außen zu wirken und gesellschaftliche Herausforderungen zu bewältigen, wie beispielsweise die Wiedereinführung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und die Verbesserung der Zusammenarbeit mit den Medien zeigen. (*KNA-ÖKI* 25 [22.06.2004] 15)

Der neue Status für das Kloster Dečani

Der UNESCO-Generaldirektor **Koichiro Matsuura** teilte in Belgrad mit, das serbische Kloster Dečani im Kosovo-Gebiet werde in die Liste des Weltkulturerbes der UNESCO aufgenommen. Diese Tatsache bedeute für das Kloster, dass es auch besonders geschützt werden müsse. Der serbisch-montenegrinische Außenminister **Vuk Draško-**

vic forderte, auch noch einige andere orthodoxe heilige Stätten im Kosovo in die Liste des Weltkulturerbes aufzunehmen. (Internet: [www.vaticanradio.org/tedesco/tedarchi/2004/Mai04; Orthodoxy Aktuell 6 \[2004\] 10](http://www.vaticanradio.org/tedesco/tedarchi/2004/Mai04; Orthodoxy Aktuell 6 [2004] 10))

Das „Café Fegefeuer“ wird entfernt

Das von KFOR-Soldaten im Hof der abgebrannten serbischen Hl.-Sava-Kirche im südlichen Teil von Kosovska Mitrovica, Kosovo, eingerichtete „Café Fegefeuer“ wird entfernt. Die Multinationale Brigade Nordost der KFOR hat sich öffentlich entschuldigt. Oberst **Erik Otoklok** sagte am 21. Mai 2004 vor Journalisten in dem Hof: „Niemand aus der Brigade hatte die Absicht, die Hl.-Sava-Kirche zu schänden. Diese Fehleinschätzung verlangt die entschiedenste Verurteilung“. Er bestätigte, dass zum Zweck der Beilegung dieses schwerwiegenden Zwischenfalls der Kommandeur des französischen Bataillons ein Essen für die Priester aus Mitrovica und Zwecan veranstalten werde und sich danach zur Hl.-Sava-Kirche begeben werde, um zu zeigen, dass der schwere Fehler der KFOR-Soldaten getilgt worden sei. (*Orthodoxy Aktuell 6 [2004] 12*)

Aus dem Interview mit dem serbischen Bischof Artemije

In einem Interview mit dem deutschen Nachrichtenmagazin „Focus“ vom 10. Mai 2004 hat der serbische Bischof von Raška und Prinzen **Artemije** (Radoslavljević) sowohl der UNO als auch der KFOR ein totales Versagen auf dem Kosovo und in Metochien vorgeworfen: „Die KFOR hat in Prizren nicht ihren Auftrag erfüllt... Wie ist es möglich, unter einem Protektorat 250.000 Serben zu vertreiben, sie umzubringen, Zehntausende von Häusern, 115 Kirchen und Klöster zu zerstören, ohne das jemand zur Verantwortung gezogen wird?“ Der Bischof betont aber auch, dass er dies nicht den eingesetzten Soldaten vorwerfe: „Sie hatten nicht die Erlaubnis, mit Gewalt auf Gewalt zu reagieren. Es fehlte der politische Wille. Und der wird in Washington und Brüssel formuliert“. Die Beziehungen zu den anderen Glaubensgemeinschaften seien inzwischen auf dem Nullpunkt; zwar habe man sich vor 1998 mehrfach getroffen, doch „wir haben dabei tolle Resolutionen verabschiedet, aber sie blieben auf dem Papier“. Inzwischen fänden keine Treffen mehr statt, auch nicht nach dem Pogromtag des 17. März 2004: „35 Kirchen wurden niedergebrannt, 4000 Serben vertrieben, 500 Häuser abgeackelt. Die Führer der anderen Glaubensgemeinschaften haben es nicht für nötig gehalten, mir ihre Anteilnahme auszudrücken oder die Gewalt zu verurteilen“. Der 69-jährige Bischof wohnt nicht mehr in seiner Residenzstadt, sondern im Kloster Gračanica, wo er nach eigenen Worten „nicht einen Schritt ohne KFOR oder Unmik machen“ kann. (*Orthodoxy Aktuell 6 [2004] 13*)

6. Patriarchat von Rumänien

Rumänische Kirche verbietet politische Tätigkeit des Klerus

Anlässlich eines zu großen Engagements einiger Geistlicher in der Politik, z. B. in der „Großrumänischen Partei“, verbot die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche, bei ihrer Sitzung vom 10. bis 12. Februar 2004, unter dem Vorsitz des Patriarchen **Teoctist**, ihren Geistlichen jegliche politische Betätigung. Man beruft sich dabei auf die altkirchlichen Konzilien. Zwar sollen sich die Geistlichen aktiv am öffentlichen

Leben beteiligen, allerdings mit kirchlichen und nicht mit parteipolitischen Mitteln. Bei Verstoß gegen das beschlossene Verbot drohen kanonische Strafen. (www.patriarhia.ro, Pressemitteilung 9.02.2004; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 6f.)

Erneuerung der Kirche gefordert

Die dem Metropoliten von Iași **Daniel Ciobotea** nahestehende Zeitung „Ziarul de Iași“ hat vor einer bloß äußerlichen Hinwendung zur Orthodoxie nach dem Kommunismus als Modeerscheinung oder Merkmal nationaler Identität gewarnt und eine wahre christliche Erneuerung gefordert, um nicht gegenüber den wetteifernden neo-protestantischen Glaubensgemeinschaften immer mehr ins Abseits zu geraten. (KNA-ÖKI 18 [4.05.2004] 6)

Besuch des Patriarchen Teoctist in Konstantinopel und Kappadokien

Zwischen 18. und 24. Mai 2004, bei der Einladung des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, hat der Patriarch der rumänisch-orthodoxen Kirche **Teoctist**, begleitet von einer hochrangigen Delegation, die christlich tiefgeprägte türkische Provinz Kappadokien sowie die Stadt Konstantinopel besucht. Der rumänische Patriarch trägt auch den Ehrentitel des „Locum Tenens von Kaisaraia in Kappadokien“. Die beiden Patriarchen haben in der Kirche von Kaisaraia das Fest der Himmelfahrt mit einer Hl. Liturgie gefeiert. Am Sonntag, dem 23. Mai hat der Ökumenische Patriarch der rumänischen Gemeinde von Istanbul (etwa 20 000 Gläubige), die Kirche der Hl. Paraskevi, im Stadtviertel Haskoy, welche vom rumänischen Fürsten und Märtyrer Constantin Brancoveanu im 17. Jahrhundert gestiftet wurde, zur liturgischen Benützung übergeben. (Internet: www.patriarhia.ro, Pressemitteilung 17.05.2004)

Das Jubiläumsjahr „Stefan der Grosse“

Anlässlich der 500-Jahr-Kommemoration seit dem Tod des moldauischen Fürsten Stefan des Grossen (2. Juli 1504) fanden in Rumänien verschiedene kirchlich-kulturelle Feierlichkeiten und Veranstaltungen. Berühmtester Kirchengründer und unermüdeter Verteidiger an den Toren des christlichen Europas während seiner langen Herrscherzeit 1457-1504, wird Stefan der Grosse seit 1992 auch offiziell als Heiliger verehrt. Der Höhepunkt der Festlichkeiten bildete eine liturgische Feier am 2. Juli 2004 im Kloster Putna (in Bukowina, Nord Rumäniens) wo die Gebeine des heiligen Fürsten ruhen; neben dem Patriarchen der rumänischen orthodoxen Kirche **Teoctist** und ranghohe Kirchenvertreter verschiedener Konfessionen aus In- und Ausland waren auch politische und kulturelle Persönlichkeiten anwesend. Der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, der Metropolit **Genadios** von Sasima sprach über Stefan den Grossen als „geistige Persönlichkeit, welche eine vitale Rolle für die Orthodoxie und die ganze christliche Welt gespielt hat...“. Patriarch Teoctist betonte seinerseits, am Beispiel Stefan des Grossen, die Aktualität eines Einsatzes für ein christlich geprägtes Europa. (Internet: www.mmb.ro, 2.07.2004)

7. Patriarchat von Bulgarien

Auszeichnung für Patriarch Maxim

Der Patriarch der bulgarischen orthodoxen Kirche **Maxim** soll im Januar 2005 von Patriarch **Aleksij II.** mit dem russischen Preis für „außerordentliche Verdienste um die Festigung der Einheit der orthodoxen Völker“ ausgezeichnet werden. In diesem Sinn werden v. a. die Bemühungen des bulgarischen Patriarchen um die Überwindung der Isolation seiner Kirche nach 1992 gewürdigt. (KNA-ÖKI 19 [11.05.2004] 16)

8. Patriarchat von Georgien

Neue Staatsflagge mit christlicher Symbolik

Ein deutliches Zeichen für den an christlichen Werten orientierten Neuanfang setzte der neu gewählte Präsident der Republik Georgien **Michail Saakašvili** durch die Verordnung, die bisherige, mit leichten Varianten noch aus sowjetischen Zeiten überkommene Staatsflagge, nämlich eine weinrote Fahne mit einem weißen und einem schwarzen Balken in der linken oberen Ecke, durch die Fahne der mittelalterlichen georgischen Könige zu ersetzen. Die neue Staatsflagge, die in neuester Zeit auch zum Symbol des Widerstandes gegen den früheren Staatspräsidenten **Eduard Ševardnadze** geworden war, zeigt ein zentrales rotes Kreuz auf weißem Grund und in den dadurch entstandenen vier Rechtecken jeweils in weiteres kleineres rotes Kreuz. Sie ähnelt also dem so genannten „Jerusalem-Kreuz“. Die muslimische Minderheit Georgiens hat gegen diese christliche Symbolik der neuen Fahne protestiert (Bayern 1, Tageschau).

