N12<524609668 021
ubTÜBINGEN

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ost- und Westerweiterung in Theologie
20 Jahre Orthodoxe Theologie in München

19. Jahrgang 2005 Hefte 1-2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ost- und Westerweiterung in Theologie.
20 Jahre Orthodoxe Theologie in München

19. Jahrgang 2005 Hefte 1-2

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 7

Grußwort des Patriarchen von Konstantinopel **Bartholomaios I.** 9

Augoustinos (Lambardakis), Geistliche Anstöße zum Aufbau und zur Einheit Europas aus der Sicht der Orthodoxen Kirche 11

I. Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche in der Geschichte

Peter Schreiner, Feindliche Schwestern? Grundlinien der politischen und kulturellen Auseinanderentwicklung von Rom und Byzanz zwischen 330 und 1500 17

Theodor Nikolaou, Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel 25

Rudolf Schieffer, Rom, Byzanz und das Europa von morgen 33

Wolfgang Bienert, Die Bedeutung der griechischen Kirchenväter für Theologie und Kirche heute 39

Johannes Oeldemann, Pseudomorphose oder Komplementarität? Historische Entwicklung und heutige Bewertung gegenseitiger Einflüsse der Theologie in Ost und West 51

Lothar Lies, "Katholizität" - Vermächtnis der Orthodoxie an die Kirchen des Westens 61

Hilarion Alfeyev, Die Orthodoxie zwischen der kommunistischen Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen 87

Ioannis Kourembeles, Les expresions christologiques „double par nature" et „Christ invincible dans la nature vaincue" de Romanos le Mélode par rapport á le perspective antihérétique 95

II. Aus den autokephalen orthodoxen Kirchen

Evangelos Konstantinou, Die griechisch-orthodoxe Theologie und Kirche im Spiegel des deutschen Philhellenismus. Geschichte und Gegenwart 109

Vasilios Makrides, Das Orthodoxe Christentum im Westeuropa der Gegenwart. Fünf Gründe für die Relevanz seines Studiums 125

Ioan-Vasile Leb, Identität und Konfession in Rumänien in dem Globalisierungskontext. Ein orthodoxer Standpunkt 133

Athanasios Papas, Die griechische Ikonenmalerei heute 143

III. Ökumenische Perspektiven

Theodor Nikolaou, Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirche 153

Georgios Mantzaridis, Spirituelle Impulse der Orthodoxen Theologie und Kiche für Europa heute 169

Grigorios Larentzakis, Welche kirchlich-theologische Einheit strebt die Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept und Perspektiven im neuen Europa 175

Gunther Wenz, Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine evangelisch-lutherische Position 193

Peter Neuner, Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine römisch-katholische Position 205

Ferdinand Gahbauer, Welche kirchliche und theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine römisch-katholische Position 217

Franz Tinnefeld, "Dialog der Liebe". Überlegungen eines römisch-katholischen Christen zur Frage der Kircheneinheit mit der Orthodoxie 229

IV. Orthodoxe Theologie an der LMU

Anargyros Anapliotis, Orthodoxe Theologie an den deutschen Universitäten. Grundrechte und pluralistische Struktur des Gemeinwesens 233

Theodor Nikolaou, Orthodoxe Theologie an der Universität München. Die Zeit des Aufbaus (1984-2003) 243

Konstantin Nikolakopoulos, Orthodoxe Theologie an der Universität München (2003-2005). Die Zeit des Kampfes um die Erhaltung 273

Hermann Goltz / Grigorios Larentzakis / Georgios Martzelos, Evaluierung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München vom Januar 2002 305

REZENSIONEN

Stefan Tofăna, Einleitung in das Studium des Neuen Testaments (**Mircea Basarab**) 315

Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Antropologie der Psalmen (**Evangelia G. Dafni**) 317

Nikolas Fennell, The Russians on Athos (**Georg Seide**) 321

Kalistos Ware / Emmanuel Jungklausen, Hinführung zum Herzensgebet (**Maria Mastorogianni**) 323

Heinrich Michael Knechten, Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjancaninov (**Ferdinand Gahbauer**) 326

Adrian Loretan (Hg.), Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven (**Anargyros Anapliotis**) 328

CHRONIK 331

Anhang zur Chronik: Ansprache von *Ioan Moga* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2004/2005 (25. 10. 2004) 367

EINGESANDTE SCHRIFTEN 371

AUTOREN 375

ABKÜRZUNGEN 377

Geleitwort

Das Fach „Orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München blickte am 1. November 2004 auf sein zwanzigjähriges Bestehen zurück. Aus diesem Grund hatten meine Kollegen und ich den Plan ins Auge gefasst, am 19. und 20. November 2004 ein Symposium mit dem Thema **„Ost- und Westerweiterung in Theologie - 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München"** abzuhalten. Beweggrund für das Symposium war zum einen die bis dahin insgesamt – trotz mancher Unwegsamkeiten und Schwierigkeiten – sehr gute Entwicklung des Faches; mitten in Westeuropa war inzwischen aus dem Ein-Mann-Institut eine kleine funktionsfähige orthodox-theologische „Fakultät" mit vier Professoren und zwei wissenschaftlichen Assistenten entstanden (vgl. hierzu auch die einschlägigen Aufsätze in diesem Band). Zum anderen sollten durch das Symposium die vielfältigen interorthodoxen und interkonfessionellen Bande, welche die in München entstandene „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" weltweit geknüpft hatte, gefestigt und weiter ausgebaut werden. Deshalb hatten wir bereits im Jahr 2003 entsprechende Einladungen an viele prominente Vertreter aus der akademischen Theologie und den Kirchenleitungen verschickt und mehrere Zusagen erhalten.

Aber zu Beginn des Jahres 2004 wurden wir mit öffentlich gewordenen Plänen der Hochschulleitung der Ludwig-Maximilians-Universität München konfrontiert, nach denen der Studiengang für Orthodoxe Theologie „aus finanziellen Gründen" nicht weiter geführt werden sollte. Dies brachte eine radikale Wende unserer Aktivitäten mit sich. An Stelle der beabsichtigten und berechtigten Feierlichkeiten traten die intensive Auseinandersetzung mit diesen Plänen und die Sorge bzw. der Kampf um die Existenz des Faches. Diese Entwicklung hat uns letzten Endes bewogen, statt des Symposiums eine größere Publikation zur selben Thematik zu erstellen, zumal einige der Personen, die wir wegen des Symposiums angeschrieben hatten, inzwischen ihre Beiträge eingeschickt gehabt hatten. Für die geplante Veröffentlichung wurden allerdings dann auch weitere Personen gebeten, einen Beitrag zu unserem Kampf für die Erhaltung der Orthodoxen Theologie beizusteuern.

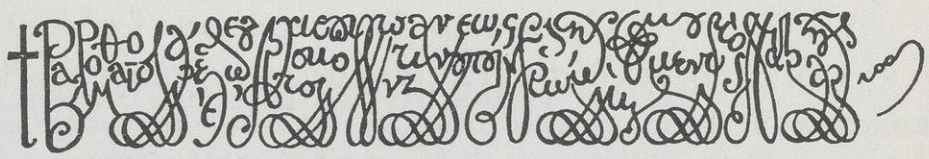
Das gesammelte Material erscheint nun unter derselben Thematik in einer doppelten Form: *Erstens* als Doppelheft des „Orthodoxen Forums" für den Jahrgang 2005 – übrigens ist dies das erste Doppelheft seit der Gründung der Zeitschrift vor 19 Jahren – und *zweitens* als Band 9 der „Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie (VIOTH)". Aus verständlichen Gründen wurden allerdings manche Bestandteile der Zeitschrift (Rezensionen, Chronik etc.) nicht in den Band der Monographienreihe aufgenommen. Der Grund für diese Doppelpublikation liegt einerseits in der Intention, den Inhalt über die Abonnenten der Zeitschrift hinaus potentiellen Lesern direkt zugänglich zu machen, und andererseits, dem EOS-Verlag die Möglichkeit eines gegebenenfalls zusätzlichen Gewinns zu geben. Denn der Druck des „Orthodoxen Forums" in den zurückliegenden Jahren war für den Verlag nicht immer eine lukrative Angelegenheit. Gerade deshalb möchte ich den Mitarbeitern des Verlags für die gute und harmonische Zusammenarbeit in all den Jahren herzlich danken. Besonders danke ich den beiden Leitern des Verlags, Pater Dr. **Bernhard Sirch**, der den Start der Zeitschrift

ermöglichte, und Pater **Walter Sedlmeier**, der nunmehr seit vielen Jahren den Druck betreut.

Zu diesem umfassenden Dank bewegt mich auch der Umstand, dass ich aus Gesundheitsgründen und insbesondere wegen meiner bevorstehenden Emeritierung als Herausgeber der Zeitschrift zurücktrete. Demnächst, ab Heft 1 des Jahrgangs 2006 (Bd. 20) wird das „Orthodoxe Forum" vom Kollegen und langjährigen Mitarbeiter in der Schriftleitung Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** herausgegeben. Persönlich blicke ich gerne und voll Freude auf die Veröffentlichung der bislang erschienenen 19 Bände (1987-2005) mit ca. 7000 Seiten zurück. Als ich vor zwanzig Jahren die Gründung der Zeitschrift in Angriff nahm, war ich nicht sicher, ob sie überhaupt zustande kommen und wie lange sie erscheinen würde. Es war im Grunde ein gewagtes Unterfangen, da die personelle (eine Assistentenstelle und eine Halbtagssekretärin) und sächliche Ausstattung des Instituts kaum die notwendige Basis für solche Projekte anbot und ich außerdem neben der Forschung und Lehre meine Hauptaufgabe in der Errichtung einer orthodox-theologischen Fakultät erblickte und meinen Einsatz in diesem Bereicht entsprechend erhöhte. Dass das Unternehmen „Orthodoxes Forum„ rückblickend unter den gegebenen Umständen als eine beachtenswerte Leistung bewertet werden kann, ist auch darauf zurückzuführen, dass ein guter Teil der Arbeit von meiner langjährigen Sekretärin, Frau **Ursula Reinhardt**, und vor allem von meinem jeweiligen wissenschaftlichen Assistenten aufgebracht wurde: Dr. **Athanasios Fourlas** (1987-1988), Dr. **Kyriakos Savvidis** (1988-1991), Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** (1991-1999), Dipl. theol. **Andreas Wolf** (1999-2001) und Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** (2001-2005).

Nach den von Anfang an angekündigten Zielen sollte die Zeitschrift einen Beitrag nicht nur im Sinne einer authentischen Darstellung der orthodoxen Theologie und Spiritualität und einer damit verbundenen Orientierung der orthodoxen Christen in der Diaspora leisten, sondern auch eine Hilfe für das ökumenische Gespräch und die interkirchliche Verständigung darstellen. Aber gerade diesen Beitrag haben in erster Linie die über 200 Autoren aus dem In- und Ausland geleistet, die ihre Aufsätze ohne irgendeine Vergütung der Zeitschrift überlassen haben. Zu den Verfassern zählen hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios**) und auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.). Diesen allen statte ich einen aufrichtigen Dank ab.

Der Herausgeber



Τῷ Ἐλλογιμωτάτῳ κυρίῳ Θεοδώρῳ Νικολάου, Καθηγητῇ, Διευθυντῇ τοῦ ἐν Μονάχῳ Ἰνστιτούτου Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καί εἰρήνην παρά Θεοῦ.

Ἀληθῶς θείαν εὐλογίαν ἀποτελεῖ διά τήν καθ' ἡμᾶς Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν ἡ ἐπί μίαν εἰκοσαετίαν ὕπαρξις καί λειτουργία ἐν Γερμανίᾳ τοῦ ὑπό τήν πεπνυμένην διεύθυνσιν ὑμῶν Ἰνστιτούτου Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τοσούτους εὐκλεεῖς καρπούς ἤδη ἀποδώσαντος.

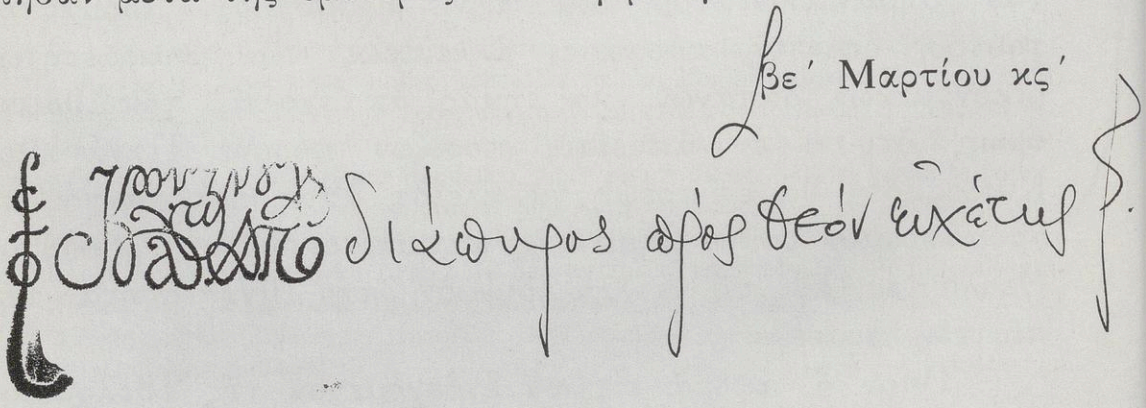
Βεβαίως ἡ προβληματική τῆς περαιτέρω λειτουργίας τοῦ σημαντικωτάτου διά τήν Ἐκκλησίαν Ἱδρύματος τούτου, ἐπί τῇ προφάσει ἐλλείψεως τῶν ἀπαραιτήτων οἰκονομικῶν δαπανῶν, καί ἡμᾶς ἀπασχολεῖ, πεποίθαμεν ὅμως, ὅτι ὁ ἐν ἀπορίαις πορίζων πόρους Πανάγαθος Κύριος δέν θά ἐπιτρέψῃ νά κλείσῃ ἅπαξ διά παντός τό χρυσόστομον τοῦτο βῆμα τῆς πατροπαραδότου Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν τῇ πολλά διψώσῃ τήν γνησιότητα τῆς πίστεως Δύσει.

Ὅσον δ' ἀφορᾷ εἰς τό ἐνδεχόμενον τῆς ἐθελουσίου παραιτήσεως ὑμῶν ἀπό τῆς διευθύνσεως τοῦ Ἰνστιτούτου, πολύ λυπεῖ τήν Ἐκκλησίαν καί ἡμᾶς προσωπικῶς ἡ τοιαύτη ἀπόφασις τῆς ὑμετέρας Ἐλλογιμότητος, στύλου καί ἑδραιώματος φανέντος τοῦ φυτωρίου τούτου τῆς Θεολογίας ἐν Μονάχῳ. Εἴθε ὁ Κύριος νά παράσχῃ ἀλλοίαν τήν ἐξέλιξιν τῶν πραγμάτων, ὥστε καί ἐν τῷ μέλλοντι νά συνεχίσητε προσφέρων τάς πολυτίμους γνώσεις καί ὑπηρεσίας ὑμῶν εἰς τό ἀνώτατον τοῦτο πνευματικόν Ἵδρυμα.

Διά δέ τήν εὐχάριστον πληροφορίαν ὅτι συλλέγετε ὑλικόν διά τήν ἔκδοσιν ἐπιστημονικοῦ Τόμου μέ θέματα θεολογικοῦ προβληματισμοῦ, ἐκ βαθέων συγχαίρομεν διά τήν σπουδαίαν ταύτην πρωτοβουλίαν ὑμῶν, πιστεύοντες ὅτι διά τῶν ἐν αὐτῷ μελετῶν θέλει παρουσιασθῆ εὐρύτερον ὁ ἀνεξάντλητος πλοῦτος τῆς καθ' ἡμᾶς πατρῴας Θεολογίας καί θά ἀποτελέση ὁ Τόμος σταθμόν εἰς τά θεολογικά γράμματα ἐκεῖσε.

Ἐπί δέ τούτοις, εὐχόμενοι πατρικῶς πλουσιόδωρον τήν χάριν τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐπί τήν ὑμετέραν εὐλαβεστάτην, ἀγαπητήν καί δραστηρίαν Ἐλλογιμότητα, ὡς καί ἐπί πάντα τά μέλη τοῦ διδακτικοῦ καί λοιποῦ προσωπικοῦ τοῦ ὑφ' ὑμᾶς Ἱνστιτούτου, διατελοῦμεν μετά πολλῆς τῆς ἀγάπης ἐν Χριστῷ, Οὗ ἡ εὐλογία, ἡ δικαία ἀντιμισθία τῶν πολλῶν αὐτῆς κόπων καί τό μέγα ἔλεος εἴησαν μετά τῆς ὑμετέρας Ἐλλογιμότητος.

βε΄ Μαρτίου κς΄



Geistliche Anstöße zum Aufbau und zur Einheit Europas aus der Sicht der Orthodoxen Kirche

von Augoustinos (Lambardakis), Metropolit von Deutschland

Nach der Befreiung Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas von der Herrschaft des "real existierenden Sozialismus" hat sich das werdende Vereinigte Europa bereits jetzt beträchtlich erweitert. Dieser Prozess wird fortschreiten. Das sieht man nicht nur mit Freude, sondern oft auch mit Sorge. Denn man darf sich fragen, ob der rasanten äusserlichen politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Entwicklung zur Einigung der europäischen Völker eine innere Entwicklung im Bereich der ethischmoralischen, der geistigen und geistlichen Werte einer Einigung entspricht. Auch wenn eine Diskussion über diese Problematik heute nicht immer aktuell und gefragt ist, so sollten doch zumindest die christlichen Kirchen sich intensiv mit der Aufgabe beschäftigen, was sie eigentlich zu einer echten Einheit und Gemeinschaft Europas beitragen können.

Als das Christentum entstand, hatte es die große Chance, sich in einem einzigen Reich auszubreiten, das nahezu die ganze damals bekannte Welt umfasste: im Imperium Romanum. Diese Einheit des römischen Reiches konnte nicht bewahrt werden. Im 4. Jahrhundert fand eine Neugliederung statt, der westliche Teil verfiel, und für das frühe Mittelalter bis mindestens zum 8./9. Jahrhundert war der Kaiser in Konstantinopel "römischer Kaiser" und hatte eine unangefochtene einmalige Stellung unter allen Herrschern.

Erst nach dem Ende der Völkerwanderung, als die germanischen Völkerschaften zur Ruhe gekommen waren und sich der ehemalige Westteil des Reiches stabilisierte, versuchte man, auch hier wieder ein einiges Herrschaftsgebiet zu errichten. Heute spricht man gern von Kaiser Karl dem Großen als einem Herrscher, mit dem der "Europagedanke" aufkam. Zwar hat dieser Kaiser einen großen Teil des heutigen Europa unter seiner Herrschaft einigen können, aber das geschah vornehmlich mit militärischer Gewalt. Außerdem wurde erst im hohen Mittelalter die Christianisierung der Germanen allmählich abgeschlossen; sie aber gehört unabdingbar zum geistigen Werden Europas. So ist es eigentlich verfrüht, bereits zu Kaiser Karls Zeiten von Europa zu sprechen. Ganz davon zu schweigen, dass Byzanz auch ganz entscheidend zur geistlichen, geistigen und kulturellen Grundlage Europas beigetragen hat. An der geschichtlichen Entwicklung der alten westlichen Reichshälfte im Mittelalter aber nahm es nur sehr bedingt teil.

In West- und Mitteleuropa rangen Kirche und Staat Jahrhunderte lang um eine innere Einheit, und bis in die Neuzeit hinein setzten sich in allen europäischen Ländern derartige geistige und geistliche Auseinandersetzungen fort. Bedenkenswert ist dabei, dass trotz der Entstehung der europäischen Nationalstaaten stets auch von **europäischen** Staaten die Rede war und mindestens im Unterbewußtsein an Europa gedacht wurde. Bestimmt hatte man dabei nicht Geographie im Sinn.

Die Versuche Napoleons, Hitler und Stalins, ein erobertes geeintes Europa zu beherrschen, mussten scheitern und sind gescheitert. Diese mit unglaublicher Brutalität durchgeführten Unternehmungen kosteten Millionen und Abermillionen Menschen das Leben und konnten keinen wirklichen Erfolg zum Wohle der europäischen Völker haben. Es fehlte die Freiwilligkeit zur inneren Einheit. Die Ideologien, die mit den Eroberungen verbunden waren, waren Pseudoreligionen, die die menschliche Sehnsucht nach wahrem Frieden, nach Gerechtigkeit und Gemeinschaft nicht geben konnten. Eine wirkliche Einigung Europas fand nicht statt.

Wie ist unsere Lage heute? Europa war geteilt in Ost und West. Diese Trennung ist aufgehoben, die Mauern sind gefallen. Überwunden ist diese Spaltung allerdings noch nicht wirklich.

Europa ist aber auch aufgeteilt in viele Völker. Die nationalen Gegensätze schienen in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr an Bedeutung zu verlieren. Indem sich aber die Völker im Osten von der Tyrannei einer inhumanen Ideologie befreien, gelingt Ihnen das anscheinend am schnellsten und leichtesten, wenn sie sich auf ihre völkische und kulturelle Identität besinnen. Die Folge daraus sind neue nationale Gegensätze.

Drittens gibt es die ideologische Spaltung, die allerdings nicht identisch ist mit der Trennung von Ost und West. Bereits mehr als einmal habe ich darauf verwiesen, dass diese ideologische Spaltung mitten durch die Völker, durch die Lebenswelt der Menschen im Osten wie im Westen geht, oft genug sogar mitten durch die Familien. Auch diese Aufspaltung ist noch nicht überwunden.

Seit neuestem gibt es nun noch eine tiefere religiöse Spaltung, die von vielen verharmlost wird. Nämlich der Gegensatz zwischen Christentum und Islam. Letzter fasste in West- und Mitteleuropa mehr und mehr Fuß. Erst allmählich kommt man zu der Erkenntnis, dass dieser religiöse Gegensatz mit multikulturellen Bemühungen nicht zu überwinden ist.

Europa ist bei allem äußeren Zusammenrücken und gemeinsamer Arbeit seiner Völker noch nicht wirklich geeint. Und es scheint so, dass die noch fehlende innere Einigung vielleicht weniger eine Frage der politischen oder gesellschaftlichen Organisationen ist, sondern vielmehr von der Person des Menschen ausgehen sollte. Von dem Menschen, der inmitten der gegenwärtigen Veränderungen und Umbrüche, des Zerfalls und neuer, sogar kriegerischer Auseinandersetzungen lebt. Wie kann er in dieser Lage bestehen? Kann er sie meistern zum eigenen Wohl und dem der anderen? Wie ist ihm in seiner Situation zu helfen?

Es ist klar, dass ihm ökonomisch geholfen werden muss, und natürlich müssen die frei gewordenen Völker davor bewahrt werden, dass man sie aufs Neue in die Unfreiheit zwingt. Es muss gesichert sein, dass jedes Volk seine Sprache, Kultur und Religion pflegen und frei ausüben darf. Dies gilt auch für jeden einzelnen Menschen. Denn die individuellen Menschenrechte sind den gesellschaftlichen gleich zu setzen. Im Blick auf die bestehenden Schwierigkeiten kann vieles verbessert werden. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Neuordnung und der Aufbau eines neuen Lebensgefüges nur dann wirklich hilfreich sein können, wenn dem Menschen vor allem dabei geholfen wird, ein Mensch nach dem Willen Gottes zu werden. Der in unserer Epoche so oft verheißene und vielgepriesene "neue Mensch" hat sich nirgendwo entwickelt. Statt eines strahlenden Aufstiegs zu lichten Höhen, finden wir uns in den Niederungen kämpferischer Selbstsucht und brutalem Machtstrebens wieder, in einem Materialismus, der seine geistige Leere kaum verbergen kann, in einem Irrgarten von Lüge und Wahrheit, in Hilflosigkeit gegenüber moralischen An-

sprüchen und einer verderbenbringenden Unsicherheit, wenn es gilt, klare ethische Entscheidungen zu treffen. Es gibt dabei keinen Unterschied zwischen Ost und West; es gilt für die Menschen hier wie dort gleichermaßen. Der Schmerz über den Verlust eines so genannten „Sozialismus", dessen Idee die Hoffnung für die Zukunft war und der angeblich nur an einer unzulänglichen Praxis scheiterte, ist im Westen stärker als im Osten. Die Verbreitung geringschätziger Vorstellungen von Freiheit und das Nicht-wahr-haben-wollen der abscheulichen Realitäten des „real existierenden Sozialismus" gleicht fast einer Irreführung des Menschen. Wie kommen wir aus dieser geistigen Verwirrung wieder heraus? Wer bringt dieser kranken Welt Gesundheit? Wer heilt die Verwundungen der Seelen? Im Kreis von Christen scheint die Antwort selbstverständlich und leicht zu sein: Die Kirche bietet Hilfe an, die Christen wissen um heilende Rettung.

Wenn in dieser Lage wirklich geholfen werden soll, ist eine Umkehr, eine Metanoia nötig. Wir müssen von den schönen Visionen eines durch und durch friedlichen und von Katastrophen ungestörten Lebens, in dem der Tod möglichst weit zurückgedrängt wird, Abschied nehmen. Wir müssen zurückkehren aus dem Land Utopia, das im eigentlichen Wortsinn ja "kein Ort", ein "Nirgendwo" ist, und müssen uns hinwenden zur Wirklichkeit Gottes. Was wir in dieser Welt als Realität ansehen, ist recht begrenzt und darum niemals die ganze Wirklichkeit. Erst mit dem Eingehen Gottes in diese Welt, mit seinem Menschwerden in Jesus Christus wurde eine umfassendere Wirklichkeit offenbar, die uns befreien will von den innerweltlichen Fesseln und uns retten kann vor dem Untergang, den unsere Selbstsucht und der Wille zum Leben ohne Gott in Eigengesetzlichkeit uns bereiten werden.

Die Aufgabe der Kirche in einem sich verändernden und dann erneuertem Europa ist also zuerst eine Umkehr vom falschen Weg des "Wir-können-alles-selbst-schaffen" hin zur alleinrettenden Wirklichkeit Gottes. Die Kirche muss den Menschen und Völkern diesen Weg zeigen und ihnen vorangehen.

Wie kann das geschehen? Nach orthodoxem Verständnis wirkt die Kirche in dieser Welt in dreifacher Weise: durch die Liturgia, die Martyria und die Diakonia. Also, das geschah einmal in der Anbetung und Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der uns in solchem Gottesdienst teilhaben lässt an seiner Wirklichkeit, an der göttlichen Lebensgemeinschaft.

Zum anderen muss die Kirche Zeugnis ablegen vom Willen Gottes. Sie muss uns herausreißen aus unserer Weltversunkenheit, aus dem Gefangensein im eigenen Wesen, das sich von Gott losgesagt hat. Nur Gott kann den Menschen vor dem Menschen retten.

Und es heißt drittens, dass die Kirche Gottes Liebe, die sich in seinem Rettungswillen ausdrückt, im Dienst der Liebe den Menschen weitergibt, die so sehr darauf warten.

Das alles muss sachgemäß geschehen, nämlich unbedingt realistisch, kritisch und konkret. Denn: Die Liturgia hat es mit der Realität Gottes in dieser Welt zu tun, mit der Fülle Gottes, die eingeht in unsere Menschlichkeit. Zur Martyria gehört das kritische Unterscheidungsvermögen zwischen Göttlichen und Menschlichen in dieser Welt und die Anerkennung des Urteils Gottes über uns, unser Tun und Unterlassen. In der Diakonia schließlich wird das Leben der Christen auch anderen sichtbar und erfahrbar, das sich ganz konkret in einer Liebe ausdrückt, die ihren Ursprung in Gottes Menschenliebe hat, die über jede menschliche Liebe weit hinausgeht.

Nur in dieser Weise wird die Kirche den Erwartungen der Menschen unserer Zeit entsprechen und die Aufgaben erfüllen können, die ihr heute in Europa gestellt sind. In der Kirche ist der Ort, wo das Jenseits das Diesseits durchdringt, wo Christus nach

seiner Verheißung für uns gegenwärtig ist und der Heilige Geist immer wieder neues Leben schafft. Kirchliches Denken, Reden und Handeln soll in dieser Gotteswirklichkeit geschehen, die den Menschen und seine Welt verändert und als unbedingte Realität Gottes die Kirche davor bewahrt, irrealen Visionen zu erliegen oder einer Ideologie Raum zu geben.

Allein mit der Botschaft Jesu Christi an die Welt ist die Kirche in der Lage, mitzuwirken am Aufbau Europas und hier eine innere Einheit mitzuschaffen. Europa soll nicht "ein Club der Christen" werden, vielmehr ist das Christentum die Seele Europas.

Im Neuen Testament wird die Kirche Jesu Christi als "Leib Christi" bezeichnet. Das ist nicht nur ein Bild und Symbol, sondern ein Bild voller Lebenswirklichkeit, das die Gemeinschaft der gläubigen Glieder dieses Leibes mit Christus, seinem Haupt, erklärt. Diese Gemeinschaft entspringt und zielt auf die innergöttliche Lebensgemeinschaft der Heiligen Dreieinigkeit. Für die Kirche ist allein diese Einheit Urbild für eine wahre Gemeinschaft. Das gilt auch in dieser Welt.

In der Kirchengeschichte unserer Zeit gibt es zwei wichtige Ereignisse: Einmal lebten und leben wir noch in der Epoche der bisher größten Christenverfolgungen der Kirchengeschichte, zum andern entstand im 20. Jahrhundert die Ökumenische Bewegung. Zwischen beiden besteht sicherlich ein innerer Zusammenhang. Die Ökumenische Bewegung, die Bemühungen um eine Einigung der Christen, ging vor allem von Europa aus. So gut wie keine Kirche ist heute davon unberührt. Wenn es auch ständig Klagen über eine Stagnation der kirchlichen Einigungsbewegung gibt, so sind dennoch die Fortschritte der gegenseitigen Annäherung, eine weithin erfolgreiche seriöse theologische Arbeit in den zwischenkirchlichen Dialogkommissionen und die weitverbreitete praktische Zusammenarbeit der Kirchen auf vielen Gebieten unübersehbar. Die Kirchen haben die Erfahrung gemacht, dass ein Einigungsprozeß viel Zeit braucht und große Geduld erfordert, dass ein klarer Blick und ungetrübter Sinn vonnöten sind, wenn man sicheren Schritts auf die Einheit zugehen will. Inzwischen wissen wir auch etwas von den Gefahren, die einer Einigung drohen können, wenn sie mit ideologisch geprägtem Denken, mit Machtinteressen verbunden wird.

Eine wirkliche Einheit kann deshalb nur - wie es der große Ökumeniker Patriarch Athenagoras einmal ausdrückte - in „Liebe und Wahrheit" erreicht werden. Und ich bin davon überzeugt, dass das nicht nur für die kirchliche Einigung gilt, sondern für jede Einheit. In diesem Sinne hat die Kirche eine wichtige Aufgabe in Europa. Und die Kirche kann auf diesem Gebiet der Einigungsbestrebungen tatsächlich helfen. Einmal kann sie das tun von ihrer eigenen Einigung und von der Ökumenischen Bewegung her, zum ändern aber auch aus dem Wissen heraus, dass echte Einheit nur von einer wirklichen Gemeinschaft her entstehen und wachsen kann. Wahre Gemeinschaft ist aber für uns Christen nur die, die ihren Ursprung und ihr Ziel in der innergöttlichen Gemeinschaft hat, an der Gott uns teilhaben lässt.

Natürlich ist es der Kirche unbenommen, sich zu jeweils aktuellen Fragen und Problemen Europas auf allen Gebieten zu äußern und vielleicht sogar Lösungen anzubieten. Die Orthodoxe Kirche wird das auch deshalb tun, weil ja orthodoxe Völker zu Europa gehören bzw. bald der Gemeinschaft beitreten werden. Auch in alten EU-Ländern, in Deutschland, Frankreich, Italien, den Benelux-Ländern sowie in Großbritannien, in Österreich, Finnland, den baltischen Staaten, Polen, Tschechien und Ungarn lebt eine Millionenzahl orthodoxer Christen.

Das, was als geistige und geistliche Impulse von der Orthodoxen Kirche auf die innere Gestaltung Europas ausgeht, ist begründet in der Tradition dieser Kirche und

natürlich der Heiligen Schrift. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass in dieser Hinsicht keine zu großen Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Kirche festzustellen sind. Es ist die wichtigste und vornehmste Aufgabe aller Kirchen, die Welt und auch Europa von Gott her zu sehen, sie in ihrer tiefen Bedrohtheit und letzten Bedeutsamkeit zu verstehen, nämlich als Gottes Schöpfung, als Ort der Kreuzigung Jesu Christi und seiner sieghaften Auferstehung vom Tode und als Kampfplatz um die Verwirklichung des Gottesreiches. Botschaft und Gabe des Gottesreiches treffen uns als Menschen dieser Welt, sie verwandeln aber unser Sein in ein Leben mit und in Gott. Dieses Licht müssen wir leuchten lassen unter den Menschen, die sich danach sehnen, dass sie die heilbringenden Werke sehen und empfangen und Gott dafür preisen.

Feindliche Schwestern? Grundlinien der politischen und kulturellen Auseinanderentwicklung von Rom und Byzanz zwischen 330 und 1500*

von Peter Schreiner, Köln

Wenn der Titel einer Ausstellung feststellt, dass Byzanz Europas östliches Erbe sei, so kann man sicher auch behaupten, dass Rom Europas westliches Erbe verkörpere.[1] Rom und Konstantinopel sind politische und geistige Mittelpunkte der europäischen Vergangenheit.[2] Sie sind Begriff für eine Stadt und für ein Reich, für ein Zentrum der Macht in unterschiedlicher Auswirkung. Es ist daher auch nicht leicht jeweils festzulegen, wann die Stadt allein gemeint ist und wann sie ein pars pro toto für eine politische Richtung oder eine Idee und sogar eine Ideologie darstellt.[3] Etwas ist aber wohl sicher: als der Stern Konstantinopels aufging, begann der Glanz Roms zu verbleichen,[4] aber er ist nie ganz erloschen, er begleitete wie ein erkalteter Satellit über tausend Jahre die Geschichte Konstantinopels, und kam zu neuem Licht, als Konstantinopels Ruhm versank. Die wichtigsten Etappen dieses Weges – es sind fünf mit einigen Zwischenstationen – wollen wir in raschen Schritten verfolgen.

---

* Im Ergänzung zur Ausstellung „Rom und Byzanz. Was sie trennt, was sie eint" in München wurde im Rahmen eines Abendforums der Katholischen Akademie in Bayern am 8. März 2005 die Beziehung von Rom und Byzanz thematisiert. Die folgenden drei Beiträge dokumentieren die Texte.

[1] *L. Wamser (Hg.)*, Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur, Darmstadt 2004. – Der essayistische Vortragscharakter wurde auch in dieser schriftlichen Fassung beibehalten. In den Fußnoten wird nur die wichtigste dokumentierende und allgemein verständlich weiterführende Literatur angegeben.

[2] Zur Sichtweise Roms in Byzanz immer noch grundlegend: *F. Dölger*, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 1–42 (= *F. Dölger*, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, Ettal 1953, S. 70–115). Ergänzungen dazu und neuere Literatur *A. Carile*, Roma vista da Costantinopoli, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 49 (2002) 49–99.

[3] Literatur zur Romidee weitaus vollständig im Lexikon des Mittelalters, Band 7 (1995), s.v. (*J. Petersohn*). Im Gegensatz zur Romidee ist die Konstantinopelidee (oder die Idee vom Zweiten Rom) an die Existenz eines Staates (nicht nur einer Stadt) gebunden. Sie nimmt eine ganz andere Dimension an, als (nach 1453) dieser Staat nicht mehr existiert, insofern sich einerseits der Gedanke der Translation nach Moskau entwickelt (s.u.) und andererseits im Griechentum die Idee von der Wiedergeburt Konstantinopels („Megale Idea") entsteht.

[4] *W. E. Kaegi*, Byzantium and the Decline of Rome, Princeton 1968.

I. Von der Stadtgründung zur Hauptstadt des Reiches *oder*: gab es eine Konkurrenz der Städte?

Als Konstantin der Große 324 nach dem Sieg über seinen Gegner Licinius eine neue Stadt gründete, geschah dies nicht, wie immer noch viele allgemeine Darstellungen behaupten, in Konkurrenz zu Rom.[5] Er hat auch keine neue Hauptstadt im Osten errichten lassen, und schon gar keine christliche, etwa als Gegensatz zum heidnischen Rom. Konstantinopel war ein weiterer kaiserlicher Regierungssitz, wie es mehrere im Reich gab, und er war - zunächst - juristisch gesehen nicht anders gestellt als Trier oder Antiochia. Schon allein aus diesem Grund gibt es zu diesem Zeitpunkt auch noch kein byzantinisches Reich.[6] Freilich (im Vergleich zu anderen Residenzstädten und sogar Rom) fiel die Größe der Stadt auf, und, schon in den ersten Jahrzehnten, die prachtvolle Ausstattung (Abb. 1). Es war die Stadt Konstantins, der mit Rom nicht viel zu tun haben wollte.[7] Auch wenn Konstantin in seiner Stadt Institutionen schuf, wie etwa den Senat,[8] die Parallelen in Rom hatten, so gab es aus juristischer Sicht keinen Magistrat, dem eine hauptstädtische Funktion zugekommen wäre. Im Grunde war es der politische, wirtschaftliche und soziale Verfall Roms, der Konstantinopel de facto zu einer Ersatzhauptstadt machte.[9] Die griechischsprachige Hofrhetorik und die Kirche haben entscheidend dazu beigetragen, Konstantinopel in den Rang einer zweiten Hauptstadt zu erheben. Schon in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts spricht der Rhetoriker Themistios von einem „neuen Rom“[10]. Im Jahr 381 erhält der Kirchensitz Konstantinopel den Ehrenrang nach Rom und wird zum „zweiten Rom“, ehe dann 451 im Konzil von Chalkedon die kirchliche Gleichstellung mit Rom vollzogen wird, eine Maßnahme, die als staatlicher, nicht kirchlicher Akt zu betrachten ist. Inzwischen war auch schon längst (seit Kaiser Theodosios am Ende des 4. Jahrhunderts) Konstantinopel zum festen Sitz eines der beiden gleichberechtigten Kaiser geworden, und als 476 die westliche Kaiserherrschaft ihr Ende gefunden hatte, war Konstantinopel de facto zur einzigen Hauptstadt geworden, in der der einzige legitime Kaiser regierte.[11] Obwohl im Jahr 536 das ostgotische Rom zurückerobert wurde, gibt es keinen Hinweis, dass Kaiser Justinian je daran dachte, Rom wieder zur alleinigen Hauptstadt des Reiches zu machen. Das „alte“ Rom gehört endgültig der Vergangenheit an, das „neue“ verkörpert die Zukunft. Es gibt keine politische Rivalität, diese ist allein den Kirchensitzen vorbehalten.

---

[5] *H. Chantraine*, Konstantinopel - Vom Zweiten Rom zum Neuen Rom, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 43 (1992) 3-15; *G. Dagron*, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974; *H.-G. Beck*, Konstantinopel - Das neue Rom, *Gymnasium* 71 (1963) 166-174.

[6] Die vieldiskutierte Frage nach dem Zeitpunkt des Beginns eines *byzantinischen* Reiches kann an dieser Stelle nicht berührt werden.

[7] Seit der Stadtgründung Konstantinopels (324) war Konstantin wohl nur 326 in Rom gewesen.

[8] *G. Dagron*, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974, S. 119 - 146.

[9] *St. Williams/ G. Friell*, The Rome that did not fall. The Survival of the East in the Fifth Century, London/New York 1999.

[10] *E. Fenster*, Laudes Constantinopolitanae, München 1968, S. 28-37.

[11] Zu den politischen Vorgängen siehe *A. Demandt*, Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian, München 1998.

II. Abkehr und Desinteresse

Ab der 2. Hälfte des 6. Jhds. stellt Rom und sein Umland, der Dukat von Rom, einen administrativen Randbereich dar, dem im Rahmen der byzantinischen Politik, seiner geographischen Position entsprechend, im wahrsten Sinne des Wortes nur marginales Interesse zukommt. Der Bischof der Stadt wird, unabhängig von kirchlichen Spannungen, zum eigentlichen Vertreter der byzantinischen Interessen; der *dux* als juristischer Repräsentant spielt demgegenüber eine untergeordnete Rolle.[12] Wie sehr Rom in der Realpolitik der Byzantiner gesunken war, zeigt die Tatsache, dass Kaiser Konstans II. bei seiner letztlich rätselhaften Verlegung des Regierungssitzes im Jahr 663 nicht Rom, sondern Syrakus wählte.[13] Aber selbst diesen Versuch, im Westen wieder eine Hauptstadt zu errichten, hat die Nachwelt getadelt: Der Chronist Konstantinos Manasses im 12. Jahrhundert spricht voller Unverständnis über den Kaiser, der eine „reich bekleidete Braut" – Konstantinopel – einer „altersgebeugten Greisin" vorgezogen habe.[14] Aber damals im 7. Jahrhundert hatte sich die byzantinische Politik schon lange vom Westen abgewandt und sich, wegen des Einfalls der Awaren, der Slawen, der Bulgaren und vor allem der Araber, ganz dem Erhalt der östlichen Kernländer zugewandt. Aus einem oströmischen Reich war ein byzantinisches Reich geworden, in dem Rom und alles, was damit zusammenhing, kaum mehr eine Rolle spielte, während man sich umgekehrt im italischen Westen, soweit er noch zum Reich gehörte, immer mehr verlassen fühlte.

Während sich auch dank griechischer und orientalischer Päpste im 8. Jahrhundert die Wogen des dogmatischen und juristischen Dissenses wieder geglättet hatten, trugen zwei politische Maßnahmen zu einer weiteren Vertiefung des Auseinanderlebens bei. Dies waren die dort, wie auch im gesamten Reichsgebiet, verordneten bilderfeindlichen Maßnahmen und die Neuregelung der kirchlichen Grenzen. Das Ausmaß der bilderfeindlichen Eingriffe in Italien und Rom war eher in der Interpretation des Liber Pontificalis als in Wirklichkeit gravierend.[15] Gravierend waren freilich kaiserliche Steuermaßnahmen, die auch vor den Kirchengütern nicht haltmachten. Wesentlich einschneidender war allerdings die jurisdiktionelle und finanzielle Wegnahme der Kirchenprovinzen in Kalabrien, Apulien, Sizilien und dem westlichen Balkanraum. Die Abtrennung, die den politischen Grenzen des byzantinischen Reiches, aber auch den sprachlichen und liturgischen Gegebenheiten Rechnung trug, war kein punktueller Vorgang, und der Beginn, 732/33 oder 752 (letzterer weit eher wahrscheinlich) ist umstritten, war aber mehr als spätere dogmatische Streitigkeiten ein entscheidender Bruch mit Rom. Eigenartigerweise berichten *zeitgenössische* Zeugnisse, griechische wie lateinische, darüber so gut wie überhaupt nichts.[16]

---

[12] *Th. F. X. Noble*, The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State 680-825, Philadelphia 1984.

[13] *P. Corsi*, La spedizione italiana di Costante II, Bologna 1983.

[14] *E. Fenster*, Laudes Constantinopolitanae, München 1968, S. 148–167, bes. S. 149.

[15] *P. Schreiner*, Der byzantinische Bilderstreit, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 34 (Spoleto 1988) 319–427. Zur „materiellen" Seite jetzt *F. A. Bauer*, Das Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter. Papststiftungen im Spiegel des Liber Pontificalis von Gregor dem Dritten bis zu Leo dem Dritten, Wiesbaden 2004.

[16] Einzelheiten sowie das Problem der Datierung werden kaum jemals auch nur annähernd geklärt werden können. Zur Forschungslage siehe *P. Schreiner*, Der byzantinische Bilderstreit, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 34 (Spoleto 1988) 376.

Wirklich ins Licht des europäischen Interesses trat Rom wieder mit der Kaiserkrönung des Jahres 800. Über diesen Vorgang ist so viel geschrieben worden, dass kaum mehr ein neuer Gedanke möglich ist.[17] Es geht hier nur um die Frage, welche Rolle *Rom* im Rahmen der Kaiserkrönung jetzt und in Zukunft spielte, und inwieweit davon das Verhältnis Rom - Konstantinopel berührt war. Eines ist sicher: Rom rückte für einen kurzen Augenblick wieder in das Interesse der byzantinischen Politik. Aber unter welchem Aspekt geschah dies?

Zunächst vollzog sich die Krönung unter staatsrechtlichen Prämissen, die denen der Kaiserkrönung in Konstantinopel nahezu gleichkamen.[18] Dann aber zog der Kaiser ab. Er nahm nicht in Rom seinen Sitz und Rom wurde keine zweite Kaiserstadt. Der neue Kaiser stellte keine territorialen Forderungen, zumal die Frage der Zugehörigkeit Venetiens bald gelöst war. Ein reales Zweikaiserproblem hat Byzanz nicht gekannt, dieses war vielmehr eine Erfindung der modernen Forschung.[19] Rom wurde, kurz gesagt, nicht die Stadt eines neuen Kaisers oder der Mittelpunkt eines neuen Reiches, sondern blieb die Stadt des Papstes, für die byzantinische Politik nun bis ins 15. Jahrhundert.

III. Papst, Patriarch und Kaiser: „Altes" Rom und „junges" Konstantinopel

Die folgenden Fakten verdienen in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben zu werden:

Die Apostelgräber werden zu einem Hauptverehrungspunkt auch der byzantinischen Christen.[20] Es gehört zum „guten Ton" im Leben eines Heiligen, auch in Rom gewesen zu sein. Vereinzelt mag es sich auch um einen Topos handeln, doch ist dies um so charakteristischer für die Einschätzung Roms. Das sogenannte Schisma von 1054 tat diesen Bestrebungen übrigens keinen Abbruch.[21]

Während dieser vier Jahrhunderte wird, Hand in Hand mit den außenpolitischen Erfolgen gegen Bulgaren und Araber, Konstantinopel zur glanzvollsten Stadt des europäischen Mittelalters ausgebaut. Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Einschätzung Roms. Die laudes Constantinopolitanae sind zwar keine offizielle Quelle, aber sie zeigen, bei aller rhetorischen Überhöhung, Einschätzung und Stimmung.[22] Dies erweist sich zunächst darin, dass die Prädikate des Lobes für Konstantinopel immer reicher werden, während Rom überhaupt unerwähnt bleibt oder nur als „palaia" (alt) gegenüber dem neuen, blühenden Konstantinopel bezeichnet wird. Für Michael Psellos im 11. Jahrhundert ist das „erste Rom" das „schwächere", das „zweite" das stärkere.[23] Theodoros Prodromos macht im 12. Jahrhundert aus dem „alten Rom" eine

---

[17] Hier sei nur die jüngste Publikation genannt: *R. Schieffer*, Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 2004, Heft 2.

[18] Die beste Zusammenfassung der Hintergründe (wenngleich inzwischen weitere Überlegungen beigebracht wurden) bei *P. Classen*, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz, Sigmaringen 1985.

[19] Lexikon des Mittelalters, Band 9 (1998), s.v. (*H. Anton*), die materialreichste Zusammenstellung der Argumente *für* das Zweikaiserproblem. Eine Widerlegung des Zweikaiser*problems* im Einzelnen ist an dieser Stelle nicht möglich.

[20] *E. Moroni*, The Orient and Rome: Pilgrimages and Pious Visits between the Ninth and the Eleventh Century, *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 849–869.

[21] *B. Leib*, Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI[e] siècle, Paris 1924; *A. Bayer*, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002.

[22] Historisch und kulturgeschichtlich glänzend ausgewertet bei *E. Fenster*, Laudes Constantinopolitanae, München 1968, S. 28–37.

[23] *E. Fenster*, a.a.O., S. 132–143.

Greisin. Auch wenn Konstantinopel zeitlich später anzusetzen ist, ist sie doch die beste aller Städte, die schönste, an Länge die längste und an Breite die breiteste. In der Zeit Manuels I. (1143-1180) wird das Prädikat „neues Rom" wohl überhaupt am häufigsten angewandt.[24] Konstantinos Manasses, der oben schon einmal erwähnt wurde, fasst zusammen: „Rom ist untergegangen, unsere Stadt aber ist aufgewachsen, ist angewachsen, ist jugendlich und wird bis zum Ende wachsen", und an anderer Stelle spricht er „vom neuen Rom, dem faltenlosen, das niemals altert, das immer jung und frisch ist".[25] Rom steht ganz unten auf der Werteskala.

Politisch war Byzanz in Rom nur an der Person des Papstes interessiert. Leo von Synada, der zwischen 996 und 998 im Auftrag des byzantinischen Kaisers die Verhandlungen mit Otto III. führt, trifft auf die historisch bekannten verrotteten Zustände in Rom: „Rom bedarf der Kraft - wobei er sich des Wortspiels Roma (Stadt) und romē (Kraft) bedient, - und eines kräftigen und harten Mannes mit reifem Verstand".[26] Ein Jahr später, als der byzanzfreundliche Philagathos (998) Papst geworden war, scheint sich für Leon auch Rom verändert zu haben: „Ich habe Rom gesehen, großartig, weise (hier denkt man an den westlichen Topos)[27] und von enormen Ausmaßen."[28] Byzanz verbindet sich aber ideell auch mit dem westlichen Kaiser, wenn es um Kritik am Papst geht:

Anna Komnena (I, 13) verliert sich in einem Zornausbruch, als sie die Behandlung der Gesandten Heinrichs IV. durch Gregor VII. (1076) schildert, und stellt ein Gerücht der antipäpstlichen Propaganda gerne als Tatsache dar.[29] Und vollends ist der Stratordienst in den Augen der Byzantiner eines Kaisers unwürdig: „Wie, mein Bester - damit ist Papst Alexander III. gemeint - und woher hast du die Erlaubnis, die Kaiser der Romäer als Stallknechte zu benutzen." So der byzantinische Geschichtsschreiber Johannes Kinnamos in einem Passus (nach 1177) seines Geschichtswerkes.[30]

War Rom wirklich nur wegen des Papstes von Interesse? Dies sollte zum Abschluß dieser Etappe gefragt werden. Man müsste die Frage bejahen, gäbe es nicht einen Passus in einer anonymen byzantinischen Chronik, der von einem Wunsch des Kaisers Johannes II. Komnenos (1118-1143) berichtet: „Er wollte seinen ersten Sohn, Alexios, zum Kaiser in Rom machen, Andronikos in Jerusalem und Isaak anderswo." Ein Kaisertum in Jerusalem ist so fern jeder Realität, dass auch der Gedanke einer Kaiserkrönung in Rom in das Reich der Phantasie höfischer Kreise gehörte.[31]

---

[24] *E. Fenster*, a.a.O., S. 143-147.

[25] *E. Fenster*, a.a.O., S. 148-167. Vgl. auch *F. Dölger*, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, Ettal 1953, S. 97 [= *F. Dölger*, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 27].

[26] *M. P. Vinson (Hg.)*, The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus, Washington 1985, Brief 6 (lin. 11-12); vgl. *J. Koder*, Die Sicht des „Anderen" in Gesandtenberichten, in: *O. Engels/ P. Schreiner*, Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Sigmaringen 1993, S. 113-129, bes. S. 117-118.

[27] *R. Schieffer*, „Redeamus ad fontem". Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: Roma - Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, Opladen 1989, S. 45-70.

[28] *M. P. Vinson (Hg.)*, The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus, Washington 1985, Brief 9 (lin. 3-4).

[29] Annae Comnenae Alexias, rec. *D. R. Reinsch* et *A. Kambylis*, Berlin 2001, S. 43, S. 89-44, S. 13 (I, 13, 2-4) = Alexias (von) Anna Komnene, übers. *D. R. Reinsch*, Köln 1996, S. 58-59.

[30] *A. Meineke (Hg.)*, Johannes Kinnamos, Bonn 1836, S. 218, S. 6-220, S. 24. Vgl. die deutsche Übersetzung und Kommentierung dieses Passus von *P. Schreiner*, Byzanz und der Westen, in: *A. Haverkamp*, Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen 1992, S. 551-580, bes. S. 578-580.

[31] *P. Schreiner (Hg.)*, Die byzantinischen Kleinchroniken, 1. Teil, Wien 1975, Chronik 6 (S. 78) und den Kommentar, a. a.O., 2. Teil (1977), S. 165.

IV. Die Kirchenunion als politisches Ziel

Auf Grund der engen Verbindung von Kirche und Staat war die Kirchenunion, die wegen der zahlreichen dogmatischen, liturgischen und kanonistischen Gegensätze schon im 12. Jahrhundert immer wieder zu diplomatischen Kontakten mit Rom geführt hatte, nicht nur eine Angelegenheit der beiden Kirchen, sondern Gegenstand der byzantinischen Staatspolitik.[32]

Zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert wird, unter verschiedenen Gesichtspunkten, die Kirchenunion zu *der* entscheidenden Frage, die immer wieder dann auftauchte, wenn das Schicksal des byzantinischen Staates auf dem Spiel stand.[33] Dafür gab es, um kurz die historischen Fakten zu nennen, zwei Anlässe: die Drohung einer von Karl von Anjou geführten westlichen Liga, als Rache für die Rückeroberung Konstantinopels 1261 die Stadt erneut für ein westliches Kaisertum zu gewinnen, und, seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, die Eroberungen der Osmanen, denen ohne westliche Hilfe nicht zu begegnen war. Die politische Forderung aber für jede Hilfe bestand in der Kirchenunion nach römischem Diktat. Es ist hier nicht der Ort, über die Kirchenunion zu sprechen. Sie war aber der Grund, warum nun, stärker als je, Rom zu einem zentralen Punkt der byzantinischen Außenpolitik wurde.[34] Auch wenn verschiedene Mächte, besonders Ungarn, an den Unionsbemühungen mitwirkten, liefen die Fäden doch in Rom zusammen, besonders nach Beendigung des Avignonesischen Exils 1376.

Die 1439 schließlich halbherzig zustande gekommene Unio hat das byzantinische Reich bekanntlich nicht mehr retten können. Aber sie trug doch, wenigstens in den an der Kultur des Altertums interessierten Kreisen, zu einer Annäherung zwischen Byzanz und Rom bei.[35] Freilich sollte man auch nicht vergessen, dass nun auch in Italien ein Interesse an den kulturellen Schätzen Konstantinopels entstanden war, ein Interesse, an dem freilich Rom kaum Anteil hatte. So geschieht es, dass 1370 erstmals seit Konstans II. (663) wieder ein byzantinischer Kaiser, Johannes V., nach Rom kommt, freilich weniger als Herrscher, sondern als Gast Urbans V. und Bittsteller.[36] Der Besuch, der zum persönlichen römischen Glaubensbekenntnis des Kaisers führte, blieb für Byzanz ohne Folgen, und hat den Kaiser im eigenen Land isoliert. Aber trotzdem führte politisch kein Weg mehr an Rom vorbei. In Zusammenhang mit Unionsverhandlungen kam Manuel Chrysoloras als kaiserlicher Gesandter 1411 nach Rom. Bald darauf verfasste er sein Traktat „Ein Vergleich des alten und des neuen Rom".[37] Es zeigt, wie sich die Zeit zwischen den arroganten Tönen eines Konstantinos Manasses und den ausgewogenen Worten des Manuel Chrysoloras gewandelt hat. Das beweist schon der äußere Aufbau. 29 Kapitel sind dem alten Rom gewidmet, und 35

---

[32] *A. Bayer*, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002, S. 179–202.

[33] *M. Mollat de Jourdin/ A. Vauchez (Hgg.)*, Die Zeit der Zerreißproben, Freiburg 1991.

[34] Vgl. auch *H.-G. Beck*, Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus, in: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, Konstanz 1965, S. 135–148.

[35] *D. J. Geanakoplos*, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600), New Haven 1976.

[36] *O. Halecki*, Un empereur de Byzance à Rome, Warschau 1930.

[37] *Manuele Crisolora*, Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma, introduzione E.V. Maltese, trad. G. Cortassa, Turin 2000.

dem neuen. Ein leichter, man möchte fast sagen patriotischer, Vorrang gilt dem neuen Rom, aber man sollte auf beide stolz sein. Der Text verrät keine Untergangsstimmung, im Gegenteil: er verschweigt den traurigen Zustand Konstantinopels ebenso wie den noch mangelnden Glanz Roms. Wesentlich ist ihm nur, dass Konstantinopel ohne Rom keine Bedeutung hätte erlangen können. Dies ist eine ganz neue Erkenntnis, die sicherlich nur von einer elitären Schicht, die Kaiser Manuel II. nahe stand, geteilt wurde.

V. Rom als Retter?

Rom war sicher nicht Retter, als Byzanz im Jahre 1439 ein Unionsvertrag aufoktroyiert wurde, von dem abzusehen war, dass er auf eine allgemeine Ablehnung stoßen würde. Aber es gab zwei weitere Versuche der Päpste, Byzanz, oder doch wenigstens die Idee von Byzanz zu retten. Der erste bestand in der ehelichen Verbindung einer Nichte Papst Martins V., der Cleopa Malatesta, mit dem Bruder des Kaisers, Theodoros Palaiologos von Mistras.[38] Das Projekt scheiterte wegen des frühen Todes der Cleopa, aber es hätte auch unter anderen Gegebenheiten Byzanz nicht retten können.[39] Das zweite Unternehmen war nicht mehr der konkreten Rettung gewidmet, da Konstantinopel nun schon gefallen war. Es galt nun, wenigstens die Idee von Byzanz zu bewahren. Zoe, die jüngste Tochter des letzten Herrschers der Peloponnes, Thomas Palaiologos, Bruder des unter den Mauern Konstantinopels gefallenen Kaisers, kam nach der Eroberung von Mistras durch die Osmanen mit ihrem Vater nach Rom (1461), wo sie unter der Obhut von Kardinal Bessarion lebte. Dieser vermittelte, mit Einwilligung des Papstes, die Eheschließung mit Ivan III., Großfürst von Moskau. Dies war die Geburtstunde des dritten Roms, auch wenn der Gedanke erst später ausgeformt wurde, und an seiner Wiege stand das *erste* Rom.[40]

Am Ende bleibt also doch das erste Rom übrig, und die stolzen Verse des Konstantins Manasses vom neuen Rom, das niemals alt wird, waren Lügen gestraft. Rom und Konstantinopel waren nie feindliche Schwestern, weil sie gar keinen gleichberechtigten Status hatten. Die byzantinische Rhetorik hat Rom immer als die Mutter betrachtet, aber nur Manuel Chrysoloras hat ihr die entsprechende Ehre erwiesen. Rom dagegen hat sich um seine Tochter erst gekümmert, als es bereits zu spät war, war sich aber auch dieser fiktiven Beziehung bewusst, die allein der

---

[38] *S. Ronchey*, Malatesta/ Paleologhi. Un alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel quindicesimo secolo, *Byzantinische Zeitschrift* 93 (2000), 521–567.

[39] Zur Frage, ob Hilfe zu diesem Zeitpunkt überhaupt einen Erfolg gebracht hätte, siehe *P. Schreiner*, Schein und Sein. Überlegungen zu den Ursachen des Untergangs des byzantinischen Reiches, *Historische Zeitschrift* 266 (1998), 625–647.

[40] Kritische Untersuchung des Begriffs vom „Dritten Rom" bei *J. Meyendorff*, Was there ever a „Third Rome"? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia, in: *J. J. Yiannias (Hg.)*, The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople, Charlotteville 1991, S. 45–60.

byzantinischen Ideologie entsprang. In jedem Fall haben *beide* Europas östliches und westliches Erbe bewahrt. Und damit sind wir wieder zum Grundgedanken der Ausstellung zurückgekommen.

Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel

von Theodor Nikolaou, München

Die Gründung der Stadt Konstantinopel auf dem Boden des alten Byzanz durch Konstantin den Großen und ihre Einweihung am 11. Mai 330 war nicht bloß ein verwaltungsmäßiger Akt, nicht bloße Verlegung der Hauptstadt; vielmehr war dies eine „bewusste Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates". Das entscheidend Neue in diesem Reich bestand also darin, dass es neben der herkömmlichen romanitas die christianitas auf der Grundlage der griechischen Sprache und Kultur bejaht und zu seinen Grundpfeilern gemacht hat. August Heisenberg hat für diesen Staat die zutreffende Bezeichnung geprägt: das „christlich gewordene Römerreich griechischer Nation", wobei der Begriff der Nation nicht zuletzt aufgrund der multinationalen Zusammensetzung des Römerreiches mit äußerster Vorsicht zu genießen ist; zutreffender wäre wohl die Formulierung: das „christlich gewordene Römerreich griechischer Sprache und Kultur". Dieses Reich hat sich selbst bis zu seinem Untergang (1453) ausschließlich als das „Römische Reich" verstanden. Aus diesem und auch aus weiteren bekannten Gründen sind die im Westen erst im 16. Jh. aufgekommenen und allgemein verwendeten Namen „Byzanz" und „Byzantinisches Reich" irreführend.

Missverständlich war daher auch die Formulierung des mir zugedachten Themas. Denn, wenn wir von Rom als wichtigem kirchlich-theologischem Zentrum sprechen, so ist die Entsprechung dazu nicht das alte unbedeutende Bistum von Byzanz, sondern das Patriarchat von Konstantinopel. Bei den Vorbereitungen dieser Tagung habe ich deshalb vorgeschlagen: die Worte „zwischen Rom und Byzanz" abzuändern in „zwischen Rom und Konstantinopel". Es muss einleitend hinzugefügt werden, dass bei den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel die drei übrigen Patriarchate des Ostens (Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) nicht zuletzt aufgrund der politischen Umstände dort auf der Seite Konstantinopels waren.

Trotz der Relevanz des Gesagten kann ich aus Zeitgründen nicht näher darauf eingehen und gehe zu den sechs Unterthemen über, die dieser Vortrag umfasst. Weil oft die Lehrunterschiede überbetont werden, spreche ich bewusst zuerst folgenden Sachverhalt an:

1. Das, was die Patriarchate von Rom und Konstantinopel einigt, ist quantitativ und qualitativ unvergleichlich mehr als das, was sie trennt.

Rom und Konstantinopel haben bis zur Mitte des 9. Jh.s den christlichen Glauben gegen verschiedene Irrlehren gemeinsam verteidigt und ihre Einheit ohne größere Trübungen bewahrt. Aus dieser Zeit gibt es kaum nennenswerte theologische Streitfragen. Wohl die wichtigste darunter betrifft den Titel „ökumenischer Patriarch". Als Folge des Kanon 28 des vierten ökumenischen Konzils (451), der dem Bischof von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte wie dem Bischof von Rom, jedoch nach ihn zuerkannte, ist Patriarch Akakios Ende des 5. Jh.s mit diesem Titel angeredet worden - eine Anrede, die auch für den Patriarchen von Rom gelegentlich gebraucht wurde. Papst Felix schrieb deshalb im Jahr 483 an den Patriarchen Akakios: „Ich weiß nicht, wie Du behauptest, dass Du der Führer der gesamten Kirche bist (totius ecclesiae princeps)". Unter Patriarch Johannes dem Fasterer (Ende des 6. Jh.s) kam zwar diese Frage erneut auf, aber danach hat sie die beiden Kirchen nicht mehr beschäftigt. Es ist von Interesse anzumerken, dass dieser Titel bis zu Beginn des 13. Jh.s von den Patriarchen selbst nicht verwendet wurde. Erst dann, als sie im Zuge des vierten Kreuzzugs im nizänischen Exil lebten und ihre Bedeutung teilweise verloren hatten, musste der Titel herhalten.

Aber, wie gesagt, bis ins 9. Jh. haben Rom und Konstantinopel den gemeinsamen Glauben gegen Häresien verteidigt und in den sieben ökumenischen Konzilen das Fundament ihrer Einheit gelegt, so dass all das, was sie auch heute eint, quantitativ und qualitativ unvergleichlich mehr ist, als das, was sie trennt. Es ist präzise formuliert im unverfälschten Nicaeno-Constantinopolitanum und es umfasst die fundamentalen Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile von der Gottheit Christi (Nikaia 325) bis zu seiner bildlichen Darstellung als Zeichen seiner tatsächlichen Menschwerdung (Nikaia 787). Dies und noch viel, viel mehr hier nennen bzw. behandeln zu wollen, wäre eine schier endlose Aufgabe: Die vielen gemeinsamen Heiligen mit der Gottesmutter an der Spitze, das wahre Priestertum, das Mönchtum, die Frömmigkeit etc.

Es ist daher nicht zufällig, dass der Begriff „Orthodoxie" (Rechtgläubigkeit) in seiner theologiegeschichtlichen Entstehung nicht eine Kirche bzw. eine Konfession, sondern die gesamte Kirche im Osten **und** im Westen in ihren Auseinandersetzungen mit Häresien und in Abgrenzung von diesen bezeichnet. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und hebt die Bemühungen der Kirche in der damaligen Ökumene hervor, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Irrlehren aufgekommen waren. Und obwohl im Zuge dieser Auseinandersetzungen weite Teile der Christenheit im Osten sich von der Großkirche eher aus politischen Gründen spalteten (in der Kirchengeschichte sind sie bekannt als Nestorianer und Monophysiten), bildeten die damals bestehenden fünf größeren kirchlichen Zentren (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) zusammen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Diese Zentren, bekannt als Patriarchate, machten das so genannte Pentarchiesystem aus.

Die Lage änderte sich erst wesentlich, nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts politisch umorientierte und zunehmend den Franken zuwandte; vor allem aber, weil es für sich größere Rechte in Anspruch nahm. Diese Entwicklung wurde nicht zuletzt durch den frühen Untergang des weströmischen Reiches (es bestand nur für kurze Zeit 395 - 476) und durch das Fehlen

einer politischen Instanz vor Ort begünstigt. Die geographische Distanz zu Konstantinopel, der Hauptstadt des (Ost)römischen Reichs, brachte eine entsprechende Entfremdung zu der Kirche dort mit sich, zumal Kaiser Leon III. im Jahr 732 Ostillyrikum dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellte. Diese Entfremdung machte sich auch in der Lehre bemerkbar. Während die Kirche von Konstantinopel sich mehr und mehr für die Bewahrung des überlieferten Glaubens einsetzte, führte die Kirche Roms „Neuerungen" in der Lehre ein (καινοτομίαι, καινολογίαι, νεωτερισμοί: so die charakteristischen byzantinischer Begriffe). Mit anderen Worten: Die beiden Kirchen entwickelten u. a. in einem entscheidenden Bereich eine unterschiedliche Lehre, nämlich in der Lehre von der Kirche (der Ekklesiologie), die in der darauf folgenden Zeit den theologischen Hauptgrund für Spannungen lieferte. Ich komme nun zu der undankbaren Aufgabe, konkrete Auseinandersetzungen zu skizieren.

2. Entwicklung unterschiedlicher Vorstellungen von der Kirche

Den Angelpunkt bezüglich der unterschiedlichen Ekklesiologie bildet das Verständnis der Katholizität der Kirche. Während im Osten die Katholizität der Kirche zunehmend durch die innere Fülle des Glaubens, die Orthodoxie, hervorgehoben wurde (qualitative Katholizität), wurde sie im Westen unter besonderer Betonung der Universalität verstanden (quantitative Katholizität).

Im Osten blieb die im Rahmen der sieben ökumenischen Konzile entwickelte Vorstellung von der Pentarchie ausschlaggebend. Eine Reihe von Kanones, besonders die Kanones 6 und 7 des ersten, Kanon 3 des zweiten und Kanon 28 des vierten ökumenischen Konzils, sowie Kanon 36 des Quinisextums (vgl. auch Kanon 34 der Apostel), liefern uns einige Grundsätze dieser Vorstellung. Die wichtigsten dieser Grundsätze:

Es gibt in der Kirche nur den Ehrenprimat (πρεσβεῖα τιμῆς, primatus honoris), aber keinen Jurisdiktionsprimat eines Bischofs über die gesamte Kirche (primatus jurisdictionis). Der Ehrenprimat ist geschichtlichen Ursprungs und setzt sich im Rahmen des Gewohnheitsrechts durch (vgl. die Begriffe τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, σύνηθες, συνήθεια); er ist daher nicht unabänderlich. Die Stellung der fünf Patriarchen den übrigen Bischöfen des jeweils konkreten geographischen Sprengels gegenüber bedeutet Ausübung eines solchen Ehrenprimats, der im episkopal-synodalen System der Kirche verankert ist. Deshalb dürfen weder die Patriarchen ohne die Meinung der anderen Bischöfe noch die übrigen Bischöfe ohne die Meinung des jeweiligen Patriarchen etwas Wichtiges verrichten. Unter den fünf Patriarchen, die in den betreffenden geographischen Sprengeln den Ehrenprimat innehaben, besteht eine Ehrenrangordnung, so dass der erste Ehrenrang in der Gesamtkirche dem Bischof von Rom als „Erstem unter Gleichen" (primus inter pares) zukommt; nach dem bereits zitierten Kanon 28 von Chalkedon hat der Bischof von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte wie der Bischof von Rom, aber nach ihm. Bezüglich der Organisation der Kirche werden die Angelegenheiten der Kirche den politischen Verhältnissen angepasst (z. B. Bedeutung einer Stadt oder Grenzen einer Provinz). Darum rückte der Bischof von Konstantinopel beim zweiten ökumenischen Konzil an Platz 2 innerhalb der Ehrenrangordnung mit der Begründung: „διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην" (weil sie – die Stadt Konstantinopel – das neue Rom ist). Bezeichnenderweise wird nicht vom „zweiten Rom" gesprochen.

Nach diesen ekklesiologischen Grundsätzen geht man von der Existenz mehrerer selbstständiger (autokephaler) und gleichgestellter Schwesterkirchen aus. Konstitutiv für die Kirchengemeinschaft ist in diesem Fall die Einheit im Glauben, im Kult und in der Kirchenverfassung. Auf dieser Grundlage sind die einzelnen Ortskirchen auf Gemeinschaft miteinander angewiesen, eine Gemeinschaft, die sich im synodalen System auf Orts-, Provinz-, Landes- und Weltebene zu verwirklichen hat.

Im Westen dagegen entwickelte sich im Laufe der Zeit die Vorstellung von der plenitudo potestatis (der Machfülle) des Bischofs von Rom, dem Jurisdiktionsprimat und dem Lehramt des Papstes. Die Entwicklung dieser Vorstellung durchlief verschiedene Stadien. Einen entscheidenden Schub gaben dazu die um 800 im Westen entstandenen „pseudo-isidorischen Fälschungen" und insbesondere deren Teil, der als „konstantinische Schenkung" bekannt ist: Danach „schenkte" Kaiser Konstantin der Große Papst Silvester (314-335) nicht nur die Macht über die anderen Patriarchate, sondern verlieh ihm auch verschiedene, einschließlich politische, Rechte. Der Papst sei das Haupt der Kirche, an das über Petrus die Schlüssel des Reiches sukzessiv übergeben werden. Alle Bischöfe der Kirche bekommen von ihm die bischöfliche Vollmacht (!); sie sind Vertreter (vicarii) des Papstes in den Ortskirchen, und alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten (causae majores) werden vom Papst geregelt. Selbst die Authentizität der Konzile rührt von ihm.

3. Zusammenstoß der beiden Ekklesiologien und neue Beurteilung bestehender Lehrdifferenzen

Von der oben beschriebenen „Zusammenballung aller kirchlichen Vollmachten im Zentrum, in Rom" und der „Fortentwicklung päpstlichen Bewusstseins und primatialer Vorstellungen", schreibt Hans-Georg Beck, wusste man in Konstantinopel um die Mitte des 9. Jh.s wenig. Deshalb wirkte es sich nach Wilhelm de Vries fatal aus, als „Papst Nikolaus I., ... ein kraftvoller Vertreter eines zentralistisch aufgefassten Primats", versucht hat, „diese seine Primatsauffassung auch im Osten durchzusetzen." Dies führte zu dem schwerwiegendsten Zusammenstoß zwischen Rom und Konstantinopel im ersten Jahrtausend. Es handelt sich um die Einmischung Roms in die Angelegenheiten der Kirche Konstantinopels bei der Übernahme des Patriarchenamtes durch Photios und bei der so genannten Bulgarenfrage.

Was aus dieser Kontroverse hervorgeht, ist zunächst die Erkenntnis, dass theologische Unterschiede und Auseinandersetzungen oft eine Art Begleitmusik des geschichtlichen Werdens der kirchlichen Spaltung waren. Erst erfolgte die Entfremdung, und dann wurden die trennenden theologischen Anschauungen in die Waagschale des Geschehens geworfen, so etwa, wie die Theorie aus der Praxis hervorgeht.

Ein einziges Beispiel genügt, um das Gesagte zu verdeutlichen. Nachdem der Patriarch Photios in seinem Brief an Papst Nikolaus I. vom September 861 eine Reihe von unterschiedlichen Gebräuchen zwischen der Ost- und der Westkirche aufgezählt hatte, betonte er mit Recht, dass diese Unterschiede die Einheit der Kirche weder gefährdeten noch viel weniger aufhoben. Aber einige Jahre später wird in einer Synode in Konstantinopel und in dem berühmten Rundbrief von Photios aus dem Jahr 867 an die übrigen Patriarchen des Ostens von unzulässigen Abweichungen von der rechten Lehre gesprochen. Ausdrücklich gehören nun auch einige der im Brief von 861 Unterschiede (z. B. Fasten am Samstag und Zölibat) hierzu. Selbst die geäußerte

Ansicht, dass solche Unterschiede die Einheit der Kirche nicht aufhoben, wich vor der Auffassung: „Auch die kleine Abweichung vom Überlieferten führt zur vollen Verachtung des Dogmas".

Wie ist ein solcher Sinneswandel möglich? Selbstverständlich spielten hierbei die Einmischung von Papst Nikolaus in die Kirche von Konstantinopel, sowie die Verurteilung von Patriarch Photios im Jahre 863 und die Gegenverurteilung des Papstes durch eine Konstantinopler Synode im Jahr 867 eine große Rolle. Aber ausschlaggebend waren nunmehr die Ereignisse, welche die 866 in Bulgarien eingetroffenen lateinischen Missionare ins Rollen brachten: Verleumdung und Vertreibung der dort wirkenden griechischen Missionare und Verbreitung der lateinischen Bräuche und Lehren, insbesondere des Glaubensbekenntnisses mit dem Filioque. Die „Irrlehren" Roms, die hier genannt werden, sind nicht erst in dieser Zeit aufgekommen. In dieser Zeit trat bloß die Entfremdung in Erscheinung. Für die Auseinandersetzung brauchte man keine theologischen Unterschiede zu erfinden; es genügte, die vorhandenen entsprechend zu akzentuieren, zumal sie jetzt - und dies wog außerordentlich schwer - in eine andere Kirche (in die der Bulgaren) eingeführt wurden und somit aufhörten, zulässige Lokaltraditionen zu sein. Was also tatsächlich neu war, war der Versuch Roms, die vermeintlichen jurisdiktionellen Ansprüche des Papstes auf die Bulgaren auszuweiten und die eigenen Lehren dort zu verbreiten. Im Endeffekt war dies in den Augen von Photios unzulässige Abwerbung von Christen, die jurisdiktionell dem Patriarchat von Konstantinopel angehörten, da sie von dort aus missioniert worden waren.

4. Die Primatsansprüche als Ursache des großen Schismas zwischen Rom und Konstantinopel und seine Vervollständigung im Jahr 1204

Will man die oben angesprochene gegenseitige Verurteilung sowie die Kontroverse bezüglich der Bulgarenfrage beurteilen, so wird man feststellen müssen, dass hier ein erstes größeres Schisma zwischen Rom und Konstantinopel zustande kam. Dieses Schisma stellt **das Proömium des großen Schismas** dar. Der wichtigste Grund hierfür lag in erster Linie darin, dass Rom sein neu entwickeltes Selbstverständnis auch in der Ostkirche durchzusetzen versucht hat. Basileios Stephanidis bemerkt mit Recht, dass „der päpstliche Primat durch die Einmischung des Bischofs von Rom in die bulgarische Kirche nunmehr aus seiner theoretischen und unbestimmten Gestalt, die er bis dahin hatte, heraustrat und eine praktische und bestimmte, für die Unabhängigkeit der Ostkirche gefährliche, Gestalt annahm".

Das entstandene Schisma zwischen Rom und Konstantinopel (bzw. zwischen dem Patriarchat von Rom und den vier Patriarchaten des Ostens) wird in der westlichen Kirchengeschichtsschreibung immer wieder als „photianisches Schisma" bezeichnet. Aber diese Bezeichnung geht vom selben Primatsanspruch Roms aus und gibt deshalb nur die römisch-katholische Sicht wieder. Dies gilt ebenso für die Bezeichnung „akakianisches" Schisma für die Spaltung von 483 bis 519 und nicht zuletzt für die Bezeichnung der Spaltung vom Jahr 1054 als „Schisma des Kerullarios".

Gerade in den Ereignissen des Jahres 1054, die sich im letzten Jahr zum 950. Mal jährten, erblickt man gewöhnlich das große Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche. Aber die Ereignisse dieses Jahres markieren nicht den endgültigen Bruch, sondern sind eine Art **Generalprobe** des großen Schismas, eine weitere **Episode** auf dem Weg zum großen Schisma.

Für den episodischen Charakter dieser Ereignisse sprechen verschiedene Gesichtspunkte, auf die ich hier nicht eingehen kann. Jedenfalls stand auch bei dieser Auseinandersetzung die Frage nach der Stellung des Papstes in der Kirche im Vordergrund, auch wenn dies in der Forschung allgemein eher übersehen wird. Kardinal Humbert, der ein eifriger Verfechter der päpstlichen Primatsansprüche war, legte bereits im Eingangssatz der Bannbulle eindeutiges Zeugnis davon ab: „Wer nun dem Glauben und dem Opfermahl (gemeint ist der Gebrauch der Azymen) des römischen und apostolischen Stuhls widerspricht, sei Anathema ... Der heilige römische erste und apostolische Stuhl, dem, zumal als dem Haupt, die Fürsorge aller Kirchen speziell zukommt ...“ Danach ist der Bischof von Rom das Haupt der Gesamtkirche, dem alle ohne Widerspruch zu gehorchen haben. Wer ihm widerspricht, wird von der Kirche ausgeschlossen.

Dieser Standpunkt bezüglich der Überlegenheit des römischen Bischofs und der Fülle seiner Vollmachten festigte sich nun weiter vor allem durch die gregorianische Reform und den für das Papsttum erfolgreich ausgegangenen Investiturstreit. Dies bedeutete zwar zunächst eine **theoretische** Konsolidierung dieser Lehrdifferenz, hatte aber dann im Verlauf des vierten Kreuzzuges im Jahr 1204 unmittelbar **praktische** und sehr fatale Auswirkungen. Mit diesem Datum (1204), das sich 2004 zum 800. Mal jährte, verbindet sich zunächst das Faktum der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter. Was im Laufe der Jahrhunderte den gewaltigen Angriffen der Perser und Araber, der Avaren, der Slawen und Seldschuken standgehalten hatte, wurde nun Beute der Kreuzfahrer. Drei Tage lang herrschte in Konstantinopel Raub und Mord. Die kostbarsten Schätze des größten Kulturzentrums der damaligen Welt wurden unter die Eroberer verteilt bzw. zum Teil in barbarischer Weise vernichtet. Aber aus kirchengeschichtlicher Sicht geht es nicht nur um die Gräueltaten der Kreuzfahrer bzw. um ihre Herrschaft im Osten, welche bei den orthodoxen Christen als die schreckliche φραγκοκρατία (Frankenherrschaft) in Erinnerung blieb; vielmehr geht es hierbei um die Haltung des Patriarchen von Rom Innozenz III. und die gewaltsame Durchsetzung seiner vermeintlichen Jurisdiktionsgewalt im Osten. Dass er bezüglich der Eroberung Konstantinopels große Befriedigung verspürte, geht eindeutig aus einem Schreiben an seinen Legaten Kardinal Benedikt von der hl. Susanna hervor. Innozenz war davon überzeugt, dass Jesus Christus „nur einen Apostel als Haupt aller eingesetzt hatte“ und dass der lateinische Weiheritus alleingültig war. Aufgrund dieser Alleingültigkeit entsprach die Wahl des Venezianers Thomas Morosini (1204-1211) anstelle des rechtmäßigen Patriarchen von Konstantinopel, Johannes X. (1198-1206), durch die Eroberer völlig der päpstlichen Denkweise. Mit dieser Wahl wurde aber zum ersten Mal auch der Ostkirche der angebliche Jurisdiktionsprimat des Papstes faktisch aufgezwungen. Und dies ist das eigentliche Schisma zwischen Ost- und Westkirche!

Auch die Unionsverhandlungen, die danach geführt wurden, haben aus verschiedenen Gründen kein Ergebnis gebracht. Unter diesen Verhandlungen ragt das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438-1439) hervor. Obwohl dort – im Gegensatz zum Konzil von Lyon (1274) - ausführliche Diskussionen geführt wurden und die meisten anwesenden Orthodoxen die Union unterzeichneten, blieb sie im Osten undurchsetzbar, weil das Konzil nicht primär kirchlichen Zwecken diente (Rom wollte im Grunde Gewicht gegen das Konzil in Basel gewinnen und der byzantinische Kaiser politische und militärische Unterstützung gegen die Türken) und vor allem, weil die getroffenen Entscheidungen der altkirchlichen Tradition in vielen Punkten, besonders bezüglich der Sonderstellung des Papstes, widersprachen.

5. Das Einheitsmodell des Uniatismus

Durch die Ereignisse im Jahr 1204 prallte die neue Ekklesiologie Roms mit der traditionellen Ekklesiologie Konstantinopels faktisch zusammen. Der Bischof von Rom glaubte sich berechtigt, die ordentliche Gewalt über die Gesamtkirche zu haben. Und genau diese schwerwiegende Neuerung bestätigte die IV. Lateransynode im Jahr 1215 (nach römisch-katholischer Sicht handelt es sich um das 12. ökumenische Konzil). Von besonderem Interesse sind die Kanones 4, 5 und 9 dieser Synode.

Kanon 4, der den Titel „Vom Hochmut der Griechen gegen die Lateiner" trägt, wirft den orthodoxen Christen („den Griechen") mehrfach vor, dass sie sich „dem Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl entzogen haben", obwohl sie nie zuvor dem römischen Bischof unterstellt waren und zu gehorchen hatten. Der Kanon bestimmt außerdem, dass die orthodoxen Christen ihre Bräuche und Riten beibehalten durften, was eigentlich eine Selbstverständlichkeit war. Auf der Basis dieses angeblichen Zugeständnisses wurde anschließend Proselytismus getrieben. Was verlangt wurde, war die Unterordnung unter den Bischof von Rom.

Kanon 5 bestimmte die Sonderstellung des Papstes in der Kirche und bescheinigte ihm „den Primat der ordentlichen Gewalt ... als Mutter und Lehrerin" über alle Ortskirchen. Aufgrund dieses Kanons ist der Bischof von Rom nicht mehr einer der fünf Patriarchen, sondern hat die ordentliche Gewalt über alle anderen Kirchen und speziell über die vier Patriarchen des Ostens inne. Die vier Patriarchen werden nach diesem Kanon nicht kraft ihrer Wahl und Weihe vor Ort zu Vorstehern ihrer Kirchen, sondern erst, wenn sie vom Bischof von Rom das „Pallium" erhalten haben. Die vier Patriarchen wurden kurzerhand zu einer Art „Suffraganbischöfe" des Papstes erklärt!

Durch diese Kanones der IV. Lateransynode wurde ein Unionsschema sanktioniert, das bereits im Rahmen der Kreuzzüge praktiziert worden war, und seitdem das Schisma zwischen Ost- und Westkirche vielfach verstärkt hat und auch heute noch ihre Beziehungen stark belastet. Spätestens mit dieser vierten Lateransynode (1215) haben wir **den offiziellen Anfang der Unia bzw. des Uniatismus!**

6. Weitere Streitfragen zwischen Rom und Konstantinopel, insbesondere das „Filioque"

Abgesehen von den oben angesprochenen Lehrunterschieden, die der Patriarch Photios genannt hatte, und der Streitfrage nach dem Primat und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom tauchen bei den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel auch folgende konkrete Streitpunkte auf: der Gebrauch ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie (Azymen), die Lehre vom Fegefeuer, und die Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung der eucharistischen Gaben. Bei den meisten dieser Differenzen ist man zu Recht geneigt, sie als oberflächliche Streitfragen abzutun. Es bleibt jedoch eine unbestrittene Tatsache, dass sie einerseits die Trennung vollendeten und dass sich andererseits manchmal hinter solchen Fragen auch theologische Substanz verbirgt. So wurde z. B. mit den Azymen das Problem verbunden, ob das ungesäuerte Brot eucharistisches Brot sein kann, da es kein Brot im eigentlichen Sinne ist. Sollte dies so sein, dann ergibt sich, dass die Eucharistie mit ungesäuertem Brot nicht gültig und heilbringend gefeiert wird.

In den Unionsverhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel und in der Flut der Streitschriften, die von griechischen und lateinischen Theologen vom 9. bis zum 15. Jh.

verfasst wurden, gehört das Filioque - neben der Frage nach der Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche - mit Abstand zu den schwerwiegenden trennenden Lehrpunkten.

Nach der für alle Christen verbindlichen Entscheidung des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 381) und dem dort ausformulierten Glaubensbekenntnis glauben wir „an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird ...“

Seit dem 5. Jh. (mit dem hl. Augustin angefangen) wurde jedoch im Westen die theologische Betrachtung entwickelt, dass der Hl. Geist „vom Vater und vom Sohne (filioque) ausgeht“. Bereits im dritten Konzil von Toledo/Spanien im Jahr 589 wurde die Formulierung „Spiritus ... est a Patre et a Filio procedere“ in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. In die fränkischen Glaubensbekenntnisse fand der Zusatz des Filioque erst in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s (wohl um das Jahr 767) Eingang. Als Reaktion darauf ließ Papst Leo III. (795-816) zwei Silbertafeln mit dem unveränderten Text des Credos, d. h. ohne den Zusatz, in griechischer und lateinischer Sprache eingravieren und in St. Peter aufstellen. Die Frage des Ausgangs des Hl. Geistes „vom Vater und vom Sohne“ oder „vom Vater allein“ hat in der Kontroverse zwischen Papst Nikolaus und Patriarch Photios, wie oben angeführt, eine wichtige Rolle gespielt. Und obwohl die Einfügung in Rom offiziell erst durch Papst Benedikt VIII. im Jahr 1014 erfolgte, so ist die Feststellung jedenfalls nicht übertrieben, dass diese Frage schon vorher, aber auch danach zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche erheblich beigetragen hat.

Die Frage nach dem Filioque in ihrer geschichtlichen und theologischen Dimension hier adäquat behandeln zu wollen, würde uns zu weit führen. Auch die verschiedenen Lösungsvorschläge in den oben genannten Streitschriften und Unionsverhandlungen im Mittelalter führten und führen auch heute nicht zur Einigung. Mir persönlich scheint die offizielle Streichung des Zusatzes aus dem Credo, für die ohnehin mehrere Gründe sprechen, eine viel versprechende Perspektive. Dadurch würde auf alle Fälle die Kontroverse an Schärfe verlieren. Außerdem wären damit die Verhältnisse wieder hergestellt, die vor dem 9. Jh. herrschten. Obwohl das Filioque damals gelegentlich vertreten wurde, wurde daraus zunächst keine Streitfrage.

Byzanz gilt gewöhnlich als das Erbe Osteuropas, nicht zuletzt weil die Völker Ost- und Südosteuropas von da aus christianisiert wurden bzw. weil ihr kirchliches Ehrenoberhaupt auch heute noch seinen Sitz in Konstantinopel hat. Aber Byzanz hat zugleich überaus wichtige Impulse für die Renaissance gegeben. Insgesamt betrachtet war es die geistige Brücke, über die essentielle Aspekte nicht nur der christlichen Tradition, sondern auch der griechischen sowie der römischen Antike (Stichwort Codex Justinianus) zu uns, zum heutigen Europa, herüber gerettet wurden. In diesem Sinne ist Byzanz unbestritten das Erbe von ganz Europa.

Rom, Byzanz und das Europa von morgen

von Rudolf Schieffer, München

Wonach sich das Europa von morgen historisch ausrichten sollte, welche Legitimation für sein Sosein es aus der Geschichte beziehen wird, ist bekanntlich eine Frage, über deren Beantwortung alles andere als Einvernehmen besteht. Vorbei sind die Zeiten, da beim Blick auf die politische Landkarte die Umrisse der ursprünglichen Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) von den Pyrenäen bis zur Unterelbe und von der Kanalküste bis Sizilien die Reminiszenz an das Reich Karls des Großen nahelegten und die Stadt Aachen den seit über 50 Jahren vergebenen Karlspreis stiftete, der nicht bloß auf die räumliche Größenordnung dieses frühen Zusammenschlusses europäischer Völker anspielen sollte, sondern auch darauf, dass damals nach den Stürmen der Völkerwanderung eine neue Bündelung der Kräfte des christlichen Abendlandes gelungen war, ähnlich wie man es sich nach dem Zweiten Weltkrieg schon mit Blick auf die Bedrohung aus dem Osten abermals erhoffte. Seitdem ist das um Einigung bemühte Europa immer größer geworden und hat es zunehmend schwerer, seine Physiognomie irgendwo in der Vergangenheit wiederzuerkennen. Man könnte vielleicht meinen, das sei nicht weiter schlimm, doch wäre dies eine Täuschung. Wenn man nämlich den Prozess der europäischen Einigung im Grundsatz bejaht, stellt er die Aufgabe, die herkömmlichen nationalen, regionalen, konfessionellen Geschichtsbilder der Beteiligten durch ein übergreifendes historisches Bewusstsein wenn nicht zu ersetzen, so doch zu ergänzen. Jedenfalls widerspräche es aller Erfahrung zu glauben, eine politische Ordnung könnte inneren Halt und dauerhaften Bestand gewinnen ohne einen einigermaßen breiten Konsens über ihr Woher und Wohin im Verlauf der Geschichte. Daraus resultiert die Bedeutung des Ringens um ein europäisches Geschichtsbild, das nach 1945 in der Hoffnung auf einen grundlegenden Neuanfang einsetzte und in letzter Zeit erheblich an Aktualität und Eindringlichkeit zugenommen hat.

Dabei ist noch am wenigsten strittig, dass Europa eine Einheit bildet oder doch bilden sollte. Erst unter dieser Prämisse lohnt ja die Auseinandersetzung darüber, worauf seine Identität beruht, wieweit sie sich demgemäss räumlich erstreckt und wie ihr Verhältnis zu der unleugbaren inneren Vielfalt Europas zu bestimmen ist. Die Antworten sind nicht allein aus politischem Kalkül, ökonomischen Sachzwängen oder plebiszitären Stimmungsbildern abzuleiten, sondern auch und gerade eine Aufgabe der Historiker, die langfristige Determinanten der Entwicklung unseres Kontinents, religiöse und kulturelle Prägungen seiner Bewohner wie auch Verbindendes und Trennendes in den Beziehungen seiner vielen Völker zu beobachten und vielleicht auch zu deuten verstehen. Da allein schon die Strukturierung des europäischen Teils der Menschheit in politisch handlungsfähigen, ihrer selbst bewussten Völkern ein Ergebnis der mittelalterlichen Geschichte ist, geht das Thema den Mediävisten in ganz besonderer Weise an.

Seit dem großen politischen Umbruch von 1989/91 legt es sich mehr als früher nahe, ganz Europa vom Atlantik bis zum Ural in den Blick zu fassen. Dieser von Geographen seit dem 18. Jahrhundert konstituierte Raum bildet allerdings in der Gegenwart wegen der asiatischen Dimension Russlands sowenig wie jemals in der Vergangenheit einen Bereich, der sich in fühlbarer Weise als Einheit empfunden hätte. Im Jahrtausend des Mittelalters gab es in dieser Weltgegend ein Nebeneinander romanischer, germanischer, keltischer, slawischer, griechisch und noch anders sprechender Völker, die religiös vom römisch-katholischen, vom griechisch-orthodoxen Christentum, vom Judentum, vom Islam und von mancherlei weiteren, in der Außensicht als "heidnisch" etikettierten Vorstellungen geprägt waren. Die wechselseitige Wahrnehmung hat sich im Verlauf des Mittelalters fraglos verstärkt, blieb aber insgesamt nach neuzeitlichen Maßstäben immer schwach und lückenhaft. Vor allem fehlte es in diesem weitgespannten Raum an einvernehmlichen Merkmalen der Identität, die sich in einer umfassenden Selbst- oder Fremdbezeichnung, in überall anerkannten Institutionen, in einem alle verbindenden Geschichtsbewusstsein oder wenigstens in gemeinsamen Feinden manifestiert hätten. Für irgendeine Form von Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich von der Themse bis zur Wolga und von Gibraltar bis zum Nordkap erstreckt hätte, fehlten schlechthin alle Voraussetzungen.

Wer die mittelalterliche Vergangenheit des Raumes zwischen Atlantik und Ural für die heutige Europa-Diskussion fruchtbar machen will, was in jüngster Zeit zunehmend geschieht, kann deshalb schwerlich dessen Einheit, sondern allenfalls die Vielfalt zum überzeitlichen Tertium comparationis erheben. Dass der Kontinent Europa nicht erst neuerdings, sondern seit jeher und zumal im Mittelalter ein multikulturelles Erscheinungsbild aufweise, lautet denn auch die Botschaft, die aus solchem Blickwinkel der Geschichte abgewonnen wird. Daraus resultiert dann das Postulat, sich wissenschaftlich mit dem Verhältnis der einzelnen Kulturen, ihrer Überlagerung und Verdrängung, ihrer wechselseitigen Durchdringung oder schroffen Abstoßung auseinanderzusetzen, oder um es mit den Worten eines Protagonisten dieser Richtung zu formulieren: Die "Mittelalterhistorie ... hat die Aufgabe zu erforschen und darzustellen, wie die Repräsentanten der Kulturen in der Vergangenheit miteinander umgegangen sind, wo sie sich gefördert, bekämpft und zerstört haben, wie aus dem Gespräch Neues entstanden ist und durch Feindschaft Wichtiges verschüttet wurde". Eine derart dezidierte Würdigung der historisch bedingten Verschiedenheit in Europa ist wohl nicht allein als Reflex der aktuellen Umwälzungen auf unserem Kontinent zu verstehen, sondern auch als Reaktion auf eine jahrzehntelang vorherrschende Tendenz in Geschichtswissenschaft und Publizistik, die darauf aus war, dem allenthalben grassierenden Nationalismus gegenüber die Einheit Europas hervorzukehren und dementsprechend so viele gemeinsame Züge der europäischen Völker und Kulturen so weit wie möglich in die Vergangenheit zurückzuverfolgen.

So begreiflich die Gegenbewegung ist und so wertvoll auch die Erkenntnisse der europaweit vergleichenden Kulturforschung für die Bewältigung oder gar Voraussicht von Spannungen in der multikulturellen Gesellschaft von heute und morgen sein mögen, scheint mir doch, dass Vielfalt allein kaum zur historisch-politischen Profilierung Europas taugt, schon aus dem schlichten Grunde, dass auf diesem Wege keine gesamthafte Unterscheidung vom Rest der Welt gelingt, der bei näherem Hinsehen selbstverständlich von nicht geringerer Vielfalt geprägt ist. Der Historiker steht aber nicht nur vor der Aufgabe, die unendlich differente Fülle

vergangener Wirklichkeiten zu erfassen und zu beschreiben, sondern er hat sie auch zu bündeln und zu gliedern nach Kategorien, die wohlgemerkt von ihm stammen und ständig der kritischen Reflexion bedürfen. Vor diesem Hintergrund erscheint es angezeigt, sich von einer unverrückbaren, rein geographischen Vorgabe (wie dem Raum zwischen Atlantik und Ural) zu lösen und nach verbindenden historischen Gesichtspunkten Ausschau zu halten, zu deren Dynamik es dann freilich gehört, nicht zu allen Zeiten von derselben räumlichen Reichweite gewesen zu sein. In erster Linie ist gewiss an das Christentum zu denken, dessen Ausbreitung über ganz Europa als der langfristig folgenschwerste Vorgang der mittelalterlichen Geschichte gelten darf.

Die geläufige Redewendung vom "christlichen Mittelalter" verdeckt ja eigentlich die Tatsache, dass diese Qualifizierung zunächst für mehr als die Hälfte unseres Erdteils noch gar nicht zutraf. Vielmehr liegt ein hervorstechendes Merkmal der Epoche gerade darin, dass die in dem griffigen Etikett zum Ausdruck gebrachte religiöse und kulturelle Homogenität erst allmählich und unter historisch analysierbaren Bedingungen herbeigeführt worden ist. Dafür war einerseits maßgeblich, dass durch die Expansion des Islam im 7. Jahrhundert die Ursprungsländer des Christentums in Vorderasien und Nordafrika weggebrochen sind, und zum anderen, dass in einem langwierigen Prozess der Missionierung sämtliche Völker des europäischen Nordens und Ostens, die nie unter römischer Herrschaft gestanden hatten, hinzugewonnen wurden: von Irland im frühen 5. Jahrhundert bis nach Litauen, wo 1386 der letzte weiße Fleck verbliebenen Heidentums ausgelöscht wurde. Freilich kann das geographische Europa des Mittelalters auch danach nicht als lückenlos christianisiert bezeichnet werden, denn abgesehen von der jüdischen Minderheit, die sich in sehr unterschiedlichem Maße über die einzelnen Länder verteilte, dauerte die Zurückdrängung des Islams durch die spanische Reconquista noch bis 1492, während gleichzeitig seit der Mitte des 14. Jahrhunderts das Osmanenreich auf dem südlichen Balkan Fuß faßte und dort eine dauerhafte Islamisierung bewirkte, der 1453 auch Konstantinopel anheimfiel.

Alles in allem ist jedoch die Dominanz des Christentums im spätmittelalterlichen Europa ernstlich nicht zu bestreiten, was zugleich vor dem Einsetzen der weltumspannenden Entdeckungen und des Kolonialismus an der Schwelle der Neuzeit diesen Kontinent markant von allen anderen Erdteilen unterscheidet. Wenn wir uns daher berechtigt fühlen, von einer christlichen Identität Europas als Resultat seiner mittelalterlichen Entwicklung zu sprechen, muss freilich im Auge behalten werden, dass dieser Wesenszug von Anfang an auf der Bipolarität des westlichen und des östlichen, des katholischen und des orthodoxen Christentums beruhte. Byzanz gehört ebenso zum Mittelalter wie Rom. Beide Hemisphären wurzeln in der vormittelalterlichen Frühzeit des Christentums, als sich der neue Glaube vom Osten her im Imperium Romanum ausbreitete und in den beiden Kultursprachen der antiken Welt Gestalt gewann. Politische Entscheidungen der ausgehenden Antike hatten zur unbeabsichtigten Folge, dass sich für die weitere Entfaltung der Kirche in Ost und West ganz unterschiedliche Rahmenbedingungen einstellten. Während im Okzident der rasche Verfall des von Rom gelösten Kaisertums den Aufstieg des römischen Bischofs zur einzigen gemeinsamen Instanz in einer pluralistischen Staatenwelt (seit 800 sogar mit Verfügungsmacht über ein erneuertes Kaisertum) begünstigte, festigte im fortbestehenden Ostreich der Kaiser in Konstantinopel seine ausschlaggebende Stellung in politischer und nicht weniger in kirchlicher Hinsicht. Es entstanden zwei ganz verschiedene Erscheinungsformen von Christentum und Kirche,

die prinzipiell am gleichen Fundament in Bibel und Kirchenvätern festhielten, beim Blick aufeinander jedoch vor allem ihre rechtlichen, liturgischen und mentalen Unterschiede wahrnahmen und sich darüber zunehmend entfremdeten.

Das Bild des in Ost und West christlichen und eben dadurch von der übrigen Welt unterschiedenen mittelalterlichen Europa, von dem ich sprach, verliert daher erheblich an Suggestivkraft, wenn man auf die Praxis des wechselseitigen Umgangs blickt. Ein gemeinsames Auftreten und Handeln von Lateinern und Griechen (etwa angesichts von beiderseits empfundenen Bedrohungen durch Dritte) war die seltene Ausnahme, umso mehr aber ist zu spüren von Unkenntnis, Mißtrauen, Vorwürfen oder schlichtem Desinteresse, die immer aufs neue Distanz schufen. Dabei spielte eine gehörige Rolle, wie sich schon im Verlauf des Mittelalters die Gewichte zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum verschoben haben. War zunächst das frühbyzantinische Reich politisch, ökonomisch und zivilisatorisch dem barbarisierten Westen deutlich überlegen gewesen, so holte der Okzident mit der Zeit auf, durch die Gewinnung neuer innerer Konsistenz seit der Karolingerzeit, durch die größeren Missionserfolge bei den Völkern im Norden und Osten Europas und durch das Ausgreifen der Kreuzzüge in den Orient, während gleichzeitig die Kaiser am Bosporus ihre vorderasiatische Herrschaft Zug um Zug einbüßten und auch auf dem Balkan Schritt für Schritt zurückstecken mussten. 1204 wurde Konstantinopel von lateinischen Rittern erstürmt, lange bevor 1453 die osmanischen Türken dem immer weiter zusammengeschrumpften Kaiserreich den Rest gaben. Anders als das früh verschwundene Weströmische Reich ist Byzanz am Ende seiner langen Geschichte nicht aufgeteilt und in christliche Nachfolgereiche transformiert worden, sondern einer feindlichen Eroberung mit ganz anders geartetem religiös-kulturellen Anspruch zum Opfer gefallen.

Vollends haben sich die historischen Proportionen indes erst nach dem Fall von Byzanz gewandelt, da es dem lateinischen Europa seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert gelungen ist, sich samt seiner Form des Christentums überall auf der Welt zur Geltung zu bringen, während die ihres politischen Rahmens beraubte Orthodoxie ein auf den Osten und Südosten Europas beschränktes Phänomen ohne weltweite Strahlkraft blieb. Fraglos hat diese Erfahrung von nachmittelalterlicher Dynamik nicht wenig dazu beigetragen, dass sich im modernen Rückblick auf das Mittelalter der papstkirchlich geprägte Teil Europas weit in den Vordergrund schob und heute häufig mit dem christlichen Europa jener Jahrhunderte überhaupt gleichgesetzt wird. Umgekehrt hat diese Entwicklung auf orthodoxer Seite das Beharren auf einem "kanonischen Territorium" geschürt, auf einem abgegrenzten Bereich der Welt, in dem ausschließlich die Orthodoxie das Christentum darstellt und sich jede Infiltration durch andere Kirchen verbittet.

Das Nebeneinander von katholischem und orthodoxem Christentum entlang einer ziemlich stabilen Grenzlinie, die sich als antikes Erbe von der mittleren Donau bis zur Adria erstreckte und erst im Laufe des Mittelalters bis in Europas höchsten Norden, zwischen Finnen und Russen, verlängerte, lädt zur vergleichenden Betrachtung der missionarischen Expansion ein, die dem christlichen Europa des Mittelalters immer neue Konturen gegeben hat. Eine bemerkenswerte Parallelität der Entwicklung scheint mir im 9. Jahrhundert aufzutreten, als sowohl das Karolingerreich als damalige Vormacht des lateinischen Christentums wie auch der byzantinische Kaiserstaat als bis dahin praktisch exklusiver Rahmen des griechischen Christentums dazu übergingen, jenseits ihrer Reichsgrenzen eine Christianisierung zu fördern, die

nicht mehr auf eine gleichzeitige politisch-militärische Expansion ihrer Herrschaft hinauslief. Hatte noch Karl der Große vor 800 die Sachsen zugleich unterworfen und missionieren lassen und umgekehrt die Elbslawen von seinem Reich und ebenso von der Verkündigung des christlichen Glaubens ausgeschlossen, so lag ein beachtenswerter Wendepunkt im Jahre 826, als der dänische König Harald in Mainz die Taufe empfing und Kaiser Ludwig der Fromme dabei als Pate fungierte, ohne eine politische Unterwerfung zu fordern. Wenngleich Harald danach in seiner Heimat gescheitert ist und sich die Missionierung Dänemarks noch über Generationen hinzog, kam in dem Akt doch die Vorstellung klar zum Ausdruck, dass es neben dem vom Kaiser des Westens beherrschten Frankenreich auch andere Reiche christlicher Könige geben könne, die dem Imperator allenfalls in geistlicher Verwandtschaft verbunden waren. Nur wenige Jahrzehnte später erschienen 863 im Auftrag des byzantinischen Kaisers die Brüder Kyrillos und Methodios bei den von Konstantinopel weit entfernten Mährern, um dort eine kirchliche Organisation und liturgische Praxis nach griechischem Muster zu etablieren. Auch wenn dies schließlich zugunsten einer Westorientierung Mährens gescheitert ist, zeigt sich doch gleichzeitig bei der Christianisierung der Bulgaren, die in scharfem politischen Gegensatz zum östlichen Kaiserstaat standen und um deren Gewinnung die lateinische und die griechische Kirche rivalisierten, dass auch innerhalb der Orthodoxie seit 870 eine gesonderte bulgarische Hierarchie und die staatliche Eigenständigkeit des getauften Bulgarenkhans möglich wurden.

Ausgehend von diesen Präzedenzfällen im 9. Jahrhundert hat sich die weitere Konturierung des christlichen Europa nicht als politische Machterweiterung zweier universaler Imperien, sondern als Etablierung immer weiterer christlicher Königreiche auf gentiler Grundlage vollzogen. Dabei war die lateinische Hemisphäre bei weitem erfolgreicher als die griechische und hat den Gedanken einer Staatenwelt aus prinzipiell gleichrangigen Monarchien und Landeskirchen konsequenter verwirklicht als der Osten. Während die Orthodoxie nach Bulgarien bis zum Ende des 10. Jahrhunderts die Kiever Rus und in einem langwierigen Prozess Serbien, jeweils als Nationalkirchen, hinzugewann, betrug um 1200 die Zahl der lateinischen Könige mit eigenem Erzbischof bereits ein gutes Dutzend und verteilte sich von Skandinavien bis Portugal und von Schottland bis Ungarn, mit Einschluß der slawischen Polen, Tschechen und des mit Ungarn vereinigten Kroatien. Sie alle betrachteten den vom Papst gekrönten römischen Kaiser in der Mitte des Kontinents als den Inhaber der vornehmsten weltlichen Würde, doch fiel das politisch wenig ins Gewicht, weil die Kaiser keine Machtansprüche jenseits der Grenzen ihrer eigenen Königreiche Deutschland, Italien und Burgund geltend machten und längst schon aufgehört hatten, eine aktive Rolle bei der Erweiterung des abendländischen Europa zu spielen. Otto III. um 1000 ist der letzte Nachfolger Karls des Großen gewesen, bei dem ein solcher Impuls bei der Integration Polens und Ungarns zutagetrat. Er stand damals bereits in Konkurrenz zum Papsttum, das dann von der Mitte des 11. Jahrhunderts an vollends die Führung übernahm und zur einzigen allseits anerkannten Legitimationsinstanz für die christlichen Herrscher im lateinischen Europa aufrückte.

Wenn sich dieser Teil des Kontinents im Hochmittelalter zusammenfand, geschah dies auf Veranlassung nicht des Kaisers, sondern des Papstes. Die Kreuzzüge, in denen sich die gemeinsame Gegnerschaft zur Heidenwelt, zumal zum Islam, manifestierte, sind dafür ebenso Beleg wie das von den Päpsten seit dem mittleren 11. Jahrhundert mit gesteigertem Impetus einberufene Allgemeine Konzil, das unter

Innozenz III. zum Treffpunkt aller Länder der lateinischen Welt einschließlich des christlichen Orients wurde. Ein solches Forum gemeinsamer Beratung und autoritativer Entscheidung über alle politischen Grenzen hinweg war in der damaligen Welt ohnegleichen und hatte längst auch keine Entsprechung mehr in Konstantinopel, wo die nicht seltenen Bischofsversammlungen auf der Initiative des Basileus beruhten und an den schrumpfenden räumlichen Radius von dessen politischer Macht gebunden blieben.

Vom beginnenden 21. Jahrhundert her gesehen, liegt das alles sehr weit zurück und ist doch von erheblichem Belang, wenn wir uns der christlichen Identität unseres Kontinents vergewissern wollen. Der westlichen Kirche in ihrer Gesamtheit ist früh und dauerhaft die Rückbindung an ein bestimmtes Staatsgebilde, zumal an das Kaisertum, abhanden gekommen und die hierarchische Autonomie, gipfelnd im immer umfassender bevollmächtigten Papsttum, dafür umso wesentlicher geworden, – mit allen krisenhaften Folgen, die das in der Zeit des Konziliarismus und erst recht in der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts gehabt hat. Dieser politischen Diversifizierung bei kirchlicher Zentralisierung steht die byzantinische Entwicklung gegenüber, die infolge der überragenden Autorität des dortigen Kaisers auch in geistlichen Dingen keine vergleichbar selbstbewusste Hierarchie hervorbrachte und zwangsläufig eine tiefe Zäsur durchlebte, als das Römerreich des Ostens 1453 militärisch ausgelöscht wurde. Das Patriarchat von Konstantinopel, dem Neuen Rom, bestand zwar fort, war aber, auf sich gestellt, zu schwach als tragfähiges Fundament der kirchlichen Einheit und musste es hinnehmen, dass sich der weitere Weg der Orthodoxie als ein Verbund von autokephalen Nationalkirchen, allenfalls mit Ehrenvorrang des Patriarchen, gestaltete.

Zwar hat es schon im Mittelalter an Versuchen nicht gefehlt, die Kluft zwischen den beiden Erscheinungsformen des Christentums mit gutem Willen zu überbrücken, doch haben sich letztlich die im Laufe vieler Generationen herangereiften Unterschiede in Mentalität, Recht und kirchlicher Alltagspraxis verschärft durch Animositäten aus konkreter Veranlassung, bis heute als stärker erwiesen. Natürlich möchte man das bedauern, aber es zeigt vor allem, dass die Geschichte eben kein Experimentierfeld ist, auf dem wir die vorgefundenen Rahmenbedingungen gemäß unseren Sehnsüchten und Bedürfnissen zurechtrücken können. Das größere Europa von morgen wird nicht auf der Einebnung solcher weit in die Vergangenheit zurückreichenden Unterschiede beruhen, sondern eher auf unserer vertieften Einsicht in die historischen Voraussetzungen seiner Divergenzen und gewiss auf der Bereitschaft zu einem Umgang miteinander, der die jeweils andere Seite nicht überfordert. Erst wenn wir uns die historisch gewordene Vielfalt von Christentum und Kirche in den verschiedenen Teilen Europas bewusst gemacht haben, werden wir in der Lage sein abzuschätzen, was gleichwohl die gemeinsame Substanz der christlichen Identität dieses zusammenrückenden Kontinents ausmacht.

Die Bedeutung der griechischen Kirchenväter für Theologie und Kirche heute

von Wolfgang A. Bienert, Marburg

I. Die Kirchenväter und ihre aktuelle Bedeutung

Auf die Frage nach der Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch antwortete der griechisch-orthodoxe Theologe Grigorios Larentzakis erst kürzlich: „Für einen Orthodoxen ist das vorgeschlagene Thema von besonderer Bedeutung, denn ein orthodoxer Theologe kann sich die Gegenwart der Kirche ohne ihre Wurzeln, ohne ihre Ursprünge und Anfänge überhaupt nicht vorstellen“[1]. Zwar gilt dies grundsätzlich auch für evangelische und römisch-katholische Theologen, aber im ökumenischen Dialog gewinnt man häufig den Eindruck, dass in den Orthodoxen Kirchen die Kirchenväter, gemeint sind damit in der Regel Theologen der Alten Kirche, eine Sonderstellung einnehmen. In den Worten von G. Larentzakis drückt sich das so aus: „Die Kirchenväter spielen für uns heute eine unersetzliche Rolle als Zeugen der Frohbotschaft Christi, als Träger der Kontinuität der christlichen Wahrheit, als Zeugen einer lebendigen Tradition der Kirche in einem dynamischen Wachstum auf dem Fundament der Bibel. Sie haben die jeweils aktuellen Probleme ihrer Epoche wahrgenommen und sie mit den soziopolitischen und kulturellen Mitteln ihrer Epoche behandelt, um eine entsprechende, für ihre Epoche und in der Sprache ihrer Zeit verständliche Antwort zu geben. Das heißt: die Kirchenväter haben die dynamische Entwicklung der Kirche im Laufe der Zeit durch die Jahrhunderte hindurch mitbestimmt und mitgestaltet“[2]. Sie sind im weitesten Sinn lebendige Träger der Überlieferung, ihre Interpreten, Lehrer des apostolischen Glaubens und Bibel-Exegeten. Etwas überraschend klingt es, wenn G. Larentzakis hinzufügt: „Die Lehrer in der Kirche müssen ja nicht immer Bischöfe sein und auch nicht nur Männer“[3] und damit den Begriff auf die gesamte lebendige Tradition der Kirche ausweitet, zugleich aber

---

[1] *G. Larentzakis*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung, in: *C. Markschies - J. van Oort (Hgg.)*, Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart (Patristic Studies 6), Leuven 2002, S. 139-163; Zitat: S. 139. - Vgl. *Ders.*, Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: Anfänge der Theologie, XAPICTEION, FS J.B. Bauer, Graz 1987, S. 355-377- und *Ders.*, Die orthodoxe Kirche: ihr Leben und ihr Glaube, Graz 2000.

[2] *G. Larentzakis*, a.a.O., S. 140f.

[3] *G. Larentzakis*, a.a.O., S. 141.

auf eine nähere, inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Kirchenvater" verzichtet und auch nicht nach der normativen Bedeutung der Kirchenväter für die Kirche fragt.[4]

Zu dieser Frage verweist er auf einen früheren Beitrag von Th. Nikolaou: „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute", der seinerseits im Zusammenhang mit der Frage nach der ökumenischen Relevanz der Kirchenväter jedoch mit Recht auf die Problematik hinweist, dass „viele theologische Divergenzen, welche die kirchlichen Spaltungen zu rechtfertigen scheinen", von daher rühren, „dass die Kirchen sich jeweils auf die eigene Tradition, besser gesagt auf die Tradition der eigenen Väter berufen", so dass sich die Frage stellt: „Gibt es eine allen Kirchen gemeinsame und somit verbindliche patristische Tradition?"[5]. In diesem Zusammenhang ist es in der Tat „bemerkenswert", dass der Begriff ‚Väter' anscheinend bewusst „bislang in der orthodoxen Kirche verbindlich und offiziell nicht bestimmt worden ist"[6].

Anders verhält es sich mit der abendländischen, lateinisch geprägten Überlieferung. Hier wurden bereits - wenn auch nach östlichen Vorbildern, die den Vater-Begriff zur Bestimmung rechtgläubiger Tradition eingeführt hatten - wie z.B. Euseb von Cäsarea in seiner Kritik an Markell von Ankyra und Athanasius von Alexandrien, der auf die „Väter" des Konzils von Nizäa (325) verwies, um die Orthodoxie seiner Lehren zu bekräftigen, - zu Beginn des 5. Jh.s allgemeine Kriterien zur Bestimmung der Rechtgläubigkeit entwickelt, um eine bestimmte Gruppe von orthodoxen Kirchenlehrern als „Väter" (patres) herauszustellen. Und zwar geschah dies zuerst im „commonitorium" des Vinzenz von Lerinum (434)[7], der im Übrigen auch den klassischen Dogmenbegriff entwickelte[8].