9. Kirche von Zypern

Protest gegen Umwandlung von Kirche

Am 21. Januar 2004 protestierte die orthodoxe Kirche Zyperns gegen die drohende Umwandlung der in Trimithi im Kyrenia-Distrikt gelegenen Agios Charalambos-Kirche in ein Geschäft. Zusätzlich richtete der Metropolit von Kyrenia einen Brief an die Botschafter der fünf ständigen Mitglieder des UN-Sicherheitsrates, in dem er sich über das Vorhaben der Denktasch-Administration beschwerte. - Es handelt sich um keinen Einzelfall. Seitdem der Norden Zyperns von der Türkei besetzt ist, werden immer wieder orthodoxe Kirchen und Klöster entweiht. (*Zypern Nachrichten* 2 [2004] 15)

Rückgabe der geraubten zyprischen Kunst

Das Oberlandesgericht München hat entschieden, die bei einer Razzia 1997 entdeckten frühbyzantinischen Kunstgegenstände zyprischen Ursprungs, im Wert von 30 Millionen Euro, an die Republik Zypern zurückzugeben. Die Meisterwerke – Ikonen, Fresken, Mosaik – wurden 1974, durch Plünderung nordzypriotischer Kirchen, von einer international operierenden Bande gestohlen und nach München geschmuggelt, wo sie 1997 von der Polizei in der Wohnung des türkischen Kunsthändlers **Aydin D.** entdeckt wurden, welcher allerdings, wegen der abgelaufenen Verjährungsfrist von zehn Jahren, unbestraft davon kam. Unter den Meisterwerken befindet sich auch eins

der bedeutendsten Zeugnisse frühbyzantinischer Kunst, nämlich ein Mosaik mit dem Hl. Thomas. (*Süddeutsche Zeitung* 133 [12./13.06.2004] 50)

10. Kirche von Griechenland

Unstimmigkeit zwischen Konstantinopel und Athen ausgeräumt

(s. Dokumente, S. 216 ff.)

Seelsorge bei den Olympischen Spielen in Athen. Eine Bilanz

Die ausgezeichneten Möglichkeiten für die Seelsorge bei den Olympischen Spielen in Athen hat Österreichs Olympia-Kaplan **P. Bernhard Maier** betont. Es habe eine sehr gute Zusammenarbeit mit den Verantwortlichen vor Ort sowie anderen Konfessionen und Religionen gegeben. Er sei fast rund um die Uhr unterwegs gewesen, um die Sportler zu Training und Wettkämpfen zu begleiten, Gottesdienste zu feiern und für Gespräche verfügbar zu sein, sagte Maier im Gespräch mit "Radio Stephansdom" und "Kathpress". Dabei sei es auch zu sehr langen und intensiven Gesprächen gekommen, vor allem auch mit enttäuschten Athleten. Er versuche den Athleten bewusst zu machen, dass jedes Gebet etwas bewirke und nicht umsonst sei, so Maier, allerdings lasse sich das nicht unmittelbar auf einen Medaillengewinn ummünzen. Dies wäre ein völlig falsches Gottesbild, warnte der Sportler-Seelsorger. Trotz des sehr dichten Programms hätte er auch mit anderen Konfessionen und Religionen Kontakte knüpfen können, so Maier. So habe er etwa einen feierlichen orthodoxen Gottesdienst im "Religions-Zentrum" im olympischen Dorf miterlebt und Gespräche mit orthodoxen Priestern geführt. Ein besonders gutes Verhältnis habe sich mit einem jüdischen Rabbi und einem Buddhisten entwickelt.

Die orthodoxe Kirche in Griechenland hatte auch einen eigenen Seelsorgedienst eingerichtet, wo vielsprachige, für diese spezielle Art von Seelsorge vorbereitete Priester den Sportlern beistanden. Vielen Sportlern und Besuchern der olympischen Spiele wurde auch ein kleines Büchlein ausgehändigt. Das Büchlein trug den Titel „Der Apostel Paulus in Griechenland“ und enthielt in griechischem Original und in weiteren zehn Sprachen den entsprechenden Bericht von App. 16,1 – 20,6. (Internet <http://religion.orf.at>; KNA-ÖKI 34 [24.08.2004] 4)

11. Kirche von Albanien

Starkes Zeichen

Die orthodoxe Kirche von Albanien hat 600.000 Dollar für den Wiederaufbau einer Kirche und einer Moschee auf dem Kosovo zur Verfügung gestellt. Die Summe wurde aus dem mühsam gesammelten Geld für den geplanten Bau einer orthodoxen Kathedrale in Tirana aufgebracht. Erzbischof **Anastasios** (Yannoulatos) von Tirana forderte Christen und Muslime dazu auf, die heiligen Gottesdienststätten beider Religionen unbedingt zu respektieren, da diese „Zentren der Versöhnung und des Friedens und nicht Brutstätten für andauernde Animositäten“ sein wollen. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2004] 17)

B. Altorientalische Kirchen

Bedrohte Zukunft der christlichen Assyrier im Irak

Etwa 3% der irakischen Bevölkerung sind bekennende Christen, die der chaldäischen, syrisch-orthodoxen oder armenischen Kirche angehören. Die schwierige Lage der insgesamt rund 670.000 Christen im Irak wurde anlässlich eines Besuches bei verschiedenen europäischen Institutionen in Brüssel von einer Delegation der im Irak lebenden christlichen Assyrier bekannt gemacht. Auch wenn zu vier verschiedenen Jurisdiktionen gehörig (die beiden bisher zerstrittenen assyrischen orthodoxen „Kirchen des Ostens“, die chaldäischen Katholiken und die Assyrisch-Evangelischen), leben diese Christen im Irak in dem Bewusstsein ihrer gemeinsamen „chaldo-assyrischen“ christlichen Identität, wie dies auf einer Konferenz der Kirchenleiter im November 2003 erklärt wurde. Der irakische Gesetzgeber hat zwar mit dem Übergangsrecht, welches im März 2004 verabschiedet wurde, die Existenz aller unter Sadam verfolgten Christen anerkannt, gemäß dem fehlen aber weiterhin die durch die allgemeinen Menschenrechte garantierten Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben und ein friedliches Zusammenleben sowie eine politische Vertretung. Insbesondere die durch die Besatzungsmächte unterstützten Kurden sind den Christen sehr feindlich gesinnt. Nach Ansicht des Delegationsmitglieds **Eden Naby** wird es nur Hoffnung geben, "wenn die internationale Gemeinschaft dafür sorgt, dass ihre Hilfe gerecht und ohne Diskriminierung verteilt wird, [...] und wenn die zukünftige irakische Verfassung den einheimischen Christen des Irak ein echtes Stimmrecht einräumt." (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2004] 8-9; KNA-ÖKI 25 [22.06.2004] 8)

Tod des Patriarchen der Kirche von Eritrea

Der Patriarch der eriträisch-orthodoxen Kirche, **Abuna Yacob**, ist im Alter von 79 Jahre am 1. Dezember 2004 verstorben. Er hatte das Amt des Patriarchen seit Dezember 2002 inne. Am 4. März 2004 wählte die Synode, zusammen mit Delegierten der Diözesen und Vertretern der Koptischen Kirche **Abuna Antonios**, ehemaliger Bischof von Hamasija, zum dritten Patriarchen der Kirche von Eritrea. (*Irenikon* 4 [2003] 618; Internetseite der eriträisch-orthodoxen Kirche in USA: <http://www.tewahdo.com/EriChr.htm>)

Dokumente zu den Armenier-Massakern veröffentlicht

Die Materialien des Dr. Johannes-Lepsius-Archivs an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg – welche die Tragödie des armenischen Volkes, die Beziehungen zwischen Deutschland, Armenien und der Türkei, sowie die internationale Armenierhilfe dokumentieren – wurden „erstmalig in systematischer und möglichst vollständiger Weise“ unter dem Titel „Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925“, von den Hallenser Theologen Prof. Dr. **Hermannn Goltz** und Dr. **Axel Meißner** im Münchener K. G. Saur Verlag veröffentlicht. Die dreiteilige Edition besteht aus einem detaillierten Katalog der Zeitschriften, gedruckten Dokumentationen und Rara sowie Korrespondenzen von Johannes Lepsius und seinem Armenier-Hilfswerk, einer umfänglichen Mikrofiche-Edition des Archivs und einem das Archiv sachthematisch erschließenden Lexikon. Die zum Teil bisher unbekannten Dokumente und Augenzeugenberichte sowie die von **Dr. Johannes Lepsius** (1858-1926) verfassten Berichte

geben ein umfangreiches Bild von den Massakern an der armenischen Minderheit im Osmanischen Imperium am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts und von der Billigung dieses Verbrechens durch das Deutsche Reich, zugleich aber auch von der internationalen Überlebenshilfe für das armenische Volk. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2004] 10)

C. *Orthodoxie und Ökumene*

Ökumenischer Patriarch: Dialog mit Rom fortsetzen

40 Jahre nach dem Treffen zwischen Papst **Paul VI.** und Patriarch **Athenagoras I.** richtete der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, ein Schreiben an Papst **Johannes Paul II.**, in dem er seine Zuversicht für den weiteren ökumenischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche ausdrückte. In einem Interview mit der italienischen katholischen Monatszeitschrift „30 giorni“ klagt der Patriarch allerdings über allzu spärliche Ergebnisse im ökumenischen Dialog und wünscht sich in einer Zeit, in welcher der „visionäre Geist“ im Dialog größtenteils fehle, „großes Engagement und tiefere Umkehr“. In derselben Ausgabe des „30 giorni“ wurde ein Brief vom 29. November 2003 abgedruckt, in dem sich Bartholomaios I. an den Papst mit der Bitte wandte, sich gegen die Errichtung eines ukrainisch-unierten Patriarchats in Kiew auszusprechen. Er sieht darin eine starke Gefährdung des Dialoges zwischen der Orthodoxie und Rom. (*KNA-ÖKI* 6 [2004] 4; *Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 15)

Vorerst keine Einrichtung eines unierten Kiewer Patriarchats

Papst **Johannes Paul II.** gab bekannt, dass er vorerst für die Unierten in der Ukraine kein Patriarchat einrichten werde. Dies sei in ökumenischer Hinsicht inopportun. Er sicherte aber der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine prinzipielle Unterstützung für ihr Anliegen zu. Kardinal **Lubomir Husar** hingegen vertrat die Meinung, dass die Errichtung eines unierten Kiewer Patriarchats ein Instrument zur Vertiefung des ökumenischen Dialogs wäre. (*KNA-ÖKI* 24 [15.06.2004] 20)

Konrad Raiser besucht den Ökumenischen Patriarchen

Am 30. November 2003 stattete der damalige Generalsekretär des ÖRK, Dr. **Konrad Raiser**, im Rahmen seines Aufenthaltes in der Türkei dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, einen offiziellen Besuch ab. Dieser bekräftigte in einem Gespräch sein anhaltendes ökumenisches Engagement und lebhaftes Interesse am Fortgang des Dialogs zwischen den Kirchen; er forderte die Christen aller Konfessionen auf, ihrer Trennung und Zersplitterung entgegenzuwirken.

Das Ökumenische Patriarchat unterstütze alle ökumenischen Gremien, aber nicht als Verkörperungen der Einheit, wohl aber als „Anlässe zum Dialog und zum Bekenntnis des einen christlichen Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“. (*Enimerosis* 17 [6/2003] 10-12; *ÖRK*, Pressemitteilung (3.12.2003): <http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesen.nsf/index/pu-03-49.html>)

Samuel Kobia hat sein neues Amt angetreten

Am 18. Februar 2004 wurde der im August 2003 neugewählte Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), Dr. **Samuel Kobia**, Pfarrer der Methodistenkirche aus Kenia, als Nachfolger des deutschen Theologieprofessors Konrad Raiser in Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes in Genf offiziell eingeführt. „Den Kirchen und der ökumenischen Vision zu dienen, wird mein Leben und meine Arbeit aufrecht erhalten“, sagte der 56-jährige Kobia, der als erster Afrikaner dieses Amt inne hat. (*Ecumenical News International*, [19.02.2004]; *Enimerosis* 19 [1/2004] 12-15)

Tauwetter in der Ökumene?

Ende Februar 2004 unternahm der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal **Walter Kasper**, auf Einladung der katholischen Bischöfe in Russland einen einwöchigen Besuch in das Land. Ziel der Reise war unter anderem, der Polemik, die seit der Errichtung der katholischen Diözesen in Russland den ökumenischen Dialog blockiert hatte, versachlichend und beruhigend entgegenzutreten. In einer persönlichen Audienz kritisierte Patriarch **Alexij II.** das „Expansionsbestreben“, das von der Katholischen Kirche oft „unter dem Deckmantel des Dialogs“ (so Metropolit **Kyryll**, der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats) betrieben werde, und warnte Rom unmissverständlich vor der Errichtung eines eigenen Patriarchats für die mit Rom Unierten in der Ukraine. Schon zuvor hatte das Moskauer Patriarchat in dieser Angelegenheit eine schriftliche Stellungnahme an den Vatikan gerichtet. Kardinal Kasper betonte seinerseits mehr die Einheit der christlichen Kirchen als Voraussetzung für die Einheit Europas und bekundete seine Hochachtung vor der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihren geistigen und kulturellen Traditionen. Anschließend zeigte er sich zufrieden mit den Ergebnissen des Besuchs, wozu auch die Vereinbarung einer gemischten Kommission von Katholiken und Orthodoxen zur Behandlung bestehender zwischenkirchlicher Konflikte in Russland zählt. (*KNA-ÖKI* 9 [2.03.2004] 1, 3; *Herder Korrespondenz* 58 [4/2004] 212f.; *Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 5-9)

Neue Mitglieder der orthodox-katholischen Kommission

Der neue Vorsitzende der Ökumene-Kommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, der Regensburger Bischof Dr. **Gerhard Ludwig Müller**, und der Direktor des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Instituts Dr. **Johannes Oeldermann** wurden von der Deutschen Bischofskonferenz als neue Mitglieder der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz“ gewählt. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 15)

Abbruch der Beziehungen

Das Moskauer Patriarchat will aufgrund der Wahl des praktizierenden Homosexuellen **Jean Robinson**, dessen Haltung sie als „zutiefst antichristlich und gotteslästerlich“ bewertet, zum Bischof der amerikanischen Episkopalkirche die fast 200 Jahre alten Beziehungen bis auf weiteres ruhen lassen. Die Weihe eines homosexuellen Bischofs mache, so wörtlich, „jeden Kontakt sowohl mit diesem als auch mit jenen, die ihn gewählt haben, unmöglich – nicht nur im theologischen Dialog, sondern auch im humanitären und im religiös-gesellschaftlichen Bereich“. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 15)

Trennung der Christen überwindbar

Der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hält die Trennung der Christen für überwindbar. Diese Überzeugung äußerte er bei einem von der ökumenischen Stiftung „Pro Oriente“ veranstalteten Festakt in Wien. Patriarch Bartholomaios betonte, dass die Beziehungen zwischen westlicher und östlicher Kirche sicher viel besser wären, hätte es die schrecklichen Ereignisse der Eroberung Konstantinopels 1204 nicht gegeben. Diese Vorgänge hätten ein besonders tiefes Misstrauen der orthodoxen Kirchen gegenüber dem Westen mit sich gebracht. Das Datum der Eroberung Konstantinopels war „der wirkliche Fall des Römischen Reiches“. Der Patriarch erinnerte daran, dass die historischen Begebenheiten eine Konsequenz der vorausgegangenen theologischen Auseinanderentwicklung gewesen seien. (KNA-ÖKI 25 [22.06.2004]1)

Bartholomaios I.: Dialog mit Theologen in Österreich

Vom 16. Juni bis 22. Juni 2004 weilte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** eine Woche lang in Österreich und erhielt das Ehrendoktorat der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Die Republik Österreich ehrte den Patriarchen ebenfalls – mit dem Großen Goldenen Ehrenzeichen am Bande für Verdienste um die Republik, das ihm durch den damaligen Bundespräsident **Thomas Klestil** in der Wiener Hofburg verliehen wurde. Den unmittelbaren Anlass des Patriarchenbesuches in Österreich bildeten die Feiern von "200 Jahren griechischer Schule" und "200 Jahren Kirche St. Georg" in Wien, doch kam es zu zahlreichen Begegnungen mit Persönlichkeiten des kirchlichen wie öffentlichen Lebens, bei denen der Patriarch zu diversen Fragen Stellung nahm. So hat er etwa das gemeinsame soziale Engagement der christlichen Kirchen Österreichs als beispielhaft gewürdigt. Das "Sozialwort" der 14 im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich zusammen- geschlossenen Kirchen sei "ein Vorbild für andere Länder" und "ein wichtiges Instrument bei der Gestaltung des neuen Europa am Anfang des dritten Jahrtausends", betonte der Patriarch bei einem von Kardinal Christoph Schönborn gegebenen festlichen Empfang im Wiener Erzbischöflichen Palais. Bartholomaios traf auch mehrmals mit Theologieprofessoren und Studierenden in Innsbruck, Graz und Heiligenkreuz zusammen. Der Wunsch nach einer solchen Begegnung kam vom Heiligenkreuzer Abt und Konvent sowie der Leitung der dortigen Theologischen Hochschule. Für die Theologische Fakultät Innsbruck hatte **Lothar Lies** um eine Aussprache gebeten. Patriarch Bartholomaios hat an der Päpstlichen Universität Gregoriana promoviert. Aufgrund der politischen Umstände konnte er seine Professur an der Theologischen Fakultät Chalki nicht ausüben. Schon seit längerem bemüht sich der Ökumenische Patriarch um die Wiedereröffnung der Hochschule, was prinzipiell von der türkischen Regierung in Ankara inzwischen zugesagt wurde. (Anaplasia 412 [2004] 126; KNA/ÖKI 24 [15.06.2004]1; Internet: www.dieuniversitaet-online.at)

Serbische Kirche und Vatikan vereinbaren Zusammenarbeit

Im Juni 2004 hielt sich eine Delegation der serbisch-orthodoxen Kirche unter Führung von Metropolit **Amfilohije** (Montenegro), Bischof **Irinej** (Novi Sad) und dem Dekan der orthodoxen Fakultät in Belgrad, **Valadan Perisic**, zu Gesprächen im Vatikan auf. Die serbisch-orthodoxe Kirche und der Vatikan wollen im Bereich der Universitäten enger zusammenarbeiten. Ein Abkommen über den Austausch von Studenten und Dozenten der theologischen Fakultäten wurde in Assisi unterzeichnet. Pater **Jozef**