Zwar gab es auch im Westen lange Zeit keine feste Liste von Theologen der Alten Kirche, die man zu Kirchenvätern erhob. Aber „zum unbestrittenen Kernbestand gehörten jene Väter, die auch zu Kirchenlehrern erhoben waren: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große aus dem Westen, und Athanasius, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus aus dem Osten"[9]. Seit Melchior Cano (1509-1560) herrschte jedoch lange Zeit in der römisch-katholischen Theologie Einigkeit „über die Kriterien, die ein Theologe erfüllen muß, um zu den Kirchenvätern zu zählen. Abgesehen von seiner Zugehörigkeit zum Altertum (antiquitas), muß er eine orthodoxe Lehre vertreten (orthodoxia) und sich durch persönliche Heiligkeit ausgezeichnet haben (sanctitas). Zudem bedurfte es

---

[4] Vgl. dazu S. 140, Anm. 4: „Über die Definition eines ‚Kirchenvaters' und über die Zeit der Kirchenväter bzw. der Patristik gibt es verschiedene Auffassungen und Darstellungen. Hier meine ich hauptsächlich für das ökumenische Anliegen die gemeinsame Zeit des ersten Jahrtausends. ... Ich meine aber, so lange die Kirche existiert, d.h. in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kann es (!) Kirchenväter und Kirchenmütter geben." Darin drückt sich eine grundsätzliche Offenheit hinsichtlich des Väter-Begriffs aus, aber zugleich auch eine lebendige Beziehung zur kirchlichen Tradition.

[5] *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *OFo* 1 (1987) 6-18; Zitat: S. 7.

[6] Ebd.

[7] Commonitorium, XXVIII; vgl. *W. Schneemelcher*, Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der Evangelischen Theologie (1950/51), in: *W. Bienert u. K. Schäferdiek (Hgg.)*, Gesammelte Aufsätze zum NT und zur Patristik, Thessaloniki 1974, S. 1-22; bes. S.14f.

[8] Vgl. *M. Elze*, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, *ZThK* 61 (1964) 421-438; *W. A. Bienert*, Dogmengeschichte (GKT 5,1), Stuttgart 1997, S. 15ff.

[9] *A. Merkt*, Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (VCS 58), Leiden 2001, S. 254; vgl. auch *H. Leppin*, Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen (C. H. Beck – Wissen 2141), München 2000, S. 8.

seiner, zumindest stillschweigenden, Anerkennung durch die Kirche (approbatio ecclesiae)"[10].

Prägend für das Verständnis der Kirchenväter aus evangelischer Sicht wurden vor dem Hintergrund der einflussreichen dogmengeschichtlichen Arbeiten von A. v. Harnack, F. Loofs und R. Seeberg die historisch wie theologisch gleichermaßen ambitionierten Darstellungen der griechischen und der lateinischen Kirchenväter von H. Frhr. von Campenhausen, die in der Mitte des 20. Jh.s erschienen und danach mehrfach unverändert nachgedruckt wurden[11]. H. v. Campenhausen beginnt seine Darstellung der griechischen Kirchenväter mit dem Satz: „Als ‚Kirchenväter' bezeichnet man die rechtgläubigen Schriftsteller der alten Kirche"[12]. Dass für H. v. Campenhausen nicht nur „rechtgläubige Schriftsteller" in traditionellem Sinn dazu gehörten, zeigt u.a. die Tatsache, dass zu den griechischen Kirchenvätern für ihn auch der zwar bedeutende, aber gleichwohl umstrittene und in der alten Kirche mehrfach verurteilte Theologe Origenes gehört[13]. Demgegenüber fehlt unter den lateinischen Kirchenvätern Papst Gregor der Große (590-604)[14] - wohl weil er aus der Sicht H. v. Campenhausens nicht zu den herausragenden Gestalten der Alten Kirche gehört.

- Über die griechischen und lateinischen Kirchenväter hinaus, die auf ihre Weise die Kirchen und die Theologie des Ostens und des Westens nachhaltig beeinflusst haben, gewinnt in jüngster Zeit ein weiterer Kreis zunehmend an Aufmerksamkeit und Interesse, nämlich die syrischen Kirchenväter. Ein kürzlich erschienener Sammelband mit diesem Titel, der sich in seinem Vorwort bewusst auf die Darstellungen H. v. Campenhausens bezieht, weist allerdings gegenüber den Darstellungen H. v. Campenhausens drei wichtige Veränderungen auf: a) Es geht bei diesen „Vätern" nicht nur um christliche *Schriftsteller*, sondern auch um vorbildliche Asketen bzw. um Gestalten, die Leben und Frömmigkeit ihrer Kirche geprägt haben[15]. b) Das Prinzip der Rechtgläubigkeit erweist sich angesichts der unterschiedlichen konfessionellen Ausprägung des orientalischen Christentums als offenes Problem. c) Damit hängt zusammen, dass die konfessionellen Traditionen dieses Christentums bis ins Mittelalter verfolgt werden[16]. In den damit verbundenen Fragen spiegelt sich zugleich das veränderte Bild von den Kirchenvätern und ihrer Erforschung sowie dem Verständnis der Patristik, deren ökumenische Bedeutung auch darin sichtbar wird, dass die Zusammenarbeit der Forscher auf diesem Gebiet über die konfessionellen Grenzen hinweg immer enger geworden ist[17].

---

[10] *A. Merkt*, a.a.O., S. 254f.

[11] *H. Frhr. v. Campenhausen*, Griechische Kirchenväter (ub 14), Stuttgart 1955 (^{8}1993); *Ders.*: Lateinische Kirchenväter (ub 50), Stuttgart 1960 (^{7}1995). - Vgl. *H. Leppin*, Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen, München 2000, S. 117.

[12] *H. v. Campenhausen*, Griechische Kirchenväter (ub 14), Stuttgart 1955 (^{8}1993), S. 9 (vgl. S. 9-13).

[13] Vgl. *H. v. Campenhausen*, a.a.O., S. 43-60 – vgl. *Th. Granmann*, Origenes – ein Kirchenvater?, in: *L. Perrone (Hgg.)*, Origeniana Octava II., Leuven 2003, S. 877 - 888.

[14] Vgl. dagegen *H. Leppin*, Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen, München 2000, S. 101-111. - Bemerkenswert ist, dass Papst Gregor auch unter den „Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche, I-II", hg. von *M. Greschaft*, Stuttgart 1984, fehlt.

[15] Das galt in gewisser Weise auch bisher schon für die griechischen Kirchenväter Basilius und Johannes Chrysostomus, auf die sich die liturgische Tradition der Orthodoxen Kirchen bezieht.

[16] *W. Klein (Hgg.)*, Syrische Kirchenväter (ub 587), Stuttgart 2004, vgl. S. 13f. (W. Klein).

[17] Das zeigt sich auch an der Zusammensetzung der Autoren des Sammelbandes über die syrischen Kirchenväter. - Vgl. auch *G. Feige*, Die Väter der Kirche - eine ökumenische Herausforderung ?, in: *W. Beinert, K. Feiereis, H.-J. Röhrig (Hgg.)*, Unterwegs zum Glauben, Festschrift für *L. Ullrich* (EthSt 74), Leipzig 1997, S. 430-447; *W. A. Bienert*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch - aus

So wie sich die Patristik[18] aus einem Zweig der Systematischen Theologie im Laufe der Zeit über die Theologie- und Kirchengeschichte zu einer Wissenschaft von der Erforschung des christlichen Altertums, der Spätantike bzw. der Alten Kirche insgesamt entwickelt hat, so hat sich die Patrologie[19], die Wissenschaft von den Kirchenvätern, inzwischen in eine Wissenschaft der Erforschung der Geschichte der altchristlichen Literatur[20] im weitesten Sinn gewandelt, ohne jedoch die Nähe zur Theologie aufzugeben. Verstärkt hat sich vielmehr das Bewusstsein davon, dass sich die Patristik im Spannungsfeld von Altertumswissenschaft und Theologie bewegt, in dem jedoch den Methoden der Geschichtswissenschaft uneingeschränkte Geltung zuerkannt wird.

Die abendländische Sicht von der normativen Bedeutung der Kirchenväter für die gesamte Christenheit zeigt sich im Übrigen nicht nur darin, dass diese auch aus althistorischer Perspektive als „Männer von tragender Bedeutung für den Bau der Kirche" bezeichnet werden können[21]. Sie zeigt sich auch an der Sonderstellung des Athanasius von Alexandrien im Kreis der griechischen Kirchenväter[22], der zwar als griechisch geschulter Ägypter ein Theologe des Ostens ist, der aber vor allem im Westen besondere Verehrung erlangte - nicht zuletzt durch das lateinische, nach ihm benannte „Symbolum Athanasianum"[23], ein Dokument aus der zeit um 500 zur Normierung der Rechtgläubigkeit. Die aktuelle Bedeutung des Athanasius für die Ökumene ist dennoch unbestritten[24].

Unbestritten ist aber auch die fundamentale Bedeutung der Alten Kirche und ihrer Geschichte für das Wesen und die Gestalt des Christentums bzw. der Kirche insgesamt. Dabei ist nicht nur zu achten auf den prägenden Einfluss der Kirchenväter im Hinblick auf die Theologie und Frömmigkeit im Osten und im Westen des Römischen Imperiums. Vielmehr geht es im Umkreis ihres Wirkens um den gesamten Prozess der Inkulturation des Christentums in der antiken Welt. Dabei unterscheidet W. Geerlings[25] - zutreffend, wenn auch etwas vereinfacht - drei unterschiedlich geprägte Sprachräume, den griechischen, den lateinischen und den orientalischen Sprachraum, in denen sich nicht nur eine jeweils eigenständige Theologie, sondern auch ein unterschiedliches Kirchenverständnis entwickelte. Allerdings geschah dies nicht

---

protestantischer Sicht, in: *C. Markschies - J. van Oort (Hgg.)*, Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart (Patristic Studies 6), Leuven 2002, S. 122-138.

[18] Vgl. *E. Mühlenberg*, Patristik, in: *TRE 26* (1996) 97-106.

[19] Vgl. zuletzt *B. Altaner / A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg (1938) [9]1980.

[20] Vgl. *S. Döpp / W. Geerlings (Hgg.)*, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg (1998; [2]1999); 3. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg 2002; vgl. S. IX.

[21] *H. Leppin*, Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen, München 2000, S.7. - Ihre Kenntnis ist deshalb auch „für jeden, den die Vergangenheit Europas interessiert, unerlässlich".

[22] Vgl. *H. Leppin*, a.a.O., S. 8f.: „In der östlichen Orthodoxie hat sich das Dreigestirn der großen ökumenischen Lehrer, der ‚Drei Hierarchen', herauskristallisiert: Es handelt sich um Basilius den Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, die in der byzantinischen Kunst oft als Gruppe erscheinen. Wohl um die Analogie zum Westen herzustellen, wurde ihnen Athanasius als vierter beigesellt".

[23] Vgl. *R.J.H. Collins*, Athanasianisches Symbol, in: *TRE 4* (1979) 328-333.

[24] Vgl. *W. A. Bienert*, Athanasius von Alexandrien - Kirchenvater der einen Christenheit, in: *J. Arnold u.a. (Hgg.)*, Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Festschrift für *H. J. Sieben* zum 70. Geburtstag, Paderborn 2004, S. 167-188. - Aus orthodoxer Sicht vgl. *G. Larentzakis*, Einheit der Menschheit Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien (Grazer Theol. Stud. 1), Graz [2]1981.

[25] *W. Geerlings (Hg.)*, Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002.

gleichzeitig und unabhängig voneinander, sondern im Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und der Bindung an ein gemeinsames Erbe, auch wenn dieses unterschiedlich rezipiert wurde.

Im Hinblick auf die Entwicklung der Theologiegeschichte zeigt sich das konkret in der Weise, „dass die lateinische Theologie mit einer Phasenverschiebung von einer oder zwei Generationen der griechischen Theologie folgt". So nimmt z.B. „Hieronymus (gest. 419) in Interpretation und Übersetzung (auch wenn er es manchmal nicht mehr wahrhaben will) die Themen und Fragen des Origenes (gest. 253) auf". Eine der Konsequenzen des kulturellen Gefälles, das sich darin zeigt, „dass der Übersetzungsprozess einseitig von Ost nach West läuft", besteht darin, dass umgekehrt „kaum Schriften der lateinischen Theologen ins Griechische übertragen werden. Der damit zusammenhängende immer stärker voranschreitende Rückgang der Griechischkenntnisse im lateinischen Westen fördert die Abschottung dieses Sprachraums vom Osten" - bis dahin, dass z.B. die „pelagianische Kontroverse, die in ihrer Heftigkeit den Westen stark bewegte", „teilweise im Osten überhaupt nicht verstanden" wurde[26].

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Bedeutung der *griechischen* Kirchenväter für Theologie und Kirche heute noch einmal neu.

II. Zur Bedeutung der griechischen Kirchenväter

Aus der Sicht des katholischen Patristikers Wilhelm Geerlings[27] stellt sich die kirchliche und theologische Entwicklung der frühen Kirche folgendermaßen dar: „Der griechische Sprachraum wird überstrahlt vom Namen Origenes. Es ist der große östliche Theologe, der in der griechischen Kirche allgegenwärtig ist, und was die griechische Theologie später leistet, ist Geist vom Geist des Origenes. ... Dabei ist Origenes - trotz aller späteren Verurteilungen - immer auch der große Theologe der Kirche, von der er sich nie hat trennen wollen".

Aus der Perspektive von Geerlings ist Origenes „der große Theologe des Wortes Gottes, der Exeget, der das Wort Gottes auslegt. Er ist auch der Erste, der ein systematisches Lehrbuch der Theologie schreibt, und auf den Schultern seiner Spekulation stehen die Theologen, welche die dogmatische Formulierung von Nizäa schaffen und später verteidigen. Insofern gehören in eine Portraitsammlung von griechischen Kirchenvätern neben Origenes auch diejenigen, die ganz aus seinem Geiste leben. Es sind dies vor allem die großen Kappadokier: Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz". Athanasius von Alexandrien, der Wegbereiter der nikäischen Orthodoxie und des trinitarischen Dogmas, sollte allerdings im Unterschied zur Darstellung von Geerlings in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden[28]. Denn er war nicht nur der leidenschaftlichste Gegner des Arianismus, sondern zugleich ein ebenso leidenschaftlicher Verfechter des Schriftprinzips auf der Grundlage des biblischen Kanons, was ihm im Übrigen dabei half, den altkirchlichen Dogmenbegriff pneumatologisch neu zu fassen.

Die unbestreitbare Sonderstellung des vielfach umkämpften Theologen Origenes ergibt sich dabei nicht nur aufgrund seiner herausragenden philosophischen Bildung

---

[26] *W. Geerlings*, a.a.O., S. 11.

[27] *W. Geerlings*, a.a.O., S. 10.

[28] Vgl. *M. Tetz*, Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, hg. v. *W. Geerlings* und *D. Wyrwa* (BZNW 78), Berlin 1995.

in der Tradition des Neuplatonismus und der darin begründeten kulturellen Überlegenheit in der antiken Welt. Sie erklärt sich darüber hinaus auch und vor allem aus der Verankerung seiner Theologie in einer biblischen Hermeneutik aus der Tradition des griechischen Alten Testaments, der Septuaginta, d.h. der Bibel des hellenistischen Judentums[29] und der frühen Christen. - Origenes war im Übrigen der erste christliche Theologe, der seine Exegese auf den biblischen Text und die Methoden der antiken Auslegungstradition, die jüdische ebenso wie die hellenistische, gründete[30]. Darüber hinaus versuchte er zugleich, die überlieferten kirchlichen Glaubensgrundsätze als zutiefst vernünftig zu erweisen. Dabei gründete er seine Theologie nicht nur auf das apostolische Zeugnis des Neuen Testaments, sondern knüpfte zugleich an die Arbeiten der frühchristlichen Apologeten an und führte diese weiter. Auf diese Weise schuf er für die kirchliche Überlieferung - bisweilen in Aufnahme gnostischer Elemente, aber auch in Abgrenzung von der Gnosis und zu ihrer Überwindung[31] - wesentliche Grundlagen für eine wissenschaftliche Theologie in griechischer Sprache, die verbunden war mit der Tradition griechischer Philosophie und die dann im 4. Jh., in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus neben Athanasius vor allem bei den Kappadoziern voll zur Geltung kam. Im Rückblick erscheint diese Zeit der Alten Kirche als die Blütezeit der altkirchlichen Theologie und Frömmigkeit und zugleich als Zeitalter der Kirchenväter.

- Fragt man in diesem Zusammenhang nach der Sonderstellung der griechischen Kirchenväter, dann liegt sie in dieser Tradition begründet. Dabei wurde ihr Einfluss durch die zahlreichen Übersetzungen ihrer Werke in die lateinische Sprache noch verstärkt, während umgekehrt die lateinische Theologie, auch die Theologie Augustins, die in der Folgezeit für den Westen prägend wurde, weithin ohne Einfluss auf die Theologie und Frömmigkeit des Ostens blieb. Der zunehmende Verlust der Kenntnis der griechischen Sprache in den Kirchen des Westens und die Dominanz des Lateinischen verhinderte dann auch für lange Zeit eine tiefer gehende theologische Verständigung zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten[32]. Erst im Hochmittelalter und insbesondere im Zeitalter des Humanismus, ändert sich das und öffnet in der Folgezeit dann auch den Reformatoren den Weg zur Theologie des Ostens.

III. Philipp Melanchthon (1497-1560), der „griechische" Reformator neben Luther

Wie der Name des Schweizer Humanisten und Reformators Oekolampad (1482-1531), gräzisiert aus ‚Haus-Schein', eigentlich „Häuschen" bzw. „Heusgen"[33] so erinnert auch der Name Melanchthon, eigentlich „Schwartzerdt"[34], an das wachsende Interesse an der griechischen Sprache in Kreisen des Humanismus und der Reformation im

---

[29] Vor allem in der Tradition des jüdischen Gelehrten Philo von Alexandrien; vgl. *M. Mach*, in: *TRE 26* (1996) 523-531; bes. 529 f.

[30] Vgl. *B. Neuschäfer*, Origenes als Philologe (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft H.18, 1-2), Basel 1987.

[31] Vgl. *H. Strutwolf*, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (FKDG 56), Göttingen 1993.

[32] Vgl. zu diesem Problem: *P. Gemeinhardt*, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (AKG 82), Berlin 2002.

[33] Vgl. *Martin H. Jung*, in: *RGG*^{4} *6* (2003) 458f.

[34] Die Gräzisierung seines Namens zum 15.3.1509 verdankte er seinem Großonkel Johannes Reuchlin (1455-1522), einem der bedeutendsten Humanisten und Hebraisten dieser Zeit; vgl. *H. Scheible*, in: *TRE 22* (1992) 371.

16.Jh. Melanchthon, der zu den bedeutendsten Humanisten seiner Zeit gehörte und der später wegen seiner Verdienste um das Schul- und Universitätswesen in Deutschland den Ehrentitel „Praeceptor Germaniae", „Lehrer Deutschlands", erhielt, wurde bereits 1518 im Alter von 21 Jahren auf Empfehlung seines Großonkels auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für Griechisch an der erst im Jahre 1502 gegründeten Universität Wittenberg berufen, wo er mit dem Reformator Martin Luther zusammentraf und ein Leben lang mit diesem zusammen die reformatorische Lehre in Wittenberg vertrat. Bereits im Mai 1518 erschien eine griechische Grammatik aus seiner Feder, und von Beginn seiner Lehrtätigkeit an galt er in Wittenberg als „der Grieche"[35].

Aufsehen erregte Melanchthon bereits mit seiner programmatischen Antrittsrede zur Studienreform[36] am 28. August 1518, in der er sich nachdrücklich für das Studium der Mathematik und Geschichte, vor allem aber für das Erlernen der griechischen Sprache einsetzte. Von Theologen erwartete er darüber hinaus die Kenntnis des Hebräischen, um die wichtigste Urkunde des christlichen Glaubens, die Bibel, in ihrer Originalsprache studieren zu können. Melanchthon plädierte generell für eine „erlesene Bildung", und das bedeutet für ihn, eine „Bildung im Griechischen und Lateinischen"[37]. Infolge der Verachtung der Griechen war es aus seiner Sicht „notwendigerweise" dahin gekommen, „dass zugleich alles, was die Philosophie an Nützlichem für die Geisteswissenschaften beiträgt - das aber ist das weitaus meiste - ‚sodann das Interesse an der Beschäftigung mit dem wahrhaft Heiligen verloren ging"[38]. Melanchthon war mit vielen Humanisten davon überzeugt: „Erst anhand der Originaltexte werden sich uns die Worte mit ihrem Glanz und ihrer eigentlichen Bedeutung erschließen, und gleichsam wie im strahlenden Licht der Mittagssonne wird sich uns der wahre und eigentliche Sinn des Buchstabens, nach dem wir auf der Suche waren, offenbaren. Sobald wir zum Verständnis des Buchstabens vorgedrungen sind, werden wir ein sicheres Beweismittel für die Dinge, um die es sich tatsächlich handelt, in die Hand bekommen"[39]. Und er fügt hinzu: „Den Homer haben wir zur Hand. Aber auch den Brief des Paulus an Titus. An diesen Texten werdet ihr erleben können, wie viel der originale Wortlaut zum Verstehen der Geheimnisse des Heiligen beiträgt. Ebenso könnt ihr erleben, welcher Unterschied besteht zwischen Auslegern, die des Griechischen kundig sind, und solchen, die von Griechisch nichts verstehen". Und er ruft seinen Hörern zu: „Betreibt unverfälschte Studien, ... habt Lust daran, eure Verstandeskräfte einzusetzen" und „schließt das Griechische in euer Herz, ohne das man das Lateinische nicht sachgemäß betreiben kann"(!)[40].

Grundlegend neu an Melanchthons Reformprogramm war die Forderung, „im Rahmen des Triviums Sprachstudien anhand von unverfälschten Texten antiker Autoren, insbesondere des Aristoteles, zur Grundlage der höheren Studien zu machen", wobei Melanchthon - neben lateinischen und hebräischen - „griechische Sprachkenntnisse für unabdingbar ansieht, weil erst sie die Voraussetzung schaffen,

---

[35] Vgl. Jakob Heerbrands Gedächtnisrede auf Melanchthon, in: *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, Melanchthon deutsch , Bd. I, Leipzig 1997, S. 11-37; bes. S.18. (CR 10, 293ff.).

[36] De corrigendis adolescentiae studiis, deutsch (von G. Steinger) in: *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 42-61 nach CR 11, 15-25. - „Die Rede fand große Beachtung: Sie erschien allein in Deutschland viermal im Einzeldruck" (S.42).

[37] *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 44.

[38] *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 47f.

[39] *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 57f.

[40] *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 60.

unbeeinträchtigt durch sekundäre Zutaten die Quellentexte in der Originalsprache zu studieren[41].

Nicht nur die Studenten in Wittenberg waren von seinen Vorlesungen beeindruckt; „500-600 Hörer, d.h. nahezu die gesamte Studentenschaft drängte sich in den folgenden Jahren in seinem Hörsaal". Auch Luther bewunderte Melanchthon wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit; während dieser umgekehrt „in Luther die Koryphäe der wahren und christlichen Frömmigkeit"[42] sah. Schon bald entwickelte sich zwischen ihnen eine tiefe Freundschaft, die ein Leben lang andauerte und die zugleich zu einer bleibenden und dauerhaften wenn auch nicht spannungslosen Verbindung zwischen Humanismus und Reformation in Deutschland führte, ohne die die Reformation sicherlich anders verlaufen wäre. Denn nach dem Tod Luthers (1546) kam es im Lager der lutherischen Reformation zu heftigen Auseinandersetzungen über Melanchthons Theologie. Gleichwohl blieb er, „der Grieche", der anerkannte Lehrer des Humanismus im Kreis der Wittenberger Reformatoren, auch dort, wo seine Theologie im Luthertum umstritten war.

Auf der Basis des Griechischen hielt Melanchthon nicht nur Vorlesungen über griechische Literatur und Philosophie im Rahmen des Studiums der artes liberales, sondern auch über Schriften des Neuen Testaments. Theologisch arbeitete er auch über die griechischen Kirchenväter[43] ebenso wie über die Alte Kirche und ihre Dogmen. Der Verweis auf das Konzil von Nizäa (325) und auf die Kirchen des Ostens, die nicht unter dem Papst gestanden hätten, wie Luther und seine Mitstreiter auf der Leipziger Disputation 1519 betonten, erwies sich schon früh als ein gewichtiges Argument der Reformatoren gegenüber dem Universalanspruch des Papstes.

Melanchthons Theologie zeichnete sich von Anfang an dadurch aus, dass sie an die Lehren der Alten Kirche anknüpfte, insbesondere durch Rückverweise auf das Bekenntnis von Nizäa - gemeint ist das Bekenntnis von 381, das bekanntlich erst auf dem Konzil von Chalkedon 451 öffentlich verlesen wurde. Welche Bedeutung dieses Bekenntnis für Melanchthons Theologie hatte, hat Peter Gemeinhardt erst kürzlich eindrucksvoll gezeigt. Aus seiner Untersuchung ergibt sich: „Das Nizänum ist für Melanchthon das dogmatische Lehrbekenntnis schlechthin" [44].

Schon in den Loci communes von 1521 verweist der Reformator neben Luther auf dieses Bekenntnis zur Bekräftigung der Göttlichkeit Jesu, die sich für ihn allerdings zuerst aus der Botschaft der Bibel ergibt[45]. Ähnlich ist es mit einer Bemerkung am Anfang der Confessio Augustana von 1530, wo zur Bekräftigung des Festhaltens an der altkirchlichen Trinitätslehre auf den ‚magnus consensus' der Gemeinden verwiesen wird, der sich in Übereinstimmung befinde mit dem ‚decretum Nicaeni synodi'[46]. Auf diese Weise will Melanchthon die Traditionsverbundenheit der ‚Protestanten' mit dem

---

[41] *G. Steigner*, De corrigendis adolescentiae studiis (deutsch), *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 41.

[42] *M. Brecht*, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981, S. 268.

[43] Vgl. *P. Fraenkel*, Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon (THT 46), Genf 1961 (noch immer grundlegend); *E. P. Meijering*, Melanchthon and Patristic Thought (SHCT 32), Leiden 1983.

[44] *P. Gemeinhardt*, Melanchthon und das Nizänum. Ein Beitrag zur Trinitätslehre der Reformation, in: *P. Gemeinhardt und U. Kühneweg (Hgg.)*, Patristica und Oecumenica, Festschrift für *W. A. Bienert* (MThSt 85), Marburg 2004, S. 177-191; Zitat: S. 178.

[45] „Hinsichtlich der Gottheit des Sohnes glaube ich dem Konzil von Nizäa, weil ich der [Hl.] Schrift glaube"; vgl. *Ph. Melanchthon*, Loci communes 1521, Lateinisch - Deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von *H. G. Pöhlmann*, Gütersloh 1993, S. 147 (Nr. 3 / 158).

[46] CA I (BSLK 50, 4).

Glauben der Alten Kirche zum Ausdruck bringen. Das entspricht seiner Haltung auch in späteren Zeiten noch, z.B. in den Religionsgesprächen 1540/41 und anderen Vermittlungsversuchen, in denen Melanchthon immer wieder nach Wegen sucht, die Verbundenheit im gemeinsamen Glauben zu unterstreichen.

Aber erst relativ spät wird unter dem Einfluss Melanchthons in den Wittenberger Universitätsstatuten von 1545 festgelegt, dass regelmäßig über das Nizänum gelesen werden solle, was dann auch in den Jahren zwischen 1548 und 1557 geschah. Melanchthon schreibt dazu in seiner Vorrede von 1550, dass es ihm dabei darum ginge, „die allgemeine Lehre getreu vorzutragen, die in der Kirche gelehrt wird, und die, wie ich meine, bei sorgfältiger Betrachtung der gesamten Alten Kirche, wahrhaftig den Konsens der katholischen Kirche Gottes darstellt und mit der Augsburgischen Konfession von 1530 übereinstimmt“[47]. Melanchthon ist im Übrigen grundsätzlich davon überzeugt, dass die einmal etablierte orthodoxe Trinitätslehre zugleich ein wichtiges Kriterium zur Unterscheidung der wahren Kirche Gottes, zu der auch die Anhänger der Confessio Augustana gehören, von den Sekten ist, die sich von ihr getrennt haben[48].

In diesen Zusammenhang fügen sich auch die Bemühungen Melanchthons - gegen Ende seines Lebens - gut, engere Kontakte zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel zu knüpfen. Interessanterweise ging der Anstoß dazu vom Ökumenischen Patriarchen aus, der einen Diakon mit Namen Demetrios Mysos nach Wittenberg geschickt hatte, um Näheres über die Reformation und ihre Lehren zu erfahren. Melanchthons Brief dazu an Patriarch Joasaph II. vom Herbst 1559 ist erhalten. In ihm heißt es u.a.: „Demetrios hat selbst unsere Versammlungen gesehen und ist Hörer der Lehre gewesen. So wird er nun berichten können, daß wir die Heiligen Schriften, die prophetischen sowohl wie die apostolischen, und die dogmatischen Kanones der heiligen Synoden und die Lehre eurer Väter: des Athanasios, des Basileios, des Gregorios, des Epiphanios, des Theodoret, des Eirenaios und derer, die mit ihnen übereinstimmen, in frommer Weise bewahren“[49]. Dieser Brief ist nicht nur deswegen ein bemerkenswertes ökumenisches Dokument aus der Reformationszeit, weil es darin heißt: „Wir bitten immer, daß die heiligen Gemeinden überall gesammelt und vereinigt werden mögen“. Ursprünglich war dem Brief auch eine griechische Version der Confessio Augustana beigefügt, die Melanchthon selbst verfasst hatte, die aber zunächst ohne Echo blieb. Erst 15 Jahre später, im Jahre 1574, überreichte der junge Tübinger Theologe und Philologe Stephan Gerlach, damals evangelischer Gesandtschaftsprediger an der Kaiserlichen Botschaft in Konstantinopel, im Auftrag seiner Tübinger Lehrer Martin Crusius und Jakob Andreä, dem Patriarchen Jeremias II. erneut ein Exemplar der Confessio Augustana Graeca. Diesmal entwickelte sich daraus ein intensiver theologischer Briefwechsel zwischen der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II., der trotz vielfältiger

---

[47] *Ph. Melanchthon*, Vorrede zur Vorlesung über das Nizänische Glaubensbekenntnis (1550), übersetzt von *H.-P. Hasse*, in: *M. Beyer / S. Rhein / G. Wartenberg (Hgg.)*, Melanchthon deutsch, Bd. II, Leipzig 1997, S. 35-42 (Text 36-41; CR 7, 575-579); Zitat: S. 40; vgl. *P. Gemeinhardt*, a.a.O., S. 180. - Es fällt auf, dass Luther keine Auslegung des Nizänums bzw. des Nizäno-Konstantinopolitanums hinterlassen hat.

[48] Explic. Symb. (CR 23, 495-515); vgl. *P. Gemeinhardt*, a.a.O., S. 182.

[49] Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, *hg. v. Außenamt der EKD* (= Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage II), Witten 1958, S. 238f.; vgl. S. 11 ff.

äußerer, aber auch sachlicher Probleme, immerhin bis 1581 dauerte[50]. - Aber erst im 20. Jh. kam es zu einer Fortsetzung dieses Kontaktes in der Form eines bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel (seit 1969). Dabei erinnerte man sich an diesen Briefwechsel des 16. Jh.s und konnte an wichtige theologische Erkenntnisse anknüpfen[51]. Insofern blieb das Bemühen Melanchthons letztlich nicht ohne Frucht.

Im Rückblick erweist sich der Humanist Melanchthon, der „Grieche" neben Luther, als einer der bedeutendsten und einflussreichsten Wegbereiter der Ökumene, vor allem durch seinen Rekurs auf das Nizäno-Konstantinopolitanum und das in den altkirchlichen Bekenntnissen verborgene dogmatische Erbe der Alten Kirche. Das gilt auch, wenn sich zeigen lässt, dass Melanchthons Theologie von abendländischer Perspektive aus bestimmt ist. Denn eine ökumenische Verständigung kann nur gelingen, wenn im Dialog beide Seiten bereit sind, voneinander zu lernen.

IV. Die ökumenische Bedeutung der griechischen Kirchenväter

Die aktuelle Bedeutung der griechischen Kirchenväter ergibt sich vor allem aus ihrer ökumenischen Relevanz[52], weil und insofern Leben und Werk dieser Väter zum gemeinsamen Erbe aller Christen gehören und wesentlich dazu beigetragen haben, Formen christlicher Identität für den Glauben und das Leben zu stiften. Das gilt insbesondere für die Väter (und Mütter) der ersten fünf Jahrhunderte, bei denen das griechische Erbe weithin dominierte.

Zu diesem Erbe gehört natürlich zuerst und vor allem das prophetische und apostolische Schrifttum der Bibel als Kern des biblischen Zeugnisses. Dazu gehören aber auch die altkirchlichen Bekenntnisse als Zusammenfassung und hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der biblischen Botschaft. Dabei ist mit Melanchthon an den Entscheidungen der altkirchlichen Synoden festzuhalten - in der von ihm folgendermaßen beschriebenen Weise: „Die Synoden erzeugen keine neuen Dogmen, sondern lehren lediglich die Lehrsätze, die zuvor in den prophetischen und apostolischen Schriften überliefert wurden, und zeigen, auf welche Weise diese Propheten- und Apostelworte zu verstehen sind, und bezeugen, dass dieses Verständnis von den Aposteln an die Nachgeborenen weitergegeben worden ist"[53]. Den Vorrang der

---

[50] Vgl. *D. Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581 (FKDG 37), Göttingen 1986. - Martin Crusius lehrte als Professor für lateinische und griechische Philologie in Tübingen und galt in besonderer Weise als „Philhellene". Er war der treibende Motor des Briefwechsels im Hintergrund. - Jakob Andreä, einer der Väter der Formula Concordiae, war in dieser Zeit Theologe und Kanzler der Tübinger Universität. - Zur Confessio Augustana Graeca vgl. *G. Kretschmar*, Die Confessio Augustana Graeca, *KO* 20 (1977) 11-39; *D. Wendebourg*, a. a. O., S. 155-162.

[51] Vgl. *W. A. Bienert*, Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD. Versuch einer Bilanz, *ÖR* 36 (1987) 33-49: *R. Saarinen*, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994 (Kirche und Konfession 40), Göttingen 1997, bes. S. 128-139; S. 273f. - Die bisher letzte - die 13. - Begegnung im Dialog der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat fand im September 2004 im Phanar in Istanbul statt.

[52] Vgl. *W. A. Bienert*, Zurück zu den Anfängen? Zur ökumenischen Relevanz der Kirchenväter, *ÖR* 54 (2005) 49-65.

[53] Enarr. Symb. (CR 23, 200): „Synodi non gignunt nova dogmata, sed tantum profitentur sententias prius in scriptis Prophetis et Apostolicis traditas, et ostendunt, quomodo intelligant haec dicta Prophetica et Apostolica, et testantur hunc intellectum ab Apostolis ad posteros transmissum esse"; vgl. *P. Gemeinhardt* Melanchthon und das Nizänum. Ein Beitrag zur Trinitätslehre der Reformation, in: *P. Gemeinhardt und U. Kühneweg (Hgg.)*, Patristica und Oecumenica, Festschrift für *W. A. Bienert*, Marburg 2004, S. 182.

Heiligen Schrift in Fragen der Lehre der Kirche betont aber nicht erst die Reformation. Diese Betonung begegnet auch schon in der Alten Kirche, z.B. bei Athanasius von Alexandrien in seiner Auseinandersetzung mit dem Arianismus und seinem Ringen um die Einheit der Kirche. Sein Eintreten für das trinitarische Dogma richtet sich aber auch gegen einen einfältigen Biblizismus, wie er etwa von den Homöern vertreten wurde[54]. Es ist sicherlich kein Zufall, dass das klassische Bild von den Kirchenvätern der Alten Kirchen sich zuerst und vor allem orientiert an den Vorkämpfern des trinitarischen Dogmas im 4.Jh. Denn dieses Dogma ist maßgeblich für das christliche Gottesbild und entscheidet letztlich über das christliche und d.h. zugleich biblische Gottesverständnis.

Die Ausformung des trinitarischen Dogmas erfolgte bekanntlich in der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte des Bekenntnisses von Nizäa (325) und seiner Ausgestaltung zum später so genannten Nizäno-Konstantinopolitanum (381). Auf dem Weg dahin und zum Verständnis des trinitarischen Dogmas haben die griechischen Kirchenväter, - nach Athanasius waren es vor allem die Drei Kappadozier Basilius der Große, Gregor von Nazianz, der auch „Gregor der Theologe" genannt wird, und Gregor von Nyssa, der Mystiker, einen entscheidenden Beitrag geleistet, der dann von Augustin[55] selbständig weiterentwickelt wurde. Betrachtet man die Kirchenväter vor allem als theologische Lehrer, dann gehören die Genannten in die vorderste Reihe. Wie viel sie dabei dem von ihnen verehrten Lehrer Origenes verdanken, wird gelegentlich übersehen und verdiente ohne Zweifel mehr Beachtung. Denn Origenes zählte ohne Zweifel zu den bedeutendsten Lehrern der Alten Kirche. Wahrscheinlich ist er überhaupt der bedeutendste und einflussreichste ökumenische Lehrer der Alten Kirche. Das zeigt sich auch an seinem Beitrag bei der Entstehung des trinitarischen Dogmas[56].

Wenn es zutrifft, dass zum unverzichtbaren theologischen Erbe der Alten Kirche vor allem die altkirchlichen Dogmen, das trinitarische und das christologische Dogma, gehören, dann gilt auch, dass diese Dogmen erst lebendig und erst dann richtig verstanden werden, wenn man sie in Verbindung sieht mit dem Engagement und manchmal leidenschaftlichen Kampf der Kirchenväter um den orthodoxen Glauben. Erst dann wird auch deren bleibende Aktualität unübersehbar.

---

[54] *H. Chr. Brennecke*, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, (BHTh 73), Tübingen 1988.

[55] Vgl. *P. Gemeinhardt*, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, *ZKG* 110 (1999) 149-169; *C. Markschies*, Alta Trinitá Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, bes. S. 238-264.

[56] Vgl. *H. Ziebritzki*, Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, (BHTh 84), Tübingen 1994.

Pseudomorphose oder Komplementarität?

Historische Entwicklung und heutige Bewertung gegenseitiger Einflüsse der Theologie in Ost und West

von Johannes Oeldemann, Paderborn

„Europa muss wieder lernen, mit beiden Lungenflügeln zu atmen" – dieses von Papst Johannes Paul II. geprägte Bild ist in den vergangenen 15 Jahren zu einem geflügelten Wort in vielen „Sonntagsreden" kirchlicher, aber auch politischer Würdenträger geworden, die damit die Bedeutung des europäischen Integrationsprozesses unterstreichen wollen, der an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert eine neue Dynamik gewonnen hat. Ohne Zweifel hatte der Anfang April 2005 verstorbene Papst selbst erheblichen Anteil am Fall des „Eisernen Vorhangs" und dem dadurch ermöglichten Prozess des Zusammenwachsens Europas, der zuvor auf den westeuropäischen Teil beschränkt war, während er nun auch die mittel- und osteuropäischen Länder einbeziehen kann. Mit der so genannten „Ost-Erweiterung" der Europäischen Union wurde am 1. Mai 2004 ein wichtiges politisches Etappenziel in diesem Prozess erreicht.

Im Vergleich zum politischen Einigungsprozess scheint der ökumenische Prozess, das Zusammenwachsen Europas auf kirchlicher Ebene, zu stagnieren. Zwar werden die kirchenleitenden Persönlichkeiten – sowohl auf orthodoxer als auch auf evangelischer und katholischer Seite – nicht müde, die Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses der Christen in Europa für das Zusammenwachsen dieses Kontinents zu betonen, dessen Kultur im Wesentlichen auf christlichen Wurzeln gründet. Aber auf der anderen Seite sind auch die zwischenkirchlichen Differenzen unübersehbar im Blick auf das, was Orthodoxe, Protestanten und Katholiken von „Europa" erwarten und was sie zum europäischen Integrationsprozess beitragen wollen. Die Bedeutung der „christlichen Werte" für die europäische Kultur wird in ökumenischer Gemeinsamkeit betont, doch schon bei der Antwort auf die Frage, worin denn diese Werte konkret bestehen, offenbart sich eine tiefe Kluft zwischen den Kirchen.

Sind die Kirchen damit eher Stolpersteine für den europäischen Integrationsprozess als Brückenbauer zwischen Ost und West? Warum erscheinen die geistigen Gräben zwischen der Orthodoxen Kirche auf der einen Seite und den Kirchen der abendländischen Tradition auf der anderen Seite nach wie vor so tief? Auf diese Frage kann in einem kurzen Artikel kaum eine befriedigende Antwort gegeben werden.

Daher konzentrieren sich die folgenden Ausführungen auf die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West, die im Laufe der Geschichte teils als Bedrohung, teils als Bereicherung erlebt wurden. Die Tatsache, dass orthodoxe Theologen die westlichen Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie häufig als eine Gefährdung der eigenen Identität betrachten, während westliche Theologen meist von einer Bereicherung der eigenen Sicht durch die ostkirchliche Theologie sprechen, muss uns zu denken geben. Im Folgenden soll daher versucht werden, unsere heutigen Urteile mit der historischen Entwicklung zu konfrontieren und daraus Schlüsse für die Zukunft des theologischen Dialogs zwischen Ost und West zu ziehen.

1. Die These von der „Pseudomorphose" der Orthodoxen Theologie

Wenn man in theologiegeschichtliche Abhandlungen aus dem 20. Jahrhundert schaut, die sich mit dem Verhältnis zwischen den Kirchen in Ost und West befassen, so zeigt sich darin oft eine sehr eindimensionale Sicht der Geschichte. Nach der Blütezeit der griechischen Patristik und ihrer intellektuellen Durchdringung und Systematisierung im Byzantinischen Reich folgt diesen Darstellungen zufolge eine Periode des Niedergangs der östlichen Theologie, die zunehmend unter westliche – sowohl katholische wie auch protestantische – Einflüsse gerät und sich erst im 20. Jahrhundert wieder auf ihr eigenes Erbe besinnt. Die katholischen und protestantischen Einflüsse gelten dabei als eine Gefahr für die authentische Bewahrung des orthodoxen Glaubens. Besonders prägnant wurde diese These von Georgij Florovskij vertreten, der auf dem ersten panorthodoxen Theologenkongress in Athen 1936 einen Vortrag über „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie" hielt.[1] Darin vertritt er die These, dass „die ganze russische Theologie durch den Einfluss des Westens entstellt"[2] sei, insofern die Übernahme protestantischer Ideen und scholastischer Denkmuster zu einem „Riss zwischen der theologischen ‚Gelehrsamkeit' und der kirchlichen Erfahrung"[3] geführt habe. Das Ergebnis dieses Prozesses sei eine „gewaltsame Pseudomorphose"[4] der Orthodoxen Theologie, die „zum Denken in wesensfremden Kategorien und zur Aussprache in ungewohnten Begriffen"[5] genötigt worden sei. In einem späteren Beitrag beschreibt Florovskij diese „Pseudomorphose" des orthodoxen Denkens als „eine Art von Schisma in der Seele", die zustande kommt, „wenn eine fremde Sprache oder sinnbildliche Darstellung aus irgendeinem zwingenden Grunde als Mittel übernommen wird, sein Selbst auszudrücken."[6] Als Beispiele nennt Florovskij die unreflektierte Übernahme des Begriffs der Transsubstantiation in die orthodoxe Lehre von den Sakramenten oder die erst unter Rückgriff auf die Terminologie protestantischer Theologen im orthodoxen Bereich ausformulierte Lehre von der Erbsünde.

Die These von der „Pseudomorphose" – ein Begriff, den Florovskij der berühmten Schrift des Geschichtsphilosophen Oswald Spengler „Der Untergang des

---

[1] Eine erweiterte und vom Autor autorisierte deutsche Fassung dieses Vortrags wurde ein Jahr später publiziert: *G. Florovskij*, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 1-22.

[2] *G. Florovskij*, a.a.O., S. 1.

[3] *G. Florovskij*, a.a.O., S. 10.

[4] *G. Florovskij*, a.a.O., S. 12.

[5] Ebd.

[6] *G. Florovskij*, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: *R. Rouse / St. Neill*, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen ²1963, S. 231-296, hier: S. 249.

Abendlandes“[7] entnommen hatte – wurde in der Folgezeit von vielen orthodoxen Theologen aufgegriffen und zum Teil noch verschärft.[8] Als westlicher Theologe kann man bei der Lektüre entsprechender Schriften manchmal den Eindruck gewinnen, dass hinter der These von der Pseudomorphose der Orthodoxen Theologie letztlich ein tief gehendes Misstrauen gegenüber allem „Westlichen“ steht.[9] Als alleiniges Heilmittel gegen die „schädlichen“ westlichen Einflüsse propagieren die radikalen Vertreter des Pseudomorphose-Gedankens – zu denen Florovskij keineswegs gehört, wie später noch deutlich werden wird – eine Rückkehr zu den Quellen der patristischen Theologie: Allein in den Schriften der Kirchenväter zeige sich der authentische Glaube der Orthodoxie. Das Konzept der „neopatristischen Synthese“[10] wurde so zum Ideal vieler orthodoxer Theologen im ausgehenden 20. Jahrhundert, auch wenn dessen konkrete Umsetzung bislang wenig fassbar erscheint.

Welche Schlüsse lassen sich aus dieser groben Skizze der These von der Pseudomorphose der orthodoxen Theologie ziehen? Das bisher Gesagte scheint darauf hinauszulaufen, dass, zugespitzt formuliert, alles Gute aus dem Osten kommt und alles Schlechte aus dem Westen. Wenn man die Sache etwas differenzierter betrachtet, müsste man die Position der orthodoxen „Neopatristiker“ wohl so umschreiben, dass alles Gute in der Alten Kirche begründet liegt, während alles Schlechte durch die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Entwicklung in die Theologie hineingekommen ist. Doch ein solches Argumentationsmuster, das sich bei vielen orthodoxen, aber auch bei manchen westlichen Theologen beobachten lässt, beruht m.E. auf einer Simplifizierung der Geschichte. Denn eine solche Sichtweise betrachtet einen bestimmten Zustand der Kirche und ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Theologie als ein unüberbietbares Ideal, an dem wir uns auf alle Zeit orientieren müssten. „Als dieser Zustand gilt der ‚christliche Hellenismus', jene Verschmelzung von Christusverkündigung und griechischer Kultur, die sich in der Spätantike vollzog und zum spezifischen Lebensgefühl, Ethos und Denken der Väterzeit geführt hat.“[11] Diese Sichtweise ist insofern problematisch, als sie voraussetzt, dass sich Kirche und Theologie nur bis zu einem bestimmten historischen Moment in kreativer Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt entwickelt haben. Die Idealisierung des damaligen Zustandes führt dann konsequenterweise dazu, dass eine Weiterentwicklung und Vertiefung des christlichen Glaubensverständnisses im Verlauf der Geschichte nahezu ausgeschlossen erscheint.

Demgegenüber soll im Folgenden für eine differenziertere Wahrnehmung der Geschichte plädiert werden, derzufolge die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West nicht zu einer Entfremdung von einem – wohl weitgehend fiktiven – früheren Ideal geführt, sondern im Gegenteil ein vertieftes Verständnis des Glaubens ermöglicht und gefördert haben. Diese These soll im zweiten Teil mit einigen

---

[7] Vgl. *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1963, S. 784 ff.

[8] Einen guten Überblick gibt *K. Chr. Felmy*, Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung, *Kirche im Osten* 28 (1985) 53-79.

[9] Vgl. beispielsweise *Chr. Yannaras*, Orthodoxy and the West, *GOTR* 17 (1972) 115-131 sowie die ergänzenden und kritischen Bemerkungen dazu von *N. Nissiotis*, *GOTR* 17 (1972) 132-142 und *Chr. Konstantinides*, *GOTR* 17 (1972) 143-166.

[10] Zum Verständnis dieses ebenfalls von Florovskij geprägten Begriffs vgl. *Chr. Künkel*, Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys, Göttingen 1991, S. 261-276 u. S. 417-427.

[11] *D. Wendebourg*, „Pseudomorphosis“ – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: *R. Taft (Hg.)*, The Christian East. Its institutions and its thought (Orientalia Christiana Analecta 251), Rom 1996, S. 565-589, hier S. 577.

historischen Beobachtungen untermauert werden, bevor im abschließenden dritten Teil auf das ökumenische Potenzial der wechselseitigen Einflüsse östlicher und westlicher theologischer Konzepte verwiesen wird.

2. Wechselseitige Einflüsse zwischen Ost und West in der Kirchen- und Theologiegeschichte

Schon in der frühen Kirche entwickelte sich das theologische Denken in unterschiedliche Richtungen. Beispielhaft sei hier nur auf die harten Auseinandersetzungen zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Theologenschule verwiesen, die zeitweise in gegenseitige Verurteilungen mündeten, letztlich jedoch die Gesamtkirche in ein vertieftes Verständnis des Christusgeheimnisses führten.[12] Auch zwischen den Kirchen in Ost und West gab es immer wieder Differenzen, wie sie beispielsweise schon im 2. Jahrhundert beim so genannten Osterfeststreit zutage traten. Dennoch war die gegenseitige Durchdringung des theologischen Denkens in Ost und West in der damaligen Zeit noch eine selbstverständliche Realität. Besonders deutlich wird dies in der Person des hl. Irenäus von Lyon († um 200), der aus Kleinasien stammte, jedoch als Bischof in Gallien wirkte. Er brachte sein östliches Denken in die Westkirche ein und wurde für die Gesamtkirche zum Vorkämpfer gegen die gnostischen Strömungen seiner Zeit.[13] Seine Biographie und seine Theologie sind ein herausragendes Beispiel für die fruchtbare Symbiose von Ost und West.[14] Wichtig ist es, sich zugleich in Erinnerung zu rufen, dass es schon in der frühen Kirche nicht nur eine Rezeption östlichen Gedankenguts durch die Westkirche, sondern ebenso auch eine Rezeption westlicher Gedanken durch die Ostkirchen gab. Beispielhaft sei an dieser Stelle auf Cyprian von Karthago († 258) verwiesen, dessen Auseinandersetzung mit den Donatisten zu einer vertieften Reflexion über das Verständnis von Kirche führte[15] und deren Resultate auch von der östlichen Theologie rezipiert wurden.

Gegenseitige Einflüsse der Theologie in Ost und West lassen sich auch an der Schwelle zwischen der Alten Kirche und dem Mittelalter nachweisen. Ein besonders eindrückliches Beispiel auf westlicher Seite ist Papst Gregor I. († 604), später „der Große" genannt, der am Ende des 6. Jahrhunderts der erste Mönch auf dem Papstthron war und dessen Schriften auch in der östlichen Kirche weite Verbreitung fanden.[16] Die Tatsache, dass Gregor, bevor er den Papstthron bestieg, sechs Jahre lang als Apokrisiar seines Vorgängers am byzantinischen Kaiserhof wirkte, dürfte dabei nicht ohne Einfluss auf sein Schrifttum und dessen Rezeption im Osten geblieben sein. Auf östlicher Seite gehört Johannes von Damaskus (geb. um 650) zu den Kirchenlehrern der frühmittelalterlichen Periode, dessen Schriften nicht nur in der gesamten orthodoxen Welt, sondern ab dem 12. Jahrhundert auch im Westen rezipiert wurden.[17] Als großer

---

[12] Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 5 Bde., Freiburg i.Br. 1979-2002.

[13] Vgl. *N. Brox*, Art. Irenaeus von Lyon, *RAC* 18 (1998) 820-854.

[14] Aus diesem Grund hat ein Internationaler orthodox-katholischer Arbeitskreis, der im Juni 2004 in Paderborn gegründet wurde, um auf internationaler und panorthodoxer Ebene über die gegenwärtigen Probleme im orthodox-katholischen Dialog zu beraten und gemeinsam nach Lösungen zu suchen, den hl. Irenäus als Namenspatron ausgewählt [vgl. *Orthodoxie aktuell* 7-8 (2004) 29; *KNA-ÖKI* 27 (06.07.2004) 15].

[15] Vgl. *P. Hinchliff*, Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church, London 1974.

[16] Vgl. *R. A. Markus*, Art. Gregor I., *TRE* 14 (1985) 135-145.

[17] Vgl. *B. Kotter*, Art. Johannes von Damaskus, *TRE* 17 (1988) 127-132; *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, S. 476-486.

Kompilator der griechischen patristischen Tradition genießt er heute Anerkennung in Ost und West.

Erst im 9. Jahrhundert war die Entfremdung zwischen Orient und Okzident so weit vorangeschritten, dass die polemische Abgrenzung an die Stelle des fruchtbaren Austausches trat. Mangelnde Sprachkenntnis sowie die Nachwirkungen der Ereignisse von 1054 und 1204 ließen den Dialog zwischen Ost und West in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends beinahe zum Erliegen kommen. Vor diesem Hintergrund erscheint es wie eine Ironie der Geschichte, dass erst durch den Fall Konstantinopels 1453 der Austausch zwischen der Theologie in Ost und West wiederbelebt wurde. Dies lag zunächst schlicht daran, dass griechische Theologen im Osmanischen Reich keinen Zugang zu höheren Bildungsanstalten hatten, weshalb sie an die Ausbildungsstätten des Abendlandes strebten. Die Universitäten von Rom und Padua, von Oxford und Halle verzeichneten in dieser Zeit einen bemerkenswerten Zuwachs griechischer Studenten. Venedig und Wien entwickelten sich allmählich zu kulturellen Zentren des Hellenismus. So ist es kein Zufall, dass die „Philokalie", jene berühmte Sammlung der asketisch-mystischen Schriften östlicher Kirchenväter, zum ersten Mal 1782 in Venedig als Buch erschien. Und auch die Theorie, dass die Renaissance, jene kulturgeschichtliche Epoche, die am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zu einer Wiederentdeckung des klassischen Altertums führte, erst durch das Einströmen zahlreicher griechischer Gelehrter nach Italien zu ihrem Durchbruch und Höhepunkt kam, scheint gut begründet zu sein. Auf diese Weise nahm das Christentum östlicher Prägung im 15. Jahrhundert erneut merklichen Einfluss auf die Entwicklung der abendländischen Kirche.

Selbst als diese im 16. Jahrhundert aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation mehr oder weniger in sich selbst gefangen war, brach das Gespräch mit der östlichen Christenheit nicht ab. Die bekanntesten Beispiele dafür sind die Kontakte Philipp Melanchthons mit dem christlichen Osten[18], die auf seiner persönlichen Begegnung mit in Deutschland studierenden orthodoxen Theologen basierten und sogar zur Erstellung einer griechischen Fassung der Confessio Augustana[19] führten, sowie der Schriftwechsel zwischen evangelischen Theologieprofessoren in Tübingen und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel.[20] Eine Folge der Trennung innerhalb der westlichen Christenheit war, dass die Orthodoxe Kirche sich gezwungen sah, in dem Streit zwischen Rom und den Reformatoren Stellung zu beziehen. „Man pflegte damals protestantische Argumente gegen Rom und römische Argumente gegen die Protestanten zu verwenden, ohne beide sorgfältig im Lichte östlicher Überlieferung zu überprüfen."[21] In dieser schlichten Übernahme westlicher Argumentationsmuster liegt für Georgij Florovskij die Wurzel der von ihm diagnostizierten „Pseudomorphose" des orthodoxen

---

[18] Vgl. *R. Slenczka*, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: *J. Haustein (Hg.)*, Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene (Bensheimer Hefte 82), Göttingen 1997, S. 96-118. Auf einige neue Aspekte machte vor einiger Zeit Daniel Benga in einem Beitrag für diese Zeitschrift aufmerksam: *D. Benga*, Philipp Melanchthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen, *OFo* 16 (2002) 19-38.

[19] Vgl. *G. Kretschmar*, Die Confessio Augustana graeca, *Kirche im Osten* 20 (1977) 11-39.

[20] Vgl. *D. Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581, Göttingen 1986.

[21] *G. Florovskij*, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: *R. Rouse / St. Neill*, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen ²1963, S. 231-296, hier: S. 249.

Denkens. Als Protagonisten dieser Pseudomorphose benennt Florovskij zum einen Kyrillos Lukaris (1570-1638), den von calvinistischem Gedankengut beeinflussten Patriarchen von Alexandrien (ab 1601) und später von Konstantinopel (ab 1620), zum anderen Peter Mogila (1596-1647), den aus dem Fürstentum Moldau stammenden und in Polen ausgebildeten Metropoliten der Kiever Kirche. Letzterer gründete 1631 ein Kolleg, dessen theologisches Bildungssystem in lateinischer Sprache (!) in der Folgezeit von sämtlichen geistlichen Schulen in Russland übernommen wurde, so dass die scholastische Lehrmethode prägend für weite Kreise der russischen Theologie wurde. Die Kritiker dieser Entwicklung sehen in diesen westlichen Einflüssen die Ursache für den Niedergang der orthodoxen Schultheologie im Laufe des 19. Jahrhunderts.

Doch zieht die Übernahme westlicher Bildungsstrukturen und theologischer Argumentationsmuster wirklich notwendigerweise eine Verfremdung des orthodoxen Glaubens nach sich? Immerhin wurden die Lateinschulen in der Kiever Metropolie vor allem von den orthodoxen Bruderschaften gegründet – mithin nicht von den Anhängern, sondern von den Gegnern einer Union mit Rom, die sehr auf die Bewahrung der eigenen orthodoxen Identität bedacht waren. Florovskij mahnt daher zu Recht: „Wir dürfen die ‚romanisierende' Tendenz in der orthodoxen Theologie des 17. Jahrhunderts nicht mit einer Neigung zur Union verwechseln. Merkwürdigerweise waren diese ‚romanisierenden' Theologen in den meisten Fällen offene ‚Rom-Gegner'. Peter Mogila selbst war trotz seiner engen Abhängigkeit von römischen Quellen in seinen theologischen und liturgischen Veröffentlichungen das Haupt der orthodoxen Kirche in Polen, deren Zweck und Ziel es gerade war, der unierten Kirche jenes Landes Trotz zu bieten."[22] So bleibt Metropolit Peter Mogila bis heute in der Orthodoxen Kirche eine umstrittene Persönlichkeit: Während ihm die einen „Kryptolateinertum" vorwerfen (so Joannis Karmiris), attestieren ihm andere „eine lebendige Katechese voller Überzeugungskraft, von besonderer Gefälligkeit und in volkstümlicher Sprache, die an die Einfachheit und zugleich auch an die eindringliche Redeweise der alten Kirchenväter erinnert" (Christos Androutsos).[23] Wie auch immer man Peter Mogila bewertet, festzuhalten bleibt, dass seine „Ausstrahlung auf die Gesamtorthodoxie ... schwerlich zu hoch veranschlagt werden kann"[24].

Schließlich darf man bei der Bewertung der westlichen Einflüsse auf die orthodoxe Theologie nicht vergessen, dass die Auseinandersetzung mit dem westlichen Gedankengut auch einen ungeheueren Entwicklungsschub für die Orthodoxe Theologie nach sich zog. So befand sich beispielsweise die orthodoxe Theologie in Russland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert absolut auf der Höhe der Zeit im Blick auf die damaligen theologischen Diskussionen in den westlichen Kirchen – nicht nur in Protestantismus und Katholizismus, sondern auch bei Altkatholiken und Anglikanern.[25] Dieses „goldene Zeitalter" der russischen Theologie wurde durch die Oktoberrevolution 1917 zwangsweise beendet. Allerdings konnte sein Erbe von den russischen Theologen in der Emigration bewahrt und weiterentwickelt werden, vor allem in den theologischen Schulen von Saint-Serge in Paris und St. Vladimir's bei New York. Mit diesen beiden Institutionen sind die Namen vieler bedeutender und

---

[22] *G. Florovskij*, a.a.O., S. 256.

[23] Zitiert nach: *E. Chr. Suttner*, Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen, *Kirche im Osten* 20 (1977) 40-52, hier 42 f.

[24] *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821), München 1988, S. 56 f.; zur Bewertung der Theologie Peter Mogilas vgl. *G. Podskalsky*, a.a.O., S. 229-236.

[25] Vgl. *K. Chr. Felmy*, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983) 66-82.

einflussreicher orthodoxer Theologen verbunden. Sie hatten im 20. Jahrhundert einen beinahe ebenso starken Einfluss auf die westliche Theologie, wie er in den Jahrhunderten zuvor vom Okzident auf den Orient ausgeübt worden war. So konnte der Osten dem Westen die Früchte jenes Wachstumsprozesses zurückgeben, bei dem das „Saatgut" des orthodoxen Glaubens durch die „Kultivierungsmethoden" westlicher Theologie zur Ernte herangereift war. Damit ist schon das ökumenische Potenzial der wechselseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West angedeutet, auf das der abschließende dritte Teil näher eingeht.

3. Die Komplementarität der Traditionen als ökumenisches Potenzial

Früher war der gegenseitige Einfluss östlicher und westlicher Denkansätze in der Theologie ein sich über Jahrhunderte hinziehender Prozess, so dass man Perioden eines stärkeren Einflusses des Ostens auf den Westen und Zeiten, in denen der Westen stärkeren Einfluss auf den Osten nahm, deutlich voneinander unterscheiden konnte. Im 20. Jahrhundert hat sich der Prozess der wechselseitigen Einflussnahme – wie auch das gesamte gesellschaftliche Leben – derart beschleunigt, dass es kaum noch möglich erscheint, solche Perioden voneinander abzugrenzen. Vielmehr vollzieht sich im 20. Jahrhundert ein ständiger Austausch zwischen den unterschiedlichen theologischen Ansätzen, der den Weg zu einer Wiederannäherung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens eröffnen könnte, dessen ökumenisches Potenzial jedoch bislang nicht ausreichend genutzt wird.

Dieses ökumenische Potenzial lässt sich sehr gut am Beispiel der „Pariser Schule" aufzeigen: Wie bereits angedeutet, haben die an Saint-Serge lehrenden orthodoxen Exiltheologen großen Einfluss auf die Entwicklung des theologischen Denkens im Westen gehabt.[26] Nicht ohne Grund ist Nikolaj Afanas'ev einer der wenigen zeitgenössischen Theologen, die namentlich in den Konzilsakten des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert werden.[27] Andererseits hätten die orthodoxen Theologen der Schule von Saint-Serge wohl nicht ein solch hohes Niveau der theologischen Reflexion erreicht, wenn sie nicht im ständigen Austausch mit westlichen Theologen, vor allem den Vertretern der „nouvelle théologie" in Frankreich und dem damit verbundenen „renouveau patristique" gestanden hätten. Die vor allem in Frankreich betriebene kritische Edition der Werke der Kirchenväter[28] sowie die schwerpunktmäßig im deutschsprachigen Raum vorangetriebene Entwicklung der Liturgiewissenschaft, die sich mit den Namen Odo Casel und Josef Andreas Jungmann verbindet, beeinflussten ihrerseits den Aufschwung der orthodoxen Theologie in der Emigration. Joannis Zizioulas, einer der namhaftesten und einflussreichsten Theologen des griechischen Sprachraums und neben Alexander Schmemann wohl der orthodoxe Theologe, der den Anstoß Afanas'evs zur Entwicklung einer eucharistischen Ekklesiologie am intensivsten aufgegriffen und vertieft hat, stellt daher fest: „So hat die orthodoxe Theologie mit Hilfe von theologischen Entwicklungen im Westen ihre eigene Scholastik überwinden können."[29] Nach der Wende in Osteuropa lässt sich im

---

[26] Zur Geschichte und Bedeutung des Instituts vgl. *J. Oeldemann*, Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie, Paderborn 2000, S. 78-81.

[27] Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Vol. 2, Pars 1, Vatikan 1971, S. 251 f.

[28] Hier sind besonders die Verdienste der Reihe „Sources chrétiennes" hervorzuheben.

[29] *J. Zizioulas*, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen

letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine Rückwirkung der „Pariser Schule" auf die Entwicklung der Theologie in den orthodoxen Heimatländern beobachten, wodurch nun umgekehrt die Erforschung der patristischen und liturgischen Quellen im orthodoxen Kontext stimuliert wird. So ist die „Pariser Schule" ein gutes Beispiel dafür, dass die gegenseitigen Einflüsse, die es im Laufe der Theologiegeschichte sowohl von West nach Ost als auch von Ost nach West gegeben hat, nicht notwendigerweise zu einer Entfremdung von der eigenen Tradition führen, wie es die These von der Pseudomorphose der orthodoxen Theologie durch westliche Einflüsse unterstellt, sondern dass dieser wechselseitige Austausch vielmehr den Weg zu einer vertieften Reflexion der verschiedenen Traditionen eröffnen und damit zur Bereicherung auf beiden Seiten beitragen kann.

Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Bedeutung aus Anlass des 40. Jahrestags seiner Promulgation im November 2004 vielfach gewürdigt wurde[30], betont ausdrücklich die „legitime Verschiedenheit" der theologischen Lehrverkündigung und konstatiert in diesem Zusammenhang, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, dass man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muss" (UR 17). Diese Komplementarität der Traditionen, wie sie im zweiten Teil dieses Beitrags an einigen wenigen historischen Schlaglichtern veranschaulicht wurde, gilt es im orthodox-katholischen Dialog fruchtbar zu machen.[31] Denn das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen oder, u m es mit den Worten eines der bedeutendsten griechischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Evangelos Theodorou zu sagen, „die Theologie der Begegnung" hat „klar gemacht und wird in der Zukunft mehr klar machen, dass die Differenzen in vielen Fällen verschiedene Ausdrücke und Seiten desselben geistigen Erlebnisses oder verschiedene Dimensionen und Aspekte derselben Wahrheit sind"[32]. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. hat in einer Rede anlässlich seines Besuchs der Theologischen Fakultät in Innsbruck im Juni 2004 darauf hingewiesen, dass es „zwei Arten von Theologie gibt, nämlich die erfahrungs-charismatische und die wissenschaftlich genannte Theologie"[33]. Dabei hat er betont: „Obwohl wir von zwei Arten der Theologie sprechen, wissen wir genau, dass zwischen den beiden keine Distanz sein darf, weil beide zwei einheitliche Sichtweisen des Mysteriums der Kirche darstellen, die ein göttlich-menschlicher Organismus ist. Das Göttliche und das Menschliche wirken zusammen im Erbauen des Leibes der Kirche zum Heil aller Gläubigen."[34] Auch wenn der oberflächliche Betrachter geneigt ist, die „Erfahrungstheologie" dem Osten und die wissenschaftliche Theologie dem Westen zuzuschreiben, hält dies einer objektiven Wahrnehmung der Kirchen- und

---

dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 31), Frankfurt a.M. 1977, S. 163-179, hier S. 172.

[30] Vgl. u.a.: Magna Charta der Ökumene. Erklärung des Möhler-Instituts zum 40. Jahrestag der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets, *KNA-ÖKI* 46 (16.11.2004) 4-7.

[31] Vgl. *M. M. Garijo-Guembe*, Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus, in: *R. Taft (Hg.)*, The Christian East. Its institutions and its thought (Orientalia Christiana Analecta 251), Rom 1996, S. 613-630.

[32] *E. D. Theodorou*, Der Ökumenismus an der Schwelle des dritten Millenniums aus orthodoxer Sicht, *Theologia* 70 (1999) 593-614, hier 604.

[33] *Patriarch Bartholomaios I.*, Kirche und Theologie, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004) 377-380, hier 377.

[34] *Patriarch Bartholomaios I.*, a.a.O., S. 379.

Theologiegeschichte nicht stand. Denn es hat im Osten neben der monastisch-palamitischen auch eine humanistisch-wissenschaftlich orientierte Theologie gegeben und der Westen kennt neben scholastischer Methodik auch die mystisch-spirituellen Züge theologischen Denkens.

Für einen Erfolg versprechenden Dialog ist es daher unabdingbar, dass es Theologen gibt, die nicht nur die eigene Tradition kennen, sondern auch mit den Traditionen der Gesprächspartner vertraut sind, um einerseits negative Pauschalurteile über den jeweiligen Gesprächspartner und andererseits realitätsverzerrende Idealisierungen der eigenen Tradition zu vermeiden.[35] In diesem Zusammenhang wäre es für den Dialog zwischen Ost und West in Zukunft wünschenswert, dass sowohl der Entwicklung der Orthodoxen Theologie in der nachbyzantinischen Epoche als auch der Entwicklung der katholischen Theologie in nachscholastischer und der evangelischen Theologie in nachreformatorischer Zeit stärkere Aufmerksamkeit zuteil würde. Ein solches Insistieren auf die Wahrnehmung und Einbeziehung der Theologiegeschichte der letzten 500 Jahre bedeutet keineswegs, dass damit das Erbe der Kirchenväter, die die ersten 500 Jahre der christlichen Zeitrechnung geprägt haben, relativiert oder „historisiert" werden soll. Wenn orthodoxe Theologen immer wieder ihre Bindung an das Erbe der Kirchenväter betonen, ist das nicht notwendigerweise ein Kennzeichen von Rückwärtsgewandtheit, sondern kann auch als redliches Bemühen um die Einbindung der Tradition der Kirche in gegenwärtige Argumentationsstränge gewertet werden. Die moderne orthodoxe Dogmatik ist – entgegen einem gängigen Vorurteil – „ganz überwiegend nicht ein Florilegium patristischer Lehräußerungen"[36]. Die zeitgenössische Orthodoxe Theologie zeichnet sich neben ihrer Traditionsverbundenheit vielmehr durch das Einbeziehen der liturgischen und der eschatologischen Dimension theologischer Rede aus. Als Charakteristikum ostkirchlichen Denkens kann daher das Aufrechterhalten der Spannung zwischen Herkunft und Zukunft christlichen Glaubens bezeichnet werden. Demgegenüber liegt die Stärke westlichen Denkens wohl eher in der Reflexion der Gegenwart, in dem Bemühen, die offenbarte Wahrheit auch unter den Bedingungen der Moderne zur Geltung zu bringen.

Im Blick auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Patristik und Moderne ist abschließend noch an einige wichtige Aussagen Georgij Florovskijs zu erinnern, dessen Warnung vor einer „Pseudomorphose" des orthodoxen theologischen Denkens durch die westliche Theologie und dessen Forderung nach einer „neopatristischen Synthese" oft missverstanden worden sind. Wenn Florovskij zu einer Überwindung der westlichen Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie aufruft, so bedeutet das nicht, dass er die Methode der westlichen Theologie grundsätzlich ablehnt. Vielmehr konstatiert er am Ende seines berühmten Vortrags in Athen: „Es genügt nicht, die westlichen Antworten nur zu wiederholen, die einen westlichen Antworten gegen die anderen auszuspielen, sondern wir müssen gerade auch die westlichen Fragen erkennen und mitdurchleben, in sie eindringen und uns geistig-schöpferisch in die ganze dramatische Problematik des westlichen religiösen Gedankens einleben."[37] Es geht Florovskij also nicht um eine grundsätzliche Ablehnung westlichen Gedankenguts, sondern darum,

---

[35] Vgl. *J. Oeldemann*, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Thema Ökumene, Bd. 3), Paderborn 2004, S. 177 ff.

[36] *Chr. Gestrich*, Zur gegenwärtigen Dogmatik der Orthodoxie, *Theol. Literaturzeitung* 129 (2004) 725-746, hier 727.

[37] *G. Florovskij*, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 22.

dass die Orthodoxe Theologie „dem Westen schöpferisch und geistig begegnen muss".[38] An anderer Stelle schreibt er: „Die Wiederherstellung einer echten ökumenischen Einheit wird nur möglich sein durch die gegenseitige Wiederentdeckung von Ost und West und eine umfassendere Synthese, wie sie manchmal versucht, aber bisher nie erreicht worden ist."[39] Florovskijs Forderung nach einer Erneuerung der Orthodoxen Theologie auf der Grundlage der Patristik darf daher nicht mit einem schlichten „Zurück zu den Vätern!" gleichgesetzt werden. Nochmals Florovskij im Wortlaut: „Zu den Vätern zurückkehren heißt jedoch nicht, aus der Gegenwart oder aus der Geschichte verschwinden... Es gilt vielmehr nicht nur, die heilig väterliche Erfahrung zu bewahren und zu beschützen, sondern sie auch aufzudecken, von ihr hinaus ins Leben zu treten."[40] Diese Forderung Florovskijs, „ins Leben hinaus zu treten" angesichts der Fragestellungen des modernen Menschen, aber auf der Basis der kirchlichen Tradition, ist heute aktueller denn je.

Orthodoxe und Katholiken, aber auch Anglikaner und Protestanten sind heute herausgefordert, gemeinsam für die christlichen Werte einzutreten, auf denen die europäische Kultur basiert. Die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West, die es im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte immer gegeben hat und sicher auch weiterhin geben wird, verdeutlichen, dass diese europäische Kultur nicht nur den Geist des Westens atmet, sondern auch vom Pulsschlag des orthodoxen Ostens lebt. Weil „die christliche Religion die Menschen Europas mehrheitlich verbindet", wie Theodor Nikolaou in einem Beitrag über die Bedeutung des Hellenismus für das Christentum und Europa betont, „gehört zum Europa-Gedanken, dass Europa auf der Basis dieser Religion multikulturell ausgerichtet sein kann und muss. Das Postulat kann nicht Vereinheitlichung der Kulturen heißen, sondern kulturelle Toleranz im Geiste des Evangeliums und gegenseitige Bereicherung der Kulturen."[41] Wenn es uns in diesem Sinne gelingt, die Komplementarität unserer Traditionen und das damit verbundene ökumenische Potenzial wieder stärker ins Bewusstsein zu rufen, dann sind wir auf einem guten Weg in die Zukunft - nicht nur im Blick auf die Einheit der Kirche, sondern auch im Blick auf die Einheit Europas, dessen Kultur sich aus den gemeinsamen - griechischen und römischen, östlichen und westlichen - christlichen Wurzeln nährt und dessen Zukunft daher nur in der Integration von „Ost" und „West" liegen kann.

---

[38] Ebd.

[39] *G. Florovskij*, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: *R. Rouse / St. Neill*, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen [2]1963, S. 231-296, hier: S. 233.

[40] *G. Florovskij*, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 21.

[41] *Th. Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *OFo* 10 (1996) 77-92, hier 91.

"Katholizität" – Vermächtnis der Orthodoxie an die Kirchen des Westens

von Lothar Lies, Innsbruck

Mein Beitrag zur Festgabe möchte Vermächtnis und Bedeutung des orthodoxen Begriffs "Katholizität" für die Theologie und den ökumenischen Dialog besonders der Westkirchen herausstellen. Es ist bemerkenswert, dass am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils der orthodoxe Theologe N. A. Nissiotis in der Basler "Theologischen Zeitschrift" (ThZ) gleich einem Vermächtnis an Konzil und Ökumene unter dem Titel "Die qualitative Bedeutung der Katholizität" einen Artikel veröffentlicht (I), dessen Anliegen, wie wir zeigen wollen, im Konzil (II) und in den ökumenischen Dokumenten (III), ohne auf ihn zu verweisen, nach Maßgabe der Situation inhaltlich rezipiert und bestätigt wurde.[1]

I. Katholizität in der Orthodoxie

1. Qualitative Katholizität

Nissiotis bewertet den Begriff "katholisch" als den fundamentalsten Begriff auf dem Weg zur Einheit der Kirchen und unterscheidet in ihm eine quantitative und eine qualitative Bezeichnung. Er formuliert: "Schon vor dieser (sc. quantitativen Bedeutung) geographisch-räumlichen, institutionell-disziplinären, missionarisch-teleologischen, existentiell-persönlichen Ausprägung besteht das Wesen der Katholizität der Kirche, die die Heilstat Gottes in der Kirche offenbart. Tief unter der Oberfläche der quantitativen Bedeutung liegt nämlich die qualitative Bedeutung. Durch die horizontale Linie schaut man auf die unendliche Tiefendimension der echten Katholizität, die mit der dreieinigen Offenbarung Gottes im Sohn und im Heiligen Geist identisch ist und den corpus Christi mysticum tief in den Herzen der Gläubigen offenbart."

Weiterhin führt er aus: "Das griechische Wort 'katholikos' ist aus zwei Worten zusammengesetzt: kata + holon. Letzteres bedeutet das Ganze, aber zunächst nicht das 'Überall', was eher 'kata pantos' heißen würde. Das griechische Wort 'holon' bezeichnet vielmehr nicht nur die geographisch-quantitative Ausdehnung, sondern auch, und in erster Linie, die qualitative Vollkommenheits-Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung in der Geschichte. Man muss zwischen dem 'ökumenisch' und dem 'katholisch' klar unterscheiden, da ökumenisch den geographischen und katholisch den qualitativen

[1] *N. A. Nissiotis*, Die qualitative Bedeutung der Katholizität: *ThZ* (Basel) 17 (1961) 259-280.

Sinn zum Ausdruck bringt. Katholizität ist das Herz, ist der innere Pulsschlag, der Inhalt, das Wesen, während ökumenisch die Form, die Ausdrucksweise, das Äußere darstellt. Man kann nicht die Ökumene der Kirche annehmen und verstehen, bevor man ihre Katholizität erlebt hat. Die frühen griechischen Kirchenväter machen diesen Unterschied sehr deutlich und lassen keinen Zweifel daran, dass jede lokale Kirche der ökumenischen Kirche angehört, weil sie die Fülle der Wahrheit der Heilstat Gottes besitzt, indem sie katholisch ist."[2]

Daraus folgt für die Osttheologie: "Die östliche Theologie erkennt und bekennt durch ihre Katholizitätsauffassung das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit in ihrem Heilshandeln in der Geschichte für die Erlösung des Menschen. Mit der Annahme oder Ablehnung der kirchlichen Katholizität als der festgesetzten Offenbarung des Heilshandelns Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung steht oder fällt das In-der-Kirche-mit-Christo-Sein, und für den erlösten Menschen die Möglichkeit, an diesem Heilshandeln auf echte Weise teilzuhaben."[3] Die Beschränkung der Katholizität auf eine räumlich-örtliche Größe bedeutet die Verneinung der Katholizität und damit auch die Verneinung ihrer Transzendenz, ihres Ursprungs im dreifaltigen Gott etc. Letztlich meint Katholizität eine im Heilshandeln Gottes zusammengefasste Gemeinschaft, die des Alls in der Kirche, deshalb in Christus und so im dreifaltigen Gott. Damit erhalten die Schöpfung, die Erlösung und auch die Vollendung eine katholische Dimension.[4]

2. Qualitative Katholizität des göttlichen Schaffens

Die Welt in ihrer "Katholizität" vom göttlichen Schaffen her zu bezeichnen, gelingt nur von der Erfüllung, vom Ende, vom Ziel dieses göttlichen Schaffens her. Nur in Christus und im Heiligen Geist wird das Pleroma der Schöpfung als ihre Vollendung deutlich. Das besagt, dass auch eine atl. Schöpfungstheologie immer nur von der Katholizität der Kirche her, d.h. vom Telos her zu verstehen und zu entwickeln ist. Daher ist Schöpfungstheologie immer angewandte Christologie. Denn Gott schafft weder nur in einem nackten Wort noch aus einem puren Nichts, sondern in seinem fleischgewordenen Wort: "Das Reden Gottes ist das personale, von ihm aus und in Gemeinschaft mit ihm existierende Wort, durch das und in dem alles geschaffen und in der Kirche als dem neuen, zweiten katholischen Schöpfungsakt in der Zeit erfüllt worden ist."[5]

Von daher ist Schaffen immer "ktizo", bleibendes Erwerben und so bleibendes Sorgen Gottes für seine Kreatur, daher auch Gemeinschaft von Schöpfung und Gott in Christus. "Das statische, objektive, bloße Dasein der Natur wird in allen Aspekten ihres Lebens und ihres Wesens in der Person ihres lebendigen Anfangs und Endes, Jesus Christus, offenbar."[6] Von dieser Katholizität her offenbart sich Schöpfung in Christus immer auch als Schöpfung aus Liebe. Und zwar aus der Liebe der dreieinigen Personen zueinander. Die Schöpfung trägt in sich die persönlichen Kennzeichen des dreieinigen Gottes in seiner Beziehung zur lebendigen Kreatur, dem Menschen, dem er

---

[2] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 260f.
[3] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 261.
[4] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 261f.
[5] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 263.
[6] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 264.

durch sein Ebenbild (imago) innewohnt.[7] Dieses Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung ist in christologischer Hinsicht stets perichoretisch: die Schöpfung in Gott, Gott in der Schöpfung. In diesem Ineinander entsteht der Lebensraum alles Geschaffenen: das geschaffene Licht aus der Inkarnation.

"Die unbegreifliche Einheit, das Geheimnis der Schöpfung von Anfang an, ist der innere Kern der Kirche als Wesen, Kraft und Ziel der göttlichen Schöpfung. Dies ist gerade das qualitative Wesen der Kirche, diese Einheit als göttlich-menschliche, vollkommene und erfüllte Existenz. Sie ist die Grundlage der Katholizität der Kirche. In diesem Sinne ist die Katholizität ferner das Herz und die treibende Kraft der Kirche."[8]

3. Die qualitative Katholizität des Sündenfalles

Gott schafft die Schöpfung und vor allem den Menschen aus Freiheit zur Freiheit hin. Der dreifaltige Gott schafft in seiner dreifach orientierten Mitfreiheit den Menschen zur freien Mit-Teilhabe: "Diese Freiheit gehört auch zur Katholizität des Schaffens Gottes. Sie ist sogar die Voraussetzung der echten Katholizität, weil das echte Einssein, die geistliche Einheit nur in Freiheit verwirklicht wird und der Mensch als Gemeinschaftsglied nur aus freiem Willen existieren kann."[9] Damit wird die Aufkündigung der Gemeinschaft und so auch der Freiheit Störung der Ebenbildlichkeit Gottes (Freiheit) und zugleich Störung aller Katholizität; die Ebenbildlichkeit ist nicht in ihrem Wesen, sondern in ihrer aktuellen Beziehung zu Gott, die Katholizität ist nicht in ihrem Wesen, wohl aber in ihrer Beziehungsausdrücklichkeit gegenüber Gott getroffen.[10] "Gott, der in der Katholizität seiner Liebe den Menschen in Christo geschaffen hat, lässt sein Geschöpf nicht völlig aus dieser Beziehung herausfallen. Was der Mensch zerstört hat, hat Gott durch einen negativen Akt, durch das Gesetz, gerettet."[11] Das Gesetz ist das negative Mittel, das an die Stelle der direkten Gemeinschaft mit Gott tritt. Gott tritt nun durch das Gesetz mit dem Menschen in Beziehung. Hoffnung entsteht.[12] Durch die Erfüllung in Christus, die wohl historisch ein für alle Male geschah, daher immer anamnetisch verbindlich ist, jedoch stets teleologisch orientiert sein muss und im Sinne der Vollendung des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses anzusehen ist, kommt die Vollendung in einem mehrfachen Sinn: Die Inkarnation ist Erfüllung der Schöpfung, insofern erstens Gott in der Inkarnation die ganze Natur, Geist und Leib, annimmt und zweitens in diesem Christus die ganze Welt wiederhergestellt wird (Recapitulatio). "Wir können daher sagen, dass diese Erfüllung der Schöpfung insofern eine Offenbarung der 'Ktisis' ist: 1) als der geschaffenen Mensch nur in Gemeinschaft mit Gott existieren kann; 2) als die Schöpfung in ihrem geistlich-leiblichen Wesen zu einer positiven Beziehung mit Gott zurückgeführt wird; 3) als die ganze Kreatur mit dem Menschen aus der Sklaverei des Gesetzes zur Freiheit der Kinder Gottes berufen wird; und 4) als alles wieder einen neuen, vollen Sinn bekommt, den Gott vor dem Sündenfall durch seine Gemeinschaft aller Kreatur gegeben hatte."[13] Damit wird in dieser grundsätzlichen und

[7] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 265f.
[8] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 267.
[9] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 268.
[10] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 268f.
[11] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 269.
[12] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 269-271.
[13] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 272.

grundlegenden Sicht der Inkarnation auch schon die Erlösung der Schöpfung angezeigt; und dies besonders im Bußruf Jesu, in dessen Ermahnung zur Umkehr und so in der neuen Gemeinschaft mit Christus, in der es zu einer echten Umwandlung und Neuschöpfung des Menschen kommt. Auch diese Metanoia ist katholisch, weil sie letztlich ein Akt des dreifaltigen Gottes im Hinblick auf Vollendung ist.[14]

4. Die qualitative Katholizität des Versöhnungsaktes

Diese qualitative Katholizität des Kreuzesopfers ist nicht schon durch das Eph hapax in der Geschichte vollendet, auch nicht dadurch, dass Christus dieses Opfer seinem Vater dargebracht hat und es vor Gott gilt. Denn wir sind noch nicht persönlich in dieses Opfer hineingenommen. "Darum beginnt für den Menschen der Haupt-Aspekt seines In-Christo-Seins in einem dritten persönlichen Akt des dreieinigen Gottes, der die Endphase in der Zeit und im Ereignis seines Wirkens darstellt. Der Schöpfungsakt ist noch nicht beendet. Die Gnade Gottes kommt nicht nur in seiner Inkarnation zum Ausdruck, sondern auch in der Vollendung seiner Schöpfung, in der der Mensch berufen ist, Gottes Mitarbeiter zu werden. Diese Endphase ist das Werk der dritten Person der Dreieinigkeit, die vom Vater ausgeht und in der Zeit von Christus gesandt wird: dem Heiligen Geist. Seine göttliche Hypostase wird in der menschlichen Existenz gegenwärtig durch seine Energie als Akt der Vollendung der Schöpfung durch das Opfer Christi."[15]

Es ist zu beachten, dass der Unterschied zwischen Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi einerseits und Pfingsten andererseits jenen unendlichen Unterschied anzeigt, der zwischen dem Sohn Gottes und dem Heiligen Geist existiert, und dennoch gerade das Einssein der Hypostasen verdeutlicht.[16] "Christus ist eins mit dem Vater, indem er als vollkommen andere Person in seiner gottmenschlichen Hypostase in unserer Zeit Fleisch wird (Joh 14,17), und der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit und wirkt als neue Person auf neue Weise, aber er ist die Wahrheit, die in Christo Ereignis geworden ist, das heißt die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, und deswegen wird er die Einheit mit Christo und dem Vater."[17] Daraus bestimmt sich auch der Unterschied zwischen Erfüllung und Vollendung. "Was in der Inkarnation erfüllt ward, wird jetzt an Pfingsten vollendet. Das bedeutet, dass das, was dort ein für allemal geschehen ist, jetzt persönlich Gestalt annimmt und in der Zeit aktuell wird für jedes Glied der neuen Gemeinschaft, die Christus in den Zwölfen erwählt hat, und durch sie für jeden Einzelnen - für jeden, der durch seine persönliche Existenz in Gemeinschaft mit den anderen steht ... Der Unterschied (sc. zwischen Ostern und Pfingsten) besteht in dem Übergang von Möglichkeit zur Verwirklichung, von Erfüllung zur Vollendung, vom gemeinsamen Warten zum gemeinsamen Wirken. Es besteht in dem Übergang von anonymer Masse zur Gemeinschaft von Personen, denen Gott einen Namen gegeben hat, und unter denen es keine qualitativen, sondern nur funktionelle Unterschiede gibt. Es ist der Anbruch einer neuen Epoche, in welcher der katholische Schöpfungsakt Gottes als eine objektive Realität verwirklicht wird. Hier haben wir die Gemeinde, als die unbegreifliche und doch objektiv sichtbare und

[14] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 274.
[15] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 274f.
[16] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 275.
[17] Ebd.

unsichtbare Grösse, als vollendete ungetrennte Einheit, die durch die von Christus Erwählten in der Kraft des Heiligen Geistes verwirklicht wird."[18]

Wir können sagen: An Pfingsten wird das Gegenüber von Haupt und Gliedern eine neue Einheit und in dieser Einheit zu einem neuen Gegenüber im Ineinander vollendet. "Die Katholizität im qualitativen Sinn wird durch die Apostolizität festgesetzt, und auf der horizontalen Linie der Fülle garantiert und bewahrt. Diese echt katholische Einheit der Kirche wird in der Welt nicht in erster Linie durch ihre strukturelle, organisatorische Erscheinung offenbar, sondern durch die Fülle ihrer katholischen Vollendung, d.h. durch den sich nach überhall hin ausbreitenden mystischen Leib Christi. Der Kreis der Apostel gehört zum Fundament der neuen Schöpfung, der Kirche, als ein Zeugnis ihrer Fülle auf dem Weg zu ihrer Vollendung am Ende der Zeit. Ihre Apostolizität ist nicht nur ein Zeugnis ihrer Erwählung, sondern das Ergebnis der Erfüllung und Vollendung des Schöpfungsaktes Gottes, durch welchen in der Kraft des Heiligen Geistes die Einheit der Kirche begründet wird. Deswegen besteht das Wesen der Einheit weder in der Institution noch in der hierarchischen Struktur, sondern in der sich dahinter bergenden Fülle der Heilstat des dreieinigen Gottes."[19]

5. Qualitative Katholizität und Amt

Diese Katholizität gehört also zum Wesen der Kirche. Die in dieser Katholizität begründete Einheit ist keine lehrmäßige, keine theologische, sondern eine eucharistische.[20] Alles kreist um dieses Zentrum, wie die ganze Geschichte um das Ereignis der Inkarnation kreist. Alles hat einen Sinn, in dieser einen Kirche, da alles eucharistisch ist. Die Institution und das Amt verfügen nicht über das Wesen der Kirche, sondern ergeben sich aus der eucharistischen Gemeinschaft, der sie dienen. In der personalen Fülle (Pleroma) der Kirche, die in diesem eucharistischen Zentrum erlebt, offenbart und bewahrt wird, gibt es keine ontologisch-qualitativen Unterschiede. Kirchenvolk und Priester sind eins, und die Vollmacht ist auf diese pleromatische, charismatische Einheit gegründet, die völlig von der Eucharistie abhängig ist. Es gibt kein Bischofsamt außerhalb dieser Gemeinschaft des Leibes (Christi). Man wird nicht den Bischöfen unterstellt, sondern man erlebt in ihrem eucharistischen Dienst (Leitourgia und Diakonia) die Fülle der Katholizität der Offenbarung Gottes und die Einheit ihrer Apostolizität. In diesem Pleroma aller im Dienst der Eucharistie, ohne persönliche Auszeichnung Einzelner, kommt die Tiefe der Einheit zum Ausdruck, nämlich in der Leitourgia der zu diesem Dienst ausgesonderten und geweihten Personen. Der Kreis der Apostel ist die ein für allemal abgeschlossene konkrete charismatische Einheit, in welcher die eucharistische Funktion der ganzen Gemeinschaft die besondere Funktion des dazu ausgesonderten Einzelnen begrenzt. Beide zusammen bewahren die echte Katholizität."[21]

Und noch deutlicher: Einerseits erkennt eine qualitative Katholizität keinem Bischof eine besondere persönliche Vollmacht zu, andererseits negiert sie auch nicht die Erwählung (Aussonderung) des Kollegiums der Bischöfe, die durch ihr Amt eins sind: "Nur in diesem Sinn kann die Kirche als katholisch die ganze Offenbarung Gottes dem ganzen erlösten Kosmos weitergeben. Ihr Einheitsprinzip und ihre Kraft kommen,

---

[18] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 276.
[19] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 276f.
[20] Vgl. *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 277.
[21] *N. A. Nissiotis*, a.a.O., 278.

entsprechend der Fülle von Gottes Schöpferakt, nur im Consensus der ganzen Kirche zum Ausdruck, der höher als alle Konzilien, Synoden und Theologien steht. Dieser Consensus (syneidesis) ist nichts Ungewissens, keine Utopie oder Phantasie, sondern er stellt die Fülle des Lebens der Kirche durch die Jahrhunderte dar: die Verwirklichung der Gegenwart Christi in der Eucharistie, deren fortgesetztes Geschehen, garantiert durch die Gegenwart der Bischöfe und ihres liturgischen Amtes, diese Einheit stärker als alle Bekenntnisse im Leben der Kirche bewahrt, und an welcher alle Christen gemeinsam teilhaben."[22]

Mit diesen Überlegungen zeigt Nissiotis das Pleroma der Kirche auf. Pleroma wird dann sein in Gegenwart und Endzeit, das eine im anderen, erfüllte Fülle, jetzt beginnend als Kirche und ihrer Katholizität. So zeigt die Kirche in ihrer Katholizität das Wesen des Schöpfungsaktes Gottes: "Denn Gott schafft nur aus Gemeinschaft und in der Fülle seiner Liebe, durch die Gemeinschaft der drei Hypostasen; er schafft darum zur Gemeinschaft mit seinem Geschöpf, in der absoluten Einheit des Alls in Einem, dem Leib seines Sohnes, der im Heiligen Geist und in der Kirche fortgesetzt verwirklicht und vollendet wird."[23]

Wenn wir auch nicht erwarten dürfen, dass eine so komplexe Vorstellung von Katholizität unmodifiziert übernommen wird, so dürfen wir doch hoffen, etliche wichtige Optionen dieser qualitativen Katholizität im ökumenischen Dialog wiederzufinden.

II. Katholizität im 2. Vatikanischen Konzil

Wie nicht anders zu erwarten, verwendet das 2. Vatikanische Konzil den Begriff der Katholizität in verschiedenen Kontexten. Unsere Frage ist, ob diese Verwendung unsere orthodoxe Vorgabe trifft, auch wenn nicht ausdrücklich darauf Bezug genommen wird. Wir wählen aus:

1. Lumen Gentium 13

Das 2. Vatikanische Konzil beschreibt in LG 13 das neue Volk Gottes, seine Einheit und Einzigkeit als vom dreifaltigen Gott gewollt und gestiftet, sein Wohnen unter den Völkern dieser Erde und seine überall geltende innere Ordnung als Geschenk des Herrn; die Bürger dieses Volkes kommen als Sammlung des Herrn aus allen Völkern, werden von ihm gereinigt, vom Heiligen Geist gelehrt und haben Heimatrecht im Himmel. Dann fährt der Text fort: "Diese Eigenschaft der Weltweite (universalitatis character), die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche (quo catholica Ecclesia efficaciter ... tendit) mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes." Wenngleich die deutsche Übersetzung etwas blass ist, so zeigt doch der lateinische Text deutlich, wie sehr diese Katholizität der Kirche nicht nur als eine quantitative, sondern als die im oben dargestellten Sinn qualitative Katholizität der Orthodoxie bestimmt ist. Diese qualitative Katholizität der Kirche beginnt beim Heilshandeln des dreifaltigen Gottes, gründet im heilsgeschichtlichen Christusereignis und wird durch den Heiligen Geist vollendet. Die quantitative Katholizität des "ubique" ist auch für das 2. Vatikanische

[22] Ebd.
[23] Ebd.

Konzil die Frucht und Konsequenz der qualitativen Katholizität. Sagt doch LG an gleicher Stelle: "Kraft dieser (sc. qualitativen) Katholizität bringen die einzelnen Teil ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken" (LG 13). So entstehen dann in dieser quantitativen Katholizität aus der qualitativen, heilsökonomischen Katholizität die Ordnung der Ämter, der Primat, die Verschiedenheit der Teilkirchen, die gemeinsamen Güter. Wie zusammenfassend und die quantitative Katholizität, also das "semper et ubique" neuerlich in der qualitativen Katholizität begründend, endet LG 13 mit den Worten: "Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes (catholicam Populi Dei unitatem), die den umfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören sie zu ihr oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind" (LG 13). Nochmals: Was auf den ersten Blick wie quantitative Katholiziät aussieht, ist in Wirklichkeit die im dreifaltigen Gott begründete Einheit der Heilsökonomie zum Neuen Himmel und zur Neuen Schöpfung, wie es der universelle Frieden ausdrückt. Und mit meinem Lehrer, dem Kommentator von LG 13: "Die volle Katholizität der Kirche kommt erst zustande, wenn diese Einheit aus natürlichen und übernatürlichen Gütern durch die Einzel- und Teilkirchen in der gegenseitigen Kommunion in die Gesamtkirche eingebracht sind."[24]

2. Missionsdekret 6 und 7

Im Missionsdekret "Ad gentes" des 2. Vatikanischen Konzils begründet sich die Mission der Kirche aus dem universellen Heilswillen des Vaters und dem universellen Heilstat Christi.[25] Die so begründete Universalität der Mission entspringt der Universalität der Heilsinitiative des dreifaltigen Gottes und macht ihre relative Heilsnotwendigkeit aus. Die Kirche ist daher, so nehmen wir nun unsere Begrifflichkeit auf, wohl in einem quantitativen Sinn katholisch und richtet sich an alle Menschen, aber dies vor allem, weil sie in einem qualitativ-universellen Sinn katholisch ist. Ihre Mission entspringt dem dreifaltigen Gott, richtet sich auf alle Menschen, Kulturen und Zeiten aus und führt aus der Kraft des Heiligen Geistes in Christus zum Vater zurück.[26] Dieser Weg ist ihre Verherrlichung des Vaters. Durch ihre Mission werden die Menschen in Taufe und Eucharistie in sie eingegliedert, damit sie sie in der Kraft des Geistes untereinander (ver)eine und sie so als der eine Leib Christi wachse und den Vater verherrliche.[27] Wenn das Missionsdekret von der katholischen Einheit (catholica unitas) der Kirche redet[28], dann meint sie vor allem auch diese heilsökonomische Einheit in der Wirksamkeit des dreifaltigen Gottes. Ad Gentes 7 greift ausdrücklich auf Lumen Gentium 14 zurück und zitiert bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Kirche gegenüber denen, die an Christus glauben: "Daher könnten (!) jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht

[24] *Aloys Grillmeier*, Kommentar zum 2. Kapitel, in: *LThK*, Das 2. Vatikanische Konzil. Bd. I (1966) Sp. 192.
[25] Vgl. Ad Gentes 1-6., in: *LThK*, Das 2. Vatikanische Konzil. Bd. III (1968) Sp. 22-39.
[26] Vgl. Ad Gentes 7., in: *LThK*, a.a.O. Sp. 41.
[27] Vgl. Ad Gentes 7., a.a.O. Sp. 41.
[28] Vgl. Ad Gentes 6., a.a.O. Sp. 39.

eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten."[29] Es wäre zu eng, unter dem hier zitierten Ausdruck der Katholizität der Kirche allein eine äußerlich verstandene Bekenntnisgemeinschaft quantitativen Zuschnittes zu verstehen. Vielmehr nimmt die Kirche als Ort der Heilsökonomie des dreifaltigen Gottes an der Heilsnotwendigkeit der Erlösung durch den Vater in Christus und im Heiligen Geist teil.

3. Ökumenismusdekret 4

Wenn das Ökumenismusdekret die "katholischen Gläubigen" im Blick auf die ökumenische Bewegung auffordert, sich deren Anliegen nicht zu verschließen, so ist diese Bezeichnung "katholische Gläubige" zunächst wohl konfessionell geprägt.[30] Jedoch macht unser 4. Artikel sofort deutlich, ohne dies so zu nennen, dass in der ökumenischen Bewegung etwas am Werk ist und als Ziel erscheint, was wir oben mit qualitativer Katholizität bezeichnet haben. Es geht um Einheit der Christen in der Kirche; um den Dialog, der Trennungen überwinden kann; es geht um den Willen Christi, letztlich, so verdeutlichen wir den Gedanken, um die qualitative Katholizität in dem einen und ungetrennten Leib Christi, wie er sich uns auch in der Eucharistie anbietet und in der katholischen Kirche zu Grunde gelegt wird.[31] Eines wird aus diesen Formulierungen deutlich. Auch jene Kirche, die sich als katholisch in einem qualitativen Sinne versteht, ist immer noch auf dem Weg zur vertieften Katholizität bis sie am Ende der Zeiten einmündet in den dreifaltigen Gott.[32] Denn es gilt: "Obgleich nämlich die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, dass ihre Glieder nicht mit dementsprechender Glut daraus leben, so dass das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird. Daher müssen alle Katholiken zur christlichen Vollkommenheit streben..." Auf den ersten Blick könnten solche Aussagen, dass die katholische Kirche schon im Besitz der heilsökonomisch orientierten qualitativen Katholizität ist, gegenüber anderen arrogant erscheinen. Und doch ist dies gerade im Blick auf die Ostkirchen entscheidend. Die römische Kirche wäre keine Kirche, entbehrte deren Wesenszug der qualitativen Katholizität, entbehrte der Erlösungswirklichkeit, würde sie dies nicht von sich sagen. Hier liegt auch die Aufforderung einer qualitativen Katholizität, die erst im abgeleiteten Sinn Bekenntniskategorie ist, an die evangelischen Kirchen, ihr Kirchesein unter der Rücksicht trinitarisch-heils-ökonomischer Wirklichkeit zu erforschen.

Unser Abschnitt 4 aus "Unitatis Redintegratio" schließt: "Mit Freude bemerkt das Heilige Konzil, dass die Teilnahme der katholischen Gläubigen am ökumenischen Werk von Tag zu Tag wächst, und empfiehlt den Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis, dass

---

[29] Ad Gentes 6., a.a.O. Sp. 41.

[30] Vgl. Unitatis Redintegratio 4., in: *LThK*, Das 2. Vatikanische Konzil. Bd. II (1967) Sp. 61.

[31] Unitatis Redintegratio 4., a.a.O. 65, heißt es von den Aktivitäten im Sinne der ökumenischen Bewegung: "Wenn dies alles von den Gläubigen der katholischen Kirche unter der Aufsicht ihrer Hirten mit Klugheit und Geduld vollzogen wird, trägt es zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und Wahrheit, Eintracht und Zusammenarbeit, der brüderlichen Liebe und Einheit bei, so dass dadurch allmählich die Hindernisse, die sich der völligen kirchlichen Gemeinschaft entgegenstellen, überwunden und alle Christen zur selben Eucharistiefeier, zur Einheit der einen und einzigen Kirche versammelt werden, die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat, eine Einheit, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten."

[32] Ebd.

sie von ihnen eifrig gefördert und mit Klugheit geleitet werde."[33] Im Klartext heißt das: In der bekennntishaften Katholizität der römischen Kirche ruht eine qualitative Katholizität, die aber noch ihrer Vollendung und Verdeutlichung nach außen harrt. Auch hier liegt ein Ansatz des Gesprächs mit all jenen (orthodoxen) Kirchen, die von einer heilsökonomischen qualitativen Katholizität überzeugt sind.

III. "Katholisch" in neuzeitlichen ökumenischen Dialog-Texten

1. Der III. Altkatholisch/Orthodoxe Dialog (Chambésy 1977, Bonn 1979, Zagorsk 1981): Ekklesiologie.[34]

Dieses Dokument zwischen den Altkatholiken und der durch viele Patriarchate vertretenen Orthodoxen Kirche behandelt in den Nummern 14-16[35] die Katholizität der Kirche:

"14. Die Kirche ist katholisch, da Christus, ihr Haupt, der Herr des Alls ist. Es ist ihr vorausbestimmt, dass sie sich über die ganze Schöpfung erstrecke, über alle Völker und durch alle Zeiten (Mt 28,20; Mk 16,15; Apg 1,8). Das ist die äußere, quantitative Bedeutung der Katholizität."[36] Die quantitative Bedeutung, das heißt die universelle Ausbreitung in Raum und Zeit ist Ausdruck dafür, dass Christus das Haupt des Alls ist und sich so eine Tiefendimension der quantitativen Katholizität andeutet. Die Kirche ist daher in dem Machtbereich anzusiedeln, der der Machtbereich des Hauptes des Alls ist. Sie hat daher eine kosmische Verheißung und zeigt in ihrer quantitativen Katholizität, dass sie als Leib Christus als Haupt des Kosmos zu eigen hat.

Von dieser quantitativen Katholizität ist die qualitative zu unterscheiden: "15. Nach der inneren, qualitativen Bedeutung des Wortes wird die Kirche 'katholisch' genannt, da sie, obwohl über die ganze Erde zerstreut, immer und überall dieselbe ist. Sie ist 'katholisch', da sie die 'gesunde Lehre' hat (Tit 2,1; vgl. 1 Tim 6,20), in der ursprünglichen Überlieferung der Apostel verbleibt und, 'was überall, immer und von allen geglaubt worden ist' (Vinc. Ler. Comm. 2 - P.L. 50,640), rechtgläubig fortführt und bewahrt. Die Kirche ist also 'katholisch' in dem Sinn, dass sie die rechtgläubige, authentische und wahre Kirche ist."[37]

Mit der quantitativen Katholizität, die auf Christus als das Haupt des Kosmos hinweist, ist noch nicht der ganze Christus beschrieben. Die Kirche ist qualitativ katholisch, weil sie bei aller räumlichen und zeitlichen Ausdehnung immer dieselbe bleibt im Wort und in der Lehre Christi, die in der ursprünglichen Überlieferung der Apostel weiterleben und daher auch ihre gesunde Ursprünglichkeit bewahren. Der Begriff 'katholisch' schließt also bezüglich der Lehre der Kirche Rechtgläubigkeit, Authentizität und Wahrheit ein. "Katholizität" besagt Rechtgläubigkeit, Authentizität und Wahrheit.

Nochmals setzt unser Dokument ein und betont: "16. Nach Kyrill von Jerusalem 'wird (die Kirche) katholisch genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis, von einem

---

[33] Unitatis Redintegratio 4., a.a.O. Sp. 69.

[34] Vgl. *Harding Meyer u.a. (Hgg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd I-III, Paderborn 1983; 1992; 2003; hier Bd I, S. 37-44. (Abgek. "Dokumente", Bandzahl und Seite).

[35] Altkatholiken/Orthodoxe III: Ekklesiologie 14-16., in: *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente I (1983) S. 39.

[36] Altkatholiken/Orthodoxe III: Ekklesiologie 14., a.a.O.

[37] Altkatholiken/Orthodoxe III: Ekklesiologie 15., a.a.O.

Ende der Erde bis zum anderen (ausgebreitet) ist: weil sie vollständig und umfassend alle Glaubenswahrheiten, die zur Kenntnis der Menschen kommen sollen, lehrt - sowohl was das Sichtbare wie das Unsichtbare, das Himmlische wie das Irdische betrifft; weil sie das ganze Menschengeschlecht zur Gottesfurcht führt - die Herrscher und die Untertanen, die Gebildeten und Ungebildeten; weil sie einerseits jede Art von Sünden, die mit Seele und Leib begangen werden, umfassend behandelt und heilt, andererseits jedwede Tugend, die man nennen kann, in sich besitzt - in Tat und Wort und in mannigfachen geistlichen Gnadengaben' (Cyr. Hier. Cat 18,23 - PG 33,1044)."[38]

Unser orthodox-altkatholisches Dokument versteht also die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche in mehreren Dimensionen: Einmal ist die Kirche katholisch, weil sie quantitativ über die ganze Erde und die Zeiten ihrer Geschichte ausgebreitet ist; zum anderen, weil sie qualitativ alle Heilswahrheiten umfasst und lehrt, die zum Heil dem Menschen zu wissen notwendig sind; drittens weil sie in ihrer Heilsökonomie das Sichtbare und das Unsichtbare umfasst und alle Menschen ohne Ansehen des Standes und der Bildung zu Gott führt, deshalb auch alles Widergöttliche und Sündhafte des Leibes und des Geistes zu heilen imstande ist und zugleich jedwede Tugend und Gnadengabe in sich enthält. Die Kirche ist, um es mit meinen Worten zu sagen, "voll der Gnade".

2. Anglikanisch-Lutherischer Dialog

a) Pullach-Bericht (1972)

Auch der Anglikanisch-Lutherische Dialog zwischen einer von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gesprächsgruppe 1970-1972, der in den sogenannten *Pullach-Bericht (1972)* einmündet, handelt in Nr. 55 über Katholizität der Kirche.[39]

Die anglikanischen und lutherischen Kirchen halten an den traditionellen Notae ecclesiae des Nizänischen Glaubensbekenntnisses fest und sind der Meinung, dass sich in ihren Kirchen diese Notae realisieren.[40] Trotz der verschiedenen nachreformatorischen Formulierungen gab es zwischen beiden Kirchen gleichzeitig und vor allem bezüglich der Ekklesiologie Übereinstimmungen, etwa die der Interpretation der vier Merkmale.[41] Daher auch heute eine Übereinstimmung in der Vorstellung der Katholizität der Kirche:

"55. In der Bejahung der *Katholizität* der Kirche bekennen Anglikaner und Lutheraner gemeinsam, dass der Kirche die Fülle der Wahrheit des Evangeliums verliehen ist. Sie erkennen weiterhin gemeinsam die universale Weite und Inklusivität der Kirche an, die sich auf jede Nation, Rasse und soziale Gruppe erstreckt. Schließlich trachten sie danach, die Ganzheit menschlichen Lebens in allen ihren Aspekten unter der Herrschaft Christi mit zu umgreifen. Beide Kirchen sind sich jedoch der Gefahr partikularistischer Ansprüche innerhalb ihrer Denominationen bewusst. 'Katholische Fülle' und 'die reine Lehre des Evangeliums' können so uminterpretiert werden, dass

[38] Altkatholiken/Orthodoxe III: Ekklesiologie 16., a.a.O.
[39] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente I (1983), S. 54-76, hier S. 61.
[40] Vgl. Pullach-Bericht (1972) 51, in: *Harding Meyer* u.a. *(Hg.)*, Dokmente I (1983) S. 61.
[41] Vgl. Pullach-Bericht (1972) 52, a.a.O.

sie die exklusiven Vorrechte von einzelnen Gruppen oder Parteien darstellen. Fülle, Universalität und Ganzheit gehören allein dem einen Leib Christi."[42]

Das Dokument betont also einerseits die universell-quantitative Katholizität, die sich bis an die Grenzen der Erde erstreckt und weder eine Rasse noch eine Nation noch eine soziale Schicht ausschliesst und unter einer Inkulturationsproblematik "inklusiv" ist, weil es auch qualitative Katholizität bedeutet; denn das Dokument bekennt die Herrschaft Christi als ein die ganze Schöpfung umfassendes, Erlösungswerk, das so den ganzen Menschen heilend umgreift.

b) Niagara-Bericht

Der Bericht der Anglikanisch/Lutherischen Konsultation über Episkopé 1987 (Niagara-Bericht) erörtert die Bedeutung der Katholizität.[43]

Der sogenannte Niagara-Bericht (1987) zum Anglikanisch-Lutherischen Dialog auf Weltebene behandelt die Katholizität im Abschnitt 53 unter dem Stichwort universale und lokale Kirche: "Wesentlich für das Leben und den missionarischen Auftrag der Kirche ist, dass die Verbindung zwischen dem Universalen und dem Lokalen hergestellt wird und dass sie wirksam ist. Die Frage, die an unsere eigenen Kirchen gerichtet werden muss, ist nicht bloß, ob sie eine solche Verbindung beabsichtigen, sondern wie man sie wirksam werden lässt. Die bloße Präsenz eines Bischofs als eines sogenannten 'Brennpunkts der Einheit' wird die Bewahrung von 'koinonia' zwischen der lokalen und der universalen Ebene nicht garantieren; noch wird das Fehlen eines solchen Bischofs zu ihrer Zerstörung führen. Das gleiche gilt in bezug auf die Kontinuität. 'Die apostolische Nachfolge im Bischofsamt besteht jedoch primär nicht in einer ununterbrochenen Kette von Ordinierten zum Ordinanden, sondern in einer Sukzession im Vorsteheramt einer Kirche, die sich in der Kontinuität des apostolischen Glaubens befindet und über die der Bischof wacht, um sie in der Communio der katholischen und apostolischen Kirche zu erhalten' (LRCJC, Das geistliche Amt in der Kirche 62)."[44]

3. Anglikanisch-Orthodoxer Dialog

In der Dublin-Erklärung (1984) der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission fehlt der Blick auf Katholizität nicht[45].

Die sogenannte Dublin-Erklärung der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission vom Jahre 1984 behandelt in Nr. 12-13 die Bedeutsamkeit der Katholizität unter dem Stichwort der "Attribute der Kirche" und bezieht sich auf das Glaubensbekenntnis: "12.c) Die Kirche ist katholisch, weil sie durch ihr Wort und ihr Leben die Fülle des Glaubens enthält und von ihm Zeugnis ablegt und weil Menschen aus allen Völkern und Lebensumständen aufgerufen sind, ihre Glieder zu sein. Katholizität steht im Gegensatz zu Schisma und Häresie. Wenn Christen aufhören, einander zu lieben, oder die Kirchenordnung nicht mehr achten, laufen sie Gefahr, ein Schisma heraufzubeschwören. Wenn sie von den wesentlichen Inhalten des apostolischen Glaubens abfallen, machen sie sich der Häresie schuldig. Die

[42] Pullach-Bericht (1972) 55, a.a.O.
[43] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente II (1992) S. 62-91.
[44] Niagara-Bericht (1987) 53, a.a.O., S. 78.
[45] Vgl. a.a.O., S. 101-128.

Katholizität der Kirche zeigt sich in der Vielfalt der einzelnen Ortskirchen; weil eine jede von ihnen in der eucharistischen Einheit mit den anderen Ortskirchen steht, lässt sie am eigenen Ort und zu jeder Zeit die eine katholische Kirche manifest werden. In glaubensgetreuer Antwort auf ihre jeweilige missionarische Situation haben die Ortskirchen eine große Vielfalt in ihrer Lebensgestaltung entwickelt. Solange ihr Zeugnis von dem einen Glauben dadurch nicht beeinträchtigt wird, muss diese Vielfalt nicht als ein Mangel oder ein Grund zur Spaltung, sondern vielmehr als ein Zeichen für die Fülle des einen Geistes gesehen werden, der einem jeden das Seine zuteilt, wie er will (1 Kor 12,11)."[46]

"In jeder von einer Ortskirche innerhalb der einen katholischen Kirche gefeierten Eucharistie ist der ganze Christus gegenwärtig; so vergegenwärtigt jede örtliche Feier die Katholizität der Kirche und macht diese sichtbar. Gemeinschaft und Einheit (communio) in der Eucharistie sind auch das äußere Kennzeichen des gemeinsamen Glaubens und der christlichen Liebe, die alle Ortskirchen in der einen katholischen Kirche zusammenhält. Ihre Gemeinschaft und Einheit finden ferner Ausdruck im ständigen Kontakt und Gespräch zwischen den Bischöfen und Gliedern der verschiedenen Ortskirchen bei kirchlichen Versammlungen, in Briefwechseln, gegenseitigen Besuchen und dem Gebet füreinander."[47]

4. Baptistisch-Reformierter Dialog

Der Baptistisch/Reformierte Dialog im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes kam 1977 zu einem Ergebnis-Bericht über Gemeinsames und Trennendes; in diesem Zusammenhang kommt die Rede auch auf die Passagen zur Katholizität in Nr. 35, 38-39.[48]

In diesem Dokument ist das "katholisch" mit "universal" wiedergegeben: "35. 1. Die eine Kirche gehört dem einen Herrn. Sie wird von ihm gebaut, gesammelt und erhalten. Die 'ekklesia' ist die eine heilige universale christliche Kirche. Sie ist keine unsichtbar über der irdischen Wirklichkeit schwebende Idee; denn das Wort, das sie erhält, wurde Fleisch (Joh 1,14)."[49] Mit der Rückgründung der Kirche auf Christus nimmt sie an seinen Merkmalen teil:, dort ist ihre Einheit und Einzigkeit, ihre Heiligkeit, ihre Universalität und ihre "Christlichkeit" im Sinne von "Christusförmigkeit" begründet, und daher rührt seine Sichtbarkeit in der Welt, weil man in ihrer Sichtbarkeit die Inkarnation erkennt.