Maj vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen unterstrich im Gespräch mit Radio Vatikan-deutsch, dass die neue Entwicklung durch den Belgrad-Besuch von Kardinal **Walter Kasper** im Mai 2002 und den Gegenbesuch einer offiziellen Delegation der Heiligen Synode der serbisch-orthodoxen Kirche im Februar 2003 ermöglicht worden sei. (KNA-ÖKI 24 [15.06.2004]1)

Neugestaltung der ökumenischen Bewegung

Vom 17. bis 20. November 2003 waren 36 Theologen, Soziologen, Kirchenleiter und Vertreter der Ökumene als Teilnehmer der vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) veranstalteten Konsultation zu dem Thema „Neugestaltung der ökumenischen Bewegung“ Gäste seiner Heiligkeit **Aram I.** (Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, Armenisch-Apostolische Kirche) in Antelias (Libanon). Sie diskutierten über die Veränderungen der Strukturen der ökumenischen Bewegung und sprachen den Wunsch aus, solche Erörterungen in Zukunft breiter anzulegen. Der Inhalt der Gespräche wurde im Konsultationsbericht mit dem Titel „From Antelias with love“ festgehalten. (*Enimerosis* 17 [6/2003] 7-9; ÖRK, Pressemitteilung (24.11.2003): <http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesen.nsf/index/pu-03-47.html>)

D. Sonstiges

Neue Schulstatistik in Nordrhein-Westfalen

18 Jahre nach der Einführung des orthodoxen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen wurden für das Schuljahr 2002/03 an allen Schulen des Landes insgesamt 18.869 orthodoxe Schülerinnen und Schüler gezählt, von denen der Großteil auf die stark städtisch geprägten Regierungsbezirke Düsseldorf und Köln entfallen. An den Grundschulen waren 5.564 Schüler registriert, an den Hauptschulen 2.416, an den Realschulen 2.024, an den Gymnasien 2.608, an den Gesamtschulen 1.436, an Sonderschulen 671 und an den Berufskollegs 4.118. Obwohl sich die Frage nach der nationalen Zusammensetzung der orthodoxen Schülerschaft anhand der Schulstatistik kaum befriedigend beantworten läßt, ist es trotzdem erwähnenswert, dass unter allen Schülern des Landes 12.571 aus Griechenland, 23.884 aus Serbien-Montenegro, 6.895 aus Russland, 6.831 aus Bosnien-Herzegowina und 3.445 aus der Ukraine stammen. Diesen im Vergleich zu den Anfängen des Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen veränderten Verhältnissen hat die Orthodoxe Kirche dadurch Rechnung getragen, dass sie ein eigenes Referat für Schule und Religionsunterricht mit Sitz in Dortmund und unter dem Vorsitz von Bischof **Evmenios** von Levka errichtet hat, welches sich derzeit um die Neuorganisation des orthodoxen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen bemüht. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2004] 2-6; KNA-ÖKI 29 [20.07.2004] 11-14)

*Am 14. März 2004 verstarb der frühere Erzbischof von Wien, Kardinal **Franz König** im Alter von 98 Jahren. Am 27. März 2004 begingen Kardinäle und Bischöfe aus aller Welt sowie führende Politiker Österreichs die feierlichen Exequien für den Wiener Alterzbischof. In der Predigt würdigte der Wiener Erzbischof Kardinal **Christoph Schönborn** unter anderem den Beitrag des Verstorbenen zur Ökumene. Kardinal **Joseph Ratzinger** zelebrierte die Messe. Anschließend wurde Kardinal König in der

Bischofsgruft des Wiener Stephansdoms beigesetzt. In einem Beileidstelegramm an seinen Nachfolger, Kardinal Christoph Schönborn, bezeichnete Papst **Johannes Paul II.** Kardinal König als einen „Brückenbauer“ zu den Kirchen des Ostens und als Unterstützer der Katholiken in Osteuropa in schwerer Zeit. Der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** würdigte seinerseits besonders Königs „große Persönlichkeit“ und seine „höchsten Verdienste“ um Pflege und Förderung der christlichen Ökumene und sprach seine Hoffnung aus, das Pionierwerk Königs solle „eine ständige Quelle der Inspiration für neue ökumenische Initiativen in seinem Geist“ bleiben. – König wurde 1905 im niederösterreichischen Warth als Bauernsohn geboren. Nach seiner Schulbildung im Stiftsgymnasium Melk, studierte er in Wien und Rom. Er erhielt die Doktorwürde in den Fächern Theologie und Philosophie. Nach seiner Priesterweihe in Rom (1933), wirkte er in seiner Heimatdiözese St. Pölten seit 1935 an verschiedenen Orten als Kaplan. Während des Nationalsozialismus war er Domkurator in St. Pölten, 1945 wurde er Religionsprofessor in Krems und 1952 Bischof-Koadjutor. 1958 berief man ihn in das Kardinalskollegium und 1980 reichte er in Rom seinen Rücktritt als Erzbischof von Wien ein. Kardinal König engagierte sich jedoch weiterhin aktiv im ökumenischen Dialog, und veranlasste 1964 eine diözesane Stiftung PRO ORIENTE, die seither besonders den Dialog der Römisch-Katholischen Kirche mit der Orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen fördert. (KNA-ÖKI 11 [16.03.2004] 1; 13 [30.03.2004] 1; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2004] 16; *Episepsis* 633 [31.03.04] 12-13)

Bischofsamt für Frauen geöffnet

Im März 2004 wurde in der Anglikanischen Kirche von Australien nach einem Beschluss der Diözese von Melbourne zum ersten Mal eine Frau zur Bischofswahl zugelassen. Erst 2005 soll eine Landessynode über dieses Thema abstimmen, das innerhalb der Anglikanischen Kirche bereits zu großen Spannungen geführt hat. So wurde kürzlich von einer anglikanischen Arbeitsgruppe in England der Kompromiss vorgeschlagen, dass Priesterinnen zwar Bischöfinnen werden können, aber von der Leitung einer Diözese ausgeschlossen bleiben. Nach der bis heute umstrittenen Einführung der Frauenordination vor zehn Jahren gab es bislang neben dem System der „fliegenden“ Bischöfe, die sich um Pfarreien kümmern, welche Priesterinnen ablehnen, auch noch den Vorschlag der Einrichtung einer Provinz ohne weiblichen Klerus. (*Christen heute* 48 [März 2004] 50; KNA-ÖKI 9 [2.03.2004] 6)

95. Deutscher Katholikentag in Ulm

Vom 16. bis 20. Juni 2004 trafen sich 25.000 Christen zum 95. deutschen Katholikentag in Ulm, der unter dem Motto „Leben aus Gottes Kraft“ stand. Der Katholikentag hatte zwei Hauptthemen: den Dialog mit der Evangelischen Kirche und die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen, wie der Bischof der gastgebenden Diözese **Gebhard Fürst** im Vorfeld hervorhob. Neben einem ökumenischen Gottesdienst unter Mitwirkung des evangelischen württembergischen Landesbischofs **Gerhard Maier** (Stuttgart), des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), des methodistischen Bischofs **Walter Klaiber** (Frankfurt/M.), des römisch-katholischen Ortsbischofs **Gebhard Fürst** (Stuttgart) und des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen des Ökumenischen Patriarchats für Zentraleuropa **Augoustinos** (Lambardakis) stand auch eine Flusssegnung nach orthodoxer Tradition und eine „Werkstatt Orthodoxie“ auf dem reichhaltigen

Programm. Darüber hinaus sprach Kardinal **Walter Kasper** in einem Vortrag über die „Ökumene des Lebens“. In diesem prägenden Stichwort fällt besonderes eine starke Beteiligung der Ostkirchen auf, die 9,7 % der Teilnehmerzahl ausmachten. In Anknüpfung an den ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) verspürten die Teilnehmer einen starken Willen zur Einheit und äußerten auch den Wunsch, einen weiteren ökumenischen Kirchentag zu veranstalten. (Internet: www.katholikentag.de; KNA-ÖKI 7/8 [17.02.2004] 3; 26 [29.06.2004] 4-10)

Neuer KEK-Präsident

Mitte Dezember 2003 wurde der französische reformierte Pastor **Jean-Arnold de Clermont** auf der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Trondheim zum neuen Präsidenten der Organisation gewählt. Der 1941 geborene derzeitige Präsident der „Fédération Protestante de France“ tritt die Nachfolge des griechisch-orthodoxen Metropoliten **Jeremias** von der Schweiz an, der dieses Amt seit 1997 innehatte. Zu Vizepräsidenten wurden der orthodoxe Erzbischof von Albanien **Anastasios** (Giannoulatos) und die lutherische Dekanin **Margarete Isberg** aus Schweden ernannt. (*Herder Korrespondenz* 58 [2/2004] 108)

Drei Frauen aus dem Morgenland?

Anfang Februar 2004 kam die Anglikanische Kirche von England und Wales zum Schluss, dass möglicherweise unter den drei rätselhaften Personen aus dem Morgenland, die dem Stern von Bethlehem folgten, auch eine Frau gewesen sein könnte. In diesem Sinn sei in Zukunft auch auf die korrekte Übersetzung des griechischen „magos“ an dieser Stelle zu achten. (*Süddeutsche Zeitung* 30 [11.02.2004] 10)

ACK wählt neuen Vorstand

Im März 2004 wählte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Heiligenstadt ihren Vorstand für 2004-2007. **Heinz Josef Algermissen**, Bischof von Fulda, wurde neu in den Vorstand gewählt, dafür schied Dr. **Joachim Wanke**, der Erfurter Bischof, aus. Zum Vorsitzenden ernannte die Versammlung erneut Dr. **Walter Klaiber**, den Bischof der methodistischen Kirche. Daneben befinden sich der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos**, die Bischöfin **Maria Jepsen** und Bischof Dr. **Diehardt Roth** im Vorstand. Für jedes der Vorstandsmitglieder wurde ein Vertreter gewählt: Prof. Dr. **Hans Jörg Urban**, Pastor **Siegfried Großmann**, Erzbischof **Constantin Radu Miron**, Kirchenpräsident **Helge Klassohn** und Reverend **Peter Widdess**. (KNA-ÖKI 11 [16. 03 2004] 23)

Genozid-Anerkennung

Die großen christlichen Kirchen in der Schweiz schätzen die Chancen hoch ein, nach mehreren erfolglosen Vorstößen nun doch eine offizielle parlamentarische Anerkennung des Völkermords an den Armeniern zu erreichen, dem zwischen 1915 und 1918 in der Türkei zwischen 800.000 und eineinhalb Millionen Menschen zum Opfer fielen. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 14)

Ost-Erweiterung und Religionsgemeinschaften

Durch die Ost-Erweiterung der EU ist die Zahl der Orthodoxen in ihren Grenzen von ca. 11,72 auf 13,27 Millionen gewachsen, was einer Zunahme um 13,2% ent-

spricht. Zu der Kirche von Griechenland und der Autonomen Kirche von Finnland kommen nun die Kirchen von Zypern, Polen, der Tschechei und der Slowakei sowie die beiden autonomen Kirchen von Estland (Ökumenisches bzw. Moskauer Patriarchat) hinzu. Die Römisch-katholische Kirche nahm ihrerseits vor allem durch den Beitritt Polens und Litauens um 30,7% und die Protestanten um 15,2% zu. Die Zahl der Muslime wuchs um 3,8% und die der „Nichtreligiösen“ um 28,4% an. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 17)

Statistik des Vatikan zu Religionsgemeinschaften

Laut Päpstlichem Jahrbuch für das Jahr 2004 ist die Orthodoxe Kirche mit 218 Millionen Mitgliedern die weltweit drittgrößte christliche Konfession. Die Römisch-katholische Kirche führt die Statistik an mit einer Mitgliederzahl von 1,07 Milliarden, was 17,2% der Weltbevölkerung entspricht. Mit 554 Millionen Mitgliedern belegen die Pfingstkirchen Platz 2 (?), gefolgt von den Anglikanern mit 83, den Reformierten mit 75, Methodisten mit 70, Lutheraner mit 65, Baptisten mit 53 und Adventisten mit 13 Millionen Mitgliedern. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2004] 18)

Ökumenischer Kirchentag macht Schule

Der Zweite Ökumenische Kirchentag Deutschlands soll nach dem Willen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) und des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT) zwischen 2008 und 2010 stattfinden und damit eine Tradition Ökumenischer Kirchentage in regelmäßigen Abständen einläuten. Gleichzeitig soll aber auch an den Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen festgehalten werden, die ihrerseits durchaus als „für den ökumenischen Fortschritt notwendig“ angesehen werden können. (*Ökumenische Rundschau* 2 [2004] 269)

Studie zur Religiosität

Mitte Oktober 2003 führte das „European Social Survey“ eine soziologische Studie durch. Das international besetzte Forschungsteam und dessen Leiter Prof. Dr. **Roger Jowell** vom Londoner „National Centre for Social Research“ beurteilten die Griechen, gefolgt von den Polen, als das religiöseste Volk Europas. Der Umfrage zu Folge betrachten sowohl 74% der Griechen, als auch 74% der Polen Religion als wichtigen Lebensbestandteil. Zudem beten 74% der Griechen, nach eigener Angabe, öfter als einmal pro Woche. Die Ergebnisse der Studie werden momentan in einem europäischen Datenarchiv bearbeitet, um später Interessenten zugänglich zu sein. (Internet: www.europeansocialsurvey.org)

Treffen des Anglikanisch/Alt-katholischen Internationalen Koordinierenden Rates

Vom 8. bis 11. März 2004 kam im Internationalen Studienzentrum der Kathedrale von Canterbury der Anglikanisch/Alt-katholische Internationale Koordinierende Rat (AOCICC) zusammen und bewertete die in den letzten fünf Jahren vollbrachte Arbeit aus. In der Diskussion stand unter anderem der Fall des homosexuellen, neugeweihten anglikanischen Bischofs in der amerikanischen Episkopalkirche, aber auch die Entfremdung zwischen der Polnisch-Nationalkatholischen Kirche in Nordamerika und den anderen Kirchen der Utrechter Union. Der Rat formulierte Empfehlungen für die nächste Phase der Zusammenarbeit, darunter auch die Weiterentwicklung der Beziehungen zu den lutherischen und den orthodoxen Kirchen, und machte Vorschläge für

die 75. Jubiläumsfeier der Unterzeichnung des Bonner Abkommens (1931), bei dem anglikanische und alt-katholische Kirchen ihre Katholizität gegenseitig anerkannten. (*Christen heute* 48 [Mai 2004] 103)

Vorerst keine „eucharistische Gastfreundschaft“

Der neue Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof **Erwin Josef Ender**, hat ein gemeinsames Abendmahl von Katholiken und Protestanten für den Augenblick abgelehnt und auf die Gefahr hingewiesen, durch vorschnelles Handeln in der Eucharistiefrage „das Eigentliche aus dem Blick zu verlieren“. Andererseits betonte er im Hinblick auf Beschwerdebriefe über ökumenische Gottesdienste, die er nach der kürzlich veröffentlichten „Liturgie-Instruktion“ erhalten habe, die Kirche dürfe nicht mit der Keule gegen Abweichungen vorgehen. (*KNA-ÖKI* 20 [18.05.2004] 3)

Neue Verfassung soll Einigkeit fördern

Wegen der drohenden Spaltung der Anglikanischen Kirche aufgrund des Problems der Homosexualität will die englische Mutterkirche nun eine Verfassung für die aus 38 unabhängigen Provinzen in 164 Ländern bestehende Glaubensgemeinschaft erarbeiten. Falls keine Einigkeit gefunden werden kann, so sei auch eine Neustrukturierung der Weltgemeinschaft zu einem „losen Zusammenschluss“ im Sinne einer Föderation denkbar, so der irische Primas, Erzbischof **Robin Eames**. (*KNA-ÖKI* 20 [18.05.2004] 15)

Zahl der Orthodoxen in Italien mehr als verzehnfacht

Durch den massiven Zuwanderungsstrom aus Rumänien, Bulgarien und anderen osteuropäischen Ländern, ist die Zahl orthodoxer Christen in Italien, laut einer Statistik der italienischen Caritas, auf 511.000 gestiegen. (*Ekklesia* 81 [2004] 650; *KNA-ÖKI* 23 [8.06.2004] 15)

Bericht über Inquisition: Römisch-katholische Kirche entschuldigt sich

Am 15. Juni 2004 hat der Vatikan ein 800-Seiten-Schwarzbuch zur Inquisition vorgelegt, in dem sich die Römisch-katholische Kirche für Verbrechen, die im Namen der Verfolgung von Ketzern verübt wurden, entschuldigt. Die Bitte um Vergebung für die „Fehler“ und die „unchristlichen Methoden“ der Inquisition wird auch von Papst **Johannes Paul II.** in einem dem Dossier beigelegten Brief zum Ausdruck gebracht. Der Kurator des Berichtes, der italienische Historiker **Agostino Borromeo**, erläuterte bei der Vorstellung des Berichts, die Inquisition habe wesentlich weniger Opfer gefordert als oftmals angenommen werde: in Spanien seien beispielsweise in etwa 125.000 Prozessen 2.400 Todesurteile als Strafe verhängt worden. (*Süddeutsche Zeitung* 136 [16.06.2004] 9)

Disziplinarmaßnahmen in der Anglikanischen Kirche

Wegen des in die Kritik geratenen, liberal gesinnten Erzbischofs **Rowan Williams** von Canterbury und der Diskussion um homosexuelle Priester und Partnerschaften entschloss sich die Staatskirche von England jüngst zu Disziplinarmaßnahmen gegen Geistliche, die von offizieller Lehrmeinung und Liturgie abweichen, und dazu, ein entsprechendes Beschwerdeverfahren zu erarbeiten. Klage können offiziell betroffene

Körperschaften (z. B. Pfarrgemeinden) oder ein Anteil von mindestens 10% der Mitglieder der Diözesanbehörde erheben. (KNA-ÖKI 26 [29.06.2004] 12)

*Am 4. März 2004 ist Prof. Dr. **Isidora Rosenthal-Kamarinea** im Alter von 85 Jahren verstorben. Sie hatte lange Zeit die Professur für neugriechische und byzantinische Philologie an der Ruhr-Universität Bochum und der Philipps-Universität Marburg inne. Sie war seit 1966 Mitglied des Vorstands, seit 1976 Vizepräsidentin und seit 2003 Ehrenpräsidentin der Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften. In all diesen Jahren war sie ihr Herz und Seele zugleich. Ihr Lebensweg führte sie über Piräus nach Athen, von dort 1942 nach Marburg, wo sie studierte und später als Lektorin arbeitete, und schließlich 1959 nach Bochum, wo sie sich ab 1962 von Anfang an für die Etablierung der Neogräzistik einsetzte. (SZ 56 [8.03.2004] 16)

(Red. von **Dieter Fahl** und **Anargyros Anapliotis**)

Anhang zur Chronik

Begrüßung von S.E. dem Metropoliten Ignatios von Dimitrias und Almyros zur Eröffnung des Seminars „Theologie und Leben der Orthodoxen Kirche“ in Nea Anchialos, Griechenland am 31.08.2004

Liebe Väter, Sehr geehrter Herr Vorsitzender und Professoren der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians Universität München, Liebe Studenten und Studentinnen, meine Damen und Herren,

1 Als Präsident des Vorstands der Akademie für Theologische Studien, erlauben Sie mir, seitens des Klerus und der Gläubigen der lokalen Kirche, Sie willkommen zu heißen, in diesem schönen Land der antiken Dimitrias und Ihnen einen guten Aufenthalt und das Gelingen des Seminars zu wünschen.