Dann fügt unser Dokument zur "Katholizititität" als Universalität der Kirche vor Ort an: "37. 3. Die eine heilige universale christliche Kirche wird in der Ortgemeinde konkret. Die Ortsgemeinde ist nicht eine Unterabteilung der einen Kirche Christi, sondern manifestiert und repräsentiert sie. Das wird heute allgemein anerkannt, wie z.B. durch die Römisch-Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil: 'Die Kirche Christi ist wahrhaft gegenwärtig in allen örtlichen Versammlungen der Gläubigen' (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lumen gentium, Nr. 26)."[50] Bemerkenswert ist, dass ein Konsensdokument zwischen zwei

[46] Dublin-Erklärung (1984) 12.c., a.a.O., S. 103.
[47] Dublin-Erklärung (1984) 13, a.a.O., S. 103.
[48] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente I (1983) S. 102-122, bes. S. 120f.
[49] Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 35, a.a.O., S. 120.
[50] Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 37, a.a.O., S. 120.

Bekenntnisgemeinschaften ein Dokument einer dritten Gemeinschaft heranzieht, um die eigene Auffassung zu verdeutlichen.

Ausdrücklich zum Zueinander von Ortsgemeinden untereinander formuliert unser Papier: "Gleichzeitig ist die Ortsgemeinde notwendigerweise mit anderen Ortsgemeinden verbunden. Sie ist für sich nicht die universale Kirche Christi. Die Ortsgemeinde, die sich von ihren Schwestergemeinden isoliert, schadet dem Charakter der wahren Kirche und wird sektiererisch. Die Ortsgemeinde kann den Herrn nicht für sich monopolisieren. Solche Isolation würde überdies ihre Schau von der Welt als dem einen großen Missionsfeld verdunkeln. Dieser Ruf zur Mission vereinigt die Ortsgemeinden und macht sie voneinander abhängig. Das Neue Testament macht deutlich, wie Gemeinden miteinander Kontakt hielten. Die Kollekte zum Beispiel, die Paulus für die Gemeinde in Jerusalem organisierte, war ein Zeichen dieser Bande, die die Kirchen in Mazedonien mit der in Jerusalem verbunden haben (1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8,1-9; Gal 2,9ff)."[51] Die Universalität der Kirche zeigt sich in der Verbundenheit der Ortsgemeinden untereinander, die in besonderen Liebeserweisen und Solidarität zum Ausdruck kommt. Dennoch, der tiefe heilsökonomische Sinn von Katholizität ist nicht eingefangen.

Die genannten Beziehungen der Gemeinden untereinander haben ekklesiologische Bedeutung im Sinne einer gewissen Ekklesiologie von unten: "39. 5. So haben die weiteren kirchlichen Beziehungen (auf Bezirks-, nationaler, regionaler, weltweiter Ebene) ekklesiologische Bedeutung. Kirche 'geschieht' nicht nur dort, wo sich Christen als Gemeinde versammeln, sondern auch, wo sich Gemeinden als solche oder durch ihre ernannten Vertreter begegnen. Auch dort baut der eine Herr seine eine Kirche. Wenn die Ortsgemeinde eine institutionelle Form braucht, ist es offenkundig, dass dies auch für die breiteren Versammlungen von Gemeinden gilt. Ebenso wie die Ortsgemeinde nicht einfach eine Unterabteilung ist, so sind auch die weiteren kirchlichen Verbindungen nicht einfach die Summe ihrer Teile. Die Ortsgemeinde mag die besondere Manifestation der einen heiligen universalen christlichen Kirche sein, sie ist aber nicht die einzige. Das Leben der Ortsgemeinde sollte offen sein nicht nur für die Ermutigung durch die breiteren kirchlichen Beziehungen, sondern auch für Kritik von deren Seite, wie ihrerseits die Ortsgemeinden Ermutigung und Kritik in den breiteren kirchlichen Verbindungen beisteuern können."[52]

Diese magere Bestimmung, die nur Konkretisierung der quantitativ verstandenen Universalität der Kirche ist und die Tiefe der Notae Ecclesiae gar nicht trifft, hat bestimmte Gründe, die das Dokument nennt. Das reformierte Bekenntnis misst den regionalen und überregionalen Räten (Presbyterium, Synode) eine besondere Bedeutung bei, obwohl es das sukzessive Bischofsamt als solches ablehnt[53]. Die überregionalen Räte repräsentieren Kirche[54], meiden aber jeden Zentralismus, dem zu steuern ihnen die Begegnung mit den Baptisten hilft.[55] Denn die Baptisten haben stets die Ortsgemeinde betont, wenngleich sie auch internationale, jedoch dort vor allem pragmatische Verbindungen kennen[56]. "Sie fürchten kirchliche Überstrukturierungen

[51] Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 38, a.a.O., S. 120f.
[52] Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 39, a.a.O., S. 121.
[53] Vgl. Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 34, a.a.O., S. 120.
[54] Vgl. Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 40, a.a.O., S. 121.
[55] Ebd.
[56] Vgl. Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 41, a.a.O.

oberhalb der Ortsebene. Dies könnte zu einem Unvermögen führen, die Fülle des Leibes Christi in der Welt zu verstehen und zu würdigen, und in missionarischem Kolonialismus und ghettohafter Existenz enden; es besteht die Gefahr der Isolation und somit der geistlichen Armut und Kurzsichtigkeit: die Gefahr, den Heiligen Geist zugunsten einer Club-Mentalität auszutauschen. Die Begegnung mit Reformierten kann ihnen helfen, diese Gefahr zu erkennen und zu vermeiden."[57]

Wenngleich es zu keiner theologischen Vorstellung von Katholizität gekommen ist, so endet unser Dokument doch mit einer verwunderlichen Freude: "Wir wollen nicht in einem solchen Ton gegenseitiger Warnungen schließen! Wir freuen uns gemeinsam unserer Gliedschaft in der einen Kirche Jesu Christi, und wir schließen unseren Bericht und unsere vierte und letzte Sitzung mit Lobpreis und Dank an Ihn, dass Er uns zusammengeführt und uns mehr von seinem Evangelium und seiner Gnade gezeigt hat."[58]

5. Disciples of Christ und Reformierter Weltbund

Auch der Bericht der Internationalen Kommission über den Dialog zwischen den Disciples of Christ und dem Reformierten Weltbund: Keine lehrmäßigen Hindernisse. Birmingham 1987 kommt ohne einen Blick auf die Katholizität nicht aus.[59]

Das Thema "Katholizität" finden wir im Kontext der Frage nach dem Wesen der Kirche. Weil es nur einen von Gott gesandten Christus gibt, der heute im Heiligen Geist wirkt, kann es nur eine Kirche geben. Unser Dokument sagt: "So gibt es nur eine Kirche Gottes. Die Kirche ist heilig, weil Gott sie durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi erlöst und geheiligt hat. Die Kirche ist katholisch, weil Christus sie dazu beruft, die Fülle seines eigenen Lebens und Dienstes zum Ausdruck zu bringen, indem sie alle Völker an allen Orten und zu allen Zeiten in eine Gemeinschaft führt. Die Kirche ist apostolisch, weil Christus sie bevollmächtigt, das Evangelium, das zuerst den Aposteln anvertraut wurde, allen Völkern zu verkünden."[60] Hier zeigt sich deutlich, dass zwischen quantitativer und qualitativer Katholizität ein Zusammenhang besteht. Die kirchliche Universalität entspricht der Fülle Christi.

6. Disciples of Christ und Römisch-katholische Kirche

Im Bericht über den Dialog der Disciples of Christ/Römisch-katholische Kirche (1977-1981)[61] finden wir eine Bemerkung zum Verständnis von Katholizität.[62] Es heißt dort von der im Heiligen Geist gewirkten immer neuen Weitergabe des Glaubens von Generation zu Generation:

"In diesem Prozess der Deutlichmachung der Implikationen der Offenbarung entstehen verschiedene Überlieferungen. Diese resultierende Verschiedenheit ist zu erwarten und ist oft selbst ein Zeichen der Katholizität der Kirche. Probleme entstehen, wenn der ekklesiale Zusammenhang, in dem eine Zustimmung zur Taufe geschieht, einen Einfluss solcher Art ausübt, dass die Glaubensgemeinschaft

---

[57] Vgl. ebd.
[58] Baptistisch/Reformierter Dialog (1977) 40, a.a.O., S. 121f.
[59] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente II (1992) S. 218-230.
[60] Disciples of Christ/Reformierter Weltbund: Keine lehrmäßigen Hindernisse. Birmingham (1987) 17, a.a.O., S. 223.
[61] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente I (1983) S. 233-245.
[62] Disciples/Röm.-katholischer Dialog (1881) 52, a.a.O., S. 242.

kompromittiert wird. Römische Katholiken und Disciples erkennen beide, dass sie sich jenseits der fundamentalen Wirklichkeit des Glaubens an Gott, der in Jesus Christus geoffenbart ist, hinaus auf Verständnisse hin bewegen, die aus einer Verschiedenheit christlicher Traditionen erwachsen sind."[63] Aus diesem etwas kryptischen Text ist jedoch soviel zu entnehmen, dass mit dem Begriff der Katholizität auch die Vielheit der Überlieferungen gemeint ist, die alle der Verdeutlichung des einen gottgewirkten Christusereignisses dienen und darin ihre letzte Legitimation haben. Über dieses Prinzip der Katholizität hinaus kann es nur Verschiedenheit geben, die jedoch niemals zum Fundament des Glaubens gemacht werden kann.

7. Römisch-katholische und Ev.-lutherische Kirche

Die Gemeinsame Erklärung der Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kirche "Das Herrenmahl" (1978) kommt ohne die Sache "Katholizität" nicht aus.[64]

Das Konsenspapier betont, dass es ohne volle Eucharistiegemeinschaft keine volle Kirchengemeinschaft und ohne volle Kirchengemeinschaft auch keine volle Eucharistiegemeinschaft geben kann.[65] In diesem Zusammenhang findet sich auch eine versteckte Bemerkung zur "Katholizität": "Das gilt zunächst für die konkrete Gruppe, die sich irgendwo zur Feier des Herrenmahles zusammenfindet, betrifft aber gleichermaßen die gesamte Christenheit. 'Das Teilhaben am gemeinsamen Brot und am gemeinsamen Kelch an einem bestimmtem Ort weist darauf hin, dass die Teilhabenden mit dem ganzen Christus und mit den gemeinsam mit ihnen zu allen Zeiten und an allen Orten Teilhabenden eins sind. Indem sie das gemeinsame Brot teilen, bezeugen sie ihre Einheit mit der weltweiten Kirche. Selbst die Grenze der irdischen Wirklichkeit wird überschritten, indem uns der Heilige Geist auch mit denen verbindet, die uns im Glauben vorangegangen sind und zur bleibenden Gottesgemeinschaft gerufen wurden."[66]

Wenngleich der Begriff "katholisch" nicht erwähnt wird, so ist doch die Sache vorhanden, und dies in einem eucharistisch-sakramentalen Kontext. Die Eucharistie kann alle heute Eucharistie-Feiernden untereinander und mit denen, die gestern Eucharistie feierten und schon verstorben sind, verbinden, weil sich in ihr die in Christus begründete Katholizität seines Heilsereignisses ausdrückt. Hier leuchtet auf, was die Osttheologie mit quantitativer und qualitativer Katholizität zu umschreiben sucht.

8. Römisch-katholische Kirche und Methodisten

Der Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen: Denver-Bericht (1971)[67] behandelt in Nr. 60 die Katholizität der Kirche als Ergebnis einer inneren Erneuerung, der man in Gebet und gemeinsamer Arbeit an der Einheit näherkommen muss: "Eine solche kreative Antwort, wie oben angedeutet, ist nur möglich, wenn die Kirche und alle Glieder der Kirche die Bedeutung der inneren Erneuerung begreifen. Durch ständige Erneuerung

[63] Ebd.
[64] Vgl. a.a.O., S. 271-295.
[65] Vgl. Herrenmahl 26, a.a.O., S. 279.
[66] Ebd.
[67] Vgl. a.a.O., S. 388-422.

wird die Kirche wahrhaft katholisch, evangelisch und reformiert werden. Die Kirche wird katholisch sein, wenn sie den universalen Charakter der christlichen Botschaft zum Ausdruck zu bringen weiß, nach der Gottes Liebe allen Menschen gilt. Sie wird evangelisch sein, wenn sie entschieden aus sich selbst herausgeht, um die frohe Botschaft durch das Wort und durch eine verantwortliche, gemeinschaftliche Lebensgestaltung anderen Menschen zugänglich zu machen. Sie wird reformiert sein, wenn sie bereit ist, Selbstkritik zu üben und in ihrem Denken und Handeln alles auszujäten, was ihrem Auftrag nicht entspricht."[68] Dies alles muss sich in der Spiritualität der Kirche ausdrücken.[69] Katholizität der Kirche bedeutet demnach die Ausdrücklichkeit und wenigstens die spirituelle Erfahrbarkeit, dass Gottes Liebe allen Menschen gilt. Es ist also nicht nur die quantitative Katholizität angezielt, sondern in ihr auch die qualitative von der liebenden, allen Menschen letztlich umfassen wollenden Heilsökonomie Gottes.

9. Reformierter Weltbund und Römisch-katholische Kirche

Der umfangreiche Schlussbericht über den Dialog zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen "Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" (1977)[70] behandelt in Nr. 62 auch das Verständnis der Katholizität, und dies im Kontext von Tradition und Entwicklung: "62. Erstens müssen der lokale Charakter der Kirche und ihre Katholizität im Auge behalten werden. Denn in der Teilnahme an der Ortsgemeinde haben wir Anteil am Leben der Gesamtkirche; doch die Ortsgemeinde ohne Universalität (besonders die kleine Basisgemeinde, aber ebenso die Lokalkirche auf regionaler Ebene) läuft Gefahr, ein Ghetto zu werden, oder der willkürlichen Herrschaft von einzelnen zu verfallen."[71] Auch hier ist in der Forderung nach Verbindung von Ortsgemeinde zur Gesamtkirche, also in der Forderung nach einer quantitativen Katholizität die Bedeutung der qualitativen Katholizität angedeutet, was mit "Leben der Gesamtkirche" ausgesagt ist.

10. Römisch-katholische Kirche und Ökumenischer Rat der Kirchen

Der zweite offizielle Bericht 1967 und der dritte offizielle Bericht 1971 der Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (Uppsala 1967 und Addis Abeba 1971)[72] enthält die Nachricht von der Arbeit einer von der Arbeitsgruppe selbst eingerichteten Untergruppe zu "Katholizität und Apostolizität".[73] Der dritte Bericht, der sogenannte Adis Abeba - Bericht (1971) enthält dann im Anhang III[74] die ersten Ergebnisse dieser Arbeitsgruppe: Man spricht von "einer neuen Darstellung der Begriffe 'Katholizität und Apostolizität'"[75] und führt aus: "Jeder dieser beiden Begriffe, die Gegenstand unserer Untersuchungen waren, stellt einen neuralgischen Punkt im ökumenischen

[68] Denver-Bericht (1971) 60, a.a.O., S. 402.
[69] Vgl. Denver-Bericht (1971) 61, a.a.O.
[70] Vgl. a.a.O., S. 487-517.
[71] Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt 62, a.a.O., S. 502.
[72] Vgl. a.a.O., S. 597-613; S. 614-662.
[73] Vgl. Uppsala-Bericht 1967, Nr. 2 c, a.a.O., S. 600.
[74] Vgl. Adis Abeba-Bericht (1971), Anhang III: Studiendokument über Katholizität und Apostolizität, Teil I: Die Katholizität und die Apostolizität der Kirche, a.a.O., S. 637-643.
[75] Vgl. Adis-Abeba-Bericht (1971), Anhang III, Teil I (Katholizität und Apostolizität), a.a.O., S. 637.

Dialog dar. Der Begriff 'katholisch' ist vor allem im Laufe der letzten Jahrhunderte verwendet worden, um bestimmte christliche Kirchen anderen gegenüberzustellen..."[76] So erkennt die Kommission als Aufgabe, diese beiden Begriffe im Rahmen der ökumenischen Forschung neu zu durchleuchten und die Einheit der Kirche deutlicher darzustellen.[77]

Gleichsam in hermeneutischer Fragestellung heißt es: "Während einige die Katholizität und die Apostolizität allein als prinzipiell gegebene Dimension der Kirche betrachten, verstehen andere sie vielleicht als eine Aufforderung zur Universalität und zur Fülle, zum Dienst und zur Heiligung, die Christus als Heiland der Welt durch den heiligen Geist an seine Kirche richtet um des Heils der Menschen willen."[78] Darüber hinaus möchte die Kommission den Blick auf das Neue Testament richten, "auf welche Weise Katholizität und Apostolizität die Gegenwart des zukünftigen Gottesreiches und des eschatologischen Heils in Christus, sowie das der Kirche durch Christus gegebene Geheimnis der Koinonia zum Ausdruck bringen und worin diese durch die Gegenwart des Heiligen Geistes ständig erneuerte Gabe alle Kirchen zur Erneuerung und zur Mission aufruft. Eine neue Darstellung der Begriffe Katholizität und Apostolizität muss von dem im strengen Sinn theologischen Geheimnis der Koinonia ausgehen: Gabe Gottes und Bekehrung des Menschen."[79] In diesem Sinne bestimmt nun die Kommission die Katholizität von einer tiefgreifenden und letztlich vorgegebenen Gemeinschaft her, nämlich trinitarisch, christologisch, pneumatisch, missionarisch und so heilsökonomisch im Dienst der Menschheit. Sie hat also eine qualitative Katholizität im Auge.

Nun im einzelnen: Zunächst zur trinitarischen, christologischen und pneumatischen Dimension der Katholizität: "Die Kirche ist ihrem Wesen nach katholisch, weil sie durch die Gabe der trinitarischen Gemeinschaft, die das fleischgewordene Wort Gottes der Menschheit geschenkt hat, geschaffen worden ist; diese Gemeinschaft ist die Fülle des Gotteswortes (vgl. Joh 1,16), und deshalb ist die Kirche 'sein Leib, nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt' (Eph 1,23). Von daher erweist sich die Kirche in ihrem Handeln als katholisch, insofern sie Gemeinschaft hat mit Jesus Christus, der durch die Kraft seines Heiligen Geistes mitten in ihr gegenwärtig ist. Jesus Christus ist der Erlöser jedes einzelnen Menschen in seiner persönlichen Ganzheit, aller Menschen und der ganzen Schöpfung. Von dem einen Gott in die Welt gesandt, hat er das Reich Gottes verkündet, hat er für alle sein Leben am Kreuz dahingegeben und ruft er alle dazu auf, an seiner Auferstehung teilzuhaben. Durch ihn soll alles mit Gott versöhnt werden, denn durch das Blut an seinem Kreuz hat er Frieden geschaffen (vgl. Kol. 1,20)."

An den verschiedenen biblischen Notizen zur ekklesiologischen Heilsbedeutung Christi lässt sich die christologische Katholizität der Kirche oder die Katholizität Christi als qualitative Katholizität ablesen: In Christus wohnt die Fülle des dreifaltigen Gottes (Kol 2, 9); er hat Frieden gestiftet zwischen Gott und den Menschen am Kreuz (Kol 1,20). Die Texte liessen sich hier vermehren.

"Die Kirche lebt und verwirklicht ihre Katholizität insofern, als sie durch und 'in' Christus als sein Leib besteht und in jedem Augenblick in jedem Christen und in all ihrem Tun die Fülle der Wahrheit Jesu Christi zum Ausdruck bringt, zu der der Heilige

---

[76] Ebd.
[77] Vgl. Adis-Abeba-Bericht (1971), Anhang III, Teil I (Katholizität und Apostolizität), a.a.O., S. 638.
[78] Ebd.
[79] Ebd.

Geist unentwegt hinführt (Joh 16,13). Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben auf den Ruf Gottes antworten, die eins sind in der Liebe und die sich ständig gegenüber all ihren Mitmenschen öffnen. In dieser Perspektive sehen wir die Katholizität: als trinitarisch, christozentrisch, pneumatisch, missionarisch und als Aufforderung zu einer konkreten Verpflichtung im Dienst der Menschheit."[80]

Von der so verstandenen qualitativen Katholizität blickt man auf die Einheit der Kirche: "Die volle Einheit, die alle Menschen in Christus mit Gott vereinigen soll, wird erst am Ende erreicht werden. In Erwartung dieser zukünftigen Gabe müssen die Kirchen sich all dessen bewusst werden, was in ihnen vorläufig ist, müssen sie den Mut haben zu erkennen, was ihrer Katholizität fehlt, und müssen ihr Leben und Handeln immer mehr 'katholisch' werden lassen. Die Katholizität ist also noch nicht völlig erreicht noch umfassend verwirklicht, aber ihre eschatologische Fülle ist in gewisser Weise schon jetzt gegenwärtig."[81]

Die Kirche lebt aus dem trinitarischen Mysterium, insofern sie auf Christus und den Heiligen Geist gegründet ist: "Die Kirche ist wahrhaft auf den Herrn Jesus Christus gegründet. Indem sie von der ständigen Gegenwart ihres Herrn lebt und vom Heiligen Geist erfüllt wird, verkündet und erfüllt sie das kommende Gottesreich und ist selbst der 'Erstling' dieses Reiches. Sie ist somit durch den Glauben an die Gabe Gottes und durch das Wirken des Heiligen Geistes inmitten der Menschheit und für diese das Zeichen der Gegenwart Christi, die Verheißung und Erwartung der Fülle, die in ihm wohnt (vgl. Kol 1,19; Eph 3,1-11). Als unvollkommener, aber doch wirklicher Träger des Geheimnisses Christi, in dem alle Dinge zusammengefasst werden, ist sie schon jetzt katholisch."[82] Die hier angestrebte qualitative Katholizität ist jene eschatologische Erfüllung, da der dreifaltige Gott alles in allen ist. In der Kirche zeigt sich diese Erfüllung wirksam.

Dann finden wir eine sehr schöne Formulierung zum Wesen der Katholizität der Kirche: "Da sie auf das gegründet ist, was sie empfangen hat und noch empfängt, und ausgerichtet ist auf die letzte Erfüllung des erwarteten Heils, ist die Kirche dazu aufgerufen, Tag für Tag ihre Katholizität zu verwirklichen. Sie soll nicht nur 'offen' sein in ihrer Verkündigung ohne Ansehen der Person, der Rasse, der Klasse oder der Kultur, sondern auch für alle 'bewohnbar' sein, für alle ein 'Zuhause' sein, indem sie in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar macht. Sie ist zu allen Völkern bis ans Ende der Welt gesandt; sie ist dazu aufgerufen, in allen menschlichen Situationen zu jeder Stunde der Geschichte gegenwärtig zu sein und im Namen des Herrn alles für alle zu sein. Sie hat als 'Katholische' Kirche die Vollmacht erhalten, alle Elemente der evangelischen Botschaft zum Ausdruck zu bringen, und bemüht sich unentwegt, im Glauben den unermesslichen Reichtum des Geheimnisses Christi zu erfassen, um ihn zu verkündigen und für ihr Leben fruchtbar werden zu lassen."[83]

Christus ist mit der Kirche und die Kirche mit Christus verbunden, das macht die Katholizität aus: "Wo immer Jesus Christus ist, da ist die Katholische Kirche (vgl. Ign Sm 8,2). So wird der Herr also dort gegenwärtig, wo eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch die Taufe gezeichnet und ihm verpflichtet sind und sich in seinem Namen versammelt haben, sein Wort hören und es aufnehmen, indem sie frei

[80] Adis-Abeba-Bericht (1971), Anhang III, Teil I (Katholizität und Apostolizität), a.a.O., S. 639.
[81] Ebd.
[82] Ebd.
[83] Adis-Abeba-Bericht (1971), Anhang III, Teil I (Katholizität und Apostolizität), a.a.O., S. 639f.

dem Wirken seines Geistes folgen, das Abendmahl miteinander feiern und im Bekenntnis ihres Glaubens, in der Danksagung, im Gebet und in brüderlicher Gemeinschaft beharren (vgl. Apg 2,42)."[84] Die hier beschriebene Katholizität bildet eine "ecclesia ab Abel": "Dank ihrem Herrn, der in ihr herrscht, steht also die Ortsgemeinde, die in der Gemeinschaft der Heiligen seit Abel dem Gerechten bis zum Letzten der Erwählten um die Diener Christi versammelt ist, in Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten und aller Orte und sie ist ein wahrer Ausdruck der Katholischen Kirche. Als Teil einer universalen 'koinonia' sind die Ortgemeinden dazu aufgerufen, sich gegenseitig zu unterstützen und gemeinsam zu handeln zum Ruhme des Herrn."[85]

Das Dokument gibt Hinweise dafür, diese Katholizität zu bewahren und zu schützen: "Je mehr sich die Kirche der Gabe Christi bewusst ist, um so mehr wird sie auf der Hut sein vor allem, was diese Gabe verleugnen könnte. Die Gabe Christi kann auf mancherlei Weise verleugnet werden. Die gebräuchlichste Form der Verleugnung ist die Verfälschung des Evangeliums durch falsche Lehren. Aus diesem Grund ist die Kirche katholisch, wenn sie orthodox ist."[86] Hier wird das rechtgläubige Kirchenverständnis als qualitativ-katholisch bezeichnet.

Die erste Verleugnung der Katholizität heißt Macht: "Aber da die Wahrheit des Evangeliums nicht nur spekulativer Natur ist, oder Lehrmaterial darstellt, kann sie auch im Leben der Christen auf mancherlei andere Weise verleugnet werden. Hier sollen nur vier Möglichkeiten erwähnt werden. Die erste besteht darin, dass man der Arroganz falscher Endgültigkeit nachgibt, welche der Besitz von Macht suggeriert, sei es, indem man die Mittel der politischen Macht anwendet, sei es, indem man sich den Mächten dieser Welt anpasst oder unterwirft, so dass die Kirche sich von den Armen entfernt und die christliche Brüderlichkeit sich auf die Angehörigen der gleichen Rasse, Nation, Kultur oder Klasse beschränkt."[87]

Die zweite Verleugnung der Katholizität heißt Parteiung: "Die zweite versucht, die Bildung von Sekten oder Parteien innerhalb der Kirche zu rechtfertigen. Die dritte (sc. Verleugnung) führt dazu, dass man sich der Katholizität seiner eigenen Konfession brüstet und die anderen verachtet. Bei der vierten dagegen lässt man sich von den die Kirche angreifenden zeitgenössischen Ideologien verführen und missbraucht damit den Begriff 'katholisch' und rühmt sich der Toleranz, die letztlich nur eine Auflösung der christlichen Identität ist. Die Katholizität der Kirche darf nicht die Bindung der Kirche an Jesus Christus verleugnen, in dem allein das Heil für alle Menschen liegt (Apg 4,12), und die erwähnten Formen der Verleugnung können nur vermieden werden durch einen ständig erneuerten Gehorsam gegenüber dem Herrn, dessen Liebe sein Volk für alle menschlichen Situationen offen sein lässt und dessen Wahrheit es ihm erlaubt, seine Identität und seine Kontinuität über alle Zeiten, alle Orte und alle Gegebenheiten hinweg zu verwirklichen."[88]

11. Römisch-katholische Kirche und Koptisch-orthodoxe Kirche

[84] Adis-Abeba-Bericht (1971), Anhang III, Teil I (Katholizität und Apostolizität), a.a.O., S. 640.
[85] Ebd.
[86] Ebd.
[87] Ebd.
[88] Ebd.

Der Gemeinsame Bericht des 2. Treffens der Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen Kirche und der Koptisch-Orthodoxen Kirche (Kairo 1975), der "Kairo-Bericht"[89] behandelt in Nr. 5 Fragen der Ekklesiologie, auch die Frage der Katholizität der Kirche mit ihren Schwierigkeiten:

"Für die Orthodoxen ist die Kirche Christi die eine, universale, katholische und apostolische Kirche. Sie ist dieselbe überall und zu allen Zeiten. Die Kirche von Alexandrien ist die universale (katholische) Kirche in Alexandrien. Wenn die Kirche 'Ortskirche' genannt wird, bedeutet dies die eine, universale Kirche mit all ihren Merkmalen, mit allen Reichtümern Christi und des Heiligen Geistes, insofern sie an einem bestimmten Orte wirksam ist; dabei ist es gleich, ob sie die Gestalt einer Diözese hat, der ein Bischof vorsteht, oder die einer Anzahl von Diözesen innerhalb eines oder mehrerer Länder unter Leitung einer Heiligen Synode mit dem Patriarchen an der Spitze. Sie kann mit Autorität in Glaubensfragen sprechen, und zwar mit der Autorität Christi, die der Kirche gegeben ist zur Verkündigung des Evangeliums, zur Ausbreitung des Glaubens und zur Leitung des Volkes Gottes. Sie kann auf Grund der Heiligen Schrift und der Tradition, die durch die Generationen hindurch weitergegeben wird, verbindlich sprechen und entscheiden."[90]

Daraus folgt für die koptische Theologie: Die Oberste Schiedsinstanz ist ein ökumenisches Konzil; es bedarf keiner obersten Verwaltungsbehörde zur Leitung aller Kirchen der Christenheit. Im Klartext heißt dies, dass die Katholizität der Kirche nicht durch ein universelles Amt sichtbar ausgedrückt werden muss. Denn es gilt: "Die Kirche ist nicht darauf angewiesen, sich irgendeinem anderen Bischof unterzuordnen, so als ob dieser Bischof die Vollmacht innehätte, als der einzige Sprecher Christi und der universalen Kirche aufzutreten."[91] Andererseits gilt: "Die römisch-katholische Seite legt ebenfalls größten Wert auf die wesentliche Bedeutung, die innerhalb der Kirche Christi der 'Ortskirche', d.h. der um den Bischof versammelten Gemeinde der Gläubigen, auch der 'Teilkirche' zukommt, d.h. der Zusammenfassung einer Reihe von Ortskirchen zu einer Einheit, der ein Patriarch oder sonst ein Bischof vorsteht. Die universale Kirche besteht aus und in den Ortskirchen. Darüber hinaus glaubt sie, dass innerhalb der Kirche - in Übereinstimmung mit dem Willen Christi - ein Amt der universalen Einheit besteht, das der Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen dient; dieses Amt sieht die Römisch-Katholische Kirche verwirklicht im Amt des Bischofs von Rom."[92] Unermüdlich, so stellen wir fest, weisen die orthodoxen Kirchen auf die qualitative Katholizität hin, die für die Gesamtkirche nicht monokephal, papal ausgedrückt werden muss.

12. Anglikanische Kirche und Römisch-katholische Kirche

a) Die "Venedigerklärung"

Die 3. Gemeinsame Erklärung zur Frage der kirchlichen Autorität , ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenzen der Anglikanisch/Römischen Internationalen Kommission (ARCIC): Venedig 1976, die bekannte Venedig-Erklärung 1976: Autorität

---

[89] Vgl. a.a.O., S. 537-542.
[90] Kairo-Bericht (1975) 5, a.a.O., S. 538.
[91] Ebd.
[92] Kairo-Bericht (1975) 5, a.a.O., S. 538f.

in der Kirche I[93] spricht über den Primat und das 1. Vatikanische Konzil mit dem Ergebnis, die Gemeinschaft mit dem Primat diene der Sicherung der Katholizität einer jeden Ortskirche und sei ein Zeichen aller Kirchen. Damit wird gesagt, die Katholizität der Kirche und die damit implizierte Gemeinschaft von Ortskirchen habe eine dieser Katholizität dienende Sichtbarkeit notwendig. Man fasst die Diskussion über den Primat zusammen: "Aber der Primat bedeutet, recht verstanden, dass der Bischof von Rom eine Leitungsfunktion wahrnimmt, um die Treue aller Kirchen zu Christus und zueinander zu erhalten und zu fördern. Gemeinschaft mit ihm soll eine Sicherung der Katholizität einer jeden Ortskirche sein und ein Zeichen der Gemeinschaft aller Kirchen."[94]

Die Ortskirche, die nicht mit anderen Ortskirchen verbunden ist, muss sich vor Isolation und schließlich vor verflachendem Glauben schützen.[95] Damit wehrt das einer Katholizität vorstehende universelle Amt der Verflachung des Glaubens der verschiedenen Ortskirchen und dient der qualitativen Katholizität. Die Katholische Fülle bedarf also um ihrer Ausdrücklichkeit willen eines sichtbaren universellen katholischen Amtes.

b) Dublin-Erklärung

Die Gemeinsame Erklärung der Zweiten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission, Dublin 1990: "Die Kirche als Gemeinschaft"[96] behandelt in den Nr. 34 -41 die Katholizität der Kirche.

"In den Glaubensbekenntnissen hat die Kirche stets ihre Katholizität bekannt: 'Ich glaube an ...die heilige katholische Kirche.' Sie erhält diesen Titel aus der Tatsache, dass sie ihrem Wesen nach über die ganze Welt ausgebreitet sein soll, von einem Ende der Erde bis zum anderen, von einem Zeitalter zum nächsten. Die Kirche ist auch deshalb katholisch, weil ihre Sendung darin besteht, allumfassend und ohne Auslassung all das zu lehren, was von Gott für das Heil und die Vollendung der Menschheit geoffenbart worden ist; und ebenso, weil es ihre Berufung ist, in der einen eucharistischen Gemeinschaft Männer und Frauen jeder Rasse, Kultur und jedes sozialen Standes in jeder Generation zu vereinen. Weil die Kirche die Frucht des Wirkens Christi am Kreuz ist, das alle trennenden Wände zerstört und Juden und Heiden zu einem heiligen Volk gemacht hat, und daher alle Zugang zu dem einen Vater durch den einen Geist (vgl. Eph 2,14-18) haben, ist sie katholisch."[97] Die quantitative Katholizität verweist auf eine qualitative Katholizität, die in der christologisch zentrierten Heilsökonomie ansichtig wird.

Die soteriologische Bedeutung der Katholizität drückt unser Dokument so aus: "In dem Geheimnis seines Willens beabsichtigt Gott, dass die Kirche in Christus Jesus die Neu-Schöpfung allen Reichtums menschlicher Verschiedenheit sei, den die Sünde zu Spaltung und Streit verdreht hat (vgl. Eph 1,9-10). In dem Maß, in dem diese Neu-Schöpfung in ihrem Leben authentisch aufgezeigt wird, ist die Kirche ein Zeichen der

---

[93] Vgl. a.a.O., S. 159-170.
[94] ARCIC: Venedigerklärung (1976): Autorität in der Kirche I, 12, a.aO., S. 164.
[95] Vgl. ARCIC: Venedigerklärung (1976): Autorität in der Kirche I, 13, a.a.O., S. 165.
[96] Vgl. *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente II (1992) S. 351-373.
[97] Zweite Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission 1990 "Die Kirche als Gemeinschaft" 34, a.a.O., S. 363.

Hoffnung für eine gespaltene Welt, die sich nach Frieden und Eintracht sehnt. Die Gnade und das Evangelium Gottes sind es, die die menschliche Verschiedenheit zusammenführen, ohne sie zu ersticken oder zu zerstören; die Katholizität der Kirche drückt die Tiefe der Weisheit des Schöpfers aus. Die Menschen sind von Gott in seiner Liebe mit solcher Verschiedenheit geschaffen worden, damit sie an jener Liebe teilnehmen können, indem sie miteinander das teilen, was sie haben und was sie sind, und sich so in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft bereichern."[98]

c) Autorität in der Kirche III

Die Gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römischen Internationalen Kommision (ARCIC) vom 3. September 1998 über "Die Gabe der Autorität. Autorität in der Kirche III[99] wurde zur weiteren Diskussion veröffentlicht und bestimmt "Katholizität als das 'Amen' der gesamten Kirche.[100]

Für die Kirche als Gemeinschaft in apostolischer Überlieferung muss diese Überlieferung von Generation zu Generation gehen (diachron), sie muss aber auch innerhalb der gleichen Zeit an allen Orten die gleiche sein (synchron). Das ist für die Katholizität der Kirche entscheidend. Katholizität ist hier also ein eher quantitativer Begriff zur Charakteristik von Tradition, aber zugleich auch ein Rezeptionsbegriff. Die im Heiligen Geist im Gedächtnis der Kirche bewahrte Wahrheit muss weitergegeben und zugleich auch immer neu aufgenommen werden.[101]

Durch die vielfältige Verkündigung kommt es zur vielgestaltigen Ausdrücklichkeit des in Jesus offenbarten Evangeliums. Die wahre Gemeinschaft der Kirchen besteht bei all dieser Vielheit in der Übereinstimmung mit dem Evangelium, das Jesus verkündet hat. "Denn diese Vielfalt der Traditionen ist ja die praktische Bekundung der Katholizität und ist vielmehr eine Bestätigung der Kraft der Überlieferung und steht keineswegs im Widerspruch zu ihr. Gott hat die Vielfalt unter den Menschen geschaffen, und so erfordern die Treue und Identität der Kirche nicht Uniformität von Ausdrucksform und Formulierung auf allen Ebenen und in allen Situationen, sondern eher katholische Vielfalt innerhalb der Einheit der Gemeinschaft. Die Fülle der Traditionen ist eine lebendige Quelle für eine versöhnte Menschheit."[102]

Und auf dem Weg zu einem qualitativen Begriff von Katholizität: Das Volk Gottes ist als Ganzes Träger der lebendigen Überlieferung, d.h. das ganze Volk hat die Botschaft zu erkennen, zu aktualisieren und weiterzugeben. Darin und so in allen Gliedern des ganzen Volkes Gottes wirkt der Heilige Geist, die Begabung der einzelnen zum Wohle aller nutzend. Es entsteht ein lebendiger Austausch zwischen allen, den Bischöfen, Priestern und den Laien, zwischen den Theologen und der gültigen Tradition etc.[103] Ohne dass unser Dokument dies hier ausdrücklich sagt, so ist doch der

---

[98] Ebd.
[99] Text: *Harding Meyer* u.a. *(Hgg.)*, Dokumente III (2003) S. 263-289.
[100] ARCIC : Autorität III, 26-31, a.a.O., S. 272-274.
[101] Vgl. ARCIC: Autorität III, 26, a.a.O., (2003) 273.
[102] ARCIC: Autorität III, 27, ebd.
[103] Vgl. ARCIC: Autorität III, 28, ebd.

Begriff der Katholizität hier als jener Begriff gedeutet, der vom Heiligen Geist her die Einheit in der Vielheit sagen kann. Katholizität sagt aber damit auch, dass die Verschiedenheit auf einer anderen Ebene liegt als die Einheit der Botschaft. Die Einheit der Botschaft, so haben wir gesehen, liegt in Christus begründet, die Vielheit in der vielfältigen, in der Schöpfung und im Menschsein begründeten Weise von Rezeption. Der Begriff der Katholizität charakterisiert die Tätigkeit des Heiligen Geistes als Bewahrung der Wahrheit in Christus. Katholizität bedeutet Aufzeigen des Reichtums dieser Wahrheit in den verschiedenen Weisen von Rezeption und Tradition. Der Heilige Geist verbindet Christus und seine Botschaft mit dem persönlichen Glauben und dessen gemeinschaftlicher Rechenschaft der einzelnen.

Auf einer tieferen Ebene bestätigt das Dokument die heilsökonomisch zu verstehende Katholizität. Jedem Christen kommt ein "sensus fidelium" zu, den man hier als "geistliches Unterscheidungsvermögen" bezeichnet, eine "Intuition", "die durch das Beten und Leben in der Gemeinschaft als treues Glied der Kirche entsteht".[104] Über den "sensus fidelium" des einzelnen bildet sich der "sensus fidelium" aller, wodurch die Kirche als ganze Christus treu bleibt. So wirken alle in ihrem lebendigen Gedächtnis an dem einen Amt der "Episkope" mit und wachen so "über das lebendige Gedächtnis der Kirche". Das Amen des einzelnen Gläubigen ist so in das Amen der gesamten Kirche eingebunden.[105]

Da das Amt der Episkope von dem Amt des Sensus fidelium der Gesamtkirche nicht getrennt werden darf und kann, kommt in ihm deutlich der Gedächtnischarakter des Amtes und so der ganzen Kirche zum Ausdruck: "Das Charisma und die Funktion von Episkope sind auf besondere Weise mit dem Amt des Gedächtnisses verbunden, das die Kirche beständig in der Hoffnung erneuert. Durch dieses Amt erhält der Heilige Geist der Kirche ein lebendiges Gedächtnis dessen, was Gott getan und geoffenbart hat, und nährt ihre Hoffnung auf das, was Gott noch tun wird, um alle Dinge in Christus zu einen. Auf diese Weise wird der eine Glaube nicht nur von Generation zu Generation, sondern auch von Ort zu Ort weitergegeben und gelebt. Dieses Amt üben der Bischof oder auch geweihte Personen unter der Aufsicht des Bischofs aus, wenn sie das Wort Gottes verkünden, Sakramente spenden und ihre Aufgabe im Leitungsamt für das Gemeinwohl wahrnehmen."[106]

Damit sind wir wieder dort angekommen, wo unser Dokument von der Katholizität spricht: Katholizität ist das vom Heiligen Geist gewirkte synchrone und diachrone Amen der ganzen Kirche auf die Botschaft und das Ereignis Jesus Christus. Als Rezeptionsbegriff besagt Katholizität Wirksamkeit des Heiligen Geistes, Verbindung zwischen dem einen Christus und den vielen Glaubenden zur einen Kirche. Katholizität ist eine Kurzform dafür, dass in der Kirche Amt und Charisma, Episkope und sensus fidelium, sensus fidelium des einzelnen und der der ganzen Kirche nicht auseinander fallen können. Katholizität wird, weil Einheit und Verschiedenheit nicht auf gleicher Ebene liegen, zu einem Grundbegriff und Grundmodell von differenziertem Konsens.

Das Dokument nimmt im Blick auf den differenzierten Konsens der Ernsthaftigkeit von Katholizität als Bekenntnisausdruck nichts an Gewicht. Vielmehr betont es: "Wenn christliche Gemeinschaften in wirklicher, aber nicht voller

[104] Vgl. ARCIC: Autorität III, 29, ebd.
[105] Vgl. ARCIC: Autorität III, 29, a.a.O., S. 273f.
[106] ARCIC: Autorität III, 30, a.a.O., S. 274.

Gemeinschaft zueinander stehen, dann sind sie aufgefordert, in der jeweils anderen Gemeinschaft Elemente der apostolischen Überlieferung anzuerkennen, die sie vielleicht außer Acht gelassen, vergessen oder noch nicht vollständig verstanden haben. Folglich müssen sie diese Elemente annehmen oder sich aufs Neue aneignen und erneut die Weisen ihrer getrennten Schriftauslegung überdenken."[107]

IV. Zusammenfassung

Es bestätigt sich der umfassende Einfluss des vollen Begriffes qualifizierter Katholizität, wie ihn die Osttheologie entwickelte und von den Kirchenvätern her bewahrte. Gemäss den Kirchenvätern ist die Katholizität der Kirche nicht eine äußerlich-beliebige Wirklichkeit, sondern trifft ihren göttlichen Ursprung, aber auch das Heil aller Menschen. Daher ist die Katholizität von Gott her und vom Menschen her zu betrachten (Congar). Unsere (westlichen) Konsensdokumente sind auf dem gleichen Weg. Eines fällt auf. Für die Orthodoxie gibt es auch die negative Katholizität der Sünde, des Chaos. Diese Sicht spielt im Wesen kaum eine oder keine Rolle.

Vom Vater als dem Schöpfer her will Gott eine vollendete Welt; die Zeit der Geschichte ist eine Zeit des freien Wollens der Menschen, möglichen Scheiterns des Planes Gottes und daher die Sendung seines Sohnes, den Bund durchzuhalten.

Durch Menschwerdung (hypostatische Union) ist Christus das Prinzip des universellen Heiles: d.h. Lösepreis für die Sünden und so konkretes Durchhalten des Bundes; aber nicht nur das, sondern auch Erreichen des Schöpfungszieles, des Bundeszieles und so Vollendung der Schöpfung in der Vollendung des Bundes. Übernatürlich ankommende Gnade und Sehnsucht des Kosmos nach seiner Vollendung sind nicht zu trennen. In und durch Christus hat sich Gott verpflichtet, der gesamten Menschheit das Heil zu ermöglichen, weil in Christus die ganze Fülle der Gottheit wohnt. Daher ist auch das Prieste rtum Christi umfassend. Das wird verwirklicht in den einzelnen Gläubigen (kephale), dann aber auch kosmisch (pleroma): so kann die Welt wieder eine Welt des Vaters werden. Christus ist das Haupt und das Fundament der Katholizität der Kirche.

Der Heilige Geist ist die die Kirche und damit auch ihre Katholizität belebende Seele. Er bewirkt das Werk Christi von innen her und bedeutet so ihren Reichtum. Vom Heiligen Geist her ist die Katholizität durch den Heiligen Geist mehr als die unbegrenzte Ausdehnung einer monistischen Einheit: sie nimmt auf dem Weg einer Communio die Früchte der Pluralität von Personen auf. Durch den Heiligen Geist trifft die von unten stammende Quelle der Katholizität mit ihrer von oben kommenden Quelle zusammen und vereinigt sich in ihr (Congar).

---

[107] ARCIC: Autorität III, 31, ebd.

Die Katholizität der Kirche wird auch durch den Reichtum der vielgestaltigen menschlichen Natur bestimmt. Der einzelne nimmt an diesem universellen Reichtum nur durch Austausch teil, der nicht mechanisch geschieht, sondern als Gemeinschaft, als Communio. So realisiert die Kirche ihre reiche Katholizität in einer innigen Communio ihrer Mitglieder und erreicht so die Fülle des Bundesleibes in einem kosmischen und in einem geschichtlichen Sinn. Kosmisch deshalb, weil der ganze Kosmos in jedem Menschen aufsteigt zu Geist und Freiheit und Person und so Geist und Freiheit und Person auch mit dem Kosmos verbindet; geschichtlich ist diese Katholizität vor allem deshalb, weil sie ständig wird. So wird deutlich, wie unmöglich es ist, die Katholizität nur an das zu knüpfen, was von aussen und von oben herangetragen wurde. Christus vollendet die Kirche, aber er wird auch vollendet. Qualitative Katholizität zeitigt sich in quantitativer Katholizität aus; quantitative Katholizität weist auf die qualitative zurück. Die Theologie der Ostkirche ist im ökumenischen Gespräch des Westens wirksam und gestaltend gegenwärtig. Deutlicher müsste im ökumenischen Dialog die soteriologische Dimension der Katholizität herausgearbeitet werden. Denn Trennung ist immer auch Minderung der Heilsfunktion der Kirche.

Die Orthodoxie zwischen der kommunistischen Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen

von Hilarion Alfeyev, Brüssel

1) Die sozio-politische Relevanz der Orthodoxie in Russland

In der Geschichte der russischen orthodoxen Kirche erwies sich das 20. Jahrhundert als das blutigste und tragischste. Eine in ihren Maßstäben unvergleichliche Hetzjagd wurde von den Gottlosen nach deren Machtergreifung in Russland im Jahre 1917 losgetreten. Innerhalb von 20 Jahren Revolutions-Terror, beginnend mit Lenin und fortgeführt unter Stalin, wurde die Kirche beinahe vollständig verwüstet. Mit dem Jahr 1939 waren sämtliche Klosteranlagen und geistlichen Schulen geschlossen, Zehntausende Kirchen zerstört oder aufgelassen. Von 60.000 vorrevolutionären Gotteshäusern waren nur noch rund 100 zugänglich, von 300 Bischöfen aus der Vorrevolutionszeit befanden sich bloß noch vier in Freiheit. Die absolute Mehrheit des Klerus – es handelt sich dabei um eine Zahl von vielen zehntausend Personen – war erschossen worden oder durch Einweisung in Lager zum Schweigen verurteilt. In den Jahren des Zweiten Weltkrieges erfuhr das Verhältnis der Politik gegenüber der Religion eine gewisse Änderung, doch waren die 60er Jahre von einer neuen Welle der Verfolgung geprägt. Bis zu Beginn der 90er Jahre blieb die Kirche ein „sozial Ausgestoßener" („social outcast"): Es war unmöglich, sich öffentlich zum Christentum zu bekennen und gleichzeitig eine mehr oder weniger bedeutende öffentliche Position einzunehmen. Jedwedes Wirken der Kirche unterlag der äußerst strengen Kontrolle der weltlichen Behörden, die Zahl der Kirchen und der Geistlichen war genauestens reglementiert, missionarische, aufklärerische und wohltätige Aufgaben waren gänzlich untersagt.

Ungeachtet der 70 Jahre lang andauernden unbarmherzigen Verfolgung präsentierte sich die Russische Kirche zu Beginn der 90er Jahre als nicht vollständig „blutleer". Ganz im Gegenteil – bereits in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts konnte ein ständiges Ansteigen des Interesses gegenüber der Kirche bei Vertretern sämtlicher Bevölkerungsschichten – hierbei vor allem der Jugend – beobachtet werden. Dieser Prozess begann sich nach dem Fall des sowjetischen Regimes zu einer

„Massenbewegung" auszuweiten. In den letzten zwölf Jahren wurden Tausende Kirchen, Hunderte Klöster und Dutzende geistlicher Bildungsinstitutionen neu eröffnet. Die Zahl der Bischöfe erhöhte sich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt um mehr als das Zweifache und liegt momentan bei 150 Personen; die Zahl der Geistlichen und die der diesen unterstehenden Pfarren wuchs um mehr als das Vierfache und liegt nun bei 27.000. Beeindruckend gestaltet sich die Statistik des Anstiegs der Zahl der Klöster: Gab es im Jahre 1988 im Moskauer Patriarchat 18 Klöster, so liegt ihre Zahl heute bei über 600. Die Zahl der geistlichen Bildungsinstitutionen wuchs in diesem Zeitraum von drei auf über 100.

Laut statistischen Angaben bekennen sich rund 70% der Russen der russischen orthodoxen Kirche zugehörig. Die Mehrzahl der Gläubigen in der Ukraine, in Weißrussland und in Moldawien bekennt sich zum Moskauer Patriarchat; ebenso wie die Mehrheit der orthodoxen Gläubigen in den Staaten des Baltikums (Estland, Lettland, Litauen) und Zentralasiens (Kasachstan, Usbekistan, Kirgisien, Tadschikistan) aus Angehörigen unserer Kirche besteht. Die Gesamtzahl der Mitglieder der russischen orthodoxen Kirche, die in den genannten Staaten und auch anderswo (vor allem in Westeuropa) leben, liegt bei über 100 Millionen.

Dieser unvergleichliche quantitative Anstieg auf allen Ebenen wurde von grundlegenden Änderungen der sozio-politischen Bedeutung der Kirche begleitet. Erstmals nach mehr als 70 Jahren übernahm die Kirche wieder die Funktion eines integralen Bestandteils unserer Gesellschaft, und heute gilt sie als anerkannte geistig-moralische Instanz mit hoher gesellschaftlicher Autorität. Erstmals nach vielen Jahrhunderten steht es der Kirche nunmehr auch zu, ihren Platz in der Gesellschaft frei und ohne Einmischung seitens der weltlichen Macht zu definieren und ihr Verhältnis zum Staat neu zu ordnen.

Diese Änderung der Situation rang der Kirche gewaltige Anstrengungen ab, um ihre „Ghetto-Mentalität", die ihr in den langen Jahren der zwangsweisen Isolation aufgezwungen war, abzustreifen. Beschränkte sich früher die Kommunikation eines Geistlichen in der Regel auf Gespräche mit Mitgliedern seiner Gemeinde, die in ähnlichen Kategorien dachten wie er, so ist ein Geistlicher heute mit einer riesigen Masse von neugetauften Personen konfrontiert, deren Wissen über Religion entweder rudimentär oder überhaupt nicht vorhanden ist. War eine Predigt eines Geistlichen früher nur innerhalb der Mauern seines Gotteshauses möglich, so besteht heute für diesen die Möglichkeit, durch Fernsehen oder Radio oder mittels Druckwerken die Öffentlichkeit zu erreichen. Lebten früher Gesellschaft und Kirche ihr jeweils eigenes Leben, so ist die Kirche heute an der öffentlichen Diskussion über grundlegende Fragen der Gegenwart beteiligt.

Zehn Jahre intensiver intellektueller Betätigung mit dem Ziel des Erfassens der gegenwärtigen Problematik fanden ihren Abschluss mit der Verabschiedung eines Schriftstücks mit dem Titel „Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche" auf dem Bischofskonzil im Jahre 2000. Die Bedeutung dieses Schriftstücks konnte in ihrer gesamten Tragweite noch nicht nach Gebühr erfasst und bewertet werden. Bei den „Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche" handelt es sich um eine Art Kodex, der den allgemeinkirchlichen Blickwinkel auf Fragen des kirchlich-staatlichen Verhältnisses und auf Probleme der modernen Gesellschaft im Allgemeinen zum Ausdruck bringt. Die „Grundlagen der sozialen Konzeption" stellen ein äußerst umfangreiches Dokument dar (über 100 Seiten), das dazu auserkoren ist, sich zu einem geistigen und moralischen Leitfaden für

die Gesamtheit der russischen Kirche zu entwickeln. Moralische Forderungen, wie sie in den „Grundlagen" definiert sind, sind nicht nur von der Geistlichkeit und von Angehörigen des Klerus, sondern in entsprechendem Maße auch von Laien und „gewöhnlichen" Mitgliedern der Kirche einzuhalten.

Die „Grundlagen der sozialen Konzeption" vermögen, meiner Meinung nach, die sozio-politische Relevanz der russischen orthodoxen Kirche am augenscheinlichsten zum Ausdruck zu bringen In Russland nahm die Kirche einen ihr gebührenden Platz in einer Reihe von gesellschaftlichen und politischen Fragen ein. Obwohl getrennt vom Staat, agiert die Kirche nun nicht mehr länger getrennt von der Gesellschaft. Obwohl frei von Kontrolle seitens der weltlichen Macht, besitzt die Kirche die Möglichkeit, geistig-moralischen Einfluss auf gesellschaftlich-politische Prozesse auszuüben. Geschaffen wurde die einzigartige Situation einer Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, die von gegenseitiger Achtung bei gleichzeitig strenger Einhaltung des Prinzips der Nicht-Einmischung in Angelegenheiten des jeweils anderen gekennzeichnet ist.

Lassen die oben getätigten Ausführungen nun den Schluss zu, dass alle grundlegenden Probleme in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat nunmehr geregelt sind? Kann man davon sprechen, dass sich die Kirche im Besitz aller Möglichkeiten zu einem ungehinderten Dienst an der Gesellschaft befindet? Keinesfalls. Nicht geklärt bleibt ein ganzer Komplex von Problemen in- und externen Charakters, die es noch zu lösen gilt. Unter Nichtberücksichtigung anderer Staaten des „postsowjetischen Raumes" möchte ich noch auf einige ernste Probleme hinweisen, deren Lösung für die Kirche in der Russischen Föderation noch bevorsteht.

Die Orthodoxe Kirche in Russland verfügt über das Recht, Wohltätigkeit zu üben. Allerdings stehen die Dimensionen der kirchlichen Wohltätigkeit in keinem Verhältnis zu den Dimensionen des sozialen Elends, dessen Linderung eine Beteiligung der Kirche erfordern würde. Dies ist in erster Linie damit zu erklären, dass die Kirche bis zum heutigen Tage über keine stabile finanzielle Basis verfügt, die ihr Handlungen wohltätigen Charakters in großem Ausmaß erlauben würde. Ich erinnere daran, dass die Kirche bis zum Jahr 1917 der größte Landbesitzer und Herr über ein Meer von Immobilien war. Dieses gesamte Eigentum wurde nach der Revolution verstaatlicht, wobei bis dato noch keine Form einer Restitution erfolgte. Der Staat erstattet der Kirche zwar zahlreiche Gotteshäuser zurück, doch bezieht sich diese Rückerstattung nur auf ein Nutzungsrecht, und die Gebäude gehen nicht in Kirchenbesitz über. In der Praxis bedeutet dies, dass die Kirche in der Regel für die Kosten der Wiederinstandsetzung dieser Gebäude, die die Sowjetmacht zu Ruinen verkommen ließ, aufzukommen hat, die Gebäude selbst jedoch weiterhin staatliches Eigentum bleiben.

Im Unterschied zu all jenen Staaten, wo Kircheneigentum nicht verstaatlicht wurde (etwa in Österreich), oder zu Staaten, in denen eine Restitution des Eigentums erfolgte (zum Beispiel in Litauen), verfügt die Kirche in Russland somit über keine Immobilien, die sie als Einkunftsquelle nutzen könnte. Im Gegensatz zu Staaten, in denen es eine Kirchensteuer gibt (wie in Deutschland), ist die russische Kirche ihrerseits selbst zur Zahlung verschiedener Abgaben und Steuern verpflichtet. Die Haupteinnahmequelle der Kirche stellen wie zu sowjetischen Zeiten weiterhin die freiwilligen Spenden von Gläubigen dar. Doch einzig auf Basis dieser Spenden ist der Kirche caritative Tätigkeit in großem Maße einfach nicht möglich. Durchführbar sind bloß einzelne Projekte, die dank der Mithilfe privater Sponsoren realisiert werden können.

Ein anderer Problemkreis steht in Verbindung mit der Bildungsarbeit, mit der sich die Orthodoxe Kirche in Russland zwar befasst, wenn auch in einem weit kleineren Ausmaß als eigentlich möglich wäre. Die vor kurzem losgetretene Polemik rund um das Fach der „Prinzipien der orthodoxen Kultur" im Rahmen des Unterrichts an säkularen Schulen hat deutlich gezeigt, dass ein Teil der Gesellschaft noch nicht für eine direkte Einflussnahme der Kirche auf die Kinder bereit ist, wobei darauf verwiesen wird, dass dadurch der säkulare Charakter des Staates verloren ginge und man interreligiösen Kollisionen Tür und Tor öffne. Von Vertretern der traditionellen Religionen liegen zu diesem Punkt jedoch vollkommen übereinstimmende Meinungen vor: Die höchsten Würdenträger der wichtigsten nichtchristlichen Konfessionen Russlands sprachen sich für den Unterricht der „Grundlagen der Orthodoxie" in all jenen Regionen aus, in denen die Orthodoxie die Religion der Bevölkerungsmehrheit ist. Dem Wunsch der Kirche, den Kindern in Schulen Religion zu vermitteln, stehen in erster Linie nichtreligiöse Leute, die nach verschiedenen Erhebungen rund 20% der russischen Gesellschaft stellen, ablehnend gegenüber.

Nach langer und hitziger Polemik gestand der Staat den Schulen schließlich das Recht auf Unterrichten der „Grundlagen der orthodoxen Kultur" im Rahmen eines Wahlfaches zu. Parallel dazu wurde ein Standard-Lehrplan für das Fach „Theologie" an höheren Bildungsanstalten ausgearbeitet. All dies eröffnet der Kirche neue Möglichkeiten, auf dem Bildungssektor tätig zu werden. Doch nun erhebt sich eine neue Frage: Verfügt die Kirche über genügend Kapazität, um die sich ihr heute bietenden Möglichkeiten zu nutzen? Bislang war diese Kapazität nicht in ausreichendem Umfang vorhanden, worauf im März 2003 auch der Moskauer Patriarch Aleksij II. in seiner Rede an die Moskauer Geistlichkeit in gebührender Schärfe hinwies:

„Die missionarische und katechetische Tätigkeit der kirchlichen Gemeinden geht – wie zu sowjetischen Zeiten – beinahe ausschließlich hinter Mauern von Gotteshäusern und in religiösen Schulen vor sich, doch gibt es heute eine Vielzahl anderer Möglichkeiten, ein eindrucksvolles Zeugnis vom Bestehen des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Kultur abzulegen. Außerhalb der Sphäre unserer missionarischen und katechetischen Betätigung stehen säkulare Bildungseinrichtungen unterschiedlicher Art, doch wäre es möglich und nötig, in diesen nach dem gegebenen Einverständnis der jeweiligen Leitung dieser Einrichtungen, wenn erforderlich, auch außerhalb des normalen Unterrichtsprozesses christlich-orthodoxe Unterrichtseinheiten abzuhalten. Aus Trägheit und Faulheit kommen wir dem Gebot des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker ... haltet euch an alles, was Ich euch aufgetragen habe" (Matthäus 28, 19-20) einfach nicht nach. Es ist bekannt, dass ein geheiligter Ort nicht leer von Menschen bleibt, und das aus Gründen unserer Trägheit entstehende Vakuum wird beharrlich von Sektierern und Vertretern anderer Konfessionen aufgefüllt, auf die man überall treffen kann. Von Kinder- bis hin zu Jugendheimen, von allgemein bildenden Schulen bis hin zu Universitäten und Akademien."

Wenn man von den inneren Problemen der Kirche spricht, muss angemerkt werden, dass die Frage des Bildungsstandes unserer Geistlichkeit nach wie vor eine heikle ist. Der sprunghafte Anstieg der Zahl der geistlichen Bildungseinrichtungen, worüber ich am Anfang meines Referates berichtet habe, ist bei weitem nicht in allen Fällen von einem qualitativen Anwachsen des Niveaus des in ihnen abgehaltenen Unterrichts

begleitet. Das niedere Ausbildungsniveau in einigen geistlichen Schulen führt dazu, dass deren Absolventen bei Ergreifung ihres geistlichen Berufes nicht in der Lage sind, einen entsprechenden Dialog mit Vertretern der „Intelligenz" zu führen, was der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche auf jeden Fall abträglich ist.

Man könnte noch eine Menge zur Problematik der sozio-politischen Relevanz der russischen orthodoxen Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt anführen, doch erscheint es mir von vordringlichster Wichtigkeit abschließend festzuhalten, dass wir uns nach sieben Jahrzehnten der Verfolgung und einem Jahrzehnt der Freiheit erst am Beginn eines langen und schwierigen Weges befinden. Auf diesem Wege gilt es für die Kirche noch einiges zu tun. Die Kirche ist um die moralische Wiedergeburt der Gesellschaft bemüht, unabhängig davon, ob eine Unterstützung ihrer Tätigkeiten durch den Staat erfolgt oder nicht. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass im Falle einer positiven Einstellung des Staates gegenüber Zusammenarbeit und Partnerschaft, die sozio-politische Relevanz der Kirche und ihre Effizienz bei der Lösung gesellschaftlicher Probleme in wesentlich höherem Ausmaße gegeben ist.

2) Die russische orthodoxe Kirche und die Erweiterung der Europäischen Union

Die russische orthodoxe Kirche beobachtet mit Interesse die Entwicklung des „Europäischen Projektes". Derzeit eröffnen sich in Verbindung mit der Erweiterung der Europäischen Union neue Perspektiven für die Orthodoxe Kirche. Bis vor kurzem gab es im Verband der Union nur einen einzigen orthodoxen Staat, Griechenland, den S. Huntington in seinem viel Staub aufwirbelnden Buch „Kampf der Kulturen" (*„The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order", New York 1996, p. 162*) als eine Anomalie charakterisiert hatte, als „orthodoxen Outsider unter westlichen Organisationen". Mit der Erweiterung der Europäischen Union wird die Orthodoxie aufhören ein „Outsider" zu sein, da nach Zypern ja weitere zwei Staaten mit orthodoxer Tradition Mitglieder der Union werden sollen: Rumänien und Bulgarien.

Weiterhin sind andere Staaten mit einer bedeutenden orthodoxen Diaspora zur Europäischen Union gekommen, wie Polen, Estland, Litauen, Lettland und die Slowakei. All dies wird die Position der Orthodoxie auf dem Gebiet der Europäischen Union festigen und die Möglichkeiten eines Bekennens des orthodoxen Glaubens im neuen Europa vergrößern. Nach dem Beitritt der genannten Staaten zur Europäischen Union wird die Zahl der orthodoxen Gemeinden, die sich auf dem Territorium der Union befinden etliche Zehntausend betragen und die Zahl der Gläubigen Dutzende Millionen. In einer weiteren (vielleicht nicht gar zu fernen) Perspektive scheint ein Beitritt einer Reihe weiterer orthodoxer Staaten zur Europäischen Union möglich, wie der Ukraine, Moldawiens, Georgiens, Armeniens, Serbiens und Albaniens.

Es scheint wichtig, dass bereits jetzt, während die Identität des neuen Europa noch im Stadium der Ausformung ist, während die gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden, die das Antlitz der Europäischen Union formen sollen, die Orthodoxen aktiven Anteil nehmen am Dialog mit den europäischen politischen Strukturen. Es ist wichtig, das Monopol eines einzigen weltanschaulichen Systems zu vermeiden, das seine Bedingungen allen Einwohnern der EU diktieren will, darunter auch jenen, die den traditionellen religiösen Konfessionen angehören.

Heute besteht die reale Bedrohung, dass die westliche liberale Ideologie im vereinigten Europa zum einzigen legitimen Modell einer Gesellschaftsstruktur erklärt

wird. Diese Ideologie sieht keine aktive Beteiligung der Kirchen und religiösen Vereinigungen am gesellschaftlichen und politischen Leben vor. Die Religion wird von ihr als zutiefst private Angelegenheit der einzelnen Individuen wahrgenommen, die sich in keiner Weise auf ihr Verhalten in der Gesellschaft auswirken sollte. Ein solches Verständnis allerdings widerspricht dem missionarischen Imperativ der Mehrzahl der Religionen, darunter auch selbstverständlich dem des Christentums. Christus schuf die Kirche nicht nur „zum Gebrauch im stillen Kämmerlein", sondern dafür, dass ihre Gläubigen aktive Mitglieder in der Gesellschaft sein sollten, in der sie die traditionellen geistlich-moralischen Werte zu verteidigen haben. Daher ist ein ständiger Dialog zwischen den Religionen und der säkularen Welt unerlässlich. In diesem Dialog kann die Orthodoxe Kirche eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

Von besonderer Wichtigkeit ist, dass den Kirchen und religiösen Vereinigungen das Recht zugestanden wird, ihr Leben in Übereinstimmung mit ihren Traditionen und Statuten zu gestalten, auch wenn diese in Widerspruch zu den liberalen Normen des Westens stehen. Es ist unzulässig, religiösen Gemeinden weltliche Normen aufzuzwingen. Zum Beispiel, wenn die eine oder andere Kirche das Priestertum von Frauen nicht anerkennt, können ihr gegenüber nicht irgendwelche Sanktionen verhängt werden, die das Ziel haben diese traditionelle Position zu verändern. Wenn die Kirche die „eingeschlechtliche Ehe" als Sünde und im Widerspruch zur Heiligen Schrift verurteilt, darf man diese Kirche nicht der mangelnden Toleranz und der Verhetzung beschuldigen.

Wenn die Kirche gegen Abtreibung und Euthanasie auftritt, darf man sie nicht der Obstruktion beschuldigen, als nicht zeitgemäß und jeden Fortschritt bekämpfend. Es gibt noch zahlreiche andere Bereiche, wo die Positionen der traditionellen Kirchen (in erster Linie der Orthodoxen und der Katholischen Kirche) sich von den westlichen, liberalen Standards unterscheiden, und in allen diesen Bereichen muss das Recht der Kirchen auf Bewahrung und Verkündigung ihrer traditionellen Werte gewährleistet sein.

Um hier keine leeren Worte zu sprechen, möchte ich als Beispiel die Diskussion nennen, die sich in der orthodoxen Welt entzündete, nachdem im Januar 2003 das Europäische Parlament dafür stimmte, dass das Verbot für Frauen, den Heiligen Berg Athos zu betreten, aufgehoben werde – eine halbautonome Mönchsrepublik im Norden Griechenlands, auf die über ein Jahrtausend lang keine Frau ihren Fuß gesetzt hatte. Dieses Verbot verletzte, entsprechend einer Resolution des Europäischen Parlaments, das „universell anerkannte Prinzip der Gleichheit der Geschlechter", und ebenso Gesetze, die den freien Personenverkehr aller Bürger der EU auf deren Territorium betreffen. In seinem Kommentar zur Position des Europäischen Parlaments sagte der ehemalige Griechische Kulturminister E. Veniselos, wobei er den Status des Athos mit dem Status des Vatikans verglich, dass letzterer in der Europäischen Union ausschließlich durch Männer vertreten sei. „Das Verbot für Frauen, den Athos zu betreten, und die Verwaltungsregeln der Katholischen Kirche, wie auch die Regeln anderer Kirchen und alle anderen ähnlichen Fragen sind Elemente einer Tradition, die die EU mit jener Toleranz und in der pluralistischen Haltung anzunehmen hat, wie sie für die europäische Zivilisation charakteristisch ist", betonte Veniselos.

Die russische orthodoxe Kirche nimmt durch ihre Brüsseler Vertretung bei der EU aktiv teil an der Entwicklung des „Europäischen Projektes". Da sie eine supranationale Kirche ist, die auf dem Gebiet der Europäischen Union mit mehreren Diözesen vertreten ist, mit Hunderten Kirchengemeinden und Hunderttausenden

Gläubigen, misst das Moskauer Patriarchat dem Prozess der Europäischen Integration große Bedeutung bei. Ein Prozess, der meiner Meinung nach zur Schaffung eines multipolaren Europas führen sollte, wo man die Rechte der religiösen Gemeinden achtet. Nur in einem solchen Fall wird Europa ein echtes Haus für die Kirchen und religiösen Vereinigungen werden, darunter auch eine Heimstatt für die Orthodoxe Kirche.

Les expressions christologiques «double par nature» et «Christ invincible dans la nature vaincue» de Romanos le Mélode par rapport à leur perspective antihérétique

de Ioannis Kourembeles, Thessalonique

Le propos de cette étude est de faire connaître une expression christologique spécifique de Romanos le Mélode et de l'éclaircir par rapport à sa perspective antihérétique. Il s'agit d'une expression qui, même si elle fut mentionnée par plusieurs chercheurs de Romanos, ne fut pourtant jamais convenablement attaquée et ne fut jamais examinée dans le but de scruter sa problématique antihérétique. C'est un sujet important, car on constate plus clairement la mise en relief de la compréhension orthodoxe du 4^{e} Concile Oecuménique par un hymnographe du 6^{e} siècle, lequel s'intéressait à mettre en avant les intérêts oecuméniques et l'expression théologique soutenue par l'empereur Justinien[1].

Tout d'abord, on doit mentionner que Romanos et sa Christologie furent considérés comme favorablement disposés envers le Monophysisme et les préférences de la terminologie christologique de Sévère. Ce n'est pas par hasard que A. de Halleux, en évaluant la terminologie christologique de Romanos, pensa que cet hymnographe exprimait une « monophysisme laïque », voulant certainement expliquer la relation entre la Christologie de Romanos et celle de Sévère d'Antioche. Cette évaluation et la caractérisation qui en résulte pour Romanos semblent être adoptées par des chercheurs plus récents[2]. A. de Halleux essaya en plus de justifier son opinion en disant que le poète n'utilise pas le terme « nature » pour exprimer l'humanité du Christ et proposa cet élément comme preuve que Romanos insistait surtout sur la divinité du Christ.

---

[1] Voir *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998 (thèse), p. 52 et suiv.

[2] Voir par exemple *L. van Rompay*, Romanos le Mélode. Un Poète Syrien à Constantinople, dans Early Christian Poetry (A Collection of Essays). Publié par *J. den Boeft et A. Hilhorst* (VigChrSuppl.), Leiden-New York-Köln 1993, p. 282-296, ici p. 295.

G. de Matons[3] adopta ce raisonnement dans ses derniers ouvrages, considérant que Romanos ne fut pas en fait adversaire au Monophysisme[4]. Dans la même perspective, deux exemples des vers où le terme « nature » est utilisé pour l'humanité (15β[2] et 28δ[8])[5], furent mis en doute pour leur origine non seulement par G. de Matons mais aussi par des éditeurs antérieurs du Mélode[6]. La chose la plus importante est que ces cas furent interprétés à la base de fausses évaluations. Ici, on s'occupera exactement de cette terminologie technique de Romanos pour des raisons expliquées ci-dessous.

Dans une autre étude sur *la Christologie de Romanos le Mélode* nous avons prouvé que le poète nous rend clairement avec plusieurs schémas christologiques[7], et non avec une terminologie technique spécifique, ce qu'il nous dit en utilisant l'expression technique christologique « double par nature » au vers 15β2. C'est un argument important qui nous permet de rejeter l'opinion selon laquelle nous devons utiliser la terminologie technique pour démontrer le dyophysisme de Romanos. Par conséquent, même si nous acceptions l'hypothèse de G. de Matons qui soutient que les vers cités auparavant n'appartienent pas à Romanos, le premier vers parce qu'il se trouve dans un kontakion dont la paternité[8] n'est pas sûr et le deuxième parce qu'il est entre obèles[9], cette hypothèse n'endommagerait pas le dyophysisme de Romanos. Au contraire le discours dyophysite, sans utilisation de terminologie technique, justifie le fait que Romanos évita l'expression christologique technique puisqu'elle ne rendait pas service à son propos poetique. On insiste sur ce point car, comme on l'a dit, le critère dogmatique sur lequel G. de Matons fonda ses évaluations est que Romanos suivrait le modèle monophysite puisqu'il évita la terminologie dyophysite. C'est sur ce critère dogmatique, en effet, qu'il basa sa pensée et son argumentation afin de relier Romanos au Monophysisme sévèrien.

Le but de notre recherche dogmatique est de prouver que l'opinion de G. de Matons est erronée même au point de vue de la terminologie technique puisque l'éditeur français jugea sévèrement sur le principe que Romanos ne présentait pas une polémique antimonophysite digne de la problématique dogmatique de l'époque. Il en résulte qu'il lui était impossible d'admettre la relation directe qui existait entre les vers contenant le terme « nature » et l'humanité du Christ. Afin de caractériser, alors, la manière

---

3 Pour plus de détails, voir *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 63 et suiv.

4 Voir *G. De Matons*, Aux origines de l' hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le contakion, dans Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation, St. Ottilien 1983, p. 435-463.

5 Nos références aux vers des kontakions de Romanos sont basées à l'édition des *P. Maas-C. A. Trypanis*, Sancti Romani Melodi Cantica, vol. I (Genuina), Oxford 1963 et vol. II (Dubia), Berlin 1970.

6 Voir également *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 129. D' ailleurs, *R. J. Schork* pense que Romanos se réfère clairement à l'erreur monophysite seulement au vers 15β2 (voir Sacred Song from the byzantine Pulpit: Romanos the Melodist, University Press of Florida, 1995, p. 18).

7 Voir *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 200 et suiv.

8 *G. De Matons*, Aux origines de l' hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le contakion, dans Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation, St. Ottilien 1983; Hymnes vol. I-V, 1964-1981 (SC 99, 110, 114, 128, 283), et plus particulièrement vol. III, p. 145, p. 181, p. 194, p. 217 (renvoi 1). Voir aussi *K. Mitsakis*, Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία, vol. I, Athènes [2] 1986, p. 416 et suiv., p. 453.

9 Voir *G. De Matons*, Aux origines de l' hymnographie byzantine, Romanos le Mélode et le contakion, dans Liturgie und Dichtung, Ein interdisziplinäres Kompendium (I), Historische Presentation, St. Ottilien 1983, vol. IV, cité plus haut, p. 444, renvoi 2, p. 506, renvoi 1.

d'évaluation christologique de G. de Matons, qui, comme on l'a déjà signalé, adopta finalement dans ses interprétations, concernant le caractère christologique des kontakions du Mélode, les évaluations dogmatiques de A. de Halleux, on devait tout d'abord souligner que ces deux chercheurs considèrent que Romanos n'utilise pas le terme « nature » pour l'humanité du Christ[10]. C'est à partir de cette perspective unilatérale que l'éditeur français évalua les exemples des vers de Romanos cités auparavant, en ne « permettant pas » à personne de s'intéresser à cette expression spécifique du grand poète. Bien que ces vers révèlent leur importance anti-hérétique, finalement ils furent rejetés comme insignifiants du point de vue dogmatique.

Sans prendre en considération que ces estimations n'acceptent pas le fait que le dyophysisme puisse être exprimé sans terminologie technique, on ne peut pas remettre au hasard que même si G. de Matons douta les vers cités ci-dessus (15β2 et 28δ8), pourtant ce sont ceux qu'il en discute théologiquement avec le plus grand intérêt ! Il dégrade ces vers en insistant sur un soi-disant monophysisme de Romanos. Toutefois, s'il croyait vraiment que ces expressions n'appartenaient pas à Romanos il ne lui aurait pas été nécessaire d'y insister. Notre but sera, alors, d'éclaircir leur perspective antihérétique, soulignant simplement que G. de Matons s'y arrête pour les dégrader du point de vue de leur rigueur théologique et pour montrer qu'il reste fidèle à son jugement théologique. Si on voulait ajouter un argument plus fort afin de dénoncer le point de vue erroné de G. de Matons selon lequel Romanos n'exerce pas de polémique antisévèrienne, il suffirait de mentionner un kontakion spécifique où le patriarche antichalcédonien fut présenté et condamné en tant que « ennemi de la croyance orthodoxe »[11]. Contrairement à ce qu'on pensait jusqu'à nos jours, on se doit de noter que les estimations, qui montraient premierment que Romanos fut favorablement disposé envers le sévèrianisme et que deuxièmement il y avait un manque de polémique contre le monophysisme dans ses kontakions, ne sont pas valables[12].

Voyons la terminologie du vers (15β2) où Romanos avec l'expression « il agit (le Christ) toujours en existant de double nature» nous place au centre même de la problématique de son époque. Il est connu que l'expression « double par nature » était bien-aimée au sermon des théologiens d'Antioche et particulièrement au celui de Nestorius[13]. A l'époque de Romanos cette expression était sévèrement critiquée par Sévère d'Antioche, lequel refusa en plus d'accepter la formule « deux natures » ou « dans double nature » et exprima son opposition au terme chalcédonien qu'il considéra comme un terme nestorien à cause de l'identification des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie. C'est-à-dire que l'expression « dans deux natures » signifia pour lui la division du Christ en deux hypostases (personnes). Afin que Sévère fasse usage de sa polémique antichalcédonienne, il prétendra que Cyril d'Alexandrie rejeta l'opinion de Nestorius selon laquelle Jésus est « double par nature »[14].

---

[10] Voir *G. De Matons*, Hymnes, vol. IV, cité plus haut, p. 506, renvoi 1.

[11] Voir *I. Kourembeles*, Οἰκουμενικὰ παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας, vol. I, Thessalonique 2002, p. 173 et suiv.

[12] Voir *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 114 et suiv.

[13] Voir également *F. Loofs*, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Hale 1905, p. 280-1; *G. Mpembis*, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν, Athènes 1964, p. 140.

[14] Epître 2, To Sergius the Grammarian, dans *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 181.

Au contraire, Romanos le Mélode en utilisant l'expression citée auparavant ne rejette pas la terminologie dyophysite tout simplement parce que Nestorius l'utilisa. Ce qu'on observe tout d'abord est que Romanos combine harmonieusement les expressions bien-aimées des théologiens antiochiens, qui insistèrent sur les deux natures du Christ, et l'intérêt particulier que Cyril porta sur *la Christologie unitaire*. En même temps il combattra *la Christologie divisive* de Nestorius. Par l'expression technique ci-dessus (il agit toujours en existant de double nature) qu'on est en train d'examiner, on comprend clairement cette perspective oecuménique, que Romanos mit en avant d'une manière très créative, même sans utiliser de terminologie technique. On sait, alors, que le grand poète n'hésita pas à développer des schémas christologiques qui furent utilisés par Nestorius lui-même[15]. Pourtant il le fit jusqu'au point qu'il pouvait s'en servir pour faire passer par l' intermediaire de ces schémas la *Christologie unitaire* (elle accentue l'unité de la personne) de Cyril d'Alexandrie. C'est ce qu'il devait faire en tant que défenseur néochalcédonien du 4^{e} Concile de son époque, afin de s'opposer à l'interprétation nestorienne et à la négation antinestorienne du 4^{e} Concile Oecuménique. C'est ainsi qu'il se comporta dans le cas ci-dessus où il s'exprima avec une terminologie spécifique technique, dans l'intention de supporter l'expression dyophysite de Chalcédoine de manière antinestorienne. Malheureusement, Sévère comprenait cette expression de manière nestorienne.

Le raisonnement de Sévère d'Antioche et la signification des expressions de Romanos

Afin d'expliquer clairement la problématique du Mélode, on se refera sommairement à la réaction de Sévère d'Antioche contre la liaison de Cyril d'Alexandrie avec le dyophysisme. En plus, on verra la réaction de Sévère en ce qui concerne la terminologie technique dyophysite et particulièrement l'expression qui dicte que Jésus est *double par nature*, parce qu'il attribue cette formule à Nestorius:

« On n'a pas deux Christs ni deux fils. Il n'y a pas premier et deuxième Christ pour nous, ni outre et outre, ni même outre et outre fils, mais un seul qui est *double* non par rapport à la valeur mais par rapport *à la nature* »[16].

Sévère, certainement, rapporte de telles données afin de les juger négativement et de rejeter leur terminologie dyophysite provenant de la Chalcédoine, qu'il associe à la terminologie de Nestorius. Par conséquent, Romanos, en tant que théologien néochalcédonien[17], n'hésita pas à utiliser une expression dyophysite que Nestorius avait utilisé, puisque simultanément il élucida que une personne et sujet agissant n'est autre que le Verbe de Dieu lui-même. La base de l'expression de Romanos est la distinction des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie et la primauté ontologique du Verbe en tant que personne qui garantie l'union de deux natures du Christ. Avec cette expres-

---

[15] Voir *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 200 et suiv.

[16] Contra Grammaticum, dans Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (=CSCO) 102, p. 65. Pour l'expression «double par nature» voir également *F. Loofs*, Nestoriana, cité plus haut, p. 273 et suiv. («ἀλλ' ἐπειδήπερ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ διπλοῦς ἐστι τὰς φύσεις, ἐγέννησε μὲν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐγέννησε τὴν ἀνθρωπότητα, ἥτις ἐστὶν υἱὸς διὰ τὸν συνημμένον υἱόν»).

[17] Pour le néochalcédonisme voir *I. Kourembeles*, Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie, *Orthodoxes Forum* 12 (1998) 187-214.

sion Romanos montre qu'il est tout à fait sûr de sa Christologie néochalcédonienne. Evidemment il pensait que son expression (théologique-mathématique)[18] pouvait très bien accompagner (explicitement) la phrase – antisévèrienne à coup sûr ou en faisant l'effort d'expliquer la pensée théologique de Sévère – que Cyril d'Alexandrie écrit dans son épître contre Nestorius « (car) il n'est pas double l'un seul et même Christ »[19]. En effet, cette attitude négative de Cyril s'oppose à l'illusion nestorienne sur l'existence de deux personnes dans le Christ. Cyril par son expression insiste sur la double manière (physique) d'être d'une seule et même personne, c'est-à-dire le Verbe de Dieu incarné. Cette expression, dont le langage reflète l'analyse du dogme sur l' *enypostasie* de la chair dans le Verbe de Dieu, est déjà connue de la tradition alexandrienne, même avant Cyril, avec des expressions comme celle d'Athanase le Grand qu'on cite ci-dessous:

«Dieu était vrai à la chair et il était vrai chair était-il au Verbe. C'est pourquoi par ses oeuvres il reconnut soi-même en tant que Fils de Dieu et son Père. A partir des passions de sa chair il montrait qu'il portait un vrai corps qui était le sien »[20].

On sait que Sévère fut accusé parce qu'il refusait de distinguer les actions de la nature bâtie et non bâtie et soutenait la pensée d'une action entière[21]. Il est vrai que Sévère, l'opposant du dyophysisme de Chalcédoine, pensait : «*Etenim idem esse unum et duo, ex impossibilibus est...*»[22] et «*... recusamus duplicem dicere Christum*»[23]. Il vaut la peine de mentionner ici comme exemple que Sévère, à partir de l'expression « (car) il est double » de Grégoire Nanzianien[24], dit à Serge le Grammatiste que cette expression n'est pas nestorienne puisque, comme il prétend, on ne reconnaît pas que le Fils est *double par nature ou par hypostase* mais on comprend '*un des deux*'[25]. Par cette réponse on comprend clairement que Sévère identifie la nature et l'hypostase dans la Christologie. C'est pour cette raison que *double par nature* signifie pour lui *double par hypostase*. Le patriarche antichalcédonien en ignorant une pratique christologique qui

---

[18] Pour l'utilisation des nombres dans la Christologie de Justinien voir *P. Gray*, The Defense of Chalcedon in the East (451- 553), Leiden 1979, p. 159-60.

[19] Voir *Cyrill d'Alexandrie*, Cyrilli ad Nestorium excommunicatione: *PG* 77, 116A: «Οὐ γὰρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγμένους... καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν».

[20] Ejusdem contra Arianos oratio Tertia: *PG* 26, 412A. D' ailleurs, l' expression d' un Cappadocien, qui faisait face à l'illusion arienne et mettait Christ à parler (en tant que Verbe de Dieu) de la manière suivante est très important: «Εἰ (γάρ) ἐγὼ ζῶν μὲν ἐν σαρκὶ τὸν Λάζαρον ἤγειρα, τὴν Ἰαείρου θυγατέρα, τὸν παῖδα τῆς χήρας, ἀποθανὼν δὲ πάλιν ἐν σαρκὶ ὑπὲρ τοὺς πεντακοσίους νεκροὺς ἐκ τῶν τάφων ἐσκύλευσα» [Voir Λόγος τῷ ἁγίῳ Σαββάτῳ, dans: Corpus Christianorum Series Graeca (=CCSG) 3, p. 151]. De manière tout à fait erronée, alors, *A. Vine* (An Approach to Christology: The Bazaar of Heracleides, London 1948, p. 157, p. 457) pensa que la Christologie divisive de Nestorius s'approcha de la théorie non fondée (voir *G. Mpembis*, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν, Athènes 1964, p. 255, renvoi 6). On pense que si quelqu'un veut constater la contribution de Nestorius, il peut la rechercher au fait que c'est à partir de sa terminologie que les théologiens orthodoxes ont développée et clarifié leur terminologie correctement.

[21] Voir *Moine Eustathe*, Epistola ad Timotheum Scholasticum: De duabus naturis adversus Severum: *PG* 86, 924CD.

[22] *Severius Ant.*, Contra imp. Gram., Or.II 12, dans CSCO 112, p. 92, 1.

[23] *Severius Ant.*, Contra imp. Gram., Or. III 2, cap. 23, dans CSCO 102, p. 17, 10-14. Voir également Ad Nephalium, CSCO 120, p. 26: «Videas clare quomodo dixerit: "τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ", non autem "τὰ ἐν οἷς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν". Nos enim ex duabus naturis dicimus Emmanuelem, non autem in duabus naturis illum esse credimus: alia enim natura est divinitas et alia humanitas ; at, proclamata unione, unus ex utraque est Christus unaque est natura eius tanquam incarnati Verbi».

[24] Voir Oratio XXXIII, In Theophania: *PG* 36, 328C.

[25] Voir *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 117.

fut utilisée par des pères comme Proklos de Constantinople[26], longtemps avant Chalcédoine, n'utilise pas la distinction des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie. On voit clairement la partialité de Sévère[27], puisque antérieurement, dans la même parenté, Grégoire le Théologien disait en utilisant l'expression paradoxale bien connue que « L'un se fait, et le non-bâti se bâti et l'infini devient fini »[28]. C'est-à-dire que Grégoire le Théologien confirma le double comportement (et la double manière d'être et d'agir en plus) d'une personne indivisible. Romanos fit exactement la même chose en utilisant l'expression « il agit toujours en existant comme double par nature ».

Pour Sévère l'existence *en deux natures* du Christ signifiait le refus de leur unification et le soutient de la pensée de deux hypostases[29]. Conformément à la terminologie christologique de Sévère, en ce qui concerne aussi les choses composées de deux ou plusieurs choses on peut alors prononcer l'un et non seulement pour les choses simples ou ceux du même genre[30]. C'est pour cette raison qu'il jugea comme contradictoire le soutien chalcédonien de l'existence *en deux natures* du seul Christ[31]. On peut alors, à juste titre, supposer que l'expression romanienne du vers 15β2, que Sévère n'accepterait pas à cause de sa terminologie, a dû affronter la problématique antichalcédonienne exposée ci-dessus.

Toutefois, on considère que l'expression de Romanos pourrait accompagner (explicitement) la phrase – antisévèrienne à coup sûr – « il n'est pas double l'un seul et même Christ » de Cyril d'Alexandrie dans son *épître à Nestorius*, surtout à cause de l'insistance sur une personne indivisible qui agit comme «double par nature »[32] et

---

[26] Voir *I. Kourembeles*, Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης(;),Thessalonique 2003, p. 115 et suiv. Voir également notre monographie «Ἡ ὁμιλία τοῦ πατριάρχη Πρόκλου "Εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον" καὶ ἡ ἀπάντηση τοῦ Νεστορίου», Thessaloniki 2004.

[27] C'est ce que *I. Nikolopoulos* souligne dans son étude sur Sévère (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, thèse, p. 426-7), en disant à propos de Cyril d'Alexandrie – contrairement à Sévère: « C'est pour cette raison que lui-même dans deux cas parlait d'un Christ "ἐν ἀμφοῖν", démontrant qu'il considérait les expressions "ἐξ ἀμφοῖν" et "ἐν ἀμφοῖν" pareilles ».

[28] Voir *PG* 36, 325BC.

[29] Voir *W. Frend*, The Rise of the monophysite Movement, (Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries), Cambridge 1972, p. 213.

[30] Voir Epître 2: To Sergius the Grammarian, dans *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 174.

[31] Voir *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University, 1957, p. 343-4.

[32] On cite à titre indicatif deux extraits de Cyril d'Alexandrie pour révéler son soutient chalcédonien par Romanos. Cyrilli epistola XL, Ad Acacium Melitene episcopum: PG 77, 200B: «οὔτε μὴν ἀνήρηκά ποτε φωνῶν διαφοράς· ἀλλ' οἶδα τὸν Κύριον θεοπρεπῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως ἅμα διαλεγόμενον· ἐπείπερ ἐστὶν ἐν ταυτῷ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος»; Thesaurus, *PG* 75, 396D: «Οὐκοῦν ὀρθοδόξως ἐκληψόμεθα τὰ εἰρημένα, τῇ μέν θεότητι νέμοντες τὰ θεοπρεπῆ, ἀνατιθέντες δὲ τῇ σαρκί τὰ δι' αὐτὴν καὶ ὡς ἐξ αὐτῆς εἰρημένα διὰ τῶν ἐν ἡμῖν φυσικῶν κινημάτων». Sévère (voir l'extrait sévèrien de l'épître destinée au patriarche antichalcédonien Jean d'Alexandrie: MANSI 10, 1121D) n'accepterait pas l'expression de Romanos que nous avons cité, qui soutenait la formule dyophysite de Chalcédoine, puisque ce soutient signifiait pour le neochalcédoniens soutient de l'expression dyophysite du Pape Léon de Rome {«... ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν Λόγου κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ τοῦ Λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος, ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος· καὶ τὸ μὲν αὐτῶν διαλάμπει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ ταῖς ὕβρεσιν ὑποπέπτωκε» (Epist. Dogmat. Ad Flavianum 4: *PL* 54, 768B· MANSI 6, 972D)}. Cyril s'exprima pareillement à l'expression dyophysite- dyoénergite de Léon (voir *I. Nikolopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 284, référence au très important extrait de Cyril la Bible des Trésors : *PG* 75, 453 BC). Les neochalcédoniens soutenaient la signification orthodoxe de la formule de Léon citée auparavant, puisque en Chalcédoine elle était comparée aux données de Cyril d' Alexandrie, où on peut noter la conservation des qualités des natures du Christ après *l'union hypostatique* (pour en savoir plus voir *G. D. Martzelos*, Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός,

« non double par l' hypostase » (288[8])[33]. On ne peut pas remettre au hasard l'éclaircissement que le Mélode fit en ajoutant l'explication « non double par l'hypostase », avec laquelle il voulut s'opposer à l'identification de la nature et de l'hypostase, ce qui est le cas chez Sévère. Romanos voulut également éclaircir que le seul objecte du Christ est le Verbe de Dieu. Cette manière d'expression et l'exacte terminologie technique n'étaient pas inconnues avant Chalcédoine, mais elle fut supportée par Amfilohius Ikonium[34].

Prenant en considération tout ce qu'on a dit auparavant, on doit remarquer que la problématique de Romanos concède le droit de se référer à un autre kontakion de ceux qui ne sont pas considérés authentiques où on observe une expression relative à notre sujet. Dans ce cas, la terminologie christologique plaide en faveur de Romanos comme créateur du kontakion douteux et de ce point de vue notre court entretien sur ce sujet spécifique a une signification exceptionnelle.

---

vol. II, Thessalonique, 2000, p. 81 et suiv.). Pour la réaction de Sévère à l'expression de Léon voir *I. Nikolopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 262 et suiv.

33 Dans le 30e chapitre du Second Bible de Jean le Grammatiste, Sévère essaie de ridiculiser l'argument de Jean, c'est-à-dire que l'expression «ἐν δύο φύσεσι» du terme de Chalcédoine ne signifie pas «ἐν δύο ὑποστάσεσι», comme c'est le cas chez Nestorius. Il insistait que Nestorius soutenait que le Christ quelque fois est «ἐν δύο οὐσίαις» et quelque fois «ἐν δύο φύσεσι» {voir Contra Grammaticum, 2, 30, CSCO 102, p. 180: «Quod ridiculum est id, quod dicunt isti impii, nempe se dicere Christum in duabus naturis, ne deprehendatur dicentes, ut Nestorius, in duabus hypostasibus Christum esse : nam ipse quoque Nestorius tum in duabus substantiis, tum in duabus naturis Christum subsistere dicebat» (titre du chapitre)}.

34 Voir Amphilochii episcopi Iconii, ex epistola ad Seleucum: *PG* 39, 113BCD: «Οὕτω Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ὁμολογῶ, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἕνα Υἱόν, δύο φύσεων, παθητῆς καὶ ἀπαθοῦς, θνη- τῆς καὶ ἀθανάτου... Ἕνα Υἱόν, δύο φύσεων φημί, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως. Πάσχει τοίνυν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. Τοὐτέστιν ὁ Θεὸς ἔπαθε σαρκί· ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκὶ ἔ- παθεν... Ἐὰν εἴπωσι ὡς μιᾶς οὐσίας εἶναι ἐρωτήσατε αὐτοῖς· πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθῆ λέγετε Χριστόν· κατὰ δὲ τὴν σάρκα, παθητόν; Τὸ γὰρ μιᾶς ὑπάρχον οὐσίας, ὅλον ὅμοιον· ἢ γὰρ ἀπαθὲς ὅλον, ἢ παθητόν... Λόγος ἦν περὶ τῆς ἑνώσεως· καὶ ὅτι ἀναθεματισθῆναι χρὴ τοὺς τὴν ἐκ μήτρας ἕνωσιν τῶν φύσεων λύοντας· ἔτι μὴν καὶ κατὰ σύγχυσιν ἢ τροπὴν νοοῦντας τὴν ἄρρητον ἕνωσιν...». Voir également comme cité plus haut, 117D: «Καὶ ὁ ἐν ἁγίοις δὲ τοῦ Ἰκονίου πρόεδρος Ἀμφιλόχιος οὕτω φησίν· Ὁρᾶται τοιγαροῦν ὅπως καὶ οἱ θεσπέσιοι πατέρες ὁμοούσιον εἰρήκασιν τὸν Υἱόν τῷ Πατρί κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τῇ Μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, **διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν**». L'extrait du sermon de Amfilohius (Ὁ Πατὴρ μου μείζων μου ἐστιν) est très impressionant pour notre thème: «Διάκρινον λοιπὸν τὰς φύσεις, τὴν τε τοῦ Θεοῦ, τήν τε τοῦ ἀνθρώπου οὔτε γὰρ κατ' ἔκπτωσιν ἐκ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου Θεός. Θεὸν γὰρ καὶ ἄνθρωπον λέγω· "δὸς τὰ παθήματα τῇ σαρκὶ καὶ τὰ θαύματα τῷ Θεῷ". Ὅταν δὲ τὰ παθήματα τῇ σαρκὶ καὶ τὰ θαύματα τῷ Θεῷ δῷς, ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων δίδως τοὺς μὲν ταπεινοὺς λόγους τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ, τοὺς δὲ ἀνηγμένους καὶ θεοπρεπεῖς τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι Λόγῳ. Διὰ τοῦτο γὰρ πῇ μὲν ἀνηγμένους πῇ δὲ ταπεινοὺς φθέγγομαι λόγους, ἵνα διὰ τῶν μὲν ὑψηλῶν τοῦ ἐνοικοῦντος Λόγου δείξω τὴν εὐγένειαν, διὰ δὲ τῶν ταπεινῶν τῆς ταπεινῆς σαρκὸς γνωρίσω τὴν ἀσθένειαν. Ὅθεν πῇ μὲν ἑαυτόν, ἴσον λέγω τοῦ Πατρός, πῇ δὲ μείζονα τὸν Πατέρα, οὐ μαχόμενος ἑαυτῷ, ἀλλὰ δεικνὺς ὡς Θεός εἰμι καὶ ἄνθρωπος· Θεὸς μὲν ἐκ τῶν ὑψηλῶν, ἄνθρωπος δὲ ἐκ τῶν ταπεινῶν. Εἰ δὲ θέλετε γνῶναι πῶς ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστιν, ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον καὶ οὐκ ἐκ προσώπου τῆς θεότητος» (βλ. CCSG 3, σ. 228). Sévère ignorait (?) les expressions des pères antérieurs comme Amfilohius (voir σ. 230: «Ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθείς ἔπαθεν, ἢ ὁ ἐκ Δαβὶδ ἐν ὕστεροις καιροῖς τεχθεὶς Ἰησοῦς; Εἰ μὲν οὖν ἡ θεότης ἔπαθεν, εἶπας τὸ βλάσφημον· εἰ δὲ ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, τίνος οὖν ἕνεκεν μὴ προσάπτεις τῷ ἀνθρώπῳ τὸ πάθος;»), qui n'hésitaient pas à supporter leur dyophysisme même en utilisant une terminologie qui pouvait contenir un soupçon divisif, ce qui est le cas du sermon de l'évêque de Ikonium, qui pourtant en faisant le Christ et Dieu discuter, échappe au danger. On doit ici prendre serieusement en considération l'argument de B. Marx (voir Procliana. Untersuchungen über den homeletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos v. Konstantinopel, Münsterische Beiträge zur Theologie 23, Münster i. W. 1941, p. 41, renvoi 35) qui dicte que Proklos puise sa terminologie christologique chez Amfilohius Ikonium. En plus, on doit suivre le déploiement de l'expression orthodoxe dogmatique, que les théologiens comme Sévère ne semblent pas suivre.

À la stance huit du kontakion *pour l' Athanase le Grand*, au centre même de la problématique de l'époque de Romanos, on exalte le grand père alexandrien avec la raison dogmatique suivante: « on parle de l'éternel Fils/ qui est double par nature et non par hypostase/ on connaît le Seigneur en tant que Dieu que vrai humain ». Le fait que Romanos choisisse un tel kontakion (*pour l' Athanase le Grand*) pour dire cela ne peut pas être un hasard. On a vu auparavant dans un renvoi indicatif pour Athanase le Grand, qu'il exprimait apparemment la notion (non technique) de l' *enhypostasie.* Donc, la mise en relief d'un grand père alexadrien, qui a vécu avant Cyril, comme précurseur du dyophysisme, est caractéristique d'un théologien néochalcédonien, comme le fut Romanos le Mélode.

En s'appuyant sur tout ce qu'on a dit, on pense qu'ici on a vraiment un élément sérieux qui plaide en faveur de la paternité de Romanos en ce qui concerne le kontakion spécifique. On supporte cette hypothèse, puisqu'on a vu qu'au vers 28δ[8] le Mélode s'explique en disant double « par nature » (et « non par l'hypostase »). Par conséquent, avec l'expression « il agit toujours (c'est-à-dire le Christ) en existant de double nature » on insiste sur la version dyophysite de l'expression christologique de Cyril et surtout sur la juste compréhension de la formule dyophysite de Chalcédoine (*un Christ en deux natures*). Romanos certainement considéra que lui même n'étudiait pas Cyril d'Alexandrie de manière unilatérale, comme le faisait Sévère, qui certainement de plus - et inexcusablement à coup sûr - n'accepterait pas comme correcte l'expression du Mélode.

L'expression christologique oecuménique de Cyril d'Alexandrie et le soutien du dogme christologique de Chalcédoine contre l'approche antichaldédoniene de Sévère

Afin que notre lecteur comprenne que les néochalcédoniens interprétèrent Cyril comme un instituteur oecuménique[35], on citera un extrait de Cyril, en soulignant quelques-uns des points importants qui assurent le choix des néochalcédoniens de ne pas voir Cyril de manière statique. Cyril en se referant à Nestorius dit:

« Comment est-ce que tu dis alors que l'un seul et indivisible est double, non de valeur mais de nature ? Ce n'est pas parce que le Verbe de Dieu, provenant du Père, a pris de la chair et est devenu humain, comme nous, *qu'on doit le nommer double.* Il est un et non sans chair. *Il a sa nature*, qui n'a rien à avoir avec la chair et le sang... il n'est pas double l'un et seul Seigneur et Fils, le Verbe du Père provenant de Dieu, il a sa chair. *Je pourrais dire, moi aussi, qu'entre humanité et divinité il y a une grande différence et distinction. Il y a une différence sur la manière d'être et rien entre eux n'est le même.* En ce qui concerne, pourtant, le mystère du Christ, le fait qu'il y ait union ne signifie pas qu'il n'y a pas de différence. Mais il n'y a pas division... On n'a pas deux Christs et deux fils. Mais, le plus sage des sages, je dirais, si vous insistez, certainement, qu'on attribue à la dynastie du Christ le bonheur du seul Fils, qu'il ne serait pas autre et autre ou qu'il ne serait pas dans chaque circonstance deux, *si celui qui donne et celui qui accepte ne sont pas les mêmes*, si, c'est-à-dire, il rendait à quelqu'un autre auprès de lui tout ceux qui lui appartiennent par nature»[36].

Même si Cyril n'utilise pas ici le terme *nature* pour l'humanité, il est vrai qu'il concède le droit pour une interprétation dyophysite, puisqu'il ne rejette pas la *distinc-*

---

[35] C'est ainsi qu'on considéra Cyril d'Alexandrie et sa Christologie au 4[e] Concile Oecuménique. Voir *G. D. Martzelos*, Γένεση καὶ πηγὲς τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 1986, p. 20

[36] Adversus Nestorium, lib. II: *PG* 76, 84D-85D.

tion (des natures). Certainement, son but est de rejeter la notion qui considère les deux natures comme deux personnes. Par conséquent, Cyril affronte la pensée christologique divisive de Nestorius. C'est-à-dire que si Nestorius exprimait nettement l'identité de la personne du Christ avec le Verbe de Dieu, Cyril n'aurait pas de problème avec la caractérisation de l'humanité et avec le terme nature, comme on peut discerner dans d'autres extraits qui se réfèrent à ces expressions christologiques[37]. En ce qui concerne le sujet attaqué dans notre étude et afin de comprendre la logique oecuménique de Cyril sur l'acceptation de la perspective dyophysite, on n'a qu'à suivre les paroles de Nestorius lui-même quand il s'adresse à Cyril:

«Parce qu'on ne peut pas dire que la nature de Dieu est de deux natures, mais seulement un, de façon qu'on appelle le Christ un Fils en deux natures. Et tu dis toujours cela, c'est-à-dire qu'il existe non seulement deux natures dans l'un et seul Fils mais aussi une nature du Verbe de Dieu»[38].

A partir de cette estimation de Nestorius on comprend que Cyril ne désirait pas conserver l'union de la personne du Christ en dépit de la distinction de deux natures. Nestorius, jugeant de son point de vue divisif, s'exprime de la manière ci-dessus et ne comprend pas la perspective oecuménique dans l'expression de Cyril. C'est ce que Sévère fit d'une autre perspective extrême et unilatéralement unitaire. Tandis que Sévère considère Cyril statiquement[39], c'est-à-dire comprenant que *double* se refera à l'hypostase (=nature), Romanos en distinguant - conformément à la terminologie christologique de Chalcédoine - les termes *nature* et *hypostase* et en identifiant partout Christ avec le Logos, qui est l'un qui agit[40], nous laisse à voir *la distinction (différence)* des natures que Cyril voudrait promulguer. En plus, Cyril considéra la seconde personne de la Trinité comme le centre *de l'union* (des natures). La maniére d' existence du Verbe-Dieu *en deux natures* signifie pour Romanos *le Christ double par nature.* Il est bien entendu que cette réponse de Romanos (en ce qui concerne les questions de Cyril) n'est pas identique à celle de Nestorius. La réponse de Romanos est en accord avec celles que d'autres théologiens comme Proklos de Constantinople ou Basile de

---

[37] Voir Epistola XLV, Ad Succensum episcopum: *PG* 77, 232CD: «Ἐννοοῦντες τοίνυν τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν τρόπον, ὡς ἔφην, ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως, ἡ γὰρ σάρξ σάρξ ἐστι καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε Θεοῦ σάρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Λόγος Θεός ἐστι καὶ οὐ σάρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς». Dans l'Epître (II) à Sukenson il nome non seulement la divinité et mais aussi l'humanité natures: «Οὐκ αὐτὸν τὸν Μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Υἱόν, καθ' ὅ νοεῖται καὶ ἔστι Θεός, παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ σώματος ἰσχυριζομένη, παθεῖν δὲ μᾶλλον τῇ χοϊκῇ φύσει· ἔδει γὰρ ἀναγκαίως ἀμφότερα σῴζεσθαι τῷ ἑνὶ κατὰ ἀλήθειαν Υἱῷ καὶ τὸ μὴ πάσχειν θεϊκῶς καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀνθρωπίνως· ἡ γάρ αὐτοῦ πέπονθε σάρξ» (*PG* 77, 244B). Dans l' épître à Eulogios (*PG* 77, 224D et suiv.) Cyril pense que «οὐ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν» et aussi «οὐχ ὁμοούσιον ἦν τῷ Λόγῳ τὸ σῶμα (...), ἑτέρα πάντως καὶ ἑτέρα φύσις».

[38] Voir la traduction ci-dessus à *G. Mpembis*, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν, Athènes 1964, cité plus haut, p. 272-3

[39] Même si Cyril utilisait surtout des schémas dyophysites qui contenaient les prépositions «ἐκ» ou «ἐξ», on y rencontre pourtant aussi la préposition «ἐν», comme dans l' Epître 41: Ad Acacium episcopum, *PG* 77, 220D: «...ἀλλ' εἷς ὁ ἐν ἀμφοῖν, καὶ ὡς ἐν πάθει, καὶ ἔξω πάθους, καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὲρ θάνατον...»; Epistola LIII, Ad sanctum Xystum papam: *PG* 77, 285C-288A: «Ἐγὼ γὰρ οὔτε ἐλέγχομαι πεφρονηκὼς ἕτερόν τι πώποτε παρὰ τὸ δοκοῦν τῇ ἀληθείᾳ, οὔτε παθητὴν εἴρηκά ποτε τὴν θείαν τοῦ Λόγου φύσιν. Καὶ μετὰ βραχύ. Οἶδα δὲ καὶ ἀπαθῆ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κἂν τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει, καὶ ἕνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν».

[40] C'est ce que Sévère aussi désirait, selon *I. Nikolopoulos* (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 266 et suiv.)

Séleucie donnaient à la problématique spécifique, en supportant Cyril dyophysitement[41]. La même perspective fut exprimée aux formules du 5e Concile Oecuménique[42].

Par conséquent, Sévère et tout autre qui insistèrent sur la polémique antichalcédonienne, commettraient une injustice envers cette interprétation de Cyril par les néochalcédoniens, puisque les adversaires principaux du patriarche antichalcédonien, comme on le croit, étaient les interpréteurs de Chalcédoine en faveur de Nestorius[43] et non la Christologie oecuménique chalcédonienne. On soit bien que Sévère n'accorda aucun intérêt à la Christologie oecuménique néochalcédonienne, même si elle existait bien avant la Chalcédoine[44]. On pourrait dire, à propos de cella, que Sévère ne suivait pas le déroulement des événements oecuméniques ni à l'époque de Cyril ni avant ou après la Chalcédonie, diminuant de cette façon la perspective oecuménique de la Christologie du grand père alexandrien[45].

---

[41] Voir *I. Kourembeles*, Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης (;), Thessalonique, 2003, p. 111 et suiv.

[42] Voir *M. Kalamaras*, Ἡ Ε΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Athènes 1985, p. 589-90: «Εἴ τις "ἐν δύο φύσεσι" λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ... ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν, (εἷς γάρ ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοϋποστάτους εἶναι τὰς φύσεις, - ὁ τοῦτος ἀνάθεμα ἔστω».

[43] On serait d'accord avec Samuel sur cela (*I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 127). Certainement ces interprètes, comme les Moines Acémètes de Constantinople furent non seulement condamnés par Justinien mais aussi par le Pape Jean le II en collaboration avec l'empereur. Voir, pour plus de détails *I. Kourembeles*, Οἰκουμενικὰ παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.

[44] Voir également *I. Kourembeles*, Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης(;), Thessalonique 2003, p. 115 et suiv.

[45] C'est ce qu'on comprend des évaluations où on constate la différenciation entre Sévère d'Antioche et Cyril d' Alexandrie, comme celle que révèle *I. Nikolopoulos* (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 253-4). De ce point de vue, on est d'accord avec l'évaluation du chercheur de la Christologie de Sévère mentionné ci-dessus qui dit « En ce qui concerne Cyril, la faute de Nestorius n'était pas qu'il parlait de deux natures, mais le fait qu'il n'acceptait pas leur unification de manière orthodoxe » (Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 1998, p. 193). Le fait que Cyril lui-même devienne le porteur d'une pensée et d'une manifestation oecuménique, quand il supporte les Antiochiens est très révélant : «Οἱ δὲ γε κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοί, τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται Χριστός, ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι, **φύσεων μὲν εἰρήκασι διαφορὰν** (ὅτι μὴ ταυτόν, ὡς ἔφην, ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης), **ἕνα** γὲ μὴν **Υἱὸν** καὶ **Χριστὸν, καὶ Κύριον, καὶ ὡς ἑνὸς ὄντος ἀληθῶς, ἐν αὐτοῦ καὶ τὸ πρόσωπον** εἶναι φασίν· **μερίζουσι δὲ κατ' οὐδένα τρόπον** τὰ ἡνωμένα» (Epistola XL, Ad Acacium Melitinae episcopum: *PG* 77, 193D-196A). Sévère pourtant se différencie de Cyril au point où il attribue les caractéristiques des natures aux natures elles-mêmes comme des choses qui les qualifient après l'unification. Ceci «est dû à sa rigidité théologique en ce qui concerne la signification du terme « nature » dans la Christologie, puisqu'il pense que ce terme particulier ne signifie pas "ἁπλῶς ὑφεστηκός" mais "ἰδιοσυστάτως ὑφεστηκός" dans la Providence» (voir *Nikopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 254). On voit ainsi, si on prend en considération les arguments antichalcédoniens de Sévère (voir *I. Nikopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 387 et suiv.), que le patriarche antichalcédonien devait reconnaître que la faute de Nestorius n'avait rien à faire avec les supporteurs néochalcédoniens de Chalcédoine, puisqu'ils se concordaient à la demande cyrillienne de ne pas rendre les caractéristiques séparément, mais de les attribuer au Verbe de Dieu (voir Epître 1, To Serges the Grammatiste, dans *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 157 ; Epître 2, To Serges the Grammatiste, dans *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich: The Canterbury Press, 1998, p. 194). Malheureusement il n'avait pas envie de se ranger aux côtés de leur Christologie oecuménique, ce que le Pape Jean le II fit (voir *I. Kourembeles*, Οἰκουμενικὰ παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.). Toutefois, on ne doit pas remettre à zéro tous les éléments qui permettraient à la

Des expressions techniques, comme celles de Romanos citées auparavant, ne seraient pas acceptées par une Christologie dans laquelle la nature s'identifie à l'hypostase, où on peut l'observer clairement dans la contestation sévèrienne de la formule « dans deux natures »[46]. Les néochalcédoniens pensaient exactement cela à propos de l'expression christologique antichalcédonienne de Sévère et c'est de cette problématique que Romanos s' occupa. Mais, tout ceci s'oppose à des évaluations comme celle de G. de Matons ou A. de Halleux qui voudrait que Romanos soit amateur du monophysitisme et *aftartite* (*Aphtartétes*)[47]. Pourtant, ils le désiraient sans arguments concrets. On doit souligner ici que Sévère «exprimait l'acceptation de l'unification "hypostatique" en utilisant la terminologie monophysite afin de rendre impossible le rendement dyophysite et dyoenergique du dogme christologique orthodoxe»[48].

G. de Matons ne voulut pas du tout imaginer les énergies du Mélode en faveur de la Chalcédoine ni son opposition à Sévère. Il doute en plus du fait que par l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue » le poète parle pour l'humanité du Christ[49]. A partir de cela on doit comprendre le raisonnement de l'éditeur français ou de tout autre qui s'approprierait la pensée que Romanos dans ses poèmes insista surtout (avec une perspective sympathisante du sévèrianisme) sur la divinité du Christ, et non sur l'humanité du Christ[50]. Dans l'expression ci-dessus, Romanos caractérisa l'humanité comme nature, ce qui s'oppose aux critères auxquelles les chercheurs qu'on a mentionnés (A. de Halleux, G. de Matons) ont basé leur raisonnement en ce qui concerne le caractère de la Christologie de Romanos.