Willkommen in Griechenland, in dem Land, in dem die Olympischen Spiele geboren sind und dieses Jahr, nach ca. 100 Jahren, wieder zurückgekehrt sind.

Willkommen in Nea Anchialos, in einem gesegneten Land, wo die archäologischen Stätten täglich die Entwicklung der christlichen Zivilisation aufweisen. Von den wichtigsten Funden der Gegend sind die Basilika, die chronologisch auf das 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. berechnet werden. Sie werden auch die Gelegenheit haben die wunderbaren Mosaiken und die Kirchengeschichte unseres Landes zu bewundern.

2 Ich werde mich nicht lange mit der Akademie für Theologische Studien befassen, die ihre Arbeit seit fünf Jahren aufzuweisen hat, dank der Bemühungen meiner Mitarbeiter und besonders von Katerina und Konstantinos Zorbas. Sie werden mehr Informationen in den Materialien sehen, die wir Ihnen gegeben haben. Wir sind sicher, dass Sie unsere Bemühungen schätzen werden und es wird unsere Freude sein am Ende nicht nur gute Worte zu hören, sondern auch strenge Bemerkungen, damit wir besser werden können. Wir Christen sollten nicht vergessen, dass wir immerfort „Lehrlinge“ sind, die versuchen, jeder nach seinen Möglichkeiten, sich zu verbessern.

An diesem Punkt möchte ich mich herzlich bei Herrn Theodor Nikolaou bedanken, dem Professor und ersten Präsidenten der Ausbildungsstätte der Orthodoxen Theologie der Universität München, der das Seminar in unserer Metropole durchführen wollte. In seiner Person möchte ich auch dem Vorsitzenden der Ausbildungsstätte Herrn Professor Konstantinos Nikolakopoulos, sowie auch den beiden Professoren Athanasios Vletsis und Vladimir Ivanov, wie auch den Assistenten danken. Auch bedanke ich mich bei den Professoren Herrn Christos Karakolis aus Athen und Herrn Georgios Martzelos aus Thessaloniki für ihre Beiträge. Wir bedanken uns bei Protopresbyter Athanassios Makantassis, dem Hauptpriester der Gemeinde der Kirche des Heiligen Georgios, in der wieder die Sommerakademie stattfindet.

Seit 8 Jahren ist die Orthodoxe Theologische Ausbildungseinrichtung in München präsent und bringt, trotz der vielen Schwierigkeiten, ihren Beitrag dar, in der Gesellschaft und der Orthodoxen Kirche in Deutschland. Wir hoffen, dass mit der Hilfe Gottes die Schwierigkeiten überwunden werden und die Ausbildungseinrichtung bald ihren Lauf gehen wird. Sie ist ein entscheidendes Zeugnis der Orthodoxie in Europa und in Deutschland, wo Metropolit von Deutschland, Augustinus, das beste Beispiel gibt, gemäß dem Erbe seines Vorgängers, dem ersten Metropoliten von Deutschland, Irineos. Unser Zeugnis als Christen in Europa das „seine Seele such“ muss fortwährend sein. Der Dienst der Christen, besonders der Orthodoxen, muss jegliche Grenzen überwinden, denn nach den Worten des Apostel Paulus gibt es „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau...“, alle sind eins in Jesus Christus (Gal, 3,28).

Erlauben Sie mir einige kurze Gedanken vorzulegen, die das Thema des Seminars betreffen. Ich hoffe, dass wir noch Zeit haben werden, für Diskussion, wenn Sie uns in Volos besuchen. Es ist schwierig das Thema der Orthodoxen Spiritualität innerhalb einer akademischen Stellungnahme zu entwickeln. Man könnte stundenlang über all das sprechen, was in der Kirche verkörpert und geheiligt wird. Kurz zuvor haben wir mit der Wasserweihe, die jeden neuen Anfang im Leben der Orthodoxen markiert, den menschenfreundlichen Gott gebeten, uns „durch das Wasser“ zu heiligen und Seinen Segen zu erhalten, „durch die Kommunion und Wassersegnung“.

Die gesamte Materie nimmt am spirituellen Leben teil; die Architektur, die Heiligen Sakramente, die Gottesdienste, die Reliquien der Heiligen sind Teil der Orthodoxen Spiritualität. Der Kampf der Menschen ähnelt den Kämpfen der Athleten, die wir diese Tage miterlebt haben. Apostel Paulus selbst, wendet sich an Timotheus und fordert ihn dazu auf, den „guten Kampf“ des Glaubens (II Tim. 4,7) durchzuführen, ohne „spirituelles Doping“. Von den ersten apostolischen Jahren, war der Mensch frei den Weg „des Lebens“ oder den Weg „des Todes“ zu gehen, der Unterschied

„zwischen den beiden ist aber groß“ (Didache). Der Mensch wählt frei und nach seinem eigenen Willen und nichts ist ihm *ad extra*, von außen aufgezwungen, wie es in unseren Tagen üblich ist.

6. Ich könnte hier weitermachen, aber wieder würde man die Orthodoxe Spiritualität nicht verstehen. Niemand kann sie verstehen, wenn er sie nicht erlebt. Wenn man nicht den täglichen Kult erlebt, wenn man nicht mit einfachen Menschen spricht, wenn man nicht die Freude und die Stille unserer Klöster erlebt. Niemand kann den Ausdruck des kirchlichen Lebens entdecken, ohne von der Nähe die „Lebendige Orthodoxie“ mitzuerleben. Deshalb haben wir als Aufenthalt für dieses kurze Wochenprogramm ihres Seminars die Kleinstadt von Nea Anchialos gewählt, in der es aber eine lange christliche Tradition gibt, die sie täglich miterleben können, wenn sie morgens den Weg zur Kirche des Heiligen Georgios gehen.

6 Das Christentum, als Kirche Christi, hat sich seit ihrer Gründung am Pfingsttag, nicht nur als Lehre entwickelt, sondern auch als Kult und hat damit eine zentrale Stelle in unserem Leben eingenommen. Dieser Kult gibt dem Ort einen Sinn. Der Tempel „spricht“ zu uns mit seinen liturgischen Gegensätzen, mit den Ikonen und den Wandmalereien, den Reliquien der Heiligen, die sich im Zentrum des Ortes, wo die Heilige Liturgie vollbracht wird, befinden. Alles, was in Zusammenhang mit der Funktion des Tempels steht, wird geheiligt. Im heiligen Tempel wird der Zeit Sinn gegeben. Im Kult unserer Kirche ist die Zeit immer präsent - das Heute -, wie auch alle Heilige, die an jedem Tag gefeiert werden. Die Göttliche Liturgie ist der Höhepunkt der Feier der Kirche und wann immer sie stattfindet ist ein Festtag. Deswegen sehen sie auf unserem Programm täglich den Namen des oder der Heiligen, denen wir gedenken.

Auf diese Art und Weise haben wir drei Hauptmerkmale der orthodoxen Spiritualität: a) die Heiligung der Zeit, des täglichen liturgischen Jahres, der sich auf das Reich Gottes hin richtet, b) die Heiligung des Lebens, d.h. des Menschen selber, vom Moment seiner Geburt an, bis zu seinem Lebensende und schließlich c) die Heiligung der gesamten Schöpfung. Der Mensch versteht, dass die Welt ein Geschenk Gottes ist und lernt gleichzeitig, dass er „Zelebant“ der Schöpfung ist. Jeder Gläubige wird zum Kult gerufen, damit er geheiligt wird und in der Folge für die Heiligung der Schöpfung arbeiten kann.

All dies schafft ein anderes Ethos, einen anderen Lebensstil. Der Mensch, der nach diesem Ethos lebt, dem liturgischen Ethos, wird fröhlicher, menschenfreundlicher, geistig reifer, wird heilig! Es ist nicht einfach. Es kann nicht von einem Augenblick zum anderen geschehen und auch wir können nicht alle unsere Mängel ohne Schmerz überwinden. Wenn so etwas geschehen könnte, hätten wir die Erde zum Paradies umgewandelt! Aber Gott verlangt von uns etwas anderes, vielleicht viel einfacher als dies. Wir sollen versuchen unsere Erde nicht zur Hölle werden zu lassen! Und dies bedeutet spiritueller Kampf.

9 Deshalb suchen Sie nicht nach der Spiritualität nur in der Scholastik der theologischen Texte, oder im äußeren Aussehen des Menschen. Wir alle versuchen heilig zu werden, denn unser Herr ist heilig. Wir alle versuchen uns von den Heiligen zu inspirieren, wie von dem Heiligen Gregorius Palamas, der das Herzgebet mit der theologischen Auslegung verbunden

hat, was in seinem reichen schriftlichen Erbe wieder zu finden ist. Suchen Sie nach der Spiritualität in der Einfachheit und in der Unperfektheit. Die Heiligkeit hängt nicht von den menschlichen Fähigkeiten ab, sondern von der Liebe Gottes, dem einzigen Menschenfreund zum Menschen. Was den Sport angeht kostet ein Fehler viel, aber für uns Christen ist der Fehler akzeptabel. Wir versuchen zwar keine Fehler zu begehen, aber wir fürchten uns nicht davor.

Ich danke noch einmal auch von dieser Stelle allen meinen Mitarbeitern für ihre Dienste an die lokale Kirche und die Bestrebungen der letzten fünf Jahre. Ich möchte von ganzem Herzen den Herren Professoren danken, die die Verantwortung der Einführungen übernehmen werden. Ich möchte Sie bitten uns auch in Zukunft zur Seite zu stehen und die Visionen unserer Kirche mit zu tragen. Mein Dank gilt auch Ihnen allen, die Sie auf unsere Einladung geantwortet haben. Es ist wahr, dass ohne Ihre Teilnahme dieses Programm nicht funktionieren könnte. Guten Erfolg und guten Aufenthalt. Meine Mitarbeiter werden Ihnen zur Seite stehen, um Ihnen Ihren Aufenthalt angenehm zu gestalten.

Zum Schluss, erlauben Sie mir, sehr geehrter Herr Professor, Ihnen zu wünschen, dass von den Verantwortlichen die geeignete Lösung gefunden wird. Von meiner Seite möchte ich auch offiziell meinen Beitrag dazu leisten, um mich zu beschweren und bitte Sie, das Nötige zu tun, damit dieser an die richtige Stelle kommt. Es ist schade, dass die Bestrebungen unserer Kirchen für die Einheit der Christen und für ihre Rettung, dass die Zukunft der Ökumenischen Bewegung von der „Rettung“ der Wirtschaft abhängt. Wir und unsere Mitarbeiter werden Ihnen zur Seite stehen und Sie bei Ihren Entscheidungen unterstützen.

Ich bedanke mich nochmals und wünsche Ihnen wiederum ein gutes Gelingen Ihres Seminars.

Eingesandte Schriften

2003. *Das Jahr der Bibel* (Hg.), „2003. Das Jahr der Bibel.“ – Rückblick und Auswertung, Stuttgart o. J., 143 S.

Arampatzis, Christos Ath., Ἡ Σύνοδος τῆς Ἀνών. Πρόσωπα καὶ Θεολογία, (Φιλοσοφική καὶ Θεολογική Βιβλιοθήκη 48), Thessaloniki 2002 (ISBN 960-242-251-3)

Aristoteles-Universität Thessaloniki, Ἡ ἐπίσκεψη τῆς Α.Θ.Π. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. κ. Βαρθολομαίου στὴ Θεολογική Σχολή τοῦ Α.Π.Θ., (1^η Ὀκτωβρίου 1997), Thessaloniki o. J., 24 S. + 8 S. Abb.

Baloglou, Ch. P., Οι περὶ χρήματος απόψεις του Ἀριστοτέλους, Sonderdruck aus: *Χρονικά τῆς Χαλκιδικῆς* 48-49 (2003) 19-50

Bartholomaios I. (Ökum. Patriarch), Λόγοι. Τ. Δ' κατὰ τὴν ἐπίσημον ἐπίσκεψιν εἰς τὴν ἐκκλησίαν Ρουμανίας, Athen 2003, 401 S.

Basdekis, Athanasios – Kayales, Christina – Schütz, Georg u. a. (Hgg.), Gemeinsam Ostern feiern. Eine ökumenische Handreichung, hg. i. A. d. *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK), (Texte aus der Ökumenischen Zentrale Nr. 7), Frankfurt a. M. 2004, 66 S.

Damian, Theodor, Calea împărăției (= Der Weg zum Königreich), Iași 2000, 137 S. (ISBN 973-8003-65-2)

Ders., Rugăciuni în infern (= Gebete im Inferno), Botoșani 2000, 103 S. (ISBN 973-8034-18-3)

Ders., Ispita răni (= Die Versuchung der Wunde), Cluj 2001, 120 S. (ISBN 973-8089-12-3)

Ders., Pasiunea Textului (= Textleidenschaft), New York-Bukarest 2003, 222 S. (ISBN 973-86038-7-0)

Ders., Cred Doamne și mărturisesc (= Herr, ich glaube und bekenne), *Lumină Lină – Gracious Light* VII, Nr. 2, Mai-Iunie 2003, S. 5-14.

Ders., Nașterea Domnului, chemare la restauratoare doxologie (= Die Geburt des Herrn, Ruf zur wiederherstellenden Doxologie), *Lumină Lină – Gracious Light* VII, Nr. 4, Octombrie-Decembrie 2003, S. 7-15.

Damian, Theodor – Alexe, George (ed.), Prayer as Theology of the Mind and of the Heart for the

Humanity in the New Millennium. The Ninth Ecumenical Theological Symposium. December 2, 2001, published by the *Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality*, New York 2002, 80 pp. (ISBN 1-888067-14-4)

Daniilidis, Apostolos, Πνευματικά ἀναζητήσεις τῶν νέων τῆς Πόλης, Katerini: Epektasi 1995 (ISBN 960-356-002-2)

Ders., Ἀπὸ Γερμανὸν τὸν Δ' εἰς Βαρθολομαῖον τὸν Α', Katerini: Epektasi 1996 (ISBN 960-356-025-1)

Economides Irène, Differences between the Orthodox Church and Roman Catholicism, 15th ed., Athens 2003, 78 pp. (ISBN: 960-85141-3-4)

Dies., Différences entre l'Église Orthodoxe et le Catholicisme Romain, 12^e édition complète (révisée), Athènes 2004, 140 S. (ISBN: 960-85141-8-5)

Gioultsis, B., u.a., Hgg., Θεολογία καὶ κόσμος εἰς διάλογο, Festschrift für Prof. G. Mantzaridis, Thessaloniki 2004 (ISBN 960-242-299-8)

Horsley, Greg H. R., Ἡ ἐλληνική τῆς Καινῆς Διαθήκης. Γλωσσολογικὲς μελέτες μετὰ τὴ συμβολὴ ἐπιγραφῶν καὶ παπύρων, übersetzt a. d. Englischen u. hg. v. *Kyriakoula Papademetriou*, Thessaloniki 2003, XXIII + 368 S. (ISBN 960-243-604-2)

Kalaitzis, Chrysostomos (Metr. v. Myra), Οι ἐκκλησίες καὶ τὰ ἑωκλήσια τῆς Ἱμβρου, Athen 1998 (ISBN 960-7579-13-5)

Ders., Τὰ Μυροβόλα Μύρα. Ἡ ἱστορία τῶν Μύρων ἀπὸ τὸν 19^ο αἰῶνα ὡς τὸ 1922, Athen 2002

Kornarakis, Konstantinos I., Ὁ θεμελιώδης χαρακτήρας τοῦ νηπτικοῦ βιώματος κατὰ τὴν προσκύνηση τῶν ἱερῶν εἰκόνων, Sonderdruck aus: *Κωνσταντῖνος Δωρ. Μουρατίδης, πρῶτος ὁρθοδόξος (Τμητικό ἀφιέρωμα)*, Athen 2004, S. 695-711

Lamberz, Erich, Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen, Sonderdruck aus: *Roma fra Oriente e occidente*. 19-24 aprile 2001, (Settimane die Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto Medioevo XLIX), Spoleto, Italien 2002, S. 1053-1099

Ders., Vermisst und gefunden. Zwei Texte des Sophronios von Alexandria zur Bilderverehrung,

die Akten des VII. Ökumenischen Konzils und eine Patriarchatsurkunde des 11. Jahrhunderts in einem griechischen Codex aus dem Besitz des Nikolaus von Kues (Harleianus 5665), Sonderdruck aus: *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Historisches Institut beim österreichischen Kulturforum in Rom*, Römische Historische Mitteilungen, hg. von Richard Bösel – Hermann Fillitz, Bd. 45, Wien 2003, S. 159-180

Ders., Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II), vorgelegt v. Ernst Vogt in der Sitzung v. 12. Dezember 2003, (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen. Neue Folge, Heft 124), München 2004, 88 S. (ISBN 37696 0119 X)

Larentzakis, Grigorios, Bewahrung der Schöpfung. Eine dringliche ökumenische Aufgabe aller Christen Europas, *Ökumenisches Forum* 25 (2002) 155-159

Marga, Andrei, Religia în era globalizării (= Religion im Zeitalter der Globalisierung), Cluj-Napoca 2003, 285 S. (ISBN 973-8254-58-2)

Marmara, Rinaldo, Précis Historique de la Communauté latine de Constantinople et de son Eglise. De l'Empire byzantin à la République de Turquie, Istanbul o. J., 184 S. + 10 S. Anhang

Marnelos, Georges, Saint Nicodème l' Hagiorite (1749-1809), (Analecta Vladaton 64), Thessaloniki 2002 (ISBN 960-8062-03-9)

Meyer, Harding – Papandreou, Damaskinos – Urban, Hans Jörg u. a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene: 1990-2001, Bd. 3, Paderborn-Frankfurt a. M. 2003, 840 S. (ISBN 3-89710-256-0)

Mödl, Ludwig – Rohls, Jan – Wenz, Gunther (Hgg.), Das Wesen des Christentums, (Münchener Theologische Forschungen 1), Göttingen 2003, 368 S. (ISBN 3-389971-125-4)

Neuner, Peter, Nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin, Sonderdruck aus: Neuner, Peter – Lüning, Peter (Hgg.), Theologie im Dialog, Festschrift für Harald Wagner, Münster 2004, S. 431-444

Nikolaou, Theodor, Das „Chalkedonense“ – Alte Antwort auf neue Fragen, in: Mödl, Ludwig – Rohls, Jan – Wenz, Gunther (Hgg.), Das Wesen des Christentums, (Münchener Theologische Forschungen 1), Göttingen 2003, S. 189-208

Ders., Τό ιδεώδες της συναλληλίας. Κράτος και Έκκλησία εξ άπόψεως όρθοδόξου, μετάφρ. Άν.