Le poète en utilisant l'expression ci-dessus veut montrer que le sujet de la nature humaine vaincue est l'invincible Dieu. Il veut, en plus, bouleverser la problématique sans issue de ses adversaires qui niaient la relation directe entre Cyril et l'expression «de double nature». Cette expression fut consolidée oecuméniquement en Chalcédoine, ayant parcouru une route orthodoxe réussie dans la Christologie de Ploklos de Cons-

---

théologie contemporaine d'essayer d'avoir un discours oecuménique en soulignant les éléments avec lesquelles Sévère montrait qu'il voulait suivre la Christologie de Cyril. Si l'empereur Justinien n'avait pas distinguer cette perspective, il n'aurait pas discuté avec les Sévériens (532) et en plus Romanos n' aurait pas évité de se référer par le nom à Sévère, puisqu'il connaissait qu'en 536 Sévère fut officiellement condamné (voir *I. Kourembeles*, Οἰκουμενικὰ παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας, vol. I, Thessalonique 2002, vol. I, cité plus haut, p. 145 et suiv. où on examine le seul cas où Romanos rapporte sans circonlocutions le nom de Sévère).

[46] Voir à titre indicatif *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich 1998, p. 120, p. 155, p. 179, p. 180.

[47] *A. Grillmeier*, digne d'éternelle mémoire, pensait que Romanos fut adjacent à un soi-disant cortège d'Aphtartetes (ἀφθαρτήτης). Voir Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, p. 226-241). Voir également *I. Kourembeles*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της, Thessalonique 1998, p. 241-242).

[48] Voir *I. Nikolopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 285.

[49] «S' agit-il de la nature humaine du Christ? Cela nous semble bien douteux. Ce qui est invincible en lui, en effet, c' est la nature divine; et Romanos n' a pas pu vouloir dire que sa nature divine était dans sa nature humaine. Nous pensons que φύσις a ici le sens de: «espèce animale», et que le vers signifie: "Le Christ, bien que faisant partie d' une race constamment vaincue par moi, la Mort, est invincible"» (Voir Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977, p. 268).

[50] Voir Romanos le Mélode et les origines, cité plus haut, p. 268-9. D'ailleurs, en laissant à part le fait que Romanos se différencie terminologiquement de Sévère, on doit souligner que le patriarche antichalcédonien ne signalait pas le Verbe comme agent, mais par contre parlait «d'une énergie complexe et uniforme», avançant sur un chemin tout à fait antinestorien qui endommageait ses points communs avec les adeptes cyrilliens de Chalcédoine. Voir également *I. Nikolopoulos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας, Thessalonique 2002, p. 277 et suiv.

tantinople et de Basile de Séleucie[51]. Certainement, cette juste expression de Romanos (« Christ invincible dans la nature vaincue ») dissout tout à fait l'illusion que le Christ qui souffre dans la chair (la nature vaincue) est différent du Verbe de Dieu. Ce n'est pas par hasard que Romanos fait du Christ le sujet de son expression. Il le fait parce qu'il veut souligner son identification avec le Verbe de Dieu, en éliminant la perspective christologique nestorienne. Ce caractère de l'expression christologique visait à convaincre Sévère et ses adeptes que la Chalcédoine n'avait rien à faire avec le raisonnement christologique nestorien. C'est seulement de ce point de vue qu'on peut relier la façon de s'exprimer de Romanos à l'antichalcédonisme sévèrien. Il n'y a aucun autre.

On comprend de tout ce qu'on a dit que les évaluations sur la terminologie christologique de Romanos, comme on les lit dans des ouvrages historiques et dogmatiques contemporains, sont fausses. On dirait que les évaluations de A. Grillmeier[52] sont caractéristiques et suivent la même perspective que A. de Halleux. A. Grillmeier, dans sa courte référence à la Christologie de Romanos, reconnaît l'attitude apologétique de Romanos et remarque sans réserves que « Romanos s'occupe très peu des hérésies christologiques de la période post-chalcédonienne ». C'est lui aussi qui qualifie Romanos, en se basant sur les évaluations de G. de Matons, comme un adepte « de la Christologie d'en haut » (Christologie von oben), qui « n'est pas sévèrien » ; Pourtant, A. Grillmeier laisse un « mais... » (aber...)[53] dans sa caractérisation en ce qui concerne la relation entre Romanos et le sévèrianisme.

On conclut ici notre étude en disant qu'il n'y a aucun « mais... » et que Romanos exprime authentiquement la juste compréhension du dogme de Chalcédoine. Avec l'expression christologique qu'on a examiné, Romanos s'est mis en concordance avec l'esprit de Justinien. Il supporta le 4[e] Concile Oecuménique de manière qu'on puisse discerner son caractère cyrillien et de ce point de vue on pense que les remarques du byzantinologue J. Koder sont très justes. J. Koder, même s'il n'est pas dogmatologue, incorpore cette perspective importante dans l'étude de Romanos et enfin insiste sur le caractère antimonophysite de son expression christologique[54].

---

[51] Voir *I. Kourembeles*, Νεοχαλκηδονισμός: Σημεῖο δογματικῆς διαίρεσης (;), Thessalonique 2003, p. 115 et suiv. Pour plus de détails en ce qui concerne la Christologie de Basile de Séleucie voir *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενικὴ σημασία της, Thessalonique 1990.

[52] Voir *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, vol. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, p. 540.

[53] Voir *A. Grillmeier*, Jesus II/2, cité plus haut, p. 542

[54] L'extrait qui contient l'opinion de *J. Koder* est le suivant: «Hinzu kommt, dass das Kontakion zu seiner Zeit als das modernste und maßenwirksamste Medium der Propaganda gelten konnte. Daher ist durchaus in Betracht zu ziehen, dass Kaiser Justinian (reg. 527-565) oder hohe kirchliche Amtsträger Romanos' Kontakia bewusst im gesamten griechisch sprechenden Raum des byzantinischen Reiches verbreiten ließen. Denn diese Texte vertraten –in Übereinstimmung mit der kirchlichen Politik und der theologischen Ausrichtung des Kaisers- kompromißlos, bibelnah und in gut merkbarer Form die dogmatische Grundsätze der ökumenischen Konzilien von Ephesos (431) und Chalkedon (451) sowie der Äußerungen Kaiser Justinians zu dogmatischen Fragen, wie sie in den Konzilsakten von Konstantinopel (553) festgeschrieben wurden. Die Hymnen des Romanos waren also in keinem Fall verdächtig, den Monophysitismus oder andere (auch dem Monophysitismus entgegengesetzte) zeitgenössische Glaubensabweichungen zu unterstützen. Die bislang indentifizierten Fragmente reichen freilich nicht aus, um diese Annahme zu untermauern. Allenfalls kann man darauf hinweisen, dass zwei der vier in diesen Fragmenten belegten Hymnen deutlich gegen häretisches Gedankengut polemisieren: Hymnus 11 stellt die christologische Terminologie des Konzils von Chalkedon in den Vordergrund und Hymnus 26 wendet sich gegen nestorianisches Gedankengut, etwa gegen die Vorstellung, die göttliche Wesenheit zu "teilen" und somit Christus "einen bloß Sterblichen" nennen zu wollen... steht doch fest, dass die regelmäßige Rezitation der Hymnen des Romanos im Rahmen der Liturgie die auf dem Boden der ökumenischen Konzilien stehenden kirchlichen und kaiserlichen Versuche unterstützte, die Orthodoxie gegen die im 6. Jahrhundert verbreiteten Häresien, insbesondere den

A la fin de cette étude, on se trouve dans l'obligation scientifique de souligner que le Mélode en utilisant des expressions comme celles qu'on a analysées, ne semble pas *suivre aveuglement la Christologie de l'empereur qui est sympathisant du monophysisme ni le Monophysisme de la Syrie*, comme A. de Halleux a déjà proposé[55]. C'est à cause du fait que Justinien n'exprimait pas une *politique monophysite* au dépit du juste soutien de Chalcédoine et, en plus, Romanos ne rejetait pas certains choses en ce qui concerne la juste compréhension du 4^{e} Concile Oecuménique. On peut le comprendre dès les premières années du règne de Justinien quand il se met d'accord avec Rome et le Pape Jean le II, tandis que (avec le Pape Agapitus) dans la même période (536) il condamne Sévère d'Antioche et ses extrémités[56].

Nous crouyons avoir démontré l'injustice non seulement en ce qui concerne la paternité, mais aussi en ce qui concerne la signification christologique à propos de laquelle Romanos le Mélode utilise l'expression « il agit toujours en existant de double nature » et l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue ». L'interprétation et l'éclaircissement des expressions sont importantes puisqu'on considère jusqu'à nos jours que Romanos soutient le modèle de terminologie sévèrienne dans sa Christologie. Toutefois, on croit que le Mélode, comme adepte néochalcédonien du dogme de Chalcédoine, essaie d'utiliser harmonieusement les expressions unitaires et dyophysites et de rendre la distinction chalcédonienne entre l'hypostase et la nature dans la Christologie. On peut voir, aussi, l'identification du Christ avec le Verbe de Dieu dans l'expression « Christ invincible dans la nature vaincue » que le poète utilise par rapport à l'utilisation antinestorienne de l'expression « il agit toujours en existant de double nature ». Ici, on peut comprendre l'attention que Romanos attacha à l'utilisation de sa terminologie technique, essayant d'exprimer le dyophysisme orthodoxe et la compréhension orthodoxe de l'unité de la personne du Christ en même temps.

Laissant à part le fait que Romanos fut interprété de manière injuste en ce qui concerne la terminologie technique qu'on a discutée, l'impression que son rapprochement à un soi-disant monophysisme provoque, a conduit au fait que personne ne s'occupe profondément de sa terminologie figurative (non technique), laquelle nous rend les mêmes choses avec les deux cas techniques qu'on a déjà examinés.

On pense alors que jusqu'à maintenant Romanos le Mélode a subi une injustice en ce qui concerne ses connaissances et ses capacités théologiques et fut examiné comme un poète qui s'éloignait de la théologie. Cette perspective est tout à fait erronée et n'a pas laissé apparaître le grand esprit oecuménique de Romanos. Romanos à partir de ses poèmes essaya de rendre justement la relation entre la tradition antiochienne et alexandrienne et l'expression orthodoxe du dogme christologique de Chalcédoine.

Monophysitismus, durchzusetzen» (Romanos der Melode: Der Dichter hymnischer Bibelpredigten in Dokumenten seiner Zeit, dans: Ein Buch verändert die Welt: Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des fruhen Christentums in Agypten, hrsg. von Harald Froschauer - Wien 2003, S. 59-71, ici S. 70).

[55] Voir *A de Halleux*, Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode (A propos d' un ouvrage récente), dans la: Revue d' Histoire Ecclésiastique 73 (1978) p. 632-641, ici p. 638.

[56] Pour en savoir plus voir *I. Kourembeles*, Οἰκουμενικὰ παραδείγματα στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησίας, vol. I, Thessalonique 2002, p. 54 et suiv.

Die griechisch-orthodoxe Theologie und Kirche im Spiegel des deutschen Philhellenismus. Geschichte und Gegenwart

von Evangelos Konstantinou, Würzburg

Die europäische philhellenische Bewegung der 1820er Jahre, die fast alle sozialen Schichten ergriffen und wesentlich zur Befreiung Griechenlands vom türkischen Joch beigetragen hat, ist, wie Wolf Seidl einmal sagte, „ein fast einzigartiges Beispiel dafür, wie eine Idee in politisches Handeln umgesetzt wurde".[1] Die Forscher, die sich bisherig mit dieser Frage befasst haben, waren bemüht, die Ursachen und Triebkräfte dieses Phänomens zu ergründen.[2] In den wenigen bisher erschienenen Arbeiten zum Thema werden sehr unterschiedliche Motive für die Entstehung der philhellenischen Bewegung aufgezeigt: Dazu zählen Humanismus, Klassik, Neuhumanismus und Romantik ebenso wie die sozialen Kontexte von christlicher Nächstenliebe, Humanitätsgedanken und Geselligkeit, die philhellenische Bewegung wird aber auch durch innenpolitische Faktoren bestimmt.[3] Das christliche religiöse Motiv ist zwar genannt, aber wir besitzen bis heute keine entsprechende spezielle Abhandlung. Eine ausführliche Behandlung des Themas würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Daher wollen wir mit unseren kurzen Ausführungen die christliche Komponente in den Mittelpunkt der philhellenischen Diskussion stellen und damit Anregungen für eine weitere profunde Untersuchung dieses Themas vermitteln. Eine Hauptursache des Philhellenismus in Europa, die von allen bisherigen Forschern erkannt wurde, sind zweifellos Klassik und Neuhumanismus des 18. und 19. Jahrhunderts, die vor allem in Deutschland alle Bereiche des geistigen Lebens durchdrungen hatten. Altgriechische Sprache und Kultur erfahren in dieser Zeit ihren größten Triumph. Der Archeget dieser neuen Bewegung, die alles Griechische nicht nur bewunderte, ja anbetete, war Johann Joachim Winckelmann (1717-1788), der mit seiner „Geschichte der Kunst des Altertums" (1764) das antike Hellas wieder entdeckte. Sein Motto lautete: „Der einzige Weg, um groß und womöglich unübertroffen zu werden, ist die Nachahmung der

---

[1] *Wolfgang Seidl*, Bayern in Griechenland. Die Geburt des griechischen Nationalstaats und die Regierung König Ottos, München 1981, S. 11 und „Der Teuschland half, wird Hellas retten!" Ludwig der Erste von Bayern als Philhellenischer Dichter, in: *Peter Lang*, Die europäische Philhellenische Literatur bis zur 1. Hälfte des 19. Jhs. Philhellenische Studien Bd. II, Frankfurt am Main 1992, S. 113.

[2] Dazu *Evangelos Konstantinou*, Trägerschichten des Philhellenismus und Frühliberalismus in Europa, in: *Evangelos Konstantinou und Ursula Wiedenmann (Hgg.)*, Europäischer Philhellenismus. Ursachen und Wirkungen. Philhellenische Studien Bd. I, Neuried 1989, S. 55ff.

[3] Ebd. Darüber siehe auch *Andreas Tischler*, Die Philhellenische Bewegung der 1820'er Jahre in der Preußischen Westprovinzen, (Diss.), Forchheim 1981, S. 4ff.

Altgriechen".[4] Daher wird er von den anderen deutschen Klassikern als Heiliger bezeichnet. Friedrich Schlegel betonte diesbezüglich: „Der erste unter uns, der die intellektuelle Anschauung und das Urbild vollendeter Menschheit in den Gestalten der Kunst und des Altertums erkannte und gottbegeistert verkündete, war der heilige Winckelmann".[5] Und dieser Heilige hatte großen Erfolg mit seiner enthusiastischen Predigt über Griechenland und seine Kultur. Das Wort „Philhellene" und „Philhellenismus", das uns bereits bei Herodot (II, 178,1) begegnet, hat im Laufe der Geschichte verschiedene Inhalte erhalten. In dem oben genannten Zeitalter der Klassik verstand man unter Philhellenismus die Liebe zur altgriechischen Sprache, Literatur und Kunst. Die Repräsentanten dieser Richtung sind z. B. die großen deutschen Dichter Goethe, Schiller, Hölderlin u.a., die Archäologen und Freunde altgriechischer Kunst wie der oben genannte Johann Joachim Winckelmann, Georg Gropius, Eduard Schaubert, Heinrich Schliemann, Johann Martin von Wagner, Jakob Linckh und viele andere. Für sie alle ist Griechenland die Geburtsstätte der Wahren und Schönen und der hellenische Mensch der Träger und Wächter einer einmaligen Kultur.

Diese Bewegung wurde durch die Renaissance der klassischen Studien im 14. und 15. Jahrhundert in Italien und generell im Westen vorbereitet, die unmittelbar mit den griechischen Gelehrten verbunden war, die vor und nach dem Fall Konstantinopels (29. Mai 1453) in das Abendland flüchteten. Zu diesen griechischen Gelehrten gehörten Manuel Chrysoloras, Plethon Gemistos, Kardinal Bessarion, Johannes Argyropoulos, Maximos Margounios, Markos Mousouros u.a., die - mit Ausnahme des Georgios Plethon Gemistos - Repräsentanten eines christlichen Humanismus, einer harmonischen Synthese zwischen Antike und Christentum waren, die bereits durch die kappadokischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, wie z.B. Basilios des Großen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz zustande gekommen war. In dieser kritischen Übergangszeit der Spätantike, in der die Stellungnahme der griechischen Theologie und Kirche dem antiken Denken gegenüber heftig diskutiert wurde, konnte man durch diese griechischen Kirchenväter, die im Besitz antiker Weisheit waren, zu der genannten harmonischen Synthese kommen, die seitdem die offizielle Richtung der orthodoxen griechischen Theologie und Kirche bildete, wenn sich auch immer wieder negative Stimmen von streng konservativen byzantinischen Mönchen dagegen erhoben.

Der christliche Humanismus der Renaissance fand im Abendland einen fruchtbaren Boden und gab dem westlichen geistigen Leben eine neue Orientierung, die sich vor allem in der deutschen Reformation bemerkbar machte. Wie die italienischen, französischen, englischen, holländischen und anderen europäischen Humanisten zur Zeit der Renaissance, so waren auch die deutschen Humanisten Schüler der genannten griechischen Gelehrten, die in Italien Zuflucht gefunden hatten. Der Archeget der griechischen Studien in Deutschland während dieser Epoche, der Dominikanermönch Johannes Conon, studierte in Italien bei den griechischen Humanisten Markos Mousouros und Johannes Gregoropoulos, während Johannes Reuchlin ein Schüler des Johannes Argyropoulos war. So beigeistert war Conon vom Geiste des griechischen Humanismus, dass er im Jahre 1505 seine Studien in Italien unterbrach, um den deutschen Kaiser Maximilian für die Gründung einer Akademie

[4] *Wolf Seidl*, Das Land der Griechen mit der Seele suchend... in: Europäischer Philhellenismus, a.a.O., S. 22ff.; *F. Matz*, Winckelmann, Johann Joachim, in: RGG[3] 6 (1962), Sp. 1729.

[5] *Friedrich Schlegel*, Kritische Ausgabe Bd. II, Paderborn, Zürich 1967, S. 266.

der klassischen Studien im Sinne des italienischen Humanisten Aldus Manutios zu gewinnen.

Die altgriechischen Texte und sonstigen Bücher über die antike Literatur, die im Verlag des bekannten griechischen Humanisten Kalliergis gedruckt wurden, fanden auch in Deutschland große Verbreitung.

Im byzantinischen Reich, das bis zur Eroberung durch die Türken 1453 das Bollwerk gegen die asiatische Barbarei war, wurden die Werke der altgriechischen Autoren mit besonderer Vorliebe gelesen, studiert, kommentiert und abgeschrieben. Die byzantinischen Gelehrten wurden damit die Hüter der kulturellen Schätze der Antike, die sie durch ihre Handschriften dem Abendland vermittelten. Protagonisten des byzantinischen Humanismus waren vor allem kirchliche Würdenträger, wie der berühmte Patriarch Photios (858-867 und 877-886), der Bischof Arethas, Metropolit von Kaisareia in Kappadokien (850-944), der spätere Metropolit von Thessaloniki Eustathios (gest. um 1195-1197) und viele andere, als auch gebildete Mönche, die sich in den Skriptorien ihrer Klöster emsig um die Erhaltung der antiken Weisheit bemühten. Die abendländischen Humanisten konnten durch ihre freundschaftlichen Beziehungen und Kontakte zu den geflüchteten Griechen auch einige Informationen über die byzantinische Ostkirche erhalten, mit der der Westen jeden Kontakt durch das endgültige Schisma von 1054 verloren hatte. Es ist das große Verdienst der deutschen Reformation, dass das allmähliche Interesse auch an der griechischen orthodoxen Kirche in Deutschland wuchs und bei der philhellenischen Agitation vor und während des griechischen Befreiungskampfes 1821 miteinbezogen wurde. Die deutschen Protagonisten der Reformation, Martin Luther (1483-1546) und Philipp Melanchthon (1497-1560),[6] waren sich der wichtigen Rolle, die die griechische Antike bei der Grundlegung des christlichen Dogmas gespielt hatte, bewusst, als auch des byzantinischen Humanismus, der ihnen neue Horizonte eröffnete. Sie sind die Pioniere eines deutschen Philhellenismus in dieser frühen Phase, der später beim Ausbruch des griechischen Befreiungskampfes 1821 eine konkrete und tatkräftige Gestalt angenommen hat. Martin Luther und Philipp Melanchthon gaben der Verbreitung der griechischen Sprache und Kultur in Deutschland neue Impulse. Melanchthon war auch derjenige, der das Programm der humanistischen Schule in Deutschland entwarf, und daher bekam er den stolzen Titel „Prezeptor Germaniae". So begeistert war Luther vom antiken Hellas und seiner Kultur, dass er in einem Briefwechsel mit den Humanisten seiner Zeit die griechische Version seines Namens und zwar „Eleutherios" (freier Mensch) verwendete. Seinen späteren Zufluchtsort, die Wartburg, nannte er Patmos. Bei seinem berühmten Disput in Leipzig mit dem dortigen Professor Eck am 4.7.1490 verteidigte er die Selbständigkeit der orthodoxen Kirche Griechenlands und Kleinasiens und hob ihre Bedeutung hervor. Er bezeichnete die Ostkirche als die älteste von allen Kirchen, auch älter als die römisch-katholische (meliorem partem universalis ecclesiae).[7] Keine andere Kirche, betonte er weiter, hat so viele berühmte kirchliche Autoren und Heilige aufzuweisen wie die Ostkirche. Durch die deutsche

---

[6] Dazu siehe, *Ernst Benz*, Beziehungen zwischen den Deutschen Reformationskirchen und den orthodoxen Kirchen von der Reformation bis zum 19. Jh., (Orthodoxie und Evangelisches Christentum, Studienheft Nr. 1., hrsg. *vom Kirchlichen Außenamt der EKD*, Witten 1949); *Antonios G. Alevizopoulos*, Ἡ φιλελληνικὴ κίνησις καὶ αἱ πρῶται ἐν Γερμανίᾳ ἑλληνικαὶ κοινότητες, (Diss.), Athen 1979, S. 38 ff.

[7] Dazu *Antonios Alevizopoulos*, a.a.O., S. 56.; *Ioannis Karmiris*, Μαρτῖνος Λούθηρος, in: THEE 8 (1966), S. 361. *Ders.*, Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός, Bd. I. Athen 1937, S. 24 ff.

Übersetzung der Bibel, bei der er nicht die lateinische Vulgata, sondern den griechischen Originaltext verwendete, hat er der griechischen Sprache und Theologie einen großen Dienst erwiesen. Seine Beschäftigung mit der griechischen Sprache begann 1512, als er Professor für biblische Exegese wurde.

Man sagt, ohne sichere Belege dafür zu haben, dass er so begeistert von der griechischen Sprache und Kultur war, dass er einmal laut verkündete „dass wir alle zu Griechen werden".[8] Damit war er ein Vorläufer Goethes, der später dazu aufgefordert hatte: „Jeder sei auf seine Art ein Grieche, aber er sei's!". Noch stärker trat die Ostkirche in den Vordergrund der deutschen Reformation durch den nächsten großen Reformator, Philipp Melanchthon (1497-1560) von Württemberg, der ebenfalls seinen Namen gräzisierte, „Schwarzerd" zu „Melanchthon". Melanchthon, der engste Mitarbeiter Luthers, besaß eine tiefe klassische Bildung und war mit dem bereits genannten Reuchlin (1455-1522) verwandt. Er war ein Schüler des großen Humanisten Erasmus von Rotterdam, der engen Kontakt mit den byzantinischen Humanisten in Italien gesucht hatte. Erasmus betonte, dass die Erneuerung der Kirche nur durch die klassische Bildung und das profunde Studium der Bibel zustande kommen könne. Mit anderen Worten plädierte er, wie die Humanisten der Ostkirche, für eine harmonische Synthese zwischen Antike und Christentum. Er publiziert 1516 zum ersten Mal den griechischen Text des Neuen Testaments in lateinischer Übersetzung. Philipp Melanchthon bewunderte nicht nur die antike griechische Sprache und Kultur, sondern auch die Ostkirche und die griechischen Kirchenväter, die er gründlich studiert hatte, wie z.B. Irenaios, Basilius und viele andere, die für ihn große Lehrer der christlichen Wahrheit waren. Bei ihm begegnet uns bereits in dieser frühen Phase des Philhellenismus auch das Motiv der Dankesschuld des Westens gegenüber Byzanz für all das, was das Abendland von der Wiege der griechischen Weisheit erhalten hat. Melanchthon ist der erste protestantische Theologe, der den unmittelbaren Kontakt zur orthodoxen Kirche suchte. Sein Haus in Wittenberg war für griechische Studenten und griechische Besucher stets offen. Sein großes Interesse für die Ostkirche hing aber auch sehr mit seiner Ambition zusammen, den Protestantismus im orthodoxen Raum zu verbreiten. Der erste griechische Gelehrte, mit dem er in Verbindung trat, war Antonios Eparchos (1492-1571), der aus Korfu stammte und für eine Versöhnung zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus plädierte. Antonios Eparchos schickte 1543 einen langen Brief an Melanchthon, in dem er die türkische Gefahr für Europa in lebendigen Farben schilderte, und ihn um Versöhnung mit der katholischen Kirche bat. [9] In diesem Schreiben, als auch in seinem späteren Gedicht mit dem Titel „Θρῆνος εἰς τὴν Ἑλλάδος καταστροφήν" (Wehklage über die Zerstörung Griechenlands), das er 1544 in Venedig verfasste, schildert er die miserablen Zustände seiner Heimat durch die türkische Sklaverei und bat die abendländischen Fürsten um Hilfe. So wurden die deutschen Humanisten mit der Entdeckung der orthodoxen Kirche auch allmählich auf das Neugriechenland aufmerksam, das unter dem türkischen Joch stöhnte, und bereiteten den Weg für die spätere tatkräftige Hilfe für die Neugriechen bei ihrem Befreiungskampf 1821. Im

---

[8] Dazu *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 38 und *B. Stephanidis*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον, Athen [2]1959, S. 186 und *Vlassios Pheidas*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία II. Ἀπὸ τῆς εἰκονομαχίας μέχρι τῆς ἁλώσεως (726-1453), Athen 1977, S. 186.

[9] Siehe *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 57; *Georgios Zaviras*, Νέα Ἑλλάς ἢ ἑλληνικόν θέατρον, Athen 1972, S. 101; *K. N. Sathas*, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athen 1868, S. 160 und *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz, Marburg 1948, S. 4.

Oktober 1569 begann Professor David Kochhafe seine Geschichtsvorlesung mit dem Thema „Über den jetzigen Zustand der Kirchen in Griechenland, Kleinasien, Afrika, Ungarn und Böhmen", nachdem er vorher Österreich-Ungarn bis zu den Grenzen der Türkei bereist und Informationen über die dortigen Ostkirchen gesammelt hatte. Diese Vorlesung wurde im selben Jahr als Buch gedruckt und fand großes Echo.[10]

Der größte Freund aber des versklavten Griechenlands und der Griechen aus dem Lager der Reformation ist in dieser frühen Phase des deutschen Philhellenismus Martin Crusius (1526-1607), Professor der Klassischen Philologie an der Universität Tübingen. Er ist überhaupt der erste europäische Philhellene, der sich nicht nur für die altgriechische, sondern auch für die neugriechische Sprache und Kultur interessierte. Die Ostkirche lag auch im Zentrum seines Interesses, daher sammelte er eifrig durch seine Korrespondenz mit den griechischen Freunden, wie z.B. Theodosios Zygomalas aus Konstantinopel, und durch mündliche Berichte von griechischen Studenten und Freunden, die bei ihm stets warmherzige Aufnahme fanden, Informationen über die griechische Kirche und die dortigen orthodoxen Christen.[11] Wertvolle Nachrichten darüber lieferte ihm später der damalige Geistliche der deutschen Botschaft in Konstantinopel, Stephan Gerlach (1546-1612), dem Crusius zusammen mit einem anderen Professor an der Universität Tübingen, Jacob Andreae, einen Brief für den ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., gab. Hierin brachten sie ihren innigen Wunsch für eine Annäherung zwischen Protestantismus und Orthodoxer Kirche zum Ausdruck. In diesem Schreiben betonte Crusius seine Liebe und Begeisterung für die griechische Sprache und Kultur, „der er den größten Teil seines Lebens gewidmet habe".[12] In diesem Sinne bezeichnete er sich weiter als φιλλέλην εἴπερ τις ἄλλος (Freund der Griechen mehr als jeder andere). Seine Liebe galt nicht nur den griechischen Studien, sondern auch den damals schwer bedrängten Griechen: „Ich bin der Herkunft nach Deutscher", sagte er „aber ich liebe und werde immer lieben die griechische Sprache und die Griechen".[13]

Durch seine Anregung begann ein reger Briefwechsel zwischen den protestantischen Theologen der Universität Tübingen und dem bereits erwähnten ökumenischen Patriarchen Jeremias II. (1573-1581) bezüglich einer Annäherung zwischen Protestantismus und Orthodoxie, die aufgrund der fundamentalen Unterschiede nicht zustande kommen konnte. Dadurch aber erfuhr man mehr über den Zustand der Kirche im Osten, und die freundschaftlichen Beziehungen zwischen orthodoxen Würdenträgern und Protestanten gaben dem deutschen Philhellenismus neue Impulse. Crusius bemühte sich mit all seinen Kräften, den orthodoxen Griechen und der Ostkirche zu helfen. Er sammelte Gelder, um Griechen aus der türkischen Gefangenschaft loszukaufen, er kümmerte sich um die griechischen Studenten und die vielen griechischen Besucher, die ihn in Tübingen aufsuchten, wie z.B. der Erzbischof von Ochrid, Gabriel, der ihn, begleitet vom Metropoliten Jeremias von der Peloponnes, am 31. August 1587 in Tübingen besuchte. Der Erzbischof Gabriel brachte ein

---

[10] Siehe *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 43; *E. Benz*, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg i.Br./München 1952, S. 21.

[11] Siehe *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 39-40 und 74-75; und *Georg Elias Zachariades*, Tübingen und Konstantinopel, Göttingen 1941, S. 24 und 80-106; *Perikles G. Zerlentis*, Σημειώματα περὶ Ἑλλήνων ἐκ τῶν Μαρτίνου Κρουσίου Σουηβικῶν Χρονικῶν, Athen 1922, S. 10ff u. *Klaus-Henning Suchland*, Das Byzanzbild des Tübinger Philhellenen Martin Crusius (1516-1607), (Diss.), Würzburg 2001, S. 68ff u. S. 84ff.

[12] *Martin Crusii*, Turcograciae libri octo, Basiliae 1584, S. 410.

[13] Ebd.

Empfehlungsschreiben des damaligen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Theoleptos, als auch weitere Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Alexandria, Sylvestros, und des Patriarchen von Antiochien, Joachim, mit und bat Crusius um Hilfe für sein Anliegen.[14]

Der protestantische Philhellenismus, der sich sowohl für die Liebe der altgriechischen Kultur als auch für die orthodoxe Kirche interessierte, nahm von da an nun eine konkrete Gestalt und eine konkrete Richtung an, die uns auch in der späteren Phase des deutschen Philhellenismus begegnen wird.

Die weiteren Besuche und Aufenthalte von bekannten griechischen Theologen und Würdenträgern in Deutschland, wie z.B. von Mitrophanis Kritopoulos (1589-1639) aus Veroia (Mazedonien), dem späteren Patriarchen von Alexandria, der drei Jahre (1624-1627) in Deutschland studierte und mehrere Städte besuchte, die als Zentren des Protestantismus bekannt waren, gaben dem deutschen Philhellenismus neue Impulse. Während seines Aufenthaltes in Deutschland veröffentlichte er ein Buch über die Situation der Ostkirche. Ihm folgte eine anderer griechischer Theologe, Alexandros Helladios, der hier in Deutschland 1714 eine Abhandlung „über die Situation der Ostkirche" veröffentlichte, wobei er auch wichtige Informationen über die Schulen im versklavten Griechenland, über Schulbücher, griechische Lehrer und Gelehrte, wie auch über die Übersetzungen des Neuen Testamentes, die in Deutschland gedruckt wurden, lieferte. Hierbei klärt er auch die Frage, warum die Griechen mit diesen Übersetzungen nicht zufrieden waren.[15]

Wenige Jahre später begegnet uns in Deutschland der griechische Archimandrit Theokletos Polyeidis, der aus Alexandroupolis (Mazedonien) stammte und vom Ökumenischen Patriarchen nach Deutschland gesandt wurde, um Lösegelder für griechische Gefangene zu sammeln.[16] Diese freundschaftlichen Beziehungen zwischen orthodoxen Würdenträgern und deutschen Protestanten spielten eine führende Rolle bei der späteren philhellenischen Bewegung. Polyeidis hat sich große Verdienste sowohl bei der Gründung der ersten griechischen orthodoxen Kirche in Leipzig 1743 erworben als auch für die Verbreitung des griechischen orthodoxen Ritus in Deutschland.[17] Nach Polyeidis kamen auch andere griechische Geistliche in die Messestadt Leipzig, um die dortigen griechischen Orthodoxen zu betreuen. Leipzig war inzwischen nicht nur eine bekannte Messestadt, sondern ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch das berühmteste geistige Zentrum Deutschlands, das viele griechische Studenten und Gelehrte anzog. Allmählich entwickelte sich Leipzig auch zu einem Zentrum der neugriechischen Aufklärung, an der vor allem der berühmte griechische Gelehrte und orthodoxe Würdenträger Evgenios Vulgaris maßgeblich beteiligt war, der in Leipzig ca. zehn Jahre (1763-1772) verbrachte. Hier veröffentlichte er einige seiner philosophischen Abhandlungen, die für die Aufklärung Neugriechenlands große Bedeutung gewannen.[18]

---

[14] *Perikles G. Zerlentis*, Notizen über Griechen aus der Schwäbischen Chronik Martin Crusius', Athen 1922, S. 22 u. *Antonios G. Alevizopoulos*, Ἡ φιλελληνικὴ κίνησις καὶ αἱ πρῶται ἐν Γερμανίᾳ ἑλληνικαὶ κοινότητες, (Diss.), Athen 1979, S. 96-97.

[15] *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 87.

[16] *Frank-Thomas Suppé*, In Sachsen auf Heimatboden. Zur Geschichte der griechischen Gemeinde in Leipzig von ihren Anfängen bis nach 1945, in: *Günther S. Henrich (Hg.)*, Evgenios Voulgaris und die neugriechische Aufklärung in Leipzig, Leipzig 2003, S. 16ff.; dazu *Antonios G. Alevizopoulos*, a.a.O., S. 88-91.

[17] Ebd.

[18] *Paschalis M. Kitromilides*, Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρη, in: Εὐγένιος Βούλγαρης καὶ ὁ νεοελληνικὸς Διαφωτισμός; *Martin Knapp*, Evjenios Voulgaris im Einfluss der Aufklärung. Der Begriff der

Nun zurück zum protestantischen Philhellenismus, dessen Hauptmotive die Liebe zum antiken Hellas und zu den bedrängten griechischen orthodoxen Brüdern war. Der wichtigste Vertreter des deutschen protestantischen Philhellenismus im 17. Jahrhundert ist Johann Wülfer (1651-1724), der am 7. Juni 1651 in Nürnberg als Sohn Daniel Wülfers, eines Predigers an der Lorenzkirche und Inspektor des Predigerseminars geboren wurde. Er erhielt durch privaten Unterricht eine sehr gute klassische Bildung und war begeistert von der griechischen Sprache und Literatur. Bereits als Knabe schrieb Wülfer Gedichte in homerischen Hexametern. Das wichtigste Gedicht aber, das ihn zum Vorläufer des späteren deutschen Philhellenismus macht, verfasste er im Jahre 1669 und trug es am 7. Dezember dieses Jahres in der Altdorfer Universität vor. Der Titel dieses Gedichtes lautete Ἡ νῦν Ἑλλὰς ἐλεεινολογοῦσα διὰ τὴν ἐρήμωσιν, καὶ παρὰ τῶν ἀλλοδαπῶν, μάλιστα δὲ Τευτόνων, βοήθειαν αἰτουμένη. Δημοσίῳ λόγῳ προκαταβεβλημένη. (Das heutige Griechenland, das Mitleid heischt in seiner Verlassenheit und von den Freunden, vor allem von den deutschen, Hilfe erbittet, vorgestellt durch öffentlichen Vortrag von Johann Wülfer aus Nürnberg vor den berühmten Gelehrten dieser Universität).[19] In diesem Gedicht ergreift Hellas das Wort und macht sich durch den Mund des jungen Dichters vernehmbar. Tränenüberströmt und in tiefstem Leid bejammert es seine unglückliche und bedrängte Lage durch die türkische Tyrannei, die Kinder und Frauen tötete und das Blut in Strömen fließen ließ. Um die Situation Griechenlands drastisch zu schildern, benutzt der 18jährige Student frühgriechische Mythologeme. Griechenland ruft verzweifelt die ganze Christenheit zu Hilfe, wie auch alle Könige und das ganze Erdreich. Sich an Deutschland wendend, betont Wülfer den gemeinsamen christlichen Glauben, den der türkische Wolf bedroht. Er rühmt sodann die griechische Sprache, in der Christus die Geheimnisse seiner Weisheit niedergelegt haben wollte. Es folgt die Bewunderung für die griechischen Kirchenväter als Zeugen christlicher Wahrheit, die den Menschen Beistand leisten. Ihre Zahl ist sehr groß, von Polycarp von Smyrna bis zu Johannes Chrysostomos, den er am meisten bewundert. Es ist hochinteressant, dass in der Liste der Kirchenväter der Ostkirche auch der Patriarch Photios auftaucht, der in der katholischen Kirche wegen des Schismas unbeliebt war. Hellas, führt Wülfer weiter fort, vermittelte nicht nur das Licht des Evangeliums sondern auch alle Zweige der griechischen profanen Wissenschaften, wie z. B. Philosophie, Geschichte, Literatur, Gesetzgebung, Astronomie, Medizin und alle weiteren Bereiche des griechischen Denkens. Die Römer sind für ihn nur Nachahmer der Griechen. Hellas wendet sich durch den Mund unseres Dichters an die Herrscher Europas und erinnert sie an ihre Dankesschuld für all das, was Griechenland Europa vermittelt hat. Sich an die Deutschen wendend, wird wieder das Argument des gemeinsamen christlichen Glaubens aufgegriffen, das die Deutschen zur Solidarität verpflichtet.[20] In diesem philhellenischen Dokument Wülfers werden die zwei oben genannten wichtigen Motive erwähnt, die ab nun bei der späteren philhellenischen Agitation ständig auftauchen

---

Toleranz bei Voulgaris und Voltaire (Bochumer Studien zur Neugriechischen und Byzantinischen Philologie, 6), Amsterdam 1984, S. 98-119.

[19] Darüber siehe *Johannes Irmscher*, Johann Würlfer. Ein Vorläufer des Philhellenismus, in: *Evangelos Konstantinou (Hg.)*, Nürnberg und das Griechentum. Philhellenische Studien Bd. 9, Frankfurt am Main 2003, S. 238ff.

[20] *Johannes Irmscher*, a.a.O., S. 241ff.

werden. Das Motiv der christlichen Solidarität ist vornehmlich mit der Kenntnis der Ostkirche verbunden, die durch die bereits erwähnten freundschaftlichen Beziehungen zwischen deutschen Protestanten und griechischen Theologen und kirchlichen Würdenträgern vermittelt werden konnte. Die Ostkirche ist für sie nicht nur eine Schwesterkirche, sondern die älteste, die die christliche Wahrheit dank der griechischen Sprache richtig formuliert und bewahrt hat. Daher sind die deutschen und generell alle europäischen Philhellenen zur Unterstützung der bedrängten griechischen Brüder im Glauben verpflichtet.

Welche Bedeutung das Gedicht Wülfers für den späteren Philhellenismus hatte, sieht man an seiner Neuauflage im Jahr 1822 durch den früheren Altdorfer Professor Johann Adam Götz mit dem Titel „Hellas an die Teutschen. Ein Jammerschrey um Hülfe in griechischen Hexamenetern, durch einen teutschen Jüngling aus dem 17. Jahrhundert, Johannes Wülfer, einen Nürnberger auf der Hochschule zu Altdorf. Jungen Teutschen, Freunden der hellenischen Literatur mitgetheilt von Joh. Adam Götz Nürnberg und Altdorf bei Monath und Kussler 1822."

Die Früchte des frühen deutschen Philhellenismus der Feder waren beim Ausbruch des griechischen Befreiungskampfes 1822 bei den Philhellenen der Tat zu spüren. In allen philhellenischen Propagandaschriften, die um Hilfe für die aufständischen Griechen warben, begegnen uns die beiden Motive der Dankesschuld und des christlichen Beistandes, die wir auch im frühen 'Philhellenismus der Feder' festgestellt haben. Aber selbst die griechischen Protagonisten des Befreiungskampfes von 1821, wie z. B. Mavromichalis aus Kalamata in seiner Proklamation vom 25. März 1821, und vor allem Alexandros Ypsilantis bedienen sich dieser zwei Argumente. In der Proklamation des Alexandros Ypsilantis vom 12. Juni 1821 lesen wir unter anderem Folgendes „... Wir sind die Nachkommen der Männer, welche stets eure Bewunderung erregen werden. Die alten Trümmer unserer schönen Künste sind noch der Maßstab und das Vorbild für die euren; der Wohllaut unserer Sprache entzückt das Ohr eurer Gelehrten; die Einbildungskraft eurer Dichter bildet und bereichert sich noch an den unseren. Eure Kinder gewinnen große Tugend durch das Beispiel unserer großen Männer. Um alles dieses willen werft wenigstens einen Blick des Mitleids, wenn nicht des Beistandes auf uns".[21] Aber auch das christliche Motiv fehlt in dieser Proklamation nicht: „Auch wir haben teil an der Gemeinschaft der Christen, auch für uns wurde das heilsame Blut am Kreuz vergossen und auch die griechische Erde deckt die Gebeine heiliger Boten und Märtyrer".[22]

Große deutsche Philhellenen, die zur tatkräftigen Unterstützung der Griechen aufgerufen haben, sind der Philosophieprofessor Wilhelm Traugott Krug an der Universität Leipzig und der Professor für Klassische Philologie an der Universität München, Friedrich Wilhelm Thiersch, die beide der evangelischen Kirche angehörten sowie der bayerische Kronprinz und spätere König, Ludwig I. Krug war mit der bedrängten Lage der Griechen bereits durch Kontakte mit der griechischen Gemeinde in Leipzig konfrontiert. Daher wandte er sich als Erster mit seinem Programm „Griechenland's Wiedergeburt" am Palmsonntag 1821 an die Griechen in Deutschland und rief zur Unterstützung des griechischen Kampfes auf, indem er betonte „Die

[21] Die Griechen an die Europäer, Tergowischt vom 12. Juni 1821, abgedruckt in: *Anastasia*, erstes Heft, S. 109. cf. *Regine Quack-Eustathiades*, Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes, München 1984, S. 40-41.

[22] Wörter von *Alexandros Ypsilantis*, ebd.

Herrschaft der Türken in Europa kann durchaus nicht als eine rechtmäßige (legitime) angesehen werden; sie ist nur eine angemaaßte (usurpirte). Sie entstand durch einen bloßen Angriffs- und Eroberungskrieg, der nach allen gesunden, das heißt vernünftigen Begriffen von Völkerrechten nie eine Herrschaft des einen Volkes über das andere rechtlich begründen kann".[23] Die Tatsache, dass Krug seinen flammenden Zuruf an die Griechen als ein „Programm zum Auferstehungsfeste" nannte, zeigt deutlich, welche Bedeutung er dem christlichen Motiv bei seiner philhellenischen Agitation beimaß. Die Griechen sind für ihn nicht nur die Nachfolger der Altgriechen, denen Europa seine Kultur und Wissenschaften verdankt, sondern sie sind unsere Brüder im christlichen Glauben. Krug verfolgte mit wachsendem Interesse die geistige Aufklärung Griechenlands, die in Leipzig begonnen hatte. Seinen ersten Zuruf, den er als kleine Broschüre in Leipzig bei F.U. Brockhaus 1821 drucken ließ, widmete er seinen griechischen Freunden, D. Kumas (Smyrna), Manoussis (Thessalien) und Mauros (von der Insel Paros) „aus inniger Theilnahme". Bereits im Vorwort dieser Broschüre wird das christliche Motiv in den Vordergrund gerückt. Die Auferstehung des Herrn symbolisiert für ihn auch die Auferstehung Griechenlands. Eine solche Symbolik war den orthodoxen Griechen von jeher vertraut. Auch während der Diktatur der Obristen in Griechenland von 1967 bis 1974 war das Osterfest ein Symbol für die Befreiung der Griechen von dieser Diktatur. In dem erwähnten Zuruf Krugs lesen wir: „Die Christenheit feiert in diesen Tagen das Auferstehungsfest. Dieses schöne Fest soll uns nicht bloß an Vergangenes erinnern; es soll uns auch mahnen, dass wir stets eingedenk seien unserer hehren Abkunft und Bestimmung, dass wir unser Herz erfüllen mit den Ideen von dem, was ewig wahr und gut und schön, dass wir uns nicht nur selbst erheben von der Finsternis zum Lichte und von der Knechtschaft zur Freiheit, sondern auch teilnehmend freuen, wenn wir gewahren, dass andere sich so erheben".[24] Am Ende dieses Programms erklärt er seine Absicht: „Man wird es daher nicht seltsam finden, dass der Verfasser die unlängst begonnene Wiedergeburt Griechenlands zum Thema eines Programms für das christliche Osterfest gewählt hat".[25] In diesem Sinne fährt er weiter fort und bezeichnet Griechenland „als einen der schönsten Erdstriche von Europa" und die Griechen, „als eines der talentvollsten Völker des Christentums".[26] Das christliche Motiv durchdringt diese kleine Schrift, die nicht nur die gebildeten Deutschen, sondern auch das einfache Volk erreichen sollte. Am Ende sieht er „im Geiste die entweihte Sophienkirche ihre Thore öffnen, um euch (Griechen) als Sieger mit dem vorgetragenen Kreuze in ihre weiten Hallen aufzunehmen".[27] Besser konnte dieser philhellenische Professor das Herz der orthodoxen Griechen nicht treffen. In seinem „letzten Wort über die griechische Sache", das er „ein Programm zum Michaelisfeste vom 1. August 1821" nennt, befasst sich Krug mit der Frage der Griechenhilfe und ermahnt seine deutschen Mitbürger, Hilfsvereine zu gründen, welche die nach Griechenland ziehenden Freiwilligen und die verarmten griechischen Familien unterstützen sollen. Diese Art von Hilfe nennt er vorsichtig „private Hilfe". Aus verständlichen Gründen wollte Krug „nicht irgendeiner

[23] *Wilhelm Traugott Krug*, Griechenlands Wiedergeburt, Leipzig 1821, S. 18-19.
[24] Ebd., Vorwort.
[25] Ebd.
[26] *Wilhelm Traugott Krug*, a.a.O., S. 15.
[27] *Wilhelm Traugott Krug*, a.a.O., S. 24 - 25.

Regierung in ihren politischen Maßregeln vorgreifen".[28] Er spricht hier nur als Privatmann, der „sich aus menschlicher und christlicher Liebe für die griechische Sache interessiert".[29] In diesem zweiten Programm ist Krug bemüht, die Argumente der Gegner der griechischen Sache überzeugend zu entkräften. Dabei verteidigt er vehement die Ostkirche, die durch diese ins Kreuzfeuer der Kritik geraten ist. Er zitiert hier einen Aufsatz im „Moniteur", nach dem die Griechen an ihrem Unglück selbst schuldig sind, weil „sie sich von der römischen Kirchengemeinschaft getrennt und ihre Priester dem römischen Oberbischof den Gehorsam aufgekündigt hätten".[30] Dagegen erwiderte Krug im Sinne der bereits geschilderten Stellungnahme des Protestantismus zur Ostkirche und betonte: „Doch ist die griechische Kirche die älteste! Und doch ist der Bischof von Rom nie Oberbischof der ganzen christlichen Kirche gewesen!"[31] Während der erste Zuruf an die Griechen die Zensur ungestraft passieren konnte, geriet sein zweiter Appell an die Deutschen mit der Aufforderung, Hilfsvereine zu gründen und Gelder zu sammeln, um den Freiwilligen zu helfen, die in Griechenland an der Seite der Hellenen kämpfen sollten, in die Hände der Zensur und stieß auf den heftigen staatlichen Widerstand. Der philhellenische Professor aber hatte mit seinen zwei Programmen großen Erfolg. Diese Schriften verbreiteten sich sehr schnell und lösten eine große Diskussion über die griechische Sache aus. Mit seiner Anregung, Griechenvereine zu gründen, hatte er auch viel Erfolg, wie man an der späteren großen Zahl der philhellenischen Vereine in Deutschland sehen kann. Im Sinne des bereits geschilderten protestantischen Philhellenismus, bei dem das christliche Motiv in den Vordergrund tritt, hatte zwei Monate vor dem ersten Programm Krugs ein anderer protestantischer Theologieprofessor, Tschirner, auch an der Universität Tübingen, eine anonyme Flugschrift mit dem Titel „Die Sache der Griechen, die Sache Europas", verfasst, die ebenfalls großes Echo fand. Auch er plädierte für eine tatkräftige Unterstützung des ausgebrochenen griechischen Befreiungskampfes durch die Entsendung von kampflustigen Männern und Jünglingen nach Griechenland.[32] Während die deutsche protestantische Kirche offiziell und tatkräftig den bedrängten Griechen als Nachfolger der Altgriechen und als christlichen Brüdern half, hat die offizielle katholische Kirche keine Hilfsaktion zu Gunsten der Griechen angeregt. Im Gegenteil, es war dem apostolischen Delegierten Benvenuti gelungen, den Hafen von Ancona für die Auslieferung von Kriegsmaterial zu sperren. Der apostolische Stuhl, wie Georg Hofmann betonte „habe von Anfang bis Ende der griechischen Erhebung die strenge Neutralität eingehalten".[33]

Das nächste spektakuläre Beispiel einer tatkräftigen Unterstützung der Griechen ist der Münchener Professor für Altphilologie, Friedrich Wilhelm Thiersch, ein begeisterter Philhellenen, der auch gerne wie die Reformatoren seinen Namen in griechischer Version gebrauchte. Zusammen mit dem bayerischen Kronprinzen und dem späteren König Ludwig I. war er der wichtigste Initiator des bayerischen Philhellenismus. Er war nicht nur ein Bewunderer und Forscher antiker Literatur,

---

[28] *Wilhelm Traugott Krug*, a.a.O., S. 22.
[29] Ebd.
[30] A.a.O., S. 10, Anm.
[31] Ebd.
[32] Die Klage der Liebe und der Trost des Glaubens über den Fall und die Drangsale der Völker, Leipzig 1821. Dazu siehe auch *Regine Quack-Eustathiades*, Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes, München 1984, S. 41, Anm. 20.
[33] *Georg Hofmann*, Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf, 1821-1822. Quellenausgabe mit Einführung, Rom 1952, S. 20-22.

sondern auch ein tatkräftiger Freund der kämpfenden Griechen. Dieser Mann besaß den Mut, in der damaligen bedrückenden politischen Atmosphäre des Vormärz seine Stimme für den gerechten Krieg der Griechen zu erheben und die Bildung einer deutschen Legion zu fordern, die an der Seite der Griechen in den Kampf eintreten sollte. Er veröffentliche in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" zwischen 2. Juni und 17. September 1821 in fünf Folgen seine viel beachtete Artikelserie „Von der Isar".[34] Hiermit berichtete er von den kulturellen, ökonomischen und wissenschaftlichen Fortschritten der Griechen und widersprach energisch dem Sprachrohr Metternichs, dem „Österreichischen Beobachter" in seiner antigriechischen Haltung. Man liest noch heute - nicht ohne eine gewisse Bewegung - jenen Beschluss der deutschen Philhellenen zur Bildung einer deutschen Legion, den Thiersch sogar in griechischer Sprache verfasst hatte. Dieser Plan, den er seit Mitte des Jahres 1821 gefasst und mit griechischen Patrioten in Wien und Triest besprochen hatte, wurde im Juni 1821 der österreichischen Polizei bekannt. Der Mentor der Heiligen Allianz, Metternich, reagierte sehr heftig auf Thiersch's Plan und forderte die deutschen Teilstaaten mit einer scharfen Note auf, sofort „dem revolutionären Spiel des Prof. Thiersch und Konsorten eine Ende zu bereiten, das lächerlich sein würde, wenn es nicht verbrecherisch wäre".[35] Der liberale Professor aber hat seinen Plan dennoch nicht aufgegeben. Der enge Rahmen eines Aufsatzes erlaubt uns nicht, die vielen philhellenischen Aktionen Thiersch's ausführlich zu besprechen. Wir wollen aber noch erwähnen, dass auch bei ihm das christliche Motiv eine wichtige Rolle bei seinen philhellenischen Aktionen spielte. Daher reagiert er sehr heftig, als die „Augsburger Allgemeine Zeitung" das christliche Motiv der Proklamation des Alexandros Ypsilantis vom 12. Juni 1821 unterschlagen hatte.[36] Er ließ die entsprechende Stelle aus dieser Proklamation nachtragen, denn er sah in den Griechen, wie auch seine Vorläufer, auch die Glaubensbrüder.

Unter den gekrönten Häuptern, die die philhellenische Bewegung mit Worten und Taten unterstützten, nimmt Ludwig I. von Bayern den ersten Platz ein. Er lernte jeden Abend sein Evangelium im griechischen Urtext und sein Arbeitszimmer schmückte eine Büste Homers. Daraus ersieht man die zwei wichtigen Säulen seiner Erziehung. Antike klassische Bildung und christliche Wahrheit in der griechischen Ursprache. Diese zwei Motive beherrschen auch seine philhellenische Gesinnung, die sehr früh zum Ausdruck kam. Bereits als Prinz begnügte er sich nicht nur mit seinen philhellenischen Worten und Gedichten, sondern er war ein Philhellene der Tat. Er gab Geld, um Gefangenen loszukaufen, er ermunterte zur Gründung von philhellenischen Vereinen, finanzierte Waffenlieferungen an das aufständische Griechenland und entsandte erfahrene Offiziere, die den Griechen in ihrem Kampf beistehen sollten. Die zwei genannten Motive begegnen uns nicht nur in seinen schönen Gedichten, die auch Goethe als gut befand, mit denen er die Griechen zum heroischen Kampf anspornte

---

[34] AAZtg. Blge. 90791, 2/4 Juni; 116, 14 Juli; 122, 24 Juli; 130/131/133, 7./8./12. 154/155; 17, /20 Sept. 1821. cf *Regine Quack-Eustathiades*, Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes, München 1984, S. 171. Dazu auch *Hans Loewe*, Friedrich Thiersch. Ein Humanistenleben in Rahmen der Geistesgeschichte seiner Zeit, München/Berlin 1925, S. 496; *Hans-Martin Kirchner*, Der bayerische Philhellenismus, in: „PHILIA", Jubiläumsband, 2002, S. 82. Über den Philhellenismus Thiersch' siehe auch *Ders.*, Friedrich Thiersch. Ein liberaler Kulturpolitiker und Philhellene in Bayern, München 1996.

[35] Zit. nach *Wolf Seidl*, Bayern in Griechenland, München [2]1981, S. 55.

[36] AAZtg. 122, 24 Juli 1821. cf. *Regine Quack-Eustathiades*, Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes, München 1984, S. 41.

und deren Siege besang, sondern in all seinen philhellenischen Äußerungen. In seinem Zuruf an die Hellenen (Sommer 1822) werden das antike Hellas und die Ostkirche gepriesen:

„Da, wo die Kunst der Menschen blühte,
des schönen, großen Vaterland
Wo Weisheit wurde dem Gemühte,
Die Wissenschaft einst dem Vaterland;“[37]

Und in einer anderen Strophe desselben Gedichtes lesen wir:

„Da, wo die frühesten Kirchen stehen,
Wo Paulus lehrte Christi Wort,
Da soll das Christentum vergehen,
Vertilget werden jetzt durch Mord!“[38]

Unermüdlich wird der Kronprinz alle Stationen des griechischen Kampfes besingen und den Griechen tatkräftig helfen. Unabhängig von der bereits geschilderten Art der finanziellen Hilfe, lässt er Kriegswaisen nach München kommen und kümmert sich um ihre Erziehung. Am Tag seiner Thronbesteigung 1825 wendet er sich jubelnd an seine Griechen und verspricht ihnen weiter Hilfe.

„Jetzt ist die Lyra verstummt, aber das kräftige
Wort
Tönt von dem König aus der Fülle des glühenden
Herzens,
Dass sich's gestaltet zur That, Griechen zu euren
Heil.“[39]

Zusammen mit Friedrich Thiersch hat er zur Bildung der Freiwilligenlegion ermutigt und sich auch um die griechischen Studenten in München gekümmert denen er Stipendien gewährte, und mit großem Interesse ihre Studien verfolgt.[40] 1828 stellt er nach dem Vorschlag von Thiersch, den hiesigen Griechen auch eine eigene Kapelle, die Salvatorkirche[41], zur Verfügung, damit sie Gottesdienst nach dem Gebrauch der griechischen Kirche halten können. Er sorgte auch für die religiöse Erziehung seiner Schützlinge, die dann der erste Pfarrer der griechischen Gemeinde in München, Gregorios Kalagannis, übernahm. Mit seiner Befürwortung hatte der russische Zar Nikolaos I. (1796-1855), die Kosten für die innere Ausschmückung der genannten Kirche übernommen. Ludwig, dieser Fürst der Philhellenen - wie er zu Recht genannt wurde - schickte später, im Jahre 1826, eine Sonderabordnung von qualifizierten Offizieren und Unteroffizieren unter der Leitung des bewährten Oberstleutnant von Heideck nach Griechenland. Er entsandte später, im Jahre 1832, seinen zweiten Sohn Otto als König der Neuhellenen. Mit ihm kamen eine Schar Wissenschaftler, Architekten und Künstler, die entscheidenden Einfluss auf den neugriechischen Staat ausübten. Otto, der für die kirchliche Laufbahn bestimmt war und bei dem griechischen Geistlichen Misail Apostolidis Neugriechisch gelernt hatte, bewunderte

---

[37] *Wolf Seidl*, „Der Teuschland half, wird Hellas retten!“ Ludwig der Erste von Bayern als Philhellenischer Dichter, in: *Peter Lang*, Die europäische Philhellenische Literatur bis zur 1. Hälfte des 19. Jhs. Philhellenische Studien Bd. II, Frankfurt am Main 1992, S. 113.

[38] *Wolf Seidl*, a.a.O., S. 111.

[39] *Wolf Seidl*, a.a.O., S. 117.

[40] Darüber siehe *Konstantin Kotsowillis*, Die griechischen Studenten Münchens und der König Ludwig I. von Bayern von 1826 bis 1844. Werdegang und späteres Wirken beim Wiederaufbau Griechenlands, München 1995, 276 S.

[41] *Konstantin Kotsowillis*, Die griechische Kirche in München, München 1998.

den griechischen Ritus, und mit der Gründung der „Otto-Universität" hatte er die griechische Theologie maßgeblich gefördert. Die griechisch-orthodoxe Theologie und Kirche kann sich jetzt im freien griechischen Staat entfalten. Während der Regierungszeit des Königs Otto werden die Kontakte mit Deutschland intensiviert, zudem die meisten Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Athen in Deutschland studiert hatten. Das philhellenische Klima Bayerns zog griechische Studenten nach München. Das Interesse an der griechischen Theologie und Kirche wuchs damals zunehmend im bayerischen Raum. Augsburg war schon früher Hochburg der byzantinischen Studien. Der Protagonist der byzantinischen Studien in Deutschland ist Hieronymus Wolf (1515-1580)[42], der den Plan fasste, ein „integrum byzantinae historiae corpus" zu schaffen und diesen Plan auch realisieren konnte. Er umfasste u. a. die byzantinischen Historiographen, Joannes Zonaras, Niketas Choniates und Gregoras. Dieses corpus machte Wolf zu einem Vorläufer des späteren Begründers der deutschen Byzantinistik an der Universität München, Karl Krumbacher. Parallel zu der Pflege der byzantinischen Historiographie in Augsburg tritt an der Universität Ingolstadt die theologische Byzantinistik in den Vordergrund und beginnt das Interesse an der griechischen Patristik zu wecken. Die Jesuiten spielen hierbei eine wichtige Rolle. Theodor Peltanus (1511-1584), ein Jesuit aus Pelte bei Lüttich, der 1557 Lehrer des Griechischen an der Universität Ingolstadt wurde und 1562 einen Lehrstuhl der Theologie übernahm, befasste sich mit den griechischen Katenen und Bibelkommentaren, also mit den Autoren Viktor von Antiocheia, Andreas von Kaisareia, Ps.-Titos von Bostra, Pselos usw. Jetzt wird auch die byzantinische Mystik in Ingolstadt behandelt durch den nächsten Jesuiten Jakob Spanmüller (1542-1626), der Kyrillos von Alexandreia edierte und den berühmten Mystiker der mittelbyzantinischen Zeit (10. Jh.), Symeon den Neuen Theologen, ins Lateinische übersetzte. Die Erforschung der verschiedenen Zweige der Byzantinistik, die im 16. und 17. Jh. angefangen hatte, wird auch im 18. und 19. Jh. fortgesetzt. Orthodoxe Theologie und Mystik wird in diesen Jahrhunderten emsig gepflegt. Friedrich Wilhelm Joachim Heinrich Gass (1813-1889) aus Breslau hat sich auf diesem Gebiet verdient gemacht. Er schrieb nicht nur eine „Symbolik der griechischen Kirche", sondern er gab auch die bis heute noch gültige Ausgabe der Christusmystik des Nikolaus Kabasilas (1849) heraus - sein wichtiges Buch über „Gennadius, und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der Griechischen Kirche", hatte großen Erfolg.[43] In dieser Reihe muss man auch den unterfränkischen Kardinal Joseph Hergenröther (1824-1890) erwähnen, der an der Theologischen Fakultät der Universität München über Gregor von Nazianz promovierte, und später Professor für Kirchengeschichte und Kanonisches Recht an der Universität Würzburg wurde. Ihm verdanken wir das monumentale Werk über „Photius, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma" (Regensburg 1867-1869).[44] Alle diese Vorarbeiten auf den verschiedenen Gebieten der Byzantinistik förderten später die offizielle Gründung der neuen Fachdisziplin der Byzantinistik an der Universität München von Karl Krumbacher im Jahr 1897. Das philhellenische Klima

[42] Darüber siehe *Hans-Georg Beck*, Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher, in: ΧΑΛΚΕΟ. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress, München 15.-20. September 1958, S. 76ff.

[43] *Hans-Georg Beck*, a. a.O., S. 102.

[44] *Hans-Georg Beck*, a.a.O., S. 102 - 103.

Münchens, entstanden durch die erwähnten Initiatoren, wurde von König Ludwig I. und Professor Thiersch weiter gepflegt. Schon als Gymnasiast hatte dieser große Hochachtung vor den griechischen Freiheitskämpfern und damit auch eine große Liebe zu Griechenland. Der Philhellenismus der bereits genannten Protagonisten ergriff auch das Herz des jungen Krumbacher. Seine Liebe zur Byzantinistik entstand durch seine freundschaftlichen Beziehungen mit griechischen Studenten in München. Zu ihnen gehörten der spätere bekannte Volkskundler Nikolaos Politis, der Dichter Provelegios und der Maler Iakovidis. Durch die Gründung der neuen Fachdisziplin der Byzantinistik wurden alle Äußerungen der byzantinischen Kultur in München emsig gepflegt. Dank den philhellenischen Beziehungen zwischen München und Athen wurde das neu gegründete Fach durch Spenden von der griechischen Gemeinde in Triest und Zuwendungen der damaligen Königlichen Regierung in Athen aus Dankbarkeit für den bayerischen Philhellenismus unterstützt. Eine Schar von griechischen Studenten studierte in München Byzantinistik, von denen die meisten später Professoren dieses Faches an der Universität Athen wurden.[45] Aber auch griechische Theologen gehörten zu den Studenten Krumbachers wie auch seiner Nachfolger, August Heisenberg, Franz Dölger, Hans-Georg Beck bis heute. Die Deutschen entdeckten durch die vielen griechischen Theologen, die nach Deutschland kamen und durch die Publikationen von namhaften evangelischen Theologen die orthodoxe Kirche und die byzantinische Kultur. Die romantische Schwärmerei für das klassische Hellas im 18. und 19. Jh. räumt jetzt dem orthodoxen Neugriechenland den Platz. In dankbarer Erinnerung an den protestantischen Philhellenismus verfolgen nach dem Zweiten Weltkrieg viele griechische Theologen ihre weiteren Studien in Deutschland bei bekannten protestantischen Theologen in Berlin wie z. B. Reinhardt und Erich Seeberg, Hans Lietzmann u.a. Von ihnen erhielten einige Professuren an der theologischen Fakultät der Universität Athen. Die neuen deutschen Philhellen werden durch diese Kontakte, durch viele Publikationen über die orthodoxe Kirche Freunde des neuen Hellas. Byzantinische Kirchen und Klöster ziehen immer mehr deutsche Besucher nach Griechenland. Diese neue Richtung des deutschen Philhellenismus beschreibt sehr treffend Erhart Kästner in seinem bekannten und beliebten Buch: „Stundentrommel vom Heiligen Berg Athos", (Insel Verlag, Frankfurt am Main 1956 und seit 1974 als Taschenbuch 56). Hier lesen wir unter anderem „... die Stunde der schwärmenden Philhellenen-Gebärde sei doch vorbei, jener Gebärde, die nur einen Sinn gehabt habe, solange man meinte, in der Antike ein Paradies verloren zu haben ... Mit verlorenen Paradieses-Gefühlen verfehlte man zudem die griechische Lage, da das Griechische doch keine Wahlheimat, kein Ausflug und keine Wissenschaft sei, vielmehr ein Sturm, eine Leidenschaft, eine Betroffenheit und eine nie ausgestandene Gefahr.

- Nun aber: Wir alle seien als Griechen und Christen geboren. Das sei unser Schicksal. Im Herzen Griechen und im Geiste Christen zu sein, das oder das Garnichts sei unser Schicksal." Und der griechische Theologieprofessor und Philosoph in Athen, Nikolaos Luvaris, ein großer Freund Deutschlands, antwortete ihm: „Nicht die Akropolis ist unser heiliger Ort, das denkt nur ihr Deutsche; für jeden Griechen ist der heilige Ort die Hagia Sophia und unser griechisches Heiligtum. Konstantinopolis ist das Haupt und der Athos ist das Herz unserer Welt!"[46] Und dieses „Herz" ist für sehr

[45] Über die Gründung des Lehrstuhls für Byzantinistik an der Universität München, siehe *Franz Dölger, Karl Krumbacher*, in: ΧΑΛΙΚΕΣ. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress, München 15. -20. September 1958, S. 123-135.

[46] *Karl Krumbacher*, a.a.O., S. 9 - 11.

viele Deutsche das Zentrum ihrer Reise nach Griechenland. Die meisten Besucher des Heiligen Berges sind Deutsche, die in unserem heutigen Zeitalter der Technisierung, des Konsums und des Materialismus hier eine Quelle der seelischen Erhebung entdecken, nach der sie sich sehnen. In vielen Klöstern, nicht nur auf dem Heiligen Berg, sondern auch andernorts in Griechenland wird man orthodoxen Mönchen und orthodoxen Nonnen, die aus Deutschland stammen, begegnen.

Das große historische Ereignis der Aufhebung des Schismas zwischen Konstantinopel und Rom 1054 durch den charismatischen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras und Papst Paul VI. am 07.12.1965 eröffnete neue Perspektiven für eine intensivere Beschäftigung mit der griechischen orthodoxen Theologie und Kirche in Deutschland. Auch in dieser neuen Phase der deutsch-griechischen theologischen und kirchlichen Beziehungen spielt die evangelische Kirche eine führende Rolle. Bekannte evangelische Theologen wie Ernst Benz, Robert Stupperich, u. a. widmen sich dem Studium der orthodoxen Theologie und Kirche, und ihre Publikationen darüber erwecken ein lebhaftes Interesse für die orthodoxe Schwesterkirche. Robert Stupperich konnte 1957 auf Wunsch der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Zusammenarbeit mit deren Ostkirchenausschuss das „Ostkirchen-Institut" an der Universität Münster begründen, das entscheidend die Erforschung der Ostkirche fördert. Aber auch in der Katholischen Kirche wächst das Interesse an der Ostkirche. In Würzburg wurde ein „Ostkirchliches Institut" von dem Orden der Augustiner gegründet, das durch seine Zeitschrift „Ostkirchliche Studien" und seine Publikationsreihe „Das Östliche Christentum" der ostkirchlichen Forschung neue Impulse vermittelte.

Seit der Entstehung der „Ökumenischen Bewegung" (1920) ist die griechisch-orthodoxe Kirche bei allen Veranstaltungen präsent. An der Gründung des späteren „Ökumenischen Rats" in Amsterdam 1948 war auch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel beteiligt. Durch die ständigen Tagungen und sonstigen Veranstaltungen ist die Orthodoxe Kirche ständig vertreten.

Die griechische Migration wiederum nach dem Zweiten Weltkrieg, durch die von 1960 bis 1976 623.320 griechische Emigranten in die BRD kamen, hat entscheidend zur Kenntnis der Orthodoxen Kirche und Frömmigkeit beigetragen.[47] Heute leben in der Bundesrepublik ca. 350.000 Griechen, die sich in Gemeinden und Vereinen organisiert haben. Den wichtigsten Faktor ihrer nationalen und kulturellen Identität bildet die Griechisch-Orthodoxe Kirche mit ihren zahlreichen Gemeinden, die offiziell am 05. Februar 1963 vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel gegründet und seit 1974 als Körperschaft des öffentlichen Rechtes von den deutschen Behörden anerkannt wurde.

Es ist nicht zufällig, dass die Evangelische Kirche die Betreuung der orthodoxen Griechen in Deutschland übernahm. Das hängt mit den traditionellen freundschaftlichen Beziehungen zwischen Protestantismus und Orthodoxie zusammen.

---

[47] Über die griechische Diaspora in Deutschland, siehe, *Sigrid Skarpelis-Sperk*, in: *Evangelos Konstantinou (Hg.)*, Griechische Migration in Europa. Geschichte und Gegenwart. (Philhellenische Studien 8), Frankfurt am Main 2000, S. 195-204 und *Ioannis K. Hassiotis*, Modern Greek Diaspora: Typologie und Periodization, in: Griechische Migration in Europa und Gegenwart, (Philhellenische Studien Bd. 8), Frankfurt am Main 2000, S. 85-117.

Die Evangelische Kirche hat die Bezahlung der sozialen Berater der Griechen in der Bundesrepublik übernommen und half und hilft ihnen bei der Lösung ihrer vielfältigen Probleme. Die Evangelische Kirche hat auch durch große finanzielle Zuwendungen zur Gründung des orthodoxen „Instituts für Patristische Studien" in Thessaloniki beigetragen, zur „Orthodoxen Akademie" auf der Insel Kreta durch den ehemaligen Metropoliten in Deutschland Irenaios u. a. Institutionen. Viele junge griechische Theologen studieren mit einem Stipendium der Evangelischen und der Katholischen Kirche an deutschen Universitäten. Der ökumenische Dialog zwischen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche ist enorm fortgeschritten. Die Kenntnis der orthodoxen Kirche, ihre Theologie und Frömmigkeit, die häufig auf einen kleinen Kreis von Theologen und interessierten Laien beschränkt war, wurde durch die orthodoxen Emigranten weiter verbreitet. Dazu muss man auch die Mischehen erwähnen, die hierbei geholfen haben. Das freundliche Klima für die Orthodoxie in Deutschland hat auch zur Gründung von Lehrstühlen an deutschen Universitäten geführt, die sich in Lehre und Forschung mit der orthodoxen Theologie befassen, wie z. B. an der Universität Würzburg, Graz, Heidelberg und andernorts. Heute leben in Deutschland ca. 1,5 Millionen orthodoxe Mitbürger, die die Gründung einer selbständigen orthodoxen theologischen Fakultät notwendig machen. Die vielen orthodoxen Schüler brauchen einen orthodoxen Schulunterricht. die Gemeinden theologisch geschulte Pfarrer und eine intensive orthodoxe Betreuung. Darüber hinaus ist die Orthodoxe Kirche in Deutschland die drittgrößte, die den ökumenischen Dialog entscheidend fördert und zur kulturellen Integration in die deutsche Gesellschaft beiträgt. Zudem leistet sie auf Grund des heute aufgeflammten religiösen Fanatismus einen guten Dienst zum friedlichen Miteinanderleben in Europa. Aus all diesen Erwägungen und durch das traditionelle philhellenische Klima in Bayern wurde vor zwanzig Jahren die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München gegründet, mit der weiteren Absicht, eine komplette orthodoxe theologische Fakultät zu etablieren. Trotz der hervorragenden bisher geleisteten Arbeit durch den Leiter des genannten Instituts, Theodoros Nikolaou, hat wider Erwarten die Kommission für Umbau und Profilierung der genannten Universität die Schließung dieser Einrichtung vorgeschlagen. Diese traurige Nachricht hat unser „Europäisches Zentrum für wissenschaftliche, ökumenische und kulturelle Zusammenarbeit", das seit 1979 einen guten Beitrag zur Intensivierung der deutsch-griechischen Beziehungen auf den genannten Gebieten leistet, schockiert. Daher wollen wir energisch dagegen protestieren, denn eine solche Entscheidung steht im krassen Widerspruch zum deutschen Philhellenismus, dessen Erforschung unser Europäisches Zentrum sich seit 1980 zum eigenen Forschungsanliegen gemacht hat. Die drastischen Sparmaßnahmen haben auch die wenigen Lehrstühle für Byzantinistik hart getroffen, wie generell das Studium der neugriechischen Sprache und Literatur. Es handelt sich um eine kurzsichtige Politik, die katastrophale Folgen nicht nur für das deutsche Universitätswesen haben wird, sondern auch für das gesamte geistige Leben dieses Landes.

Das Orthodoxe Christentum im Westeuropa der Gegenwart. Fünf Gründe für die Relevanz seines Studiums

von Vasilios Makrides, Erfurt

Gleichwohl die Debatte um die Präambel der europäischen Verfassung gezeigt hat, dass die christlichen Kirchen sich mit ihrer Forderung, die besondere Stellung des Christentums in der europäischen Geschichte eigens zu betonen, nicht haben durchsetzen können, bedeutet dies noch lange nicht, dass sie in öffentlichen Diskursen bedeutungslos wären. Auch stellte es sich als Täuschung heraus, Religionen allgemein als etwas zu betrachten, das ohne Weiteres für fremde Zwecke manipulierbar und instrumentalisierbar wäre, wie häufig unterstellt wurde und wird: Zwar verloren die christlichen Kirchen im westlichen Europa vor allen Dingen im Gefolge der politischen Säkularisierung seit der Neuzeit an Einfluss, doch darf daraus nicht automatisch geschlossen werden, dass sie sich widerstandslos dem politischen Willen unterwarfen. Einmal abgesehen von etwaigen Überlebens- und Anpassungsstrategien, gelang es den christlichen Kirchen und den Religionen allgemein gerade in den letzten beiden Dekaden, sich ein gutes Stück des öffentlichen Raumes zurückzuerobern. Das Phänomen der „öffentlichen Religionen", wie es der Religionssoziologe José Casanova in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts (*Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994) überzeugend formuliert und anhand von Fallbeispielen beschrieben hat, ist deshalb in aller Munde.

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass nicht zuletzt auch diejenigen, die fern religiöser Gemeinschaften stehen, eine Revision bisheriger Überzeugungen und Umgangsweisen mit den Religionen gefordert haben. Ja mehr noch: Plädoyers für eine stärkere Einbeziehung religiöser Gemeinschaften und Institutionen ins öffentliche Leben sind bei weitem keine Einzelfälle mehr. Nicht zuletzt in zivilgesellschaftlichen Diskursen gewinnen religiöse Institutionen zunehmend an Bedeutung. Um die Chancen und Grenzen religiösen Engagements im öffentlichen Leben ausloten zu können, ist ein gründliches Studium unterschiedlichster Facetten der einzelnen Religionsgemeinschaften unerlässlich. Die Relevanz des Islamstudiums scheint gegenwärtig nicht weiter begründungsbedürftig zu sein. Wenn umgekehrt das Studium einer einzelnen christlichen Richtung in Frage gestellt wird, scheint dabei übersehen zu werden, dass das Christentum in West- und Osteuropa gleichermaßen eine eminente Bedeutung für die Ausformung kultureller Identitäten hatte.

In diesem Beitrag soll es um die Relevanz des Studiums und der wissenschaftlichen Erforschung des Orthodoxen Christentums in Westeuropa gehen. Beides hat eine jahrhundertelange Tradition an westeuropäischen Universitäten und Forschungseinrichtungen. Erwähnt sei hier beispielsweise das *Pontificio Istituto Orientale* (gegründet 1917) in Rom, das bis heute ein hohes internationales Ansehen in diesem Bereich genießt. Zu den weniger bekannten Einrichtungen gehört auch die Universität Czernowitz (gegründet 1875; damals in Österreich, heute in der Ukraine). Die dortige akademische Verankerung der orthodoxen Theologie noch zu Zeiten der Habsburger Monarchie war europaweit wegweisend. Normalerweise ist das Studium des Orthodoxen Christentums Bestandteil der theologischen Ausbildung an evangelischen (z. B. in Halle oder Erlangen-Nürnberg) und katholischen Fakultäten (z. B. in Münster) und wird dabei zumeist als „Ostkirchenkunde" verstanden, die mal in selbständiger Form, mal im Verbund mit anderen, verwandten Schwerpunkten gelehrt wird. Aber auch in anderen Ländern gab und gibt es ein reges akademisches Interesse für das Orthodoxe Christentum, das außerdem in der Lehre und Forschung von Instituten für Ost- und Südosteuropastudien, aber auch in slawistischen Seminaren oder der universitären Byzantinistik einen Ausdruck findet. In entscheidendem Maße wurde die Weiterentwicklung des Studiums des Orthodoxen Christentums in Westeuropa durch die russische Emigration im Gefolge der Oktoberrevolution inspiriert. Orthodoxe Russen initiierten eine neue Phase der Begegnung und einen darauf folgenden produktiven Dialog zwischen westlichen Kirchen und dem östlichen Christentum. Frucht dieser Entwicklung ist etwa das *Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge* in Paris (gegründet 1925), das den Geist dieser Begegnungen in Frankreich bis heute pflegt.

In Deutschland wurde darüber hinaus 1984 ein Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München eingerichtet. Nach 1994 entstand daraus dann sogar eine Art selbständige „Fakultät für Orthodoxe Theologie" („Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" im offiziellen Duktus) mit insgesamt vier Professuren, einem eigenen Diplomstudiengang und anschließender Promotionsmöglichkeit in orthodoxer Theologie. An der 1994 neu gegründeten Universität Erfurt gibt es im Rahmen des größten Seminars für Religionswissenschaft (Philosophische Fakultät) im deutschsprachigen Raum einen eigenen Lehrstuhl für das Orthodoxe Christentum, das dadurch erstmals im Rahmen eines kulturwissenschaftlich orientierten religionswissenschaftlichen Studiengangs studiert werden kann. In Frankreich wurde gleichfalls das Orthodoxe Christentum an einer traditionsreichen und international renommierten religionswissenschaftlichen Einrichtung als separater Lehr- und Forschungsgegenstand etabliert, nämlich an der *École Pratique des Hautes Études* (*Section des sciences religieuses*). In Großbritannien gründete man zudem 1999 das *Cambridge Institute for Orthodox Christian Studies* (Universität Cambridge) als Mitglied der *Cambridge Theological Federation*. In Finnland, einem Land mit einer signifikanten orthodoxen Minderheit, wurde ebenfalls eine Abteilung für orthodoxe Theologie an der Universität Joensuu (gegründet 1969) etabliert und auch in den Niederlanden gibt es seit 1991 an der Universität Nijmegen ein Institut für Ostkirchliche Studien (*Instituut voor Oosters Christendom*).

Diese wenigen Beispiele mögen vielleicht auf die grundsätzliche Bedeutung hinweisen, die dem Studium des Orthodoxen Christentums heute beigemessen wird. Umgekehrt sollte natürlich auch nicht verschwiegen werden, dass die diesbezüglich einschlägigen Lehr- und Forschungseinrichtungen aus unterschiedlichen, häufig

finanziellen Gründen, wo nicht gleich in ihrem Bestand, so doch hinsichtlich der Aufrechterhaltung eines sinnvollen, umfangreichen Angebots an Lehr- und Forschungsleistungen gefährdet sind; so auch bekanntlich die „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" an der Universität München. Aber auch die Sperre der Stelle für Orthodoxe Theologie (*Spalding Lecturership in Eastern Orthodox Studies*) an der Universität Oxford, die Bischof Kallistos Ware, ein international bekannter und höchst angesehener Forscher des Orthodoxen Christentums, seit 1966 bis zu seiner Pensionierung innehatte, mag die potentielle Gefährdung verdeutlichen. Würden diese Beispiele Schule machen, hätte dies sicherlich langfristige negative Auswirkungen auf die Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit des Orthodoxen Christentums in Westeuropa. Einige Aspekte der damit zusammenhängenden Probleme sollen im Folgenden skizziert werden:

1. Die Beschäftigung auch mit den religiösen Traditionen Ost- und Südosteuropas und insbesondere mit dem Orthodoxen Christentum müsste eigentlich in Entsprechung des allgemeinen Bedeutungszuwachses dieser Region, vor allem in politischen und wirtschaftlichen Belangen (NATO- und EU-Osterweiterung), als notwendig erachtet werden. Andernfalls ist die Wahrscheinlichkeit nicht ganz gering, dass eigentlich singuläre und zudem extrem undifferenzierte Thesen, wie etwa die des bekannten amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World-Order*, New York 1996) ins allgemeine Bewusstsein eindringen können. Huntington hatte bekanntlich von einer neuen Ära hauptsächlich religiös-kulturell präformierter Konflikte gesprochen, die sich zu einem regelrechten „Kampf der Kulturen" auswachsen könnten. Zwar befasste er sich nicht vorwiegend mit dem Orthodoxen Christentum, machte jedoch deutlich, dass die Trennung zwischen Ost- und Westeuropa unter anderem stark religiös geprägt war und bleiben wird. Das Orthodoxe Christentum bezeuge also – so seine Sichtweise – die Inkompatibilität von Ost und West, was durchaus destabilisierende Konsequenzen für ihr künftiges Miteinander haben könne. Die in Huntingtons Buch abgedruckte Karte Europas mit der Trennungslinie entlang religiöser Grenzen zwischen Ost und West gezogen unterstrich die religiöse Dimension der Konflikte der Zukunft. Wie erwartet, hat Huntingtons Theorie eine fast globale Welle von kritischen Stimmen unterschiedlicher Provenienz hervorgerufen, darunter auch seitens der orthodoxen Völker. Nichtsdestoweniger fehlte in vielen Fällen eine wirklich substantielle Diskussion um die Hauptthesen von Huntington, so dass die Orthodoxen im Endeffekt meistens auf eine selbst rechtfertigende Apologetik rekurrierten. Freilich war Huntingtons Ansatz nicht ganz unbegründet. Man denke nur an die zahlreichen Spannungs- und Konfliktfelder zwischen Ost und West von der byzantinischen Zeit bis heute. Zudem ist der Antiokzidentalismus ein bis heute sehr verbreitetes Phänomen in der gesamten orthodoxen Welt, unabhängig davon ob er primär religiös geleitet ist. Doch mögen umgekehrt gerade die Vielfalt der Erscheinungsformen und Antinomien dieses Phänomens bezeugen, dass der orthodoxe Antiokzidentalismus immer kontextualisiert und somit differenziert betrachtet werden muss, um seine tatsächlichen Auswirkungen gerade auch im Zusammenhang der politischen, ökonomischen und kulturellen Globalisierung ausloten zu können. Die Komplexität und Pluriformität der heutigen Ost-West-Beziehungen zeigen die Notwendigkeit der Einbeziehung mehrerer Variablen und Beobachtungsebenen bei der Untersuchung und Beurteilung solcher Phänomene. Zu diesem Zweck wird unter anderem eine

systematische Beschäftigung mit dem Orthodoxen Christentum auf universitärem Niveau zweifellos Einiges beitragen können.

2. Welche Auswirkungen vereinfachte Sichtweisen auf den orthodoxen Kulturraum haben können, lässt sich paradigmatisch anhand der westlichen Wahrnehmung der jugoslawischen Nachfolgekriege aufweisen, von dem Beginn der Kriegsoperationen zwischen Serben und Slowenen 1991 bis zum Kosovo-Krieg und der militärischen Intervention der NATO 1999. Zwar sind Genese und Fronten in diesen Kriegen kaum konzise bestimmbar gewesen, doch neben anderen, politischen und sozioökonomischen Faktoren konnten die religiösen Facetten kaum übersehen werden. Fielen doch die nationalen Grenzen der Beteiligten stets mit religiösen zusammen: Katholische Kroaten, muslimische Bosnier und orthodoxe Serben kämpften gegeneinander. Gleichwohl die genaue Rolle der Religionen hier kaum bestimmt werden konnte, schien es zumindest so zu sein, dass sie zur Gewalt mobilisieren und integrieren und konfliktperpetuierend wirken konnten. Wichtig jedoch für unseren Zusammenhang ist nun, dass die westliche Welt sowie die internationale Gemeinschaft insgesamt sich tendenziell mit den Gegnern der Serben solidarisiert und diese tatkräftig unterstützt haben. Das serbische Volk galt im Verbunde mit seiner Orthodoxen Kirche als Verursacher der Kriege. Dabei wurde nicht selten auf die enge Verbindung von Nation und Religion im orthodoxen Serbien verwiesen, was schließlich verallgemeinert und auf die orthodoxe Welt insgesamt übertragen wurde. So sahen sich vor allem das orthodoxe Griechenland, das mitunter eine solidarische Affinität zu Serbien gezeigt hatte, aber auch Russland, als vermeintliche Schutzmacht des kleinen Balkanlandes, der Kritik ausgesetzt, sie seien aus religiösen Gründen mit Serbien verbandelt. Die ständige Wiederholung solcher Klischees von der Prädominanz religiös-orthodoxer Einstellungen auch in politischen Diskursen und Handlungsoptionen durch die Medien führten zu ihrer Verfestigung und Verbreitung. So zeugt die Reisebeschreibung der britischen Journalistin Victoria Clark (*Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, London 2000) durch viele orthodoxe Länder Ost- und Südosteuropas von der Verbreitung solcher Wahrnehmungsmuster über die orthodoxen Kulturen, aber umgekehrt auch von zum Teil irrationalen und verbitterten einheimischen Reaktionen darauf. Frappierend mag vor diesem Hintergrund die Einsicht sein, dass die heute propagierten Werte wie Toleranz, Pluralismus, Demokratie und Multikulturalismus westeuropäischer Gesellschaften offenbar vor solchen Pauschalurteilen und Stereotypenbildungen nicht schützen. Die westliche Wahrnehmung des Fremden führt also immer noch zu imaginären Konstruktionen und Verzerrungen von dessen Realitäten (wie auch umgekehrt). Selbst die langjährige Präsenz von orthodoxen Minderheiten in mehreren Ländern Westeuropas hat ganz offensichtlich nicht dazu beitragen können, dass die Wahrnehmungsbarrieren abgebaut werden konnten. Dieses Problem betrifft nicht nur das Orthodoxe Christentum, sondern auch und zwar in zunehmender Weise den Islam. Es versteht sich von selbst, dass ein systematisches Studium des Orthodoxen Christentums in Westeuropa dazu dienen würde, solchen Verständnisschwierigkeiten zwischen Ost und West entgegenzuwirken.

3. Eine Vertrautheit der politischen Welt Westeuropas mit den kulturellen und religiösen Präformationen der ost- und südosteuropäischen Länder scheint gerade auch in Hinblick auf die Erweiterung der Europäischen Union um Bulgarien und Rumänien

nach 2007, zwei mehrheitlich orthodoxe Länder, geboten. Dies schließt natürlich eine nachfolgende mögliche Erweiterung der Europäischen Union mit Blick auf die Länder der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" (GUS) nicht aus. Griechenland war seit 1981 das erste und wichtigste orthodoxe Land in der Europäischen Union (damals: Europäische Gemeinschaft), jedoch war sein politischer Einfluss eher gering. Als genuin orthodoxes Land hat es sich bisher ohnehin nicht profilieren können. Der bereits erwähnte Antiokzidentalismus spielte hier keine unwesentliche Rolle. Dies betraf nicht nur den religiösen Bereich, sondern auch die griechische Politik, insbesondere in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts unter der sozialistischen Regierung von PASOK, die von den anderen EU-Mitgliedsstaaten nicht nachvollzogen werden konnte. Dies war allerdings der Grund, warum Huntington Griechenland als eine Anomalie und als einen *Outsider* in den internationalen (westlichen) Organisationen bezeichnete. Man habe nämlich das Gefühl gehabt, dieses Land gehöre nicht vollkommen der westlichen Allianz an. Diese Situation änderte sich allmählich in den 90er Jahren aufgrund der radikalen Umbrüche im ehemaligen Ostblock und der neuen Weltordnung. Doch bedeutete dies nicht unmittelbar eine bessere Wahrnehmung der östlichen Orthodoxie seitens der westeuropäischen politischen Welt. Die oben erwähnten Kriege in Jugoslawien verschärften sogar das ganze Problem. Mit dem Beitritt Zyperns 2004 zur Europäischen Union bekam die orthodoxe Präsenz eine Verstärkung, gleichwohl begrenzt aufgrund des bisher ungelösten politischen Problems hinsichtlich der Teilung der Insel. Dennoch verdient es einige Überlegungen, ob sich die Wahrnehmung des Orthodoxen Christentums als einer gleichberechtigten europäischen Religionsgemeinschaft mit dem Beitritt Bulgariens und Rumäniens ändern könnte. Bisher haben das Patriarchat von Konstantinopel, die Griechische Orthodoxe Kirche und die Russische Orthodoxe Kirche ein eigenes Repräsentationsbüro bei der Europäischen Union in Brüssel eröffnet, um ihre Positionen hier bekannter zu machen und so gleichzeitig ein Vertrauensverhältnis zu schaffen. Wenn Ansätze wie diese seitens der westeuropäischen politischen Instanzen aufgegriffen und wohlwollend beantwortet würden, könnte sich tatsächlich eine Entkrampfung der wechselseitigen Beziehungen einstellen. Dies würde nicht nur beim Umgang mit diversen spezifischen Problemen der orthodoxen Länder helfen. Man würde sogar problematische und missverständliche Äußerungen über den orthodoxen Osten künftig vermeiden können. Als zum Beispiel der französische Präsident Jacques Chirac 2004 erklärte, dass die Türkei genauso wie Frankreich Teil der gemeinsamen europäischen Kultur ist, rechtfertigte er seine Äußerung mit der Annahme, wir alle seien Kinder von Byzanz (*Neue Zürcher Zeitung*, 29 November 2004, S. 2). Chirac wollte sicherlich eine Brücke zwischen Europa und der Türkei bauen, erläuterte jedoch die Beweggründe nicht, so dass diese Äußerung ambivalent blieb. Diese Behauptung löste sofort eine heftige Debatte in der Türkei aus. Aber auch für die Orthodoxen unterschiedlicher Provenienz wäre ein solches Pauschalurteil schwer nachvollziehbar, zumal man von einem Bruch in der Kontinuität der byzantinischen Welt nach 1453 durch die osmanische Eroberung spricht, selbst wenn ein „*Byzance après Byzance*" (N. Iorga) auf mehreren Ebenen später zu beobachten war. Problematisch allerdings erscheint auch eine solche byzantinische Genealogie Frankreichs, eines heute stark laizistischen Staates. Es wird auf diese Weise scheinbar einem Kulturkomplex zugeordnet, der heutzutage pejorativ und negativ mit dem geläufigen Klischee „Byzantinismus" (im Sinne von politischer Orthodoxie und ständigen Intrigen) in journalistischen und sogar in akademischen Kreisen in Verbindung gebracht wird. Zu

solchen und ähnlichen Vermittlungsschwierigkeiten könnte wiederum ein grundlegendes Studium des Orthodoxen Christentums im westeuropäischen Milieu sicherlich beitragen.

4. Aber auch auf der religiösen Ebene gibt es ganz offensichtlich Missverständnisse in der wechselseitigen Wahrnehmung von östlichen und westlichen Kirchen. Besonders deutlich mag dies zum Ausdruck kommen anlässlich der zunehmenden Präsenz westlicher Glaubensgemeinschaften in den postkommunistischen Übergangsländern, in denen sie um die „Missionierung" wetteiferten. Dies betraf vor allem verschiedene protestantische Kirchen, die die (nicht nur orthodoxen) ex-kommunistischen Länder als Evangelisierungsländer betrachteten und dort komplexe Missionsnetzwerke aufbauten. Andererseits rief die Römisch-Katholische Kirche Unmut durch das Bemühen hervor, ihre Kirchenstrukturen und Präsenz in diesen Ländern wieder zu etablieren. Ihre zusätzliche Unterstützung der Unierten, die unter kommunistischer Herrschaft verboten und verfolgt worden waren, tat ein Übriges. Diese Herausforderungen führten im Verbund mit weiteren, auch intra-orthodoxen Spannungen, zu heftigen Reaktionen und Abwehrmaßnahmen der betroffenen Orthodoxen Kirchen. Diese genießen normalerweise eine Unterstützung von politischer Seite des jeweiligen Staates, weil ihnen zumindest formal die Mehrheit der Bevölkerung angehört. Deswegen betrachten sie ihre „kanonischen Territorien" als ihre ureigenste jurisdiktionelle Einflusszone, die nur unter bestimmten Umständen und in sehr begrenztem Maße Nicht-Orthodoxen geöffnet werden sollte. Solche Probleme wurden insbesondere in Russland virulent. Hier wurde 1997 ein neues Religionsgesetz verabschiedet, das unter anderem dazu geschaffen wurde, den „Religionsimport" einem strengen Reglement zu unterwerfen. Neuerliche Spannungen zwischen dem Patriarchat Moskau und dem Vatikan sind auch hierauf zurückzuführen. All dies hatte vielfältige Konsequenzen. Das ohnehin potentiell virulente Misstrauen der orthodoxen Welt insgesamt gegenüber dem Westen kam durch solche Konflikte wieder zum Vorschein. Die Reaktionen in Griechenland und in der Ukraine auf den Papstbesuch im Jahre 2001 mögen diesen Sachverhalt abermals unterstreichen. Verschiedene internationale Organisationen, wie die *Konferenz Europäischer Kirchen*, haben mittlerweile versucht, die Wogen zu glätten. Es wurden allgemein anerkannte und akzeptierte Leitlinien formuliert, um die künftige Koexistenz und die wachsende Zusammenarbeit aller Christen und Kirchen auf europäischem Boden zu regulieren und gegebenenfalls unnötige Spannungen zu vermeiden (durch die *Charta Oecumenica* von 2001). Aber in dieser Übergangsphase ist es nicht leicht, eine schnelle Lösung der neuen Probleme zu finden und zu einem konstruktiven Vertrauensverhältnis zurückzufinden. Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten bleibt wiederum die gute Kenntnis des Anderen eine unabdingbare Voraussetzung und dies kann – unter anderem – nur durch das systematische Studium des Orthodoxen Christentums in Westeuropa erreicht werden.

5. Schließlich kann eine tiefere Beschäftigung mit dem Orthodoxen Christentum seine besondere Kulturbedeutung, d. h. seinen Beitrag für die Entwicklung der jeweiligen Kultur, und zwar im Unterschied zum westlichen Christentum klären helfen. Die Lokalisierung und das Verständnis der kulturellen Idiosynkrasien des orthodoxen Ostens insgesamt sowie seiner verschiedenen lokalen Ausprägungen sind unerlässlich für ein konstruktiveres Umgehen mit dieser Region. Diese Dimension wird besonders heute im Rahmen der weiten Entwicklung der Kulturwissenschaften

ersichtlich. Dies bedeutet dann auch konkret, dass man das Orthodoxe Christentum nicht allein und ausschließlich mit der westlichen Brille und den damit verbundenen Wahrnehmungsmustern betrachten soll. Beispielsweise kann man die besonders engen Staat-Kirche-Beziehungen im orthodoxen Osten nicht verstehen, wenn man von einer westlichen Perspektive der Staat-Kirche-Trennung, entweder feindlichen, freundschaftlichen oder neutralen, ausgeht. Beide Modelle der Staat-Kirche-Regulierung greifen auf eine besondere und unterschiedliche soziopolitische Entwicklung seit der Spätantike in Europa zurück, die bis heute ihre Spuren in der Tradition Ost- bzw. Westeuropas hinterlassen hat. Ohnehin sollte man bedenken, dass gerade die Verbindung der westeuropäischen Modernisierung mit der Säkularisierung weltweit einen Sonderfall darstellt, wie beispielsweise die britische Soziologin Grace Davie in prägnanter Form festgestellt hat (*Europe: The Exceptional Case*, London 2002). Die Tendenz zur gesellschaftlichen Rationalisierung und „Entzauberung" der Welt ist eher eine westeuropäische Ausnahmeerscheinung und gilt als solche auch nicht so ohne weiteres für den orthodoxen Kulturraum. Modernisierung war hier nicht stets gleichbedeutend mit Säkularisierung im westeuropäischen Sinne (vgl. das zum heutigen Griechenland gewidmete Heft der religionssoziologischen Zeitschrift *Social Compass* 51/4, Dezember 2004). Breit angelegte, vergleichende empirische Untersuchungen über Religiosität und Werte im Europa (z. B. die *European Values Study* von 1999 und die *European Social Survey* von 2002/03) bezeugen ebenfalls solche kulturellen Besonderheiten in den orthodoxen Ländern im Unterschied zum Westen, die es freilich noch gründlich zu erforschen gilt.

Die vorangegangenen Ausführungen sollten nicht den Eindruck erwecken, das Studium des Orthodoxen Christentums in Westeuropa sei die einzige und unabdingbare Voraussetzung zur Lösung der bereits beschriebenen und anderer Probleme in den gegenwärtigen Ost-West-Beziehungen. Ein solches Studium gab es dort seit vielen Jahrzehnten, jedoch war in den meisten Fällen mit westlichen Interessen und Zweckmäßigkeiten sowie mit entsprechenden Machtstrukturen und -verhältnissen gekoppelt. Aus diesem Grund konnte es bisher nicht das erwünschte Resultat erbringen. Trotzdem bleibt es eine wichtige Grundlage, die weiterentwickelt werden kann, um einen umfassenderen und produktiveren Diskurs zwischen Ost und West in Gang zu setzen. Abschließend sei noch betont, dass mit der vorangegangenen markanten Aufgabenakzentuierung des Studiums des Orthodoxen Christentums in Westeuropa zu Beginn des 21. Jahrhunderts nur eine Seite der Medaille angesprochen worden ist. Zur Vervollständigung sollte ausdrücklich betont werden, dass ein ähnlich systematisches Studium des Lateinischen Christentums in den orthodoxen Ländern und Kulturen ebenfalls vonnöten ist, um die Barriere zwischen den beiden Welten kleiner zu machen.

Identität und Konfession in Rumänien in dem Globalisierungskontext. Ein orthodoxer Standpunkt

von Ioan-Vasile Leb, Cluj-Napoca

Am Anfang des dritten christlichen Millenniums sind die menschliche Zivilisation und das Christentum mit einer der schwierigsten Provokationen konfrontiert: die Globalisierung, die die ganze menschliche Existenz umfasst. Dieses Phänomen, das einen wirklichen Bruch mit den klassischen Werten der abendländischen Modernität bedeutet, hat keine Analogien in der Vergangenheit. Es bedeutet, einerseits, die Möglichkeit der Kontakte zwischen Menschen und Kulturen im Rahmen einer und als eine Einheit in der Verschiedenheit auf der Basis des Dialogs und der gegenseitigen Tauschbeziehungen.[1] Andererseits ist die Globalisierung als eine sehr gefährliche Utopie der späteren Modernität betrachtet worden die eine "neue Weltordnung" schaffen will, in einer einzigen und homogenen Zivilisation, ökonomisch total integriert, wobei aber die Verschiedenheit der Menschen und der traditionellen Kulturen ganz zugrunde gehen. Dadurch, dass die Globalisierung eine Sache der großen multinationalen Unternehmen ist, hat sie als Resultat einen neuen *homo economicus*, der nur für Produktion und Konsum lebt, ohne Kultur, ohne Sinn, ohne Religion und ohne Transzendenz[2].

Angesichts dieser Gefahr sollen die Kirchen einen sehr wichtigen Beitrag leisten, damit die christlichen Werte von der Menschheit weiter bewahrt und gelebt werden. Sowohl Orthodoxe als auch Katholiken und Protestanten sollen das Wort Gottes so verkünden, dass es die Menschen von heute in ihren Ängsten und Hoffnungen wieder verstehen. Und recht einmütig wünschen sie sich, die gemeinsamen Aufgaben im neuen Europa auch gemeinsam zu erledigen.[3]

In einer solchen Lage sind die Kirchen davon überzeugt, dass sie ihren Beitrag zur Zusammenarbeit und Annäherung leisten müssen und den vielen Fragen der Menschen unserer Zeit Antwort geben sollen. Denn in dieser Zeit der Verwirrung suchen die Menschen nach Sinn, nach Sicherheit, nach Respektierung und Achtung ihrer Würde usw. Gerade in dieser Situation der unruhigen Suche nach Sinn und Orientierung ist die Vertiefung der Freundschaft und Gemeinschaft der Menschen und Völker nicht nur

---

[1] *Ioan I. Icã jr.*, Provocarea globalizării:mutaţia umanului, im: *Ioan-Vasile Leb (Koord.)*, Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu, Presa Universitară Clujeană, 2001, 9-10.

[2] *Ebd;* Valer Bel, Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării, im: Biserică şi multiculturalitate...,S. 71.

[3] *Beatus Brenner*, Europa und die Kirchen, in "MD" - Materialdienst des Konfesionskundlichen Instituts Bensheim, 43. Jg. 1/1992,1.

sinnvoll und unerlässlich, sondern auch möglich[4]. Und wer ist mehr dazu berufen als die Kirchen?

Wie bekannt, ist unser Kontinent durch einen kirchlichen Pluralismus gekennzeichnet. Die römisch-katholische Kirche, das Luthertum, die reformierte bzw. presbyterianische Kirche und die Orthodoxie umfassen große Anteile der europäischen Bevölkerung. Bei einem genaueren Hinsehen lässt sich jedoch leicht feststellen, dass dem religiösen Pluralismus insofern Grenzen gesetzt sind, als sich die genannten Kirchen mit jeweils bestimmten Völkern, Volksgruppen oder Nationalitäten decken. Das bedeutet, dass innerhalb der Grenzen eines geographischen Raumes eher die Uniformität denn der kirchliche Pluralismus die Regel ist. Der Pluralismus drückt sich üblicherweise so aus, dass in einem Land oder in einer geographischen Einheit eine beherrschende Kirche existiert, die vormals als "etablierte" Kirche verfasst war, es gegenwärtig noch immer ist oder aufgrund von Veränderungen bestrebt ist, es wieder zu werden, und dass es daneben eine mehr oder weniger großer Anzahl von mitgliedermassig kleinen Kirchen gibt. Alle europäischen Länder kennen daher ein ausgeprägtes System von Mehrheits - und Minderheitskirchen mit allen soziologischen, psychologischen, manchmal auch nationalen und natürlich auch theologischen Problemen. Außerdem ist es so, dass eine Kirche, die in einem europäischen Land eine Mehrheitskirche ist, in anderen europäischen Ländern nur als kleine Minderheitskirche ein bescheidenes Dasein fristet oder überhaupt nicht vorhanden ist.[5]

Die rumänische Gesellschaft ist auch eine pluralistische Gesellschaft, die der Säkularisation und Globalisierung ausgesetzt ist. Angesichts dessen sind die Kirchen aufgerufen, die Fackeln des Glaubens in der neuen Gesellschaft hochzuhalten, die immer noch von den Folgen der atheistischen Ideologie geprägt ist.[6]

Zu dem Globalisierungsprozess gehört unter anderem auch die Bestrebung, die Einheit unseres Kontinents zu realisieren, ein Prozess wo die Kirchen viel zu leisten haben, sowohl diejenigen von Rumänien als auch alle Kirchen der Welt.

Da es in Europa drei große Kirchenverbände gibt, zu denen auch die Kirchen von Rumänien gehören, kann man auch über drei *Einheitskonzeptionen*, die recht unterschiedlich sind, sprechen, nämlich: eine römisch-katholische, eine protestantische und eine orthodoxe.[7]

Das charakteristische Charisma der *katholischen Tradition*, das zu ihrer Identität gehört, liegt in der emphatischen Betonung der sichtbaren, rechtlichen und institutionellen Gestalt der Kirche und ihrer Einheit. Innerhalb dieser institutionellen Ekklesiologie stellt sich von selbst die Frage nach einem zentralen wie universalen Amt der Einheit. Denn, wie keine Ortskirche ohne (bischöfliches) Leitungsamt existieren kann, bedürfe auch die universale Kirche eines höchsten Amtes[8]. Die auch von anderen Konfessionen intendierte, aber letztlich doch abstrakt bleibend müssende

---

[4] *Grigorios Larentzakis*, Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Dienste der kirchlichen Einheit und der Vereinigung Europas, *KNA-ÖKI* 27, 27. Juni 1995,5.

[5] *Erich Geldbach*, Kirchengemeinschaft in Europa, in "MD" - Materialdienst des Konfesionskundlichen Instituts Bensheim, 43. Jg.1/1992, S. 13.

[6] *Patriarch Teoctist*, Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche, *Una Sancta* 58 (2003) 104.

[7] *Kurt Koch*, Ökumenische Chancen und Grenzen der katholischen Kirche im Spannungsfeld zwischen Ost und West in Europa, *Ökumenisches Forum* 17 (1994) 30-32.

[8] *M. Kehl*, Kirche als Institution. Zur theologische Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklessiologie, Frankfurt a. M. 1976.

Katholizität nimmt somit in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Ekklesiologie eine ganz konkrete Gestalt an. Damit hat die Kirche nicht nur auf der Ebene der Ortskirche, sondern auch auf der Ebene der Weltkirche eine einzige Stimme und einen aktionsfähigen Sprecher, den Papst. Dieser "Vorteil" bedeutet notwendigerweise gleichzeitig, dass die Einheit der Kirche auf eine geradezu "ärgerliche" Weise in der Person des Papstes und seines Petrusamtes konkret wird. Person und Amt bieten sich dar als Repräsentant Jesu Christi und bevollmächtigter Dienst an der Kirche. Auch seit dem vergangenen Konzil spricht man in der katholischen Ekklesiologie unter ausschließlich christologischen Aspekten nicht ganz unproblematisch davon als "centrum, fundamentum et principium unitatis".[9]

Die Kirchen aus der *reformatorischen Tradition* vertreten in zwei unterschiedlichen Konzeptionen eine von der römischen Tradition ganz verschiedene Auffassung von der Einheit der Kirche. Seitens der Reformation Luthers hat als Grund und Kriterium der einen und wahren Kirche Jesu Christi allein das lebendige und recht gepredigte Evangelium von der Rechtfertigung des gnadenlosen Sünders durch Gott in Jesus Christus zu gelten. Die Kirche wird deshalb in ihrem zentralen Kern als *"creatura verbi"* verstanden. Aus dieser pointiert evangelischen Ekklesiologie ergibt sich von selbst die Überzeugung, dass die Einheit der Kirche letztlich nicht äußerlich in einem sichtbaren Haupt dargestellt werden kann. Die Kirche ist vielmehr nur verborgen im Glauben an das Evangelium und an Jesus Christus selbst, dem unsichtbaren Haupt der Kirche erfassbar. Folglich sind alle Institutionen und Ämter in der Kirche gemäss dem biblischen Wort *"ut in omnibus ipse* (sc. Christus) *primatum tenens"* (Kol.1,18) dem Fundamentalprimat des Evangeliums zu unterstellen.

Die Frage nach dem Konnex zwischen dem Evangelium von Rechtfertigung und der Kirche hat Luther keineswegs gegen die Kirche und damit nicht in einer prinzipiell institutionsfeindlichen Weise beantwortet.[10]

Demgegenüber kennt die Reformation Ulrich Zwinglis die christliche Idee der Kirche und damit auch das kirchliche Amt der Einheit im Grunde nicht mehr. Wegweisend für ihn ist vielmehr die christliche Bürgerschaft. Diese wird aber nicht von einem kirchlichen Amt geleitet, sondern von der christlichen Obrigkeit. Insofern die Vorstellung eines kirchlichen Amtes und einer verbindlichen Autorität in der Kirche für überflüssig erklärt und dem Pfarramt vor allem die Aufgabe der Auslegung der Hl. Schrift zugewiesen wird, ist die zwinglianische Konzeption der Einheit der Kirche als prophetische Theokratie oder Bibliokratie zu charakterisieren.[11] Diese Einheitskonzeptionen gelten auch für das dritte Jahrtausend mit wichtigen Implikationen auch auf der sozialen, politischen und ökonomischen Ebene.

Die Identität *der Orthodoxen Kirche* wird aber in diesem Zusammenhang ganz anders ausgedrückt. Denn man kann von Orthodoxie oder von der orthodoxen Kirche im Singular reden; man kann aber auch von orthodoxen Kirchen im Plural sprechen. Die beiden Begriffe weisen auf die originäre und spezifische Struktur der Orthodoxie hin: Sie ist weder eine selbstgenügsam isolierte Ortskirche noch eine bloße Summe von nebeneinander stehenden Ortskirchen. Sie ist auch keine universalistisch strukturierte Kirche, die die lokalen Kirchen als *de jure* und *de facto* untergeordnete Teile der einen Kirche auffasst, noch ist sie eine Art Föderation von Ortskirchen. Vielmehr ist sie eine

---

[9] *Walter Kasper*, Die Kirche als Sakrament der Einheit, *Internationale Katholische Zeitschrift* 16 (1987) 2-8; Valer Bel, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, PUC-Cluj-Napoca 1996, 22-23.

[10] *O.H.Pesch*, Gerechtigkeit aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg i. Br. 1982.

[11] *Kurt Koch*, Ökumenische Chancen..., S. 30.

Gemeinschaft von sechzehn autokephalen oder autonomen Lokalkirchen, die jede für sich den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein - unter der Voraussetzung, dass sie in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen steht. Innerhalb dieser Gemeinschaft hat durch die Jahrhunderte hindurch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel als "Haupt und Zentrum" der Orthodoxie eine koordinierende Rolle eingenommen, die nicht als Rechtskompetenz verstanden wird, sondern als Dienst und Verpflichtung.

Als "primus inter pares" sorgt der Ökumenische Patriarch dafür, dass die Gemeinschaft zwischen den einzelnen Lokalkirchen immer neu belebt wird. Die Gemeinschaft (koinonia) zwischen den einzelnen Lokalkirchen bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern sie kommt darin zum Ausdruck, dass die beteiligten Kirchen, die geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der Alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft widersprechen.[12]

Die Orthodoxe Kirche ist aber nicht nur bestrebt die Koinonia in ihrem Schosse zu behalten, sondern sie auch mit den anderen Kirchen in Europa und in der Welt zu verwirklichen. Denn, man hat aufrichtig gesagt, dass die Kirche die erste war, die sich globalisierte.[13]

Wir müssen aber feststellen, dass Europa nicht nur aus Westeuropa und Mitteleuropa besteht. Es reicht von Norden bis Süden, von Norwegen bis Kreta und Zypern, und von Westen bis Osten, von Portugal bis zum Ural. Einen Teil dieses Kontinents soll man deswegen nicht mit der simplen Begründung ausgrenzen, an einer gewissen kulturhistorischen Linie beginne der Orient und höre Europa auf.[14] Man meint damit nur eine alte innereuropäische Grenzlinie zum oströmischen Reich von Byzanz. Gleichfalls soll man keine neuen Abgrenzungen schaffen, indem man sich auf die unterschiedlichen Aspekte europäischer Vielfalt hinsichtlich Kultur, Sprache, Religion, Schrift, Mentalität usw. beruft.[15] Ein solches Abgrenzungsverhalten könnte durchaus gefährlich sein, indem es den alten "eisernen Vorhang" durch einen neuen "religiösen und kulturellen Vorhang" oder eines neuen Yalta-Vertrages ersetzt. Europa und die Welt streben jetzt nicht nach Teilung, sondern nach Einigung. Und eines soll klar sein: Diese Einigung darf nicht nur als ein ökonomisches Problem behandelt werden, auch nicht als ein rein politisches und noch weniger als ein militärisches Problem. Denn, wie Grigorios Larentzakis sehr treffend sagte: "Europa hat auch eine Seele, wenn sie auch da und dort verdeckt wurde, sowohl im Osten wie im Westen, wenngleich unter verschiedenen Mänteln. Europa hat auch ein geistig-geistliches Antlitz, das vielfach verdunkelt wurde. Deshalb stellt es einen Skandal dar, dass trotz so vieler gemeinsamer politischer, wirtschaftlicher, militärischer und sonstiger Initiativen, also sehr intensiver Bewegung, die christlichen Kirchen miteinander oder besser gesagt gegeneinander kämpfen. Manche, um ihre Machtstruktur zu erweitern, manche mit neuen konfessionellen Ängsten, um sich zu erhalten und zu verteidigen.

---

[12] *Damaskinos Papandreou*, Einige grundlegende Überlegungen zum Thema Ökumene, *Una Sancta* 2 (2003) 98-99.

[13] *Andrei Marga*, Religia în era globalizării, EFES, Cluj-Napoca 2003, S. 9.

[14] *Samuel Huntington*, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon & Schuster, 1997, (rum. Übers., Antet, 1998) p. 226-234.

[15] *Georgios Mantzaridis*, Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 42.