Αναπλιώτη καί Μ. Βάντσου, in: B. Gioultsis u.a., (Hgg.), Θεολογία καί κόσμος σέ διάλογο, Festschrift für Prof. G. Mantzaridis, Thessaloniki 2004, S. 391-411

Ders., „Beide Seiten müssen etwaige Fehler eingestehen“. Theodor Nikolaou zum Stand des katholisch-orthodoxen Dialogs, Interview in: KNA-ÖKI 21/22 (25. Mai 2004) 3-5

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ήμερολόγιον 2004, besorgt v. Archim. Dositheos, Kloster Panhagias Tatarnis, Evrytania

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Έγκόλπιον Ήμερολόγιον 2004 (Βδ' δίσεκτου) έτος δεύτερον, 251 S.

Palamas, St. Grégoire (Archevêque de Thessalonique [XIVe. S]), Les trois Dialogues avec des Musulmans de l' Asie – Mineure & Sa «Confession de la Foi Orthodoxe», la traduction du grec ancien en français et les Avant – Propos par Irène Economidès, Athènes 2003, 47 S. (ISBN: 960-8034-07-8)

Papathanasiou, Athanasios N., Religion, Ideology and Science, (Orthodoxy in Dialogue with the Modern World No. II), Montréal-Québec / Canada 2003, 29 pp. (ISBN: 1-896800-44-0)

Ders., Οί μεταμορφώσεις του 108^{ου} κανόνα της Συνόδου της Καρθαγένης καί οί περιπέτειες της έλεύθερης άποδοχής του Χριστιανισμού, Sonderdruck: ΕΙΡΜΟΣ (έκδ. Άποστολικής Διακονίας) Bd. 1 (2004), S. 181-226

Penz, Franz, Raskol (Altrussischer Glaube), o. O. 2004, 46 S.

Philia. Eine Zeitschrift für Europa, hg. v. Präsidenten der Griechisch-Deutschen Initiative e. V., Prof. Dr. Evangelos Konstantinou, Würzburg o. J. (ISSN 0936-1944 bzw. ISBN 3-933925-60-6)

Princeton Theological Seminary (Hg.), Theology Today, Princeton, New Jersey, April 2004 (ISSN 0040 5736)

Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality (Hg.), Contemporary Culture in the Light of Christian Spirituality at the Beginning of the Third Millenium. Secular Realities and Spiritual Perspectives. The Tenth Ecumenical Theological Symposium, December 1, 2002, New York 2003, 44 S. (ISBN 1-888067-15-2)

Φανάρι 400 χρόνια, besorgt von Amphilochios Stergiou, Konstantinopel: Ökumenisches Patriarchat 2001. (ISBN 960-09-0018-3)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Richtlinien für die Männerseelsorge und kirchliche Männerarbeit. 10. Nov. 2003, (Arbeits-hilfen 178), Bonn o. J., 96 S.

Dass., Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und wirtschaftliche Aufsicht. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz. 2. Febr. 2004, (Arbeits-hilfen 182), Bonn o. J., 35 S.

Dass., Instruktion. Redemptionis Sacramentum über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164), Bonn o. J., 74 S.

Dass., Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen, Bonn 2004, 29 S.

Dass., Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat. 5. Juni 2004, (Arbeits-hilfen 185), Bonn o. J., 172 S.

Stavridis, Basileios, Ἡ Ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης. Μία σύντομη Θεώρησις, Ökumenisches Patriarchat 1994 (ISBN 960-09-0000-0)

Suttner, Ernst Christoph, Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze v. *Ernst Christoph Suttner* zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, hg. v. *Wolfgang Nikolaus Rapport*, (Das östliche Christentum; Neue Folge 53), Würzburg 2003, 869 S. (ISBN 3-7613-0208-08)

Tinnefeld, Franz, Ein byzantinisch-normannisches Heiratsbündnis im Jahr 1074, Sonderdruck aus: *Hubertus Seibert - Gertrud Thoma* (Hgg.), Von Sachsen bis Jerusalem. Menschen und Institutionen im Wandel der Zeit. Festschrift f. *Wolfgang Giese* z. 65. Geburtstag, o. A., S. 221-236

Univerzita Komenského v Bratislave Evanjelická bohoslovecká fakulta, Radost' z teológie. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. *ThDr. Igora Kišša*, Bratislava 2004, 300 S. (ISBN 80-7140-237-0)

Wenz, Gunther, Die bleibende Bedeutung des Konzils für die Ökumene der Gegenwart, Sonderdruck aus: *Wassilowsky, Günther* (Hg.), Zweites Vatikanum - vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, unter Mitabeit v. *Karl Lehmann (Kardinal) - Wilhelm Damberg - Peter Henrich u.a.*, Freiburg-Basel-Wien o. J., S. 137-154

Ders., A Lutheran perspective of ministry, *TD* 51: 1 (Spring 2004) 41-46

Ders., Ökumenische Kehrtwende? Zu einem Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, Sonderdruck aus: *Una Sancta* 2 (2004) 171-180

Ders., Vom Wesen der Kirche. Aspekte evangelischer Ekklesiologie. Gastvortrag an der Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského in Bratislava am 3. Oktober 2001, in: *Univerzita Komenského v Bratislave Evanjelická bohoslovecká fakulta*, Radost' z teológie. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. *Th. Dr. Igora Kišša*, Bratislava 2004, S. 252-26

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. jur., Dr. med., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Basdekis, Athanasios

Dr. theol., Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen Zentrale der ACK
Ludolfstr. 2-4, D-60487 Frankfurt a.M.

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Gahbauer, Ferdinand R.

Dr. phil., Dr. theol. habil., Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Kloster Ettal
Kaiser Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Loukakis, Emmanuel

M.Div., M.Th., Lehrer der Theologie und der griechischen Sprache in der Gesamtschule Kaiserplatz, Krefel
Ulmenstr. 114, D-40476 Düsseldorf

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h. c., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof., Dr. theol., für Biblische Theologie. Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Munteanu, Daniel

Dr. theol.
Markusstr. 11, D-96047 Bamberg

Petzolt, Martin

Dipl.-theol., Diakon der griechisch-orthodoxen Kirche in Würzburg, wiss. Mitarbeiter am Ostkirchlichen Institut der Augustiner an der Universität Würzburg
Judenplan 2, D- 97084 Würzburg

Vlachonis, Georgios

Dipl. -theol., wiss. Mitarbeiter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, Fachzeitschriftenredakteur
Augustenstraße 82, D-80333 München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHSTh** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA-ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θερησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, 12 Bde., Athen 1962-68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2004

Heft 1

Thomas Riplinger , Die ukrainisch-bjelorussische Variante des byzantinisch-orthodoxen Paradigmas	7
Theodor Nikolaou , Geschichte und Gegenwartslage der autokephalen Kirche von Zypern. Ein Überblick	31
Georgios Martzelos , Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik.....	41
Vladimir Ivanov , Das russische Ideal der Heiligkeit: Der Ehrwürdige Sergius von Radonesh	57
Miltiadis Vanco , Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der Orthodoxen Kirche Griechenlands	65

REZENSIONEN

<i>John Zizioulas (Metropolitan of Pergamon)</i> , Eucharist, Bishop, Church: The unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries (Dimitrios Moschos).....	75
<i>Konstantinos Kallinikos</i> , Εισαγωγή στην ιστορία της Ἐκκλησίας (Dimitrios Moschos).....	76
<i>Peter Neuner - Gunther Wenz (Hgg.)</i> , Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung (Andreas Müller)	79
<i>Vladimir Khoulap</i> , Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der Römisch-katholischen und Byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien (Peter Plank).....	82

CHRONIK	87
----------------------	----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	127
------------------------------------	-----

AUTOREN	131
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	133
--------------------------	-----

Ferdinand Gahbauer , Der Adler. Bild für die Erneuerung des Menschen zur Christusgestalt	139
Emmanuel Loukakakis , The liturgical work of Alexander Schmemmann and its significance for the eastern orthodox church	153
Konstantin Nikolakopoulos , Europa und Byzanz. Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute	175
Athanasios Basdekis , Wird das vereinigte Europa orthodoxer? Die Orthodoxie, ihre Traditionen und aktuelle Lage	189

DOKUMENTE

A. <i>Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. vom 29. Juni 2004</i>	213
B. <i>Streit zwischen Konstantinopel und Athen 2004 über die Kirchenprovinzen der „Neuen Länder“</i>	216
1. <i>Akt der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchates (30. April 2004)</i>	
2. <i>Verlautbarung der Großen Heiligen und Endemischen Synode des Ökumenischen Patriarchates (4. Juni 2004)</i>	

REZENSIONEN

<i>Sigurd M. Daecke - Peter R. Sahm (Hgg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild? (Konstantin Nikolakopoulos)</i>	222
<i>Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene. Festgabe für Grigorios Larentzakis (Theodor Nikolaou)</i>	225
<i>Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou (Martin Petzolt)</i>	227
<i>Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Daniel Munteanu)</i>	232

CHRONIK	237
----------------------	-----

Anhang zur Chronik: Begrüßung von S.E. dem Metropoliten Ignatios von Dimitrias und Almyros zur Eröffnung des Seminars „Theologie und Leben der Orthodoxen Kirche“ in Nea Anchialos, Griechenland am 31.08.2004.....	262
--	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	267
------------------------------------	-----

AUTOREN	271
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	273
--------------------------	-----