Dabei spielen sicherlich viele Faktoren eine Rolle. Nur eines dürfen wir als Christen und als Kirche nicht tun: die Menschen Europas von heute und morgen ohne geistig-geistliche Orientierung lassen. Die Schreie der Menschen, besonders vieler junger Menschen im Osten, wie im Westen nach Sinn und Gott dürfen nicht überhört werden, sonst werden alle Kirchen und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen".[16]

Die Orthodoxie ist sich dieser Verantwortung sehr bewusst. Die orthodoxen Kirchen haben nämlich das Bewusstsein, dass sie sich in der ununterbrochenen Kontinuität mit der einen und ungeteilten Kirche befinden.[17] Dieses Bewusstsein ist aber keine rein theoretische Realität, sondern es ist tief in den Völkern verwurzelt. Die orthodoxen Kirchen sind durch die Befreiung des Volkes von Fremdherrschaft, sei es in Griechenland, Bulgarien, Rumänien, Serbien usw. Teil der Geschichte dieser Völker. Im Osten und Südosten Europas, wo vorwiegend Orthodoxe ansässig sind, ist demnach Geschichte nicht nur eine Sache der Vergangenheit, für die sich vielleicht die historische Forschung und Wissenschaft interessieren. Geschichte ist hier eine gegenwärtige lebendige Realität unabtrennbar von aktuellen Ereignissen. Profane und religiöse Geschichte sind wie Wurzeln, die den lebenspendenden Saft für den Lebensbaum der Gegenwart vermitteln. Das Abschneiden der Wurzeln bedeutet nicht nur für den Baum den Tod.[18]

Tradition bedeutet für die Orthodoxen Kirchen keinen statischen Konservativismus, sondern ein dynamisches Wachstum in diachroner Kontinuität.[19] Denn nach orthodoxem Verständnis gehören unsere Eltern, Vorväter und Kirchenväter nicht nur dem Totenreich und der Vergangenheit an, sondern sie sind wertvolle, lebendige Partner im Dialog von heute.[20]

Die Tradition der Orthodoxie als ein diachrones Zeugnis der christlichen Wahrheit enthält nichts, was der Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends nicht angehörte. Dies bedeutet nicht, dass die Orthodoxe Kirche die Gläubigen auffordert, in das erste Jahrtausend zurückzukehren. Sie lädt lediglich dazu ein, sich in der Perspektive einzuordnen, die damals die ungeteilte Kirche bewahrte. Die Orthodoxie kehrt auch selbst keineswegs in die Vergangenheit zurück, sie lebt vielmehr mit dem historischen Bewusstsein der kirchlichen Tradition in der Gegenwart. Ihr Selbstbewusstsein stützt sich nicht wie beim römischen Katholizismus auf eine territoriale Organisationseinheit, sondern auf die diachrone Übereinstimmung mit den Vätern der Kirche. Und das ist nicht wenig für das konfessionell geteilte Europa. Die Wichtigkeit der Orthodoxie für Europa liegt vor allem in ihrer Fähigkeit der heutigen christlichen Welt das gemeinsame spirituelle Erbe aufzuzeigen.

Da, wo ein wirkliches Interesse dafür besteht, wird die Wirklichkeit der Orthodoxen Kirche schnell anerkannt. Gewöhnlich haben wir aber folgende Situation: Weder die Orthodoxen interessieren sich dafür, ihre Tradition darzustellen, noch

---

[16] *Grigorios Larentzakis*, Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeinte Europa, *Ökumenisches Forum* 7 (1993) 88.

[17] *Georgios Mantzaridis*, Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 42.

[18] *Grigorios Larenzakis*, Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeinte Europa, *Ökumenisches Forum* 7 (1993) 90

[19] *Grigorios Larenzakis*, Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: Anfänge der Theologie.< XAPISTEION> J.B. Bauer, Jänner 1987, hg. von *Norbert Brox u.a.*, Graz, Wien, Köln 1987, 355 ff.

[20] *Grigorios Larentzakis*, Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeinte Europa, *Ökumenisches Forum* 7 (1993) 90.

wünschen die Nicht-Orthodoxen diese kennenzulernen. Die wirtschaftlichen und politischen Probleme beherrschen alle Sorgen der modernen Gesellschaft. Eine Veränderung kann sich nur durch die Entfaltung eines metatheologischen Interesses auf der Suche nach diachroner Identität der Kirche ergeben. Dann rückt die orthodoxe Tradition an die erste Stelle. Als Merkmale, die das Leben der orthodoxen Kirchen diachron zum Ausdruck bringen, sind drei grundlegende Elemente festzustellen: der koinobitische Geist, die asketische Gesinnung und das personale Prinzip.[21]

Der Gemeinschaftssinn im Rahmen klösterlichen Zusammenlebens hat eine besondere Dimension, den *koinobitischen Geist*. Er kann auch allgemein betrachtet für das Zusammenleben der Menschen, ihre gegenseitige Hilfe und Toleranz sehr hilfreich sein. *Die asketische Gesinnung* hilft die Hindernisse für die Annäherung an den Nächsten zu beseitigen und bildet die Voraussetzung für die Offenbarung der wahren Liebe und die Gemeinschaft zwischen den Menschen. Die asketische Gesinnung eröffnet durch die Verleugnung des eigenen Willens Horizonte *personaler Gemeinschaft*. Dieses Prinzip ist, so wie es in der Orthodoxie erscheint, im Westen weithin unbekannt, sowohl den evangelischen wie den römisch-katholischen Christen. Die Besonderheit des orthodoxen *personalen Prinzips* besteht in einer transzendentalen Dimension, die den ontologischen Inhalt der Person bestimmt. Schliesslich besteht hierin die göttliche Berufung des Menschen, die das Ideal der Orthodoxie bildet.[22]

Der Mensch als Geschöpf "nach dem Ebenbilde Gottes" hat demnach als Vorbild das eigentliche Bild Gottes, Jesus Christus. Jesus Christus als Mensch ruft jeden Menschen auf, sich nach dem Vorbild des absoluten Gottes und Vaters zu vollenden (Mt 5,48). Der Christ ist nicht nur ein Geschöpf Gottes, sondern auch ein von Gott Begnadeter. Er ist nicht nur Mikrokosmos (kleine Welt), Schöpfung im Kleinen, sondern Mikrotheos (kleiner Gott), Gottes Gnadenwelt im Kleinen. Und die Vollkommenheit, zu der der Mensch gerufen wird, soll nicht als moralische Deontologie erfasst werden, sondern als ontologische Verklärung, die in der Person Jesu Christi begründet ist. Christus ist der neue Adam, die neue Menschheit. Und der Mensch, der in Christus lebt, ist eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17). Die ganze Menschheit ist in der Person Jesu Christi wahrhaft abgebildet. Sie beinhaltet die ganze menschliche Natur. Der Christ wird gerufen seine Feinde zu lieben, weil er nur so als Person vollkommen wird. Die Liebe, die Feinde miteinschließt, ist nicht nur von moralischer, sondern auch von ontologischer Wichtigkeit. Wer seinen Feind nicht liebt, handelt letztlich gegen die gemeinsame menschliche Natur. Er begreift nicht ihre personale Struktur und verhindert somit die Verwirklichung des personalen Prinzips.

Alle Menschen bilden die eine Menschheit nach dem Vorbild der drei göttlichen Personen, die die eine Gottheit bilden. Die ganze Menschheit ist "von Anfang an bis ans Ende der Zeiten ein Bild des Seienden", sagt Gregor von Nyssa.[23] Deswegen ist die göttliche Berufung des Menschen kein individuelles Ereignis, sondern ein ekklesiologisches Ereignis. Es ist, wie Gregor Palamas sagt, die Frucht der Vollendung des Glaubenden als eines Mitglieds des Leibes Christi, d.h. der Kirche, die "eine Gemeinschaft göttlicher Heiligung" ist.[24]

---

[21] *Georgios Mantzaridis*, Das spirituelle Erbe, der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 43.

[22] Ebd.

[23] *Gregor von Nyssa*, De opificio hominis: *PG* 44 185D, zit. nach *G. Mantzaridis*, a.a.O.

[24] *Gregor Palamas*, Über den Heiligen Geist 2,78, bei *G. Mantzaridis*, a.a.O.

Die drei wesentlichen Elemente der Orthodoxie, der koinobitische Geist, die asketische Gesinnung und das personale Prinzip konstituieren nämlich nicht nur konventionelle Merkmale der Orthodoxen Kirche, sondern sie sind gleichzeitig auch die Hauptkoordinaten der gemeinsamen kirchlichen Tradition von Ost und West. Diese Elemente, die in der orthodoxen Kirche lebendig sind, haben ökumenischen Wert und entsprechen den tiefsten Sehnsüchten der Völker Europas.[25] Und die Rolle der Orthodoxen Kirche ist eben diese Prinzipien für das neue Europa und für die ganze Welt fruchtbar zu machen.

Die orthodoxe Kirche hat weiterhin die Rolle, eine umfassende Einheitskonzeption für die Welt darzustellen. Sie vertritt eine pointierte eucharistische Ekklesiologie.[26] Sie hält am Grundprinzip der alten Kirche fest, dass überall dort, wo Eucharistiegemeinschaft besteht, auch Kirchengemeinschaft gegeben ist. Deshalb ist für die Orthodoxie, die um ihren Bischof versammelte und mit ihm Eucharistie feiernde Gemeinde wirklich Kirche. Sie ist nicht bloß ein Teil der universalen Kirche, sondern ist die Vergegenwärtigung, Aktualisierung und Realisierung der einen Kirche am konkreten Ort. Die eine und universale Kirche ist folglich auch nicht als Summe aller Ortskirchen zu verstehen, wie die Branchentheorie es meint. Die universale Kirche ist vielmehr in jeder Ortskirche in ihrer ganzen Fülle verwirklicht. Dementsprechend gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie keinen Primat der Gesamtkirche vor und über den Ortskirchen.

Deshalb vermag sie auch nicht eine von der durch Ordination verliehenen eucharistischen Vollmacht unterschiedene Jurisdiktionsvollmacht anzuerkennen. Auch die Anerkennung des über das Bischofsamt hinausgehenden Jurisdiktionsprimates des Bischofs von Rom ist in der Orthodoxen Kirche nicht möglich. Nach der orthodoxen und bis auf Cyprian von Karthago zurückgehenden Konzeption besitzen vielmehr alle Bischöffe gemeinsam die sichtbare Gestalt der Einheit der Kirche. In verbindlicher Weise kann diese deshalb nicht primatial, sondern nur *synodalkollegial*, vor allem durch ein allgemeines Konzil zum Ausdruck gebracht und wahrgenommen werden.[27]

Diese synodale Verfassung kann einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Gemeinschaft dort leisten, wo Menschen unterschiedlicher Nationalitäten, Sprachen und Kulturen miteinander leben werden. Die Orthodoxe Kirche bildet nicht nur eine Brücke zur byzantinisch geprägten Kultur Osteuropas. Sie ist auch eine notwendige Verbindung zum Ursprung und Anfang des Christentums überhaupt.

Durch ihre Geschichte, Tradition und Kultur, aber auch durch ihre geographische Lage ist die Orthodoxe Kirche dazu berufen, sowohl Verbindungen zum Westen wie zum Osten herzustellen. So kann sie doch eine Brücke Europas zum Orient sein, zu Ägypten, Palästina, Syrien usw. Sie kann und will dadurch eine friedens - und versöhnungsstiftende Kirche sein.

Hier müssen wir der Rumänischen Orthodoxen Kirche eine besondere Rolle zuschreiben. Sie ist nämlich ein Teil der ganzen Orthodoxie und alles was wir bis jetzt gesagt haben gilt auch für sie. Sie ist aber die einzige zu einem lateinischen Volk gehörige Orthodoxe Kirche. Östliches Christentum und lateinisches Volk begegneten

---

[25] *G. Mantzaridis*, a.a.O., S. 47.

[26] *R. Erni*, Die Kirche in orthodoxer Schau. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Fribourg/Schweiz, 1980 und *H.-H. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976.

[27] *Kurt Koch*, Ökumenische Chancen, 30-31; Ioan-Vasile Leb, Die Einheit der Kirche bei dem heiligen Cyprian von Karthago, in: Anuar III. Universitatea "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Editura Arhidiecezana - Cluj 1999, S. 61-80.

sich in diesem Raum und schufen eine ganz gleichgewichtige Kirche der Toleranz, die imstande ist einen Dialog mit den anderen Kirchen des Ostens und des Westens zu führen.[28] Dies wurde auch von Papst Johannes Paulus II., als er unsere Kirche vom 7. bis 9. Mai 1999 besuchte[29], und von dem Patriarchen Teoctist, als vom 7. bis 14. Oktober 2002 in Rom zu Besuch war[30], betont.

Das ist keine bloße Rhetorik, sondern eine reine praktische Realität, denn unsere Kirche entfaltet eine umfangreiche ökumenische Aktivität auf drei Ebenen: 1) der nationalen Ebene; 2) der europäischen Ebene; und 3) der weltweiten Ebene.

Auf nationaler Ebene konkretisieren sich die aktuellen ökumenischen Herausforderungen einerseits in der Entwicklung der Beziehungen der Kirchen und religiösen Gemeinschaften Rumäniens untereinander, andererseits in der gemeinsamen Haltung der Kirchen angesichts der sozialen und politischen Probleme der rumänischen Gesellschaft von heute. Diese beiden Richtungen des ökumenischen Engagements der Orthodoxen Kirche sind komplementär und unabhängig voneinander.

Es ist eine Tatsache, dass die Beziehungen zwischen den Kirchen und religiösen Gemeinschaften in Rumänien von der politischen und wirtschaftlichen Situation der rumänischen Gesellschaft im allgemeinen geprägt waren und noch sind. In der Periode der kommunistischen Diktatur (1948-1989) hat sich in Rumänien eine Ökumene *unter dem Kreuz* entwickelt, durch Treffen zwischen den Religionsführern und interkonfessionelle theologische Konferenzen zwischen den orthodoxen, römisch-katholischen und protestantischen theologischen Instituten unter Beteiligung von Professoren, Bischöfen und Führern der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Die Wiederaufnahme dieser Konferenzen auf einer neuen Basis ist eine vorrangige Notwendigkeit zur Förderung der lokalen Ökumene in Rumänien, gegründet auf gemeinsamen theologischen Prinzipien und als Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen der Welt. Nach 1990 erhielten die ökumenischen Beziehungen in unserem Land einen wichtigen Impuls durch die Gründung der "Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft der Kirchen in Rumänien" (AIDROM), an der die Rumänische Orthodoxe Kirche, die Evangelische Kirche A.B., die Reformierte Kirche und die Armenische Apostolische Kirche mitwirken.[31]

Auf europäischer Ebene arbeitet unsere Kirche sehr gut zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), wie auch im theologischen Dialog und der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und ökumenischen und diakonischen Einrichtungen in unterschiedlichen europäischen Ländern, mit gegenseitigen Besuchen zwischen den kirchenleitenden Bischöfen, oder sogar Partnerschaftsbeziehungen zwischen Bistümern (z.B. Würtembergische Landeskirche und Erzbistum Cluj), bei

---

[28] *Ioan-Vasile Leb*, Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 1998, 119-123.

[29] *Francesco M. Valiante (Hg.)*, Vizita apostolică a lui Ioan Paul al II-lea în România/Voyage apostolique de Jean-Paul II en Roumanie/Apostolic Visit of John Paul II to Romania, 7-8-9 mai 1999, in l'Osservatore Romano, 1999; Ambasciata di Romania presso la Santa Sede, Giovanni Paolo II in Romania, 7-9 maggio 1999, La Diocesi di Padova 1999; Der Patriarch des Abendlandes in Bukarest, *Deisis. Zeitschrift für Kultur und Spiritualität*. Herausgegeben von der Rumänischen orthodoxen Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa, 9-10 (2000) 26-46.

[30] The visit of the Romanian Orthodox Church delegation headed by his Beatitude Patriarch Teoctist to Vatican and Italy, 7 - 14 October 2002, in: The Romanian Patriarchate News Bulletin. The Press Service of The Department for Foreign Church Relations, 7th year, no. 7-8 (2002).

[31] *Patriarch Teoctist*, Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche, *Una Sancta* 58 (2003)102-103.

denen Probleme ökumenischer Natur, der Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe angesprochen werden.

Auf globaler Ebene manifestieren sich die Herausforderungen der Ökumene für unsere Kirche einerseits in der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), andererseits in den bilateralen und in den letzten Jahren immer stabileren Beziehungen mit der Römisch-Katholischen Kirche auf der Ebene der päpstlichen Kurie, panorthodoxer Konferenzen und wechselseitigen Besuchen zwischen den Vorstehern dieser Kirchen.[32]

Die Orthodoxe Kirche ist sich dessen bewusst, dass die Kirchen nur zusammen etwas für die Verbesserung der Weltlage erreichen können. Um alle existierenden Bedrohungen einzudämmen und abzubauen müssen also nicht nur die Orthodoxen, sondern alle Kirchen zusammen einen großen Beitrag leisten. Sie müssen in allen Bereichen mitwirken: in der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, im sozialen, ökologischen und kulturellen Bereich. Die Aufgabe der Kirchen ist dabei vor allem ein spiritueller Dienst. Sie sollen der Welt eine Seele, einen Sinn geben. Dort, wo die Religionsfreiheit und andere Menschenrechte bedroht sind, muss die christliche Gemeinschaft wachsam sein, damit die religiöse Intoleranz nicht zu Kriegen und anderen Verirrungen führt. Gottes Wegweisung für Kirchen und Völker ist einfach: In Frieden gemeinsam miteinander leben, arbeiten und beten. Gelebte Ökumene ist notwendig, damit Spannungen zwischen den Menschen überwunden werden. Und dieses gilt nicht nur für Orthodoxe oder nur für Katholiken oder Protestanten, sondern für alle gleichermaßen. Denn alle Kirchen sind dazu berufen, zusammen zu arbeiten um der Welt ein einheitliches christliches Zeugnis abzulegen. Sie dürfen es nicht zulassen, dass die säkulare Macht eine Welt "ohne Christen" oder mit "anonymen Christen" aufbaut. Sie sollen verantwortungsvoll die Menschen vor der Gefahr einer Marginalisierung der Kirchen warnen, die katastrophale Konsequenzen mit sich bringen kann.

Der Auftrag der Orthodoxie in diesem dritten Jahrtausend ist eigentlich derselbe geblieben. Um diesen Auftrag zu erfüllen, sollen die Orthodoxen Kirchen zunächst ihre eigenen Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten lösen, damit sie mit den anderen Kirchen positiv zusammenwirken können. Deswegen haben die Orthodoxen Kirchen sowohl die Dokumente der Grazer Konferenz 1997 als auch die Charta Oecumenica[33] aufgenommen. Sie sollen ihre bilateralen und internationalen Dialoge weiterführen und ein Versöhnungs-Faktor zwischen Völkern und Kulturen bilden, damit sie gemeinsam die Botschaft Christi unter den Völkern glaubwürdig verkünden werden.

---

[32] Ebd.

[33] Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Charta Oecumenica. Rechtlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas, Strasbourg, 2001.

Die griechische Ikonenmalerei heute

von Athanasios Papas, Konstantinopel

Das Thema "Die griechische Ikonenmalerei heute", an dem ich und andere Wissenschaftler schon lange gearbeitet haben[1], ist zweifellos ein heikles Problem. Dazu weiß ich, was es bedeutet, darüber vor Altkatholischen und Evangelischen Brüdern sprechen zu dürfen.

Es ist ein heikles Thema:

1. Weil es, seinem Wesen nach, einem viel umfassenderen Komplex der Tradition und der Erneuerung angehört, das oft das theologische Denken beschäftigt.

2. Weil es folglich mit dem Begriff der "Kontinuität" in der Orthodoxen Kirche verkoppelt ist.

3. Weil es heute ein sehr reiches und formal fast einseitig gefärbtes "künstlerisches" Material aufweist, das seit einigen Jahrzehnten des 20 Jh., die oft neuen orthodoxen Gotteshäuser, wie in der Vergangenheit, völlig ausfüllt.

Dazu kommt noch, dass eine, von den Kennern mehr oder weniger als akzeptabel erachtete, Ikonenmalerei heute von verschiedenen Institutionen oder privaten Leuten, hauptberuflich, neben anderen künstlerischen Tätigkeiten, oder als Freizeitbeschäftigung, emsig betrieben wird. Und zwar nicht nur in Griechenland, sondern auch in Russland, Georgien, Rumänien, Serbien, Finnland, Schweden, Deutschland, Österreich, Schweiz, Frankreich, Holland, Ägypten, Australien, U.S.A., u.a.[2].

Was jetzt den 1. Punkt anbetrifft, muss von vornherein betont werden, dass der Begriff der Tradition und der Erneuerung im Westen und Osten nicht gleich ist und gleichmäßig verläuft. Wenn also im Osten der Zug von der Tradition zur Erneuerung, der Begriff also der "Entwicklung" zeitlich etwas ziemlich Verhaltenes scheint, so ist es im Westen, unverständlich, weil dort dieser Prozess schnellläufig vorgeht.

Das bedeutet aber nicht, dass auch im Westen die Entwicklung mit den Werken der religiösen Avantgarde und der Tradition überhaupt immer reibungslos verlaufen ist. Prof. von Arx hat mich auch im reformatorischen Bereich auf ähnliche Probleme in Hinsicht der Denkmalpflege aufmerksam gemacht[3].

Dazu vgl. "F.M.: Aus zweierlei Gründen finde ich jede Bibel-Illustration heute problematisch. Der erste Grund ist, daß die Kirche den Kontakt zur Kunst verloren hat, weil die Kunst die Kirche meidet und beide sich jetzt parallel zueinander in einer gewissen Distanz entwickeln. Die Kirche öffnet sich weithin nicht zur Kunst; vielmehr

---

[1] *A. Papas*, Ὁ σύχρονος οἰκουμενικός χαρακτήρας τῆς εἰκόνος καί ὁ ρόλος τῆς νεοελληνικῆς εἰκονογραφίας μέσα σ'αυτόν, *Ἡ Καθ' Ἡμᾶς Ἀνατολή* 3 (1996) 5-25, wo auch die übrige Bibliographie.

[2] *A. Papas*, Σκέψεις πάνω στή νεοβυζαντινή ζωγραφική τῆς Ελλάδος καί τῆς Εὐρώπης εἰδικότερα, *Kleronomia* 19 (1991) 187-192.

[3] Vgl. *G. Rombolt*, Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988.

versucht sie, sich in der sogenannten "christlichen Kunst" eine eigene Kunst zu schaffen. Ich erlebe, daß die Menschen in der Kirche genau wie früher eine gewisse Anschaulichkeit wünschen, und dieser Wunsch wird ihnen leichtfertig erfüllt. Viele Christen wünschen sich eine dinglich-bildliche Versicherung des Glaubensgeheimnisses. Dem aber widersetzt sich der moderne Künstler. Kurz: Wer eine Madonna will, kaufe sich am besten eine alte. Überzeugend moderne gibt es kaum"[4].

Die "Entwicklung" im Osten könnte man deswegen vielleicht mit der orthodoxen Engellehre vergleichen, nach der die Engel "schwerbeweglich" zum Bösen, aber nicht unbeweglich sind.

Die Ikonentheologen betonen natürlich, dass die Ikonenmalerei der Ostkirche eine "liturgische" Kunst sei, da sie die Dogmen der Kirche darstellerisch ausdrückt.

Deswegen die Begrenzungen des Künstlers in Betracht der Synthese (Ikonographie), der stilistischen Form, der Farbe und des geistigen Gehalts der Ikone (Ikonologie). Außerdem ist der Künstler gezwungen die ikonographische Identität der dargestellten Nomen aufzubewahren.

Und mit dem allen hängt also wieder die "Kontinuität" des Stils in der Ikonenmalerei zusammen, die an diese strickten Bedingungen gefesselt ist.

Der liturgische Charakter der kirchlichen Malerei und Kunst negiert aber nicht die "verhaltene" Entwicklung, welche reichlich von den Bildzeugnissen der verschiedenen Epochen gezeigt wird.

Folglich scheint ein zu fast 90% angenommenes Kopierverfahren in der Ikonenmalerei m.E. nicht nur unhistorisch und unorthodox, sondern auch antiorthodox und übrigens antiökumenisch zu sein. Man könnte sie deswegen als eine "fundamentalistische" Kunstrichtung bezeichnen[5].

Dazu vgl.: "A.R.: Die ganze Kunstwelt machte diese Stil-Schwenkung mit. Das hat zu tun mit der Trennung von Ostkirche und Westkirche: das Byzantinische als Präsenz des Dargestellten. Die neue Form ist nur ein Verweis darauf. Durch diesen theologischen Schlüsselsatz war die ganze westliche Kunstentwicklung möglich. Deswegen gibt es heute so große Ausweigungen, so viele Möglichkeiten. Und in der Ostkirche herrscht seither eine Stagnation des Bildnerischen, die zum Teil Bestürzung auslöst.

F.M.: Die westliche Bildertheologie des Konzils von Frankfurt oder später bei Thomas von Aquin setzt ja nicht nur auf den Verweis als Theorie. Die Bilder werden jetzt gesehen als Stütze zur Unterrichtung der Unkundigen, sie werden genutzt zur Erinnerungsarbeit bei den Kundigen, und sie werden für den "Schmuck der Kirchen" in Gebrauch genommen. Ihre Funktion ist zwar aufgeklärter, gleichwohl aber vom Rückfall in den Kult verschont.

F.M.: Sie lässt sich aber westkirchlich aufklären! Was sind Ihre Bibel-Bilder?

A.R.: Noch einmal: Bilder sind nie die Präsenz des Dargestellten, sondern immer nur Verweis darauf. In der Ostkirche gelten Bilder als Präsenz. Das ist in der Bildertheologie ein Schlüsselpostulat. Deshalb haben wir in der Westkunst relativ größere Freiheiten. Im Osten kopieren sie ja jetzt noch die alten Ikonen. Da gibt es keine Veränderungen, nur "Fehler des Kopisten". Ich war in Rumänien und habe dort

---

[4] -- "Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel". A. Rainer im Gespräch mit Friedhelm Mennekes, *Stimmen der Zeit* Nr. 7, 218 (2000) 482.

[5] *A. Papas*, Περί τοῦ αἰσθητικοῦ φονταμενταλισμοῦ γενικά καί τοῦ τῆς νεοβυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης εἰδικότερα in: *K. Nikolakopoulos - A.Vletsis - V. Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für *Prof. Theodor Nikolaou*, Frankfurt a.M. 2002, S. 467-480.

einen Bischof besucht und habe viele schöne Kopien von wunderbaren alten Ikonen gesehen. Da gibt es Meister der Kopierkunst, sonst nichts. Bei uns ist das anders. Wir betrachten das etwas abschätzig als Nachahmung, obwohl Mittelwege möglich wären, wenn sie an die postmoderne Zitat- und Verrahmungsstilistik denken"[6].

Wenn man jetzt einen ganz kurzen Blick auf die Geschichte der neugriechischen religiösen Malerei des 19. und 20. Jahrhunderts wirft, die den tiefsten Einschnitt in der Geschichte der griechischen Malerei seit der Eroberung (1453) überhaupt darstellt, dann ergeben sich zuerst drei Hauptrichtungen:

1. Eine völlige Übernahme westlicher Vorbilder.

2. Der Versuch einer "Korrigierung" der byzantinischen Vorbilder unter dem Einfluss des Nazarenischen Denkens.

3. Der Versuch einer Rückkehr zu den Vorbildern der orthodoxen Tradition, sehr oft als eine direkte und genaue Wiederholung[7].

Es gibt aber , Gott sei Dank, noch eine vierte Richtung, die sich bemüht eine Erneuerung der byzantinischen Ikonenmalerei durchzuführen.

Es wäre deswegen gut, wenn man jetzt die dritte Richtung ein bisschen ausführlicher darstellt. Und das muss zuerst geschehen, denn diese Richtung ist ja diejenige, die leider seit Jahrzehnten den Ikonenmalereimarkt beherrscht.

Diese ist seit etwa 1920-1930 vertreten, und charakterisiert durch eine strenge Anlehnung an die byzantinischen Vorbilder, leider aber sehr oft als eine direkte und "genaue Kopie". Man nahm nämlich hier als Basis hauptsächlich Werke der Mazedonischen, Kretischen, oder der Schule der Komnenen, und ahmte sie sowohl stilistisch als auch maltechnisch "exakt" nach. Dass unter diesen Werken trotzdem qualitäts- und temperaments-bedingte Unterschiede und manchmal ikonographische Neuerungen in bestimmten Teilen anzutreffen sind, versteht sich fast von selbst (vgl. dazu Synthesen von V. Tsotsones).Vertreter dieser neubyzantinischen Malweise sind:

Der berühmte Traditionskämpfer und Literat Fotes Kontoglou, der um die griechische religiöse Malerei von dem westeuropäischen "häretischen" Zug zu befreien, richtig am Anfang die Bewegung "Rückkehr zu den Wurzeln" initiiert hat. Seine Schüler aber sind später leider zu einem "Kontoglismus" abgefallen[8]. Es gab natürlich auch Ausnahmen, wie R. Kopsidis. Andere Künstler dieser Richtung sind: A. Asteriadis, S. Basileiou, F. Zachariou, S. Papanikolaou, bestimmte Athos-werkstätten, wie die Pachomaioi u.a.

Alle drei oben erwähnten Richtungen sind zweifellos innerhalb des Historismus des 19. Jh. einzuordnen, und aus dem geistigen Klima und den Voraussetzungen ihrer Zeit zu erklären.

Diese Malweise wird aber bis heute von vielen, oft offiziellen Kreisen in Griechenland, im Nahen und Fernen Osten, sowie in Europa und den U.S.A. mit bestimmten Ressentiments angepriesen und verbreitet.

---

[6] -- "Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel". A. Rainer im Gespräch mit Friedhelm Mennekes, *Stimmen der Zeit* Nr. 7, 218 (2000) 485, 487.

[7] *A. Papas*, Kontinuität und Erneuerung in der Ikonenmalerei, in: *Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique (Hg.)*, L' icône dans la Theologie et l' art, (Études Theologiques 9), Genf 1990, S. 265-292 *A. Papas*, Περί τήν ἐκβιομηχανοποίηση τῆς νεοελληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης καί προσπάθειες θεραπείας της (ἐκπαίδευση ἔλεγχος), *Kleronomia* 34 (2002) 205-219.

[8] Für einige Schüler von ihm vgl. *Δημοτική Πινακοθήκη (Hg.)*, Ὁ Φώτης Κόντογλου καί οἱ μαθητές του. Casa Bianca 5 Ὀκτωβρίου -3 Νοεμβρίου 2002.

Und die praktizierenden "Künstler", die aus verschiedenen Gründen von der griechischen Kunstkammer (E.E.T.E.) als "Dekorateure" bezeichnet werden, während die Ikonenmalerei als angewandte Kunst angenommen wird, verdienen natürlich dadurch ihr Brot, ohne sich darüber Gedanken zu machen, dass diese Richtung, trotz ihrer manchmal beeindruckenden technischen Perfektion, eine bequeme und leichte künstlerische und geistige Faulheit bezeugt, die oft auch aus künstlerischem Einfallsunvermögen quellen kann, die große und heilige Tradition beleidigt und zu einer Abstumpfung des ästhetischen Gefühls der Gläubigen führt.

Es wäre deswegen vielleicht angemessen, wenn wir hier diesen Schlüsselbegriff der Dekoration ein bisschen erläutern würden.

Doch zuerst soll gesagt werden, dass im künstlerischen Prozess, wie bekannt, drei verschiedene Bereiche zu unterscheiden sind:

1. Das Design. Durch dieses kann man viele Nutzobjekte zeichnerisch gestalten, die eine liturgische Funktion für das Menschenleben haben, z.B. Möbel, Lampen, Geschirr u.s.w.

2. Die Dekoration. Das ist die Ausschmückung eines Raumes, die dem Auge des Betrachters wohl tut, und

3. Die Kunst, die die Auseinandersetzung und Reaktion des Schöpfers gegenüber der Welt kundtut. Sie bringt also eine Botschaft[9].

Ob jetzt auch die Dekoration eine Botschaft bringt, das ist fraglich. Und dazu gehört auch die Ikonenmalerei. Es ist aber nicht erfreulich, wenn auch die Kunstkammer die Ikonenmaler in der Sektion der "Dekoration" aufnimmt. Und zwar erst seit dem Jahr 1991. Denn früher waren ja die Ikonenmaler außerhalb der Kammer, weil sie keine Akademie *der* Künste absolviert haben, und nur bei verschiedenen Lehrern ausgebildet wurden oder Autodidakten waren. Und das geschieht zum Teil bis heute noch.

Natürlich war auch die westliche religiöse Malerei in früheren Zeiten eine Dekoration gewesen. Das bedeutet aber nicht, dass sie ohne inhaltliche Botschaft war. Heute ist sie mehr zur Kunst geworden (denken Sie an F. Bacon, H. Falken, A. Rainer u.a.).

Dazu kommt noch, dass die moderne Malerei seit Jahren viele Änderungen, die sehr mutig sind, durchgemacht hat, die aber fast immer abstrakt und konzeptual anmuten. Und die Ikonenmalerei könnte sich ja vielleicht nicht gleichgültig gegenüber allen diesen Strömungen verhalten.

Übrigens die heute in Griechenland praktizierte Ikonenmalerei wird als die einzige, die dem orthodoxen Glauben angemessene ist, vorgestellt, während die anderen diskriminierend als "fremd", "westlich" und noch als "häretisch" bezeichnet werden.

Auf der anderen Seite kann man nicht leugnen, dass die alte Oma, die solche Feinheiten nicht unterscheiden kann und anders aufgewachsen ist, die alten Ikonen und eventuell ihre Kopien mit der Öllampe und der Kerze sucht.

Endlich kann man nicht verheimlichen, dass in diese Richtung bestimmte Techniken angewendet werden, die fragwürdig sind, nicht nur ikonographisch, sondern auch künstlerisch. Zum Beispiel die Projektion von Vorbildern auf die Wand und ihre Nachzeichnung.

---

[9] Vgl. *I. Liamis*, Ἐκκλησία καί Τέχνη, *Peiraiki Ekklisia* Heft 156 (2005) 42-43.

Es muss betont werden, dass unter den vielen Ikonenmalern von heute glücklicherweise auch eine kleine Gruppe von Künstlern vorhanden ist, die für die Zukunft der griechischen Ikonenmalerei eine Hoffnung bilden.

Unter diesen, und zwar den älteren, kann man folgende nennen: R. Kopsidis, E. Kovas, H. Laskaratou, A. Papadakis, S. Papaloukas, K.Xynopoulos u.a.

Unter den jüngeren aber sind folgende zu erwähnen: M. Basilakis[10], D. Chatziapostolou[11], O. Chrysopoulos[12], M.G. Grigoreas[13], Nonne Eirene Kalteziotissa (Kyriazi)[14], S. Kardamakis[15], J. Karousos[16], G. Katimertzoglou[17], G.D. Kordis[18], J. Mitrakas[19], Archim. D. Rodakis[20], V. S. Skliris[21], I.-Ch.Vranos[22] u.a.

---

[10] *P. Georgoudis*, Ἔκθεση ἔργων τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη ὑπό τήν αἰγίδα τῆς Ἱερᾶς Ἀρχιεπισκοπῆς Κρήτης. Πνευματικό Κέντρο Βιτσέντζος Κορνάρος Μαλικούρτη 18-20 Ἡράκλειο (18.7.-5.9.1997). —, Δύο σημαντικές καλλιτεχνικές ἐκθέσεις στό Βιτσέντζος Κορνάρος, *Μεσ.* II.7.(1997).· —, Δυό σημαντικές ἐκθέσεις στό "Βιτσέντζο Κορνάρος". Εἰκαστικός διάλογος παράδοσης τεχνολογία, *Τόλ*.16.7.(I-997). —, Ἔκθεσις Ὁλογραφίας καί Ἁγιογραφίας "Διάλογοι" τῆς παραδόσεως μέ τά τεχνολογικά φαινόμενα", *Μεσ.* 16.7.(1997). *E. Kouroupakis*, Ἐκ βαθέων. Κώστας Ζουράρης, *Ἡ Ἀλλαγή* 25.7. (1997) 12-14; *B. Michelakis*, Redl, Ἔκθεσις ἁγιογραφίας καί ὁλογραφίας στό "Β. Κορνάρος". Ἀληθινή προσφορά στόν Πολιτισμό, *Τόλ.* 29.7.(1997)· —, Μιά νέα (ἐπί τέλους!) πρόταση στήν Ἁγιογραφία, Μεσ. 26.8. (1997) IO-II. —, Ἐγκαινιάζεται ἀπόψε ἡ ἔκθεση τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη. Εἰκόνες στό ναό τῆς Βασιλικῆς, *Τόλ.* 22.IO. (1997). —, Ἔκθεση ἁγιογραφίας *M. Βασιλάκη, Πατρίς* 23.10. (1997)12—, Εἰκόνες τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη στή Βασιλική Ἁγίου Μάρκου. Πνευματικότητα καί ἀνανεωτική τόλμη, *Τόλ.* 23.IO. (1997) 15. *Th. Detorakis, M. Douloufakis, K. Zouraris, M. Chatzidakis*, Ἔκθεση Ἁγιογραφίας τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη, *Μεσ.* 23.10.(1997). —, Ἔκθεση ἔργων σύγχρονης ἁγιογραφίας, *Ἡ Ἑβδομάδα* 27.10. (1997) 25, —, Μέχρι αὔριο ἡ ἔκθεσις Ἁγιογραφίας στή Βασιλική, *Πατρίς* 4.11. (1997), —, Μέχρι αὔριο ἡ ἔκθεση ἁγιογραφίας, *Μεσ.* 4.11. (1997), —, Ἑκατοντάδες μαθητές στήν ἔκθεση Ἁγιογραφίας, *Ἡ Ἀλλαγή* 4.11.(1997) 23, —, Τά ἔργα τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη. Στήν αἴθουσα Φώτη Κόντογλου, *Τόλ.* 26.2. (1998) 9, —, Ὁλοκληρώνεται σήμερα ἡ ἔκθεση τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη. Θαυμάσιες κριτικές στήν Ἀθήνα, Τόλ. 3.3 (1998) 9. *P. Georgoudis* Συνδέοντας τήν ὀδύνη μέ τό ὄνειρο. Οἱ ἁγιογραφίες τοῦ Μιχάλη Βασιλάκη στό Πνευματικό Κέντρο Ἀθηναίων, *Ἐλευθεροτυπία* 4.3.(1998). *G. Aiginitis*, Διά χειρός Μιχάλη Βασιλάκη, Κρητός 12.3. (1998) (χειρόγραφο). *I. K. Balabanis* "Σμυρναῖος", Εἰκαστικό ἀφιέρωμα, *Ἐλεύθερη* 6.3. (1998). *K. Bidou*, Εἰκόνες με σεβασμό καί τόλμη, *Το Βήμα* 22.3. (1998). *Πινακοθήκη Πιερίδη*, Εἰκόνων Τέχνη β 2η Διεθνής Ἔκθεση Σύγχρονης Ὀρθόδοξης Εἰκονογραφίας, Δημοτική Ἐπιχείρηση Ἀνάπτυξης καί Πολιτισμοῦ Γλυφάδας, Μάϊος-Ἰούνιος 2002, S. 21 und S. 78. *B. Gogos*, Μιχάλης Βασιλάκης. Συνεχίζοντας την Κρητική ζωγραφική παράδοση, Σ Nr. 88 (2003).

[11] *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) Δεκέμβριος 1999-Ἰανουάριος 2000, 83, 97, β 72, 94.

[12] *Omiros*, Exhibition of paintings "Byzantine Art": A contemporary View, New York o.J. *Omiros*, Abstract & Beyond, New Jersey 2000[3]. *A. Papas*, Πολῖτες ζωγράφοι καί ἁγιογράφοι τοῦ δέκατου ἕνατου καί εἰκοστοῦ αἰώνα, Athen 1937, S. 107-108.

[13] *M. Grigoreas*, Διά τοῦ κόσμου ἡ ἀλήθεια ὡς κάλλος, Σ Nr. 86 (2003) 114-117. *M. Grigoreas*, Εἰκόνες, Athen 1995. Σ Nr. 27 (1987) Layout, 8, 30, 44, 66, 78, 100 Nr. 28 (1988) 4. Nr. 32 (1989) Layout, 12, 64 (111. von *M. Γρηγορέα*). *K. Ganotis*, Τά κρυφά σχολειά. Βασικά μαθήματα Ἀρχαίων Ἑλληνικῶν. Κύκλος δεύτερος, 1990 (111. von *M. Γρηγορέα*). *S. Skliris*, Νέοι ζωγράφοι στό χῶρο τῆς ἁγιογραφίας, Σ Nr. 24 (1987) 62-63. *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 3I, 88. *S. Gounelas*, Ἡ ζωγραφική τοῦ Μανώλη Γρηγορέα, Σημάδια 5/19 (1989). *S. Lydakis*, Οἱ ἕλληνες ναΐφ ζωγράφοι, Athen 2002, S. 238.

[14] *M. A. E. Kalospyrou*, Σχόλιο στήν λαϊκότροπη ἁγιογραφική τέχνη τῆς Μοναχῆς Εἰρήνης τῆς Καλτεζιωτίσσης, Athen 1998.

[15] —, Παραμύθια Μικρασίας. Παιδική σειρά "Μικρόπολις" /I, 1983. *A. Marinis*, Ὁ Ἅη-Βασίλης καί ἡ Βασιλόπιττα, Nea Smyrne 1990 (I 11. von Σ. Καρδαμάκη). *D. Ferousis*, Πειραιᾶς, θρῦλος καί κληρονομιά, Athen 1991. Vgl. *Πειραϊκή Ἐκκλησία* Nr. 12 (119), 1 (1991) 16, 18 (111. von *Σ. Καρδαμάκη*). *S. Skliris*, a.a.O. 63-64. *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. β'36,83.

[16] *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 40,90, β 36,83. 15 I5-Πινακοθήκη Πιερίδη, a.a.O. (α) 42,90, 37,83.

[17] *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 40,90, β 36,83.

[18] *G. Kordis*, Ζωγραφική, o.J. und *Ders.*, Ὁ λόγος τῆς γραμμῆς στίς προσωπογραφίες τοῦ Πρωτάτου τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Δῶμα. Περιοδική ἔκδοση γιά τίς τέχνες τοῦ λόγου Nr. 10 (1987) 71-115. *Ders.*, Ἡ Ἁγία Τριάδα τοῦ Andrej Rublev, *Kleronomia* 20 (19-38) 205-219. *Ders.*, St. Nikodemos the Hagiorite on Byzantine Iconography (Holy Cross Orthodox School of Theology) 1989. *Ders.*, Ἐνώπια παφανόωντα. Ρόδα,

πρόσωπα καί μύθοι ἀπ' τήν κιβωτό τοῦ Φ. Κόντογλου, Athen 1995. *Ders.*, Ὅσα φαίνολις ἐσκέδασ' αὔως.., Προσωποποιήσεις, Athen 1996. *G. Kordis*, "... ἱεροπρεπῶς καί ἱεροτύπως..." Ὁ ρόλος τοῦ ζωγραφικοῦ τρόπου στήν τεχνητή εἰκόνα, Σ Nr. 60 (1995) 31-41. *Ders.*, Εἰκόνα Εἰκόνισμα Εἰκονουργία, Athen 1998. *Ders.*, Ἡ χρωματική Δομή στίς μορφές τοῦ Θεοφάνη τοῦ Κρητός, Athen 1998. *Ders.*, Τό ὀρθόδοξο εἰκόνισμα. Ἀλήθεια καί εἰκαστική γλῶσσα, Σ Nr. 67 (1-998) 55-70. *Ders.*, Ἡ θαυματουργή εἰκόνα τῆς Παναγίας Γοργοϋπηκόου. Μιά αἰσθητική ἀνάγνωση, Μοναχοί τῆς Ἱ. Μ. Δοχειαρίου, Redl., Παναγία Γοργοϋπήκοος, Hagion Oros 1999, S. 95-99. *Ders.*, Ὁ Ἥλιος ὁ Ἡλιάτορας. Μιά ἱστορία ζωγραφικῆς, Thessalonike 1999. *Ders.*, Ἐν ρυθμῷ. Τό ἦθος τῆς γραμμῆς στή βυζαντινή ζωγραφική, Athen 2000. *Ders.*, Οἱ προσωπογραφίες τοῦ Φαγιούμ καί ἡ βυζαντινή εἰκόνα, Athen 2001. *Ders.*, Ἡ παραμυθία τῆς καθ' ἡμᾶς ζωγραφικῆς, Athen 2001. *Ders.*, Πρόσωπα ὁλόφωτα. Εἰκονογραφική ἀναφορά στούς πατέρες τῆς Φιλοκαλίας. Εἰκοσιπέντε μικρογραφίες, o.O. 2001. *Ders.*, Ἱεροτύπως. Ἡ εἰκονολογία τοῦ Ἱ. Φωτίου καί ἡ τέχνη τῆς μετεικονομαχικῆς περιόδου, o.O. 2002. *Ders.*, Πρόοδος καί παράδοση στήν Ὀρθόδοξη εἰκονογραφική τέχνη, Σ Nr. 85 (2003) 32-40. Chalkis 2003. *Ders.*, Ὁ ζωγραφικὸς τρόπος. Τέσσερα κείμενα γιὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς καθ' ἡμᾶς ζωγραφικῆς, Athen 2005. *Φ. Κόντογλου*, Θάλασσες, καΐκια καί καραβοκύρηδες (111. von *Γ. Κόρδη*). Vgl. *I. Chatzifotis*, Κόντογλου ὁ μεταβυζαντινός, Δοκίμιον, Athen 1978. *Z. Papantoniou - A. Papadiamanti - A. Moraitidi - A. Karkabitsa*, Πασχαλινά διηγήματα (I11. und Kommentare von *Γ. Κόρδη*). "Ταξίμια". Πρωτογράμματα. Χειρόγραφοι τίτλοι: Σπύρος Μαρίνης (N.2) (I11. von *Γ. Κόρδη*). *Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου. Ἁγίου Ὄρους, Hg. Redl.*, Ἅγιος Μάξιμος ὁ Γραικός ὁ φωτιστής τῶν Ρώσων, Athen 1991 (I11. von *Γ. Κόρδη*). *P. Sotirchos*, Τό Ἄλφα τῆς ἀγάπης. Πεζογράφημα, Athen 1993) (111. von *Γ. Κόρδη*). *K. Zouraris*, Μέσα στό Σάμαλι Ἀχειροποίητος, Athen ^{2}1994) (I11. von *Γ. Κόρδη*). *I. Lagios*, Redl., Ποιήματα καί Ποιήματα. 12 χαρακτικά τοῦ ζωγράφου Γιώργου Κόρδη, πού κοσμοῦν 12 κορυφαῖες στιγμές τῆς ἑλληνικῆς ποιήσεως, Athen 1995. --, Πολιτιστικά κ.α., Ἔκθεση *Γ. Κόρδη*, *Ekklesiastiki Alitheia* Nr. 337,16 (1991) 2. —, Ὁ Παρατηρητής, Σχόλια ἐπικαιρότης, *Ekklesiastiki Alitheia* Nr. 362, 1 (1993) 16. —, Ἔκθεση στόν "Ἰανό" Θεσσαλονίκης "Ἥλιος Ἡλιάτορας" Ὁδ. Ἐλύτη - Γ. Κόρδη, *Ekklesiastiki Alitheia* Nr. 479, 24 (1999) 5. *S. Skliri*, Νέοι ζωγράφοι. 61-62. *T. Agorakis*, Γ. Κόρδη, Τό χρῶμα τῆς ἐλευθερίας, *Theos kai Thriskia* Nr. 1 (1999) 110-111. *D. D. Triantafilopoulou*, Τέχνη παμπάλαια καί νέα. Γιά τή ζωγραφική τοῦ Γ. Κόρδη; *D. D. Triantafilopoulou*, Τέχνη καί λατρεία. Κείμενα γιά τή ζωγραφική στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, Athen 2001, S. 95-98. *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 43,91,β 40,84.

[19] *A. Papas*, Βιβλιογραφία γιά τόν Γιάννη Μητράκα τόν ἄνθρωπο καί τόν καλλιτέχνη (1970-2002), *Kleronomia* 34 (2002) 221-254. *Ἑλληνικά Ταχυδρομεῖα Γνωμοδοτικό Συμβούλιο Ταχυδρομικῶν Ἐνσήμων*, Συνεδρίασις 442 πού ἔγινε στίς 6 Ὀκτωβρίου 1999, ἡμέρα Τετάρτη καί ὥρα 13.30 στά Γραφεῖα τῆς Κεντρικῆς Ὑπηρεσίας τοῦ ΕΛΤΑ (κείμενο στόν ὑπολογιστή). Πινακοθήκη. Πιερίδη, a.a.O. (α) 56, 93. A. T. Ἔκθεση βυζαντινῆς ζωγραφικῆς τοῦ Γ. Μητράκα στό πολιτιστικό κέντρο «Ἀρχιπέλαγος», Φυσιολάτρης τῶν ὑπαλλήλων τῆς ΔΕΗ Nr. 108, Χειμώνας (2001) 50-51. Πινακοθήκη Πιερίδη, a.a.O. 8 47, 86. — , Janis Mitrakas chestvat v Smolian. Janis Mitrakas-genialniat trakietz, Rodopi Vest Nr. 95 (194) II-13.12 (2002) I, 5. *N. Atanasov*, Moderni plativa vav Vizanntiiska traditzija. Izlojba na Janis Mitrakas se otkriva dnes, Stolichen 16. II. (2002); *A. Bliagkophtis*, Δωδεκαθεϊστής ὁ «Ἄρχων Ἁγιογράφος» τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, *Παρακαταθήκη* Nr. 23, Μάρτιος - Ἀπρίλιος (2002) 23-24. —, Προσφώνηση τοῦ Λυκειάρχη G. Demirtzoglou στό Δῆμο Ἀθηναίων (19.03.2002), *Ἠχώ* Nr. 5658, 29.3. (2002). *Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης (Hg.)*, Β΄ Πολυθεματική Συνάντηση Μαρώνεια 2001 Μαρώνεια 21/23 Σεπτεμβρίου Πρακτικά, Komotene 2002. *Th. Zisis*, Διαθρησκειακές Συναντήσεις, *Ὀρθόδοξος Τύπος* Nr. 1446, 15.2. 42 (2002) I, 5. *N. Gigov*, Bog risuva na Janis Mitraka Sofia 14.II. (2202). *Ders.*, Janis Mitrakas-nebesna daga za sartzeta 14.II. (2002). *K. Peeva*, Intervju. Janis Mitrakas Vizantiiskiat blagorodnik ot XXIvek, *Balkanite* 20 (2002) 31-33. *Vanio*, Pozvolete davi nareka taka, dragigospodin Mitrakas 14.II. (2002) — , Ἔκθεση Ζωγραφικῆς τοῦ Γιάννη Μητράκα στό πλαίσιο τοῦ Παγκόσμιου Συνέδριου θρακῶν, *Ἡ Πατρίδα. Πανθρακική Καθημερινή Ἐφημερίδα* Nr. 6810, 8.8.25 (2003) I, 4. - Ζωγράφειο Λύκειο 1893-2003. —, Ἔκθεση Ζωγραφικῆς 17-27 Ὀκτωβρίου 2003. Μητράκας Βιογραφικά στοιχεῖα, *Ἠχώ* Nr. 6061, 10 (2003) 7. *B. Kargas*, Συνέντευξη Γιάννης Μητράκας, ἄρχων ἁγιογράφος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου: «Ὁ νεοέλληνας ἔχει στόν πυρήνα του τό σύνολο καί τό ἕνα μέρος ταυτόχρονα», *Παρατηρητής τῆς Θράκης* 16.I. (2003) 14-15. --, Mitrakas' in Melekleriyle Birlikte, Agos Nr. 395, 24.10. (2003) 4. - , Sankt Georgs Blatt 2 (2003) 4. M. Patelis, Ἐργοβιογραφικὸ σημείωμα τοῦ βυζαντινοῦ ζωγράφου καὶ Ἁγιογράφου Γιάννη Μητράκα, Θρακικὰ 13 (2001/2003) 34-36. *Μουσεῖο τῆς Πόλεως Ἀθηνῶν Βούρου-Εὐταξία, (Hg.)*, Ἀπόψεις τῆς Ἀθήνας ἀπὸ Σύγχρονους Ἕλληνες Ζωγράφους, Athen 2004, 102-103. *P. Georgiadou*, Εἰκαστικά. Ὁ Γιάννης Μητράκας, *Κυρακάτικη Ἐλευθεροτυπία*. *Ἔψιλον* 4 (2004) 176. A. Gitsi, Ἡ μαρτυρία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στὴν Ἑλβετία: κέντρο αὐτῆς τὸ Ὀρθόδοξο Κέντρο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Ἐπί-κοινωνία Nr. 29, 6 (2004) 19. *O. Papadimitriou*, Ἰωάννης Μητράκας. Ἕνας «μετανεοβυζαντινός» ἀπόγονος τοῦ Ὀρφέα, *Λαϊκή τέχνη* Nr. 20, 10-12 (2004) 26-28, 30. *A. Dimitrakopoulou-Triantaphyllou*, Ἐπιστολές πρός τό Βῆμα 10.9 (2004). *G. Tsetsis*, Ἡ Ὀρθοδοξία στήν

Εὐρώπη χάρη στόν Ταῦρο ἤ τόν Παῦλο, *Ὁ Πολίτης* Nr. 452, 12, 38 (2004). P. Ilia, Ἑορτασμὸς 10 χρόνων Διαπολιτισμικοῦ Προγράμματος Μελίνα. Παιδαγωγικὸ Τμῆμα Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Θέμα: Οἱ 12 μῆνες κάνουν περίπατο μέσα στὰ διαπολιτισμικὰ προγράμματα Μελίνα. Δοξολογία τῶν Ἀγγέλων, Διαθρησκειακὸς Διάλογος, Γέννηση, Πρόνοια, «Φανέρωσις» ἤ «Φώτιση», Θεία Μετάληψις. 1. (2005). Ders., ... καὶ ἰδοὺ μέσα στὸν εἰκαστικὸ χῶρο... (Γιὰ τὴν οὐρανία τοῦ Μουσείου Βυζαντινῶν Τεχνῶν τοῦ Γ. Μητράκα). 1. (2005) (κείμενα σὲ ὑπολογιστή). *S. Lydakis*, Ἀξιότιμο κύριο Γιάννη Μητράκα, Athen 17.1.2005. B. Papadantonakis, Κριτικὸ σημείωμα. Γιάννης Μητράκας 23.3. (2005). *S. Lydakis*, Ὁ Γιάννης Μητράκας 29.3. (2005) (κείμενα σὲ ὑπολογιστή). *B. Tzevelekou*, Γιάννης Μητράκας: «Ἀνάγνωση» δύο τοιχογραφιῶν τοῦ γνωστοῦ ἁγιογράφου ποὺ βρίσκονται στὸ ναὸ τοῦ Ἁπ. Παύλου στὴ Γενεύη. Βασιλεῦς φωτὸς ἐν μέσῳ συμβολισμῶν, *Ἐλεύθερος Τύπος* 29.4. (2005) 46. D. Kakavelakis, Ἰωάννης Μητράκας προσκυνητὴς στὴ χώρα τοῦ ὡραίου, *Τὸ Παρόν* 15.5. (2005) 24.

[20] *Elwe*, Ikonen als Reisegeld im Koffer. Archimandrit vom Berge Athos zu Besuch in Bielefeld, *Bielefelder Zeitung* Nr. 231, 5.10 (1967): *O. Diomatari*, Χιῶτες πού τιμοῦν τήν Ἑλλάδα. Δαμασκηνός Ροδάκης. Ὁ Ἀρχιμ. Καλλιτέχνης, *Πρόοδος (Χίου)* 10.1. (1969). —, Lebendige und realistische Bilder des Malermönchs Damaskenos Rodakis, Neue Westfälische 16.2 (1970), nkp., Bilder und Ikonen des Archimandriten Damaskinos Rodakis, Neue Westfälische 32,7.2. (1970). *M. Mountes*, Ὁ Δαμασκηνός Ροδάκης καί ἡ ἀκατάπαυστη δίψα τῆς δημιουργίας, *Πρόοδος (Χίου)* 30 7. (1971). —, Malermönch zeichnet auf Untergrund aus Blattgold, *Westfalen Post* 18.2. (1972). G. O., Starkes Interesse für Ikonenmalerei, *Hessener Anzeiger* 22.2. (1972). *Wo Cloppenburg*, Die Ikonen des Malermönchs Rhodakis, *Nordwest-Zeitung* Nr. 54, 4.3. (1972) 33. —, Ἡ ἔκθεσις Ζωγραφικῆς τοῦ Ἀρχιμανδρίτου κ. Δαμασκηνοῦ Ροδάκη, *Πρόοδος* 15.3. (1972). —, Ζωηρό ἐνδιαφέρον διά τήν ζωγραφικήν εἰκόνων. Ἔκθεσις τοῦ ἀρχιμανδρίτη Δαμασκηνοῦ Ροδάκη εἰς Γερμανίαν, *Χιακός Λαός* 18.3. (1972). —, Ikonen von Berg Athos, *Gäste Panorama* II.8. (1984). —, Byzantinische Tradition auf Ikonen festgehalten, Allgäuer Zeitung 16.8. (1984). *J. Stimpfig*, Beten, lehren und malen auf Athos - Ein Mönch stellt Ikonen aus, Südwest Presse (Ulm) 14.8. (1984). *B. Platanos*, Ἕνας ἁγιορείτης καλλιτέχνης κατακτᾶ τήν Εὐρώπη, *Ἡ Αὐγή* 21.10. (1984). *G. Melikis*, Δαμασκηνός Ροδάκης. Συνεχιστής τῆς ἁγιορείτικης ἁγιογραφίας, *Ἐπιλογές (περιοδικό ἐφημ. Μακεδονίας Θεσσαλονίκης)* 5 (1-985) 88-89. *I. Pape*, Eine Spur des Heiligen. Ikonenausstellung und ökumenische Tage in Braunschweig, *Evangelische Zeitung* 43 (13.10.1985) 6. —, Ikonen vom Berge Athos, *Weststadt Bote* 16.10. (1985). *R. Hoppe*, Ikonenausstellung in Braunschweig. Bildgewordene Frömmigkeit, *Braunschweiger Zeitung* 22.10. (1985) 23.

[21] *S. Skliris, V.*, Δυό εἰκόνες-δυό παράθυρα στήν αἰωνιότητα, Glas su Kirila i Metodija (1981) 107-108. *Ders.*, Ἕνας ἀλλιώτικος ὑπερρεαλισμός (τό ἔργο τοῦ Σέρβου ζωγράφου Κώστα Μπράνιτς), *Pravoblavlje* Nr. 344 (1981). *Ders.*, Φωταγωγική ἑρμηνεία τῆς ἐννοίας τῆς ἑλληνικότητας, *Ζυγός* Nr. 62 (1983) 11-17. Ders., Δυτική καί ἀνατολική εἰκόνα τοῦ κόσμου (Συνέντευξη μέ τό Σέρβο ζωγράφο Μίλιτς Στάνκοβιτς), Σ Nr. 5 (1983) 51-55. *Ders.*, Παιδαγωγικές δυνατότητες τῆς βυζαντινῆς τέχνης, Σ Nr. 8 (1983) 127-153. *Ders.*, Ὁ ζωγράφος Μανώλης Πολυμέρης, Σ Nr. 9 (1984) 61-62. *Ders.*, Ἡ βυζαντινή αἰσθητική, Σ Nr. 9 (1984) 63-65. *Ders.*, Εἰκονολογική θεώρηση τοῦ κινηματογράφου, Σ Nr. 12 (1984) 49-62. *Ders.*, Ἡ Εἰκόνα Α΄. Συμβολή στή διδακτική τῆς βυζαντινῆς εἰκόνας στό Λύκειο, Σ Nr. 12 (1984) 77-97., Β΄ Nr. 13 (1985) 95-105. *Ders.*, Ἀπό τήν προσωπογραφία στήν εἰκόνα, Σ Nr. 24 (1987) 7-39. *Ders.*, Νέοι ζωγράφοι. 61-65. *Ders.*, Περί κινηματογράφου καί περί Ταρκόφσκυ συνέχεια, προσεγγίσεις στή ζωή καί τό ἔργο τοῦ A. Ταρκόφσκυ, Athen 1987. *Ders.*, Ἀντρεῖ Ρουμπλιώφ - ὁ Ἅγιος τῆς Ρωσικῆς εἰκονογραφίας, Σ Nr. 28 (1988) 53-60. — , Πρόσωπο μέ πρόσωπο. Μιά ἐξομολόγηση ... Ἀποκλειστική συνέντευξη τοῦ π. Σταμάτη Σκλήρη, *Πειραϊκή Ἐκκλησία* Nr. 12 (119), I (1991) 7. *S. Skliris*, Καθ' ὁδόν. Κάτι ζωγραφιές τοῦ π. Σταμάτη Σκλήρη, ο. O. 1991. —, Πολιτιστικά κ. ἄ. Ἔκθεση π. Στ. Σκλήρη, *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια* Nr. 341, 16 (1992) 4. *S. Skliris*, «Ἐν Ἐσόπτρῳ» Εἰκονολογικά μελετήματα, Athen 1992. *Ders.*, Ζωγραφικό ταξίδι, Athen 1994. Ders., Εἰκόνες, Athen 1997. *Ders.*, Προβλήματα τῆς Ὀρθοδόξου εἰκονογραφίας στό τέλος τοῦ 20οῦ αἰώνα, Σ Nr. 60 (1999) 21-31. *Ders.*, Ξενιτιά, Athen 1999. *Ders.*, Διά τῆς εἰκόνας ἀναγόμεθα στό πρωτότυπο πού εἰκονίζει, *Νέμεσις* Nr. 12, 12 (2000) 70-75. *Ders.*, Φόβος καὶ ἐλευθερία στὸ λειτούργημα τῆς εἰκονογραφίας, Σ Nr. 82 (2002) 26-33. *Ders.*, Πρωτοτυπία μέσα ἀπό τή μίμηση. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Δημήτρη Χατζηαποστόλου στήν Τράπεζα τῆς Σιμωνόπετρας, Σ Nr. 84 (2002). *Ders.*, Ἐλεύθερη δημιουργία καί ἀντιγραφή μέσα στήν Ὀρθόδοξη εἰκονογραφική παράδοση, Σ Nr. 85 (2003) 21-32. *D. D. Triantaphylopoulos*, Ἐκβυζαντινισμός ἤ πρόσληψη τῆς Δύσης; Μιά ἔκδοση γιά τή ζωγραφική τοῦ Φώτη Κόντογλου καί μιά ἔκθεση ἔργων τοῦ Σταμάτη Σκλήρη, *Καθημερινή* 15.1. (1-992). *Ders.*, Ἔκθεση ζωγραφικῆς τοῦ π. Σταμάτη Σκλήρη, *Πειραϊκή Ἐκκλησία* Nr. 46 (153) 5 (1995) 55. *A. Karyotoglou*, Μαθητικό συναξάρι, Athen 2001 (111. von Σ. Σκλήρη). *D. D. Triantaphyllopoulos*, Ἕνα «ζωγραφικό ταξίδι» στό εἰκαστικό ἔργο τοῦ π. Σταμάτη Σκλήρη. *Ders.*, Τέχνη καί λατρεία, S. 99-105. *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 68, 95, β 56, 90.

Natürlich nach allem oben betonten bleibt trotzdem die Frage bestehen, ob auch durch diesen kleinen Hefeteig von Künstlern eine richtige Regenerierung der griechischen Ikonenmalerei erfolgen kann und wird. Denn für dieses Problem sind auch andere Faktoren zu berücksichtigen und zwar:

1. Die Ausbildung der zukünftigen Ikonenmaler und 2. der Auftrag und die Kontrolle der Werke, die geschaffen werden sollen.

Man braucht ja für die jüngere Generation Lehranstalten von hohem Niveau, wo erfahrene und praktizierende Künstler dozieren werden, wie auch gewandte Studenten. Die Lehrer müssen den Schülern das nötige Material beibringen und sie dann frei lassen ihren eigenen Weg zu finden. Ob die Kirche, der Staat oder beides dieses Unternehmen arrangieren sollen, das ist eine andere und schwierige Frage.

Man kann natürlich auch fragen: Können die Lehranstalten alle Probleme lösen? Zweifellos nicht. Man sollte aber u.a. hier besonders Abstand von der sog. "rezeptualen" Ikonenmalerei nehmen. Zwei Gegenbeispiele dazu: 1. Das griechische Ministerium für Unterricht hat durch ein Gesetz seit dem Jahre 1930 verordnet, dass die neu auszuschmückenden Kirchen, nach der neubyzantinischen Manier dekoriert werden müssen. 2. In Griechenland existiert seit Jahren ein Kirchenbaugesetz, wie auch eine kirchliche Kommission, die immer denjenigen, die eine neue Kirche zu errichten wünschen ca. fünf in ihrem Archiv vorhandene Plane vorweist, nach denen sie ihre Auswahl treffen müssen! Eine neue, freiere Gestaltung ist nicht gestattet.

Was aber den Auftrag und die Kontrolle anbetrifft, kann folgendes bemerkt werden: Wer wird der Auftraggeber sein, der Klerus oder die Laien? Vielleicht beide unter der Voraussetzung, dass sie über die erforderlichen Kenntnisse verfügen oder Spezialisten auf diesem Gebiet zu Rate ziehen. Wer wird das geschaffene Werk kontrollieren, die Kirche, der Staat oder beide zusammen? Und wie wird das Werk geschaffen und welches werden die Herstellungskriterien sein.

Endlich soll die Kirche die Pioniere unterstützen und die Gläubigen richtig aufklären.

Zu diesem Zweck sind natürlich sowohl Ausstellungen dieser neuen Richtung, wie auch wissenschaftliche Kongresse zu nennen. So die zwei Symposien der Kunstkammer von Athen (E.E.T.E.) in den Jahren 1993 und 2000 auf Thessaloniki und Patmos mit dem Thema: "Die kirchliche Kunst in Griechenland heute. Tradition-Entwicklung".

Auch die zwei Ausstellungen der Pinakothek Pieridis von Athen über die zeitgenössische orthodoxe Ikonographie in den Jahren 2000 und 2002[23] ,sowie die dritte im Kulturzentrum Melina Merkuri von Athen im Jahre 2003.

Endlich sollen auch die Künstler aufhören, die Ikonenmalerei als eine bloße Erwerbsquelle zu betrachten, und nicht vergessen, dass sie ein heiliges Werk verrichten[24].

Wenn wir jetzt einige charakteristische Merkmale dieser progressiven Maler aufzählen möchten, können wir folgendes sagen :

1. Es muss betont werden, dass von den vielen neobyzantinischen Ikonenmaler/innen, die in Griechenland ansässig sind, die Pioniere eine ganz kleine Gruppe bilden. Und von diesen sind einige bekannt, andere aber nicht.

---

[22] *Ch. Vranos*, Θεωρία ἁγιογραφίας, Thessaloniki 1977. *Ders.*, Ἀναζητώντας τό φῶς van Gogh καί ὁ μεγάλος Γέροντας Βαρσανούφιος, Thessaloniki 1991. *Ders.*, Ἡ τεχνική τῆς ἁγιογραφίας, Ἀσπροβάλτα[2] o. J., Thessaloniki 2001, S. 2.

[23] *Πινακοθήκη Πιερίδη*, a.a.O. (α) 2000, β 2002.

[24] *A. Papas*, Περί τήν ἐκβιομηχανοποίηση, S. 172-219.

2. Von diesen Malern sind die meisten Männer und nicht Frauen.

3. Unter diesen sind bestimmte Autodidakten (Grigoreas, Mitrakas), während die übrigen höhere Studien hinter sich haben (Karousos, Kordis, Skliris).

4. Bestimmte von ihnen haben auch andere Hauptberufe. So waren sie Sozialbedienstete bei Elektrizitätwerken (Mitrakas), Ärzte (Skliris), Geistliche (bzw. Mönche und Nonnen) (Eirene, Rodakis, Skliris, Vranos), Dozenten an höheren Ausbildungsstätten (Kordis), Regisseure und Bekleidungsexperten (Katimertzoglou).

5. Viele von diesen haben sich nur mit religiöser Malerei (Ikonen, Wandgemälde, Holzschnitte) beschäftigt (Basilakis, Karousos, Rodakis), andere dagegen auch mit profaner (Chrysopoulos, Nonne Eirene, Grigoreas, Kardamakis, Kordis, Mitrakas, Skliris, Vranos).

6. Einige von diesen sind neben ihrem malerischen Werk auch intensiv mit Bücherillustrationen (Schrift und Zeichnungen) von eigenen oder fremden Büchern, Zeitschriften, Ausstellungskatalogen, Almanachen, Alben, Afischen, Briefmarken u.a. beschäftigt (Grigoreas, Kardamakis, Kordis, Mitrakas, Skliris, Vranos).

7. Wieder andere sind auch schriftstellerisch tätig (Chrysopoulos, Grigoreas, Kordis, Mitrakas, Skliris, Vranos).

Ihre Schriften beziehen sich sowohl auf theoretische Fragen der Ikonenmalerei, wie die Geschichte der Ikonenmalerei, die Theologie, Ikonographie, Ikonologie, die Raumprobleme, die Farbe, das Licht, die Technik der Ikonenmalerei, die Ausbildung der Künstler, pädagogische Themen u.a. als auch andere Wissenskreise wie z.B. Texte über lokale Geschichten und Bräuche, Ausführungen über Ausstellungen und verschiedene Veranstaltungen, Erzählungen u.a.

Man darf natürlich nicht negieren, dass sich die Schriften manchmal eine eigentümlich abstrakt verwickelte Ausdruckweise zu eigen machen, vielleicht eine Reminiszenz "verbalistisch anmutenden Sprachmanierismus", der von manchen sog. Neo-Orthodoxen vertreten wird.

8. Unter den Künstlern veranstalten einige Seminare über Hagiographie (Kordis, Skliris), oder gründen Ateliers für Ikonenmalerei (Chatziapostolou).

9. Wenn man ihre Werke stilistisch untersucht, dann wird man feststellen müssen, dass fast alle in der Richtung der Meta-neobyzantinischen Malerei zusammenzufassen sind.

10. Viele von diesen aber haben auch einige besondere Merkmale, die die Persönlichkeit des betreffenden Künstlers manifestieren. Ihre Abweichungen von dem Neubyzantinischen Stil, kann deswegen verschieden sein.

Es gibt Maler, die mit ihm mehr verbunden zu sein scheinen (Rodakis), andere wiederum nicht (Karousos, Mitrakas, Vranos).

Wieder andere sind miteinander verwand und zwar nicht nur stilistisch, sondern auch ikonographisch, ikonologisch und ideengeschichtlich (Kordis, Skliris).

Hier muss hinzugefügt werden, dass sich auch unter den weltlichen Malern einige nebenbei mit der Ikonenmalerei beschäftigt haben. Und zwar aus verschiedenen Gründen, wie z.B. einer inneren Einstellung, manchen Lebenszuständen, Aufträgen wegen u.s.w. (R. Anousi-Ilia, M. Preka). Ihre Technik war Holzschnitt, Aquarell, Tinte, gemischte Technik, Glasmalerei u.a.

Manche Künstler weisen in ihren Werken "pointillistische" (Gregoreas), mehr oder weniger naive (Eirene, Grigoreas, Mitrakas) oder surrealistische Elemente auf (Kordis, Mitrakas, Skliris).

Endlich gibt es solche, die eine bestimmte schattenlose Form und Farbensparsamkeit befürworten (Basilakis), während andere eine starke Abstrahierung vornehmen, die sehr mutig zu sein scheint, und taschistische Stilmerkmale verwenden (Omiros).

Was ihre Technik anbelangt, benutzen diese oft altherkömmliche, wie Eitempera auf Holz oder Papier - und es ist zu unterstreichen wie man mit ihr großformatige Werke schaffen kann (Mitrakas), oder moderne Klebemittel wie Leimarten, gemischte Techniken, Tinte, Bleistifte u.a.

12. Letzten Endes sind bestimmte dieser Künstler von den offiziellen Kirchenkreisen mehr oder weniger rezipiert (Basilakis, Karousos, Mitrakas, Rodakis, Vranos) und im Ausland bekannt geworden.

Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen[1]

von Theodor Nikolaou, München

Wie der 1. Korintherbrief aus dem Jahr 50 oder 51 n. Chr. belegt, gibt es zwar in der Kirche von Anfang an Meinungsverschiedenheiten und Spaltungen. Aber solche Differenzen haben die Einheit der Kirche während des ersten Jahrtausends nicht ernsthaft gefährdet. Die Kirche hat sich im Gegenteil in dieser Zeit stark ausgebreitet und in den ökumenischen Konzilen ihre grundlegenden Lehren verkündet und festgehalten. Erst am Vorabend des zweiten Jahrtausends begann das große Schisma zwischen Ost- und Westkirche, das sich bekanntlich im Jahr 1204 vervollständigte, als die Kreuzfahrer Konstantinopel eroberten und einen Lateiner anstelle des rechtmäßigen Patriarchen einsetzten. Während des zweiten Jahrtausends, konkret in der Zeit der Reformation, kam es in der Westkirche zu einer weiteren großen Spaltung. In unserer Zeit, am Ende des zweiten und am Vorabend des dritten Jahrtausends, entstand eine hoffnungsvolle, neue Ära, die ökumenische Bewegung mit dem hehren Ziel, die Einheit der Kirche wiederherzustellen (Joh 17, 21). Dieses Ziel ist aus dem Bewusstsein der Kirchen heute nicht wegzudenken. Es gibt zwar immer wieder Rückschläge und retardierende Momente. Aber sie werden überwunden. Die Meldungen in der Presse bezüglich der Wiederaufnahme des offiziellen orthodox-katholischen Dialogs beweisen dies.

Als orthodoxer Theologe, der jahrzehntelang und auf verschiedenen Ebenen in diese Bewegung einbezogen ist, aber gleichzeitig die Strömungen in Ost und West unmittelbar verfolgt, erblicke ich die Hauptschwierigkeit in den unterschiedlichen Vorstellungen, die im Hinblick auf das Ziel der Kircheneinheit herrschen. Im Osten sind sie maximalistisch ausgerichtet und für die Kircheneinheit wird des Öfteren Übereinstimmung auch in unwesentlichen Lehrpunkten verlangt. Im Westen dagegen werden weitgehend minimalistische Forderungen gestellt und Unionsmodelle, wie das der „versöhnten Verschiedenheit" oder des „differenzierten Konsenses" befürwortet. Diese Tendenzen, die für sich auch positive Aspekte einschließen, entfesseln bezüglich der Kircheneinheit zentrifugale Kräfte und führen schließlich nicht zusammen.

Deshalb ist es erforderlich, dass die Kirchen gemeinsam ein **Kriterium**, eine Art „Richtschnur des Glaubens"[2], entwickeln, welches ihnen erlauben würde,

---

[1] Der vorliegende Beitrag ist eine erweiterte und mit Fußnoten versehene Fassung meiner Abschiedsvorlesung vom 5. Juli 2005.

unterschiedliche Tendenzen gründlicher in Dialog miteinander zu bringen und vor allem konkrete Lehrdifferenzen exakter beurteilen zu können und nach Möglichkeit zu klären. Ein solches Kriterium erblickt man orthodoxerseits in der Tradition der Kirchenväter. Aus diesem Grund habe ich bereits bei meiner Antrittsvorlesung das Thema behandelt „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute“[3]. Damals beschrieb ich eher formal, was die patristische Tradition ist, und beendete meine Ausführungen mit der Feststellung, dass die Tradition der Kirchenväter in einem vierfachen Sinne ökumenisch ist: **Erstens**, weil die Väter die christliche Botschaft in die Sprach- und Kulturformen von damals übertragen und somit ihre Universalität gesichert haben. **Zweitens**, weil die Tradition der Väter in der damaligen Ökumene von allen Christen als verbindlich angesehen und erlebt wurde. **Drittens**, weil sie auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist. **Viertens**, weil sie die Chance zur Verwirklichung der ersehnten ökumenischen Einheit bietet. Ich möchte an dieser Stelle hinzufügen, dass die patristische Tradition, **fünftens**, auch viel offener ist, als man gewöhnlich annimmt. So kennt sie beispielsweise in der Frage der Frauenordination, die heute ökumenisch sehr umstritten ist, die Möglichkeit der Weihe von Frauen als Diakoninnen[4].

Wenn ich jetzt bei meiner Abschiedsvorlesung den Faden wieder aufnehme und das ähnlich lautende Thema „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen“ darlegen will, so geschieht dies mit der Absicht, diesmal auf Inhalte und konkrete Differenzierungen einzugehen, denen theologisch betrachtet eine konstante Relevanz zukommt. Es gibt in der Tat mehrere solche konstante theologische Gesichtspunkte in der patristischen Tradition, die Gegenstand dieser Vorlesung sein könnten. Ich werde jedoch meine Darlegungen exemplarisch und aus Zeitgründen auf drei Aspekte beschränken:

a) Die Treue zum überlieferten Glauben

b) Die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilsplanes“, d. h. zwischen „Wesenheit“ und „Energien“ Gottes

c) Glaube und Vernunft

Die Treue zum überlieferten Glauben

Die Worte des Apostels Paulus „vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe“ (1 Kor 15, 3) sind bezeichnend für die Treue zum überlieferten Glauben der Kirche. Es handelt sich, wie Athanasios der Große unmissverständlich betont, um „die von Anfang an vorhandene Überlieferung und Lehre und den Glauben der katholischen Kirche, welche der Herr übergeben hat, die Apostel verkündet und die Väter bewahrt haben. Denn in dieser Überlieferung gründet die Kirche, und wer von dieser abfällt, ist jemand, der weder Christ ist noch Christ genannt werden kann“[5]. Die Treue zu diesem überlieferten Glauben, die von Anfang an im Leib der Kirche

---

[2] Der Ausdruck „κανὼν τῆς ἀληθείας“ (Regula Fidei) stammt bekanntlich von *Irenäos von Lyon*, Contra haereses 1, 9, 4 und 10, 1: *BEP* 5, 114 καί 115 (*PG* 7, 545 B καί 549 A). Vgl. unten, S. 165 mit Anm. 7.

[3] *OFo* 1 (1987) 6-18.

[4] Vgl. hierzu mehr *Th. Nikolaou*, Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht. Ein Plädoyer für den Diakonat der Frau, *OFo* 16 (2002) 173-191.

[5] *Athanasios der Große*, Epistola ad Serapionem 1, 28: *BEP* 33, 116 (*PG* 26, 593).

herrscht, findet ihre klassische Formulierung im einleitenden Satz des Horos des vierten ökumenischen Konzils: „Indem wir den heiligen Vätern folgen, lehren wir ...“[6]

In diesen Zitaten wird auf konkrete Artikel des Glaubens Bezug genommen, auf das nämlich, was sich mit der Identität der Kirche und dem Wesentlichen ihres Glaubens verbindet: So spricht der Apostel Paulus vom Tod des Herrn „für unsere Sünden“, von seiner Grablegung und seiner Auferstehung. Athanasios der Große beschäftigt sich mit dem Glauben an die Heilige Trinität und das Konzil von Chalkedon lehrt die „unvermischte, unveränderte, ungeteilte, ungetrennte“ Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi. Kurz gesagt, handelt es sich um den „κανὼν τῆς ἀληθείας“ („regula veritatis“) und den Glauben „an den einen Gott Vater ... und an den einen Jesus Christus ... und an den Heiligen Geist“[7]; dieser „Kanon der Wahrheit“ lässt keine Änderungen zu und bedeutet die Rettung des Menschen.

Wenige Jahrhunderte später wird in der Ostkirche der Bezug auf den überlieferten Glauben merklich stärker betont. Maximos der Bekenner[8] und Johannes von Damaskos[9] prägen z. B. den bekannten Satz: „Ich werde nichts Eigenes sagen“. Auf diese Weise wird aber die notwendige Unterscheidung zwischen konstanten und unabänderlichen Inhalten des christlichen Glaubens und Elementen, die mit der Zeit hinzukommen und keinen verbindlichen Charakter besitzen, aufgehoben. Diese theologische Entwicklung gipfelt in der Auffassung von Johannes von Damaskos[10]: „Denn auch bei einer geringfügigen Abänderung des Überlieferten ist es so wie bei einem Bau, aus dem man Steine entfernt und ihn als Ganzes schneller zum Zusammensturz bringt“. Dieses strikte Festhalten an dem überlieferten Glauben wird im Allgemeinen auch heute von der orthodoxen Kirche bejaht.

Bei den Kirchen im Westen dagegen wird diese Haltung nicht immer voll geteilt. Diesen Gegensatz können wir in mehreren Bereichen feststellen. Ich beschränke mich hier auf folgende zwei:

1. Bezüglich der Bedeutung, welche der Tradition beigemessen wird. Wie bekannt neigen Protestanten und Katholiken seit der Reformation zu zwei auseinanderstrebenden Positionen bezüglich der Tradition der Kirche. Die einen betonen oft, dass die Heilige Schrift die einzige Quelle des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre (sola scriptura) sei, während die anderen seit dem Konzil von Trient die Tradition als eine zweite gleichwertige Quelle des Glaubens betrachten und dadurch eine Art Dualismus (Schrift und Tradition)[11] vertreten. Die Folge dieser

---

[6] *I. Karmiris*, Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (= DSMn), Bd. 1, Graz ^{2}1968, S. 175.

[7] *Irenäos*, Contra haereses 1, 9, 4 und 10, 1: *BEP* 5, 114 καί 115 (*PG* 7, 545 B καί 549 A).

[8] *Maximos der Bekenner*, Epistola 15: *PG* 91, 544 D. S. auch Ambiguorum liber: *PG* 91, 1301 B.

[9] *Johannes Damaskenos*, Fons Scientiae, Prologus, 60: *Kotter* I, 53 (*PG* 94, 525 A). Vgl. auch Capita philosophica 2: *Kotter* I, 55. (*PG* 94, 533 A).

[10] *Johannes Damaskenos*, De imag. 1: *Kotter* III, 168 (*PG* 94, 1284 A). S. auch *Isidor von Sevilla*, Quaestiones in Vetus Testamentum, praef.: *PL* 83, 209 A: „... lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua“. Vgl. auch die einschlägige Meinung von *Theodoros Studites*, Epistola II, 86: *PG* 99, 1332: „Ἐπεὶ δὲ περὶ Θεοῦ καὶ εἰς Θεὸν ὁ λόγος ... οὐδ' ἄν τις τῶν ἀγγέλων εἴη, τολμήσειεν ἂν κἂν τὸ βραχύτατον παρακινῆσαι ὡς διὰ τούτου τοῦ παντὸς εὐαγγελίου ἀνατρεπομένου“. *Photios*, Epistola 4, 5: *Balletas*, S. 168-169: „Auch die kleine Abweichung vom Überlieferten führt zur vollen Missachtung des Dogmas“.

[11] Der „Dualismus“ von Schrift und Tradition in der römisch-katholischen Kirche geht in besonderer Weise auf das Konzil von Trient zurück: *H. Denzinger - A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum et Definitionum ..., Freiburg ^{36}1976, S. 364 f. Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, Tradition, in: *LThK*, Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 296: „Das Konzil v. Trient bedeutet insofern eine Wende im T(raditions)begriff, als es angesichts der protestantischen

Präferenzen ist zum einen, dass beide eine unausgeglichene Beziehung zur Tradition der Kirche haben, und zum anderen, dass sie der Orthodoxen Kirche Traditionalismus vorwerfen. Vor allem protestantische Theologen bringen diesen Vorwurf zum Ausdruck (wie z. B. Friedrich Loofs[12], Adolf von Harnack[13], Hans Freiherr von Campenhausen[14] usw.), aber auch manche römisch-katholische Theologen stimmen gerne in diesen Vorwurf ein, etwa Hans Küng[15]. Es gibt sogar römisch-katholische Theologen, welche bei ihrer eigenen Kirche die zu starke Heranziehung von Traditionsargumenten bemängeln, wie z. B. Norbert Greinacher[16], Johannes Gründel[17] und andere. Es ist hier überflüssig anzumerken, dass diese Kritik in Gegensatz zu dem Vorwurf steht, den die Orthodoxen bereits seit dem Ende des ersten Jahrtausends gegen die Römisch-Katholiken und später auch gegen die Protestanten erheben. Es handelt sich um den Vorwurf der „Neuerungen" in Glaubensangelegenheiten (der „νεωτερισμοί" bzw. der „καινοτομίαι").

2. Der zweite Bereich betrifft die Bedeutung der Synodalität der Kirche, näherhin der ökumenischen Konzile. Für die Orthodoxe Kirche besitzen die Entscheidungen der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzile eine derartige Relevanz, dass sie sich als Kirche der sieben ökumenischen Konzile versteht.[18] Anders verläuft aber die Entwicklung im Westen. Schon seit der Zeit des heiligen Augustin beginnt sich die Meinung durchzusetzen, dass die Entscheidungen der ökumenischen Konzile verbessert werden können (emendatio), d. h. dass spätere Konzile die Vorherigen korrigieren können[19]. Diese Ansicht ist teilweise richtig, insofern sie sich auf die Begrifflichkeit der Konzilsbeschlüsse bezieht. Es kann jedoch nicht um Abänderung der Inhalte von

---

Ablehnung der T. diese als einen neben der Schrift stehenden eigenen Bereich herauszustellen genötigt war (D 783 f). Als Folge davon trat in der nachtridentinischen Theologie die Auffassung der T. **als einer zweiten Materialquelle neben der Schrift** immer mehr in den Vordergrund, wenn sie auch nie alleinherrschend wurde". Es ist bemerkenswert, daß auch das II. Vatikanum diesbezüglich gelegentlich hieran anknüpft (vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 2, 9: *LThK*, Bd. 13, Freiburg 1967, S. 525), obwohl im selben Dekret der Trend zur Überwindung des Dualismus spürbar ist. Von Interesse für die neuere westliche Problematik ist die Arbeit von *P. Lengsfeld*, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1962.

[12] Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. v. *K. Aland*, 1. Teil, Halle (Saale) 1950, S. 261 ff.

[13] Vgl. *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums, hg. und kommentiert v. *Tr. Rendtorff*, Gütersloh 1999, S. 209 f. Vgl. auch *E. Benz*, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg i.Br./München 1952, S. 242

[14] Griechische Kirchenväter, Stuttgart ^{3}1961, S. 169: „Die griechische Theologie ist an ihrem Traditionalismus langsam erstickt ... Die ‚Väter' waren so heilig geworden, daß sie zuletzt keine Söhne mehr zeugen konnten, die ihnen an Lebenskraft gleichkamen."

[15] Vgl. *H. Küng*, Christ sein, München/Zürich 1974, S. 491.

[16] Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

[17] Nach *Johannes Gründel* (Hilfe oder Hindernis? *Zur debatte* 23/5, 1993, 6) bevorzugt der neue Katechismus der Römisch-katholischen Kirche „die Argumentation, die auf der Macht (d. h. des Papstes) und der Tradition basiert" (das Autoritäts- und Traditionsargument).

[18] Bezeichnend dafür ist der Brief von *Theodoros Studites* an die Kaiser Michael und Theophilos: Epistola II, 199: *PG* 99, 1600 B-1612 C. Refutatio 30: *PG* 99, 472 ff. Epistola II, 162: *PG* 99, 1516 A. Vgl. auch den Horos des Konzils von 879-880: *I. Karmiris*, DSMn, Bd. 1, S. 268 und 269. Siehe hierzu *Johan Meijer*, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Vgl. darüber hinaus *Photii*, Epistola 1, 5: *Balettas*, S. 140-142. *Mansi* 13, 349 E: „Εἴ τις οὐ παραδέχεται τὴν καθ' ἡμᾶς ἁγίαν ταύτην καὶ οἰκουμενικὴν ἑβδόμην σύνοδον ... ἀνάθεμα ἔστω ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν ἑπτὰ συνόδων". Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Die Synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *OFo* 5 (1991) 215-221.

[19] Die gegenteilige Ansicht wird manchmal unter Berufung auf *Augustin* (De baptismo contra donatistas, 2, 14: *CSEL*, 51, 178 f) vertreten.

Konzilsentscheidungen gehen, die ökumenisch rezipiert wurden. Die Lehre von der emendatio hat deshalb *erstens* zur Minderung der Bedeutung der ökumenischen Konzile in den Reihen der Römisch-katholischen Kirche geführt. Diese Entwicklung wurde insbesondere durch die Auffassungen von der Fülle der Vollmachten des Papstes (Primat und Unfehlbarkeit) beschleunigt und durch den Sieg des Papsttums gegen den Konziliarismus im Mittelalter vervollständigt. Heute – auf der Basis des seit 1983 geltenden neuen Codex Iuris Canonici der römisch-katholischen Kirche – ist die Lehre verstetigt worden, dass die ökumenischen Konzile mehr oder weniger nur Beratungsorgane des Papstes sind (vgl. die Kanones 336-341). Auch bei den Protestanten, in deren Reihen oft eine Vielfalt von Meinungen herrscht, erfahren die Konzile eine geringere Wertschätzung als bei den Orthodoxen. Sowohl diese Geringschätzung der Autorität der Konzile, als auch die allgemeine Entwicklung der Theologie im Westen haben *zweitens* die bekannte Theorie von der Dogmenentwicklung mit sich gebracht, die insbesondere in den neuscholastischen Kreisen des 19. und 20. Jahrhunderts gepflegt wurde.

Aus all dem, was bereits gesagt wurde, ergibt sich die Notwendigkeit der Selbstprüfung und der Modifizierung mancher Thesen der Kirchen auf dem Weg zur Einheit: Sollten vielleicht die westlichen Kirchen nicht die ursprüngliche Beziehung zur Tradition der Kirche überdenken und wiederherstellen, da die Tradition in ihrem umfassenden Sinne die Identität der Kirche selbst und das konstante Element ihres Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch ist? Ist es infolgedessen nicht so, dass die Tradition weder selbständige Quelle des christlichen Glaubens sein kann, wie es gelegentlich in der römisch-katholischen Theologie behauptet wird, noch vernachlässigt werden darf, wie dies unter den aus der Reformation hervorgegangen Kirchen manchmal üblich ist? Sollte man nicht stärker den überlieferten Glauben beachten, insbesondere wie dieser in den Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile seinen Ausdruck gefunden hat? Sollte die Römisch-katholische Kirche sich nicht fragen, ob speziell ihr Dogma über den Primat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom mit dem von Anfang an überlieferten Glauben vereinbar ist und ob sie nicht zum synodalen Prinzip der Kirche, so wie dieses im ersten Jahrtausend erlebt wurde, zurückkehren sollte?

Andererseits muss auch die Orthodoxe Kirche sich fragen lassen, ob nicht doch die Unterscheidung zwischen wichtigen und weniger wichtigen Artikeln des Glaubens notwendig ist; ob sie nämlich nicht unbedingt akzeptieren sollte, dass es auch für die Kirchenväter eine „Ordnung" bzw. eine „Hierarchie der Wahrheiten" des Glaubens gibt, was übrigens auch im zweiten Vatikanum[20] betont wurde? Kein geringerer als Patriarch Photios hat bereits in seinem Schreiben von 861 das ökumenische **Prinzip**[21] aufgestellt, dass man zwischen grundlegenden Glaubenswahrheiten, die in den ökumenischen Konzilen entschieden wurden und für alle Gläubigen heilsnotwendig sind, und solchen, die sekundär sind bzw. nur von einigen Christen übernommen wurden, d. h. eine Art Lokaltraditionen bilden, unterscheiden muss. Eine Abweichung von den fundamentalen Glaubenswahrheiten ist unzulässig, bei den unwichtigeren kommt es dagegen darauf an, ob man sie übernommen hat, so dass es schädigend wäre, wenn

---

[20] Der Ausdruck „ordo seu ‚hierarchia' veritatum" wurde auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil verwendet: Unitatis redintegratio 11: *LThK* Bd. 13, S. 86. Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Die Einheit der Kirche angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen, *OFo* 12 (1998) 80.

[21] *Photios*, Epistola 3, 6: *Balletas*, S. 154. Siehe auch *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110 f. *Ders.*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (*VIOTh* 8), St. Ottilien 2005, S. 169 ff.

man sie missachten würde, oder ob man sie nicht übernommen hat. Letzteres kann man aber den betreffenden Christen nicht zum Vorwurf machen und man kann auch nicht erwarten, dass sie sich diese Lokaltraditionen zu Eigen machen. Dieses Prinzip ist zweifellos auch für die ökumenischen Beziehungen von heute und in der Zukunft von größter Bedeutung. Denn, wenn jemals die christlichen Kirchen sich einigen sollten, dann nur auf dieser Basis. Deshalb sollte die orthodoxe Kirche eventuelle maximalistische Forderungen vermeiden und den anderen Kirchen keine Last auferlegen „als nur das Notwendige" (Apg 15, 28). Sollten wir schließlich nicht alle, Orthodoxe und nicht Orthodoxe, zusammen „den Kanon der Wahrheit" wieder entdecken? Sollten wir nicht zusammen zwischen der Tradition und den Traditionen unterscheiden lernen, zwischen den Wahrheiten, die inhaltlich für unser Heil absolut notwendig sind und darum keiner Entwicklung unterliegen, und jenen, welche die Lehre der Kirchen im weiteren Sinne ausmachen und deshalb weniger verbindlicher Ausdruck des Glaubens, des sakramentalen Lebens und der (kirchlichen) Ordnung sind?

2. Die Unterscheidung zwischen „Dogma der Theologie" und „Mysterium des Heilsplanes" bzw. zwischen „Wesenheit" und „Energien" Gottes

Wie jede Geisteswissenschaft lebt auch die Theologie von Arbeitshypothesen, Reflexionen, Differenzierungen und Erkenntnissen, welche die Zeit überleben, in der sie formuliert wurden. Zu den theologischen Reflexionen und Präzisionen führender griechischer Kirchenväter, die sich vor allem im 4. Jahrhundert mit Irrlehren bezüglich der Trinitätslehre haben auseinandersetzen müssen, gehören einige Unterscheidungen, die in der Heiligen Schrift gründen und für die christliche Theologie und Kirche aller Zeiten grundlegend und verbindlich sind. So beispielsweise die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung bzw. zwischen Ungeschaffenem (ἄκτιστον) und Geschaffenem (κτιστόν), zwischen Theologie und Oikonomie, genauer gesagt, zwischen dem **„Dogma der Theologie"** (δόγμα θεολογίας) und dem **„Mysterium des Heilsplanes"** (μυστήριον οἰκονομίας) oder zwischen Wesenheit (οὐσία) und Energien (ἐνέργειαι) Gottes. Solche Differenzierungen sind von fundamentaler Bedeutung und sehr aufschlussreich, weil sie von vorneherein die Grenzen christlicher Theologie und dementsprechend die Grenzen dessen anzeigen, was über Gott in Wort, Schrift und Bild ausgesagt werden kann.

Besonders relevant ist die patristische Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie" und dem „Mysterium des Heilsplanes"[22]. Unter „Dogma der Theologie" verstehen die Kirchenväter die Lehre über den Dreieinigen Gott. Die Trinitätslehre ist die Theologie im eigentlichen Sinne. Danach und im Sinne der Heiligen Schrift[23] ist es unmöglich, Gott auszudrücken, und noch unmöglicher, ihn zu begreifen[24]. Mit anderen Worten: Gott ist dem menschlichen Verstand einfach unzugänglich und unbegreifbar; er

---

[22] Vgl. *Gregor der Theologe*, Oratio 38, 8: *BEP* 60, 67 (*PG* 36, 320 B). *Basileios der Große*, Adv. Eunomium 2, 3: *BEP* 52,188 (*PG* 29, 577 A). *Maximos der Bekenner*, Disputatio cum Pyrrho: *PG* 91, 348 C. *Johannes Damaskenos*, De fide orth. 1, 2: *Kotter* II, 8 (*PG* 94, 792 B). *Theodoros Studites*, Ant. I, 2: *PG* 99, 329 C ff. Ant. II, 4: *PG* 99, 353 D. Adv. icon.: *PG* 99, 496 D f: „Ἄλλος γὰρ λόγος θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ αὐτὰ ἔστι δογματίζειν". Epistola II, 158: *PG* 99, 1493 D f. *Nikolaos Kabasilas*, De vita in Christo 2: *PG* 150, 533 BC.

[23] Vgl. Joh 1, 18; 1 Tim 6, 16; 1 Joh 4, 12.

[24] *Gregor der Theologe*, Oratio 28, 4: *BEP* 59, 221 (*PG* 36, 29 CD): „φράσαι μὲν (sc. Θεόν) ἀδύνατον ... νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον".

ist „jenseits aller Wesenheit und menschlichen Begreifens“[25]. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist (οὐδ᾽ ὅτι ποτὲ ἔστιν ἴσμεν τὸ Θεῖον, ἢ ὅ τί πέρ ἐστιν)[26]. Wenn wir über Gott sprechen, verwenden wir dreierlei Begriffskategorien: über sein Wesen, sein Wirken und die Beziehung der drei Personen zueinander[27].

Im Hinblick auf sein Wesen benutzen wir apophatische (verneinende) Begriffe: Gott ist unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell, unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt etc. Dieses apophatische Element in der Theologie haben die kirchlichen Schriftsteller und Väter des Ostens stets betont. Klemens von Alexandrien[28] spricht davon, dass das Göttliche „unsichtbar ... und unaussprechlich (ist) ... denn das Eine wird nicht geteilt und ist deshalb unendlich ... also auch ohne Gestalt und ohne Namen“. Nach Gregor dem Theologen[29] ist „das Göttliche unbenennbar ... weder der Verstand hat die Wesenheit Gottes in irgendeiner Weise begriffen noch wurde sie von der menschlichen Stimme erfasst“. Gregor von Nyssa[30] geht sogar noch etwas weiter und betont: „Die Erkenntnis des göttlichen Wesens ist der gesamten intelligiblen Natur unzugänglich und wird durch Negation bestimmt“; die Begriffe, die wir auf Gottes Natur beziehen, „machen Götzen aus Gott und verkünden nicht Gott“. Indem Johannes von Damaskos[31] diese patristische Lehre zusammenfasst, stellt er lakonisch fest: „Das Göttliche ist unendlich und unbegreifbar und nur dies ist begreifbar: seine Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit“. In direkter Anlehnung an den Damaskener und in profunder Kenntnis der vorangegangenen Theologiegeschichte betont auch Theodoros Studites, dass Gott von allen Theologen aller Zeiten als völlig unerfassbar und unumschreibbar bekannt wird[32].

---

[25] *Athanasios der Große*, Contra gentes 2: *BEP* 30, 32 (*PG* 25, 5 CD): „ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας“. Vgl. auch Contra gentes 35: *BEP* 30, 61 (*PG* 25, 69 AB).

[26] *Theodoros Studites* Ant. I, 2: *PG* 99, 329 C ff.

[27] *Gregor der Theologe*, Oratio 29, 16: *BEP* 59, 246 f (*PG* 36, 96 A), wo er zwischen Begriffen, die sich erstens auf das Wesen (ὀνόματα οὐσίας), zweitens auf die Energien (ὀνόματα ἐνεργείας) und drittens auf die Relation zwischen den drei Personen beziehen (ὀνόματα σχέσεως, z. B. πατὴρ oder υἱὸς = σχέσις, πρός τι) unterscheidet. An einer anderen Stelle (Oratio 30, 18-19: *BEP* 59, 262 f [*PG* 36, 125]) meint er mit Hinweis auf einige Schriftstellen (Ex 3, 14; Dtn 4, 24; Hebr 12, 29; Ex 20, 2; Jes 42, 8 und Ex 15, 3), dass, wenn menschliche Begriffe „wohl irgendwie sich auf das Wesen (Gottes) beziehen“ (μᾶλλόν πως τῆς οὐσίας ὀνόματα), dann sind es die Namen „ὁ ὤν“ (der Seiende) und „ὁ Θεός“ (Gott). Alle anderen Begriffe beziehen sich entweder auf die „Herrschaft“ (ἐξουσία) oder den „Heilsplan“ (οἰκονομία) Gottes, d. h. auf die Energien.

[28] Stromata 5, 12: *BEP* 8, 146 (*PG* 9 121 AB): „ἀόρατον ... καὶ ἄρρητον ... ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον ... καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον“. Stromata 5, 11-12: *BEP* 8, 242 (*PG* 9 397 C ff): „ἀσθενὴς γὰρ φύσει ὁ ἀνθρώπειος λόγος καὶ ἀδύνατος φράσαι θεόν, οὐ τοὔνομα λέγω ... οὐδὲ τὴν οὐσίαν (ἀδύνατον γάρ), ἀλλὰ τὴν δύναμιν καὶ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ“.

[29] Oratio 30, 17: *BEP* 59, 262 (*PG* 36, 125 BC): „Τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον· ... οὐσίαν Θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς κεχώρηκεν, ἢ φωνῇ περιέλαβε“.

[30] De vita Moysis: *BEP* 65 A, 143 (*PG* 44, 377 AB): „πάσῃ τῇ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος. ... παντὸς νοήματος ... ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως γινομένου εἴδωλον Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος“. Hom. in cant. 3: *BEP* 66, 147 (*PG* 44, 820 D): „Die göttliche Natur liegt jenseits jeglichen Fassungsvermögens. Unsere Gedanken sind ein Götze dessen, was gesucht wird“. Contra Eunomium 2: *BEP* 67, 160 (*PG* 45, 937 C): „τὴν ἀπερινόητον τοῦ Θεοῦ φύσιν“.

[31] De fide orthodoxa 1, 4: *Kotter* II, 13 (*PG* 94, 800 B): „Ἄπειρον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία“. Vgl. auch 1, 12: *Kotter* II, 35 (*PG* 94, 845 B).

[32] *Theodoros Studites*, Ant. I, 2: *PG* 99, 329 C: „Ἀπερίληπτον γὰρ πάντη τὸ Θεῖον καὶ ἀπερίγραπτον, πρὸς ἑκάστου τῶν θεολόγων ὡμολόγηται“.

Was die Menschen über Gott wissen, ihre Gotteserkenntnis, bezieht sich nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen[33] nicht auf Gottes einfaches „**Wesen**, das uns unzugänglich bleibt", sondern beschränkt sich auf seine mannigfachen „**Energien**", die „auf uns herabsteigen". Unser Erkennen bewegt sich somit ausschließlich im Bereich der „Göttlichkeit" (θεότης), d. h. des göttlichen Lebens und Wirkens ad extra (περί τήν θείαν ἐνέργειαν)[34], und dringt nicht in die unzugängliche und unbegreifliche Natur Gottes ein. Auch die Namen, die wir für Gott verwenden oder sich sogar in der Heiligen Schrift finden, legen bestenfalls das aus, was **um** die göttliche Natur herum verstehbar ist; sie erfassen keineswegs das Innere der göttlichen Natur. Selbst die mystische Erfahrung bedeutet nicht Erfahrung und Erkenntnis des Wesens Gottes. Mystische Erfahrung und Gotteserkenntnis beschränken sich lediglich auf das Wirken der drei göttlichen Personen, auf die göttlichen Energien[35]. Diese göttlichen Energien sind nichts anderes als das, wodurch Gott sich dem Menschen offenbart und mit ihm vereint; sie sind der göttliche Wille, die göttliche Macht, Gnade, Liebe, Erleuchtung, Vorsehung, das göttliche Licht, die göttlichen Charismen und Gaben schlechthin. Die göttlichen Energien sind also Gott selbst in seinem Wirken, im Mysterium der Oikonomia; sie gehören darum nicht zum Geschaffenen, sondern sind ungeschaffen.

---

[33] *Basileios der Große*, Epistola 234, 1: *BEP* 55, 283 (*PG* 32, 869 AB): „Ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλῆ. Ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐκ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος." Vgl. auch *Gregor von Nyssa*, Contra Eunomium 2: *ΒΕΠ* 68, 125-126 (*PG* 45, 524 AB): „Οἴδαμεν γὰρ ὅτι πάντων τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τὸ θεῖον διασημαίνεται, τινὰ μὲν ἐνδεικτικὰ τῆς θείας μεγαλωσύνης ἐστίν, αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν λεγόμενά τε καὶ νοούμενα (sc. ἄφθαρτος, ἀόρατος etc.), τινὰ δὲ ταῖς ὑπὲρ ἡμᾶς τε καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐνεργείαις ἐπονομάζεται (sc. οἰκτίρμων, ἐλεήμων etc.)". De beatitudinibus 6: *BEP* 66, 409-410 (*PG* 44, 1269 C-1272 B): „... τῆς θείας φύσεως ἀπαυγάσματα (sc. ἁγιασμός, καθαρότης), δι' ὧν ὁ Θεός ὁρᾶται". *Gregor der Theologe*, Oratio 30, 19: *ΒΕΠ* 59, 263 (*PG* 36, 128 AB). *Johannes Damaskenos*, De fide orth. 1, 4: *Kotter* II, 13 (*PG* 94, 800 B): „ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστιν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν". Περί τῆς θείας ἐνεργείας εἰδικώτερα βλ. 1, 14: *Kotter* II, 42-43 (*PG* 94, 860 C): „ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια, μία οὖσα καὶ ἁπλῆ, καὶ ἀμερής, καὶ ἀγαθοειδῶς ἐν τοῖς μεριστοῖς ποικιλλομένη καὶ τοῖς πᾶσι τὰ τῆς οἰκείας φύσεως συστατικὰ νέμουσα, μένει ἁπλῆ πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως, καὶ τὰ μεριστὰ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἁπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα. Πάντα γὰρ αὐτῆς ἐφίεται καὶ ἐν αὐτῇ ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Καὶ αὐτὴ μὲν τοῖς πᾶσι τοῦ εἶναι, καθὼς ἔχει φύσεως μεταδίδωσι· καὶ αὐτή ἐστι τῶν ὄντων τὸ εἶναι, καὶ τῶν ζώντων ἡ ζωή, καὶ τῶν λογικῶς ὄντων ὁ λόγος, καὶ τῶν νοερῶν ὄντων ἡ νόησις. Αὐτὴ ὑπὲρ νοῦν οὖσα, καὶ ὑπὲρ λόγον, καὶ ὑπὲρ ζωήν, καὶ ὑπὲρ οὐσίαν." *Euthymii Zigaben*, Panoplia Dogmatica 3: *PG* 130, 132 A: „Μεθεκτὸς μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ (sc. Seines Wirkens in der Welt), ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἢ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἢ τῆς σοφίας αὐτοῦ, ἤ τινος τῶν τοιούτων, ἅπερ ἔχει πάντα καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἐξαιρέτως."

[34] *Gregor von Nyssa*, Quod non sint tres dii: *BEP* 68, 175 (*PG* 45, 124 D): „ἐνέργειαν σημαίνειν καὶ οὐχὶ φύσιν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα"; siehe auch *BEP* 68, 176 (*PG* 45, 125 B-D). Wenn man diese Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie Gottes nicht berücksichtigt, dann kommt man zu Verwechselungen auch bei dem Vergleich zwischen der Güte Gottes und der des Menschen, den Gregor zieht; siehe z. B. *Ph. Böhner - E. Gilson*, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn [3]1954, S. 113.

[35] *Gregor von Nyssa*, Quod non sint tres dii: *BEP* 68, 173-174 (*PG* 45, 121 A): „ταῖς τῆς Γραφῆς ὑποθήκαις ἑπόμενοι ἀκατονόμαστόν τε καὶ ἄφραστον αὐτὴν (sc. die göttliche Natur) μεμαθήκαμεν καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηύρηται εἴτε παρὰ τῶν Γραφῶν παραδέδοται, τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων ἑρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν". *BEP* 68, 176 ff (*PG* 45, 105 A ff). Hom. in Cant. 3: *BEP* 66, 146-147 (*PG* 44, 820 C-821 A): „... ἡ θεία φύσις πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς διανοίας. Τὸ δὲ περὶ αὐτῆς ἡμῖν ἐγγιγνόμενον νόημα ὁμοίωμά ἐστι τοῦ ζητουμένου". De vita Moysis: *BEP* 65A, 159 (*PG* 44, 404 B): „ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γνωρίσματος ...". Contra Eunomium 3: *BEP* 67, 327 (*PG* 45, 684 B): Gott selbst ist „jenseits Gottes" (ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐκεῖνος, ἐν τῇ ἀϊδίῳ μακαριότητι πρὸς οὐδὲν ὁριζόμενος). Den Gedanken, dass Gott sogar nicht Gott, sondern „jenseits Gottes" ist - ein Gedanke, der nachdrücklicher als alle anderen die Unzulänglichkeit menschlicher Sprache zur Beschreibung Gottes hervorhebt -, nennt *E. v. Ivánka* „einen ganz kühnen Gedanken" (Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 159).

Dieses Wirken Gottes im Mysterium des Heilplanes umfasst erst recht die so genannte „natürliche Gotteserkenntnis". Dieser Begriff („natürliche Gotteserkenntnis") ist nur insofern zu verwenden, als die Schöpfung auf ihren Schöpfer, auf den in ihr wirkenden Gott, hinweist. Es handelt sich hierbei selbstverständlich nicht um eine doppelte Offenbarung (durch Christus und durch die Schöpfung) und auch nicht um zwei gleichwertige und etwa selbständige Aspekte der Gotteserkenntnis. Denn die Energien Gottes, wodurch und worin Gott sich dem Menschen erschließt, lassen sich zwar von seiner Natur (von seinem Wesen) unterscheiden, aber nicht trennen. Sie lassen sich darum keinesfalls als Teil der Schöpfung bzw. als in irgendeiner Weise der Schöpfung immanent verstehen. Sie sind unmittelbares göttliches Handeln.

Als solches (unmittelbares Handeln) sind die Energien Gottes aus patristischer Sicht göttlich, unerschaffen und ewig. Sie sind - gemäß den Entscheidungen der Konzile im Zusammenhang mit den sogenannten „hesychastischen" Streitigkeiten im 14. Jahrhundert - „natürliches (d. h. vom Wesen Gottes ausgehendes) Wirken des göttlichen Wesens" und „gemeinsames natürliches Wirken der drei Hypostasen"[36]. Dieses gemeinsame Wirken des Dreieinigen Gottes gipfelt im einmaligen Akt der Menschwerdung des Logos Gottes, im „Mysterium der Oikonomia" schlechthin. Wahre menschliche Gotteserkenntnis bezieht sich daher - das muss nochmals betont werden - auf das „Mysterium des Heilplanes", das gleichzeitig unsere Gemeinschaft mit Gott begründet und ermöglicht. Diese Gemeinschaft ist keine Gemeinschaft dem Wesen nach bzw. Beteiligung des Menschen an Gottes Wesen - dies wäre Pantheismus -, sondern Gemeinschaft oder Vergöttlichung **der Gnade nach** (κατὰ χάριν), Teilnahme des Menschen an den Energien und Gaben Gottes. In diesem Sinne ist die patristische Unterscheidung zwischen Wesen und Energien theologisch höchst relevant und notwendig.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, auf Einzelheiten bezüglich des „Mysteriums der Oikonomia"[37] einzugehen. Es ist auch nicht möglich, die enge und unzertrennliche Beziehung zu erklären, welche die Handlungen der Kirche „κατ' οἰκονομίαν" (nach dem Prinzip der Oikonomia) zu dem „Mysterium der Oikonomia" haben. Ich beschränke mich deshalb auf drei Gesichtspunkte, die für die ökumenische Theologie heute gewichtige theologische Konsequenzen haben. Dies rührt daher, weil die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie" und dem „Mysterium des Heilplanes", d. h. zwischen „Wesenheit" und „Energien" Gottes, im Leben der westlichen Theologie und Kirche nicht immer genügend beachtet wurde.

1. Ich beginne mit einer wichtigen theologischen Konsequenz - oder besser gesagt Inkonsequenz und Abweichung vom rechten Glauben -, die leider manchmal auch in der Orthodoxen Kirche anzutreffen ist. Gemäß der oben erwähnten Unterscheidung und auf der Basis der Lehre über die Unbegreifbarkeit Gottes wird konstant und immer wieder in der patristischen Tradition betont, dass die Abbildung des „seiner Natur nach absolut unkörperlichen" Gottes des Vaters verboten ist. Die einschlägige goldene Regel, die von Johannes Damaskenos formuliert wurde, lautet: „Wir können Bilder aller Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben"[38]. Die Abweichung von dieser Regel und die Abbildung des unsichtbaren und undarstellbaren Vaters ist für denselben Kirchenvater

---

[36] „φυσικὴ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια" und „κοινὴ ἐνέργεια φυσικὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων": *I. Karmiris*, DSMn, Bd. 1, S. 354 f, bes. S. 391 und S. 402.

[37] Vgl. die Stellen unter dem Schlagwort „οἰκονομία" in: *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon, Oxford 1961, S. 940f.

[38] *Johannes Damaskenos*, De imag. 3, 24: *Kotter* III, 131 (*PG* 94, 1344 C).

„eine tatsächliche Sünde“[39]. Diesbezüglich gibt es keine Ausnahme und es ist theologisch unmöglich, eine solche Ausnahme zu begründen. Eine „Ausnahme“ gilt nur für Ikonen, die symbolischen Inhalts sind und biblische Texte bildlich wiedergeben, wie z. B. die Darstellung des Gastmahls von Abraham mit den drei Engeln (Gen 18, 1 f.) oder der Szene der Taufe Christi (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21-22; Joh 1, 32-34). Seit dem 11. Jahrhundert sind leider – anfänglich in römisch-katholischen und dann auch in orthodoxen Kirchen – Abbildungen Gottes des Vaters aufgekommen. Gott Vater wird hierbei als alter Mann mit weißen Haaren (πολιὰ κόμη) abgebildet. Der Verweis auf Dan 7, 9 (wo vom „Alten der Tage“ die Rede ist) zur Begründung dieser Abweichung lässt die Tatsache außer Acht, dass an dieser Stelle nicht die Heilige Trinität oder Gott der Vater geoffenbart werden, sondern es sich um die Vision des Menschensohnes handelt, hat also christologischen Bezug.

2. Obwohl die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilplanes“, insbesondere aber die Unterscheidung zwischen dem „Wesen“ und den „Energien“ Gottes, auf die Heilige Schrift und die patristische Tradition zurückzuführen ist[40], behaupten viele Theologen der westlichen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, dass es sich dabei um eine „Neuerung“[41] der Orthodoxen Kirche handelt. Vor allem verbinden sie diese Lehre ausschließlich mit Gregor Palamas und bezeichnen sie allgemein als „Palamismus“. Die tiefere Ursache dieser Sicht sind offensichtlich die theologischen Ansichten des bedeutenden scholastischen Theologen Thomas von Aquin[42], der Gott als „reine Energie“ (actus purus) betrachtet. Hierbei ist mir unverständlich, dass trotz der bestehenden wissenschaftlichen Forschungen, welche die biblisch-patristische Grundlage dieser Unterscheidung darlegen, heute noch viele westliche Theologen an dieser Meinung festhalten: z. B. Martin Jugie[43], Endre von Ivánka[44], Bernhard Schultze[45], Hans-Georg Beck[46], Gerhard Podskalsky[47], Michael Kunzler[48] u. a.[49]

---

[39] Vgl. z. B. *Johannes Damaskenos*, De imag. 2, 5: *PG* 94, 1288 AB. Vgl. z. B. *Johannes Damaskenos*, De imag. 2, 5: *Kotter* III, 71 (*PG* 94, 1288 AB. Siehe auch 1, 4: *PG* 94, 1236 C. 7: *PG* 94, 1237 C. 15: *PG* 94, 1244 C. 2, 8: *PG* 94, 1289 BC. 11: *PG* 94, 1293 D. 3, 2: *PG* 94, 1320 BC. 4: *PG* 94, 1321 D. 7: *PG* 94, 1328 B. 9: *PG* 94, 1329 CD. 10: *PG* 94, 1332 BC).

[40] Vgl. oben, S. 168, Anm. 23. Siehe auch *G. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984. *K. Savvidis*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, (*VIOTh* 5), St. Ottilien 1997, S. 161 ff.

[41] Bereits *Vassilij* (*Krivošein*) hat in seinem weiterhin lesenswerten Buch „Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296-1359), aus dem Russischen übers. von *H. Landvogt*, Würzburg 1939, S. 85, auf die „konfessionelle Voreingenommenheit“ bezüglich der Unterscheidung zwischen Wesen und Energien hingewiesen. Diese ist auch heute verschiedentlich anzutreffen. Im selben Zusammenhang unterstreicht *Krivošein* jedenfalls mit Recht, dass „die Möglichkeit einer derartig ‚reinen Neuerung‘ gerade im Bereich der byzantinischen Theologie besonders unwahrscheinlich (ist), da diese immer äußerst konservativ, traditionsgebunden und auf die Vergangenheit hingerichtet war.“

[42] Summa Theologiae 1, 2, 3: *P. Caramello* Bd. 1, Rom 1952, S. 15: „Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate“. Compendium Theologiae 28, 8-9: *Tommaso*, Opera omnia, Bd. 42, Rom 1979, S. 91.

[43] Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes, *Échos d'Orient* 30 (1931) 181. La controverse palamite (1341-1368), *Échos d'Orient* 30 (1931) 397-421. Palamas, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, XI, Sp. 1739, 1750, 1754 f.

[44] Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 391 ff, 394 ff, 410 ff.

[45] Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart, *Scholastik* 26 (1951) 390 ff. *Ders.*, Palamismus, in: *LThK* 2. Aufl., 7, Sp. 1352-1353. In der 3. völlig neubearb. Aufl. des *LThK* (1993 ff) wird zwar der Begriff „Palamismus“ als Stichwort nicht behandelt, er taucht aber mehrmals auf (sowohl als solcher, als auch in Composita), z. B. unter den Stichwörtern Gregorios Palamas und Hesychasmus.

[46] Humanismus und Palamismus in: *Actes du 1^er Congès d'Études Byzantines Ochride 1961*, Belgrad 1963, Bd. 1, S. 63-82. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ²1977, S. 712, wo die

3. Die unterschiedliche Einstellung bezüglich der Unterscheidung zwischen „Wesen" und „Energien" Gottes und ihre Vernachlässigung seitens der westlichen Theologie hat direkte und schwerwiegende Folgen bei vielen Themen kirchlich-theologischer Lehre. Diese Themen fallen auf den ersten Blick nicht auf oder besser gesagt sie sind allgemein nicht bekannt: Beispielsweise das Thema der natürlichen oder übernatürlichen Offenbarung, das Thema der Art und Weise unserer „Koinonia" (Gemeinschaft) mit Gott, das Thema der „geschaffenen" und „ungeschaffenen" Gnade (gratia creata et increata) oder schließlich das zentrale Thema der Gotteserkenntnis. Es reicht in diesem Zusammenhang auf die Frage der Gotteserkenntnis kurz einzugehen. Ich werde in diesem Kontext nicht einzelne Theologen der westlichen Kirchen zitieren, sondern mich auf den offiziellen neuen Katechismus der römisch-katholischen Kirche beziehen[50]. Es ist zunächst höchst interessant, dass im Katechismus zwar auf die patristische Unterscheidung zwischen „Theologia" und „Oikonomia (Heilsplan)" hingewiesen wird (Nr. 236; siehe auch Nr. 39 ff). Indem aber die weitere Unterscheidung zwischen „Wesen" und „Energien" Gottes außer Acht gelassen wird, werden auch die Begriffe „Theologia" und „Oikonomia" nicht konsequent und treffsicher angewandt, so dass letzten Endes manche Positionen über die Gotteserkenntnis vertreten werden, die ziemlich problematisch erscheinen. So steht darin wortwörtlich: „Durch die ‚Oikonomia' wird uns die ‚Theologia' enthüllt; umgekehrt aber erhellt die ‚Theologia' die ganze ‚Oikonomia'. Die Werke Gottes offenbaren uns sein inneres Wesen, und umgekehrt lässt uns das Mysterium seines inneren Wesens alle seine Werke besser verstehen" (Nr. 236)[51]. Kann man wirklich behaupten, dass die Werke Gottes uns „sein inneres Wesen" offenbaren?

Überschrift des 7. Kapitels: „Das Zeitalter des Palamismus und der letzten Unionsversuche". *Ders.*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, (Die Kirche in ihrer Geschichte D1), Göttingen 1980, S. 218 ff.

[47] Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, S. 124 ff. *Ders.*, Gregorios Palamas, *LThK* 3. Aufl., 4, Sp. 1010.

[48] Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik in der Liturgie, Paderborn 1993, bes. s.v. Palamismus im Register S. 785.

[49] Vgl. *J. M. Garrigues*, L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confeseur, *Istina* 19 (1974) 276. *G. G. Blum*, Palamas, *RGG*[4] 6, Sp. 802-803. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bd. 18, S. 89: Palamas „schuf die theologische Grundlegung des Hesychasmus .... Seine Hauptthese: Gottes Wesen und Wirken sind real unterscheidbar; daher ist auch möglich, das ungeschaffene Licht (Taborlicht) zu schauen". *M. Petzolt*, Palamismus, *LMA*, Bd. 6, Sp. 1630-1631. *D. Wendenbourg*, Geist und Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980, S. 244 ff. Im Gegensatz zu den oben genannten römisch-katholischen Theologen betont Wendenbourg, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien (Gottes) schon in der patristischen Tradition des 4. Jh.s zu finden ist, behauptet aber gleichzeitig, dass Gregor Palamas die Rolle der drei Personen der Heiligen Trinität im Mysterium des Heilsplans durch die Energien ersetzt. Vgl. zum Thema die zutreffende Kritik von *G. Martzelos*, Der heilige Gregor Palamas und die moderne westliche Theologie, Εἰκοσιπενταετηρικόν Ἀφιέρωμα στόν Μητρ. Νεαπόλεως καί Σταυρουπόλεως κ *Διονύσιο*, Neapolis-Thessaloniki 1999, S. 497-511.

[50] Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993. Vgl. auch meine Abhandlung: Der Katechismus der Katholischen Kirche aus orthodoxer Sicht, *OFo* 9 (1995) 60 ff. (und übers. ins Griechische: Ἡ Νέα Κατήχηση τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου [Sonderdruck aus der Zeitschrift *Ekklesia* 73, 1996], Athen 1996, S. 19 f).

[51] Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 237: „Zwar hat Gott in seinem Schöpfungswerk und in seiner Offenbarung um Laufe des alten Bundes Spuren seines trinitarischen Wesens hinterlassen. Aber sein innerstes Wesen als heilige Dreifaltigkeit stellt ein Geheimnis dar, das der Vernunft nicht zugänglich ist und vor der Menschenwerdung des Sohnes Gottes und der Sendung des heiligen Geistes auch dem Glauben Israels unzugänglich war".

3. Glaube und Vernunft

Nach den Kirchenvätern bilden Glaube und Vernunft keine entgegengesetzten und aufeinander prallenden Kräfte. Im Gegenteil wird die Vernunft in ihrer Beziehung zum Glauben positiv bewertet. Und dies nicht nur, weil sie Bild des göttlichen Logos ist, sondern auch weil sie schon vor der Menschwerdung Christi eine analoge Funktion wie das Gesetz des Mose aufzuweisen hat. Alle die, die vor Christus „nach der Vernunft" gelebt haben, sind daher „Christen" in dem Sinne, dass sie beim Abstieg Christi in das Reich des Todes an ihn geglaubt haben.

Aber auch nach der Ankunft Christi behält die Vernunft ihre Erkenntnis- und Erziehungsrolle. Die Vernunft, wie auch die Philosophie im Allgemeinen, machen zwar „die Wahrheit nicht stärker, aber, indem sie die sophistische Argumentation gegen die Wahrheit schwächt und die trügerischen Angriffe gegen sie widerlegt, wird sie Zaun (φραγμός) und Umfriedung (θριγκός) des Weinberges genannt", wie Klemens von Alexandrien[52] bemerkt. Diese positive Einschätzung der Vernunft in der patristischen Tradition verfälscht nicht die christliche Wahrheit. Sie unterstreicht vielmehr ihre potentielle Selbstständigkeit und ihren Wert als erkenntnistheoretisches Instrument im Lichte der „wahren Philosophie", wie die Kirchenväter das Christentum nennen.

Insbesondere schreiben die Kirchenväter der Vernunft nach der Menschwerdung des Logos folgende Doppelfunktion zu:

Erstens befasst sich die Vernunft mit Bereichen des Wissens, die durch die göttliche Offenbarung nicht gedeckt sind. Die Worte Gregor des Theologen, durch die er mit einer bemerkenswerten Freiheit zur Beschäftigung der Vernunft mit vielen Themen ermuntert, dürften bekannt sein: „Philosophiere meinetwegen über Welt oder Welten, über Materie, Seele, vernünftige höhere oder niedere Wesen, über Auferstehung, Gericht, Vergeltung, Christi Leiden. Denn die richtigen Gedanken darüber sind nicht ohne Nutzen und das Verfehlen ohne Gefahr"[53]. Die Verteidigung dieser Denk- und Redefreiheit ist ein besonders beachtenswertes Gut, wenn wir die gelegentliche Einengung in der Theologie späterer Zeiten bedenken. Es gibt nämlich Theologen und Kirchenvertreter, die manchmal dogmatische Lösungen selbst für solche Themen vorschlagen, die rein wissenschaftlich sind (bekannte, klassische Beispiele sind in der Ostkirche die Frage des Kalenders und in der Westkirche der Fall Galileo Galilei), oder die sich mit gesellschaftlichen und anderen Entwicklungen der Menschheit verbinden (z. B. die konkrete moderne Formulierung und Betonung der Menschenrechte).

Zweitens, die Vernunft bejaht und macht bis zu einem gewissen Grad den Glauben einsichtig, den das Wort Gottes und das Reden über Gott beanspruchen. Aber befassen wir uns etwas intensiver mit diesem Gesichtspunkt: Wegen ihres Offenbarungs- und Heilscharakters erscheint die christliche Lehre als definitiv und unabänderlich; sie fordert deshalb den heilbringenden Glauben, aber gleichzeitig auch die wahre

---

[52] Stromata 1, 20: *BEP* 7, 276 (*PG* 8,817 A): „οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἰκείως εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος". Vgl. auch 1, 5: *BEP* 7, 245 (*PG* 8, 720 A): Mit Bezug auf Sp. verlangt Klemens die „Abgrenzung" der „Wahrheit" und fährt fort „καὶ σὺ τῷ θριγκῷ ὑπεροχυρώσας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας καὶ πολυτελείας ὀρθῆς ἀνεπίβατον τοῖς σοφισταῖς τηρήσαις". S. mehr dazu, insbesondere in Bezug auf die philosophische Herkunft dieser Wörter, *Th. Nikolaou*, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἠθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, *Kleronomia* 11 (1979) 78, Fn. 92. s. auch *Th. Nikolaou*, Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik. Einige Grundgedanken, *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 307 f.

[53] *Gregor der Theologe*, Oratio 27, 10: *BEP* 59, 218 (*PG* 36, 25 A).

Erkenntnis. Zur Verteidigung der wahren Erkenntnis wenden sich die Kirchenväter mit Recht gegen diejenigen, die, indem sie sich für „klug" (εὐφυεῖς) halten, die Forderung stellen, „sich weder der Philosophie noch der Dialektik zu bedienen ... sie verlangen allein den bloßen Glauben" (μήτε τῆς φιλοσοφίας ἅπτεσθαι μήτε τῆς διαλεκτικῆς ... μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν); aber solche Gläubige ähneln Weinbergarbeitern, die sofort die Trauben ernten wollen, ohne sich irgendeiner Mühe zu unterziehen (d. h. ohne den Weinberg zu beschneiden, umzugraben und sich überhaupt dessen anzunehmen)[54]. Aber wie die Traubenernte die Pflege des Weinberges voraussetzt, so besteht eine enge gegenseitige Abhängigkeit zwischen Glauben und wahrer Erkenntnis; letzten Endes gelangt der Mensch vom Glauben zur wahren Erkenntnis und nicht umgekehrt.[55]. Auf diese Weise werden sowohl das „glaube und forsche nicht" (πίστευε καὶ μὴ ἐρεύνα), als auch das „forsche und glaube" (ἐρεύνα καὶ πίστευε) verworfen; es wird vielmehr das Axiom „glaube und forsche" (πίστευε καὶ ἐρεύνα) bejaht.

Dieses Axiom, welches unmittelbar das Thema der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft betrifft, unterstreicht die Überzeugung, dass der Glaube die Erkenntnis nicht ausschließt. Die Suche nach der Wahrheit ist stets die Aufgabe der Vernunft; aber dies bedeutet sicherlich nicht Loslösung und Entfernung von der Offenbarung Christi und der überlieferten Wahrheit. Johannes von Damaskos hat diesen Sachverhalt in einmaliger Weise zum Ausdruck gebracht: „Nachdem ich als allererstes das Aufrechterhalten der kirchlichen Gesetzgebung, durch welches Heil zu erlangen ist, wie einen Schiffskiel oder ein Fundament im Verstand befestigt habe, habe ich die Rennbahnschranke der Vernunft geöffnet und sie (d. h. die Vernunft), wie ein gut gezäumtes Pferd, von der Startlinie angespornt"[56]. Wenn man dieses Bild verdeutlichen wollte, könnte man die Rolle des Glaubens und der Vernunft vielleicht mit einem Gespann vergleichen; beide Rosse (Glaube und Vernunft) haben gewichtige Aufgaben; nur wenn diese Aufgaben von beiden erfüllt sind, entsteht die Erkenntnis, die den Vortritt des Glaubens nicht in Abrede stellt, und gleichzeitig auf die vernünftige, philosophische Begründung und Einsicht desselben nicht verzichtet.

Diese Position der Kirchenväter erscheint heute – vor allem in der westlichen Theologie, aber nicht nur dort – oft sehr problematisch. Bereits seit der Aufklärung ist eine strikte Trennung zwischen Glaube und Vernunft üblich. Im Zentrum der Aufklärung, die sich zu Recht gegen die Unterdrückung des Menschen durch das mittelalterliche Christentum richtete, standen bekanntlich der Mensch selbst und seine Emanzipation von jeder Autorität, und insbesondere von jeder kirchlichen. Dies bedeutete zum einen Ablehnung des Glaubens an unverständliche kirchliche Dogmen und zum anderen Verbreitung von Ideen, die nur der menschlichen Vernunft entspringen (Rationalismus). Auf diese Weise hat die Aufklärung die Forderung der Religion in Bezug auf übernatürliche und die Vernunft übersteigende Wahrheiten missachtet und ihre Rolle auf die Ethik beschränkt. Der große Emmanuel Kant[57] sagt z. B. bezeichnenderweise, dass „aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchstaben genommen sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen (lässt) ...".

---

[54] *Klemens von Alexandrien*, Stromata 1, 9: *BEP* 7, 252 (*PG* 8, 740).

[55] *Klemens von Alexandrien*, Stromata 5, 1: *BEP* 8, 110 (*PG* 9, 9 A): „οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως ... ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν".

[56] De imag. 1, 2: *Kotter III*, 66 (*PG* 94, 1233 A). „Πρῶτον μὲν οὖν ἁπάντων, οἷόν τινα τρόπιν, ἢ θεμέλιον τῷ λογισμῷ καταπήξας, τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας συντήρησιν, δι' ἧς σωτηρία προσγίνεσθαι πέφυκε, τοῦ λόγου τὴν βαλβίδα ἠνέῳξα, καὶ τοῦτον, ὥσπερ ἵππον εὐχάλινον, τῆς ἀφετηρίας παρώρμησα".

[57] Der Streit der Fakultäten, in: *Cassirer (Hg.)*, Werke, Bd. 7, S. 349.

Mit dieser Entwicklung im Westen ist der Vorwurf verbunden, den manche westliche Theologen gegenüber der Orthodoxie zum Ausdruck bringen, dass sie nämlich die Aufklärung nicht gekannt und daher in ihrer Theologie keinen Fortschritt gemacht hat. Andererseits werfen orthodoxe Theologen dem Westen Rationalismus und Übertonung der Vernunft in der theologischen Forschung der Glaubensartikel vor. Beide Positionen sind aber durch Einseitigkeit gekennzeichnet.

Diese doppelte Einseitigkeit wird durch die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft, von der die Kirchenväter sprechen, aufgehoben. Denn aufgrund dieser Beziehung wird prinzipiell die Tatsache bejaht, dass die Religion mit ihren geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten - auch angesichts des dritten Jahrtausends - einen unersetzlichen und notwendigen Faktor des menschlichen Lebens bildet. Glaube und Vernunft gewähren dem Menschen vor allem die heilbringende Erkenntnis, dass das Dogma über die Heilige Trinität nicht etwas ist, was wir bloß für unsere „Identität" brauchen, sondern dass es sich dabei vielmehr um **die Wahrheit par excellence** unseres christlichen Glaubens handelt. Diese Wahrheit besitzt in unserem täglichen Leben eine sehr hohe Bedeutung, weil nur der Glaube an die Heilige Trinität uns zum zukünftigen Leben und zur Ehre des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes führt.

Eigentlich sind diese Worte der passende Abschluss für die Abschiedsvorlesung eines Theologen. Erlauben Sie mir jedoch noch ein paar persönliche Worte des Rückblicks. Ich hatte in 42 Semestern aktiven Dienstes an der Universität München neben den üblichen Tätigkeiten eines Universitätsprofessors (in Forschung, Lehre und Verwaltung) die ehrenvolle, aber auch nicht leichte Aufgabe des Aufbaus einer Orthodox-Theologischen Fakultät wahrzunehmen. Der Grundstein hierfür wurde durch die ökumenisch bedeutsame Geste der katholischen Fakultät gelegt, indem sie mit Zustimmung des damaligen Kardinals und jetzigen Papstes ihren Lehrstuhl für Missionswissenschaften in den ersten Lehrstuhl für „Orthodoxe Theologie" umwandelte. Die Unterbringung des Lehrstuhls in der katholischen Fakultät stellte, wie Friedrich Kardinal Wetter im Dezember 1983 an Metropolit Augoustinos schrieb, „ein Provisorium dar"; sie sollte „der baldigen Errichtung einer eigenen Fakultät" dienen. Diese Aufgabe war für mich eine große Herausforderung, der ich mich mit allen meinen Kräften gewidmet habe.

Aber ich musste sehr bald zwei an sich alltägliche Erfahrungen machen: erstens, dass Provisorien länger dauern als ursprünglich gedacht, und zweitens, dass der Erfolg nicht nur von einem selber abhängt. Entscheidend für die Errichtung einer solchen Lehreinheit war die Weitsicht von Persönlichkeiten aus Politik, Kirche und Wissenschaft. Ihre Unterstützung musste allerdings in unzähligen Gesprächen, Briefen und vielfältigen Kontakten immer aufs Neue gewonnen werden - nicht zuletzt, weil die jeweiligen Amtsträger immer wieder wechselten. Mein erstes einschlägiges Gespräch auf der Ebene der Politik hatte ich mit der damaligen Staatssekretärin im Kultusministerium, der hier anwesenden Frau Dr. Berghofer-Weichner, nur ein paar Wochen nach Aufnahme meines Dienstes. Dass ich bei diesen Unterredungen dem einen oder anderen Gesprächspartner eventuell lästig geworden bin, tut mir leid. Aber es war unvermeidlich, da nach den treffenden Worten des damaligen Kanzlers der Universität, Herrn Friedberger, nur jene „Maschine geölt wird, die laut quietscht". Es freut mich, einige Förderer und Unterstützer aus der Politik, der Kirche und der Universität hier im Hörsaal zu sehen und ich bitte um Verständnis, wenn ich es aus Zeitgründen unterlasse, Sie alle einzeln zu erwähnen.

Ich darf es aber keineswegs versäumen, allen, die der Sache der Orthodoxen Theologie geholfen haben - seien sie anwesend oder nicht - ein herzliches Danke zu sagen. Mein

Dank richtet sich an die Vertreter der Kirchen, vor allem an die vielen anwesenden orthodoxen Geistlichen mit Metropolit Augoustinos von Deutschland an ihrer Spitze. Ihre Anwesenheit - genau so wie die Präsenz mehrerer Generalkonsule aus orthodoxen Ländern - unterstreicht die Bedeutung der Ausbildungseinrichtung für die orthodoxe Kirche. Vielen Dank sage ich außerdem allen Kollegen, mit denen ich mich durch gemeinsame Lehrveranstaltungen, durch Teilnahme an Gremien, vor allem an der Gemeinsamen Kommission (unserem Fachbereichsrat) und durch sonstige Zusammenarbeit freundschaftlich verbunden fühle. Ich bedanke mich ebenfalls bei meinen Kollegen und Mitarbeitern in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie für die jahre- teilweise jahrzehntelange vertrauensvolle Zusammenarbeit. Ferner danke ich aufrichtig allen, die heute Abend ein Grußwort bzw. Worte der Würdigung meiner Person gesprochen haben oder noch sprechen werden.

Zum Schluss danke ich besonders jenen Personen, die geholfen haben, die jüngste Krise im Zusammenhang mit den Sparplänen zu überwinden und dadurch die Weiterführung des Studienganges zu ermöglichen. Gerade diese Wende erfüllt mich mit Freude und macht mir den Abschied leichter. Gleichzeitig gibt mir diese Entwicklung die Möglichkeit, an die Verantwortlichen zu appellieren und sie eindringlich zu bitten: Geben Sie der Orthodoxen Theologie eine echte Chance der Entfaltung! Schaffen Sie konstante Rahmenbedingungen wie bei jedem anderen Fach. Dies ist nicht nur fair und im Interesse der orthodoxen Christen, sondern dient langfristig auch dem ökumenischen Gespräch in diesem Lande und schlägt Brücken der Annäherung und des Zusammenwachsens zwischen Ost- und Westeuropa.

Spirituelle Impulse der Orthodoxen Theologie und Kirche für Europa heute

von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

Das Wesen des Christentums gründet auf der Tatsache der Offenbarung Gottes in Christus in der Welt. Gerade mit der Annahme und Deutung dieser Offenbarung wird der Inhalt christlicher Theologie aufgebaut. Die Orthodoxe Theologie, die das Selbstbewusstsein der Orthodoxen Kirche artikuliert, hätte in der Welt nichts weniger anzubieten als das, was sie selbst versucht zu erhalten: die rechte Annäherung und das Erleben der Offenbarung in Christus.

Während des ersten Jahrtausends der christlichen Geschichte zielte die Theologie der Kirche, die auf dem Fundament dieser Offenbarung wuchs und ihr mit den ökumenischen Synoden Ausdruck verlieh, stets darauf, die Wahrheit der Erneuerung und Gottwerdung des Menschen in Christus zu verteidigen. Umgekehrt hatten die häretischen Theologien, die von der Kirche bekämpft wurden, als gemeinsamen Nenner die teilweise oder ganze Infragestellung dieser Wahrheit. Sowohl die Verteidigung dieser Wahrheit seitens der Kirche als auch ihre Bestreitung durch Häresien erfolgten auf der Ebene der Triadologie und Christologie. Auch der Ikonoklasmus gab Anlass, die Christologie weiter zu entwickeln, so dass dieser mit christologischen Termini bekämpft werden konnte.

Während des zweiten nachchristlichen Jahrtausends, in der die Spaltungen der christlichen Welt in West und Ost zu verzeichnen sind, und danach die Spaltungen im westlichen Christentum in römisch-katholisch und protestantisch, hatte die Orthodoxe Theologie wiederum die Bewahrung der Wahrheit der Erneuerung und Gottwerdung des Menschen zum Ziel. Während dieser Periode erfolgten jedoch die Verteidigung dieser Wahrheit von Seiten der Orthodoxen, wie auch ihre Infragestellung von Seiten der Häretiker, vor allem auf dem Gebiet der Ekklesiologie. Die Kirche ist als „Gemeinschaft der Gottwerdung“[1] der „Topos“ der realen Begegnung zwischen Gott und Mensch.

Der Beginn des zweiten Jahrtausends verknüpft sich im orthodoxen Osten mit dem Erscheinen Symeon des Neuen Theologen, der die Notwendigkeit betonte, dass der Gläubige für seine Erneuerung die Gegenwart Gottes fühlen müsse. Der Glaube an Christus ist keine theoretische Angelegenheit, sondern eine ontologische Tatsache, die eine entsprechende geistliche Erfahrung mit sich bringt. Niemand kann wirklich an Christus glauben und sich in seinen Leib, der Kirche, integrieren, ohne in irgendeiner

[1] *Gregorios Palamas*, Λόγος ἀποδεικτικός περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 2,78: *P. Christou*, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράματα, Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 149.

Weise seine Gegenwart in sich zu spüren. Diese innige Erfahrung, die mit der Bewahrung der göttlichen Gebote und Reinheit des Herzens des Menschen verknüpft ist, bildet auch die Voraussetzung für seine Teilnahme am ewigen Königreich Gottes.

Die Betonung dieser auf Erfahrung gründenden christlichen Wahrheit ist keine spätere theologische Erfindung, sondern hat eine rein biblische Herkunft. Wie Christus selbst bestätigt, lernt jeder, der den Willen Gottes befolgt, in der Praxis seine göttliche Herkunft kennen: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche."[2]. So wie der Wissenschaftler mit Hilfe von Experimenten die Wahrheit wissenschaftlicher Theorien verifizieren kann, so kann auch der Christ die Wahrheit der christlichen Lehre mit der Befolgung der Gebote erkennen. Die Gebote Gottes sind keine willkürlichen Befehle, sondern Hinweise, die dem authentischen Sein des Menschen entsprechen. Deshalb offenbart ihre Befolgung dem Menschen sein authentisches Selbst; sie macht die Eigenschaften seiner Natur sichtbar, die „nach dem Bild und Gleichnis" Gottes[3] geschaffen wurde.

Die Menschwerdung Gottes schuf eine neue Situation in der Welt; sie eröffnete dem Menschen den Weg der Gottwerdung, die im gegenwärtigen Leben ansatzweise erlebt wird und im zukünftigen Äon in ihrer Fülle zu erleben sein wird. „Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist."[4]. Diese grundsätzliche Wahrheit, die auch die wesentliche Antwort auf den sehnlichsten Wunsch des Menschen bildet, wird in der christlichen Theologie oft vergessen oder völlig verdrängt. Dies hat jedoch die Entfremdung der Theologie zur Folge. Wie zutreffend betont wurde, schließen wir die Möglichkeit einer echten Metanoia aus, wenn wir die Tragweite der Offenbarung Gottes für den Menschen verkürzen. Wir müssen den Mut haben, „mit aufgedecktem Angesicht"[5] zum Inhalt der göttlichen Offenbarung zu gelangen.

Wenn wir es vermeiden, in die Tiefe der christlichen Offenbarung zu steigen und wenn wir uns auf ihre äußerlichen Formen beschränken, verlieren wir ihren eigentlichen Inhalt. Wir verlassen ihre ungeschaffene Natur und beschränken uns auf geschaffene Objektivierungen. So machen wir das Christentum zur Religion und damit zu einem menschlichen Produkt. Die Veränderung des Christentums zu einer bloßen Religion (θρησκειοποίηση), die in der Vergangenheit tief verwurzelt ist, hat in unseren Tagen immense Dimensionen erreicht. Innerhalb dieser Prozedur wird auch der zunehmende Synkretismus hineingedeutet, der zurzeit auch auf theologischem Terrain an Boden gewinnt.

Dadurch, dass das Christentum nicht hauptsächlich als Offenbarung, sondern als Religion betrachtet wird, kann es sich auch leicht in den rein dogmatischen Ausdrücken v.a. der scholastischen Theologie ausdrücken, die auch orthodoxe theologische Texte beeinflusst haben. Es genügt, sich der Bezeichnung der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition als zwei „Quellen" der Offenbarung zu erinnern. Indem nun diese geschaffenen Elemente als Quellen der Offenbarung betrachtet werden, wird das Wesen der Offenbarung verfälscht und die Wahrheit wirklicher Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen aufgehoben. Gemäß dieser Betrachtung hat

---

[2] Joh 7, 17.

[3] Gen 1,26; vgl. *Archimandrit Sofronios (Sacharov)*, Askese und Theorie, Essex 1996, S. 121.

[4] 1. Joh 3, 2.

[5] 2. Kor 3,18; S. *Archimandrit Sofronios (Sacharov)*, a.a.O., S. 155-6.

Gott keine persönliche Beziehung zum Menschen, sondern wendet sich mit geschaffenen Mitteln an ihn. Genauer: der Mensch hört auf, die persönliche Offenbarung Gottes anzunehmen und ersetzt sie durch religiöse Idole. Dadurch entzieht er sich dem göttlichen Leben, wird kein Teilhaber an der „göttlichen Natur"[6], und bleibt somit auf der Ebene des Geschaffenen.

Es ist kein Zufall, dass die beiden großen Bewegungen, die in der Orthodoxen Kirche während des zweiten Jahrtausends auftraten, der Hesychasmus sowie die eigentlich darauf beruhende und sie erneuernde philokalische Bewegung, wieder die richtige Annäherung und Deutung der göttlichen Offenbarung zum Ziel hatten. Gott offenbart sich dem Menschen nicht nur indirekt oder symbolisch. Auf diesem Niveau bewegen sich die verschiedenen vom Menschen erschaffenen Religionen. Mit der Offenbarung Christi wird jedoch Gott selbst zum Menschen, erreicht dadurch persönliche Gemeinschaft mit den Menschen und macht sie zu Teilhabern seines Lebens und seiner Herrlichkeit.

Die Quintessenz der hesychastischen Bewegung, die im 14. Jahrhundert aufkam und Gregor Palamas als Gründer hatte, liegt in der Verteidigung der ungeschaffenen Energien Gottes. Die Leugnung der Unterscheidung von Wesen und Wirkungen (Energien) Gottes, die Barlaam von Kalabrien und die scholastische Theologie unterstützten, reflektiert die philosophische Annäherung Gottes und nicht den Glauben an den Gott der Offenbarung. Gott ist nicht irgendein fernes und unnahbares Prinzip für die Welt, ist nicht beziehungslos mit dem Menschen und seinem Leben. Er ist der Schöpfer und Vorseher der Welt und der Menschen. Er ist derjenige, der den Menschen „nach seinem Bild und Gleichnis" schuf und für sein Heil und seine Erneuerung Mensch wurde. Er ist der lebendige Gott, der, obwohl er dem Wesen nach unbekannt und unnahbar bleibt, durch seine Energien bekannt wird und wir so seiner teilhaftig werden.

Schließlich sind die Energien Gottes nicht irgendein Element zwischen ungeschaffenem Wesen und der geschaffenen Welt, sondern der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Wesens. Deshalb ist die Energie Gottes, ebenso wie sein Wesen, ungeschaffen. Die Leugnung des ungeschaffenen Charakters der Energie oder der Energien Gottes ist gleichzusetzen mit der Leugnung seiner wirklichen Offenbarung in der Welt. Diese Leugnung hat zur Folge, dass die Möglichkeit jedweder wirklicher Erkenntnis oder ontologischer Beziehung zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen wird. Folglich wird auch die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist negiert.

Die Erkenntnis Gottes ist Gemeinschaft mit Gott. Gott nähert sich dem Menschen nicht als Objekt, sondern als Subjekt, welches erkannt wird und eine persönliche Beziehung und Gemeinschaft mit ihm eingeht. Daher erscheint auch in der Heiligen Schrift der allwissende Gott, um die Gerechten und ihr Leben zu erkennen und die Unfrommen zu ignorieren[7]. Diese Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, oder anders: diese Gottmenschliche gottmenschliche Koinonia, konstituiert die Kirche. Aus dieser Gemeinschaft resultiert die Theologie als Zeugnis der Erfahrung Gottes. Auf diese Weise wird auch die Gleichsetzung der Theologie mit dem Gebet nachvollziehbar: „Wenn du ein Theologe bist, wirst du wahrhaftig beten, und wenn du wahrhaftig betest, dann bist du ein Theologe"[8].

---

[6] Vgl. 2. Petr 1,4.

[7] S. z.B. Ps 1,6; Mt 25,12; Lk 13,25.

[8] *Evagrios Pontikos*, Περί εὐχῆς 60: *PG* 79, 1180B.

Die Wandlung des Christentums zur Religion, die die dynamische Beziehung von Institution und Gnade auflöst, hat die Offenbarung wesentlich zu einem Depositum religiöser Wahrheiten verändert. So entstanden aus der Kirche geistlose religiöse Gemeinden und aus der Theologie verschiedene konfessionelle Abweichungen, die die christliche Welt zerteilen. Somit hat die religiöse Zersplitterung zu einer ekklesiologischen geführt.

Die Theologie der Orthodoxen Kirche unterscheidet sich sicherlich von den anderen Theologien. Sie ist keine konfessionelle, sondern katholische Theologie. Ihr Unterschied zu den einzelnen konfessionellen Theologien können kann bis zu einem Grad an konkreten dogmatischen Punkten lokalisiert werden. Darüber hinaus gibt es einen bedeutenderen Unterschied, der das Eigentümliche der Orthodoxen Kirche ausdrückt.

Die orthodoxe Theologie stützt sich, trotz der äußeren Turbulenzen während ihres historischen Weges, auf die Erfahrung des Ungeschaffenen. Die Orthodoxe Kirche, die sich selbst als gottmenschliche Gemeinschaft und als Gemeinschaft der Gottwerdung bezeichnet, versteht diese Gemeinschaft als Teilhabe an der ungeschaffenen Energie Gottes. Damit wird die Bedeutung deutlich, die die Orthodoxie auf die Unterscheidung von Wesen und Energien legt. Ohne diese Unterscheidung, die das Fundament für die wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott und die Erfahrung des Ungeschaffenen bildet, hängt die Kirche und ihre Theologie in der Luft. Die Kirche verfällt zu einem innerweltlichen Organismus und die Theologie zu Kirchenkanones und zur Metaphysik. Selbst die perfekter organisierte Kirche könnte in diesem Fall mit einem Flughafen verglichen werden, die perfekte Anlagen und Dienstleistungen anbietet, jedoch keine Startbahn hat.

Die bedeutendste geistliche Herausforderung der Orthodoxie für Europa und die Ökumene heute liegt darin, die transzendentale Dimension der christlichen Offenbarung hervorzuheben; eine Herausforderung zum Kampf gegen ihre Wandlung zur Religion oder zum Götzendienst. Diese Herausforderung fordert jedoch zuerst die Orthodoxen selbst zur Selbstkritik und Überprüfung ihrer Position innerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit auf. Diese Aufforderung kann nur dann richtig verstanden werden als innerhalb der Perspektive der prinzipiellen Einladung Christi selbst an die Hörer seines Kerygmas: die Aufforderung zur Metanoia und Selbstverleugnung[9].

Wenn sich der Mensch nicht in diese Perspektive begibt, gelingt es ihm nicht, sich Gott zu nähern und zu erkennen. Wenn er sich nicht darum bemüht, seine Leidenschaften zu bekämpfen und sein Herz zu reinigen, um den wahren Gott zu sehen[10], dann erschafft er seine eigenen Götter: Er erfindet Götter und betet sie an. Und diese Götzen, die sicher nicht die Gestalt und den Charakter klassischer Götzen haben, aber sich vielmehr in christlichem Gewand und christlicher Einfärbung Färbung präsentieren, verhindern die Annäherung des wahren Christentums und stören sein lebendiges Zeugnis in der Welt.

Die Beschränkung in den Verobjektivierungen der Orthodoxen Kirche und das daraus resultierende Unvermögen, den Problemen der Moderne und der Postmoderne gegenüberzustellen, haben innerhalb der neueren orthodoxen Theologie zwei gegenläufige Strömungen geschaffen, die jedoch durch gemeinsame Merkmale gekennzeichnet sind: den Konservatismus und den Modernismus. Die gemeinsamen

[9] Mt 16,24; vgl. Mk 8,34.
[10] S. Mt 5,8.

Kennzeichen in diesen zwei Strömungen sind: 1. Die Verfälschung des Christentums und damit auch der Offenbarung zur Religion, und 2. die Verabsolutierung zweitrangiger Faktoren und die Tendenz zum Fundamentalismus.

Der Konservatismus sieht im Typus das Wesentliche und die persönliche Beziehung als einen objektiven Prozess. Auf diese Weise verknöchert die Tradition der Kirche und wird von ihrem eigentlichen Leben getrennt. Auf der anderen Seite macht aber auch der Modernismus, trotz seines berechtigten Widerstandes gegen den Konservatismus, denselben theologischen Fehler: Er verkennt das Wesen und die Dynamik der Tradition der Kirche und schränkt sie selektiv mit subjektiven Kriterien ein. Der Konservatismus verkennt die gegenwärtige Problemlage und vermag nicht ein lebendiges Zeugnis der Kirche in der heutigen Welt zu vermitteln. Umgekehrt tritt der Modernismus der gegenwärtigen Problematik, obwohl er sie sieht, nicht auf Grundlage der Kirche und ihrer Tradition entgegen, sondern macht sie zur Problematik der Kirche und ihrer Tradition und begibt sich somit selbst in den Subjektivismus.

Die Überbetonung von Formalien und das übertriebene Vertrauen in die Subjektivität, die entsprechend den Konservatismus und die Moderne kennzeichnen, machen beide Strömungen für den Fundamentalismus empfindlich anfällig. Auf paradoxe Weise erscheint der Modernismus mit seinem Hang für radikale Wandlungen dem Fundamentalismus tatsächlich auch begrifflich verwandter. Schließlich berücksichtigen beide Strömungen weder die wirkliche Beziehung von Institution und Gnade noch die Dynamik kirchlichen Lebens, welche den Übergang vom Gegebenen zum Ersehnten, von der Gnade zu seiner Aktivierung, realisiert. Somit gerät der asketische Weg der Kirche in Vergessenheit, der ein Weg der Selbstverleugnung, der Metanoia und des Lebens der Mysterien und seiner Gnadenakte ist.

Die Mysterien und die Charismen der Kirche beschränken sich nicht auf die kirchlichen Zeremonien, sondern erfordern auch das persönliche Engagement der Gläubigen. Ohne dieses geht ihre Dynamik verloren und die Gnade Gottes bleibt fruchtlos[11]. So wagt beispielweise Johannes Klimakos zu sagen, dass die Quelle der Tränen nach der Taufe eine größere sei, als die der Taufe selbst[12]. Auch der selige Simeon der Neue Theologe sagt, dass bei den Mysterien der Taufe und der Firmung das Wasser des Taufbeckens und das Öl zur Firmung entsprechend die Tränen und das geistliche Myron des (Heiligen) Geistes bedeuten[13].

Wenn wir nun zur am Anfang erwähnten Einladung Christi an die Hörer seines Kerygmas um Metanoia und Selbstverleugnung zurückgehen, stellen wir Folgendes fest: Die Selbstverleugnung ist die einzige Voraussetzung, die dem Menschen erlaubt, sich in die Perspektive Christi zu stellen. Und die Metanoia ist die einzige Kraft für jede radikale Veränderung innerhalb des Lichts der Offenbarung.

Die Veränderungen, die mit Selbstverleugnung und Metanoia insgesamt, oder auch auf persönlicher Ebene, geschehen, sind die ernsthafteren und authentischeren. Es sind Veränderungen, die das unzuverlässige individuelle Bewusstsein, oder den Gebrauch der Charismen aus Machterwägungen, überwinden, und verknüpfen sich mit dem kollektiven Bewusstsein und dem kenotischen Erleben der Wahrheit der Kirche. Es sind Veränderungen, die von der Freiheit des Geistes beatmet sind. Diese

[11] S. 1. Thess 5, 19.
[12] S. *Johannes Klimakos*, Klimax 7,8.
[13] S. Kapitel 1, 36.

Veränderungen schaffen die authentische kirchliche Tradition. Und mit solcherart Veränderungen bewahrt sich die Freiheit der Kirche zu jeder Zeit unverändert, lebendig und modern. Beispiele solcher Veränderungen kann die Orthodoxe Kirche, trotz aller aufkommender Schwierigkeiten oder Turbulenzen, noch heute präsentieren.

(Aus dem Griechischen übersetzt von **Georgios Vlachonis**)

Welche kirchlich-theologische Einheit strebt die Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept und Perspektiven im neuen Europa

von Grigorios Larentzakis, Graz

Die mir hier gestellte Frage ist sicherlich eine sehr interessante und relevante Frage, die ein Thema tangiert, das bereits Jahrzehnte lang unsere Kirchen beschäftigt. Die Behandlung solcher Fragen stellt einen wichtigen Beitrag zum Thema „Ost-Westerweiterung der Theologie. 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München" dar,[1] was in der aktuellen, krisenhaften europäischen Situation nicht irrelevant sein kann, genauso wie die wertvolle Arbeit der Studieneinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München und ihre intensive Zusammenarbeit mit den anderen Theologischen Fakultäten dort für das neue Europa sinnvoll und unerlässlich sind.

Tatsächlich ist diese Fragestellung trotz jahrzehntelange Ökumenische Bewegung immer noch sehr wichtig nicht nur für die theologische, ökumenische Arbeit der Kirchen, sondern auch für die Verständigung der europäischen Völker und deren friedliche Koexistenz. Ökumenische Arbeit ist auch Friedensarbeit, sonst ist sie keine ökumenische Arbeit. Leider scheint immer noch die Unkenntnis über die tatsächliche Situation der Völker und der Kirchen nicht überwunden zu sein.

Dazu eine Bemerkung: Voriges Jahr gab Johannes Oeldemann eine Publikation heraus mit dem Titel „Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven". Ein Kapitel trägt den Titel: „Orthodox und ökumenisch - Ein Widerspruch?" Er will in diesem Kapitel die vorhandene übliche Meinung im Westen untersuchen und darstellen und er stellt folgendes fest: „Wenn man sich einen Überblick über Akademieveranstaltungen und Zeitschriftenartikel zum Thema ‚Orthodoxie und Ökumene' in den letzten Jahren verschafft, kann man leicht den Eindruck gewinnen, dass sich hier zwei auf den ersten Blick unvereinbare Größen gegenüberstehen: auf der einen Seite die westlichen Kirchen, die sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt um eine ökumenische Zusammenarbeit bemüht haben und sich - spätestens seit der Wende in Mittel- und Osteuropa - nun auch der Orthodoxie zuwenden, und auf der anderen Seite die Orthodoxen Kirchen, die den Einheitsbestrebungen westlicher Couleur reserviert bis ablehnend gegenüberstehen und

[1] Vgl. die Beiträge von *Hermann Goltz* und *Lothar Lies* in Graz beim Festsymposion „Osterweiterung" in der Theologie?, *Ökumenisches Forum* 25 (2002) 47-68.

offenbar zu verhindern suchen, dass es im 21. Jahrhundert zu einem ökumenischen Durchbruch kommen könnte."[2] Oeldemann bemüht sich dann mit konkreten Fakten, Dokumenten und Daten, dieses übliche Vorurteil überzeugend zu widerlegen. Ein mühsames Unterfangen.

Wenn also dieses Bild verbreitet wurde oder noch verbreitet wird, ist es erforderlich, ja dringend notwendig, über die tatsächliche Situation offen zu sprechen, um viele Missverständnisse klarzustellen und zu überwinden. Ich beabsichtige hier keine Apologetik, um zu zeigen, seit wann und wie intensiv die Orthodoxe Kirche tatsächlich die Verwirklichung der kirchlichen Einheit initiativ und sehr aktiv und hochoffiziell mit synodalen Beschlüssen seit 1902 fördert. All das ist in zahlreichen Veröffentlichungen zugänglich und es sollte eigentlich auch sehr bekannt sein, wenn man es erfahren will.[3] Ich kann aber nicht umhin die Frage zu stellen: Warum sind die historischen Fakten und die verschiedenen Initiativen, Dokumente usw. nicht einmal wahrgenommen und bei den verschiedenen einschlägigen Fach-Publikationen, bei der sonst bekannten westlichen Gründlichkeit und Genauigkeit nicht berücksichtigt worden? Man muss nicht unüberwindliche Hürden überwinden, auch keine unzugänglichen Archive und Geheimakten studieren. Haben wir es hier mit einer selektiven Wahrnehmung zu tun? Und wenn ja, warum? Natürlich möchte ich nicht verallgemeinern, denn ich bin froh und dankbar, dass es doch sehr viele Menschen in den westlichen Kirchen gibt, die mit den Orthodoxen intensiv zusammenarbeiten - auch an der Universität München - und sehr viel für die Verwirklichung der kirchlichen Einheit geleistet haben. Trotzdem muss man oft mühsam versuchen, vielen Vorurteilen und Unkenntnissen zu begegnen. Und damit kein Missverständnis entsteht: Die gleichen Probleme und Schwierigkeiten treffen wir auch in orthodoxen Bereichen und Kreisen, von denen wir etwas anderes erwartet hätten.

Wenn also die Orthodoxie *für die Ökumene* ist, und sie ist es ohne Zweifel, was will sie überhaupt mit der Ökumene? Welche Einheit strebt sie an, mit welchen Methoden und mit welchen Zielen?

In diesem Sinne wird hier der Versuch unternommen, auf die gestellten Fragen eine Antwort aus der Sicht eines orthodoxen Theologen zu geben, der auch jahrzehntelange westliche und ökumenische Erfahrungen, also nicht nur theoretisches Wissen hat.

Von orthodoxer Seite ist es zunächst wichtig festzustellen, dass man den Schmerz der Trennung fühlen und das Bedürfnis spüren muss, um den schmerzlichen Skandal der Trennung zu überwinden. Ist uns das Fehlen des Bruders und der Schwester aus unserer Mitte, aus unserer Gemeinschaft bewusst? Ich glaube, eine solche Bewusstmachung des Problems wartet noch auf sich. Dann muss der starke Wille und die Bereitschaft wachsen, alles uns Mögliche zu unternehmen, damit schließlich die fehlende volle kirchliche Gemeinschaft erreicht wird. Dies hat die Orthodoxe Kirche immer gesagt und immer sich dafür vielfältig und initiativ eingesetzt. Dies hat das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in seiner Enzyklika an alle Orthodoxen Kirchen im Jahre 1902, wie auch in der Enzyklika aus dem Jahre 1920 festgestellt, die an *„alle Kirchen Christi überall"*, also auch an die nicht-orthodoxen *Kirchen* geschickt

---

[2] *Johannes Oeldemann*, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, S. 13f.

[3] Vgl. eine zusammenfassende Information u. a.: *Grigorios Larentzakis*, Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz - Wien - Köln ^{2}2001, S. 183 ff.

wurde und den ersten offiziellen Vorschlag einer Kirche darstellt, der „bislang in der Kirchengeschichte ohne ihresgleichen war“[4] für die Gründung eines Weltkirchenrates mit dem Namen : *Kirchenbund, Κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν*[5] Es ist typisch, dass bis heute bei verschiedenen „Rückblicken“ auf die Ökumenische Bewegung nichts davon erwähnt wird!

Also: Welche kirchlich-theologische Einheit will die Orthodoxe Kirche? Dazu kann mit aller Deutlichkeit zunächst geantwortet werden: Auf keinen Fall eine uniformistische oder starr kirchenrechtliche, bzw. rein vertragliche Einheit. Die Orthodoxie fördert die Wiederherstellung der *Einheit im Wesentlichen* des christlichen Glaubens, das von allen Christen und von allen Kirchen gemeinsam anerkannt und bekannt (von bekennen) werden muss, in *der Vielfalt der verschiedenen Dimensionen*, die hier nicht einzeln besprochen werden können: Dies bedeutet Einheit der Einen Kirche in der Vielfalt der autonomen, föderativen, polyzentrischen Verwaltung von Regionalkirchen, in der liturgischen Vielfalt von vielen liturgischen Riten und liturgischen Ordnungen und in der Vielfalt der Ausdrucksformen desselben Inhalts des christlichen Glaubens.[6]

Dies ist der Wille der Orthodoxen Kirche, dies fördert und unterstützt sie unaufhörlich und dies erwartet sie auch von den anderen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung. Und ich meine, dass diese Absicht und Zielsetzung der ökumenischen Bewegung und das Beharren auf dieses Ziel seitens der Orthodoxen Kirche kein willkürlicher einseitig konfessioneller Anspruch ist.

Vielleicht wird die Frage noch verschärft, wenn man anders fragen muss: Welche Einheit *müssen* wir wollen? Dadurch wird diese Frage aus der individuellen bzw. konfessionellen Beliebigkeit herausgenommen, um den Willen des Herrn für die Einheit der Kirche zu suchen. Das bedeutet, dass wir keine Alternative haben, zu wollen oder nicht zu wollen, sondern den Willen des Herrn zu berücksichtigen. Und welcher ist der Wille des Herrn?

Gerade diesbezüglich haben wir eine klare Aussage Jesu, wie sie uns vom Evangelisten Johannes im 17. Kapitel überliefert wurde. Es handelt sich um das letzte Gebet Jesu, praktisch um sein Testament, *das wir zu realisieren haben.* Meistens wird nur der erste Teil des bekannten Satzes Jesu erwähnt "..auf dass alle eins seien" (Joh 17, 21). Der Wille Jesu und sein Auftrag sind klar und unmissverständlich ausgesprochen, „damit die Welt glaubt“. Die Fortsetzung dieses Satzes zeigt aber auch das *Ziel,* d. h. auch *welche Einheit* gemeint ist: "...gleich wie Du, Vater, in mir und ich in Dir bin; dass auch sie in uns seien, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast". Somit wird hier der Wille Jesu deutlich, dass das Urbild und Vorbild der kirchlichen Einheit die Einheit bzw. die Koinonia der drei göttlichen Personen durch das Band der Liebe ist und dass diese Einheit auch die Koinonia mit den drei göttlichen Personen zum

---

[4] *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entwicklung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/M. 1983, S. 7.

[5] Vgl. *G. Larentzakis,* Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz - Wien - Köln ^{2}2001, S. 188.

[6] *Athanasios,* Tom. ad Antioch. 8: *PG* 26, 805C Vgl. auch *G. Larentzakis,* Einheit der Menschheit Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien, (Grazer Theologische Studien 1), Graz ^{2}1981, S. 271. Auch die Worte des hl. Gregor von Nazianz von seiner Abschiedsrede aus dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) warnen uns bis heute: "Hört auf über Begriffe zu streiten“. *Gregor von Naz.*, Orat. 42, Abschiedsrede, 16: *PG* 36, 477A. Vgl. *G. Larentzakis,* Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 68.

Ziel hat.[7] Ekklesiologisch und ökumenisch würde es also bedeuten: Communio Ekklesiarum mit allen Konsequenzen.

Im offiziellen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Gesamtorthodoxie wurde dieser Grundsatz auch im ersten offiziellen Dokument von München (1982) „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit" gemeinsam festgehalten: „"Da der eine und einzige Gott Gemeinschaft dreier Personen ist, ist die eine und einzige Kirche Gemeinschaft von vielen Gemeinden (d. h. Ortskirchen) und die Ortskirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der (Orts)Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen so sehr verbunden , dass die eine ohne die andere nicht bestehen kann." (III, 2)[8] Und in einer theologischen Konsultation der Konferenz Europäischen Kirchen (Goslar 1982) wurde festgestellt: „So wie die göttlichen Personen wirkliche Personen sind, so sind auch die Ortskirchen wirkliche Kirchen mit der Fülle des sakramentalen und ekklesialen Charakters (katholisch) im Vollzug des eucharistischen Mysteriums und nicht nur Teile von einem Ganzen. Die gesamte Kirche Christi wird nicht durch das Addieren der Teilkirchen verwirklicht, sondern durch die Gemeinschaft der Ortskirchen in gegenseitiger Durchdringung (Perichorese) zum Ausdruck gebracht...Kirchliche Einheit und Gemeinschaft bedeutet nicht Uniformität. Die Einheit in der Vielfalt auf der Basis des trinitarischen Vorbildes drück auch den Reichtum und die Dynamik der kirchlichen Gemeinschaft aus."[9]

Vor mehr als fünfundzwanzig Jahren, im Jahre 1977, anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Gründung von "Glauben und Kirchenverfassung" fragte auch Jürgen Moltman: "Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens".[10] Er stellte damals fest: "Die Ökumenische Bewegung sucht die Einheit der Kirche in der *Wahrheit Jesu Christi;* nicht mehr und nicht weniger. Was sie von innen her bewegt, ist das 'hohepriesterliche Gebet' Jesu, das er nach Johannes vor seiner Passion an den Vater richtete: '...auf dass sie alle eins seien' (Joh 17, 21)".[11] Dann sagte Moltmann: "Mit Recht haben ostkirchliche Theologen westliche Pragmatiker immer wieder darauf hingewiesen, dass die Fortsetzung jenes Gebetes sagt, *welche* Einheit gemeint ist... Diese *Einheit Christi* in der Kirche sucht die ökumenische Bewegung; nicht mehr, aber auch nicht weniger."[12] Die trinitarische also, bzw. die pneumatologische Fundierung könnte sehr viele Probleme in der Ekklesiologie und in der Ökumene zu überwinden helfen. Auch Wolfgang Klausnitzer hält es für eine

---

[7] Der hl. Athanasios sieht in dieser trinitarischen soteriologischen Dimension das Fundament der christlichen Einheit. *Athanasios,* C. Ar. III, 22: *PG* 26, 368C f. Vgl. dazu *G. Larentzakis,* Einheit der Menschheit Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien, (Grazer Theologische Studien 1), Graz ^{2}1981, S. 236.

[8] In u.a.: Dokumentation. Der offizielle theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 163f. Dazu vgl. *Grigorios Larentzakis,* 10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche – Eine Bilanz, in: Pro Oriente Band XVI., In Verbo autem tuo, Die Ökumene unter Kardinal Groer, hg. v. *A. Stirnemann* und *G. Wilflinger,* Innsbruck, Wien 1994, S. 46 ff.

[9] In: Die versöhnende Kraft der Trinität. Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischer Kirchen 22.-26. November 1982 Goslar, hg. v. *Konferenz Europäischer Kirchen,* Studienheft Nr. 15, Genf 1983, S. 97f. Interessant sind alle Beiträge dieser Konsultation.

[10] *J. Moltmann,* Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, *Ökumenische Rundschau* 26 (1977) 287 ff.

[11] *J. Moltmann,* a.a.O., S. 289.

[12] Ebd.

Zielvorstellung: „eine tiefere Reflexion auf das trinitarische Wesen der Kirche angesichts des Vorwurfs orthodoxer Theologen an die Adresse der westlich-(römisch)katholischen Ekklesiologie, die Kirche fast ausschließlich von Jesus Christus und damit christozentrisch (und in der Gefährdung einer geradezu christomonistischen Reduktion) zu korrigieren."[13]

Die Verwirklichung des Hauptzieles der Ökumenischen Bewegung, der kirchlichen Gemeinschaft,[14] darf also nicht aus den Augen verloren gehen.

Ich habe aber manchmal den Eindruck, dass nicht alle Kirchen das Ziel der Verwirklichung dieser kirchlichen Gemeinschaft auf dem Fundament desselben Glaubens vor sich haben, wenn sie von der Ökumene und von den ökumenischen Aufgaben und Zielen sprechen. Auch Wolfgang Thönissen stellt die Frage ganz offen und direkt: „Es fehlt offensichtlich ein klares Zeugnis zur Einheit der Kirche Jesu Christi.... Ist etwa das Feuer der Ökumenischen Bewegung erloschen?... Aber können wir wirklich davon ausgehen, dass es uns gelingen wird, in der Welt das Evangelium zu verkünden und den Glauben zu leben, ohn uns im Kern darum zu bemühen, der Welt und den Glaubenden selbst ein gemeinsames Bild von Jesus Christus zu vermitteln? ... Wer diesen Kern aufgibt, gibt auch alle ökumenischen Bemühungen preis..."[15] Der Verschiedenheit und der Vielfalt scheint man mehr Bedeutung zu geben als der Verwirklichung der Einheit. Dieser Eindruck ist nicht nur eine subjektive Hypothese, sondern das Wissen aus veröffentlichten offiziellen Dokumenten und Erklärungen.[16] So z.B. im Beitrag der Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der sich auf die Prinzipien der Leuenberger Kirchengemeinschaft stützt und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 2001 unter dem Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" herausgegeben wurde. Der Untertitel konkretisiert selbst die Absicht des Rates der Evangelischen Kirche mit diesem Beitrag: „Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen".[17] Ist wirklich das ökumenische Ziel nur das „geordnete Miteinander" unserer Kirchen, die mit verschiedenen Bekenntnissen im Glauben bleiben müssen? Was heißt also „bekenntnisverschiedene Kirchen"? Nur ein geordnetes Miteinander, eine friedliche Koexistenz, ohne Verständigung im Wesentlichen des christlichen Glaubens ist mit den ökumenischen Bemühungen beabsichtigt? Eine gegenseitige Anerkennung des Status quo? Ist das Prinzip „geordnetes Miteinander" eine andere, eine neue Formulierung des immer wieder geforderten Modells der „Versöhnten Verschiedenheit"?

Wenn dies so wäre, welche Konsequenzen können dann gezogen werden, wenn mühevolle, jahrzehntelange ökumenische, theologische Anstrengungen unternommen werden, damit die Studien für das *gemeinsame Bekenntnis* erarbeitet, formuliert und

---

[13] *W. Klausnitzer*, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft, Freiburg, Basel, Wien, 2004, S. 56f.

[14] Vgl. *Wolfgang Thönissen*, Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Ökumenische Rundschau* 54 (2005) 41ff.

[15] *Wolfgang Thönissen*, Bericht des Instituts (Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik) zur Situation der Ökumene im Jahr 2004, *KNA-ÖKI* 25 (21. Juni 2005), Beilage/Thema der Woche, S. 9f.

[16] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Bemerkungen aus orthodoxer Sicht, in: Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), S. 104f.

[17] Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover.

herausgegeben werden, wie etwa die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“[18], oder die Studien und die gemeinsame Erklärung mit den Empfehlungen des Ökumenischen Arbeitskreises in Deutschland zur Bedeutung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, herausgegeben von Karl Lehmann und Wolfahrt Pannenberg unter dem Titel „Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft“ mit den ebenso interessanten und wichtigen Beiträgen von namhaften evangelischen und katholischen Theologen in diesem Band?[19]

Ich glaube, dass die konfessionellen Ängste vor dem Verlust der konfessionellen Identität durch die Ökumene wachsen und deshalb auch die Bemühungen um Stärkung dieser so „gefährdeten“ konfessionellen Identität auch durch eine offenkundige Stärkung der konfessionellen Einflussbereiche. In der europäischen Entwicklung nach der soziopolitischen Wende ist dies mehr als sichtbar, vor allem im südost-osteuropäischen Raum. Schon lange ist ein „Drang nach Osten - in einen vermeintlich atheistischen Osten“[20] mit einem starken Missionseifer feststellbar, auch mit neu strukturierten und umbenannten konfessionellen Bündnissen.

Auch eine kirchliche Gemeinschaft nur auf der Basis der eucharistischen Gastmöglichkeit, der Gastfreundschaft und der Gastbereitschaft öffnet zwar die geschlossenen Türen der ausgrenzenden Exklusivität und vermeidet Polemik und gegenseitige Bekämpfung, vielleicht auch die schädliche konfessionelle Konkurrenz, schafft aber nicht die von Jesus selbst gewünschte kirchliche Einheit als gelebte Koinonia.

Wie stehen dann die vielen Kirchen im konfessionellen Sinne zur einen Kirche Jesu Christi? Hat Jesus eine Kirche gewollt oder viele Konfessionen? Besteht bereits hier in der konfessionellen Vielfalt das angestrebte Ziel der Einheit in der Vielfalt?

Die Gleichzeitigkeit der Existenz der Ortskirchen und der Universalkirche auf dem Fundament desselben Glaubens in voller sakramentaler und kirchlicher Gemeinschaft ist sicherlich nicht in der heutigen Existenzform der vielen *Konfessionen* zu verstehen, die das Ergebnis von Spannungen, Spaltungen, Streitigkeiten im kirchenpolitischen und im theologischen Bereich und zum Teil auch von gegenseitigen Exkommunikationen sind. Das hat auch mit unseren Sünden zu tun. Ich beabsichtige nicht alte Wunden in Erinnerung zu rufen. Aber diese skandalöse Zerrissenheit des Christentums als normal zu betrachten oder sogar als eine Gabe Gottes für die reichhaltige Vielfalt der Botschaft Jesu Christi entspricht m. E. nicht den historischen Fakten, auch nicht dem Willen Jesu.

Die Kirche Jesu Christi ist weder orthodox, noch römisch-katholisch, noch evangelisch. Diese konfessionellen Bezeichnungen stammen aus der Zeit nach der westlichen Reformation des 16. Jahrhunderts, aus der Zeit der Polemik und der Ausgrenzung und deshalb können sie nicht als die endgültige verwirklichte Form der angestrebten Einheit der Kirche Jesu Christi, wie er sie in seinem letzten Gebet formuliert hat, betrachtet werden.

---

[18] Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. - Paderborn ^{2}1993.

[19] *K. Lehmann - W. Pannenberg (Hgg.)*, Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Freiburg i. Br. Göttingen 1982.

[20] *Hermann Goltz*, Mission und Evangelisierung in Europa heute, *Ökumenisches Forum* 15 (1992) 57.

Und wenn die Orthodoxen zu diesen „Einheits-Modellen" und konfessionellen Aktivitäten nur ihre partielle, hinterfragende Zustimmung zeigen, bzw. ihre kritischen Kommentare abgeben, werden sie als antiökumenisch charakterisiert, oder als das „Hemmnis" der Ökumene betrachtet, weil sie wagen, diese als allgemein gültigen und für die Gesamtökumene für bestmögliche hingestellten Einheitsmodelle, nicht als solche zu akzeptieren. Manchmal heißt es auch mit einem gewissen arroganten milden Lächeln: Die sind eben noch nicht so weit...! Und da frage ich mich oft: wollen wir wirklich den echten Dialog? Zugegebenermaßen reagieren manche Orthodoxe schroff, ablehnend, oder wie der Erzbischof von Australien Stylianos Harkianakis es charakterisierte, mit dem „Hochmut der Wahrheit", der dieses heilige Anliegen der Verwirklichung der ersehnten kirchlichen Einheit nicht weniger hindert.[21] Das unbestrittene Bewahren des rechten Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch, auch nicht selten mit dem Preis des Martyriums, berechtigt nicht zu diesem „Hochmut der Wahrheit". Genauso wenig wird die bekannte Arroganz des Martyriums gerechtfertigt, das oft monopolisiert und missbraucht wird.

Welche Methoden sollen für die Realisierung der kirchlichen Gemeinschaft angewandt werden?

1. Die Orthodoxe Kirche lehnt eine *Rückkehr-Ökumene* ab.

Der Katholischen Kirche gegenüber hat die Orthodoxe Kirche immer die Auffassung vertreten, dass durch die von Rom geforderte *Rückkehr* die christliche Einheit nicht erreicht werden kann. Auch der berühmt gewordene Konzilspapst Johannes XXIII. hat zunächst eine *Rückkehr-Ökumene* auch von den Orthodoxen gefordert.[22] Auf diesen Aufruf reagierte der große Visionär und Pionier der Ökumene, der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Athenagoras I. durch die Veröffentlichung einer Neujahrsbotschaft[23] offen, ökumenisch und mutig, wodurch er die Position des Papstes in Sachen Ökumene korrigierte. Damals gab es keine direkten Kontakte.

Die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen soll "im Geist der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistiger Freiheit und gegenseitiger Achtung" durchgeführt werden. Auch in diesem Punkt war der Ökumenische Patriarch ein Visionär, da die gleichen Voraussetzungen sowohl von der Katholischen als auch von der Orthodoxen Kirche später für den Ökumenischen Dialog als richtig angenommen und bestätigt wurden: Von der Katholischen Kirche durch das II. Vatikanische Konzil, und zwar im Dekret

---

[21] *Stylianos Harkianakis, Erzbischof von Australien,* Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in: *Anton Kolb (Hg.),* Glauben, Wissen, Zukunft. Festakt und Symposion zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahre 1985, Graz - Wien - Köln 1987, S. 55.

[22] Rundfunkbotschaft "Urbi et Orbi" vom 30. Oktober 1958: "Wir umarmen die gesamte Kirche des Ostens genauso wie die des Westens mit warmer väterlicher Liebe; und auch jene, die von diesem apostolischen Stuhl getrennt sind, wo Petrus in seinen Nachfolgern 'bis zum Ende der Welt' lebt (Mt 28,20) und den Auftrag Christi ausführt, alles auf Erden zu binden und zu lösen (Mt 16,19) und die gesamte Herde des Herrn zu weiden (Joh 21,15-17), auch jenen öffnen Wir voll Liebe Unser Herz und Unsere Arme. Wir wünschen glühend ihre Heimkehr in das Haus des gemeinsamen Vaters, und Wir wiederholen die Worte des Erlösers: 'Heiliger Vater, bewahre sie in Deinem Namen, die Du mir gegeben hast; lass sie eins sein, wie wir eins sind' (Joh 17,11). So möge 'eine Herde und ein Hirt' werden (Joh 10,16). Wir beten, dass sie alle freiwillig kommen mögen; und möge es mit Gottes Hilfe bald geschehen. Sie werden kein fremdes Haus finden, sondern ihr eigenes, eben jenes, das ihre Väter von alters her mit ihrer Lehre erleuchtet und mit ihrer Tugend geschmückt haben.": *Herder-Korrespondenz* 13 (1958/59) 115.

[23] Vgl. auch: *Gregor Larentzakis,* Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Der Anfang eines neuen Klimas, *Ostkirchliche Studien* 21 (1972) 187-197.

über den Ökumenismus, in dem wir u.a. lesen: "... Dazu sind gemeinsame Zusammenkünfte, besonders zur Behandlung theologischer Fragen, sehr dienlich, bei denen ein jeder mit dem anderen auf der *Ebene der Gleichheit* spricht ('par cum pari agat')" (II,9). Und von der gesamten Orthodoxen Kirche durch die zweite Panorthodoxe Konferenz von Rhodos 1963, in der beschlossen wurde, "dass unsere Orthodoxe Ostkirche der ehrwürdigen Römisch-Katholischen Kirche den Beginn eines Dialogs zwischen den beiden Kirchen *unter gleichen Bedingungen,* ἐπί ἴσοις ὅροις vorschlage".[24]

Im letzten Abschnitt dieser Neujahrsbotschaft wird Hoffnung ausgesprochen, dass "auch die heilige Kirche von Rom (sich) brüderlich hinwendet zum Osten." Die Verwirklichung der Einheit ist also keine Einbahn.

In diesem Schreiben haben wir auch den ersten offiziellen Vorschlag und Wunsch des Ökumenischen Patriarchen zu einer Begegnung mit dem Papst von Rom, Johannes XXIII. Dazu schreibt P. Irenäos Totzke: "Der erste große Schritt vorwärts war die Neujahrsbotschaft 1959, in der Athenagoras I. ... gleichzeitig (1959!) ein persönliches Treffen mit dem Papst als 'sehr zeitgemäß' anregte. Dieser Vorschlag war für Rom so unerhört neu, ja so unvorstellbar, dass er zunächst gar nicht registriert wurde".[25] Später kam es zur ersten Begegnung in Jerusalem mit Papst Paul VI. im Jahre1964.

Diese Botschaft des Ökumenischen Patriarchen bildet das erste offizielle Dokument des neuen Klimas zwischen den beiden großen Schwesterkirchen.

Erwähnenswert, weil ökumenisch bahnbrechend ist auch folgendes Ereignis: *Besuch des Erzbischofs von Amerika Jakobos beim Papst Johannes XXIII.*

Patriarch Athenagoras schickte am 17. März 1959 den damaligen Erzbischof von Amerika Jakobos zum Papst Johannes XXIII. nach Rom. Hier kurze Auszüge aus dem Gespräch:

Erzbischof: "Erlauben Sie, Heiligkeit: Wir hoffen, dass die alte Einladung, oder Auffassung der Einheit nicht wiederholt wird: (nämlich) Kehren Sie zurück, um sich zu vereinigen."

Papst: "Die Vereinigung wird Vereinigung der Herzen sein. Vereinigung des Gebets. Vereinigung als Frucht des Suchens des einen vom anderen. Wenn die Parole der französischen Revolution nicht durchgesetzt wird: *Freiheit. Gleichheit. Brüderlichkeit,* wird weder der Friede zwischen den Völkern, noch die Vereinigung zwischen den Kirchen herrschen.

Überbringen Sie all das Seiner Heiligkeit. Überzeugen Sie ihn von meiner Dankbarkeit und von meiner brüderlichen Liebe und sagen Sie ihm, dass unsere Aufgabe die Vorbereitung des Weges zum Dialog der Liebe ist, bis er Gebet wird, und das Gebet Vereinigung".[26] Die Feststellungen des Papstes Johannes XXIII. über die Notwendigkeit von *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* auch für die Ökumene müssen in Erinnerung bleiben.

Patriarch Athenagoras war also derjenige, der die Initiativen zum Dialog ergriffen hat und der im Grunde genommen derjenige war, der die alte Methode zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, *die Rückkehr-Ökumene,* wie sie sich Rom vorgestellt hatte, geändert hat. Aus diesem Grunde wird dem Patriarchen Athenagoras großes Unrecht getan, wenn er beschuldigt wird, dass er gegenüber der Römisch-

---

[24] Zit. bei *D. Savramis*, Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie, Leiden - Köln 1964, S. 103.
[25] *I. Totzke*, Der Ökumenische Patriarch, *Una Sancta* 19 (1964) 96.
[26] *A. Panotis*, Παῦλος Στ΄ Ἀθηναγόρας Α΄ Εἰρηνοποιοί, Athen 1971, S. 41f.

Katholischen Kirche nicht überlegt, voreilig, unvorbereitet gehandelt hätte, oder sogar, dass er die Orthodoxie gefährdet, ja sogar verraten hätte. Im Gegenteil.

Es wird aber der Orthodoxen Kirche vorgeworfen, dass sie auch die gleiche *Rückkehr-Ökumene* fordert. Hier ist eine Klarstellung erforderlich. Die Orthodoxe Kirche fordert tatsächlich eine *Rückkehr* zur Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft. Es wird aber übersehen, dass die Orthodoxe Kirche nie die Rückkehr der heutigen nicht-orthodoxen Kirchen in eine Jurisdiktion der Orthodoxie oder unter einer Orthodoxen Kirche oder unter einem orthodoxen Patriarchen fordert. Das tut sie nicht, das kann sie auch überhaupt nicht. Denn es gab nie eine Zeit, auch im ersten Jahrtausend nicht, dass eine westliche Kirche unter der Jurisdiktion einer Ostkirche stand.

Was sie fordert, für richtig und unerlässlich hält, ist die Rückkehr zum gemeinsamen Glauben des ersten Jahrtausends, wie er gelehrt und gelebt wurde und wie er durch die Ökumenischen Konzilien definiert und artikuliert wurde. Das ist das gemeinsame Glaubenserbe des Ostens und des Westens, zu dem wir uns alle gemeinsam bekennen sollen. Denn ohne diesen gemeinsamen Glauben gibt es auch keine kirchliche Gemeinschaft, ohne das lebendige kontinuierliche Wachstum und die damit zusammenhängenden konkreten Probleme zu ignorieren.[27]

2. Die Orthodoxe Kirche lehnt in der Konsequenz ebenfalls eine *Unterordnungs-Ökumene* ab. Hier wäre natürlich die ganze Problematik zum Papstamt zu erwähnen.[28] In Erinnerung muss auch die Stelle vom Schreiben der Glaubenskongregation „an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio" gebracht werden, in der es heißt: „14. Die Einheit der Eucharistie und die Einheit des Episkopates *cum Petro et sub Petro (Mit Petrus und unter Petrus)* sind nicht unabhängig voneinander Wurzel der Einheit der Kirche..."[29]

Und genau hier haben wir ein großes Problem, das ebenfalls sehr bekannt ist. Selbst Papst Paul VI. hat es offen ausgesprochen: „Das Papsttum ist das größte Hindernis der Ökumene"[30] Aus diesem Grunde stellte auch der vor kurzem verstorbene Papst Johannes Paul II. wiederholt die Formen des Papsttums zur ökumenischen Diskussion: Vor dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios (1987) in Rom, beim ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Kirche in Salzburg, (1988), während seines Besuches in Sinai (2000) und schließlich auch in seiner Ökumene-Enzyklika im Jahre 1995, in der er zugesteht: „ Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufnehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen:

---

[27] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz - Wien - Köln ^{2}2001, S. 132.

[28] Vgl. u. a. *Grigorios Larentzakis*, Das Papstamt aus orthodoxer Sicht, in: *Silvia Hell, Lothar Lies (Hgg.)*, Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck - Wien 2000, S. 115 ff.

[29] In: *L'Oservatore Romano*, 25. Jhrg. Nr. 25 Beilage XXIII, 19. Juni 1992, S. 8.

[30] Ansprache Papst Paul VI. bei der Jahresversammlung des Sekretariates für die Einheit der Christen (28. April 1967). in: The Secretariat for Promoting Christian Unity. Vatican City. *Information Service 2* (1967) 4.

„...sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast' (Joh 17, 21)?"[31]

Kardinal Walter Kasper, der jetzige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit betont dazu in einem Referat auch in Graz, dass der vom Papst Johannes Paul II. gewünschte "ökumenische Dialog nur dann sinnvoll geführt werden kann, wenn er zu einer neuen geschichtlichen Gestaltwerdung des Petrusamtes führt, die vermutlich der Gestalt, welche es im ersten Jahrtausend hatte, nahekommen bzw. sie in einer den gewandelten Zeit- und Kirchenverhältnissen entsprechen Weise erneuern wird.[32]

Aber auch der jetzige Papst, Benedikt XVI. selbst, kennt diese Problematik ausreichend, er hat sich damit schon sehr früh befasst und er machte auch konkrete Vorschläge zur Lösung dieses Problems. Trotz der unterschiedlichen und vielfältigen Bereiche also, mit denen er sich bis jetzt befasst hat und der vielfältigen positiven und negativen Kommentare wegen der Stellungnahmen des Kardinals und früheren Glaubenshüters, dürfen die von ihm früher gemachten ökumenisch relevanten Äußerungen nicht in Vergessenheit geraten. Solche Äußerungen wurden auch im Zusammenhang mit den Beziehungen zur Orthodoxen Kirche und konkreter im österreichischen Kontext bei Veranstaltungen in Wien im April 1974 und in Graz im Jänner 1976 gemacht. Dies waren Veranstaltungen auch in Zusammenarbeit mit Pro Oriente in Wien bei einem ekklesiologischen Kolloquium und in Graz von der Theologischen Fakultät anlässlich des 10jährigen Jubiläums nach der „Aufhebung" der Exkommunkationen aus dem Jahre 1054. Ratzingers Äußerungen betrafen die schwierigste Frage der Ökumene, die Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche. Wenn die damals gemachten Feststellungen des Theologieprofessors Josef Ratzinger, die er dann auch als Kardinal wieder veröffentlichte, zu seinem ökumenischen Programm auch als Papst Benedikt XVI. gehören und als Ausgang für den hierfür notwendigen theologischen ökumenischen Dialog gemacht werden, dann kann dieses schwierigste ökumenische Problem über die Stellung des Bischofs von Rom innerhalb der Gesamtkirche Christi seine glückliche und von allen erwartete Lösung finden. Dies wäre einer der größten ökumenischen Schritte und ein entscheidender Beitrag zur Verwirklichung der ersehnten kirchlichen Gemeinschaft. Aus diesem Grunde ist es sinnvoll und unerlässlich, die damaligen Feststellungen des jetzigen Papstes in Erinnerung zu rufen. Worum geht es dabei?

Der damalige Prof. Josef Ratzinger kommentierte eine Grußformel des großen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras, mit der er Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel am 25. Juli 1967 begrüßte. Damals sagte der Patriarch gegenüber dem Papst: „Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung den ersten von uns der Ehre nach, den ‚Vorsitzenden in der Liebe'". Das ist eine sehr wichtige Formulierung des Patriarchen, die die orthodoxe nach wie vor gültige Auffassung der Orthodoxie über die Stellung des Bischof von Rom widerspiegelt. Josef Ratzinger bemerkte in Wien im April 1974 dazu: „Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt, und sich nicht zu

---

[31] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Das Papstamt aus orthodoxer Sicht in: *Silvia Hell, Lothar Lies (Hgg.)*, Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck - Wien 2000, S. 117, Anm. 9.

[32] *Walter Kasper*, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: *Bernhard Körner, Maria Elisabeth Aigner, Georg Eichberger (Hgg.)*, Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?, mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche von *Peter Inhoffen und Michael Hölzl*, Graz 2000, S. 31f.

einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‚Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte."[33] Der damalige Professor Ratzinger analysierte den Gruß des Patriarchen richtig und bewertete ihn gemäß der Grundauffassung der Orthodoxen Kirche auch ganz korrekt. Also voll dessen bewusst stellte er damals die Überlegung an, dass es sich lohnen würde, zur Lösung dieses Problems von dieser orthodoxen Position auszugehen. Nur eineinhalb Jahre später, also in Graz, in der Aula der Universität, am 26. Jänner 1976, kommentierte Ratzinger den erwähnten Gruß des Patriarchen Athenagoras wieder, jedoch mit einem sehr großen Unterschied. In Graz sagte er nicht mehr, „es wäre der Mühe wert zu überlegen, ob...", sondern er stellt einfach positiv das Ergebnis seiner Überlegungen unmissverständlich und unzweideutig dar. In seinem also vielzitierten Vortrag von Graz sagte er: "Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muss* Rom nicht verlangen".[34] Also, die Quellen unserer Kirchengeschichte und zwar unserer gemeinsamen Kirchengeschichte des Ostens und des Westens aus dem 1. Jahrtausend können uns nach den Worten des damaligen Professors und neuen Papstes sehr helfen. Darüber müssen wir uns verständigen und weiter den Dialog führen, wie ihn auch sein Vorgänger, Johannes Paul II. intensiv verlangt hat. Im gleichen Vortrag in Graz machte der damalige Professor Josef Ratzinger und jetzige Papst noch eine schwerwiegende Feststellung, die als Ausgang des notwendigen ökumenischen Dialogs dient, nämlich: „Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiss nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären...Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen."[35] Mit dieser Ausgangsfestlegung kann der echte, ökumenische Dialog auch über diese schwierige Frage eröffnet werden. Der jetzige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios und die gesamte Orthodoxie kennt und schätzt sehr alle diese Äußerungen des neuen Bischofs von Rom. Als Patriarch Bartholomaios am 18. Juni 2004 in der Aula der Grazer Universität zum Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert wurde zitierte er in seiner Festrede alle diese Feststellungen des neuen Papstes und sagte dann u.a. dazu: „Die Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras gelten nach wie vor auch heute und für uns persönlich. Wir haben also vor uns neue Ansätze, auch diese schwierige Frage gemeinsam, im ökumenischen Dialog abzuklären."

---

[33] *Josef Ratzinger*, Anathema-Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. KOINONIA - Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom. Referate und Protokolle. Wien – Lainz vom 1. bis 7. April 1974. hg. *im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente*, Innsbruck - Wien - München 1976, S. 110.

[34] *Josef Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36-37.

[35] Ebd.

Und ich halte auch diese Äußerungen von Papst Benedikt XVI. nicht nur für die Ökumene zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, sondern auch zwischen allen christlichen Kirchen für bahnbrechend und zukunftsweisend. Diese Worte, die theologisch, konziliengeschichtlich und dogmengeschichtlich für die Gesamtkirche des Ostens und des Westens tausend Jahre lang voll begründet sind, können ein solides Fundament für den wichtigen ökumenischen theologischen Dialog von heute bilden und sie können, sie dürfen einfach nicht in Vergessenheit geraten. Der Weg ist offen und die Erwartungen sind groß, aber auch die großen, ökumenischen Hoffnungen berechtigt.

In diesem Sinne möchte ich dem neuen Papst, der gemäß seiner hier noch einmal erwähnten Äußerungen als „primus inter pares" der gesamten Christenheit anerkannt werden kann, viel Kraft und Gottes reichen Segen wünschen.[36]

Damit könnte also eine *Unterordnungs-Ökumene* überwunden werden.

D. h. die Orthodoxe Kirche ist für die Verwirklichung der kirchlichen Einheit, wie bereits erwähnt, durch das trinitarische Modell der Communio Ecclesiarum, in der die Tendenz einer „Subordinatio" überwunden werden kann, jedoch die Gleichwertigkeit der christlichen Kirchen auf dem Fundament des selben Glaubens und durch das Band der Liebe gewährt wird.

Der Glaube an den Dreieinigen Gott ist ja nicht nur ein Lebensmodell, sondern das Fundament und die Urquelle des Seins und des Christseins überhaupt und schließlich unsere eschatologische Hoffnung und unser eschatologisches Ziel als Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht.

3. Die Orthodoxe Kirche fördert für die Verwirklichung der oben beschriebenen kirchlichen Einheit den *Dialog der Liebe und der Wahrheit, oder den theologisch-kirchlichen Dialog der Wahrheit in Liebe, unter gleichen Bedingungen,* ἐπί ἴσοις ὅροις, mit der Absicht die vorhandenen Probleme gemeinsam zu überwinden und nicht den anderen in polemischer Absicht zu „besiegen". Das heißt, sie sucht die respektvolle Begegnung und die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen in vielfältigen Bereichen des religiösen und des alltäglichen Lebens und zugleich sucht sie durch den theologisch-kirchlichen Dialog die vermeintlichen und die echten theologischen Kontroversprobleme im wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zu diagnostizieren und zu überwinden, um dann das gemeinsame verbindende und verbindliche Fundament des Glaubens wieder zu entdecken. Deshalb zunächst zu diagnostizieren, da im Laufe der Jahrhunderte der Entfremdung sehr viele historische Entwicklungen passiert sind, viele Missverständnisse und viele Vorurteile entstanden und festgefahren sind. Solche konkreten Vorschläge hat das Ökumenische Patriarchat in der bereits erwähnten Enzyklika „an alle Kirchen Jesu Christi überall" schon im Jahre 1920 (!) gemacht. Erforderlich ist dabei eine echte Dialogfähigkeit der Partner und nicht der Gegner zu erreichen.

Bei der dritten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz im Jahre 1986 in Chambésy wurde in der entsprechenden Konzilsvorlage festgestellt: „Die Orthodoxe Kirche hatte von jeher, sowohl aus theologischen als auch aus pastoralen Gründen, den Dialog befürwortet."[37] Und obwohl sie der Überzeugung ist, dass sie „die Eine, Heilige,

---

[36] *Grigorios Larentzakis*, Zukunftsweisende Ökumene. Der neue Papst Benedikt XVI und orthodoxe Hoffnungen, *KNA-ÖKI* 17 (16. April 2005) 8f.

[37] Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt, 1, *Una Sancta* 42 (1987) 7.

Katholische und Apostolische Kirche ist, ist sie sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewusst. Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an. ... Die bilateralen theologischen Dialoge, die heute von der Orthodoxen Kirche geführt werden, sind authentischer Ausdruck dieses Bewusstseins der Orthodoxie."[38] In diesem Sinn lautete auch der konkrete Beschluss, dass alle Orthodoxen Lokalkirchen „die Pflicht haben, sich aktiv und unablässig an der Durchführung dieser Dialoge zu beteiligen, damit dem einstimmigen Zeugnis der Orthodoxie zu Ehren des Dreieinen Gottes nichts in den Weg gestellt wird."[39] Das ist die offizielle Meinung der Gesamtorthodoxie, auch wenn da und dort andere Stimmen auch innerhalb der Orthodoxen Kirchen selbstbestimmend laut werden. Ohne einen echten und intensiven ökumenischen, theologischen Dialog können wir die vorhandenen Schwierigkeiten und Probleme nicht lösen,[40] damit kirchlich und theologisch die Einheit der einen Kirche in der Communio Ecclesiarum auf dem Fundament desselben Glaubens in der Vielfalt der Konkretionen verwirklicht wird. Dies gilt auch für die vielfältige Situation der Kirchen und der Völker im neu werdenden Europa. Deshalb ist es auch wichtig hier die europäische *Charta Oecumenica* zu zitieren, die im Geiste der zwei Europäischen, Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997) verfasst wurde. Die hier genannte Aufgabe ist also bekannt und auch in der *Charta Oecumenica* von allen Kirchen Europas ausdrücklich festgehalten: „Um die ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen, sind die Bemühungen um einen Konsens im Glauben unbedingt fortzusetzen. Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft. Zum Dialog gibt es keine Alternative." (II, 6). Unsere Aufgabe ist es also, die wesentlichen Differenzen im Glauben so schnell wie möglich und so gründlich wie möglich zu überwinden und zu beseitigen. Niemand kann uns die unerlässliche Aufgabe abnehmen, die Grenzen zwischen der Einheit im Wesentlichen des christlichen Glaubens und der sinnvollen und notwendigen Vielfalt festzustellen. Diese Aufgabe *muss* der ökumenische Dialog erfüllen. Alles kann man nicht unter dem Mantel der Vielfalt gelten lassen.

Aus dieser Überzeugung führt bereits die Gesamtorthodoxie sehr viele bilaterale theologische Dialoge mit den anderen Schwesternkirchen durch, bei denen erfreulich viele positive Ergebnisse, trotz allem, erzielt wurden, die nicht geringgeschätzt werden dürfen. Der eingeschlagene Weg für den theologischen, ökumenischen Dialog muss aber fortgesetzt werden.

Mir scheint hier noch eine Klarstellung erforderlich: Die Orthodoxe Kirche ist der Überzeugung, dass dieser Glaube und ihre diesbezügliche Haltung zur Einheit und zur Ökumene nicht nur die einer später entwickelten Konfession ist, sondern dass dieses Glaubensgut das gemeinsame Glaubensgut der Gesamtkirche Jesu Christi ist, das im ersten Jahrtausend mühsam durch die Kirchenväter und die Kirche grundsätzlich erarbeitet und durch die ökumenischen Konzilien auch für die Gesamtkirche verteidigt und artikuliert wurde. Auch wenn dies von manchen westlichen Theologen als „Archäologie" charakterisiert wird.[41] Dieses lebendige auch für heute existenziell

---

[38] Ebd.

[39] Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt, 4, *Una Sancta* 42 (1987) 8.

[40] Vgl. z.B. die Beiträge im *Orthodoxen Forum* 2 (1989) zum Thema: Die orthodox-katholischen Beziehungen.

[41] *Vgl. Gerhard Podskalsky*, Okzident und Orient. Faktoren der Trennung - Chancen der Annäherung bzw. Vereinigung, *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 125: „Im Osten bleibt die Philosophie immer nur Philosophiegeschichte (wenn überhaupt innerhalb der Theologie behandelt), Theologie dagegen in ihrem

wichtiges Glaubensgut kann nicht Gegenstand von ökumenischen Verhandlungen sein. Die Orthodoxe Kirche unserer Zeit hält alle diese Entscheidungen bis heute unbeirrbar fest und hoch.

In diesem Sinne verstehe ich es als einen ökumenisch äußerst wichtigen Schritt, wenn im offiziellen ökumenischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund als die gemeinsame Lehre festgestellt und im gemeinsamen Dokument unterschrieben wird, dass die gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des Ersten Jahrtausends für den Glauben beider Kirchen auch heute normative Bedeutung haben. Am Beginn des Dokuments *"Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche"* (Sandbjerg/Dänemark, 1993) wird der enge Zusammenhang hervorgehoben: "Die Autorität der Kirche gründet auf der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments und der heiligen Tradition bezeugten Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus."[42] Über die Bedeutung der ökumenischen Konzile in der Kirche spricht das Dokument die gemeinsame Auffassung aus: "Sowohl Orthodoxe als auch Lutheraner bestätigen, dass apostolische Autorität in den ökumenischen Konzilen der Kirche ausgeübt wurde, bei denen die Bischöfe durch vom Heiligen Geist bewirkte Erleuchtung und Verherrlichung ihre Verantwortung wahrnahmen. Ökumenische Konzile sind eine besondere Gabe Gottes an die Kirche und ein verbindliches Erbe durch die Zeitalter. Durch ökumenische Konzile hat der Heilige Geist die Kirche dazu geführt, den ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben (Jud 3) zu bewahren und zu vermitteln. Sie gaben die prophetische und apostolische Wahrheit weiter, formulierten sie gegen die Häresien ihrer Zeit und gewährleisteten die Einheit der Kirche."[43] Anschließend werden die *sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilen* aufgezählt. Das Dokument wiederholt hier die Feststellungen aus dem Dokument von Kreta (1987) und formuliert weiter: "Ökumenische Konzile sind die Summe biblischer Theologie, und sie fassen Hauptthemen der Heiligen Tradition zusammen. Sie haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar.....Die Lehren der ökumenischen Konzile der Alten Kirche sind für den Glauben und das Leben unserer Kirchen heute normativ. Die trinitarischen und christologischen Formulierungen dieser Konzile sind eine unerlässliche Anleitung zum Verständnis von Gottes Heilswerk in Christus und die Grundlage für alle späteren dogmatischen Klärungen."[44] Und noch später wird nochmals bekräftigt: "Als Lutheraner und Orthodoxe versichern wir, dass die Lehren der ökumenischen Konzile für unsere Kirchen verbindlich sind. Die ökumenischen Konzile bewahren die Integrität des Lehrens der ungeteilten Kirche in Bezug auf das erlösende, erleuchtende/rechtfertigende und verherrlichende Handeln Gottes und verwerfen Häresien, die das Heilswerk Gottes in Christus untergraben."[45] Es sei hier noch erwähnt, dass auch das vieldiskutierte Prinzip des *sola scriptura* in diesem Dialog von den Vertretern des Lutherischen Weltbundes richtig dargestellt wurde, wodurch auch hier alle Missverständnisse bereinigt wurden. Im Dokument von Kreta (1987) lesen wir: „Die Orthodoxen nehmen mit Befriedigung die Versicherung der lutherischen Theologen zur Kenntnis, dass die Intension der Wendung ‚sola scriptura' es immer

---

Grundcharakter rhetorisch (nicht logisch) oder hymnisch. Wenn man es überspitzt ausdrücken würde, könnte man von einer Art Archäologie sprechen, d. h. der unveränderten Weitergabe und Beschreibung vorgegebener Fundstücke." !

[42] Der Text auf deutsch, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 106.

[43] Der Text auf deutsch, *Orthodoxes* Forum 8 (1994) 106f.

[44] Der Text auf deutsch, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 107.

[45] Der Text auf deutsch, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 108.

gewesen ist, auf die göttliche Offenbarung, Gottes Heilshandeln in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und somit auf die Heilige Tradition der Kirche hinzuweisen, wie sie in diesem Dokument beschrieben ist, und sich gegen menschliche Traditionen richtet, die die authentische Lehre der Kirche verdunkeln." Die gemeinsamen Erklärungen hier sind nicht nur neu ausgesprochene leere Formeln, sondern sie verpflichten uns. Und ich bin sicher: Mit diesen Erklärungen wären auch viele Probleme zwischen der Evangelischen und der Römisch-Katholischen Kirche gelöst.

Es ist wichtig, dass auch dies in Erinnerung gebracht wird, dass die Reformation als re-formatio begonnen hat, d.h. mit dem wichtigen Anliegen und mit dem Anspruch die Reinheit der Lehre der Frühkirche wiederherzustellen.

Die Kontinuität aus den Quellen hat also eine wichtige Bedeutung auch für die Identität des Glaubens und die Verwirklichung der kirchlichen Einheit.[46]

Das bedeutet konkret, dass im Bereich des Glaubens kein orthodoxer Theologe oder Hierarch das Recht hat, etwas von diesen Ökumenischen Konzilien Beschlossenes zu ändern. Durch die soeben zitierten gemeinsam unterschriebenen Feststellungen, sollte dieses Prinzip auch für die Lutherisch-Evangelische Kirche gelten. Ähnliches haben auch katholische Theologen immer wieder von der unverlierbaren Bedeutung der Ökumenischen Konzilien auch für heute hervorgehoben. Papst Johannes Paul II. hat dies wiederholt betont.

Trotzdem. Was kann, was muss auch orthodoxerseits getan werden? Wir wissen es, es ist einiges zu tun. Auch wenn die Orthodoxe Kirche von ihrem Glauben, den sie von der Frühkirche bis heute kontinuierlich praktiziert und bewahrt hat, nichts Inhaltliches zu ändern braucht, können nicht wenige ihrer Angehörigen trotzdem vieles von ihrer Haltung und von ihrer Art, den orthodoxen Glauben zu verteidigen, ändern. Dies hat zur Folge, dass eine absolutistische Autarkie oder ein ekklesiologischer und soteriologischer Exklusivismus hinterfragt und überwunden werden muss. Ebenfalls sehr wichtig ist die Frage nach den Grenzen der Kirche.[47] Karl Rahner spricht von den "Grenzen der Amtskirche".[48] D. h. wir haben mit grundsätzlichen Fragen auch der Ekklesiologie zu tun, die noch nicht in zufriedenstellender Weise beantwortet wurden. Auch dies ist nichts Neues und auch in der *Charta Oecumenica* ausdrücklich ausgesprochen: „Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern." (I, 1). Was kann dazu geschehen?

Damit hängt also auch ein *ekklesiologischer Neuansatz* im Verhältnis und der Beurteilung der christlichen Kirchen untereinander und zueinander zusammen. Noch dazu müssen die herkömmlichen, klassischen Differenzierungen mit den Begriffen *Häresie und Schisma* ebenfalls hinterfragt und neu definiert werden.

Die initiative Teilnahme der Gesamtorthodoxie an der Gesamtökumene, wie auch an den verschiedenen offiziellen theologischen Dialogen mit der Grundbedingung des

---

[46] Vgl. *Wolfgang Bienert*, Zurück zu den Anfängen? Zur ökumenischen Relevanz der Kirchenväter, *Ökumenische Rundschau* 54 (2005) 49 ff.

[47] *Theodor Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 316 ff.

[48] *Karl Rahner*, Grenzen der Amtskirche, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln 1965, S. 499-520.

gegenseitigen Respekts auf der Ebene der Gleichheit, ἐπί ἴσοις ὅροις,[49] bezeugen doch den *ekklesiologischen Neuansatz*, der die alten Häresiologien überwinden kann, ohne die vorhandenen Probleme zu verwischen.[50] Auf dieser Basis konnte auch Nikos Nissiotis bei der III. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu Dehli sagen: "Es gibt keine 'Schismatiker', vielmehr stellen die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand der einen ungeteilten Kirche dar."[51] Vlassios Pheidas meint, dass durch die Aufhebung der Exkommunikationen aus dem Jahre 1054 zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche am 7. Dezember 1965 "sozusagen die kanonische Entscheidung aufgehoben wurde und das *endgültige Schisma* von Ost und West in eine *schismatische Situation* gewandelt wurde.[52] In einem anderen Zusammenhang, und zwar zur Frage der Interkommunion, machte der Metropolit von Ephesos, Chrysostomos Konstantinidis, eine Feststellung, die m. E. auch allgemeine Bedeutung haben kann: "Die ökumenische Diskussion hat die Bedeutung der Ekklesiologie erwiesen. Blieben wir nämlich bei der herkömmlichen starren ekklesiologischen bzw. häresiologischen Position, wäre ein Gespräch über Interkommunion nicht denkbar; die theologische und kanonische Literatur alter Art erweist sich in beiden Kirchen (damals sprach er über das Verhältnis zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche) als negativer Faktor. Erst auf Grund des ekklesiologischen Neuansatzes ergaben sich in unseren Kirchen Aufgeschlossenheit und Bedürfnis für eine Diskussion der Interkommunion."[53]

Der *ekklesiologische Neuansatz* bedeutet eine neue Haltung und Gesinnung dem Partner gegenüber mit einer wichtigen ekklesiologischen Bedeutung. Dadurch werden die vorhandenen Probleme als gemeinsame Probleme innerhalb der Kirche Christi betrachtet und sie fordern deshalb heraus das Gemeinsame, nicht das Trennende in den Vordergrund zu stellen. Auch dadurch werden der soteriologische und ekklesiologische Exklusivismus und die überbetonte Autarkie überwindbar.[54] Dadurch könnte man auch den neuen konfessionellen Ängsten begegnen, die durch die Ökumenische Bewegung die jeweilige konfessionelle Identität in Gefahr sehen.

All das betrifft alle christlichen Kirchen, also auch die Orthodoxe Kirche, ohne damit das eigene ekklesiologische und soteriologische Selbstverständnis in Frage zu stellen.

---

[49] So hat die zweite Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos 1963 den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras akzeptiert, "der ehrwürdigen Römisch-Katholischen Kirche den Beginn eines Dialogs zwischen den beiden Kirchen *unter gleichen Bedingungen* ἐπί ἴσοις ὅροις vorzuschlagen." Zit. bei *D. Savramis*, Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie, Leiden - Köln 1964, S. 103 Vgl. auch: *Gregor Larentzakis*, Die Neujahrsbotschaft von 1959.

[50] Vgl. *Theodoros Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 326 f.

[51] *Nikos Nissiotis*, in: *W. A. Visser't Hooft (Hgg.)*, Dokumentarbericht, Genf 1961, S.550.

[52] Vgl. *Vlassios Pheidas*, Anathema und Schisma - Folgen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. KOINONIA - Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom. Referate und Protokolle. Wien – Lainz vom 1. bis 7. April 1974. hg. *im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente*, Innsbruck - Wien - München 1976, S.100.

[53] *Chrysostomos Konstantinidis*, (jetzt Metr. von Ephesos), Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: *Ernst Chr. Suttner (Hg.)*, Eucharistie Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion, Regensburg 1970, S. 89.

[54] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen, *Ökumenische Rundschau* 34 (1985) 433 ff.

Diesbezüglich hat der frühere Metropolit der Schweiz Damaskinos Recht, wenn er meint: „Es ist notwendig, dass das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften neu durchdacht und beantwortet wird."[55]

Was ich mir von der Orthodoxen Kirche noch wünschen kann ist, dass viele Funktionäre und Verantwortliche mehr Konsequenz in der Ökumenischen Bewegung zeigen. Denn wenn die Gesamtorthodoxie synodal den ökumenischen Prozess und die gesamtorthodoxe Mitwirkung bei diesem Prozess beschließt, dann müssen diese Beschlüsse auch konsequent berücksichtigt und umgesetzt werden. Aber das ist ja nicht eine exklusive Praxis oder ein wichtiges Desiderat nur innerhalb der Orthodoxen Kirche...

Konsequente Vorbereitung ist es auch erforderlich. Die Ökumenische Theologie in der theologischen Ausbildung und die Zusammenarbeit der Theologischen Fakultäten muss noch mehr intensiviert werden. Die Folgen und die Konsequenzen aus einer solchen ökumenisch orientierten theologische Ausbildung können in zwei Richtungen wahrgenommen und berücksichtigt werden. Nach „oben", in Richtung der verantwortlichen Hierarchen und sonstigen Verantwortungsträger, die von ihrer Tätigkeit her gesehen, nicht dazu die Zeit und die verschiedenen Möglichkeiten haben alles selbst, auch die ökumenischen Anliegen, zu erarbeiten und zu forschen, und andererseits nach „unten", d.h. an das Kirchenvolk durch den Religionsunterricht in der Schule, durch die Predigt bei den Gottesdiensten, in der Jugendarbeit und bei den sonstigen pastoralen Aktivitäten. D. h. wir benötigen überall eine ökumenische Pastoral auch in unserem multikulturellen und multireligiösen Europa.

Die Lebensbedingungen haben sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Die soziopolitischen Entwicklungen und die wirtschaftlichen Notwendigkeiten haben die Menschen, freiwillig oder notgedrungen, in Bewegung gesetzt. Diese neuen Verhältnisse und der immer mehr entwickelte Tourismus haben sehr viele Menschen, Angehörige von nicht-orthodoxen Kirchen, in die kirchlichen Gebiete der Orthodoxen Kirchen geführt und zwar nicht nur für den Sommer, sondern für ständig. Diese neue Situation schafft neue ökumenische Wirklichkeiten, die auch, wenn nicht durch die institutionelle Ökumenische Bewegung, doch durch die neue ökumenische, bzw. zwischenkirchliche Realität neue Fragen aufwirft. Und genau dies bedeutet neue Möglichkeiten, aber auch neue Herausforderungen für die autochthonen Kirchen. Es müssen neue Realitäten auch von der Orthodoxen Kirche wahrgenommen werden und konsequenterweise neue Kommunikationsmöglichkeiten zwischen den orthodoxen Gläubigen und den Christen anderer Kirchen, die jedoch auch Staatsbürger desselben Staates und neue Nachbarn der orthodoxen Christen geworden sind, gefunden werden. Dies betrifft bereits sehr viele bestehende Mischehen, Schulsituationen vor allem im Bereich des Religionsunterrichts, Schulbeginngottesdienste in den Schulen bzw. beim Gottesdienstbesuch der Schule am Sonntag und bei den großen kirchlichen Festen in den Kirchen usw. Mit Ausgrenzungen, Verboten und Gettoisierungen können keine neuen Probleme gelöst werden. Und gerade hier bedarf es einer intensiven und behutsamen ökumenischen Zusammenarbeit, die die neuen Probleme nicht ignoriert, jedoch die religiöse Identität und den religiösen Charakter einer Stadt bzw. eines Ortes nicht leichtfertig durcheinander bringt und Irritationen verursacht, die dann schließlich auf Kosten des Christentums verursacht werden. Offenheit und Achtung der neu Gekommenen ist einerseits wichtig und sinnvoll in ökumenischer

[55] *Damaskinos Papandreou*, Einige grundlegende Überlegungen zum Thema Ökumene, *Una Sancta* 58 (2003) 99.

Verantwortung, andererseits ist aber auch die Achtung und die Respektierung der vorhandenen Traditionen, Sitten und Bräuche in einem Ort ebenfalls mit ökumenischer Verantwortung zu betrachten und im modernen Leben zu berücksichtigen. Das bedeutet sehr viel Fingerspitzengefühl bei der Gestaltung der neuen multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft, damit das harmonische Leben nicht zu einer sich gegenseitig vernichtenden Konkurrenzgesellschaft wird. Und wenn das gleiche Phänomen, d.h. der Konkurrenzkampf auch zwischen oder gegen die Kirchen selbst durch eine Verstärkung von kirchenpolitischen Maßnahmen für die Erweiterung der eigenen konfessionellen Einflussbereiche und die Stärkung der eigenen Macht Platz greift, dann wächst nicht nur das gegenseitige Misstrauen, sondern es beginnt der kontraproduktive schädliche Weg, wodurch die Glaubwürdigkeit und die Effizienz der Frohbotschaft Christi selbst verloren gehen.

Schließlich möchte ich feststellen, dass dadurch und zusätzlich bei den verschiedenen kirchlichen Entwicklungen heute nicht nur die eine oder die andere Kirche leidet. Wir stellen fest, dass heute bei den verschiedenen Kirchen, bei der einen mehr, bei der anderen weniger, ihre Mitglieder nicht mehr bereit sind, unverständliche Handlungen und negativ wirkende persönliche Lebensweisen zu tolerieren und zu akzeptieren. Das Ergebnis ist ein latenter oder manifester Massenauszug aus der kirchlichen Gemeinschaft, der nicht nur in einer kritischen Haltung und Reserviertheit gegenüber den Hauptverantwortlichen manifestiert wird, sondern durch endgültigen Austritt aus der Kirche in den letzten Jahren dramatisch zum Ausdruck gebracht wird. Selbstbeschwichtigend mit dem Finger auf die „andere" Kirche zu zeigen, dass dort mehr Kirchenaustritte registriert wurden als bei der eigenen, mindert das Problem überhaupt nicht. Das Christentum als solches leidet und der missionarische Auftrag der Kirche wird zunichte gemacht.

Dann helfen keine Proteste und Reklamationen, dass auch bei der Gestaltung der europäischen oder der nationalen Verfassungen die christlichen Wurzeln unserer Kultur und des neuen Europa nicht berücksichtigt werden.

Eine der wichtigsten gemeinsamen, d.h. ökumenischen Aufgaben aller Kirchen ausnahmslos ist, die Sinnhaftigkeit des Evangeliums und des Christseins überhaupt deutlich und verstehbar, effektiv für das Wohl der Menschen zu vermitteln. Sonst fühlt sich der heutige Mensch, der es wahrlich nicht leicht hat, auch von den christlichen Kirchen verlassen und verraten.

Eine solche gemeinsame, ökumenische Verpflichtung aller christlichen Kirchen tut heute Not, mehr denn je.

Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine evangelisch-lutherische Position

von Gunther Wenz, München

In der Alten Kirche ist ein Papagei berühmt geworden. Er pflegte auf dem Marktplatz zu Antiochia mit krächzender Stimme das Trishagion aufzusagen. Allerdings brachte der seltsame Vogel das Dreimalheilig mit theopaschitischen Zusätzen und damit auf häretische Weise zu Gehör. Doch darauf kommt es hier nicht an. Denn zum rechten Bekenner wäre der antiochenische Papagei auch dann nicht geworden, wenn seine Auslassungen als orthodox und dogmatisch einwandfrei zu gelten hätten: „Denn was der Bekenntnispapagei aufzusagen hat, ist eben ein Papageienbekenntnis, mehr nicht. Der Papagei hat etwas aufzusagen; aber er hat nichts zu sagen."[1]

Ich nehme diese Episode zum Anlass dreier Vorbemerkungen, die für das Verständnis nachfolgender Ausführungen von Wichtigkeit sind: 1. Einheit der Kirchen ist ohne Bekenntnisgemeinschaft nicht zu verwirklichen. Gemeinschaft des Bekenntnisses konstituiert sich indes mitnichten durch eine buchstäbliche, gleichsam papageienartige Wiederholung von Lehrformeln der Vergangenheit. 2. Es gibt keine konfessionsneutrale Ekklesiologie und ebenso wenig ein Ökumenismusprogramm, das von konfessionellen Vorgaben unabhängig wäre; das wird u.a. dadurch belegt, dass die Lehre von der Kirche und von den Bedingungen ihrer Einheit erst unter der Voraussetzung drohender sowie tatsächlich erfolgter Kirchenspaltung zum Gegenstand förmlicher Definitionen und systematischer Darstellungen wurde. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie darf indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die spezifische Erscheinungsgestalt eines jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist. 3. Kirchenleitenden Organen kommt bei der Formulierung von Konzepten und Prognosen über die Kircheneinheit und bei der Beantwortung der Frage, welche

[1] *E. Jüngel*, Bekennen und Bekenntnis, in: *S. Herrmann/O. Söhngen (Hgg.)*, Theologie in Geschichte und Kunst. FS W. Elliger, Witten 1968, S. 94-105, hier: S. 94.

kirchlich-theologische Einheit erstrebenswert ist, eine besondere Bedeutung zu. Das theologische Recht und die theologische Pflicht, sich dazu gegebenenfalls auch kritisch zu verhalten, bleibt davon nach reformatorischem Verständnis unberührt.

Unter dieser Prämisse soll das jüngste Positionspapier der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum Thema „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“[2] paraphrasiert und kommentiert werden. Das Dokument erörtert drei Basisthemen konfessioneller Selbstverständigung und ökumenischer Positionierung des Luthertums: Zunächst (I.) werden das Verständnis und die Auslegungsgrundsätze von Schrift und Bekenntnis dargelegt, sodann (II.) die Grundzüge der lutherischen Lehre von der Kirche entfaltet und schließlich (III.) Konsequenzen gezogen für eine ökumenische Theorie und Praxis nach lutherischem Verständnis. Eine vom Autor vorliegenden Textes entworfene Skizze evangelisch-lutherischer Amtslehre ist (IV.) beigefügt; sie soll den diesbezüglichen Mangel des VELKD-Dokuments beheben.

I. Das Verständnis und die Auslegungsgrundsätze von Schrift und Bekenntnis

Das Zeugnis, in dem sich der christliche Glaube artikuliert und sprachlichen Ausdruck verschafft, gründet in der „erlebnismäßig zuteilgewordenen Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zum Heil der Welt, durch die Gott Glauben weckt (1a); so steht es zu Beginn des Positionspapiers zu lesen. Das ist zwar nicht ohne weiteres die traditionelle Sprache des lutherischen Bekenntnisses, aber gleichwohl ein richtiger, wenn auch erläuterungsbedürftiger Grundsatz. Erläuterungsbedürftig ist der Grundsatz in offenbarungs- und trinitätstheologischer Hinsicht, wobei die Frage der heilswirksamen Glaubensvermittlung im Namen des Mittlers Jesu Christi besonderes Interesse auf sich ziehen muss, weil sich an der Beantwortung dieser Frage zu entscheiden hat, was man unter demjenigen, von dem gesagt ist, es werde erlebnismäßig zuteil, genau zu verstehen hat. Um nur dieses zu bemerken: Was erlebnismäßig zuteil wird, wenn Gott Glauben wirkt, stellt sich nicht in vermittlungsloser Unmittelbarkeit ein, sondern mittels eines in der Person Jesu Christi inbegriffenen Geschehens, das einer präzisen christologischen und trinitätstheologischen Explikation bedarf. Diese Explikation konnte in dem Ökumenetext der VELKD aus verständlichen Gründen nicht geleistet werden. Sie ist aber nach Maßgabe des Selbstverständnisses der Wittenberger Bekenntnistradition unverzichtbar.

---

[2] *Texte aus der VELKD* 132/2004. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Dass der Status des Textes als Positionspapier mittlerweile von der Kirchenleitung selbst relativiert wird, zeigt der Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, vor der Generalsynode am 18. Oktober 2004 in Gera. Dort wird unter Verweis auf die Sitzung der Kirchenleitung vom 1./2. Juli 2004 klargestellt, dass es sich bei dem Text nicht um ein Positionspapier handle, „in dem das Ökumeneverständnis der VELKD umfassend beschrieben würde“ (*Texte aus der VELKD* 127 [2004] 12). Es wird zugleich angezeigt, „dass mit der Veröffentlichung die Wirkungen über die Absicht und den ursprünglichen Rahmen weit hinausgegangen sind“ (ebd.). Vgl. ferner Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69). Einen ausführlichen Kommentar hierzu habe ich in epd-Dokumentation 15/2002 vorgelegt: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Wiederabgedruckt in: *ÖR* 51 (2002) 353-366.

Die sprachliche Artikulation des in der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus gründenden Glaubens hat in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ihre kanonische Gestalt gefunden, die sich der christlichen Kirche als materiale Norm aufgedrängt oder – mit Karl Barth zu reden – imponiert hat, um im Rahmen des kirchlichen Überlieferungsprozesses als solche dann auch formell anerkannt zu werden. Man wird hinzufügen dürfen, dass dies nachgerade deshalb der Fall war, weil im Zeugnis der Schrift dem Glauben sein Grund beständig vorstellig wurde und wird. Die Schrift hat vor allem deshalb als normativer Wahrnehmungsraum des christlichen Glaubens zu gelten, weil in ihr der Glaube nicht nur geschichtlich wandelbaren Glaubenszeugnissen, sondern zugleich dem konstitutiven Grund seiner Ewigkeitsbedeutung und der seines Zeugnisses begegnet ist und fortwährend begegnet.

Wie alle Texte und Zeichenzusammenhänge erschließt sich die Heilige Schrift nur durch Auslegung. Solche Auslegung hat sich, soll sie schriftgemäß sein, nach den Regeln der Auslegungskunst am Literalsinn zu orientieren und darf daher nicht in spiritualistischer Manier vom verbum externum abstrahieren. Der Geist wirkt nicht am Buchstaben und den äußeren Zeichen vorbei oder nur aus Anlass derselben, sondern in, mit und unter diesen. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich Schriftauslegung an ihrem Gegenstand verifizieren und gegebenenfalls falsifizieren; nur unter dieser Voraussetzung sind zugleich die Bedingungen gegeben, Differenzen und Gegensätze in der Auslegung der Schrift verständigungsorientiert zu bearbeiten, wobei von der unhintergehbaren Perspektivität und Irrtumsfähigkeit jeder Auslegung auszugehen ist.

Das Selbstverständnis lutherischen Bekenntnisses als einer von der Schrift normierten Norm entspricht diesem Sachverhalt. Normativ und verbindlich ist das Bekenntnis evangelisch-lutherischer Kirche seinem eigenen Begriff zufolge, insofern es dem Zeugnis der Schrift als der Urkunde des Glaubens entspricht. Indem es sachgemäße Anleitung zum Verstehen der Schrift sein will, weiß es sich zugleich als norma normata von dieser als ihrer norma normans unterschieden und vom literalen Sinn der Schrift abhängig, auf den hin es sich selbst relativiert. Im Übrigen gilt auch für das kirchliche Bekenntnis der hermeneutische Grundsatz, dass es sich zu verstehen gibt nur, wenn es gemäß seinem Literalsinn ausgelegt wird. „Nur unter der Voraussetzung, dass es einen eigenen Sinn der Texte gibt und dieser durch sachgemäße Auslegungsmethoden erfasst werden kann, hat es Sinn, sich an Texten zu orientieren und über ihre Auslegung Verständigung bzw. Einverständnis zu suchen." (1g) Das schließt keineswegs aus, sondern im Gegenteil unveräußerlich ein, dass sich Textverständnis nur im Medium hermeneutischer Gewissheit ereignet. Von der Vorstellung einer gewissermaßen subjektlosen bzw. personenunabhängigen Objektivität ist daher Abschied zu nehmen. Verstehen zielt stets auf Gewissheit, die indes nach lutherischem Verständnis nicht den Charakter selbstsicherer, solipsistischer securitas hat, sondern denjenigen der certitudo als einer nicht in sich gründenden, sondern extra se fundierten Gewissheit.

Dass sich die Gewissheit des Glaubens einstellt, dessen Wesen es ist, sich auf Gott zu verlassen und in ihm allein zu gründen, liegt nicht im Vermögen des Menschen, so wahr sich im Glauben die menschliche Bestimmung erfüllt. Der Glaube weiß dies, und dieses Wissen ist mit der ihm eigenen Gewissheit untrennbar verbunden. Er ergreift die Wahrheit Jesu Christi, welche die Heilige Schrift beurkundet und das Bekenntnis der Kirche bezeugt, als ein von dieser Wahrheit ergriffener. Nach Maßgabe des Positionspapiers ist damit die Bedingung aller Wahrheitserkenntnis formuliert, wobei

hinzugefügt wird, dass das „unverfügbare Geschehen der Wahrheitserkenntnis durch Wahrheitsgewissheit" zu verstehen ist „als Wirken Gottes, genauer als Werk des Heiligen Geistes am und im Herzen derer, die das Evangelium hören" (1h). Was besagt das Evangelium? Dass der auferstandene Gekreuzigte Jesus von Nazareth der Christus ist, der uns mit Gott versöhnt. Was das präzise heißt, bedürfte einer genauen christologischen Erörterung, ohne welche die inhaltliche Bestimmtheit des Evangeliums und damit dessen evangelischer Sinn nicht zu erfassen ist. Dabei wäre vor allem zu klären, welche christologisch-theologische Bedeutung der leibhaften Erscheinung Jesu Christi als dem, wenn man so sagen darf, verbum externum und Buchstaben des Logos zukommt.

Dass diese Klärung im Positionspapier nicht hinreichend präzise erfolgt, ist eine Schwäche, die insbesondere im Zusammenhang der Lehre von den Heilsmitteln und der Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes, näherhin im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung beider erkennbar wird bzw. nachwirkt. Immerhin wird gesagt, dass die Konstitution des Glaubens, ohne dessen Verständnis eine evangelische Lehre von der Kirche nicht zu entwickeln ist, unter Vernachlässigung des verbum externum von Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung, in deren Gestalt das vertrauenerweckende Evangelium Jesu Christi begegnet, nicht zu fassen ist. Das Hören bzw. Empfangen des äußeren Wortes ist daher nötig, um zum Glauben zu gelangen. Was die Reinheit und Klarheit des äußeren Wortes betrifft, so gehört es zu verantwortlicher christlicher Zeugenschaft, diese immer wieder auf ihre Ursprungsgemäßheit und Verständlichkeit zu prüfen. Durch eine Prüfung dieser Art soll verhindert werden, dass ein anderes und verkehrtes Evangelium in der Kirche Einzug hält, welche Möglichkeit nachgerade bezüglich des verbum externum nicht einfach von der Hand zu weisen ist. Wie ist das äußere Wort inhaltlich bestimmt, und was ist der Bestimmungsgrund seiner buchstäblichen Bestimmtheit? Das Gewicht dieser Frage darf nicht unterschätzt werden. Ist doch das äußere Wort für die Konstitution des Glaubens und das Leben der Kirche von elementarer Notwendigkeit.

Hat das verbum externum als für das Entstehen des Glaubens und der Kirche unveräußerlich notwendig zu gelten, so ist es gleichwohl für sich genommen keine hinreichende Bedingung von deren Genese: „Hinreichende Bedingung für die Entstehung des Glaubens und der Kirche ist erst das Wirken des Heiligen Geistes, der das verkündigte, dargereichte, gehörte und empfangene äußere Wort des Evangeliums in den Herzen der Menschen so klar und überzeugend werden lässt, dass sie der Wahrheit und Heilsamkeit des Evangeliums gewiss werden und sich damit herausgefordert und eingeladen wissen, ihr Vertrauen im Leben und Sterben auf den Gott zu setzen, der sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zum Heil der Welt geoffenbart hat." (2.2, c) Der Glaube ist ein Gnadengeschenk Gottes und insofern für den Menschen nicht verfügbar. Gemäß dem Positionspapier heißt das auch, „dass es kein Verfahren dafür und keinen Anspruch darauf gibt, dass die Bezeugung des Evangeliums als äußeres Wort schon als solches Glauben wecken müsste. Zwar verheißt Gott, dass sein Wort nicht wieder leer zu ihm zurückkommen, sondern tun wird, wozu er es sendet (Jes 55,11), aber das hebt die Freiheit Gottes nicht auf, Glauben zu wirken ‚wo und wenn er will'." (2.2, d) Dem ist nicht zu widersprechen; zu vermeiden ist allerdings das Missverständnis, mit der Wendung „ubi et quando visum est Deo" von CA V, 2 sei theologisch auf einen arbiträren Vorbehalt Gottes bezüglich der Universalität seines Gnadenwillens abgehoben. Nein: Gott will, dass allen Menschen geholfen werde. Nur unter Anerkennung dieser Voraussetzung hat die

ihrerseits gebotene Anerkennung der göttlichen Freiheit und der Unverfügbarkeit des Glaubens für den Menschen die Funktion, ihn nicht nur demütig zu machen, sondern zugleich zu entlasten.

II. Die Grundzüge der lutherischen Lehre von der Kirche

Der Glaube lebt in dem Vertrauen, dass der Grund, auf den er sich verlässt, eine Voraussetzung ist, die sich selbst und von sich aus zu bewähren und als evident zu erweisen vermag. Ohne dieses Grundvertrauen kann es kein rechtes christliches Zeugnis geben; denn dieses ist ohne die Gewissheit der Selbstbezeugungsfähigkeit des in Jesus Christus offenbaren Gottes im Geist nicht zu denken. In diesem Sinne wird im Ökumenepapier zu Recht gesagt, dass die Kirche ebenso wie der Glaube durch das Wirken des Heiligen Geistes konstituiert ist. Weil aber der Glaube und die ihm verbundene Gewissheit der certitudo keine der äußeren Erfahrung unmittelbar zugängliche Daten sind, muss entsprechend die wahre Kirche im Sinne der Versammlung der wahrhaft Glaubenden als eine verborgene, nur dem Glauben gewisse, in ihren Grenzen nicht definierbare Größe gelten. Verborgen ist freilich nicht gleichzusetzen mit unsichtbar: Denn da für die Konstitution des Glaubens das äußere Wort unentbehrlich ist, bedarf es zur Glaubensgenese notwendig auch der sichtbaren, für uns abgrenzbaren, institutionell verfassten Kirche, welche die Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist als das Heil der Welt bezeugt und so weiter überliefert (vgl. 2.1, ab).

So sehr der Glauben des äußeren Wortes bedarf, um zu sein, was er ist, sowenig kann die verborgene Kirche als die Gemeinschaft der empirisch nicht abgrenzbaren Schar der wahren Gläubigen losgelöst werden von der ecclesia visibilis. Diese gehört notwendig zum ekklesiologischen Begriff der wahren Kirche, auch wenn ihr Gegebensein für diese nicht hinreichend ist, weil die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens ohne das Glauben schaffende Wirken des Gottesgeistes in, mit und unter der der sichtbaren Kirche aufgetragenen Verkündigung des äußeren Wortes nicht zustande kommt. Die sichtbare Kirche ist wie das äußere Wort notwendig, wenn auch nicht hinreichend für die Konstitution des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft. Sowohl notwendig als auch hinreichend für beide ist die im äußeren Wort, welches zu bezeugen der sichtbaren Kirche aufgegeben ist, frei wirkende Wirklichkeit des Geistes Gottes.

Notwendig, aber nicht hinreichend; notwendig und hinreichend zugleich: damit scheinen die Verhältnisse geklärt, um welche die Argumentation des Positionspapiers kreist und deren „wesensmäßige Asymmetrie" (2.1,b) betont herausgestellt wird. Gleichwohl bleiben Fragen zurück: sie betreffen vor allem die Sichtbarkeit der Kirche und die Externität des der kirchlichen Verkündigung aufgetragenen äußeren Wortes, ohne welches der göttliche Geist unbeschadet seiner Freiheit nicht wirkt und denen deshalb pneumatologisch-ekklesiologische Notwendigkeit zu attestieren ist. Was macht die unveräußerliche Bestimmtheit des äußeren Wortes aus, und welcher Erkennungszeichen bedarf es, um die Sichtbarkeit der sichtbaren Kirche zu gewährleisten? Diese Frage ist schwerer zu beantworten als es scheint. Es gehört nach meinem Urteil zu den verbleibenden Defiziten des Positionspapiers, diese

Schwierigkeit nicht klar genug verdeutlicht zu haben. Die empirische Feststellung des Vorhandenseins wahren Glaubens entzieht sich, das ist wahr, jedem menschlichen Urteil: die in Raum und Zeit als societas externa existierende sichtbare Kirche ist ein corpus permixtum, die die Grenzen von Raum und Zeit transzendierende Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden eine zwar im Vertrauen auf Gottes Verheißung zu glaubende, aber nicht empirisch feststellbare und definitiv abgrenzbare Größe. Wie aber lässt sich die sichtbare Kirche feststellen und in ihrer Sichtbarkeit dergestalt definieren, damit jene Abgrenzungen ermöglicht werden, die nötig sind, um Kirche erkenntlich von Nichtkirche oder gar Antikirche unterscheiden zu können? Auf dieses Problem wird insbesondere im Zusammenhang der Ausführungen zur wesenhaften Einheit der Kirche und zur Kirchengemeinschaft Bezug genommen, die grundlegend sind für das entwickelte Verständnis ökumenischer Theorie und Praxis.

Was das ekklesiologische Attribut der im einen Herrn, im einen Glauben und in der einen Taufe (Eph 4,5) begründeten Einheit der Kirche betrifft, so ist diese nach Maßgabe des Positionspapiers wie die uns verborgene Gemeinschaft der Glaubenden aller Zeiten und Orte nicht sichtbar, sondern nur im Glauben gewiss. Das Stichwort der Sichtbarkeit hinwiederum wird sogleich mit einem ekklesiologischen Plural und mit der Rede von unterschiedlichen Gemeinden und Kirchen assoziiert, die nicht als Einheit existieren. Das hat damit zu tun, dass sofort an institutionell verfasste Kirchen gedacht ist, wenn von sichtbarer Kirche gesprochen wird. Genauer zu reflektieren wäre, ob die traditionelle Annahme einer ecclesia visibilis nicht auf ihre Weise einen Begriff der Einheit im Sinne einheitlicher notae ecclesiae impliziert. Sichtbarkeit wäre dann ekklesiologisch nicht nur und nicht in erster Linie auf die als societas externa institutionell verfasste Kirche zu beziehen, sondern auf Wort und Sakrament als die Erkennungszeichen der Kirche. Wie müssen die Erkennungszeichen der Kirche beschaffen sein, um als solche gelten zu können? Das Positionspapier antwortet auf diese Frage unter Berufung auf CA VII, 2 mit dem Hinweis, das kirchliche Verständnis des Evangeliums müsse recht, will heißen: die Verkündigung müsse schrift-, der Gebrauch der Sakramente einsetzungsgemäß sein. Dem Prinzip der Schrift- und Einsetzungsgemäßheit kommt also für die Frage der Sichtbarkeit der Kirche eine kriteriologische Zentralfunktion zu und zwar sowohl im Hinblick auf einen einheitlichen Begriff sichtbarer Kirche, der ekklesiologisch unerlässlich ist, als auch im Hinblick auf die Frage sichtbarer Gemeinschaft von Kirchen.

Ecclesia est communio ecclesiarum: Dass Kirchen lokal, regional und gegebenenfalls auch national unterschieden und im Übrigen auch verschieden organisiert sind (vgl. 3.1,a), ist ein empirischer Sachverhalt, der als solcher ekklesiologisch unproblematisch ist, wenn denn der universalkirchliche Bezug, der jeder Einzelgemeinde wesentlich innewohnt, bedacht und etwa die Orientierung an nationalen Ordnungseinheiten aus lediglich pragmatischen Gründen erfolgt. Um ein Beispiel zu geben: Deutschland ist in ekklesiologischer Hinsicht eine Einheitsgröße allenfalls sekundärer oder tertiärer Art; das gilt im Übrigen selbst für Bayern. Problematischer wird die Angelegenheit erst, wenn die Unterschiede sichtbarer Kirchen das Bekenntnis der Kirche betreffen und dessen Gleichheit in Frage stellen oder gar aufheben. In einem solchen Fall haben wir es der Terminologie des Positionspapiers zufolge mit Bekenntnisverschiedenheiten oder Bekenntnisgegensätzen zu tun. Letztere sind dann gegeben, wenn gegensätzliche, miteinander unvereinbare Interpretationen des Evangeliums zu konstatieren sind. In diesem Fall ist Kirchengemeinschaft unmöglich; sie kann nicht nur nicht erklärt, sie muss im

Gegenteil, falls institutionell vorhanden, in erkennbarer Weise und ersichtlichen Formen aufgekündigt werden. In einem solchen Fall muss zwar nicht geleugnet werden, dass sich auch in Gemeinschaften mit verkehrten Bekenntnissen rechte Christen finden können. Der Status einer Kirche wäre solchen Gemeinschaften aber um des Bekenntnisses willen abzusprechen: sie wären nicht nur nicht als Kirchen im eigentlichen Sinne, sondern überhaupt nicht als Kirchen, möglicherweise sogar als Antikirchen zu identifizieren.

III. Ökumenische Theorie und Praxis nach lutherischem Verständnis

Im Unterschied zu Gegensätzen des Bekenntnisses, die Kirchengemeinschaft unmöglich machen, gibt es nach Maßgabe des Dokuments auch konfessionelle Differenzen, die „aus unterschiedlichen Akzentsetzungen bzw. Interpretationen des Evangeliums" (3.1,b) resultieren. In einem solchen Fall ist es möglich, Kirchengemeinschaft zu üben. Ob die üblich gewordene Rede von einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen terminologisch in jeder Hinsicht glücklich ist, darf bezweifelt werden. Denn sie ruft leicht das Missverständnis hervor, Bekenntnisdifferenzen seien ekklesiologisch irrelevant mit der Folge, dass schließlich auch der Sinn des ökumenischen Ringens um Lehrkonsense in Zweifel gezogen werden könnte. Diesem Missverständnis wird im Positionspapier der VELKD entgegengetreten. Die Verschiedenheiten in Kirchengemeinschaft verbundener bekenntnisverschiedener Kirchen dürfen nicht grundsätzlicher Art sein, sondern nur in unterschiedlichen Akzentsetzungen bzw. Interpretationen des Evangeliums bestehen, die das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums nicht betreffen. Man kann dann freilich fragen, ob es sich bei Verschiedenheiten von der Art überhaupt um *Bekenntnis*verschiedenheiten und nicht um Unterschiede konfessionstraditioneller Herkünfte handelt, die einem expliziten gemeinsamen Bekenntnis nicht nur nicht im Wege stehen, sondern dieses förmlich fordern. Um nämlich glaubhaft und überzeugend zum Ausdruck zu bringen, dass die verbleibende Verschiedenheit lediglich unterschiedliche Akzentsetzungen bzw. Interpretationen beinhaltet, darf man das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums nicht nur behaupten, man muss es auch explizieren, was ohne eine Lehrvereinbarung, die zumindest das Nichtvorhandensein von Bekenntnisgegensätzen begründet zum Ausdruck bringt, nicht möglich ist.

Unterschiede im Lehrbekenntnis, das ist wahr, schließen das Gegebensein des gemeinsamen Evangeliumsverständnisses nicht notwendig aus. Aber dass ein gemeinsames Evangeliumsverständnis gegeben ist und die verbleibenden Unterschiede lediglich unterschiedliche Interpretationsakzente betreffen, kann ohne ein gemeinsames Lehrbekenntnis nicht verständlich gemacht werden. Diese Annahme liegt in der notwendigen Konsequenz der Argumentation des Positionspapiers. Man sollte es deshalb als ein Plädoyer für die Fortsetzung der Konsensökumene lesen.

Das Ziel der Ökumene nach lutherischem Verständnis ist die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament auf der Basis eines Bekenntnisgegensätze ausschließenden gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums nach Maßgabe der Heiligen Schrift. Der Sinn ökumenischer Gespräche nach lutherischem Verständnis ist durch diese Zielvorgabe eindeutig bestimmt. Sie haben zu

klären, ob zwischen den beteiligten Kirchen das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums gegeben ist, das die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft möglich macht und gebietet. Die Feststellung, dass dies der Fall ist, kann, wie in dem Positionspapier eigens betont wird, „nicht ohne das ordinationsgebundene Amt (‚ministerium verbi'), aber auch nicht durch dieses allein getroffen werden" (3.2,c). Beides liegt im Zeugnisauftrag der Kirche begründet, dem die kirchliche Ordnung nur dann entspricht, „wenn sie sowohl das an die Ordination gebundene Lehr- und Verkündigungsamt als auch die Mitverantwortung aller Glaubenden für die Verkündigung des Evangeliums in ihrer je eigenen, aber aufeinander verwiesenen Bedeutung zur Geltung bringt und regelt" (2.3,c). Dabei soll im Einzelnen folgendes gelten: „Die Notwendigkeit, die Berufung in das kirchliche Verkündigungsamt durch Ordination zu regeln (CA 14), leitet sich daraus ab, dass das von Gott eingesetzte Amt der Verkündigung des Evangeliums (CA 5) nicht nur allen Christenmenschen, sondern auch der Kirche als ganzer übertragen ist. D. h., seine Einrichtung und Ordnung durch Menschen ist ein notwendiges Element der Wahrnehmung des von Gott eingesetzten Amtes der Evangeliumsverkündigung, insofern die Heilsmittel Wort und Sakrament nach dem Willen Christi *öffentlich* weiterzugeben sind. So steht die Kirche unter der Notwendigkeit, eine Ämterordnung zu schaffen, deren Zentrum es ist, dem öffentlichkeitsbezogenen Auftrag Christi im ordinationsgebundenen Amt Gestalt zu geben." (Ebd.) Was das präzise bedeutet, wird Gegenstand nicht nur ökumenischer, sondern auch künftiger binnenlutherischer Debatten sein müssen.

Letztere sind nicht zuletzt deshalb nötig, weil die Ausführungen des Positionspapiers zum Amtsproblem sowie zur ökumenischen Zentralfrage einer rechten Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt sehr dünn geraten sind. Weitere amtstheologische Aspekte wie etwa die Thematik der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes werden gänzlich ausgeblendet. Das mag mit dem Hinweis darauf entschuldigt werden, dass das Papier primär auf die Klärung hermeneutischer Grundsatzfragen ausgerichtet sein sollte und ausgerichtet ist. Nicht zu entschuldigen ist dagegen, dass ein in einer Anmerkung (2.3,c. Anm. 2) gegebener Hinweis auf CA V und CA XIV sowie auf deren Verhältnis zueinander den aktuellen Diskussionsstand nicht nur verkürzt, sondern auch höchst einseitig wiedergibt. Statt hierauf näher einzugehen, sei eine eigene Skizze evangelischer Lehre vom kirchlichen Amt anhangsweise beigegeben.[3]

IV. Das kirchliche Amt nach evangelisch-lutherischer Lehre

Weil Gottes Geist den seligmachenden Rechtfertigungsglauben nicht unmittelbar, sondern durch die Medien des Heils wirkt, ist von ihm das Amt der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament eingesetzt worden (CA V,1: „institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta"). Zwar sind

[3] Für Einzelheiten verweise ich auf meine Ausführungen zum Amtsverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung, die ich anlässlich einer Tagung des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses Ende September 2000 in Güstrow vorgetragen habe und die im Jahr darauf im Lutherischen Verlagshaus erschienen sind (*R. Rittner [Hg.]*, In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001, hier: S. 80-113). In systematischer Kurzform habe ich Grundzüge einer Lehre vom kirchlichen Amt in evangelischer Perspektive in der Zeitschrift „*Stimmen der Zeit*" vom Juni 2003 (*StdZ* 128 [2003] 376-385) zu entwickeln versucht.

kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben; doch ist die öffentliche Predigt und die Darreichung der Sakramente der Regel nach denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind (CA XIV: „nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus").

Mit den zitierten Wendungen aus dem Augsburgischen Bekenntnis von 1530 ist angezeigt, wie nach evangelischer Lehre das Wesen des kirchlichen Amtes und dessen spezifische Differenz zum gemeinsamen Priestertum aller glaubenden Getauften kritisch und konstruktiv zu begreifen ist. Der Grundsatz lautet, dass das Amt der Kirche seinem besonderen Wesen nach geordneter Öffentlichkeitsdienst an Wort und Sakrament ist. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente nach Maßgabe der Hl. Schrift als der kanonischen Urkunde des Glaubens entscheidet sonach über die Rechtmäßigkeit des kirchlichen Amtes und seiner Wahrnehmung, wie es denn auch der Konsensus „de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum" (CA VII,2) ist, der für die Einheit der Kirche als ebenso notwendig wie hinreichend zu gelten hat. Damit ist eine amtstheologische Grenzmarkierung in zweifacher Hinsicht vorgenommen: Als dem Evangelium dienend zugeordnet ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche einerseits nur dessen Gehalt und nicht lediglich dazu verpflichtet, den jeweiligen gemeindlichen Mehrheitswillen zu repräsentieren; in diesem Sinne verdankt sich das besondere Amt der Kirche nicht der Delegation der Gemeinde und steht als Institution nicht in gemeindlicher Verfügungsgewalt. Die Bindung des Amtes an das Evangelium bedeutet aber andererseits ebenso, dass amtliche Autorität niemals unterschiedslos mit der evangelischen Botschaft gleichgesetzt werden darf. Das Amt hat seinen Dienst daher stets inhaltlich zu legitimieren und kann ihn sachgemäß niemals rein formalautoritativ wahrnehmen. Die Gemeinde und jedes ihrer Glieder hat infolgedessen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, den Dienst des kirchlichen Amtes auf der Basis des Schriftwortes auf seine Angemessenheit hin zu überprüfen.

Das evangelische Verständnis der unter Gebet und Handauflegung vollzogenen Ordination ist dem in Grundzügen skizzierten Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes naturgemäß konform. Dabei ist die entscheidende Frage nicht die einer möglichen Sakramentalität der Ordination. Wenn das Amt nicht zum sazerdotalen Priestertum verkehrt wird, welches Gott durch Opfergaben gnädig zu stimmen sucht, anstatt die göttliche Gnadengabe verbindlich zuzusagen, hätte es nach Urteil der Reformatoren „kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen" (BSLK 293,38f; AC XIII,11: „Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum."). Ist doch der Allgemeinbegriff des Sakraments, der in den biblischen Schriften kein Funktionsäquivalent hat und in der Dogmengeschichte des Christentums erst relativ spät seine bis heute gebräuchliche Verwendung fand, nach reformatorischem Urteil lediglich ein heuristischer bzw. nachträglich zusammenfassender Hilfsbegriff, der das Verständnis der einzelnen für das Leben der Kirche elementaren Zeichenvollzüge nicht prädominieren darf, so dass schließlich auch das Problem der genauen Zahl der Sakramente als theologisch sekundär zu betrachten ist. Die unter bestimmten Bedingungen konzidierte Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Ordination kann indes nach reformatorischer Auffassung keinesfalls die Annahme enthalten, als werde durch das ordinatorische Wirkzeichen der Handauflegung ein gesonderter, die Taufgnade steigernder Gnadenstand begründet. Diese Annahme ist vielmehr ebenso

auszuschließen wie der Gedanke einer durch Ordination begründeten Exklusivvollmacht der Christusrepräsentanz bzw. einer Monopolkompetenz authentischer Schriftauslegung und christlicher Wahrheitsvergewisserung. Weit davon entfernt, die Gnadenstandsparität aller Getauften aufzuheben, bestätigt das durch Ordination vermittelte Amt der Kirche nach evangelischem Verständnis vielmehr gerade in seiner Besonderheit die Allgemeinheit des Priestertums aller, insofern der spezifische Dienst des ordinationsgebundenen Amtes gerade darin besteht, durch geordnete Wahrnehmung der Aufgabe öffentlicher Evangeliumsverkündigung Konfusion und Separation zu vermeiden und der Einheit und universalen Sendung aller zu dienen.

Nach Maßgabe des ekklesiologischen Zentralartikels der Confessio Augustana ist die Kirche die „congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" (CA VII,2). In dieser Verwendung ist zwar der ursprüngliche Sinn der dem Apostolikum eingefügten Formel „communio sanctorum" zweifellos mitenthalten, derzufolge die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die durch Teilhabe an den sancta dazu bestimmt sind, sancti zu sein. Doch akzentuiert der Terminus „congregatio" nachdrücklich den konkreten Versammlungscharakter der durch Wort und Sakrament vereinten Christenschar. Inbegriff und Vollgestalt der Kirche ist sonach die Ortsgemeinde. Den Prototyp des kirchlichen Amtes stellt entsprechend das Ortspfarramt des pastor loci dar. Da indes die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Bestimmung nach die Grenzen des Raumes und der Zeit transzendiert und sonach jede Ortsgemeinde einen universalkirchlichen Bezug wesentlich beinhaltet, hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkopé keineswegs verschlossen, wobei der episkopale Dienst als mit dem Auftrag besonderer Sorge um die Identität und Kontinuität christlichen Zeugnisses im Laufe der Zeiten verbunden zu denken ist. CA XXVIII als der umfangreichste Artikel der Confessio Augustana, auf welchen die Gesamtargumentation des Augsburgischen Bekenntnisses von Anbeginn ausgerichtet war, anerkannte daher nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärte es fernerhin als wünschenswert, die episkopale Ordination als deren Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen in Ausnahmefällen der Not für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Nach wie vor sieht das Ordinationsrecht der meisten aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Mitwirkung von Trägern übergemeindlicher Leitungsfunktionen bei Ordinationsfeiern vor.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Amt der Episkopen betrifft, so gilt nach CA XXVIII die Maxime, dass deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher in der differenzierten Einheit von potestas ordinis und potestas iurisdictionis Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufungen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämter für ekklesiologisch erforderlich zu erachten; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Hinzuzufügen ist, dass in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher episkopé darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der episkopé erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im Einzelnen darstellte. Auch was die Verfassung der örtlichen Gemeinde betrifft, zeigen sich Unterschiede nicht nur zwischen lutherischer und reformierter, sondern auch innerhalb der reformierten Tradition: während namentlich im Züricher Kontext in Übereinstimmung mit Wittenberg nur das eine, iure divino gesetzte ordinationsgebundene Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament gelehrt wird, gehen die calvinischen Bekenntnisse in der Regel von drei bzw. vier Ämtern (Pastor, Doktor; Ältester; Diakon) aus, ohne allerdings die innere Einheit des Amtes und die Hinordnung all seiner Funktionen auf das ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta zu leugnen.

Neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche bekennt reformatorische Ekklesiologie ebenso entschieden deren Apostolizität. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Hl. Schrift beurkundet und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich, wie anfangs erwähnt, im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten verbum externum bewegt und von der Gewissheit getragen ist, dass sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewissheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstanden hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u.a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten hindurch gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der successio sedis weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum bene esse der Kirche zu rechnen ist. In der Regel wird dies sowohl im Anglikanismus als auch in den sonstigen Reformationskirchen, welche das Zeichen der historischen Amtssukzession bewahrt

haben, so gesehen, selbst wenn die Akzentsetzungen im Einzelnen unterschiedlich ausfallen.

Hat die Ausdifferenzierung des ordinationsgebundenen Amtes in das des Pfarrers und das des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im Einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen. Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobenen Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, eine wieder andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Bevor diese Fragen einer einvernehmlichen Klärung zugeführt sind, werden sich die Reformationskirchen mit dem Hinweis trösten dürfen, dass man, wie das Dokument „Dominus Iesus" in Bezug auf die orthodoxen Kirchen belegt, nach römisch-katholischer Lehre eine Kirche im eigentlichen Sinne auch dann sein kann, wenn man die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom nicht nur nicht anerkannt, sondern dezidiert ablehnt.

Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine römisch-katholische Position

von Peter Neuner, München

Schwierigkeiten mit den Zielvorstellungen und ihre Bedeutung

Die derzeitige Entwicklung der ökumenischen Beziehungen scheint mehr und mehr die These des langjährigen Direktors des konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Reinhard Frieling zu bestätigen, der 1992 schrieb, „dass die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit der Kirche sind"[1] Die klassischen Themen ökumenischer Diskussion, die Fragen um Amt und Abendmahl, um die Ekklesiologie, die Abendmahlsgemeinschaft stehen letztlich alle im Rahmen der Zielvorstellung kirchlicher Einheit, die jeweils angestrebt wird. Besonders in der Amtsfrage ist dies offenkundig, weil in allen Kirchen das Amt der Einheit der Gemeinden, der Gemeinden unter einander und der Gemeinden mit ihrem Ursprung zu dienen hat. Damit erscheint die Amtsfrage als Teilaspekt ökumenischer Zielvorstellung. Ähnliches lässt sich von der Eucharistie, besonders in der Frage der Eucharistiegemeinschaft feststellen: wie stehen Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft zueinander? Welches Maß von Kirchengemeinschaft muss gewährleistet sein, dass Eucharistiegemeinschaft legitim wird, beziehungsweise wie kann durch Gemeinschaft im Herrenmahl die Einheit der Kirche symbolisiert, zum Ausdruck gebracht oder gefördert werden? Und gerade auch die Frage nach dem Papsttum, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche immer wieder ins Zentrum tritt, ist die Frage der Einheit der Kirche: Ist ein Amt universalkirchlicher Einheit sinnvoll, notwendig oder gar konstitutiv für die Einheit der Kirche, oder verhindert der Primatsanspruch, vor allem wenn er in rechtlichem Termini formuliert wird, deren Gemeinschaft?

Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche, wie sie traditionell entwickelt worden waren, führten dazu, dass der Ökumenische Rat der Kirchen selbst sich lange Zeit hindurch auf keine bestimmte Zielvorstellung festlegen konnte[2]. Bereits

[1] *R. Frieling,* Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992, S. 257.
[2] Vgl. zum gesamten Kapitel *P. Neuner,* Ökumenische Theologie, Darmstadt 1997, S. 281-296.

bei der Gründung der Bewegung für Glauben- und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne führte es zu einer erheblichen Ernüchterung, als die Delegierten der unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen feststellen mussten, dass die beiden wichtigsten Modelle, die damals vorgetragen wurden: das Modell einer Föderation selbständiger Kirchen und das Modell der sog. „organischen Union", des institutionellen Zusammenschlusses zweier oder mehrerer Konfessionen zu einer geeinten Kirche, nicht miteinander kompatibel waren. Bei der Weltkonferenz 1937 stellte *Faith and Order* drei Konzepte kirchlicher Einheit nebeneinander, zwischen denen eine Entscheidung damals nicht möglich war: praktische Zusammenarbeit in einem Bund selbständiger Kirchen, Abendmahlsgemeinschaft, die auch die „Austauschbarkeit von Mitgliedern und kirchlichen Verrichtungen" umfasst, sowie die körperschaftliche Vereinigung in einer organischen Union. Bereits zwei Jahre nach der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen erklärte der Zentralausschuss 1950 in der Erklärung von Toronto, dass sich keine Mitgliedskirche eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit zu eigen machen müsse, wenn sie dem Rat beitrete. Der Ökumenische Rat war lange Zeit genötigt, sich mit der Aussage zu bescheiden, dass er „ den Gedanken der Einheit der Kirche vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen"[3].

Traditionelle Einheitsmodelle

Dies konnte natürlich nicht das letzte Wort bleiben. Es war vor allem die Gründung der „Church of South India" (1947), die für eine neue Dynamik in der ökumenischen Bewegung sorgen sollte. Die jungen Kirchen in Missionsgebieten waren immer weniger bereit, die Kontroversen, die im 16. Jahrhundert die Christenheit gespalten hatten, zu übernehmen und „Spaltungen, für die wir nicht verantwortlich waren und die uns sozusagen von außen auferlegt worden sind" weiter zu tragen. Die gemeinsame Herausforderung der unterschiedlichen Konfessionen im indischen Kontext: die extreme Minderheitensituation, das Leben in einer religiös bestimmten, hinduistisch geprägten Umwelt, nicht zuletzt die politische Einigungsbemühung Indiens bildeten den Rahmen, der die Einigung der christlichen Kirchen möglich und notwendig machte. Dabei waren die gemeinsamen Erfahrungen am Ort gewichtiger als die Übereinstimmung mit den Mutterkirchen. Einheit aller Christen am Ort erschien als bedeutsamer, denn die Einheit mit den konfessionellen Traditionen Europas. Einheit wurde in Anlehnung an reformierte Vorstellungen als Einheit am Ort verstanden, und dieser Ort war - in diesem Falle - durch die kulturelle, religiöse und politische Herausforderung Indiens bestimmt.

Dieses Modell der Union von Südindien sollte im Ökumenischen Rat entscheidende Dynamik entfalten. Es war wiederum in Indien, nämlich bei der Vollversammlung 1961 in Neu Delhi, als der Rat erstmals ein Modell der Einheit formulieren konnte, das sich eng an die Erfahrungen der Einigungsbewegung in Südindien anschloss. „Wir glauben, dass die Einheit ... sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtende Gemeinschaft geführt werden"[4]. Ziel des Einigungsbestrebens sollte also sein die organische Union, die allerdings auf den jeweiligen kulturellen Kontext orientiert war. Kirchen werden dadurch geeint, dass sie

[3] *W.A. Visser t'Hooft*, Ökumenische Bilanz, Stuttgart 1966, S. 111.
[4] Neu-Delhi 1961, Dokumentation, Stuttgart 1962, S. 130.

jeweils in ihrer Region gemeinsam ein Glaubensbekenntnis erarbeiten, Übereinstimmung erzielen über die Sakramente und über das Amt, dass sie gemeinsam den Dienst der Verkündigung und der Diakonie vollziehen und dass sie sich eine Struktur geben, die es ihnen erlaubt, nach innen und nach außen als eine geeinte Kirche in Erscheinung zu treten.

Die traditionellen Konfessionen schienen innerhalb dieses Einheitsmodells kaum noch einen legitimen Platz zu haben. Sie zu überwinden schien der Preis, der für die Einheit der Kirche am Ort bezahlt werden müsse. Die Alternative lautete: Ökumene statt Konfessionen. Damit waren die Konfessionen herausgefordert, sich der ökumenischen Frage zu stellen. Vor allem die konfessionellen Weltbünde waren aufgerufen, ihre ökumenische Bedeutung zum Ausdruck zu bringen. Die meisten dieser Weltbünde konnten nicht nur auf eine lange Geschichte zurückblicken, wesentlich älter als jene des Ökumenischen Rats der Kirchen, sondern sie konnten auch auf ein imponierendes Werk kirchlicher Einigung verweisen, hatten sie doch die Kirchen gleichen Bekenntnisse weltweit zusammengeführt und so eine universale Einheit möglich gemacht. Sollte es wirklich sinnvoll sein, diese universale Einheit preiszugeben zugunsten organischer Unionen, die sich jeweils auf den kulturellen Kontext beschränkten und andere Orte kaum noch in den Blick zu nehmen vermochten. Besteht hier nicht die Gefahr, dass Einheit geradezu atomisiert wird?

Von diesem Gedanken war die Diskussion in den Jahren nach Neu Delhi bestimmt. Die Vollversammlung 1968 in Uppsala entwickelte die Vision einer „konziliaren Gemeinschaft" der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil in Rom bildete eine lebendige Anschauung, wie Kirchen unterschiedlicher kultureller und sozialer Kontextualität eine weltweit umfassende Einheit verwirklichen können. In Uppsala wurde die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche wieder entdeckt und in der Konsequenz hat man das Einheitsmodell von Neu Delhi erweitert: „So möchten wir der Betonung von ‚Allen an jedem Ort' hier ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzufügen. Das fordert die Kirchen an allen Orten zur Einsicht auf, dass sie zusammengehören und aufgerufen sind gemeinsam zu handeln"[5]. Damit wurde die Einheitsvorstellung von Neu Delhi nicht einfach über Bord geworfen, sondern erweitert. Nach wie vor ging der Ökumenische Rat davon aus, dass am Ort jeweils organische Unionen entstehen sollten, die durch ein als konziliar bezeichnetes Netzwerk verbunden sind und in diesem eine eher der Konföderation als der organischen Union verwandte Struktur universaler Gemeinschaft bilden.

Diese Einheit muss sichtbar werden, vor allem im gemeinsamen Herrenmahl. So wurde in der Vollversammlung in Nairobi 1975 als Aufgabe des Ökumenischen Rats in dessen Verfassung aufgenommen, „die Kirchen aufzurufen zum dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft"[6]. Trotz aller Kontroversen und Differenzen über die anzustrebenden organischen Unionen hinweg sollte die bereits bestehende Glaubensgemeinschaft eine gegenseitige Anerkennung kirchlicher Ordnungen und Strukturen und folglich die Gemeinschaft im Herrenmahl möglich machen. Es war ein deutlich aus den evangelischen Traditionen, im Augsburger Bekenntnis (CA VII) klassisch formuliertes Einheitsmodell, das sich hier durchgesetzt hatte. Kein Wunder, dass die Orthodoxie damit ihre Schwierigkeiten hatte, ganz zu schweigen von der Römisch-Katholischen Kirche, die, entgegen mancher

[5] Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 14.
[6] Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, S. 327.

Hoffnungen und Erwartungen, dem Ökumenischen Rat der Kirchen nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht beigetreten war.

Neue Probleme gerade für die Orthodoxie und die Katholische Kirche warf der so genannte Säkularökumenismus auf, der die Jahre nach Uppsala prägen sollte. Einheit der Kirche sollte, so diese Tendenz, durch gemeinsames Tun, gemeinsames politisches Engagement realisiert werden. „Der Glaube trennt, die Praxis eint" lautete nun das Schlagwort. Die Idee war nicht neu. In den so genannten Friedenskirchen war der Gewaltverzicht immer im Mittelpunkt kirchlicher Identität gestanden. Eine der drei Wurzeln, aus denen der Ökumenische Rat hervorgegangen war, die *Bewegung für praktisches Christentum*, war durch die gemeinsame soziale Bemühung geprägt und die zwischenkirchliche Freundschaftsarbeit im 19. Jahrhundert dachte zunächst nicht an theologische Übereinstimmungen, sondern an eine Zusammenarbeit im sozialen Bereich.

In einer Zeit, in der die Kirchen der Dritten Welt innerhalb des Ökumenischen Rats eine immer größere Bedeutung erlangten und zahlenmäßig zu dominieren begannen, wurde die Frage der Weltverantwortung der Christenheit, das gemeinsame Tun immer bedeutsamer. Die Bemühung um die Aufarbeitung überkommener Lehrdifferenzen trat dagegen mehr und mehr in den Hintergrund. Der Protest gegen unterdrückerische und ausbeuterische Gesellschaftsstrukturen, die Theologie der Revolution bis hin zum so genannten Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen dominierten. Der Protest gegen das Apartheidsystem im südlichen Afrika führte die Kirchen des Ökumenischen Rats zusammen, parallel dazu entstand im katholischen Bereich die Theologie der Befreiung, wo vor allem die Unterdrückung und Ausbeutung in Lateinamerika zum Parameter kirchlichen Engagements wurde. Johann Baptist Metz entwickelte das Konzept einer „indirekten Ökumene". Einer Verständigung der Kirchen würde am besten gedient „durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner', der nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute". Wenn sich die Kirchen diesen Herausforderungen stellen und „dies tun ohne Rücksicht auf die konfessionellen Differenzen und so handeln *‚etsi non darentur'*"[7], als würden nicht bestehen, dann, so die Hoffnung, wächst ihnen eine Einheit zu, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls „mit gelöst" werden.

Doch bald musste man erkennen, dass auch auf diesem Weg neue Differenzen entstanden. Kirchen, die im Glaubensbekenntnis eins waren, trennten sich voneinander wegen unterschiedlicher politischer Stellungnahmen. Man sprach sogar von „ethischen Konfessionen". Die Praxis ist nun einmal keineswegs so eindeutig, wie man zunächst vorausgesetzt hatte. Als das Apartheidsystem in Süd-Afrika und die Militärdiktaturen in Lateinamerika zusammenbrachen, fiel auch das einigende Band weg, das die Kirchen durch ihre gemeinsame Praxis zu einen vermocht hatte.

In der Auseinandersetzung um die Bedeutung der Konfessionen für eine universale Einigung der Kirchen wurde im Rahmen des Lutherischen Weltbundes das Modell der „versöhnten Verschiedenheit" entwickelt, der Lutherische Weltbund machte sich diese Vorstellung 1977 bei seiner Vollversammlung in Daressalam zu eigen. Versöhnte Verschiedenheit will die konfessionellen Identitäten und die gewachsenen Frömmigkeitsformen nicht preisgeben zu Gunsten neu zu bildender organischer

[7] *J.B. Metz*, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969, S. 33.

Unionen, sondern die gewachsenen Besonderheiten bewahren, sie aber mit einander versöhnen. Sie sollen ihren trennenden Charakter verlieren. Insofern ist versöhnte Verschiedenheit nicht bloße Koexistenz, es wird nicht einfach der *status quo* legitimiert und die Einheit unsichtbar. Zur Versöhnung gehören nach dem Verständnis des Lutherischen Weltbundes die Anerkennung der Taufe und der kirchlichen Ämter, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft und die Einheit in Zeugnis und Dienst. Nicht dagegen ist gefordert, dass die Kirchen sich auch organisatorisch vereinheitlichen und eine institutionelle Identität bilden.

Dieses Modell einer versöhnten Verschiedenheit wurde praktisch realisiert in der Leuenberger Konkordie, wo evangelische Kirchen unter Beibehaltung ihrer bekenntnismäßigen Besonderheiten und ihrer organisatorisch-institutionellen Gestalt volle Kirchengemeinschaft aufnahmen, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft praktizieren, ohne in einer neuen organisatorischen Identität aufzugehen. Leuenberg wurde zum dominierenden Modell ökumenischer Diskussion. Der „differenzierte Konsens", der eine Übereinstimmung im Wesentlichen formuliert und Differenzen in der konkreten Ausgestaltung als nicht mehr kirchentrennend versteht, anvancierte zur Methode ökumenischer Theologie. Diese versucht in diesem Rahmen nicht mehr, Konsenspapiere zu entwerfen, sondern begnügt sich damit, einen Konsens im Grundansatz darzutun und darüber hinaus zu belegen, dass die bleibenden Differenzen keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben. Mehr ist nach dieser Überzeugung für eine „volle Kirchengemeinschaft" bei bleibender konfessioneller Identität nicht gefordert. Auf dieser Basis ist Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft möglich, die als das eigentliche Ziel ökumenischer Bemühung erscheinen.

Differenzen stehen in diesem Verständnis keineswegs im Gegensatz zur Einheit. Der Rahmen, innerhalb dessen Differenzen als tolerabel erscheinen, wurde in der Diskussion immer weiter gesteckt. Heinrich Fries und Karl Rahner entwickelten das Modell einer „Urteilsenthaltung", wo auf der Basis einer Grundübereinstimmung in der Anerkennung der Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse unterschiedliche Entwicklungen in der Dogmengeschichte und in der Kirchenverfassung akzeptiert und einer möglichen zukünftigen Übereinstimmung überantwortet werden, selbst wenn diese Übereinstimmung heute noch nicht formulierbar ist[8]. Hier wird nicht mehr die Frage nach einer nötigen gemeinsamen Aussage gestellt, sondern wesentlich zurückhaltender lediglich gefragt, ob die überkommenen gegenseitigen Verwerfungen heute noch festgehalten werden müssen. Können diese Verwerfungen überwunden werden, ist eine Einigkeit der Kirchen möglich. Einheit gründet nicht primär im menschlichen Tun sondern in der Stiftung in der Kirche und ist mit ihr vorgegeben.

Diese Konzeption sollte ihre Geschichte entfalten. Oskar Cullmann hat in der Auseinandersetzung mit Fries und Rahner die Vorstellung von einer Einheit *durch* Vielfalt propagiert, Erich Geldbach sprach von der Ökumene in Gegensätzen und Hans-Martin Barth empfahl als Ausweg „Streiten verbindet". Man solle sich gegenseitig zugestehen, verschieden und gegensätzlich zu sein, und die Einheit im Prozess der Auseinandersetzung selbst suchen. Als Lösung bleibender Gegensätze und Probleme wurde vorgeschlagen, sich nach dem Motto „we agree to differ" gegenseitig gerade in seiner Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit zu akzeptieren, Differenzen nicht zu überwinden, sondern sie anzunehmen und darin die

[8] *H. Fries – K. Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg-Basel-Wien 1983.

Gemeinschaft zu erkennen. Der Begriff der Einheit wurde selbst in Frage gestellt. Traditionellen Einheitsvorstellungen wurde vorgeworfen, sie seinen aus dem Wunsch geboren, über Anderes und Fremdes zu dominieren. In der Konsequenz schien Einheit geradezu zum Gegenbegriff ökumenischer Bemühungen zu werden. Konrad Raiser propagierte 1989 einen Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, der zufolge Ökumene nicht die Einheit anstreben solle, sondern eine Hausgenossenschaft, wie ja auch das griechische Wort *oikos*, Haus, am Ursprung des Begriffes Ökumene steht. „Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden, sie schaffen sich das Haus nicht selbst, sondern werden eingegliedert, hinzugetan; auch die Schwachen, die Abhängigen, die Zweifelnden, die Nicht-Engagierten gehören zum Haushalt Gottes als vollwertige Hausgenossen. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur eine verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein“[9]. Hausgenossenschaft verwirklicht sich dadurch, dass jede Ausgrenzung entfällt, trotz aller bleibenden Differenzen. Das Zusammenleben, die Gemeinschaft im Vollzug erscheint als gewichtiger denn die Gemeinschaft im Glauben und im Bekenntnis. An die Stelle des Begriffs der Einheit ist mehr und mehr jener der *Gemeinschaft* getreten. Als ökumenisches Ziel erscheint hier eine Gemeinschaft von selbständigen und unterschiedlichen, vielleicht auch gegensätzlichen Kirchen, die zusammen leben, sich im praktischen Vollzug anerkennen und Eucharistiegemeinschaft miteinander praktizieren. Ein höheres Maß an Einheit, so diese These, würde gegebenenfalls sogar dem Bekenntnis widersprechen, das, jedenfalls nach lutherischer Tradition, die Gemeinschaft im Glauben und in der Sakramentenverwaltung für hinreichend erklärt (*satis est*) und eine institutionelle Einigung, eventuell auch ein gemeinsames Amt, als mit der evangelischen Tradition unvereinbar erachtet. Ökumene solle sich die Aufgabe stellen, nicht die Einheit der Kirche anstreben, sondern geordnete Formen des Zusammenlebens unterschiedlicher Kirchen entfalten, die sich an ihrem Reichtum in den Frömmigkeitsformen freuen. Keineswegs solle man versuchen, die Kirchen zu vereinheitlichen oder die Vielfalt zu beschneiden.

Als Konsequenz dieser Neuorientierung solle die Schwelle für die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung niedriger werden. In einem ökumenischen Forum, so der Vorschlag von Konrad Raiser, sollten die Kirchen auf einem weniger verbindlichen Level zusammen arbeiten, sich gegenseitig akzeptieren, ohne Beschlußfassung und moralischen Druck, Entscheidungen übernehmen zu sollen, die nur schwerlich mit der jeweils eigenen Tradition vereinbar erscheinen. Durch eine Absenkung des Verbindlichkeitsgrades ökumenischer Gremien sollte es gelingen, die vielfältigen neu entstandenen Kirchen und Bewegungen vor allem pentekostaler Provenienz, die inzwischen die Mehrzahl der Weltchristenheit darstellen, und die dem Ökumenischen Rat bisher fern stehen, in die universale ökumenische Bewegung einzubinden. Gleichzeitig sollte auf diesem Weg den orthodoxen Kirchen der Raum belassen bleiben, in dem sie ihr eigenes Profil in der Ökumene behaupten können, und vor allem sollte der Römisch-Katholischen Kirche, die dem Ökumenischen Rat nicht beigetreten ist, ein Zugang zur weniger institutionalisierten ökumenischen Bewegung eröffnet werden.

[9] *K. Raiser*, Ökumene im Übergang, München 1989, S. 160.

Ökumene im Banne postmoderner Vielfalt

Dieses Modell, das eine große Vielfalt und Variationsbreite von Kirchen zulässt, ohne theoretische Wahrheitsfragen zwischen den Kirchen zu thematisieren, vermag weithin dem religiösen Bewusstsein der Postmoderne gerecht zu werden. Die Postmoderne ist, wie die Religionssoziologie belegt, keineswegs säkularisiert, sie ist voller religiöser Kraft, ist sogar religionsproduktiv, allerdings ist diese Religiosität von der Situation eines offenen Marktes geprägt, wo unterschiedliche Konzeptionen miteinander kombiniert, und auch weithin differierende religiöse und esoterische Praktiken in freier Auswahl zusammen gestellt und ausgesucht werden. Nicht das vorgegebene und verbindliche Credo wird in dieser Religiosität akzeptiert, sondern man sucht eher eine freie Mischung und Zusammensetzung nach persönlichem Geschmack. Die Kirchen, ihre Bekenntnisse, und vor allem ihr Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit treffen dagegen oft auf massives Misstrauen. Religion, wie sie heute gefragt ist, soll Spaß machen und im konkreten Einzelfall helfen.

In der Krise stecken nach dieser Überzeugung nicht die Religion und die Religiosität, wie die These von der Säkularisierung der Moderne behauptet, sehr wohl aber die Kirchen und damit auch die verfaßte Ökumene. Ökumene soll, so ein heute weit verbreitetes Konzept, nicht theoretisch eine Einheit formulieren und neue Konsenspapiere ausarbeiten, die sich als bedeutungslos erwiesen haben. Zu überwinden sei vielmehr die Kritik an der Vielfalt und die gegenseitige Verwerfung. Die versöhnte Verschiedenheit gilt weithin als längst verwirklicht, weit über den Rahmen hinaus, den der lutherische Weltbund 1977 mit diesem Begriff im Auge hatte. Ökumene heute soll lehren, sich an bestehender Vielfalt zu freuen und sie als Reichtum erkennen und fruchtbar machen.

Römisch-katholische Einheitsvorstellungen und deren Kritik.

Die Römisch-katholische Kirche hat, ebenso wie die orthodoxen Kirchen, mit diesem Modell der Einheit erhebliche Probleme. Zufolge dieser Kirchen muss die Einheit sichtbar werden, nicht allein punktuell in Vollzügen gottesdienstlicher Gemeinschaft ohne ekklesiale Basis, sondern auch institutionell, in ihren Strukturen, ihren Ämtern. Angesichts einer verbreiteten postmodernen Beliebigkeit tun sich die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen nicht leicht, ihr Modell von einer vollen und sichtbaren Einheit zu propagieren oder auch nur verstehbar zu machen. Allzu leicht werden sie deswegen als ökumenefeindlich gescholten. Die Feststellung des Zweiten Vatikanums, die getrennten Christen leben „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“[10], die oft wiederholte Forderung von Papst Johannes Paul II nach „voller Einheit“ als Voraussetzung für eine Eucharistiegemeinschaft, trifft in der Öffentlichkeit weithin auf Unverständnis. Verschiedentlich taucht auch der Verdacht auf, römische Bemühung um Einheit sei letztendlich doch nur der Ruf zur Rückkehr nach Rom, oder noch unfreundlicher formuliert, es sei die Weiterführung der Gegenreformation mit anderen Mitteln. Im Grunde habe sich die römisch-katholische Kirche keineswegs geändert und nach wie vor gelte der Anspruch, der 1928 in der Enzyklika „Mortalium animos“ formuliert wurde: „Es gibt keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als

[10] Ökumenismusdekret Nr. 3.

den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben"[11]. Vor diesem Hintergrund werden die Einigungsbemühungen Roms im Sinne der Herrschaftsansprüche eines Bonifaz VIII. und seiner Bulle *unam sanctam* verstanden. Einheit wollte zweifellos auch Bonifaz VIII.! Ist das heutige Verlangen nach nicht nur wahrer, sondern nach voller Einheit tatsächlich von derartigen päpstlichen Herrschaftsansprüchen zu unterscheiden?

Gerade die orthodoxen Kirchen sehen das Problem des Uniatismus unter diesem Blickwinkel als den Versuch Roms, orthodoxe Gemeinden und Gläubige aus ihren Kirchen zu lösen und sie der römischen Observanz zu unterwerfen. Trotz aller Versicherungen Roms, das Modell des Uniatismus, das nicht zur Einheit, sondern zur Spaltung der jeweiligen Ortskirchen geführt habe, nicht weiterzuführen und die Unterwerfung unter Rom nicht als Zielvorstellung kirchlicher Einheit zu verfolgen, konnte - vor allem gegenüber der russisch-orthodoxen Kirche - der Verdacht des Proselytismus nicht ausgeräumt werden. Historische Verletzungen vor allem aus der Zeit der Kreuzzüge und der Eroberung Konstantinopels, die Versuche der Latinisierung der unierten Ostkirchen und die heutige Erfahrung aggressiver Missionsmethoden vornehmlich amerikanischer Sekten aus den USA wirken zusammen, so dass orthodoxe Kirchen und ihre Gläubigen diesen römischen Beteuerungen wenig Glauben schenken.

Tatsächlich hat die römische Kirche bisher offiziell kein Modell für eine Kircheneinigung vorgelegt, das die Kirchen verbindlich davor schützen würde, bei der Aufnahme einer Gemeinschaft mit Rom nicht unter das Joch eines absolutistisch regierenden Papstes zu geraten. Das I. Vatikanum hat die Tore für einen päpstlichen Absolutismus weit geöffnet und das II. Vatikanum hat sie keineswegs geschlossen. Es ist der römischen Kirche bisher kaum gelungen, den Verdacht zu zerstreuen, letztlich ginge es ihr um Machterweiterung oder gar um eine Demütigung der orthodoxen Kirchen. Diese Befürchtungen werden in den Kirchen der Orthodoxie in unterschiedlicher Schärfe formuliert, präsent sind sie in allen.

Einheitsstiftung durch das Amt

Nach der Überzeugung der katholischen und der orthodoxen Kirchen ist das kirchliche Amt für die Einigung der Christenheit und für die rechte Gestalt von Kirche unverzichtbar. Beide Kirchen gehen gemeinsam davon aus, dass das bischöfliche Amt das zentrale Amt der Kirche ist. Es drückt die Einheit der Christenheit mit ihrem Ursprung, also die Treue zur apostolischen Überlieferung aus, dient also in seiner ungebrochenen Sukzession ihrer Apostolizität, und macht gleichzeitig die Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander sichtbar und realisiert sie. In der gegenseitigen Anerkennung der Bischöfe, in ihrer Konzelebration des Herrenmahls, in der Anwesenheit von Bischöfen bei der Ordination neuer Bischöfe, in der Zusammenarbeit in Bischofskonferenzen und Synoden wird nach Überzeugung dieser Kirchen die Einheit der Kirche in Raum und Zeit gewährleistet. Das Bischofsamt dient der Einheit der Kirche in synchroner und diachroner Form. Dabei ist nach altkirchlicher Überzeugung der Dienst der Bischöfe an der Einheit der Kirche zwar unverzichtbar und für deren Vollgestalt unerlässlich, andererseits aber kann die

[11] Zitiert bei *P. Neuner*, ... S. 284.

Amtssukzession für sich alleine keine aus sich und in sich wirkende Garantie darstellen, die vor Abspaltung und Abfall in die Häresie bewahren und einen automatisch wirkenden Schutz bieten würde. Gerade die Geschichte der frühen Kirche kennt eine Fülle von Beispielen, wo Bischöfe, die zweifellos in rechter apostolischer Amtsnachfolge standen, vom rechten Glauben abgefallen sind und sich Gruppierungen angeschlossen haben, die als häretisch verurteilt wurden. Selbst Patriarchen von Konstantinopel, denen eine besondere Verantwortung für die Einheit der orthodoxen Kirchen zukommt, waren nicht vor der Häresie gefeit.

Es brauchte neben dem Amt also weitere Kriterien, um die Einheit der Kirche und ihre Übereinstimmung mit der apostolischen Botschaft zu gewährleisten. Dazu diente zunächst die Festlegung des Kanons der Heiligen Schrift. Die Übereinstimmung mit der Schrift als Urkunde der apostolischen Botschaft, aber auch die Einführung des Instruments der Konzilien sollte die Einheit gewährleisten. Nicht der einzelne Bischof, wohl aber die Gemeinschaft der Bischöfe kann den rechten Glauben verbindlich formulieren. Das Konzil hat die Verheißung, dass es in seinen Glaubenentscheidungen nicht von der Botschaft der Apostel abfallen wird. Im Konsens der Bischöfe wird demnach der Glaubenskonsens des Volkes Gottes greifbar. Bischöfliches Amt, Treue zur Schrift, Einmütigkeit des Konzils sind in der frühen Kirche Bezeugungsinstanzen für den rechten Glauben und für die Einheit des Volkes Gottes.

Doch diese Kriterien bedurften einer institutionellen Ausgestaltung, um auch in Konfliktfällen zu wirken. Der Konsens der Ortskirchen wurde in der frühen Christenheit durch das Prinzip der Pentarchie präzisiert. In den altkirchlichen Patriarchaten von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem ist demnach die Kirche als ganze repräsentiert. In deren Übereinstimmung kann sie den Glauben formulieren, auch wenn ein Konzil nicht zusammentreten kann.

Das Papsttum als Dienst an der Einheit?

In der westlichen Tradition wurde, zunächst herausgefordert durch kulturelle Differenzen und durch neue Problemstellungen, im weiteren Verlauf durch politische Herausforderungen, durch die Entdeckung neuer Regionen und Erdteile, denen die christliche Botschaft verkündigt werden musste, sicher auch mitbedingt durch römisches Machtstreben die Konzeption des römischen Primats dominierend. In der Folge hat das Patriarchat von Rom universalkirchliche Aufgaben an sich gezogen und damit Rechte der anderen Patriarchate beansprucht.

Die Kirchen des Ostens haben dies immer als Unrecht abgelehnt und die römischen Ansprüche zurückgewiesen. Doch aus der Sicht der westlichen Kirche schien das überkommene Modell der Pentarchie angesichts der neuen Herausforderungen der Christenheit nach der islamischen Eroberungen weiter Gebiete der alten Patriarchate und der Entdeckung neuer Erdteile kaum noch geeignet, die universale Einheit der christlichen Kirchen nach innen und außen sichtbar zu machen und sie durch angemessene Strukturen zu gewährleisten. Und auch das Modell des Ehrenprimats des ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel vermittelt bis heute kaum ein überzeugendes Bild, wie die universale Einheit der Ortskirchen konkrete Gestalt annehmen kann.

Wäre es nicht angemessen, so die Gegenkritik des Westens, die Einheit der Kirche in einem Amt universalkirchlicher Einheit greifbar zu machen? Nachdem auf allen Ebene kirchlichen Lebens, sowohl in der Pfarrei, als auch in der Diözese und im

Patriarchat jeweils ein Amtsträger der Einheit der Kirche am Ort dient, wäre es dann nicht naheliegend, auch die universale Kirche durch einen Amtsträger zu repräsentieren und durch seinen Dienst ihre Einheit sichtbar zu machen und sie zu gewährleisten?

Dabei kann niemand bestreiten, dass das westliche Modell, nach dem der römische Bischof das Amt universalkirchlicher Einheit wahrnimmt, mit massiven Schwächen behaftet ist. Die Formulierungen des I. Vatikanums scheinen einem Absolutismus Tür und Tor zu öffnen, den alle Kirchen als unerträglich und der biblischen Botschaft widersprechend zurückweisen. Der Universalprimat der Papstes, wie er in den Aussagen des Konzils von 1870 formuliert und im II. Vatikanum jedenfalls nicht prinzipiell korrigiert wurde, ist für alle nicht-römischen Kirchen noch weniger akzeptabel als die Aussagen zur päpstlichen Unfehlbarkeit, die mit so vielen Bedingungen verknüpft ist, dass man mit Recht fragen kann, ob diese realistischer Weise überhaupt erfüllt werden können. Dabei handelt es sich in den Dogmen des I. Vatikanums nicht allein um historische Dokumente längst vergangener Zeit. Sie sind in das Kirchenrecht eingegangen und werden heute sehr wohl in der Regierung der Kirche relevant. Trotz aller Beteuerung der Wertschätzung der Ortskirchen wurde die römisch-katholische Kirche wohl noch nie so zentralistisch regiert, wie im Pontifikat Papst Johannes Pauls II. Die Kritik der Orthodoxen Kirchen entzündet sich nicht nur an historisch weit zurückliegenden Ereignissen, sondern sehr wohl an der gegenwärtigen Praxis primatialer Ansprüche.

An dieser Entwicklung wird auch innerkatholisch Kritik geübt. In einer Zeit, wo die Zentrifugalkräfte unterschiedlicher Kulturen immer massiver zum Tragen kommen und die Kommunikation immer schwieriger wird, dürfte es letztlich aussichtslos sein, die Kirche im Sinne überkommener päpstlicher Machtansprüche zentralistisch zu regieren und alle Entscheidungen inhaltlicher und personaler Art von Rom aus regeln zu wollen. So verständlich derartige Versuche angesichts kultureller Differenzen innerhalb der katholischen Kirche heute auch sein mögen, Erfolg dürfte ihnen letztlich kaum beschieden sein. Ähnliche Bemühungen sind im politischen Bereich gescheitert, sie haben sich auf der Ebene der Wirtschaft nicht bewährt und sie werden aller Voraussicht nach auch im kirchlichen Bereich die erstrebte Einheit nicht gewährleisten können.

Der Papst als Repräsentant kirchlicher Einheit

Nach katholischer Auffassung ist das Papsttum jedoch nicht mit einer solchen zentralistischen Konzeption identisch. Kirchliches Amt hat nach Überzeugung römisch-katholischer und orthodoxer Lehre nicht primär juridische, sondern vor allem sakramentale, das heißt zeichenhafte Bedeutung. Und in dieser Zeichenhaftigkeit könnte für die Zukunft die eigentliche Bedeutung eines Amtes universalkirchlicher Einigung liegen. Die juridische Umschreibung, die das I. Vatikanum vorgenommen hat, ist mit dieser zeichenhaften Funktion nicht identisch. Sie könnte sehr wohl überwunden werden, ohne dass damit die spezifische Aufgabenstellung des Papstamtes in Frage gestellt würde. Ohne die Parallele überbeanspruchen zu wollen: Innerhalb der demokratischen Verfassung eines Staates kann eine konstitutionelle Monarchie einen wichtigen Beitrag für die Einheit der Gesellschaft leisten. Eine Reihe von europäischen Staaten beweist es. Selbst wenn ein solcher Monarch rein rechtlich vielleicht kaum Macht auszuüben vermag, seine bloße Existenz und seine offiziellen und ritualisierten

Vollzüge können sehr wohl dazu dienen, Gemeinschaftsbewusstsein zu fördern und Einheit der Gesellschaft zu gewährleisten. Im Kontext einer sakramental verstandenen Ekklesiologie könnte ein symbolisch-repräsentatives Verständnis des Papstamtes Möglichkeiten eröffnen, die bisher noch keineswegs ausgeschöpft sind. Wenn Papst Johannes Paul II. die christlichen Kirchen und ihre Theologen aufgerufen hat, über Neugestaltungen des Papstamtes als Dienst an der Einheit nachzudenken, könnte hier ein wichtiger Ansatz liegen. Weit über den Rahmen einer bloßen Rechtsverbindlichkeit hinaus, die allzu leicht auf die Vorstellung einer Rückkehr nach Rom tendieret, vermag die Vorstellung einer repräsentativen Einheitsstiftung durch einen universalkirchlichen Amtsträger ein Modell darzustellen, das Einheit gerade nicht in der Unterwerfung unter einen Machtanspruch oder als Übernahme unfehlbarer Lehraussagen versteht, sondern als Anbindung an einen Amtsträger.

Eine solche personale und repräsentative Vorstellung vom Einheitsdienst kann sehr wohl eine Öffnung auf Vielfalt hin denkbar machen. Wichtigstes historisches Beispiel ist hier der Gnadenstreit. Dominikaner und Jesuiten hatten im 16. und 17. Jahrhundert einander widersprechende Lehren über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit entwickelt und sich in bitteren Streitigkeiten gegenseitig den rechten Glauben abgesprochen. Papst Paul V. erklärte beide Positionen, ungeachtet ihrer Widersprüchlichkeit, für rechtgläubig und untersagte alle Verketzerungen. Verboten wurde, sich gegenseitig den rechten Glauben abzusprechen. Im Zweiten Vatikanum wird es als Aufgabe des Papstes bezeichnet, dass er „die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt“[12]. Durch eine Personalisierung der Einheitsvorstellung hängt Kirchengemeinschaft nicht allein an der Übereinstimmung in allen dogmatischen Aussagen, auch nicht notwendigerweise an einer universalen Rechtsordnung. Die Bindung an ein Amt der Einheit kann sehr wohl Freiheit und Pluriformität eröffnen.

Im derzeitigen Prozess der Inkulturation zeigt sich, dass die Anbindung an ein Amt universaler Einheit dazu dienen kann, dass Ortskirchen ihre Gemeinschaft aufrecht zu erhalten vermögen, selbst wenn sie sich in ihrer jeweiligen kulturellen Besonderheit untereinander kaum noch verstehen. Es gehört zum Kirchesein einer jeden Ortskirche, dass sie sich nicht von den anderen Kirchen isoliert, sondern mit ihnen in Verbindung steht. In diesem Netz von Querverbindungen realisiert sich die universelle Kirche. „Katholischsein heißt dann, in Querverbindungen stehen“[13].

Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche.

Kirche ist nach katholischem Verständnis von ihrem Ansatz her beides: Universal- und Partikularkirche, hier gibt es kein Früher oder Später, weder zeitlich noch sachlich. Ortskirche ist kein Unterbezirk der Universalkirche, aber die Universalkirche ist auch kein nachträglicher Zusammenschluß von Ortskirchen, kein Kirchenbund. Weltkirche und Ortskirche bedingen und verwirklichen sich gegenseitig, sie stehen nicht in Konkurrenz zueinander. Weltkirche ereignet sich in der Offenheit der Ortskirchen füreinander. Nicht eine monozentrisch organisierte und monarchisch regierte Kirche ist Weltkirche, sondern eine Kirche, die in vielen, in sich vielgestaltigen Ortskirchen miteinander im Austausch und in gegenseitiger Verantwortung steht und dadurch universelle Einheit konstituiert. Dagegen erweist

[12] Kirchenkonstitution Nr. 13.
[13] *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, S. 215.

sich "die Gleichsetzung von Rom, von päpstlicher Lehre und Weisung mit der 'Weltkirche' ... als eine ungedeckte Behauptung"[14].

Dieses Bild von der Kirche und ihrer örtlichen, regionalen und universalen Einheit wird konkret in der Relation von Papst und Bischöfen bzw. Papst und Konzil. So wie die Ortskirchen ursprünglich Kirchen sind, so sind die Bischöfe ursprünglich Zeugen des Glaubens, Repräsentanten der christlichen Überlieferung. Die Bischöfe haben ein Amt de jure divino, es steht nicht zur Disposition des Papstes. Das bischöfliche Amt ist das zentrale Amt in der Kirche, der Bischof ist nicht Delegierter des Papstes, nicht sein Kommissär. Als Kollegium bilden die Bischöfe das höchste Entscheidungsgremium der Kirche, sei es vereint im Konzil, sei es verstreut in der Wahrnehmung ihrer Hirtenaufgabe. Der Papst hat seine Autorität nicht außerhalb oder über, sondern im Bischofskollegium und im Konzil. Das II. Vatikanum stellte immer wieder fest, dass der Papst zum Konzil gehört, dass er seinen Platz hat im Bischofskollegium. Das gilt in einem Maße, daß das Bischofskollegium ohne den Papst gar nicht das Bischofskollegium sein könnte. Aber der Bischof von Rom ist Mitglied dieses Kollegiums, er ist dem Konzil nicht enthoben. Er erscheint damit nicht als alleiniger Herrscher der Kirche, als Monarch, von dem alle Vollmacht ausgehen würde. Vielmehr hat er seinen Ort innerhalb eines Netzes von Kirchen, die miteinander in der Communio stehen. Rom ist eine Ortskirche innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen, der Papst steht als Ortsbischof innerhalb des Kollegiums der Bischöfe. Er hat in diesem Kollegium eine besondere Verantwortung, die Gemeinschaft mit ihm ist für alle Kirchen unverzichtbar, aber er steht nicht über ihm. Rom ist Einheitszentrum, Kommunikationsmitte, nicht Zentralregierung. Der Bischof von Rom ist in dieser Communio-Ekklesiologie nicht der Weltbischof oder gar der einzig wahre Bischof der Kirche, der aus seiner unbeschränkten Machtfülle bestimmte Vollmachten delegieren würde, wie es in der Rezeption des I. Vatikanums manchmal erschien und dann von den nicht-römischen Kirchen kritisiert wurde.

Was hier umrissen wird, ist nicht eine Zustandsbeschreibung heutiger römisch-katholischer Kirche und ihrer Regierung. Aber dieses Bild ist in Übereinstimmung mit der katholischen Ekklesiologie, nach Überzeugung des Verfassers mehr als die gegenwärtige Praxis Roms und die derzeitige kirchliche Rechtsordnung. Diese Vision eröffnet neue Möglichkeiten und Chancen. Wenn es dem Papst gelingt, tatsächlich und faktisch diese Repräsentation der Einheit und den faktischen Dienst an der Einigung der Christenheit wahrzunehmen, dann dürfte das Amt universalkirchlicher Einheit ein Modell darstellen, das sich auch über den römisch-katholischen Raum hinaus als in hohem Maße attraktiv und effektiv erweisen könnte. Es könnte einen Weg zeigen, wie heute über sprachliche, kulturelle, politische und konfessionelle Grenzen hinweg die Christenheit ihre universale Gemeinschaft erhalten und verwirklichen könnte.

---

[14] *D. Wiederkehr*, Vor der Theorie der bischöflichen Kollegialität zur Praxis der Ortskirche, in: *Les études théologiques de Chambésy*, Bd. I. Genf 1981, S. 259.

Welche kirchliche und theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine römisch-katholische Position

von Ferdinand Gahbauer, Ettal

Die Einheit der Kirche ist eines der Anliegen Jesu, das er nach Joh 17, 21 vor seinem Leiden im sog. hohepriesterlichen Gebet vor den Vater gebracht hat. Aufgabe der auf Jesus Getauften und an ihn Glaubenden ist es, alle Hindernisse auf dem Weg zur Einheit der Kirchen zu beseitigen, damit uns eines Tages die Einheit der Kirche von Gott durch das Wirken des Hl. Geistes geschenkt werden kann. Die Bemühungen um die Einheit wurden von allen Kirchen gerade im 20. Jh. und da besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkt sowie Modelle der künftigen Einheit zwischen den Kirchen der Reformation und der Römisch-katholischen Kirche als auch zwischen den orthodoxen Kirchen und Rom entworfen. Es kann hier im wesentlichen nur die kirchlich-theologische Einheit zwischen der orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche berücksichtigt werden.

Im Glaubensbekenntnis bekennen sich Orthodoxe und Katholiken zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Beide bekunden damit ihren Glauben an eine Einheit, die zwar bereits als Wesensmerkmal und als Ziel der Kirche besteht, aber de facto noch nicht vollendet ist. Welche kirchliche und theologische Einheit strebt die Kirche an? Der Blick zurück in die Geschichte zeigt, dass wiederholt der falsche Weg eingeschlagen worden war. Aus der Geschichte gilt es jedoch zu lernen, damit die Fehler nicht wiederholt werden.

1. Verirrungen auf dem Weg zur Einheit

Die gemischte orthodox-katholische Dialogkommission hat bei ihrer Tagung in Freising (1990, Nr. 6 b und 7 c) und Balamand (1993, Nr. 12 und 22 sowie Nr. 35) dem Uniatismus und dem Proelytismus als Wege zur Einheit eine klare Absage erteilt. Uniatismus bedeutet, dass ein Teil aus der Gesamtorthodoxie (Diözese, Metropolie, Kirche eines Landes, Patriarchat) die Einheit mit der bisherigen Mutterkirche verlässt, sich einer anderen Kirche anschließt und mit ihr eine sakramentale Gemeinschaft bildet in der Regel unter Beibehaltung ihres Herkunftsritus. Es ist aber auch vorgekommen, dass sich die byzantinische Geistlichkeit der lateinischen Hierarchie unterordnen musste, wie z. B. nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Lateiner (1204). Die Teilunion schloss in der Geschichte die Unterordnung einer ehemals orthodoxen Ortskirche unter den Primat des Papstes ein, wie z. B. die Union von Florenz (1439) oder Brest-Litowsk (1595/6).

Proselytismus bedeutet die Abwerbung eines oder mehrerer Mitglieder einer Kirche zum Übertritt in die jeweils andere Konfession. Die Wege des Uniatismus und des Proselytismus zur Einheit sind nicht mehr gangbar. In Nr. 12 der gemeinsamen Erklärung von Balamand heißt es daher: "Da beide Kirchen sich als Schwesterkirchen wiederentdecken, verbieten sich Uniatismus und Proselytenmacherei als Methode für die Gewinnung der Einheit."[1] Der Begriff "Schwesterkirchen", bereits von Patriarch Athenagoras 1962 auf die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche und von Papst Paul VI. im Breve "anno ineunte" (1967) im selben Sinn angewandt,[2] hat durch "Dominus Jesus" (2000) wieder an Bedeutung verloren, da dort nicht davon die Rede ist, dass die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche bezeichnet wird.

Außer Uniatismus und Proselytismus sind auch andere Methoden zur Wiedergewinnung der Einheit als Irrwege erkannt worden. Bis zur Enzyklika "Mystici corporis" (1943), ja bis kurz vor dem Amtsantritt von Papst Johannes XXIII. ging die Römisch-katholische Kirche davon aus, dass die anderen Kirchen in den Schoss der römischen Mutter Kirche zurückkehren sollten, um die Einheit zu erreichen. Im übrigen sind orthodoxe Hierarchen heute noch der Ansicht, dass die anderen Kirchen sich zur Orthodoxie bekehren sollten. Dieser "Rückkehrökumene" hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika "Ut unum sint" (1995) eine klare Absage erteilt. Er tat dies dadurch, dass er zum Ziel die "volle Einheit in der legitimen Verschiedenartigkeit" (Nr. 57) erklärte. Auf seine Aussagen wird noch einzugehen sein.

Kritik fordert auch die Ansicht des Athener Theologen Panagopoulos heraus, dass die Nicht Orthodoxen sich zur Orthodoxie wie Katechumenen[3] verhalten. Ist hier vergessen worden, dass Evangelische und Katholiken rechtmäßig Getaufte sind und davon mindestens Katholiken und Altkatholiken als Inhaber eines in der apostolischen Nachfolge stehenden Episkopats und Amtspriestertums eine gültige Eucharistie zelebrieren? Oder steht im Hintergrund orthodoxer Theologen immer noch das Modell der Rückkehrökumene? Die Praxis einiger Athosklöster, Konvertiten aus der Katholischen oder Evangelischen Kirche, die als Mönche in die Klöster des Athos eintreten wollen, wieder zu taufen, ist obsolet, da sie den nicht orthodoxen Konfessionen wie die Synode von Konstantinopel (1755) das Christstein abspricht. Die Athosklöster mögen die in Bari (1987) von der orthodox-katholischen Kommission erzielten Übereinstimmungen bezüglich der Initiationssakramente ernst nehmen.

Die Unionsgeschichte lehrt, dass man unterscheiden muss zwischen Unitas und Unio. Die Unitas besteht in der Einebnung aller Unterschiede, welche die rituelle und sprachlich-kulturelle Vielfalt ausmachen zugunsten eines Ritus und einer Denk-und Sprechweise. Dies war zu gewissen Zeiten das Ideal der Römisch-katholischen Kirche. Papst Innozenz glaubte an die Überlegenheit des römischen Ritus. Einzelne Päpste, Bischöfe und Missionare wollten vor allem vom 16. bis 18. Jh., dass die mit Rom vereinten Christen ihre althergebrachten Gewohnheiten, ihren Glauben zu leben, d. h. ihren Ritus aufgeben und sich der römischen Kirche und dem lateinischen Ritus anpassen sollten. Ein abschreckendes Beispiel dieser Art ist in der Synode von

---

[1] *F. Gahbauer*, Der orthodox-katholische Dialog, Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 21), Paderborn 1997, S. 162.

[2] *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 117.

[3] *J. Panagopoulos*, Liturgie und Einheit der Kirche, Der ökumenische Dienst der Orthodoxie, in: *R. Kirchschläger-A. Stirnemann (Hgg.)*, Ein Laboratorium für die Einheit (Pro Oriente XIII), Innsbruck 1991, S. 350.

Diamper (1599) zu sehen, die den Malabaren in Indien die Latinisierung ihrer Riten auferlegte.[4] Aber auch auf byzantinischer Seite wurden römische Bräuche, wie z. B. der Priesterzölibat auf der Synode in Trullo (691/2, Kan. 13) und nach 1054 der Gebrauch der Azymen verurteilt. Heute verwirft keine Kirche mehr die rituellen Bräuche einer anderen Kirche. Bei der Unio wird im Unterschied zur Unitas die rituelle und kulturelle Andersartigkeit der jeweils anderen Kirchen respektiert. Unio bedeutet Gemeinschaft Gleichberechtigter, nicht Unterordnung. Unio heißt Einheit in versöhnter Verschiedenheit. In "Ut unum sint" (Nr. 57) hat Papst Johannes Paul II. dieses als Ziel der ökumenischen Bemühungen hingestellt. Der orthodoxe Metropolit Petro Mohyla von Kiev (+1647) unterscheidet ebenfalls zwischen Unio und Unitas. Die Einheit (unitas) lässt die Kirchen, welche sich mit Rom vereinen bzw. sich Rom unterwerfen, ihre Identität langsam verlieren und sich den römischen Bräuchen anpassen. Mit der Vielfalt verschwindet auch die Katholizität. Die Einheit (unio) dagegen hilft den Kirchen ihre je eigene rituelle und spirituelle Identität zu bewahren.

2. Das Ziel der Ökumene

Das Ziel der Ökumene ist die Einheit in versöhnter Vielfalt. Was bedeutet das? Die Vielfalt lässt Unterschiede zwischen den Konfessionen zu. Jedoch stellt sich dann die Frage, wie viel Unterschied die Einheit der Kirche verträgt. Der Unterschied der Riten und der theologischen Terminologie ist legitim. Die orthodox-katholische Dialogkommission hat in Bari (1987, Nr. 53) an den alten Brauch erinnert, dass jeder Patriarchalsitz den Gewohnheiten seiner Überlieferung folgt. Jedoch hat dieselbe Dialogkommission einige Bedingungen für die Glaubensgemeinschaft aufgestellt. Die Kirchen müssen sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa -Konstantinopel "als auf den notwendigen Maßstab dieser Gemeinschaft der einzigen Kirche" beziehen (Nr. 21). Die eine Kirche muss in der Glaubensüberlieferung der anderen die eigene apostolische Tradition und den eigenen Glauben sowie die "heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können"[5] (vgl. Nr. 23). Modell für die Einheit ist die Hl. Dreifaltigkeit in ihrem Ineinander von Leben und Liebe.

Ziel der Ökumene ist auch die Communio der Kirchen untereinander und die gemeinsame Communio mit Christus im Sinne von 1 Kor 1, 9 und konkret im Sinne von 1 Kor 10, 16-21 als eucharistische Gemeinschaft untereinander und mit Christus. "Die Kirche ist als communio sakramentales Bild der dreifachen communio in Gott; sie ist Zeichen der Gemeinschaft und Einheit zwischen Gott und den Menschen."[6]

Wie aber verhält sich die Einzelkirche zur Universalkirche? "Nach katholischem Verständnis besteht zwischen Orts- und Universalkirche eine gegenseitige Perichorese und bedarf das In-und Gegenüber der Universalkirche zur Ortskirche einer Repräsentation analog jener von Amt und Gemeinde."[7] Mehr darüber wird im folgenden Kapitel zu sagen sein.

3. Der Weg zur Einheit

Orthodoxe Theologen sprechen gerne von einer Rückkehr zu den Vätern, ihrer Theologie und Ekklesiologie als Mittel zur Einheit der Kirche. Dies schließt die

---

[4] S. zu dieser Synode *J. Thaliath*, The synod of Diamper, (OCA 152), Rom 1958.

[5] *Christoph Böttigheimer*, Kirchengemeinschaft als Communio?, Hindernisse auf dem Weg zu voller Kirchengemeinschaft, Beilage Thema der Woche, *KNA-ÖKI* 1 (4. Januar 2005) 9.

[6] Ebd.

[7] *Chr. Böttigheimer*, a.a.O., S. 13.

Anerkennung der apostolischen Sukzession im Amt und der von den frühchristlichen Schriftstellern weitertradierten apostolischen Lehre mit ein. Um zur Einheit der Kirche zu gelangen, bedürfen einige Fragen einer Antwort, auch wenn diese Antwort nie ganz eindeutig sein kann, da es quer durch die Konfessionen unterschiedliche Ansätze gibt.

a) Wer soll der Erste sein in der Einen Kirche?

Bereits Kanon 34 des sog. Apostelkonzils stellt diese Frage und beantwortet sie so, dass die Bischöfe eines Volkes nichts ohne Zustimmung des Ersten, d. h. des Metropoliten, entscheiden dürfen noch der Erste ohne die Zustimmung der bischöflichen Mitbrüder. Vielmehr herrsche Eintracht zwischen ihnen. Papst Benedikt XVI. hat vor seiner Erhebung zum Kardinal vorgeschlagen, dass man von den Orthodoxen nicht mehr an Primatslehre verlangen sollte als im ersten Jahrtausend üblich war.[8] Dieser Vorschlag wurde von den Orthodoxen mehrheitlich eher skeptisch aufgenommen. Und nach seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising sprach Joseph Ratzinger ausgehend von Gedanken des englischen Kardinals Reginald Pole (16 Jh.), der sich auf Joh 21,18 stützt, vom Primat der Demut und des Martyriums[9].

In der alten Kirche und darüber hinaus dienten Patriarchalstruktur[10] und Pentarchie als Modelle der Kirchenleitung.[11] Die Patriarchen übten ihre Verantwortung für die Kirche gemeinsam auf den ökumenischen Konzilien aus. Nur was die Patriarchen gemeinsam als Glaubenswahrheit anerkannt und unterschrieben haben, galt als allgemein verbindliche Lehre der Kirche, an die jeder Patriarch und die ihm untergebenen Bischöfe, Priester und Laien gebunden waren. Als Beispiel dient das zweite Konzil von Nizäa (787). Es verwarf die bilderfeindliche Synode von Hiereia (754) schon deshalb, weil an ihr die Patriarchen nicht beteiligt waren.

Innerhalb dieser fünf Patriarchen genoss der Patriarch von Rom eine Vorzugsstellung. Orthodoxe Theologen wollen dem Papst den Ehrenprimat zugestehen. Theodor Nikolaou umschreibt den Ehrenprimat folgendermaßen: "Der Ehrenprimat bietet sich m. E. als Basis einer künftigen Einigung insofern an, als dieser auch mit konkreten Aufgaben und kanonisch festzulegenden Rechten versehen werden könnte: Initiative für die Einberufung eines ökumenischen Konzils, Führung des Vorsitzes, weltweites Eintreten für die Gerechtigkeit und den Frieden etc. Wohl die wichtigste Aufgabe eines solchen Ehrenprimas wäre der Dienst an der Einheit der Kirche. Und diesen Dienst braucht die Kirche heute mehr denn je."[12] Damit sind wichtige Aufgaben des Bischofs von Rom nach einer Wiedervereinigung von Orthodoxer und Katholischer Kirche umschrieben. Nach katholischer Lehre geht es jedoch beim Papst um mehr als nur um einen Ehrenvorsitz. Den Begriff der Macht und des

---

[8] *J. Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, (Pro Oriente 4), Innsbruck-Wien-München 1979, S. 212.

[9] s. dazu *Joseph Ratzinger*, Der Stellvertreter Christi, *FAZ* Nr. 93 (22.4.2005) 8.

[10] PRIMUM REGNUM DEI, Festgabe für Abt Johannes *M. Hoeck*, Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung, Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck, neu übersetzt, eingeführt und kommentiert von *P. Ferdinand R. Gahbauer* OSB mit Beiträgen von Prof. Theodor Nikolaou, Prof. Heinrich Fries und P. Theodor Wolf OSB, Ettal 1987.

[11] *F. R. Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt 1993.

[12] *Theodor Nikolaou*, Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Oekumenisches Forum* 9 (1986) 192.

Jurisdiktionsprimates möchte ich in diesem Zusammenhang vermeiden, weil dies bei Orthodoxen von vornherein Aversionen hervorruft. Aber wie funktioniert der Ehrenprimat, den der ökumenische Patriarch von Konstantinopel de facto in der orthodoxen Kirche innehat? In der alten Kirche hat der byzantinische Kaiser die Konzilien einberufen. Nach der Krönung Karls des Großen an Weihnachten 800 wurde kein gemeinsames ökumenisches Konzil mehr abgehalten, weil es seitdem zwei römische Kaiser gab. Einen byzantinischen Kaiser gibt es heute nicht mehr. Der Patriarch von Konstantinopel ist Ehrenprimas der orthodoxen Kirche. Wer ruft heute die Orthodoxen zu einem panorthodoxen Konzil zusammen? Wer leitet es? Wer verkündet seine Beschlüsse und erklärt sie für verbindlich? Sind alle autokephalen Oberhäupter bereit, daran teilzunehmen? Wer könnte sie notfalls dazu zwingen? Die Schwierigkeiten bei der Durchführung des panorthodoxen Konzils zeigen, dass hier ein erster, für das Gesamte verantwortlicher ansprechbarer Gesprächspartner fehlt.[13]

Eine solche Rolle könnte nach der Verwirklichung der Einheit zwischen orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche dem Bischof von Rom als höchstem Patriarchen zukommen. Er sollte das ökumenische Konzil einberufen, es leiten und seine Beschlüsse für allgemein verbindlich verkünden. Dadurch bekämen die Konzilsentscheidungen Stabilität und Sicherheit. Abgesehen von der verbindlichen Verkündigung der Konzilsbeschlüsse decken sich diese Vorschläge weitgehend mit denen von Theodor Nikolaou über den Ehrenprimat. Jedoch kann nach römisch-katholischer Lehre im Unterschied zur Auffassung von Nikolaou nicht das ökumenische Konzil die höchste Autorität in der Kirche besitzen. Das wäre Konziliarismus, gegen den sich gerade die römisch-katholische Lehre vom Primat und das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vaticanums stellen. Konziliare Ideen wurden indes von katholischen Theologen nicht nur im 14. /15 Jh., sondern auch im 19 Jh. vertreten. "Das Vatikanum II und der Streit um seine Verwirklichung zeigen, dass die Anliegen des Konziliarismus keinesfalls einfach verschwunden sind"[14]. Gewiss, ein Konzil hat im abendländischen Schisma die Kirche gerettet. Das geschah beim Konzil von Konstanz (1414-1418), als die Kirche drei Päpste hatte. Seitdem hat jedoch niemals mehr ein Konzil eine solche Macht beansprucht.

Blicken wir zurück auf die jüngste Geschichte der Beziehungen zwischen den orthodoxen Patriarchaten und den autokephalen Erzbistümern. Es gab wiederholt Streitigkeiten zwischen den Patriarchaten vor allem zwischen Moskau und Konstantinopel z. B. wegen der Zugehörigkeit der Kirche von Estland oder zwischen dem ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und dem autokephalen Erzbistum Athen wegen der in Griechenland befindlichen Diözesen, die jedoch zum Patriarchat gehören. Zwar konnten in diesen Fällen die Auseinandersetzungen beigelegt werden. Jedoch wäre die vermittelnde und schlichtende Rolle eines übergeordneten Schiedsrichters oder einer Revisionsinstanz hilfreich, falls sich der Streit über Gebühr in die Länge ziehen und der Glaubwürdigkeit der Kirche schaden sollte. Eine solche Rolle war für den Osten dem Patriarchen von Konstantinopel in Kanon 9 und Kanon 17 des Konzils von Chalkedon (451) sowie für den Westen dem Bischof von Rom auf der Synode von Serdika (342/3) zugedacht worden.

---

[13] Zu den bisherigen Vorbereitungen s. *Anne Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie (Ökumenische Theologie 14), Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, S. 254-333; zu einzelnen Sachfragen und disziplinären Fragen wurden von der interorthodoxen vorbereitenden Kommission in Chambesy einige Beschlüsse gefällt, s. ebd. bes. S. 266-320.

[14] *Heribert Smolinski*, Art. Konziliarismus, in: TRE 19, 584

Und wer ist dann der Erste in einer Landeskirche wie der griechisch-orthodoxen Kirche von Griechenland, in der seit Monaten mehrere Bischöfe und sogar Erzbischof Christodoulos von Athen in Skandale verwickelt sind, wie die Zeitungen berichten? Wäre es in einem solchen Fall nicht notwendig, dass der Patriarch von Konstantinopel als Ehrenvorsitzender der Orthodoxen Kirche die Initiative ergreift, Visitatoren sendet, die Schuldigen absetzt und würdige Oberhirten beruft, um weiteren Schaden fernzuhalten und die Glaubwürdigkeit einer wichtigen Nationalkirche wieder herzustellen. Papst Johannes Paul II. hat im Jahre 2004 nicht lange gezögert, als das Bistum St. Pölten in Österreich für üble Schlagzeilen sorgte und den Bischof durch einen anderen ersetzt. Ein solcher, vom Ersten der Kirche bzw. einem Konzil getragener Reinigungsprozess wäre auch für die orthodoxe Kirche Griechenlands notwendig.

Und nach dem Tod von Johannes Paul II. hat sich gezeigt, dass dieser eine Integrationsfigur großen Ausmaßes war. Er hat während seinen Reisen oft bis zu einer Million Menschen beim Gottesdienst und vier Millionen Menschen an seinem Grab versammelt. Weitere Millionen haben ihn während seiner Krankheit und in seinem Sterben im Gebet begleitet und durch Medien an seinem Begräbnis teilgenommen. Solche Persönlichkeiten bewirken für den Glauben mehr als gute Theologen und überaktive Organisatoren.

Nicht wenige orthodoxe Theologen haben versucht, die Rolle des Papstes in der Kirche zu würdigen. Metropolit Petro Mohyla (+1647) von Kiev riet von einer verbissenen Diskussion über Fegefeuer und Ausgang des Hl. Geistes ab. So bleibt die Frage nach dem Primat des Papstes übrig. Zunächst stellt Mohyla fest, dass die griechische Kirche den Grundsatz des Primats anerkannt habe. Der Papst soll nach Mohylas Meinung als Erster und als Stellvertreter Christi anerkannt sein, wie dies von Anfang an Brauch gewesen sei. Zur Union der Ruthenen mit Rom meint der Metropolit, sie sollten die Gemeinschaft mit dem Patriarchen von Konstantinopel als ihrem geistlichen Vater, in dessen Ritus sie getauft worden seien, aufrechterhalten. Gleichzeitig sollten sie den Primat des Papstes anerkennen. Dabei sollten die Ruthenen die Autonomie erhalten, ihren Metropoliten selbst zu wählen und zu weihen, ohne dass dieser die Bestätigung durch Rom oder Konstantinopel nötig habe. Es genüge, wenn der Metropolit den Primat des Papstes anerkenne. Mohylas Einheitsmodell gipfelt also in der Vorstellung, dass die Gemeinschaft der Kirche von Kiev gleichzeitig mit Rom und mit Konstantinopel möglich sei.[15]

Einige Theologen der orthodoxen Hochschule St. Serge in Paris haben versucht, den päpstlichen Primat für Orthodoxe annehmbar zu machen. Meyendorff z. B. sagt, dass die Unstimmigkeiten in der Orthodoxen Kirche mit dem Problem des Primats verknüpft sind. Er wirft Rom vor, den Primat mit der höchsten Gewalt identifiziert zu haben. Er sagt aber auch, dass der Primat kein demokratisch oder parlamentarisch gewähltes Präsidium bedeutet, sondern eine Machtbefugnis einschließt verknüpft mit der Aufgabe, die Einheit der Kirche im Glauben zu wahren und den Ortsgemeinden nicht zu erlauben, dass sie sich im Provinzialismus ihrer Tradition isolieren.[16]

Auch römisch-katholische Theologen haben über die Stellung des Papstes in der Kirche nachgedacht. Auf der 104. Generalversammlung des Zweiten Vatikanischen

---

[15] *W. Hryniewicz*, Unio sine destructione, Ein Unionsdokument des Metropoliten Petr Mogila (1644/45), *Ostkirchliche Studien* 42 (1993) 172-187.

[16] *Meyendorff - Affanasieff - Koulomzine - Schmemann*, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S. 141-143.

Konzils am 19. Oktober 1964 hat der Präses der bayerischen Benediktinerkongregation und Abt zuerst von Ettal (1951-1961), dann von Scheyern (1961-1971), Dr. Johannes M. Hoeck OSB, ein Kenner der Ostkirchen und Gründer der byzantinischen Institute von Scheyern und Ettal, in einer bemerkenswerten Rede den Vorschlag zur Wiedereinführung der Patriarchalstruktur gemacht. Hoeck schlug vor, die lateinische Kirche in mehrere Patriarchate einzuteilen und dadurch die Kirchenleitung zu dezentralisieren, um so den Orthodoxen entgegen zu kommen. Nicht wenige Konzilsväter, darunter auch der melkitische Patriarch Maximos IV. Saigh stimmten mit seinem Anliegen überein und haben die Vorschläge noch weiter differenziert. Die autonomen Patriarchen bilden danach in der vereinten Kirche ein Collegium patriarcharum und der Papst nimmt darin die Stelle des Patriarchen des Westens ein. Die Patriarchen lösen anstehende Fragen auf synodalem Weg. Allerdings hat der neue, im Jahre 1983 veröffentlichte CIC von den auf dem Konzil vorgetragenen Vorschlägen keinen zum Gesetz gemacht. Can 438 sagt, dass der Patriarchentitel lediglich eine Ehrung bedeute, aber keine Vermehrung der Leitungsgewalt mit sich bringe. Das Anliegen von Abt Johannes Hoeck, in der Patriarchalstruktur den Angelpunkt für die Wiedervereinigung zu sehen und den Orthodoxen auf dem Weg zur Einheit entgegenzukommen, ist vom Vatikan vergessen und von der Orthodoxie kaum beachtet worden.

Auch nach dem Konzil wurde die Diskussion in der katholischen Theologie über die Stellung des Papstes weitergeführt und dabei die altkirchliche Communio-Ekklesiologie aufgegriffen.[17] Mit dieser steht die eucharistische Ekklesiologie Afanasieffs im Zusammenhang. Danach ist jede Kirche, die Eucharistie feiert, im vollen Sinne des Wortes katholische Kirche.

Döring fasste auf dem Regensburger ökumenischen Symposion 1988 die Wünsche nach einer Neugestaltung des Papsttums zusammen. Gewünscht wird demnach die kollegiale und damit einhergehende Dezentralisierung in der Leitung der Weltkirche und dass der Papst mehr als Ortsbischof von Rom in Erscheinung treten und sich so als pastorales Vorbild erweisen solle. Auch ist die Rede vom Prinzip der Subsidiarität, das die Entscheidungen den zuständigen Entscheidungsträgern vor Ort so weit wie möglich überlässt wie z. B. die Berufung von Professoren an theologischen Fakultäten. Auch bei der Ernennung von Diözesanbischöfen wäre zu prüfen, ob frühere Rechte von Metropoliten und ihren Synoden bei der Ernennung von Bischöfen wieder erneuert werden könnten. Man braucht sich nur daran zu erinnern, dass z. B. der Salzburger Erzbischof als Primas Germaniae und als Legatus natus noch zur Zeit des Ersten Vaticanums das Recht besaß, seine Suffraganbischöfe selbst zu ernennen. Hans Joachim Schulz geht davon aus, "dass die Rückbindung bischöflicher Amtsausübung an päpstliche Ernennung oder Zustimmung als für die Legitimität und Kanonizität bedeutsam, nicht aber als unbedingt konstitutiv für das Bischofsamt zu gelten hat."[18] Anstatt vom Jurisdiktionsprimat des Papstes zu sprechen wäre nach H. Döring im ökumenischen Dialog der "Begriff des Pastoralamtes" vorteilhafter. Dadurch kommt nach Döring die Verantwortung des Papstes für die Verkündigung sowie seine Integration in die Communio der Kirchen besser zum Ausdruck. Jedoch ist Dörings Vorschlag in der katholischen Theologie umstritten.

---

[17] *Heinz Döring*, Das Dienstamt der Einheit des Bischofs von Rom in der neueren ökumenischen Literatur, in: *A. Rauch-P. Imhoff (Hgg.)*, Das Dienstamt der Einheit in der Kirche (Koinonia IX), St. Ottilien 1991, S. 449-505.

[18] Ebd. 500.

Wiederholt wurde eine deutlichere Unterscheidung zwischen den Aktivitäten des römischen Bischofs als Papst bzw. als Patriarch des Westens angemahnt. Die Verpflichtung zum Priesterzölibat in der römischen Kirche z. B. wird nicht vom Papst, sondern vom Patriarchen des Westens hochgehalten, da den katholischen Priestern der östlichen Riten die Möglichkeit zur Eheschließung gemäß ihrer alten, von den Patriarchaten des Ostens geschaffenen Überlieferungen eingeräumt wird.

Was das Verhältnis des Papstes zum Bischofskollegium betrifft, so meint Yves Congar, dass der "Papst nicht Chef des Kollegiums der Bischöfe (supra) ist, ohne diesem Kollegium anzugehören (in), und also ohne das ontologische Gesetz dieses Kollegiums zu befolgen. Dafür muss die juridische Perspektive überwunden und die Ontologie der Kommunion und der Bruderschaft, welche die der Kirche ist, betrachtet werden."[19] Klaus Schatz kommt als Kirchenhistoriker zu der Erkenntnis, dass das Verhältnis von päpstlichem Primat und Kollegialität der Bischöfe nicht immer "aktuelle Übereinstimmung, sondern auch einmal loyale Opposition bedeuten kann."[20] Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika "Ut unum sint" zu einem brüderlichen Gespräch über die Gestaltung des Papstamtes in der Kirche eingeladen. Im Jahre 2004 fand ein Expertengespräch in Rom statt, das jedoch wenig Beachtung gefunden hat.

In seinem kürzlich erschienenen Buch[21] fasst Wolfgang Klausnitzer die Diskussionen über den Primat in der Römisch-katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammen. Das Konzil hat die Kollegialität der Bischöfe hervorgehoben. Allerdings steht das Bischofskollegium nicht über dem Papst. Papst und Kollegium kommt gemeinsam Leitungsgewalt und Unfehlbarkeit zu, niemals jedoch dem Kollegium alleine ohne den Papst. Papst und Kollegium müssen sich in ihrer Lehre an die Offenbarung halten. Das Zweite Vaticanum hat die Bedeutung des ökumenischen Konzils hervorgehoben, wenn es sagt, dass die höchste Gewalt über die ganze Kirche im ökumenischen Konzil ausgeübt wird (LG 22). Der Papst als das Haupt des Kollegiums kann seine Vollmacht immer frei ausüben, d. h. auch ohne das Kollegium (LG 22 und 23). Dem Papst eignet damit ein Vorrang, der von den anderen christlichen Konfessionen kaum akzeptiert wird.

Die Diskussion über das Papstamt betrifft auch das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vaticanums. Träger der Unfehlbarkeit der Kirche ist in der katholischen Kirche der Papst, in der orthodoxen das Konzil. Das Unfehlbarkeitsdogma hat bei Orthodoxen und Evangelischen teilweise entschiedene Ablehnung hervorgerufen. So hat etwa der orthodoxe Erzbischof Chrysostomos von Athen in seinem Buch „Τὸ πρωτεῖον τοῦ Πάπα Ρώμης", Athen 1938, dem Papst vorgeworfen, dass er sich an die Stelle Gottes versetzen wolle. So weit reicht die Intention des Unfehlbarkeitsdogmas ganz bestimmt nicht. Verschiedene Problemlösungen wurden von katholischen Theologen vorgeschlagen, die von einer Neuinterpretation bis zur Abschaffung des Dogmas reichen. Durch eine Abschaffung würde sich jedoch das kirchliche Lehramt selbst aufheben. Die Neuinterpretationsvorschläge umfassen patristisch-altkirchliche Ansätze, etwa die Unterscheidung zwischen der Tätigkeit des römischen Bischofs als Patriarch des Westens und als Papst, den Vorschlag einer Selbstbeschränkung der

---

[19] Ebd. 499.

[20] *Kl. Schatz,* Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat, in: *P. Hünermann (Hg.),* Papstamt und Ökumene, Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, S. 42.

[21] *W. Klausnitzer,* Der Primat des Bischofs von Rom, Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft, Freiburg-Basel-Wien 2004, bes. S. 427-474.

päpstlichen Vollmacht, den Ausbau der Patriarchalstruktur und die Integration des Papstamtes in die kirchliche Ämterstruktur im Sinne von Petrus und Paulus als Pole der Einheit.

Im orthodox-katholischen Dialog ist das Gespräch über den Primat wegen der Vorwürfe des Uniatismus und Proselytismus von Seiten der orthodoxen, insbesondere der russisch-orthodoxen Kirche zum Erliegen gekommen. Der evangelisch-katholische Dialog über das Papsttum geht dagegen weiter. Die Rede ist dabei von einem petrinischen Amt im Dienste der kirchlichen Einheit. Auch wenn der Dialog zu einem theologischen Konsens führt, ist dadurch noch nicht die Einheit verwirklicht, weil bisher noch die Akzeptanz der Ergebnisse des Dialogs durch die Kirchenleitungen aussteht.

Als Katholik glaube ich, dass es im Hinblick auf die Erfahrungen in der Geschichte besser ist, wenn die Kirche ein zentrales, übernationales Oberhaupt hat. Die Geschichte hat gezeigt, dass Kirchen ohne zentrale Leitung allzu leicht unter die Botmäßigkeit eines Kaisers (Byzanz) oder eines Staates (z. B. Russland) gelangen und dabei viel von ihrer Freiheit und Überzeugungskraft verlieren. Und eine Nationalkirche ist alleine kaum imstande, sich aus der Verwicklung in Skandale zu befreien.

b) Der theologische Weg

Orthodoxe und Katholische Kirche haben gemeinsam die sieben ersten ökumenischen Konzilien abgehalten und deren Lehren und Beschlüsse angenommen. Diese enthalten den gemeinsamen Glauben in folgenden Inhalten: Trinität, Christologie, Ikonentheologie. Auch die Sakramenten- und Eucharistielehre beider Kirchen deckt sich. Unterschiedliche Bräuche in der Spendung der Initiation sind beim Treffen der gemischten orthodox-katholischen Dialogkommission von Bari (1987) als nicht trennend erkannt worden. Beide Kirchen haben mehr Gemeinsames, das sie verbindet als Unterschiedliches, das sie trennt.

Allerdings hat die lateinische Kirche, d. h. die Synode von Toledo (589) den Zusatz des Filioque zu dem Credo gemacht, das auf dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) als verbindlich für die Gesamtkirche formuliert worden war. Seit dem 8. Jh. und besonders seit Patriarch Photios (+ca. 894) ist das Filioque Streitobjekt zwischen Orthodoxen und Katholiken. Von orthodoxer Seite hat es unterschiedliche Bewertung erfahren von scharfer Ablehnung bis zu verständnisvoller Würdigung. Der russische Kirchenhistoriker Bolotov hat es als ein Theologumenon der lateinischen Theologie bewertet. Auch Bulgakov sieht im Filioque kein trennendes Hindernis für die Einheit der Kirchen. Bobrinskoy schlägt der Römisch-katholischen Kirche die Herausnahme des Filioque aus dem Credo vor ohne dass dies eine Ablehnung der dogmatischen Aussage des Filioque durch die Katholiken bedeuten müsste.

Bereits im 8. Jh. wurden Kompromissformeln entwickelt: "Der Hl. Geist, der vom Vater kommt und auf dem Sohn ruht" oder: "Der Hl. Geist, der aus dem Vater ausgeht durch den Sohn."[22] Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen dem ursächlichen Ausgang (ἐκπόρευσις") des Hl. Geistes aus dem Vater und dessen Sendung (προβολή) durch den Sohn. Gewissermaßen aus dem Dialog zwischen Garrigues und Staniloae ist

[22] *B. Bobrinskoy*, Das Filioque gestern und heute, in: *L. Vischer (Hg.)*, Geist Gottes, Geist Christi, Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Beiheft zur ökumenischen Rundschau 39), Frankfurt/Main 1981, S. 108 f., S. 112 und S. 116 f.

die Kompromissformel entstanden: "Der Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohn offenbart (gesandt, manifestiert, ausgestrahlt) wird."[23]

Rationale Theologie allein genügt nicht. Gott ist größer und geheimnisvoller als alle unsere Begriffe. Wir müssen von Gott reden in der Verkündigung, aber auch von ihm schweigen in Anbetung und Mystik. Es wurde in der Geschichte des orthodox-katholischen Dialogs zu viel diskutiert, aber zu wenig gemeinsam geschwiegen und angebetet. Die Mystiker beider Konfessionen vermitteln uns ein Gespür für Gott als Mysterion. Vielleicht kann uns dieses gemeinsame Erleben und Spüren besser miteinander vereinen als die vielen Worte und Diskussionen. Der Weg aufeinander zu sollte daher nicht nur ein theologischer, sondern auch ein mystischer sein. Und schließlich sollten beide Kirchen einander verzeihen, was sie sich gegenseitig angetan haben. Die größere Schuldenlast liegt dabei auf der Seite des Westens und damit auch der römischen Kirche, was vor allem die Eroberung Konstantinopels 1204 betrifft. Ebenso tut Umkehr Not, um ähnliche Fehler in Zukunft zu vermeiden. Ohne Metanoia gibt es keine Einheit.

Das Ziel aller Bemühungen um die Einheit der Kirche liegt in der gemeinsamen Kommunion, nicht in der Unterordnung unter den Papst. Eine einseitige Überbetonung der Zentralstellung des Papstes im 16. Jh. hat die Union von Brest-Litowsk (1595/6) zu einem Störfaktor für den Dialog gemacht. Um die Einheit zu erreichen, müssten unter dem Antrieb des Heiligen Geistes alle orthodoxen Patriarchate und autokephalen Erzbistümer sowie die römische Kirche diesen Schritt gleichzeitig vollziehen. Wollte nur ein Patriarchat sich dazu entschließen oder würde nur ein Patriarchat oder autokephaler Erzbischof sich weigern, hätten wir wiederum Uniatismus, aber noch nicht die ersehnte Einheit und Kommuniongemeinschaft. Metropolit Damaskinos von der Schweiz hat auf einem Treffen der Schüler von Kardinal Ratzinger in Chambesy im Jahre 1988 die ernste Frage gestellt: "Dürfen wir uns heute noch die Kommuniongemeinschaft verweigern?" Eine solche ernste Frage ist berechtigt angesichts des paradoxen Zustandes, dass Katholische und Orthodoxe Kirche je für sich eine gültige Eucharistie mit Christus vereint feiern aber nicht gemeinsam den einen Herrn der Kirche empfangen können.

Dass auch dann, wenn über Primat und Filioque keine Einigung erzielt wird, eine Kommuniongemeinschaft möglich ist, zeigen die Beziehungen der beiden Kirchen zueinander zwischen 1054, dem Jahr des Austausches der Bannbullen und dem Jahre 1729 als Rom die Kommuniongemeinschaft zwischen Unierten und Orthodoxen verboten hatte. Mit der Reaktion auf dieses Verbot durch die Synode zu Konstantinopel (1755) war die Kommuniongemeinschaft zwischen den Kirchen aufgelöst worden. In diesem beklagenswerten Zustand leben wir leider heute noch. Rom hatte zwar eine pastorale Regelung für Notfälle im Jahre 1969 mit dem Patriarchat Moskau getroffen. Diese Vereinbarung war jedoch 1986 einseitig von Moskau gekündigt worden. Eine ähnliche Regelung besteht jedoch seit 1984 zwischen Rom und dem syrisch-orthodoxen Patriarchat Antiochien heute noch.

c) Das Mönchtum und die Ökumene

Theodor Nikolaou hat in seinem Aufsatz: "Das Mönchtum als Brücke zwischen Ost und West" beide Größen einander zugeordnet. Die Mönche haben ihren Stellenwert auf dem ökumenischen Weg zur Einheit. Vom katholischen Standpunkt aus und

[23] *D. Staniloae*, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft, *L. Vischer (Hg.)*, a.a.O., S. 155 f.

gleichzeitig als Benediktiner kann ich dem nur zustimmen. Die Benediktiner eignen sich aus folgenden Gründen für den orthodox-katholischen Dialog:

1. Das benediktinische Mönchtum schöpft aus den Quellen der Kirchenväter und der Asketen des christlichen Ostens. Der hl. Benedikt zitiert in seiner Regula häufig östliche Mönchsväter.

2. Benedikt ist auch im christlichen Osten angesehen. Byzantinische Hymnendichter wie Neilos von Rossano und Josef der Hymnograph haben ihn in Hymnen als Asketen und geistlichen Vater gefeiert.

3. Die Benediktiner wählen ihren Abt selbst durch geheime und freie Wahl ohne dass Rom diesen bestätigen müsste. Nachdem der Abtpräses der Kongregation nach der Befragung des Gewählten, ob er die Wahl annehme, diesen bestätigt hat, hat dieser alle Amtsvollmacht. Die Abtwahl bei den Benediktinern und anderen Prälatenorden bezeugt, dass die Amtsbestellung des Ordinarius selbständig innerhalb kurzer Zeit (meist nur ein Tag) durch eine Teilkirche möglich ist. Man könnte fragen, ob in Analogie zur Abtwahl auch eine Bischofswahl durch Synode und diözesane Gremien erfolgen könnte. Die Einsetzung eines Bischofs vor Ort würde dann nur einige Tage dauern und nicht ein Jahr bis zum Eintreffen der Ernennung aus Rom. Zu lange Wartezeiten könnten die Bedeutung des Bischofsamtes vermindern. Nur wenn keine Einigung vor Ort möglich ist, sollte Rom verbindlich im Sinne der Subsidiarität einschreiten. Ein gewählter Bischof sollte vom Papst bestätigt werden und den Primat des Papstes anerkennen.

4. Die strukturelle Verfassung der Benediktiner hat noch etwas Altkirchliches an sich, da jedes Kloster mit seiner je eigenen Haustradition in einer Kongregation eine eigenständige Größe bildet, die vergleichbar ist mit einem Bistum im Metropolitanverband der Alten Kirche. Die Kongregation, in der die Abteien zusammengefasst sind, kann mit dem Einzugsgebiet einer Synode verglichen werden. Alle vier Jahre versammeln sich die Äbte und Deputierten zu einem Generalkapitel auf Kongregationsebene, um anstehende Fragen zu erörtern und Entscheidungen zu treffen, an die alle Klöster gebunden sind. Der Abtprimas in Rom ist kein Generaloberer mit zentraler Befehlskompetenz, sondern Repräsentant des Ordens beim Vatikan. Im Orden hat er die Stellung eines "primus inter pares", was etwa dem Ehrenprimat entspricht. Aufgrund der mit der orthodoxen Kirche vergleichbaren Struktur des Ordens eignet sich der Benediktinerorden besonders für den Dialog mit dem christlichen Osten.

5. Die Benediktiner sind bereits im 6. Jh. zu einer Gemeinschaft zusammengewachsen als die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel noch nicht durch ein formelles Schisma belastet waren.

6. Papst Pius XI. hat deshalb in seinem Schreiben "Equidem verba" vom 21. 3. 1924 an den damaligen Abtprimas des Ordens angeregt, dass von jeder Kongregation ein Kloster das Studium der Quellen des christlichen Ostens sowie die Feier von Offizium und Liturgie eines östlichen Ritus übernehmen solle. Leider wurde dieser Vorschlag mit nur geringer Begeisterung aufgenommen. Allerdings war das Ziel von Papst Pius XI. nicht die Ökumene, sondern die Missionierung Russlands nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes, ein Ziel, das heute kein wahrhaft ökumenisch Gesinnter mehr bejahen kann. In Mitteleuropa praktizieren nur zwei Klöster Liturgie und Offizium im byzantinischen Ritus, Chevetogne und Niederaltaich. Darüber hinaus pflegen sie weite ökumenische Kontakte. Bahnbrechend und prägend für die ökumenische Ausrichtung der Klöster wirkten in Niederaltaich Abt Emmanuel

Heufelder und für Chevetogne Dom Lambert Beauduin. Im Territorium der bayerischen Kongregation, auf deren Boden auch die Universität München mit dem byzantinischen und dem orthodoxen Institut liegt, befinden sich die Abteien Ettal und Scheyern, welche je ein byzantinisches Institut besitzen zum Studium der Quellen des christlichen Ostens.

Wichtig wäre der Dialog zwischen orthodoxen und katholischen Mönchen. Im Jahre 1984 wurde bei einem Besuch Griechenlands der Dialog der Mönche im Kloster Hosios Lukas gemeinsam mit Metropolit Hieronymos Liapis von Theben-Levadia initiiert. Jedoch wurde nach dem ersten Treffen von griechischer Seite nichts mehr unternommen, um der römisch-katholischen Einladung in mitteleuropäische Klöster zu folgen, die dortige Liturgie und das klösterliche Leben kennen zu lernen und den Dialog fortzusetzen.

Die Römisch-katholische Kirche kennt eine Vielzahl von Orden, die sich durch ihre Tätigkeiten und ihre Spiritualität voneinander unterscheiden. Die Vielfalt der abendländischen Orden hat sich im Laufe ihrer Geschichte immer in die Einheit der Kirche integriert. Östliche und westliche Spiritualität könnten einander ebenso in der einen Kirche ergänzen, damit der Leib der Kirche wieder mit zwei Lungenflügeln atmen kann.

"Dialog der Liebe". Überlegungen eines römisch-katholischen Christen zur Frage der Kircheneinheit mit der Orthodoxie

von Franz Tinnefeld, München

Im 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums betet Jesus für alle, die an ihn glauben und noch glauben werden. Er betet darum, dass sie untereinander eins seien wie er selbst mit seinem Vater, damit die Welt glaube, dass der Vater ihn gesandt hat (Joh 17, 21). Es ist also sein ausdrücklicher Wunsch, dass die, die an ihn glauben, untereinander eins seien, und ihre Einigkeit soll geradezu das Gütezeichen ihres Glaubens sein. Leider aber ist die Geschichte der Christen zugleich auch die Geschichte ihrer Uneinigkeit und ihrer Spaltungen, ein fortdauernder Verstoß also gegen diesen Wunsch Jesu Christi und bis heute ein unerträgliches Ärgernis, mit dem sich aber viele Christen allzu schnell abfinden.

Die folgenden Überlegungen sollen entsprechend dem Rahmen dieses Bandes auf die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Rom (also der katholischen Papstkirche) und Konstantinopel beschränkt bleiben, obwohl sie in mancher Hinsicht auch allgemein auf die Beziehungen der christlichen Konfessionen untereinander anwendbar sind.

Viele maßgebliche Vertreter der römischen Kirche und der Kirchen, die dem Patriarchat von Konstantinopel unterstehen, sind heute überzeugt, dass ihre Gemeinsamkeiten bei weitem das Trennende überwiegen. Sie sehen aber zugleich die Kircheneinheit nach wie vor noch durch schwerwiegende Differenzen behindert. Der in diesem Fall zugrunde liegende Begriff der Kircheneinheit ist allerdings sehr eng gefasst und hat jedenfalls auch eine juristische Dimension. Eine nüchterne Sicht der Situation führt zu dem Ergebnis, dass eine so verstandene Kircheneinheit auf absehbare Zeit nicht erreichbar ist.

Es gibt aber auch einen weiter gefassten Begriff von Kircheneinheit, der bereits die Stationen auf dem Weg zum fernen Ziel der vollen Einheit in gewissem Sinne als Merkmale einer bereits bestehenden Einheit versteht. In einer gemeinsamen Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel vom 29. Juni 2004[1] wird der gegenwärtige Stand der Beziehungen als "Dialog der Liebe" und als "Reise hin zur vollen Gemeinschaft" bezeichnet. Diese Formulierung kennzeichnet genau das, was ich unter Einheit im weiteren Sinne

[1] Deutscher Text in: *Orthodoxes Forum* 18 (2004) 213-215.

verstehe. Wer sich mit dem Gesprächspartner in liebevollem Dialog auseinandersetzt, kann ihn nicht mehr wegen noch bestehender Unterschiede in Glaubensfragen ausgrenzen oder gar anathematisieren. Er wird ihn vielmehr in Geduld anhören; er wird versuchen, die Gründe und Hintergründe seiner abweichenden Meinung zu verstehen, und er wird ihn und seine Argumente achten und ernst nehmen.

Von diesem Geist ist auch weitgehend die 1998 erschienene Festgabe zum 60. Geburtstag des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa Augoustinos[2] geprägt. Anastasios Kallis bezeichnet in seiner Einführung zur Festschrift (unter dem bezeichnenden Titel "Plädoyer für eine dialogische Kultur") den Jubilar als "engagierten Ökumeniker ... in einer Zeit, in der der ökumenische Himmel auf Weltebene zunehmend mit Wolken bedeckt wird". Er betont, das Schicksal der Kirchen im zweiten Jahrtausend werde wesentlich davon abhängen, ob es ihnen gelingen wird, die Botschaft des Evangeliums nicht "in der gewohnten sündigen Dissonanz, sondern in vielstimmiger Harmonie zu verkünden". Nicht von ungefähr nennt Kallis die Dissonanz "sündig" und die erwünschte Harmonie "vielstimmig".[3]

Es ist wahrhaftig ein Skandal, dass christlichen Kirchen sich wegen ihrer unterschiedlichen Traditionen in Lehre und Praxis streiten, anstatt die Verschiedenheiten als "vielstimmige" Ausprägungen des einen Glaubens und deren Nebeneinander als harmonischen Zusammenklang zu verstehen! Die orthodoxen Kirchen des Ostens sind stolz darauf, den Glauben der Apostel und der Väter reiner bewahrt zu haben; die Kirche Roms sieht ihre Treue zur Lehre Jesu Christi durch das Papstamt garantiert, sieht aber auch den Papst der Heiligen Schrift und der Tradition als Glaubensquellen verpflichtet. Aber wichtiger ist, um noch einmal mit Kallis zu sprechen, die Einsicht, dass im Zentrum der christlichen Wahrheit die Liebe steht und die Lieblosigkeit zu den Ursünden der Kirche gehört, durch die das Leben der Kirche vergiftet und ihre Legitimität, im Namen Christi Zeugnis abzulegen, in Frage gestellt wird. Dogmatismus, theologische Streitsucht und Fanatismus haben nur allzuoft den verteidigten Anspruch auf die Wahrheit in Frage gestellt. Hasserfüllter Eifer für die Rechtgläubigkeit diente als billiger Ersatz für die Nichterfüllung des christlichen Hauptgebotes der Liebe.[4]

Man sollte also auf beiden Seiten das ersehnte Ziel der Kircheneinheit nicht mit Einförmigkeit verwechseln. Die Kirche Jesu Christi soll niemals einem starren System untergeordnet werden; Vielfalt und Freiheit in der Gestaltung und Entwicklung des kirchlichen Lebens sind vielmehr erwünscht und willkommen. Die Reise zur vollen Gemeinschaft ist keine Reise zur Einförmigkeit, sondern das Ziel ist die gegenseitige Anerkennung in Liebe.

Vergleichen wir unter diesem Gesichtspunkt eine Reihe von Beiträgen zum Thema Ökumene in der Festschrift, die vor einigen Jahren Theodor Nikolaou erhalten hat.[5] Als Beiträge zum Thema "Dialog der Liebe" zwischen Rom und der Orthodoxie scheinen mir hier die Beiträge von zwei Orthodoxen (Augoustinos Labardakis und Anastasios Kallis) sowie zwei Katholiken (Heinrich Döring und Peter Neuner)

---

[2] Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für *Metropolit Augoustinos*. Herausgegeben von *Anastasios Kallis* und Bischof *Evmenios (Tamionakis)* von Lefka unter Mitarbeit von *Ines Kallis*, Münster 1998.

[3] *A. Kallis*, a.a.O., S. 54.

[4] Vgl. *A. Kallis*, a.a.O., S. 55 f.

[5] Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. *Theodor Nikolaou*, hg. von *Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis und Vladimir Ivanov*, Frankfurt/M. 2002, hier Teil VI: Ökumene: Unterwegs zum Ziel, S. 551-716.

besonders wichtig zu sein. Labardakis[6] nimmt Stellung zur Erklärung der römisch-katholischen Glaubenskongregation "Dominus Jesus" vom 6. 8. 2000 und zur Note derselben Kongregation über die "Schwesterkirchen" vom 30. 6. desselben Jahres, zu zwei Texten also, die wegen ihres autoritären Stils sowohl innerhalb wie außerhalb der römisch-katholischen Kirche kritisiert wurden. Labardakis zollt aber auch ihren positiven Aspekten Anerkennung. So verzichtet das zu Beginn von "Dominus Jesus" zitierte Glaubensbekenntnis von Nikaia I und Konstantinopel I entsprechend dem historisch zutreffenden Befund auf das "Filioque", die Aussage also, der Heilige Geist gehe auch vom Sohn aus, welche die Orthodoxen mit Recht als spätere Zutat ablehnen. Auch die hier betonte zentrale Stellung Jesu Christi als einziger und umfassender Mittler des Heils kann von orthodoxer Seite nur begrüßt werden. Aber es bleibt als wichtigstes Hindernis der Gedanke, dass der Bischof von Rom als Nachfolger Christi par excellence auch der Garant für die Wahrheit der Offenbarung ist.

Gemäß der Note vom 30. 6. 2000 werden die orthodoxen Kirchen, und zwar ausschließlich sie, von der Kirche Roms als Schwesterkirchen bezeichnet, weil sie, auch aus römischer Sicht, die apostolische Sukzession ununterbrochen bewahrt haben und gültig die Eucharistie feiern. Den Begriff "katholisch" versteht man aber auf beiden Seiten ganz unterschiedlich. Während nach römischem Verständnis nur die römische Kirche katholisch ist und ihre Katholizität auf den Bereich ihrer jurisdiktionellen Zuständigkeit beschränkt ist, ist nach orthodoxem Verständnis die katholische Kirche überall da, wo die Wahrheit des christlichen Glaubens bekannt und bewahrt wird. Ein Dialog der Liebe ist aber nur möglich, wenn Unterschiede, auch wenn sie bitter sind, ehrlich genannt und nicht verwischt werden.

Diese Unterschiede aus orthodoxer Sicht zu zeigen, versucht in seinem Beitrag Anastasios Kallis,[7] stellt aber am Schluss fest, dass es sich nicht um trennende Gegensätze handelt, sondern um komplementäre Existenzweisen des Gleichen. Der erstrebte Konsens bedeute also nicht formale Übernahme fehlender Elemente auf beiden Seiten oder Zerstörung der konfessionellen Identität, sondern Begegnung unterschiedlicher Traditionen im Dienst der Wahrheit. So bezeichnet er es als Aufgabe unserer Zeit, voneinander abweichende Traditionen als eine legitime Ausprägung des christlichen Glaubens neu zu erkennen und zu entdecken, was nicht ausschließt, auch die übergreifenden Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen immer wieder herauszustellen.

Heinrich Döring[8] entwickelt einen "Traum" von einer ökumenischen Gemeinschaft, die auf Gewalt jedweder Art verzichtet, aber auch von einer positiven Wirkung der in der ganzen Welt aufbrechenden Freiheitsbewegung, die auch der Christenheit die Einsicht vermittelt, es sei von der geoffenbarten Wahrheit her mehr Freiheit möglich, als sie gegenwärtig wahrnimmt, Freiheit auch darin, sich von manchem Herbegrachten zu trennen und den Geist der Freiheit zugunsten versöhnter Verschiedenheit in den eigenen Reihen walten zu lassen.

Ähnlich wie Döring nimmt auch Peter Neuner[9] die ökumenische Bewegung als ganze in den Blick und gibt vor allem einen Abriss ihrer historischen Entwicklung. Am Schluss gelangt er ähnlich wie Kallis zu einem "differenzierten" Konsens, der auf

---

[6] *K. Nikolakopoulos u.a.*, a.a.O., S. 625-634.
[7] *K. Nikolakopoulos u.a.*, a.a.O., S. 669-685.
[8] *K. Nikolakopoulos u.a.*, a.a.O., S. 635-656.
[9] *K. Nikolakopoulos u.a.*, a.a.O., S. 687-705.

der Basis der Heiligen Schrift und der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse die darauf folgenden unterschiedlichen historischen Ausgestaltungen gegenseitig anerkennen und respektieren könnte. Ein solches Konzept könnte man unter das Motto Augustins stellen "in necessariis unitas, in dubiis libertas".

Die Verwirklichung eines so skizzierten Einheitskonzeptes ist weniger eine Frage der intellektuellen Einsicht in Glaubenslehren als einer entsprechenden Gesinnung auf beiden Seiten. Es ist eine Gesinnung, die von dem Wort Jesu im Lukasevangelium (8, 15) "Frucht bringen in Geduld" bestimmt ist. Erst wenn diese Geduld miteinander auf beiden Seiten nicht mehr Ausnahme ist, sondern zum Normalfall wird, bestehen reale Chancen, dass die Hoffnung auf eine "versöhnte Verschiedenheit" sich erfüllen wird.

Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten. Grundrechte und pluralistische Struktur des Gemeinwesens

von Anargyros Anapliotis, München

1. Theologische Fakultäten an deutschen Universitäten im Allgemeinen

Theologische Fakultäten in Deutschland gehören zu den gemeinsamen Angelegenheiten (res mixtae) zwischen Staat und Kirchen. Sie erfüllen eine doppelte Funktion, eine staatliche und eine kirchliche: „Sie sind Bestandteil der staatlichen Universität, gehören organisatorisch, personalrechtlich und haushaltsrechtlich zum Staat. Zugleich erfüllen sie als Einrichtung zur Pflege der Theologie in Forschung und Lehre sowie zur Ausbildung von Priestern und Religionslehrern eine primär kirchliche Aufgabe“[1]. Mit anderen Worten erfüllen die Theologischen Fakultäten zum einen eine kirchliche Aufgabe: sie tragen durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit zur Entfaltung der kirchlichen Lehre bei. Zum anderen sorgen sie für die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Geistlichen und Religionslehrer. Zugleich sind sie staatliche Einrichtungen. Der Staat hat sich selbst verpflichtet, die Theologie als ein Teil der Wissenschaften in seinen Universitäten zu verankern und den gegenseitigen Austausch mit anderen Wissenschaften zu fördern.

Theologische Fakultäten stehen unter dem Schutz des Grundrechts der Religionsfreiheit (Art. 4 GG). Der staatliche Status schützt vor Bevormundungen durch die Kirche, der kirchliche vor Übergriffen des Staates. Damit wird die uneingeschränkte Freiheit in Lehre und Forschung an den Theologischen Fakultäten begründet, sofern sich ihre Mitglieder, was für alle staatlichen Institutionen gilt, sich auf dem Boden der geltenden Gesetze bewegen.

Aus dem Doppelstatus der Theologischen Fakultäten resultiert eine besondere dienstrechtliche Stellung ihrer Professoren. Sie werden (in der Regel) in ein Beamtenverhältnis auf Lebenszeit berufen und sind daher dem Staat und seinen Gesetzen verpflichtet. Zugleich erfüllen sie mit der wissenschaftlichen Entfaltung der kirchlichen Lehre und mit der Ausbildung von Geistlichen und Religionslehrern eine kirchliche Aufgabe und sind damit der Kirche und ihren vom Staat gewährten, vertraglich geregelten Rechten verpflichtet. Mit Rücksicht auf diese kirchliche Aufgabe ist ihr Amt als sogenanntes konfessionsgebundenes Staatsamt ausgestaltet,

[1] *Georg May*, Die Hochschulen, in: *Joseph Listl u.a. (Hgg.)*, Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1999, S. 767.

d.h. die Verleihung des Amtes ist über die allgemeinen Berufsvoraussetzungen hinaus davon abhängig, dass ein Professor der Konfession angehört, der die Fakultät zugeordnet ist. Die Konfessionsbindung trägt dem Umstand Rechnung, dass die Verfassung die kirchlichen Aufgaben eines Theologieprofessors als eigene Angelegenheit der Kirchen und Teil ihrer freien Religionsausübung schützt. In welchem Umfang die Kirchen Einflussrechte auf die Theologischen Fakultäten geltend machen können, wird vom Selbstverständnis der Kirchen und der theologischen Wissenschaft als Dienst an der Kirche abhängen[2]. Die Grundrechtsentscheidung des deutschen Staatskichenrechts besteht darin, die Grundsätze der staatlichen Neutralität und Parität unter Wahrung des Selbstverständnisses der jeweiligen Kirchen in der Ausgestaltung der rechtlichen Ordnung für die theologischen Fakultäten zu sichern[3].

2. Das Grundrecht der Religionsfreiheit und die Existenz der Theologischen Fakultäten

Theologische Fakultäten werden durch das Grundrecht der Religionsfreiheit geschützt. Die Gewährleistung der Religionsfreiheit im Art. 4 Abs. 1 und Abs. 2 GG. lautet:

„(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet."

Art. 4 I GG schützt mit der Freiheit des Glaubens und des Gewissens das Denken (forum internum), und mit der Freiheit des Bekenntnisses die Äußerung der Anschauung (forum externum). Art. 4 Abs. 1 und 2 GG schützen mit der Freiheit der Religionsausübung und dem Kriegsdienstverweigerungsrecht die Freiheit des gewissensgeleiteten Handelns. Art. 4 GG, das nach h. M. einen einheitlichen Schutzbereich aufweist, schützt somit sowohl das Denken, die Äußerung als auch dementsprechendes Handeln (und natürlich auch die Freiheit von alledem als negatives Element). Durch Art. 140 GG werden die inkorporierten Artikel der Weimarer Reichsverfassung Bestandteil des Verfassungsrechts, diese sind zwar keine Grundrechte, bilden jedoch ein organisatorisches Ganzes, ihre Verletzung verstößt dann gegen die Glaubensfreiheit des Art. 4 GG.

Art. 4 GG. enthält die Freiheit des religiösen Gewissens, der religiösen Anschauung und des Kultus. Er bildet eine Garantie des Lebens und des Wirkens der Kirchen und der Religionsgemeinschaften. Die religiöse Freiheit ist im Art. 4 GG eng mit der Freiheit der Religionsausübung durch die Kirchen und die christlichen Organisationen verbunden[4] und umfasst nicht nur den Bereich des Glaubens und des Gottesdienstes,

---

[2] *Heinz Mussinghoff*, Orthodoxe Tehologie an der Universität, in: *Kl. Lüdicke, H. Paarhammer, D. Binder (Hgg.)*, Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe *Hugo Schwendenwein* zum 60. Geburtstag, Graz 1980, S. 640.

[3] Vgl. Alexander Hollerbach, Die theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche, Essener Gespräche 16 (1982) 69-102.

[4] Die Religionsausübung umfasst die Freiheit der schriftlichen oder mündlichen Kundgabe der eigenen Glaubensüberzeugungen, die Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit und die Freiheit der religiösen Erziehung und die Kultusausübung s. hierzu *Spyros Troiannos*, Παραδόσεις εκκλησιαστικού δικαίου, Athen-Komotini ²1984, S.78 f.; ferner *Phillipos Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, (Diss.), Freiburg 1981, S. 35f.

sondern auch die Verwirklichung des Glaubens durch religiöse und diakonische Aufgaben. Die Verwirklichung des Glaubens fordert die Vereinigungsfreiheit zur Verwirklichung religiöser Zwecke und weist darauf hin, dass Art. 4 GG nicht nur die individuelle Ausübung der Religionsfreiheit, sondern auch die gemeinsame Wahrnehmung dieses Rechts durch eine Gruppe von Menschen oder von juristischen Personen schützt[5] (religiöse Vereinigungsfreiheit oder kollektive Religionsfreiheit)[6].

Die kollektive Religionsfreiheit schützt damit alle Kirchen, Religionsgemeinschaften und freie religiöse Organisationen als Institutionen, und somit auch ihre Untergliederungen und selbstständigen Einrichtungen. Kirchen, Religionsgemeinschaften und freie religiöse Organisationen können daher weitere theologische Schulen und Hochschulen mit Rechtsfähigkeit bilden, die bestehenden Organisationen weiterentwickeln und andere Organisationseinheiten schaffen, wie überregionale Kooperations- und Versorgungseinrichtungen[7]. Die gesamte Organisation der theologischen Schulen und Hochschulen ist in diesem Sinne Ausdruck und Gegenstand der korporativen Religionsfreiheit.

3. Gewährleistung der Religionsfreiheit und Orthodoxe Theologie als Universitätsfach

Angesichts der Tatsache, dass in Deutschland nunmehr rund 1,5 Mio. orthodoxe Christen leben, ist es notwendig, gerade auch orthodoxen Bürgern die Erfüllung ihrer religiösen Bedürfnisse zu ermöglichen, unabhängig davon, ob sie deutsche oder EU-Staatsangehörige im Sinne des Grundgesetzes sind. Politisch besteht weitgehendst Einigkeit, dass eine religiöse Erziehung für die Kinder und Jugendlichen orthodoxen Glaubens eine der Voraussetzungen für die Integration dieser Bevölkerungsgruppe in der Gesellschaft darstellt und somit auch im öffentlichen Interesse liegt.

Bei der rechtlichen Erörterung der Rolle der Orthodoxen Theologie an staatlichen Universitäten in Deutschland stellen sich zunächst zwei wichtige Fragen, die aus verfassungsrechtlicher Sicht eine Pflicht des Staates zur Errichtung und Weiterführung orthodoxer Ausbildungszentren begründen können, und zwar

a) ob Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG überhaupt einen verfassungsrechtlichen Anspruch auf einen orthodoxen Religionsunterricht gibt und
b) ob die orthodoxe Kirche in Deutschland einen Anspruch hat, ihre Priester, Katecheten und andere kirchliche Mitarbeitern in staatlichen Universitäten auszubilden.

Im Folgenden werden diese zwei Probleme, die den rechtlichen Kern der Rolle der Orthodoxen Theologie an deutschen Universitäten bilden, näher erläutert.

---

[5] Vgl. *Hagen Hof*, in: *Seifart*, Hdb. StiftungsR § 4 Rdn. 134.; vgl. *Axel von Campenhausen*, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland (HdbStR), Bd. 6, § 136, Rdn. 76.

[6] Im GG wird die religiöse Vereinigungsfreiheit selbstständig gewährleistet (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV). Über die eigenständige Norm der Vereinigungsfreiheit für Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV) und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit (Art. 4 GG) in der deutschen Verfassung s. u.a. AK-GG- Preuß Art. 140 Rz. 16 und BVerfGE 42, 312, 325f.

[7] Vgl. *Paul Kirchhof*, Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts in: *Joseph Listl u.a. (Hgg.)*, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (HdbStKirchR), Berlin ²1994-1995, S. 670; vgl. auch *Spyros Troiannos*, Παραδόσεις εκκλησιαστικού δικαίου, Athen- Komotini ²1984, S. 78f.

a) Anspruch aus Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG auf Religionsunterricht

Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG sieht vor, dass der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen ordentliches Unterrichtsfach ist. Zwar gilt diese Regelung gemäß Art. 141 GG nicht für Bremen und Berlin, jedoch hat Art. 7 Abs. 3 GG für die anderen Länder nach herrschender Lehre den Charakter einer institutionellen Garantie. Umstritten ist hingegen, ob Art. 7 Abs. 3 GG darüber hinaus auch für die Kinder, die Eltern und die Religionsgemeinschaften ein subjektiv-öffentliches Recht begründet.

Dafür spricht ihre Stellung im Grundrechtsteil und die Überlegung, dass die Regeln des Grundrechtsteils im Zweifel Grundrechte begründen. Dafür spricht auch die Kompetenzabgrenzung zwischen staatlichem Aufsichtsrecht auf der einen, kirchlicher Inhaltsbestimmung und Elternrecht auf der anderen Seite und die darauf beruhende grundsätzliche Entscheidung des Grundgesetzes für eine in verfassungsrechtlicher Offenheit verwirklichte religiös - weltanschauliche Neutralität. Daraus folgt, dass sich der Grundrechtsschutz nicht nur auf die Nichtteilnahme erstreckt, sondern auch auf den Zugang zu einem i. S. d. Art. 7 Abs. 3 erteilten Religionsunterricht.

Ein subjektiv öffentliches Recht auf Erteilung von Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG ergibt sich im übrigen für die Eltern und die Kinder schon aus Art. 2 Abs. 1 GG und für die Religionsgemeinschaften aus Art. 2 Abs. 1 GG i.V. mit Art. 19 Abs. 3 GG.

Ergänzt wird dieser verfassungsrechtliche Anspruch auf Religionsunterricht durch die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften an der Ausbildung der Lehrer, der Erteilung und erforderlichenfalls auch Entziehung der Vollmacht der Lehrtätigkeit.

Als nächstes stellt sich die Frage, ob ein orthodoxer Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Deutschland überhaupt in Betracht kommt, da die Verfasser des Grundgesetzes bei der Schaffung des Art. 7 Abs. 3 GG wohl nur an römisch-katholischen, evangelischen und jüdischen Religionsunterricht gedacht haben.

Einerseits lässt sich schon aus dem Begriff Religionsgemeinschaften ableiten, dass die Verfasser des Grundgesetzes einen Unterricht in den Glaubenssätzen einer Religionsgemeinschaft schlechthin gemeint haben. Dasselbe Ergebnis ergibt sich andererseits aus der noch weiterreichenden Gleichstellung der Weltanschauungsgemeinschaften mit den Religionsgemeinschaften nach Art 140 GG i.V. m. Art. 137 VII WRV. Ebenfalls dafür spricht der Grundsatz der Parität der Religionsgemeinschaften und das Prinzip der Chancengleichheit.

b) Anspruch aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG auf Ausbildung von Priestern, Katecheten und anderen kirchlichen Mitarbeitern

Die Religionsfreiheit des Art. 4 GG garantiert einen angemessenen Raum der eigenen Erfüllung der Lebensäußerungen aller anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften im wissenschaftlichen Bereich, insbesondere bezüglich der Ausbildung von Priestern, Katecheten und anderen kirchlichen Mitarbeitern. Sie schließt eine gesetzgeberische Regelung nicht aus, wenn die Religionsgemeinschaften für ihre Einrichtungen staatliche finanzielle Förderung in Anspruch nehmen. Auch in diesem Fall kann die gesetzgeberische Regelung nur eine lenkende und planende

Aufgabe sein. Ein Gesetz, das die Ausbildung von Priestern, Katecheten und anderen kirchlichen Mitarbeitern entweder generell verbietet oder durch schwierige Auflagen faktisch unmöglich macht, ist jedoch keine zulässige gesetzliche Schranke der Religionsfreiheit. Eine Übernahme aller gesellschaftlichen Aktivitäten durch staatliche direkte oder indirekte Zwangsmaßnahmen erscheint deswegen mit der Religionsfreiheit unvereinbar.

Kirchen und Religionsgemeinschaften werden von den Grundrechten geschützt und ihre Grundrechtspositionen müssen vom Staat bei jeder Planung und Organisation des Hochschulwesens berücksichtigt werden. Die Grundrechte als Abwehrrechte gewährleisten **die Existenz aller Kirchen im Universitätsbereich, soweit sie wenn sie „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten" (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV)**[8]. Jede staatliche Entscheidung im Bereich des Hochschulwesens hat damit dem Grundrechtsschutz von gesellschaftlichen Vereinigungen Rechnung zu tragen. Deshalb ist es nicht möglich, unter Berufung z. B. auf die Autonomie der Hochschulen, wie z.B. die Religionsfreiheit des Art. 4 GG oder die besonderen staatskichenrechtlichen Vorschriften des Art. 140 GG, einem allgemeinen Gemeinwohlsvorbehalt zu unterwerfen und ihre Verwirklichung praktisch schwierig, wenn nicht unmöglich, zu machen.

Überdies garantieren die Grundrechte in der Konkretisierung des Auftrags der Religionsfreiheit die pluralistische Struktur des Gemeinwesens und setzen voraus, dass der Staat nicht nur für die formale Zuerkennung von Grundrechtspositionen, sondern auch für die Schaffung ihrer Realisierungsbedingungen verantwortlich ist[9]. „Die reale Verwirklichung von Grundrechten kann der staatlichen Förderung bedürfen, vor allem dann, wenn sie sich in einem vom Staate gestalteten ungeformten Gebiet entfalten soll. Der Sozialstaat übernimmt eine Garantenstellung für die Verwirklichung der von der Verfassung getroffenen Grundrechtsentscheidungen"[10]. Den Grundrechten kommt eine neue Funktion zu, indem sie nicht nur dem eingreifenden, sondern auch dem leistenden Staat Schranken setzen.

Das liberale Bild der Grundrechte, geprägt als Spiegelbild der Dualität Staat - Gesellschaft, wird damit durch eine „offene" Neutralität des Staates gegenüber den pluralistisch strukturierten Kräften der Gesellschaft ersetzt. Staat und gesellschaftliche Kräfte bilden keinen Gegensatz mehr, sondern eine im Rahmen der Verfassung kooperative Einheit. Grundrechtsverpflichtender Staat und grundrechtsberechtigte Gesellschaft sind institutionell geschiedene, funktional aber aufeinander bezogene Organisationsbereiche des einen Gemeinwesens, die zur Kooperation und Partizipation verpflichtet sind. Demzufolge liegt „die letzte Verantwortung beim Staat, der freilich um der Pluralität seiner Ordnung willen die soziale Verantwortung kooperativ gliedern muss, um pluralistische Teilhabe an der öffentlichen

---

[8] Im Hinblick auf die Gewähr der Dauer ist die *Zahl der Mitglieder* von zentraler Bedeutung und wurde in den "Empfehlungen der Kultusministerkonferenz über die Verleihung der öffentlichen Körperschaftsrechte an Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen" vom 12.03.1954 auf den *Richtwert von einem Tausendstel der Bevölkerung* des verleihenden Landes der Bundesrepublik festgelegt. Als Mitglieder gelten nur Vollmitglieder, nicht aber Sympathisanten oder ein Freundeskreis oder Förderverein der Religionsgemeinschaften. Hinsichtlich der *Bestandsdauer* wurde in den Ländern der Status einer KdöR bislang dann verliehen, wenn die Religionsgemeinschaft seit *einer Generation* (ca. 30 Jahre) bestand.

[9] Über die Grundrechte als Teilhaberechte vgl. Peter Häberle, Grundrechte im Leitungsstaat in: Veröffentlichungen der Vereinigung deutscher Staatslehrer (VVDStRL), 30 (1972) 1 ff.

[10] *Ulrich Scheuner,* Die karitative Tätigkeit der Kirchen im heutigen Sozialstaat, Verfassungsrechtliche und staatskirchenrechtliche Fragen, *Essener Gespräche* 8 (1974)185.

Verantwortung zu erlauben, anzubieten und zu fordern"[11]. Es ist eine verfassungsrechtlich berechtigte Erwartung, dass der Staat seinem Auftrag zur Kooperation mit allen anerkannten Kirchen, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer im Sinne des Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV bieten und demzufolge auch mit der Orthodoxen Kirche, im Bereich des Bildungswesens nachkommt. Hiervon hängt das Bestehen und die Sicherung einer freiheitlichen, pluralen, demokratischen Staatsordnung ab.

Richtig ist, dass die gesellschaftliche Pluralität mit der staatlichen Neutralität verknüpft ist. Die normative Wirkung der Grundrechte als Abwehrrechte gegen staatliche Eingriffe, setzt den Staat des Gebotes und Verbotes des 19. Jahrhunderts voraus. In der heutigen Situation, wo immer mehr freie Aktivitäten unter staatliche Kontrolle geraten und die Gefahr einer „faktischen" Ausschaltung aller freien gesellschaftlichen Initiativen immer größer wird, darf sich die grundrechtliche Sicherung nicht mehr auf die Abwehr direkter staatlicher Eingriffe beschränken[12]. Der heutige Staat steht nicht lediglich „neutral" gegenüber den gesellschaftlichen Gruppierungen im Sinne der liberalen Tradition der französischen Revolution und des 19. Jahrhunderts. Die Freiheitsgrundrechte drohen heute leerzulaufen, wenn das Gesetz den notwendigen institutionellen oder materiellen Rahmen nicht zur Verfügung stellt. Der Staat ist als Gesetzgeber zu institutionellen Sicherungen im Interesse der Grundrechtsverwirklichung verpflichtet[13]. Er ist nämlich verpflichtet im Rahmen der Verfassung, nicht nur die Autonomie der Kirche und ihre Bildungseinrichtungen zu respektieren, sondern ihnen auch Schutz, Förderung, Koordination und Kooperation zu garantieren, damit sie ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten können[14]. Das liberale Grundrechtsmodell ist in bezug auf religiöse Bildung zu verlassen, da bloße Unterlassungen der Staatsgewalt zur wirksamen Freiheitsgewährleistung nicht ausreichen. Der Staat muss schützend, fördernd und gestaltend in den grundrechtsgeschützten gesellschaftlichen Bereich hineinwirken[15], um sinnvoll und effektiv die grundrechtliche Freiheit zu gewährleisten[16].

Diese Idee einer „offenen Neutralität" des Staates stützt sich auf die Interpretation der Grundrechte als „werdende Teilhaberechte", im Sinne der Änderung des Verständnisses der Grundrechte von Abwehrrechten zur Anspruchsgrundlage und der

---

[11] *Axel von Campenhausen*, Zur Grenzziehung zwischen Staat und Kirche im sozialen Bereich, in: *Franz Ruland u.a. (Hgg.)*, Verfassung, Theorie und Praxis des Sozialstaates: Festschrift für *Hans F. Zacher* zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1998, S. 105.

[12] Vgl. die vorherrschende Gegenmeinung in: *Dieter Hömig u.a. (Hgg.)*, Taschenkommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden 1999, S. 83f., hier die entsprechende Rechtsprechung des BVerwG und des BVerfG.

[13] Vgl. *Hermann Weber*, Die Grundrechtsbindung der Kirchen, *ZevKR* 17 (1972) 391.

[14] Vgl. die ähnliche Problematik bezüglich der Betätigung der Kirchen im Sozialwesen in: *Roland Wegener*, Staat und Verbände im Sachbereich Wohlfahrtspflege, Berlin 1978, S. 115 ff.

[15] Vgl. *Richard Bäumlin u.a.*, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Band 1, Art. 1-20, Luchterland 1984, S. 256 ff.

[16] Vgl. *Axel von Campenhausen*, Zur Grenzziehung zwischen Staat und Kirche im sozialen Bereich, in: *Franz Ruland u.a. (Hgg.)*, Verfassung, Theorie und Praxis des Sozialstaates: Festschrift für *Hans F. Zacher* zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1998, S. 101: „Man kann hier von der Freiheitsvorsorge als Staatsaufgabe sprechen". Zurückhaltend ist Dietrich Pirson bezüglich der Betrachtung der Religionsfreiheit als Leistungsrecht, s. *Dietrich Pirson*, Kirchenförderung als staatliche Aufgabe, *Essener Gespräche* 28 (1994) 97ff: „Die Freiheitsrechte sind nicht gleichzeitig ein Katalog von gleichartig strukturierten Werten. ... Im Hinblick auf die Religion selbst besteht ein legitimes staatliches Interesse eben allein in ihrer Freiheit". Die Frage ist aber dabei, wie die Religionsfreiheit im Bildungsbereich ohne Leistungen von der Seite des Staates realisiert werden kann.

Teilhabe der Kirchen an der Verwirklichung der Bildungsziele[17]. Diese Interpretation will den Gesetzgeber vor dem sozialen Hintergrund des Übergangs zum Leistungsstaat, in dem einzelne gesellschaftlichen Gruppen, wie die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Kirchen, bei staatlichen Maßnahmen zum Gebrauch ihrer grundrechtlichen Freiheiten nicht befähigt sind, generell zur „Grundrechtsvorsorge" verpflichten[18]. Die Grundrechte werden multirelevant; sie begrenzen und fordern die Staatsgewalt, aber gleichzeitig konstituieren sie das Gemeinwesen als Ganzes; ein Aspekt, welcher die Gefahr der Monopolisierung der Macht- und Finanzmittel durch den Staat abwendet und die Beteiligung gesellschaftlicher Gruppen an den staatlichen Aktivitäten im Sozialbereich garantiert[19]. Die von der Verfassung geschützten gesellschaftlichen Gruppierungen, wie Kirchen, Vereine, Gewerkschaften, Gewerbe usw. haben verfassungsrechtlich gesicherten Anspruch auf Teilnahme am Verfahren der Bestimmung des „staatlichen" Gemeinwohls und auf eine ausreichende Beteiligung an den staatlichen Aktivitäten zur Verwirklichung der Ziele der Bildungspolitik und der Gestaltung des Schul- und Forschungswesens. Ohne die Leistungen der Kirchen und anderer gesellschaftlicher Kräfte als Instanzen der Interessensrepräsentation[20] und ohne ihre Mitwirkung an der staatlichen Aufgabenerfüllung kann der Staat seiner verfassungsrechtlichen Verantwortung gegenüber der Gesellschaft nicht nachkommen[21]. Die staatliche Verantwortung schließt für die Gesellschaftspolitik die Pflicht ein, die pluralistischen Strukturen, vor allem im Bildungswesen und in der Planung der schulischen und universitären Bildung zu wahren und zu schützen. Im Pluralismus findet auch die Tätigkeit der Kirchen, der christlichen Organisationen und ihrer Einrichtungen ihre verfassungsrechtlich geschützte Position[22]. Eine generelle Missachtung aller freien Aktivitäten oder sogar eine gezielte allgemeine Verstaatlichung des Bildungssystems im Sinne der Abschaffung der Theologie von der Universitätsplanung wäre damit aus verfassungsrechtlicher Sicht unzulässig.

Die abstrakte Formel der staatlichen Hoheit im Hochschulwesen und Bildungsfürsorge enthält eine konkrete Garantenstellung für die staatlichen Universitäten. Sie liefert aber keine Aufschlüsse über die Rangverteilung der Fächer im Rahmen dieser Hochschulen und bleibt für die jeweilige politische Entscheidung offen. Jede politische Entscheidung ist verfassungsrechtlich verpflichtet, die Grundrechtspositionen der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu berücksichtigen. Die Lenkung und Organisation des Hochschulwesens dergestalt, dass der Staat diesbezügliche theologische Fächer generell beengt oder abschafft, bleibt, wie oben gezeigt wurde, verfassungswidrig und daher unzulässig. Die Abschaffung der Theologie im Sinne der Ausschaltung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, von

---

[17] Vgl. die ähnliche Problematik in: *Michael Stolleis*, Sozialstaat und karitative Tätigkeit der Kirche, *ZevKR* 18 (1973) 387f. Zur Verwirklichung **anderer Ziele** als denen der Sozialstaatlichkeit eröffnen die Grundrechte in der Regel keine Teilhabeansprüche. In bezug auf die Religionsfreiheit s. die Rechtsprechung des BVerwGE in: *Karl-Heinz Seifert/ Dieter Hömig*, Taschenkommentar zum GG, Baden-Baden 1995, Art. 4, Rz. 10; *G. Kokott*, in: *Sachs*, Grundgesetz, Art. 4 Rz. 40.

[18] Vgl. *Hermann Weber*, Die Grundrechtsbindung der Kirchen, *ZevKR* 17 (1972) 391.

[19] vgl. auch die ähnliche Problematik im Sozialbereich bei *Michael Stolleis*, Sozialstaat und karitative Tätigkeit der Kirche, *ZevKR* 18 (1973) 387f.

[20] Vgl. AK-GG-Rinken, Art. 9 Rz. 17ff.

[21] Vgl. BVerfGE 50, 290, 353 in: AK-GG-Rinken, Art. 9 Rz.37.; vgl. eine Problemübersicht in: *Klaus Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 3/1, München 1988, S. 690 ff.

[22] Vgl. *Georg Strickrodt*, Stiftungsrecht: geltende Vorschriften und rechtspolitische Vorschläge, 1. Aufl., Baden-Baden 1977, 564 ff.

der Universitätscharta verstößt gegen die Grundrechte. Die Grundrechtspositionen der Kirchen und Religionsgemeinschaften nämlich die verfassungsrechtliche Garantie der Religionsausübung (Art. 4 GG), die staatskirchenrechtlichen Vorschriften (Art. 140 GG) und die Freiheit der Wissenschaft und Forschung bilden ein Netz für den Schutz der diakonischen Betätigung und sind bei jeder staatlichen Planung im Hochschulwesen zu beachten.

Es ist richtig, dass dem Gesetzgeber und der jeweiligen Regierung als vollziehender Gewalt bei einer Betrachtung der möglichen Grundformen der Organisation des staatlichen Hochschulwesens (ohne Berücksichtigung der anderen Verfassungsbestimmungen) ein sehr großer Spielraum für die Ausgestaltung der staatlichen Hochschulen verbleibt; der Gesetzgeber ist jedoch in seinen Entscheidungen nicht grenzenlos. Die Verfassung will schon in der jeweiligen verfassungsmäßigen politischen Entscheidung zur Verwirklichung des Auftrags zur Hochschulbildung offen bleiben. Jede politische Entscheidung, die die verfassungsrechtliche Pflicht der Hochschulbildung verwirklicht, kann nicht eine isolierte Auslegung der staatlichen Hoheit im Hochschulwesen (91a GG) sein. Sie hat die gesamte Verfassungssystematik zu berücksichtigen. Die staatliche Hoheit der Organisation der Universitäten in Deutschland in Art. 91a GG. ist damit durch die Verfassung selbst und die Gewährleistung von Grundrechten zu konkretisieren.

Damit ist die derzeitige Beschränkung kirchlicher wissenschaftlicher Betätigung auf einen engen innerkirchlichen Bereich verfassungswidrig. Jede faktische Verdrängung der Theologie im Hochschulwesen verstößt gegen die Grundlagen der freiheitlichen Verfassungsordnung der Grundrechte[23], die nicht nur die verschiedenen gesellschaftlichen Auffassungen anerkennt, sondern auch das individuelle Verlangen nach Erfüllung der religiösen Bedürfnisse in einem seiner Anschauung entsprechenden Rahmen berücksichtigt.

Zusammengefasst heißt das: Der Staat darf sich nicht zum totalitären, alle Freiheiten absorbierenden Wohlfahrtsstaat entwickeln. Die staatliche Neutralität kann nicht mit Indifferenz gleichgesetzt werden. In einem Staat, in welchem die finanzielle Abhängigkeit der Gesellschaft von der staatlichen Hand die Regel ist, stellen Neutralität und staatliche Forderung keinen Widerspruch dar, sondern sie „ergänzen sich vielmehr, soweit die immaterielle und materielle Forderung durch ihren Zweck legitimiert ist, um die Pluralität von Freiheitsräumen und sozialen bzw. kulturellen Aktivitäten entsprechend den realen Wünschen und Bedürfnissen der Bevölkerung zu erhalten. Um als neutral gelten zu können, muss der heutige Staat aktiv sein"[24]. Die auf eine freiheitliche Auslegung der Grundrechte bezogene „offene", aktive Neutralität des Staates äußert sich damit im Bereich des Bildungswesens, wo die theologischen Fakultäten anerkannte öffentliche Aufgaben wahrnehmen und dem Gemeinwohl dienen, mit einem Anspruch auf ausreichende Beteiligung aller anerkannten Kirchen an der staatlichen Hochschulplanung und Finanzierung[25]. Die meisten orthodoxen

---

[23] Vgl. *Martin Heckel*, Die Kirchen im Sozialstaat, in: *Franz Ruland (Hgg.)*, Verfassung, Theorie und Praxis des Sozialstaates: Festschrift für *Hans F. Zacher* zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1998, S. 244.

[24] *Michael Stolleis*, Sozialstaat und karitative Betätigung der Kirche, *ZevKR* 18 (1973) 398f.

[25] Vgl. die Gegenmeinung in: *Alfred Rinken*, Die karitative Betätigung der Kirchen, in: HdbStKirchR II S. 368 : „daraus jedoch ... einen Anspruch auf finanzielle Förderung abzuleiten, ist angesichts der rechtsdogmatischen Unerschlossenheit des Öffentlichen nicht möglich"; *Axel von Campenhausen*, in: HdbStR, Bd. 6,§ 136, Rdn. 40; *Ulrich Scheuner*, Die karitative Tätigkeit der Kirchen im heutigen

Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts, weil sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV). Sie genießen deshalb die gleichen Pflichten und Rechte wie die anderen Kirchen im Bereich der Planung des Hochschulwesens. In diesem Sinne würde die staatliche Gesamtverantwortung für die Hochschulplanung letztendlich zu einer staatlichen Gesamtplanung und Gesamtordnung führen, die alle Konfessionen, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, in ein gegliedertes System einander ergänzender, kooperierender und leistungsfähiger Lehr- und Forschungseinrichtungen zusammenfasst[26].

Sozialstaat, Verfassungsrechtliche und staatskirchenrechtliche Fragen, *Essener Gespräche* 8 (1974) 56 und 60.

[26] Vgl. *Martin Heckel*, Die Kirchen im Sozialstaat, in: *Franz Ruland u.a. (Hgg.)*, Verfassung, Theorie und Praxis des Sozialstaates: Festschrift für *Hans F. Zacher* zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1998, S. 256.

Orthodoxe Theologie an der Universität München. Die Zeit des Aufbaus: 1984-2003[1]

von Theodor Nikolaou, München

An der Ludwig-Maximilians-Universität München, der größten Universität Deutschlands, besteht seit dem Wintersemester 1995/96 der Diplomstudiengang Orthodoxe Theologie. Es ist somit einmalig in Deutschland und in Westeuropa überhaupt, dass man an einer staatlichen Universität orthodoxe Theologie studieren und das Diplom erwerben kann. Außerdem ist es bezüglich eines Studienabschlusses für die ganze Welt einzigartig, dass die Theologie der drei großen christlichen Kirchen in Forschung und Lehre an einer Universität vertreten ist.

Nach einer kurzen Darstellung der Vertretung orthodoxer Theologie an deutschen Universitäten allgemein werden in diesem Aufsatz zum einen die Geschichte des „Instituts für Orthodoxe Theologie" bis zum Jahr 1994 und zum anderen die Gründung und Entfaltung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" bis zum Sommersemester 2003 skizziert. Abschließend werden die Bedeutung der Ausbildungseinrichtung und einige grundsätzliche Fragen bezüglich ihrer Zukunft zur Sprache gebracht.

---

[1] Der vorliegende Aufsatz gibt zu einem großen Teil die Ausführungen meines Artikels wieder: *Th. Nikolaou*, Orthodoxe Theologie an der Universität München, in: *An. Kallis u. a. (Hgg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit *Augoustinos*, Münster 1998, S. 171-198. Zur Vorgeschichte, aber auch zur neueren Entwicklung vgl. darüber hinaus: *Achim Barth*, Eine Heimat für die Orthodoxe Theologie, *Münchner Merkur* Nr. 115 (20.5.1985), S. 10. *Th. Nikolaou*, Orthodoxe Theologie, in: *Herzogliches Georgianum (Hg.)*, Epistula 33/XXIII, 1984/85, 11-18. *Ders.*, Eine ökumenische Bereicherung. Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, *Deutsches Pfarrerblatt* 85 (1985) 575-577. *Ath. Fourlas*, Τὸ Ἰνστιτοῦτο Ὀρθοδόξου Θεολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μονάχου (Ἱστορικό - Στόχοι - Προοπτικές), *Anaplasis* Nr. 316 (Nov.-Dez. 1987), S. 9-12. *Dem. Savramis*, Ινστιτούτο Ορθόδοξης Θεολογίας Πανεπιστημίου του Μονάχου, *Helliniki Foni* 16, Heft 189 (München 1988) 1. *Th. Nikolaou*, Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, *OFo* 6 (1992) 99-117. *Ders.*, Institut für Orthodoxe Theologie, in: *W. Gumpel und D. Pfaff (Hgg.)*, Die Ost- und Südosteuropaforschung an der Universität München, München [3]1994, S. 7-13. *Kon. Nikolakopoulos*, Ἰνστιτοῦτο Ὀρθοδόξου Θεολογίας στό Πανεπιστήμιο Μονάχου, *Peiraiki Ekklsia* Μάρτιος 1996, 48-51 [s. auch *Χριστιανική*, 8.2.1996, S. 5 und 10. *Orthodoxi Parousia* Heft 59 (1996) 23-26]. *Th. Nikolaou*, Zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Theologie, *OFo* 10 (1996) 167-170. *K. Nikolakopoulos*, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München. Geschichte - Entwicklung - Perspektiven, *Stimme der Orthodoxie* Heft 1/1998, 49-51. *Th. Nikolaou*, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Personen- und Forschungsprofil (1996-2001), vorgelegt von *Th. Nikolaou in Zusammenarbeit mit dem wiss. Personal der Ausbildungseinrichtung*, München 2001, 78 S. *K. Nikolakopoulos*, Das Studium der Orthodoxen Theologie an der Universität München, in: *K. Nikolakopoulos, A. Vletsis und Vl. Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für *Th. Nikolaou*, Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck 2002, S. 707-716. Siehe auch die Rubrik „Aus der Chronik des Instituts", die im Teil „Chronik" des 1. Heftes jeden Jahres der Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München *„Orthodoxes Forum"* 1 (1987) ff veröffentlicht wird.

I. Vertretung der orthodoxen Theologie an deutschen Universitäten

Die Idee der Vertretung der orthodoxen Theologie an deutschen Universitäten oder sogar der Gründung einer Orthodox-Theologischen Fakultät in Deutschland ist nicht neu. Persönlich wurde ich damit mehrfach konfrontiert, seit ich vor vierzig Jahren in dieses Land gekommen bin. Diese Idee erwuchs zunächst im Rahmen der ökumenischen Euphorie und Annäherung jener Zeit. Deshalb wurde sie auch von Vertretern sowohl der Römisch-Katholischen als auch der Evangelischen Kirche verschiedentlich angeregt und befürwortet. Ein konkretes Ergebnis dieses ökumenischen Interesses war zunächst die Errichtung von mehreren Lehrstühlen und Professorenstellen für „Ostkirchenkunde" an westdeutschen Universitäten, nämlich an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Münster und Würzburg und an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Erlangen, Münster und Heidelberg[2]. Diese Professuren wurden entsprechend konfessionell, d. h. von römisch-katholischen bzw. evangelischen Theologen besetzt. Aber inzwischen sind fast alle diese Stellen entweder dem Rotstift zum Opfer gefallen oder bezüglich ihres Forschungs- und Lehrgegenstandes umgewidmet worden. Dies ist zu bedauern, weil diese Einrichtungen in den zurückliegenden Jahrzehnten eine vielfältige und ökumenisch beachtliche Mittlertätigkeit entfaltet haben - wenn auch nur mittelbar, da die Kollegen nicht selbst orthodox waren.

Dieselbe Idee der Vertretung der orthodoxen Theologie an deutschen Universitäten oder sogar der Gründung einer Orthodox-Theologischen Fakultät in Deutschland gewann durch die Einwanderung einer großen Anzahl orthodoxer Arbeitnehmer in dieses Land an Bedeutung. Seit vielen Jahren ist die orthodoxe Kirche die drittgrößte im Lande und zählt heute über eine Million Mitglieder. Den größten Teil der orthodoxen Christen in Deutschland machen bekanntlich die Griechen aus, die seit Anfang der sechziger Jahre hier leben und deren Zahl trotz einiger Schwankungen fast konstant etwa 400.000 beträgt. Die zur Betreuung dieser orthodoxen Christen vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel im Jahr 1963 errichtete und seit 1974 als Körperschaft des Öffentlichen Rechts anerkannte Griechisch-Orthodoxe Metropolie machte sich diese Idee zu eigen und setzte sich ziemlich früh für ihre Verwirklichung ein. In der theologischen Ausbildung von orthodoxen Priestern und Religionslehrern vor Ort erblickten die bisherigen Metropoliten und auch ihre theologischen Berater - meistens in Deutschland lebende orthodoxe Theologen - einen entscheidenden Beitrag zur pastoralen Betreuung ihrer Gläubigen, aber auch zur Konsolidierung der orthodoxen Kirche in Deutschland. Der Einheit der Orthodoxen Kirche entsprechend und dem aufgeschlossenen Geist des Ökumenischen Patriarchats folgend machte die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Anfang an klar, dass die zu gründende Theologische Fakultät für alle orthodoxen Christen in Deutschland offen wäre.

Neben diesen beiden Faktoren darf in diesem Zusammenhang das Interesse und der immense Einsatz von einzelnen orthodoxen Theologen[3] nicht unerwähnt bleiben. Vor der

---

[2] Hinzu kommt die Professorenstelle in Halle, d. h. in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (bzw. in der heutigen Bundesrepublik Deutschland).

[3] Hierzu gehört auch die gelegentliche Vertretung des Faches Orthodoxe Theologie durch einzelne Gastvorträge und in manchen Fällen sogar durch ganze Vorlesungsreihen orthodoxer Theologen in deutschen Universitäten. Sie sind meistens durch persönliche Initiativen römisch-katholischer und evangelischer Theologen und die freundschaftlichen Beziehungen dieser Theologen zu orthodoxen Kollegen zustande gekommen.

politischen Wende, d. h. vor den neunziger Jahren des 20. Jh.s, handelte es sich verständlicherweise ausschließlich um griechische Theologen[4], die für eine Vertiefung ihres Studiums nach Deutschland gekommen waren und an einer deutschen Universität zunächst die Stelle eines wissenschaftlichen Mitarbeiters angeboten bekamen. Durch ihr Wirken und ihre akademische Laufbahn wurde die orthodoxe Theologie in den betreffenden Universitäten viele Jahre in Forschung und Lehre vertreten. Besonders hervorzuheben sind hier die Universitäten Münster und Bonn.

An der Universität Münster wirkte seit 1965 Professor Dr. phil. Dr. theol. Anastasios Kallis[5]. Dort war er zunächst wissenschaftlicher Assistent in der Katholisch-Theologischen Fakultät und hatte anschließend vom 30. März 1979 bis zu seiner Pensionierung am Ende des Sommersemesters 1999 eine C 3 Professur für Orthodoxe Theologie inne, die an den Fachbereich „Katholische Theologie" angelehnt und dem Senat unterstellt war[6]. Nach fast sechsjähriger Vakanz wurde diese Stelle im Sommersemester 2005 durch den orthodoxen Theologen aus dem Libanon Prof. Dr. Assaad Elias Kattan wieder besetzt; allerdings ist sie jetzt dem „Zentrum für Religiöse Studien" zugeordnet, zusammen mit den Islamwissenschaften und der Judaistik.

An der Universität Bonn und speziell im Alt-Katholischen Seminar dieser Universität wirkte von August 1967 bis September 1971 als wissenschaftlicher Assistent der spätere Ordinarius für Dogmatik in der Theologischen Fakultät der Universität Athen, Dr. theol. Dr. phil. Megas Farantos. Noch bevor er 1971 zum außerplanmäßigen Professor für Orthodoxe Theologie der Universität Bonn ernannt wurde, hatte er dort einen Lehrauftrag für dasselbe Fach. Anschließend trat ich seine Nachfolge im Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn an[7]. Meine Tätigkeit in Bonn begann am 1. Oktober 1971 und endete am 31. Oktober 1984; dort bekleidete ich zunächst das Amt eines wissenschaftlichen Assistenten und hatte seit dem Wintersemester 1972/73 einen Lehrauftrag für Orthodoxe Theologie. Nach meiner Habilitation im November 1975 an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern und meiner

---

[4] Gelegentlich sind orthodoxe Theologen auch aus den ehemals kommunistischen Ländern nach Westdeutschland gekommen. Aus diesem Kreis hat aber niemand eine Hochschullaufbahn eingeschlagen. Mit Bezug darauf bemerkte Fairy von Lilienfeld in einem Interview in der Zeitschrift „Stimme der Orthodoxie" (Dezember 1982, S. 39): „Seit neuestem haben wir auch an einigen unserer Fakultäten orthodoxe Professoren, bisher alles Griechen".

[5] Er studierte orthodoxe Theologie in der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki und Theologie und Philosophie in der Universität Münster, wo er 1964 zum Dr. phil. in der Philosophischen und 1974 zum Dr. theol in der Katholisch-Theologischen Fakultät promovierte. Vgl. auch *Evmeios von Lefka u. a. (Hgg.)*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festschrift für *A. Kallis*, S. 17 ff.

[6] Vgl. Näheres *H. Mussinghoff*, Orthodoxe Theologie an der Universität. Zur Errichtung der Professur für orthodoxe Theologie an der Universität Münster aus katholischer Sicht, in: *Kl. Lüdicke u.a. (Hgg.)*, Recht im Dienste des Menschen, Graz/Wien/Köln 1987, S. 617-636; hier S. 621 ff. *B. Kötting*, Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten, in: *A. Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992, S. 249-257; hier S. 254. *Chr. Papakonstantinou*, Streiflichter einer westlich-integrierten orthodoxen Theologie an der Universität Münster, in: *An. Kallis u. a. (Hgg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit *Augoustinos*, Münster 1998, S. 199-215.

[7] Mein Studium der Theologie, der Klassischen Philologie und Philosophie habe ich an der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel und an den Universitäten von Bonn und Thessaloniki absolviert. Zum Dr. phil. wurde ich im Jahr 1968 in der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn und zum Dr. theol. im Jahr 1981 in der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki promoviert. Vgl. mehr zur Person mit einer Liste der Veröffentlichungen bis 2001: *K. Nikolakopoulos u. a. (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für *Th. Nikolaou*, Frankfurt a. M. 2002, S. 37-60.

Umhabilitation in Bonn im Februar 1976 für das Fach „Griechische Patristik und byzantinische Geistesgeschichte" wirkte ich in Bonn als Privatdozent. 1978 erhielt ich eine Oberassistentenstelle und wurde zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Am 12. Oktober 1981 hatte der Akademische Senat der Universität Bonn im Rahmen des damals neuen Hochschulgesetzes und seiner Überleitungsvorschriften einstimmig die Entscheidung getroffen, dass in Bonn - parallel zum Altkatholischen Seminar - eine zentrale wissenschaftliche Einrichtung „Griechisch-orthodoxe Theologie" errichtet würde und ich eine C 2 Professur „im Beamtenverhältnis auf Lebenszeit" für dieses Fach erhalten sollte. Diese Entscheidung stieß allerdings aus verschiedenen Gründen auf Schwierigkeiten im Kultusministerium in Düsseldorf. Zwar hat die Universität Bonn ihre Entscheidung mit Entschlossenheit verteidigt[8], aber das gesamte Verfahren wurde abgebrochen, nachdem ich zum 1. November 1984 auf den Lehrstuhl (C 4 Professur) für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München berufen wurde[9].

Erwähnenswert für diese Zeit meiner Tätigkeit in Bonn scheinen mir zum einen die vielen Gastvorträge namhafter Theologen (z.B. von Metropolit Damaskinos Papandreou, Dumitru Staniloae u. a.), die ich zusätzlich zu meinen Lehrveranstaltungen über das „Studium Generale" habe organisieren können; zum anderen das „Seminar für Orthodoxe Theologie", das vier Semester lang (Sommersemester 1975 bis Wintersemester 1976/77) die Weiterbildung von Priestern der Griechisch-Orthodoxen Metropolie zur Aufgabe hatte. Dieses Seminar[10], dessen organisatorische Verantwortung mir übertragen wurde, wurde vom damaligen Metropoliten von Deutschland, Irenäos (Galanakis), ins Leben gerufen und hat in den Räumen der Universität Bonn stattgefunden.

II. Das „Institut für Orthodoxe Theologie"

1. Die Errichtung und Unterbringung des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät (1979-1984)

Der Lehrstuhl (C 4 Professur) für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München entstand im Jahr 1979 durch die ökumenisch bedeutsame Initiative der Katholisch-Theologischen Fakultät dieser Universität. Es handelte sich nicht um einen neuen Lehrstuhl, sondern um den seit 1974 vakanten Lehrstuhl für „Missions- und Religionswissenschaften" derselben Fakultät. Diesen Lehrstuhl wollte, wie der damalige Dekan der Fakultät, Prof. Dr. Johannes Gründel, berichtete, der Staat

---

[8] Besonders bezeichnend dafür war die Klage, welche die Universität Bonn am 6. September 1982 gegen den Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen beim Verwaltungsgericht Köln eingereicht hat (Az. 6 K 4559/82). Den Grund für diesen Schritt der Universität lieferte u. a. das rege Interesse von zahlreichen Studierenden für das Fach Orthodoxe Theologie. Sie kamen aus den beiden Theologischen Fakultäten und aus manchen verwandten Fachrichtungen der Philosophischen Fakultät. Diese drei Fakultäten hatten auch den Bedarf für das Fach Orthodoxe Theologie während des Übernahmeverfahrens gemeldet.

[9] Nach meinem Weggang von Bonn und, nachdem einige meiner Studenten und der dortige Professor für Byzantinistik, Dr. Erich Trapp, sich mit der Bitte um Fortsetzung des Studienangebots in orthodoxer Theologie an den Rektor der Universität Bonn gewandt hatten, schrieb dieser in einem Brief vom 29. März 1985 (Az. 1 008/Abt. 3.1): „Diese Lücke im Studienangebot ist in der Tat bedauerlich ... Für die Gewinnung einer neuen Planstelle in der Orthodoxen Theologie bestehen leider keine Aussichten".

[10] Zum Lehrkörper dieses Seminars zählten - außer mir - der Bischof von Elaia Augoustinos (Labardakis), der Archimandrit Dr. Gerasimos Zafiris und der apl. Prof. Dr. Dr. Dr. Demosthenes Savramis.

nach der längeren Vakanz einziehen. Die Fakultät kam aber diesem Ansinnen zuvor und ließ ihn am 16. Januar 1979 zum Lehrstuhl für „Orthodoxe Theologie" umwandeln (der Senat entschied die Umwandlung am 1. März 1979). Sowohl bei diesem Schritt als auch bei der weiteren Entwicklung haben der damalige Erzbischof von München und Freising und inzwischen zum Papst gewählte Joseph Kardinal Ratzinger sowie sein Nachfolger, Friedrich Kardinal Wetter, einen entscheidenden Beitrag geleistet.

Des Weiteren fand diese und die folgende Entwicklung in der Person des damaligen Ministerialdirektors im Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, Dr. Karl Böck, einen engagierten Befürworter. Auch die politische Führung des Freistaates Bayern, konkret die damalige Staatssekretärin für Unterricht und Kultus, Dr. Mathilde Berghofer-Weichner, und selbst der damalige Ministerpräsident, Dr. Franz-Joseph Strauß, standen dieser Entwicklung sehr wohlwollend gegenüber. Letzterer versprach sogar bei einem Besuch in Konstantinopel im Jahr 1981 dem damaligen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios die Gründung einer Orthodox-Theologischen Lehreinheit in München. In einem Brief vom 28. Mai 1982 an den Griechisch-Orthodoxen Metropoliten Augoustinos erläuterte der Bayerische Ministerpräsident sein Versprechen dahingehend, dass auch das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus „der Errichtung einer Lehreinheit für orthodoxe Theologie zur Ausbildung des griechisch-orthodoxen Priesternachwuchses ... aufgeschlossen gegenübersteht" und für diese Lehreinheit „etwa drei Lehrstühle" geplant seien. Aber die Umsetzung dieser Pläne der Bayerischen Staatsregierung warf, wie Strauß im selben Brief schrieb, „Fragen partnerschaftlichen Zusammenwirkens des Staates, der Kirche und der Universität" auf, die „weiterer Klärung" bedurften. Im Mittelpunkt der Beratungen stand damals die Unterbringung nicht nur der geplanten neuen Lehreinheit, sondern auch des bereits beschlossenen Lehrstuhls an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Eine solche Lösung erschien zwingend erforderlich aufgrund der Vorschriften des bayerischen Hochschulgesetzes, das im Unterschied etwa zum Hochschulgesetz in Nordrhein-Westfalen die Unterbringung eines Lehrstuhls außerhalb einer Fakultät bzw. seine unmittelbare Unterstellung unter den Senat nicht kennt. Da aber diese Beratungen „zu keinem positiven Abschluss geführt" haben, könnte die Lehreinheit für Orthodoxe Theologie nach Meinung von Strauß „auch außerhalb einer bestehenden Theologischen Fakultät eingerichtet werden".

Über die Art und Weise der Unterbringung des neuen Lehrstuhls für „Orthodoxe Theologie" in der Katholisch-Theologischen Fakultät wurde auch direkt zwischen dem Erzbistum von München und Freising und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie verhandelt. Bei einem Gespräch von Vertretern der Griechisch-Orthodoxen Metropolie am 11. August 1980 im Münchener Kultusministerium wurde ein Vertragsentwurf vorgelegt, der aber dem Erzbischof von München und Freising, Joseph Kardinal Ratzinger, „nicht geeignet" schien (Brief des Kardinals vom 16. Februar 1981 an den Metropoliten Augoustinos). Ein schon vorher von Kardinal Ratzinger dem Metropoliten Irenäos unterbreiteter Vertragsentwurf führte ebenso wenig zum erwünschten Erfolg. Zwar sollte dieser Entwurf die wissenschaftliche Vertretung der orthodoxen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität „im Geiste ökumenischer Gastfreundschaft" ermöglichen und „Übergangscharakter" haben, aber er stieß bei dem Metropoliten und seinen Beratern auf Skepsis, nicht zuletzt, weil die Konkordatsvorschriften und die Bestimmungen des römisch-katholischen Kirchenrechts in vollem Umfang auch für den

orthodoxen Theologen gelten sollten[11]. Diesen Standpunkt, dass nämlich für die Lebensführung des orthodoxen Theologen in der Katholisch-Theologischen Fakultät keine „anderen Normen ... als die der römisch-katholischen Kirche" gelten könnten, erläuterte Kardinal Ratzinger im bereits erwähnten Brief vom 16. Februar 1981. Dort unterstrich er, dass die wissenschaftliche Vertretung der orthodoxen Theologie in München nicht nur ihm „persönlich ein ökumenisches Anliegen ist, sondern auch den maßgeblichen staatlichen Instanzen am Herzen liegt", und er bot die Möglichkeit einer „Gastprofessur" als „Zwischenlösung" an. Der Gastprofessor sollte „an der kath.-theol. Fakultät ... bestellt werden", und die Aufgabe haben, „nicht nur Lehre und Forschung zu leisten, sondern auch das für die kommende selbständige orthodoxe theologische Fakultät Erforderliche zu betreiben". Auch für den Gastprofessor sollten allerdings die „einschlägigen Texte des Bayerischen Konkordats" zugrunde gelegt werden. Insbesondere wäre „als Gastprofessor auszuschließen, wer aus dem Priesterstand ausgeschieden, d. h. laisiert worden ist, und wer sich nach Scheidung wiederverheiratet hat". In diesem Vorschlag erblickte Ratzinger die Möglichkeit „jetzt schon orthodoxe Theologie an der Universität München präsent zu machen und die künftige Fakultät vorzubereiten. Die schwierigen Probleme, die unseren ersten Anlauf belastet haben, sind damit ausgeschaltet. Andererseits wird das gewollte Ziel erreicht: schon jetzt Vorlesungen über orthodoxe Theologie in München durch einen qualifizierten Gelehrten Ihrer Kirche

---

[11] Hier der Wortlaut des Entwurfs: „§ 1.Der Erzbischof von München und Freising stimmt zu, daß Professoren oder andere Personen, die zur Lehre in orthodoxer Theologie berechtigt sind, zwecks Ausübung dieser Tätigkeit am Lehrstuhl für orthodoxe Theologie in die Katholisch-Theologische Fakultät der genannten Universität eingegliedert werden (Bezug: BayKonk. Art. 3 Abs, 2 und 3, Schlußprotokoll zu Art. 3 §§ 2 und 3).
§ 2. Der Erzbischof von München und Freising und der Metropolit der Orthodoxen Kirche Deutschlands kommen überein, daß der Münchener Erzbischof dem Freistaat Bayern, insbesondere dem Staatsministerium für Unterricht und Kultus gegenüber für diese Lehrpersonen die Rechte und Pflichten des 'zuständigen Diözesanbischofs' übernimmt. Dabei werden von beiden Seiten folgende Voraussetzungen beachtet:
a) Der Erzbischof von München und Freising befragt vor Ernennung, Zulassung oder Lehrauftragserteilung den orthodoxen Metropoliten. Dieser sichert angemessene Auskunft zu über die vorgesehene Person, ihre Verläßlichkeit hinsichtlich der Lehre und des sittlichen Verhaltens, insbesondere darüber, ob keine Erinnerung im Sinne von Art. 3 § 2 des Bayerischen Konkordats veranlaßt ist.
b) Der Metropolit der orthodoxen Kirche ist bereit, bei einer ihm erforderlich erscheinenden Beanstandung einer seiner Jurisdiktion unterstehenden Lehrperson gemäß Art. 3 § 3 Bay Konk. die triftigen Gründe darzulegen, damit die Beanstandung vom Erzbischof dem staatlichen Dienstherrn gegenüber vertreten werden kann.
c) Falls eine Beanstandung - etwa wegen des sittlichen Verhaltens oder der schuldbaren Störung des inneren Friedens in der Katholisch-Theologischen Fakultät - dem Erzbischof von München und Freising erforderlich scheint, wird der Metropolit der orthodoxen Kirche seine Zustimmung erteilen.
§ 3. Es besteht Übereinstimmung darüber, daß gemäß Schlußprotokoll zu Art. 3 § 2 und 3 BayKonk. die entsprechenden Wirkungen bezüglich der Mitgliedschaft in der Katholisch-Theologischen Fakultät bzw. des Ausscheidens aus derselben eintreten.
§ 4. In gleicher Weise besteht Übereinstimmung darin, daß analog dem Briefwechsel zwischen dem Apostolischen Nuntius und dem Bayerischen Ministerpräsidenten vom 4. September 1974 zu Art. 3 § 3 Priester, die aus dem Priesterstand ausgeschieden sind, sowie wiederverheiratete Geschiedene weder in Vorschlag gebracht noch (bei Statusveränderung während der Zeit ihrer Lehrtätigkeit) weiterhin der Katholisch-Theologischen Fakultät angehören können.
§ 5. Da die begründete Erwartung besteht, daß sich auch für die orthodoxe Kirche Deutschlands in naher Zukunft die Möglichkeit zur Eröffnung einer eigenen Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität in München bieten wird, hat dieser Vertrag Übergangscharakter.
Sollten sich bei der Auslegung oder Anwendung der vorstehenden Bestimmungen irgendwelche Schwierigkeiten ergeben, so werden der Erzbischof von München und Freising und der Metropolit der orthodoxen Kirche Deutschlands eine freundschaftliche Lösung herbeiführen."

anzubieten, der zugleich Verantwortung beim Aufbau einer eigenen orthodoxen Fakultät übernehmen kann".

Trotz dieser redlichen Bemühungen und der guten Absichten der Beteiligten kam es zu keiner tragfähigen Einigung. Die angesprochenen Fragen hat man leider nicht klären können. Sowohl der römisch-katholische als auch der orthodoxe Standpunkt waren aus der jeweiligen Sicht völlig verständlich. Ungeachtet dessen kam es unter dem Nachfolger von Kardinal Ratzinger, dem neuen Erzbischof von München und Freising, Friedrich Wetter, zunächst zu einer kleinen Übergangslösung. So wurde der damals an der Theologischen Fakultät der Universität Athen habilitierte orthodoxe Theologe Johannes Panagopoulos im Sommersemester 1982 als Gastdozent nach München eingeladen. Im Herbst desselben Jahres erfolgte schließlich die Ausschreibung des umgewandelten Lehrstuhls[12], ohne die kirchenrechtlichen Implikationen vorher geklärt zu haben. Eine Klärung unternahm der Erzbischof von München und Freising, Friedrich Wetter, ein Jahr später. Mit Brief vom 19. Dezember 1983 an den Metropoliten Augoustinos schlug er ihm folgende Vereinbarung vor:

„1. Die zu errichtende Professur für orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät, die mit einem orthodoxen Theologen besetzt wird, stellt ein Provisorium dar. Sie dient der baldigen Errichtung einer eigenen Fakultät für Orthodoxe Theologie an der Universität München.

2. Der orthodoxe Theologe, der mit dieser Professur betraut wird, respektiert die Eigenart der Katholisch-Theologischen Fakultät. Dies bedeutet, dass der orthodoxe Professor bestimmte Rechte nicht wahrnimmt. Er wird keine amtliche Vertretung der Katholisch-Theologischen Fakultät übernehmen (als Dekan, als Vertreter im Senat, als Mitglied des Fachsbereichsrates). Er kann als Gutachter bei Promotionen und Habilitationen mitwirken, nicht aber bei anderen Prüfungen der Fakultät.

Es besteht Einverständnis, daß der orthodoxe Theologe niemanden in orthodoxer Theologie promovieren kann, da die Promotion Sache der Fakultät und nicht des Professors ist.

Der zu berufende Professor erklärt gegenüber dem Erzbischof von München und Freising schriftlich sein Einverständnis zu diesen Einschränkungen.

3. Gemäß Art. 3 des Bayerischen Konkordats erteilt der Erzbischof von München und Freising das Nihil obstat.

a) Er wird das Nihil obstat nur in Übereinstimmung mit dem Griechisch-Orthodoxen Metropoliten für Deutschland und Zentraleuropa erteilen.

b) Wenn der Griechisch-Orthodoxe Metropolit den Professor wegen Lehre und Lebenswandel für nicht mehr tragbar hält und dies dem Erzbischof von München und Freising mitteilt, wird dieser das Nihil obstat zurückziehen.

c) Der Erzbischof von München und Freising wird von sich aus das Nihil obstat zurückziehen, wenn er eine Beanstandung bezüglich Lehre oder Lebenswandel anzumelden hat. Dazu gehört auch der Fall, daß der orthodoxe Professor seine schriftlich gegebenen Zusagen nicht einhält und damit gegen Treu und Glauben verstößt. Der Erzbischof von München und Freising wird unverzüglich den Griechisch-Orthodoxen Metropoliten von der Beanstandung in Kenntnis setzen."

Dieser Text war im Grunde ähnlichen Inhalts wie der von Kardinal Ratzinger vorgeschlagene Vertragsentwurf. Vom Duktus her war er aber gelungener formuliert und sparte einige kirchenrechtliche Einzelheiten aus. Nach eingehenden Beratungen in der

[12] Deutsche Universitätszeitung 21/1982, S. 30.

Metropolie, an denen auch ich beteiligt war, antwortete Metropolit Augoustinos auf den Brief des Erzbischofs am 3. Januar 1984; darin dankte er ihm „für alle Mühe", die er in dieser Angelegenheit auf sich genommen hatte, und betonte, dass auch für ihn diese Unterbringung des Lehrstuhls „ein Provisorium sei"[13]. Zur Sache führte er aus: „Sicherlich ist dieser Text auf dem Hintergrund des Konkordats der einzig mögliche für eine Übereinkunft in der bestehenden Situation, und deshalb stimme ich dieser Vereinbarung zu."

2. Die Besetzung des Lehrstuhls und die Gründung des Instituts für Orthodoxe Theologie

Für den ausgeschriebenen Lehrstuhl hatten sich vier Theologen beworben. Von diesen vier wurde ich am 1. November 1984 als erster Lehrstuhlinhaber berufen. Schon vorher hatte der Erzbischof von München und Freising mir mit der Bitte geschrieben, ihm schriftlich mein Einverständnis mitzuteilen, dass ich „die Eigenart der Katholisch-Theologischen Fakultät gemäß dem mit der Metropolie vereinbarten Text respektieren" werde (Brief vom 17. August 1984). Darauf antwortete ich umgehend (Brief vom 18. August 1984) und ohne Zögern, zumal es mir aus selbstverständlichen Gründen absolut fern lag, die Eigenart der Katholisch-Theologischen Fakultät nicht zu respektieren. Denn ich übernahm den Lehrstuhl in der Hoffnung, das „Provisorium" bald zu beenden und aus diesem wichtigen Grundstein etwas Neues zu schaffen. Aber eine solche Änderung hat - anders als anfangs erhofft - lange Zeit auf sich warten lassen und im Grunde dauert das Provisorium auch heute (über zwanzig Jahre später) noch an. Dadurch bewies sich erneut die Binsenweisheit, dass Provisorien oft sehr langlebig sind. Auch wenn mein immenser Einsatz sowohl in dieser Sache, als auch und vor allem in Bezug auf die Errichtung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie mir sehr oft als unendlicher und aussichtsloser „Kampf" vorkam, betrachte ich diese Vereinbarung auch im Nachhinein für die orthodoxe Theologie und Kirche als eine große Chance und seitens der römisch-katholischen Kirche als eine überaus wertvolle ökumenische Hilfe[14]. Öfter musste ich an die Worte von Archimedes denken: „Gib mir einen Ort, wo ich stehen kann, und ich werde die Erde bewegen". Der neue Lehrstuhl war der feste Boden, von dem aus viele Initiativen gestartet werden konnten und der die heutige Entwicklung überhaupt ermöglicht hat.

---

[13] Das „Provisorium", das von allen Seiten betont wurde, betraf lediglich die Unterbringung und nicht die Umwidmung des Lehrstuhls an sich. Diese klärende Bemerkung wird wohl manche überraschen. Sie scheint mir aber nötig, weil ich von einzelnen Kollegen der Katholischen Fakultät immer wieder hören musste, dass angeblich die Überlassung provisorisch sei und der Lehrstuhl weiterhin ein Lehrstuhl der Katholischen Fakultät sei, den sie wieder zu besetzen beabsichtige. Diese unverständliche und ökumenisch problematische Ansicht wurde sogar noch vor kurzem (Januar 2005) offiziell als „einstimmige" Position der Katholisch-Theologischen Fakultät festgehalten. Eine solche Auslegung geht aber aus den mir bekannten Quellen nicht hervor und entspricht auch nicht dem Geist der Initiatoren, einschließlich des jetzigen Papstes. Denn sie wollten mit Sicherheit den Grundstein für eine neue Einrichtung für Orthodoxe Theologie legen und kein Geschenk auf Abruf machen (im Griechischen würde man es ein δῶρον ἄδωρον nennen, d. h. ein Geschenk, das nicht übergeben wurde). Liegen vielleicht einige Probleme des Studiengangs für Orthodoxe Theologie und seiner Gefährdung auch in solchen Auffassungen und womöglich entsprechenden Initiativen?

[14] Aus römisch-katholischer Sicht bemerkt *H. Mussinghoff*, Orthodoxe Theologie an der Universität ..., S. 628: „Diese rechtliche Hilfskonstruktion kann nur Übergangslösung sein, da die rechtlichen Unzulänglichkeiten im deutschen Konkordatssystem überdeutlich sind. Nur als Starthilfe zu endgültigen Lösungen aus ökumenischer Gesinnung findet sie Berechtigung und angemessene Wertung."

Als Inhaber des neuen Lehrstuhls betonte ich in einer Presseerklärung der Universität: Ich will „meine bisherige Lehr- und Forschungstätigkeit verstärkt fortsetzen und sehe die besonderen Belange des Lehrstuhls erstens in der Ausbildung orthodoxen theologischen Nachwuchses für die 500.000 orthodoxen Christen in der Bundesrepublik Deutschland. Weitere Aufgaben sehe ich in der weiteren Annäherung der östlichen und westlichen Kirchen und in der Vermittlung von religiös-kulturellen Werten der Ostkirche zum besseren Verständnis der in Deutschland lebenden orthodoxen Christen und zur Pflege der traditionellen Beziehungen Deutschlands, speziell Bayerns, zu Griechenland" (P 47-84, 14.11.1984).

Wegen der Eigenständigkeit der orthodoxen Theologie hatte ich schon bei den Berufungsverhandlungen das Anliegen der Errichtung eines „Instituts für Orthodoxe Theologie" zum Ausdruck gebracht (Brief an den Kanzler der Universität vom 15. September 1984). Am 6. November 1984 konnte ich dieses Anliegen dem Fachbereichsrat der Katholisch-Theologischen Fakultät vortragen und erhielt seine Zustimmung. So entsprach der Bayerische Staatsminister für Unterricht und Kultus am 20. Februar 1985 dem einschlägigen Vorschlag der Universität und beschloss die Errichtung eines solchen Instituts (Nr. I A 2 - 5/21 286). Dem Institut, dessen Leitung mir übertragen wurde, wurde der Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie mit den zugewiesenen Stellen und Mitteln zugeordnet. Zu den Stellen gehörte außer der C 4 Professur eine Assistentenstelle und die Stelle einer Halbtagssekretärin[15] (beide wurden dem Lehrstuhl nach meiner Berufung zugesprochen). Das Institut für Orthodoxe Theologie, das ebenfalls „vorübergehend" der Katholisch-Theologischen Fakultät zugeordnet sein sollte, wurde in der Ludwigstraße 29, Erdgeschoß, untergebracht (zunächst in einem einzigen Raum, mit der Zeit kamen aufgrund entsprechender Bemühungen weitere Räume hinzu).

3. Zehn Jahre „Institut für Orthodoxe Theologie"

Die organisatorische Einheit des Instituts für Orthodoxe Theologie existiert zwar auch heute in dieser von Anfang an genehmigten Form, nämlich als Institut, das „vorübergehend" der Katholisch-Theologischen Fakultät zugeordnet ist. Aber durch die Entscheidungen des Senats im Juli 1994 und die Entstehung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" ist eine neue, wenn auch nicht in allem übersichtliche Situation geschaffen. Aus diesem Grund wird die Darstellung der Entwicklung des Instituts in diesem Zusammenhang zunächst auf die zehn ersten Jahre beschränkt: 1984-1994. Aber zugleich werden auch einige Aspekte angesprochen, die zwar in diese Zeit fallen, aber ebenfalls in der Zeit danach von Bedeutung sind.

Durch die Schaffung des Instituts für Orthodoxe Theologie erhielt die Forschung und Lehre der orthodoxen Theologie die erste und bis dahin einzige universitäre Heimstätte dieser Art. Das Lehr- und Forschungsgebiet des Instituts wurde - meinem Antrag entsprechend - näher umschrieben durch die Bezeichnung „Orthodoxe Theologie". Hierbei handelte es sich nicht um eine konkrete theologische Disziplin (z. B. Dogmatik,

---

[15] Die Assistentenstelle wurde in den zurückliegenden Jahren von folgenden Theologen besetzt: Dr. Athanasios Fourlas (Januar 1985 bis Dezember 1987), Dr. Kyriakos Savvidis (Januar 1988 bis Dezember 1990), Dr. Dimitrios Moschos (Januar bis März 1991) und Dr. Konstantinos Nikolakopoulos (April 1991 bis Oktober 1998), Anargyros Anapliotis (November 1998 bis Mai 1999), Andreas Wolf (Juni 1999 bis August 2001) und Dr. Dr. Anargyros Anapliotis (seit September 2001), der seit April 2004 seine Stelle mit Ioan Moga teilt. Die Sekretärinnenstelle ist seit Mai 1988 von Frau Ursula Reinhardt besetzt.

Kirchengeschichte, Liturgik etc.), sondern um die Wissenschaft der Theologie schlechthin mit ihren bekannten einzelnen Fachgebieten (Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie), so wie sie in der Orthodoxen Kirche verstanden und gepflegt wird. Es versteht sich von selbst, dass ein Theologe zwar über allgemeine Kenntnisse hinsichtlich der Hauptinhalte und der Methodik der einzelnen Fächergruppen verfügt, jedoch nicht die ganze Fächerbreite der orthodoxen Theologie in Forschung und Lehre eingehend vertreten kann. Die Vertretung des Faches durch einen einzigen Professor bis einschließlich Sommersemester 1995 bedeutete deshalb eine schwerpunktmäßige Einschränkung auf die theologische Disziplin, für die ich mich spezialisiert habe. Diese theologischen Schwerpunkte waren einerseits systematisch-theologische Fragen bei den griechischen Kirchenvätern und byzantinischen Theologen - ein zentraler und entscheidender Bereich orthodoxer Theologie - und andererseits ökumenische Aspekte.

Aufgrund der besonderen Gewichtung der patristischen Tradition innerhalb der orthodoxen Theologie und meiner darauf bauenden Spezialisierung ergaben sich auch die Themen, welche den Gegenstand von Forschungen und von Lehrveranstaltungen des Instituts ausgemacht haben, wobei darauf geachtet wurde, dass die betreffenden Themen das breite Spektrum orthodoxer Theologie insgesamt einbeziehen und beleuchten.

a. Forschung. Was meine Forschung anbelangt, deren Ergebnisse auch bei wissenschaftlichen und kirchlich-ökumenischen Anlässen vorgestellt und verschiedentlich publiziert wurden[16], so gehörten dazu folgende vier Arbeitsgebiete: 1. Systematisch-theologische Aspekte griechischer Kirchenväter und byzantinischer Theologen. Besonders erwähnenswert aus diesem Arbeitsgebiet sind hier die Themenbereiche Ikonentheologie und Fragen orthodoxer Spiritualität. 2. Fragen ökumenischer Theologie. Bedingt durch den ökumenischen Geist unserer Zeit, aber auch durch den ständigen Kontakt des Instituts mit Institutionen ökumenischer Ausrichtung der beiden großen Kirchen in diesem Lande und nicht zuletzt durch die persönliche Einstellung und die Aufgaben, die ich in ökumenischen Gremien des In- und Auslandes wahrnehme, wurden ständig Fragen ökumenischer Theologie aufgegriffen und aus orthodoxer Sicht erforscht. 3. Fragen der Schulausbildung unter besonderer Berücksichtigung des Religionsunterrichts und Perspektiven griechischer Kinder in der Bundesrepublik Deutschland. 4. Die Bedeutung der orthodoxen Theologie für ein vereintes Europa. Zu der Forschung des Instituts gehören außer meinen Arbeiten auch die Forschungsarbeiten meiner wissenschaftlichen Assistenten.

b. Lehre. Die Themen der Lehrveranstaltungen des Instituts kamen aus folgenden Bereichen: 1. Lehre der Orthodoxen Kirche. 2. Patrologie und Kirchengeschichte, besonders Geschichte der autokephalen orthodoxen Kirchen. 3. Liturgie und Spiritualität der Orthodoxen Kirche. 4. Ökumene.

Darüber hinaus wurden in dieser relativ kurzen Lebenszeit des Instituts folgende Schwerpunkte gesetzt:

c. Bibliothek des Instituts. Von Anfang an wurde der Aufbau einer Spezialbibliothek für orthodoxe Theologie in Angriff genommen; sie hat - trotz der noch bestehenden Lücken - bereits einen ansehnlichen Bücherbestand (über 10.000 Bände) und steht nicht nur dem Personal des Instituts für seine Forschung und Lehre und den Studierenden des Faches, sondern auch einem weiteren wissenschaftlich interessierten Kreis zur

[16] Vgl. die Zusammenstellung von *Brigitte Huber* (bis 1986) *Ursula Reinhardt* (bis 1991) und Prof. Dr. *Athanasios Vletsis* (bis 2001) in: *OFo* 6 (1992) 105-117 und *K. Nikolakopoulos u. a. (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für *Th. Nikolaou*, Frankfurt a. M. 2002, S. 37-60. Einige weitere Aufsätze sind in den darauf folgenden Heften des „Orthodoxen Forums" erschienen.

Verfügung. Ihr Bestand wurde nicht nur durch den bescheidenen Etat des Instituts angeschafft, sondern auch durch Schenkungen verschiedener Institutionen und einzelner Theologen erweitert, an die immer wieder Bittbriefe gerichtet wurden.

d. „Orthodoxe Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München". Aus der Erkenntnis heraus, dass die orthodoxe Theologie und Kirche in Deutschland und in Westeuropa für ihre Konsolidierung und Entfaltung, aber auch für den ökumenischen Dialog mit den anderen Kirchen eine wissenschaftliche Stimme benötigt, wurde schon im Jahr 1987 das Orthodoxe Forum ins Leben gerufen (es erscheinen jährlich zwei Hefte mit insgesamt ca. 300 Seiten). In dieser wissenschaftlichen Zeitschrift, welche das erste hauptsächlich deutschsprachige orthodoxe Veröffentlichungsorgan ist, erscheinen Forschungsergebnisse, bevorzugt jüngerer Wissenschaftler, vorwiegend aus dem Bereich der orthodoxen Theologie und Spiritualität. Bisher wurden über 200 Autoren aus dem In- und Ausland als Mitarbeiter gewonnen. Im Rahmen der bescheidenen Ausstattung des Instituts war und ist die Herausgabe dieser Zeitschrift eine große Belastung, aber diese Belastung wurde und wird durch das vielseitige positive Echo aufgewogen. Ergänzend zu der Zeitschrift wird seit 1993 vom Institut auch die Monographienreihe „Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie" herausgegeben (bisher 8 Bände) und seit 1995 die Reihe „Liturgische Texte und Studien" (bisher 5 Bände).

e. Erweiterung des Instituts. Obwohl bereits vor meiner Berufung von der Gründung einer Orthodox-Theologischen Lehreinheit bzw. Fakultät die Rede war und sich viele aus Politik und Kirche dieser Idee zugeneigt zeigten, erwies sich ihre Verwirklichung als meine schwerste Aufgabe. Aber zugleich war dies auch die Idee, die mich am meisten gereizt hat. Aus diesem Grund musste über die oben beschriebenen „normalen" Aufgaben eines Professors hinaus sehr viel Mühe und Arbeit in die Erweiterung des Instituts für Orthodoxe Theologie investiert werden. Aus meiner Sicht habe ich für diese Angelegenheit einen regelrechten und intensiven „Kampf" geführt, auch wenn manche Niederlage immer wieder von vorneherein absehbar und dennoch aufs Neue bitter war. Neben den mannigfaltigen Gesprächen und Kontakten auf Universitäts-, Staats- und Kirchenleitungsebene, die ich persönlich geführt habe, habe ich auch fast jeden hohen orthodoxen Besucher aus Kirche und Politik in München angesprochen und meistens dafür gewonnen, dass auch er sich bei seinen Kontakten in München für die Erweiterung des Instituts einsetzt. Besonders gilt dies für Metropolit Augoustinos, der bei seinen zahlreichen Besuchen in München fast immer einen Termin (entweder im Ministerium oder bei einer Persönlichkeit aus den Kirchen und dem öffentlichen Leben) in Bezug auf die Erweiterung des Instituts bzw. die Errichtung eines Studiengangs für Orthodoxe Theologie wahrgenommen hat.

Ein erster Versuch hinsichtlich der Erweiterung wurde schon kurz nach meiner Ankunft in München unternommen. Am 4. Dezember 1984 führte ich diesbezüglich ein Gespräch im Staatsministerium für Unterricht und Kultus mit der Staatssekretärin, Frau Dr. M. Berghofer-Weichner, bei dem sie mich um einige Gedanken über eine adäquate Erweiterung der Fachrichtung orthodoxe Theologie an der Universität München bat. So schickte ich ihr am 14. Januar 1985 mein erstes Memorandum[17]. Entsprechende Vorstellungen wurden auch anderen hoch stehenden Personen unterbreitet.

---

[17] In dem betreffenden Schreiben wurde u. a. aufgeführt:
„*I. Fachliche Gegebenheiten.*
Da ein wissenschaftliches Studium der orthodoxen Theologie auf die vielfältigen beruflichen Aufgaben vornehmlich eines Priesters bzw. Religionslehrers vorzubereiten hat, müssen den Studierenden methodische und

Allerdings musste ich mich im Laufe der Zeit mit dem ernüchternden Gedanken anfreunden, dass gute Absichten und durchaus wohlgemeinte Versprechungen sich nicht so leicht in die Tat umsetzen lassen, wenn noch dazu ihre Verwirklichung Geld kostet. In weiteren Gesprächen im Ministerium wurde mir deutlich gesagt, dass eine entsprechende Initiative von der Universität kommen sollte, während die Universitätsleitung ihrerseits angeblich beim Ministerium die Lösung des Problems erblickte. Aber damit brachten beide Seiten eine Art „schwarzen Peter" ins Spiel, den sie je nach Bedarf der jeweils anderen Seite zuspielen konnten.

Aus den weiteren unzähligen Schritten und Bemühungen scheinen mir folgende zwei in diesem Zusammenhang erwähnenswert. *Erstens* unternahm ich im Wintersemester 1986/87 einen Versuch, der die Lösung des Problems sozusagen von unten her bringen sollte: Es sollte ein Studiengang für Orthodoxe Theologie errichtet werden, ohne zunächst zusätzliche Stellen zu schaffen. Der Studiengang sollte bis zur Diplom-Vorprüfung auf

---

fachliche Kenntnisse über die einzelnen Fachgebiete der Theologie vermittelt werden. Diese einzelnen Fachgebiete bzw. Fächergruppen mit je eigener Methodik sind: **Biblische Theologie** (Einleitung, Exegese und Theologie des Alten und des Neuen Testaments), **Historische Theologie** (Patrologie, Kirchen- und Theologiegeschichte, einschließlich Konfessionskunde und Ökumenik), **Systematische Theologie** (Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie und christliche Soziologie) und **Praktische Theologie** (Pastoraltheologie, Liturgik, Homiletik, und Kirchenrecht).

II. Erweiterungsmodelle.

Aufgrund der obigen Gegebenheiten lassen sich folgende zwei Modelle einer fachspezifischen Erweiterung darstellen:

a. Die vier einzelnen Fächergruppen werden durch jeweils zwei Professuren vertreten, z. B. 1. Biblische Theologie, Schwerpunkt: Alttestamentliche Wissenschaft, 2. Biblische Theologie, Schwerpunkt: Neutestamentliche Wissenschaft, 3. Historische Theologie, Schwerpunkt: Alte Kirchengeschichte, Patrologie und byzantinische Theologiegeschichte, 4. Historische Theologie, Schwerpunkt: Neuere Kirchengeschichte, Konfessionskunde und Ökumenik, 5. Systematische Theologie, Schwerpunkt: Dogmatik und Fundamentaltheologie, 6. Systematische Theologie, Schwerpunkt: Moraltheologie und christliche Soziologie, 7. Praktische Theologie, Schwerpunkt: Pastoraltheologie und Homiletik und 8. Praktische Theologie, Schwerpunkt: Liturgik und Kirchenrecht.

Eine Erweiterung in diesem Umfang scheint mir als Endziel aus fachlichen Gründen sinnvoll und erstrebenswert. Sie würde der Eigenständigkeit der orthodoxen Theologie auf optimale Weise gerecht, indem die dadurch entstehende Lehreinheit Forschung und Lehre der einzelnen Fachgebiete der orthodoxen Theologie in voller wissenschaftlicher Verantwortung übernehmen und durchführen könnte. Sie hätte überdies den beachtenswerten Vorteil, daß somit ein neuer Fachbereich entstehen würde und dadurch auch den Anforderungen des Bayerischen Hochschulgesetzes (Art. 24 ff, besonders Art. 28. Abs. 2, Nr. 1) sowie den entsprechenden Anforderungen der Grundordnung der Ludwig-Maximilians-Universität München (§ 15) vollkommen Genüge getan würde.

b. Für den Fall, daß eine Erweiterung im obigen erwünschten und fachlich begründeten Umfang nicht auf einmal verwirklicht werden sollte, so wäre es angemessen, in einem nächsten Schritt drei weitere Professuren und zwar jeweils eine für Biblische Theologie (Schwerpunkt: Exegese und Theologie des Neuen Testaments), Systematische Theologie (Schwerpunkt: Dogmatik) und Praktische Theologie (Schwerpunkt: Liturgik und Kirchenrecht) zu errichten. Die Erweiterung in diesem beschränkten Umfang hätte allerdings einen doppelten Nachteil: Zum einen gäbe es von den bestehenden gesetzlichen Vorlagen her einige organisatorische Schwierigkeiten und zum anderen wären die Studierenden der orthodoxen Theologie, wie auch jetzt, weiterhin auf ergänzende Lehrveranstaltungen bestehender Fachbereiche angewiesen. Dies würde der Eigenart und Eigenständigkeit der orthodoxen Theologie nicht voll gerecht, auch wenn man davon ausgehen würde, daß das komplementäre Studium selbstverständlicherweise auf Anweisung und Verantwortung der vier orthodoxen Professoren erfolgen würde.

III. Schlußbemerkungen.

a. Bei den oben aufgeführten Erweiterungsmodellen ist der von mir besetzte Lehrstuhl für „Orthodoxe Theologie" der Historischen Theologie, Schwerpunkt: Alte Kirchengeschichte, Patrologie und byzantinische Theologiegeschichte zuzuordnen.

b. Ein Teil der neuen Professoren könnte als C 3 Professorenstellen eingerichtet werden.

c. Die obigen Ausführungen wurden auch S. Eminenz dem Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa Herrn Augoustinos unterbreitet und entsprechen völlig seinen Vorstellungen."

der Grundlage meiner Lehrveranstaltungen und mit Hilfe weiterer Lehrveranstaltungen der beiden Theologischen Fakultäten in Angriff genommen werden. Erst wenn der Studiengang von Studierenden in Anspruch genommen würde und die ersten kurz vor der Diplom-Vorprüfung stünden, sollte eine zweite Professur hinzukommen. Schließlich sollten zwei weitere Professorenstellen geschaffen werden, wenn die ersten Studierenden die Diplom-Hauptprüfung erreichen würden. Zu diesem Zweck hatte ich inzwischen auch eine Studien- und Prüfungsordnung erarbeitet. Mit Hilfe der damaligen Dekane der beiden Theologischen Fakultäten (Prof. Dr. H. Döring und Prof. Dr. J. Fraas) gelang es mir, den damaligen Rektor, Prof. Dr. Wulf Steinmann, für diesen Plan zu gewinnen. Unter seiner Leitung berief er eine Kommission ein, die ein paar Mal getagt hat und nach meiner Einschätzung zu einem positiven Ergebnis gekommen wäre. Aber auf einmal wurde die Kommission nicht wieder einberufen. Als ich dann im Wintersemester 1987/88 bei einem Besuch beim Rektor um die Einberufung der Kommission bat, antwortete er mir, dass er es nicht vorhätte. Wegen einer Erklärung diesbezüglich sollte ich mich an meinen Dekan, d. h. den inzwischen neuen Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Georg Schwaiger, wenden. Da Herr Schwaiger mir schon vorher erklärt hatte, dass der eventuelle Ausbau der orthodoxen Theologie von der Katholisch-Theologischen Fakultät Opfer fordern würde, brauchte ich ihn nicht erneut aufzusuchen. So war dieser Plan gescheitert.

Zweitens habe ich im Sommersemester 1989 eine Änderung meines Status-quo bezüglich der eingeschränkten Mitwirkungsrechte in der Katholisch-Theologischen Fakultät, insbesondere im Hinblick auf das Promotionsrecht, versucht. Gleichzeitig bat ich „um definitive Klärung der Frage, ob der Studiengang für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät grundsätzlich erwünscht und realisierbar ist oder zumindest im derzeitigen Rahmen seinen Anfang nehmen kann" (vgl. Brief vom 15. Mai 1989 an den Dekan der Katholisch-Theologische Fakultät). Anlass dazu gab mir zum einen die Nachricht, auf die mich ein Kollege aufmerksam gemacht hatte, dass die Katholisch-Theologische Fakultät in München im Einverständnis mit dem damaligen Kardinal Döpfner und mit der Zustimmung des damaligen Propräfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Alfredo Ottaviani, im Jahr 1964 dem evangelischen Theologen, Helmut Thielicke, das Promotionsrecht einzuräumen bereit war[18]. Zum anderen bestärkte mich ein Schreiben von William Kardinal Baum im Namen der Kongregation für das katholische Bildungswesen, durch das er „die Bischöfe, Rektoren der Seminarien und die Präsidenten und Dekane der katholischen Fakultäten aufrief, den jungen Studenten Grundkenntnisse über die Kirchen des Ostens zu vermitteln" und Hinweise und Richtlinien für diese Vermittlung anbot[19]. Auch dieser Anstoß blieb ohne Erfolg.

Im Institut für Orthodoxe Theologie gab es daher in den Jahren 1984 bis 1995 nur ein freies Lehrangebot, das allerdings erfreulicherweise von vielen Studierenden der beiden Theologischen Fakultäten und verwandter Fachrichtungen der Philosophischen Fakultäten in Anspruch genommen wurde. Aus den Philosophischen Fakultäten haben einige Studenten im Rahmen eines Magisterabschlusses bzw. einer Promotion Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt und ihre Prüfung abgelegt. Aber die Möglichkeit des Studiums der Orthodoxen Theologie und die Heranbildung theologischen Nachwuchses blieb in all den Jahren das große Desiderat.

---

[18] *H. Thielicke*, Zu Gast auf einem schönen Stern. Erinnerungen, Hamburg 1984, S. 397 f.

[19] L'Osservatore Romano Nr. 15, 10.4.1987, S. 8.

III. Die „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie"

1. Der Studiengang Orthodoxe Theologie nimmt Gestalt an (1994-1997)

Der Durchbruch kam erst am 29. Oktober 1993, als seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch Bartholomäos I., den stellvertretenden Ministerpräsidenten des Freistaates Bayern und Bayerischen Staatsminister für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst, Hans Zehetmair, besuchte. Bei diesem Anlass versprach Herr Zehetmair die Errichtung eines zweiten Lehrstuhls seitens des Ministeriums und bat die anwesenden hohen Vertreter der Katholischen und Evangelischen Kirche um konkrete Unterstützung, die auch ihrerseits zugesagt wurde. So kam es zum gemeinsamen Antrag der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät, aufgrund dessen der Senat der Universität in seiner Sitzung vom 28./29. Juli 1994 die grundsätzliche Entscheidung traf, eine „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" zu schaffen.

Die Hauptpunkte dieser Entscheidung waren[20]:

1. Über die vom Ministerium zur Verfügung gestellte C 4 Professur (mit einer C 1 und einer halben BAT VII-Stelle[21]) hinaus stimmte der Senat gemäß Art. 56 Abs. 2 BayHSchG der Zuweisung von zwei C 3 Professuren (die von den beiden Theologischen Fakultäten kamen) in der Fachrichtung „Orthodoxe Theologie" zu, wobei die Referentenbestellung im Senat zu gegebener Zeit erfolgen würde.

2. Es wurde eine Gründungskommission eingesetzt, deren Vorsitz die damals amtierenden Dekane der beiden Theologischen Fakultäten (Prof. Dr. J. Gründel und Prof. Dr. H.-W. Kuhn[22]) alternierend übernehmen sollten. Der Gründungskommission wurden folgende Aufgaben übertragen:

a. Ausarbeitung von Vorschlägen für die Besetzung der drei Professuren mit Vertretern, deren Vertretungsauftrag zeitlich auf zwei bis vier Semester begrenzt wird;

b. Vorlage eines Antrags auf Errichtung eines Studiengangs für Orthodoxe Theologie sowie einer Prüfungs- und einer Studienordnung für diesen Studiengang, wobei der Senat die Anträge bezüglich des Studiengangs sowie der Satzungen spätestens in vier Jahren erwartet;

c. Ausarbeitung von Vorschlägen zur rechtlichen und institutionellen Einbindung der Ausbildungseinrichtung in die Universität.

Über die Studienordnung, Prüfungsordnung und über den Antrag zur Errichtung des Studiengangs würde der Senat zu gegebener Zeit zu entscheiden haben. Das ganze

---

[20] Vgl. Brief des Rektors an die beiden Theologischen Fakultäten vom 5. August 1994 (I A 5 -807) und *Pressereferat der L.-M.-Universität*, AKTUELL aus den Gremien 8/94, Blatt 2.

[21] Die Assistentenstelle wurde am Anfang je zur Hälfte von den wissenschaftlichen Hilfskräften, den Diplomtheologen Frau Thomai Chouvarda, und den Herren Georgios Panagopoulos, Dimitrios Korakas, Martin Seidnader, Maria Mastorogianni und Miltiadis Vanco wahrgenommen, der nach seiner Promotion die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten innehatte und Anfang 2004 vom wissenschaftlichen Mitarbeiter Georgios Vlachonis abgelöst wurde. Die Stelle der zweiten Halbtagssekretärin übernahm Frau Ulrike Nechleba am 1. November 1995.

[22] Zur Gründungskommission gehörten darüber hinaus die Proff. Döring, Nikolaou, Rehder und Rendtorff; letzterer wurde später durch Prof. Wenz ersetzt (*Pressereferat der L.-M.-Universität*, AKTUELL aus den Gremien 8/94, Blatt 2 und 7/95, Blatt 2). Ab dem Wintersemester 1995/96 kamen die beiden neuen Dekane, Prof. Dr. M. Weitlauff und Prof. Dr. Dr. H. Timm, hinzu.

Projekt sollte zunächst eine „Erprobungsphase" durchlaufen. Über die Gründungskommission hinaus wurde beschlossen, dem nächsten Senat, der ab 1. Oktober 1994 amtieren würde, zu empfehlen, einen Beirat[23] einzusetzen.

Bereits in ihren ersten Sitzungen traf die Gründungskommission folgende weiterführende Entscheidungen: *Erstens* sollten ab Wintersemester 1995/96 Studierende für das Fach Orthodoxe Theologie zugelassen werden; *zweitens* sollten die neue C 4 Professur dem Fach Systematische Theologie (Schwerpunkt Dogmatik), und die beiden C 3 Professuren den Fächern Biblische Theologie (Schwerpunkt Exegese des Neuen Testaments) und Praktische Theologie (Schwerpunkt Liturgik oder Religionspädagogik oder Kirchenrecht oder Pastoraltheologie) zugeordnet werden; mein Lehrstuhl wurde entsprechend meiner Qualifikation dem Fach Historische Theologie (Kirchengeschichte, Patrologie und Ökumenik) zugerechnet; *drittens* wurde vom 3. bis 6. Juli 1995 eine Informationsveranstaltung geplant, bei der Interessenten durch Gastvorträge orthodoxer Theologen, eine Podiumsdiskussion und weitere Informationen auf den neuen Studiengang aufmerksam gemacht würden. Diese Informationsveranstaltung wurde auch, wie geplant, durchgeführt. Die dort gehaltenen Gastvorträge behandelten vornehmlich die vier theologischen Fächergruppen aus orthodoxer Sicht „im Kontext der deutschen Universität" und somit im Kontext der westeuropäischen Theologie[24].

Mit den oben genannten Aufgaben der Gründungskommission wurden auch die grundlegenden Problemfelder der neuen Einrichtung beschrieben. Sie werden deshalb im Folgenden auch entsprechend behandelt:

a. Besetzung der Stellen durch Vertreter. Die drei neuen Professorenstellen wurden vom Wintersemester 1995/96 bis zum Wintersemester 1998/99 auf Vorschlag der Gründungskommission für jeweils ein bis zwei Semester durch verschiedene meist auswärtige orthodoxe Professoren vertreten: für Biblische Theologie (Einleitung und Exegese des Neuen Testaments) Georgios Galitis (Athen), Johannes Galanis (Thessaloniki), Ivan Dimitrov (Sofia) und Dr. theol. habil. Konstantin Nikolakopoulos (München); für Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik): Georgios Martzelos (Thessaloniki), Nikolitsa Georgopoulou (Athen), Georgios Mantzaridis (Thessaloniki) und Totju Koev (Sofia); für Praktische Theologie (Liturgik etc.): Vladimir Ivanov (Berlin/Moskau) und Johannes Kogoulis (Thessaloniki). Ab dem Wintersemester 1998/99 sollten die Stellen nach Ansicht der Gründungskommission längerfristig besetzt werden. Diese Aufgabe übernahm jedoch die „Gemeinsame Kommission".

Die oben genannten Gastprofessoren haben - trotz der mit ihrem kurzen Aufenthalt verbundenen Problemen (Wohnungssuche etc.) - ihr bestes gegeben. So konnte durch ihre Lehrtätigkeit ein breites Lehrangebot in orthodoxer Theologie gesichert werden. Dazu kamen ergänzende Lehrveranstaltungen der beiden Theologischen Fakultäten und verwandter Fachrichtungen der Philosophischen Fakultäten, so dass das Studium der Orthodoxen Theologie Gestalt annehmen konnte.

b. Antrag auf Errichtung eines Studiengangs sowie die Genehmigung der Prüfungs- und Studienordnungen für Orthodoxe Theologie. Die bereits früher von mir ausgefertigten Prüfungs- und Studienordnungen wurden in mehreren Sitzungen der Gründungskommission besprochen und mit einigen Änderungen am 6. November 1995

---

[23] Vgl. die Mitglieder des Beirats in: *Pressereferat der L.-M.-Universität*, AKTUELL aus den Gremien 3/95, Blatt 2-3.

[24] Die Vorträge wurden im Heft „Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas" veröffentlicht: *OFo* 10 (1996) Heft 1.

von der Gründungskommission verabschiedet. Nach einigem nicht ganz nachvollziehbaren Zögern der Vorsitzenden der Gründungskommission wurden sie schließlich auf Initiative des Rektors, Prof. Heldrich, vom Senat der Universität in seiner Sitzung am 25. Juli 1996 beschlossen[25]. Nachdem sie anschließend dem Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst zur Genehmigung vorgelegt wurden, konnten sie am 3. Juni 1997 in Kraft treten (beide Ordnungen sind veröffentlicht worden und im Institut erhältlich). In derselben Sitzung des Senats vom Juli 1996 wurde gleichzeitig festgelegt, dass der Studienbeginn für Orthodoxe Theologie letztmals zum Wintersemester 1997/98 möglich sein sollte[26]. Bedenkt man, dass erst die Genehmigung der Ordnungen am 3. Juni 1997 im Grunde den eigentlichen Beginn eines regulären und ungestörten Studiums der orthodoxen Theologie in München markierte (das ergibt sich auch aus dem nächsten Absatz), bedeutete die oben genannte Befristung der Einschreibungsmöglichkeit, dass das Ende des „Experiments" geplant wurde, bevor es richtig begonnen hatte. Vor allem ist diese Befristung ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Anfänge im universitären Alltag (besonders in Zeiten der knappen Ressourcen und des „Rotstiftes") mit vielen Schwierigkeiten verbunden waren.

Diese Schwierigkeiten lassen sich am besten am Beispiel der Einschreibung von Studierwilligen für das Fach Orthodoxe Theologie verdeutlichen. Ein in der Tat heikles Thema! Zwar sollte die Einschreibung nach der Entscheidung der Gründungskommission bereits ab dem Wintersemester 1995/96 ermöglicht werden, aber die damit entstandenen Schwierigkeiten waren enorm. Das Haupthindernis bis einschließlich des Sommersemesters 1997 bestand zunächst darin, dass die Studien- und Prüfungsordnungen für „Orthodoxe Theologie" noch nicht genehmigt worden waren. Eine Zeitlang gab es deshalb im Studentensekretariat keine klaren Informationen, was zu Irritationen geführt hat. Da diese Probleme verständlicherweise an mich herangetragen wurden, musste ich des Öfteren intervenieren und Bittbriefe schreiben. Zum Schluss wurde die „Möglichkeit" angeboten, dass die Studenten der Orthodoxen Theologie sich für Katholische Theologie (sic!) in der Katholisch-Theologischen Fakultät einschreiben lassen konnten. Zugleich wurde den Studierwilligen für Orthodoxe Theologie eine „Wichtige Information" ausgehändigt, durch die sie (gegen Unterschrift) in Kenntnis gesetzt wurden, dass sie sich „z. Z. noch der Diplom-Vorprüfung und der Diplom-Hauptprüfung im Diplomstudiengang Katholische Theologie zu unterziehen" hätten. Trotz dieser Hindernisse haben sich mehrere Studenten immatrikulieren lassen und dadurch die weitere Entwicklung wesentlich unterstützt.

c. Rechtliche und institutionelle Einbindung der Ausbildungseinrichtung in die Universität. Die organisatorische Einbindung der geplanten Einrichtung warf eine Reihe von schwerwiegenden Fragen auf. Diese Fragen standen nicht nur im Zusammenhang mit dem geltenden Hochschulgesetz und dem bestehenden Gefüge einer großen Universität, sondern ergaben sich auch aus der Tatsache, dass die Orthodoxe Theologie ihre Eigenständigkeit und Eigenart besitzt. Da aber aufgrund der Vierzahl der Professoren für Orthodoxe Theologie die Gründung einer eigenständigen Fakultät (wofür nach dem Hochschulgesetz sieben Professoren erforderlich sind) nicht möglich war,

---

[25] Im März 1996 wurden alle orthodoxen Bischöfe in Deutschland mit der Bitte angeschrieben, der Gründungskommission mitzuteilen, ob sie ihrerseits „bereit sind, das Studium orthodoxer Theologie in München anzuerkennen und auch Interessierte auf diese Studienmöglichkeit aufmerksam zu machen." Alle Bischöfe haben - wie es für mich nicht anders zu erwarten war - positiv geantwortet.

[26] *Pressereferat der L.-M.-Universität*, AKTUELL aus den Gremien 6/96, Blatt 2.

musste man eine andere Lösung finden. So wurde diese Frage bei unterschiedlichen Gelegenheiten und in verschiedenen Gremien intensiv und wohlwollend diskutiert. Am Schluss blieben folgende zwei Modelle als Alternative: Die Zentrale Einrichtung (gemäß Art. 32 BayHSchG) oder die Gemeinsame Kommission (gemäß Art. 42 BayHSchG). Aus vielen Gründen[27] hatte ich mich damals zwar für die erste Lösung ausgesprochen. Der Senat hat jedoch in seiner Sitzung am 19. Dezember 1996 letztlich die zweite beschlossen.

Dem Beschluss des Senats war das Schreiben des Kultusministeriums vom 23. Oktober 1996 (IX/4-25/20a25-135205[1]) vorangegangen. Darin wurden zwei Auflagen gemacht, welche die Frage der Einbindung unmittelbar berühren: 1. Die drei neuen Professuren für Orthodoxe Theologie „dürfen weder der Katholisch-Theologischen Fakultät noch der Evangelisch-Theologischen Fakultät zugeordnet werden. 2. Die Inhaber der Professuren für Orthodoxe Theologie sind gleichwohl in die gemeinsame Kommission nach Art. 42 BayHSchG aufzunehmen." Gerade die Regelung, dass die neuen Kollegen nicht einer Fakultät angehören würden, setzte in meinen Augen Zeichen für die Zukunft und machte die Lösung „Gemeinsame Kommission" auch für mich durchaus annehmbar.

2. Orthodox-Theologische Fakultät in Gründung (1997-2003)

a. Die Gemeinsame Kommission und ihre Arbeit: Der Beschluss zur Bildung einer Gemeinsamen Kommission durch den akademischen Senat fiel, wie oben angeführt, in seiner Sitzung am 19. Dezember 1996; ihre Amtszeit sollte am 18. Dezember 1998 zu Ende gehen. Den Antrag zur Bildung der Gemeinsamen Kommission hatten erneut die beiden Theologischen Fakultäten gestellt, die der Kommission durch Beschlüsse des jeweiligen Fachbereichsrates auch die erforderlichen Aufgaben und Entscheidungsbefugnisse übertrugen. Die Gemeinsame Kommission löste nach dem Beschluss des Senats die Gründungskommission ab und trat an die Stelle eines Fachbereichsrates. Dadurch erlangte die Ausbildungseinrichtung vom akademischen Verwaltungsorgan her den Status einer Fakultät. Mit ihrem „Fachbereichsrat" konnte sie all jene Funktionen wahrnehmen, die weitgehend für eine Fakultät üblich und nötig sind.

Auch die Zusammensetzung der Gemeinsamen Kommission entsprach der eines Fachbereichsrates einer Fakultät. Nach dem Beschluss des Senats sollten ihr für die Dauer der nächsten zwei Jahre folgende Mitglieder angehören: 1. Sieben Vertreter der Professoren (die vier Professoren für Orthodoxe Theologie, neben mir die drei jeweiligen Gastprofessoren bzw. künftige Stelleninhaber), Prof. Dr. Heinrich Döring von der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Gunther Wenz von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Prof. Dr. Edgar Hösch von der Philosophischen Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften), 2. Zwei Vertreter der wissenschaftlichen Mitarbeiter aus der Ausbildungseinrichtung (Dr. Konstantin Nikolakopoulos und Thomai Chouvarda), 3. Ein Vertreter der sonstigen Mitarbeiter der Ausbildungseinrichtung (Ursula Reinhardt), 4. Zwei Vertreter der Studierenden der Orthodoxen Theologie (Georgios Vlachonis und Gerhard Wolf) und 5. Eine Frauenbeauftragte mit beratender Stimme (Dr. Christina Hoegen-Rohls).

---

[27] Diese Gründe, aber auch einige andere aktuelle Probleme habe ich in meinem Brief vom 29. Oktober 1996 an das Rektoratskollegium ausführlich dargelegt und einige Lösungen vorgeschlagen.

Der Gemeinsamen Kommission wurden folgende Aufgaben und Entscheidungsbefugnisse übertragen: 1. Entwicklung und Reform des Studienganges Orthodoxe Theologie, insbesondere Erarbeitung und Verabschiedung von Vorschlägen für die Studien- und Prüfungsordnung, 2. Planung und Sicherstellung eines abgestimmten Lehrangebots für den Studiengang Orthodoxe Theologie, 3. Bestellung der Mitglieder des Prüfungsausschusses, 4. Durchführung der Berufungsverfahren für das Fachgebiet Orthodoxe Theologie und 5. gegebenenfalls Erarbeitung und Verabschiedung einer Promotions- und Habilitationsordnung. Die beiden letzten Aufgaben werden unter Mitwirkung der der Gemeinsamen Kommission nicht angehörenden Professoren der beiden theologischen Fakultäten wahrgenommen.

Mit dieser grundlegenden Entscheidung, insbesondere mit dem Beschluss des Senats, dass die Gemeinsame Kommission bezüglich der ihr übertragenen Aufgaben und Entscheidungsbefugnisse an die Stelle eines Fachbereichsrates tritt, erlangte das Fachgebiet Orthodoxe Theologie eine weitreichende Selbständigkeit. Im Anschluss daran war verschiedentlich - und dies war wohl auch berechtigt - von einer Orthodox-Theologischen Fakultät „in Gründung" die Rede.

Mit der Konstituierung der Gemeinsamen Kommission wurden die beiden Vorsitzenden der Gründungskommission beauftragt, die sich aber viel Zeit gelassen haben. Erst am 14. Mai 1997 kam es zu der konstituierenden Sitzung. Zum Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission wurde ich gewählt; zum stellvertretenden Vorsitzenden Prof. Dr. Heinrich Döring. Auch die nächste Gemeinsame Kommission, die vom Senat in seinen Sitzungen vom 26. November 1998 und 17. Dezember 1998 für die Zeit vom 19. Dezember 1998 bis 18. Dezember 2002 bestellt wurde[28], wählte mich in ihrer Sitzung vom 22. Dezember 1998 zum Vorsitzenden, während Prof. Dr. G. Wenz zu meinem Stellvertreter bestellt wurde.

In der darauf folgenden Zeit hat die Gemeinsame Kommission mit großem Eifer die ihr aufgetragenen Aufgaben wahrgenommen. Wie vorgesehen, hat sie für die weitere Entwicklung und Reform des Studienganges gesorgt, das Lehrangebot für den Studiengang geplant und abgestimmt und die Mitglieder des Prüfungsausschusses bestellt. Außerdem hat sie einen von mir erarbeiteten Entwurf einer Promotionsordnung für Orthodoxe Theologie in mehreren Sitzungen besprochen und in ihren Sitzungen am 11. und 25. November 1998 verabschiedet. An diesen Sitzungen nahmen auch die der Gemeinsamen Kommission nicht angehörenden Professoren der beiden Theologischen Fakultäten teil. Anschließend wurde die Promotionsordnung dem Senat der Universität zur Beschlussfassung vorgelegt, der sie in seiner Sitzung vom 28. Januar 1999 beschloss. So trat die „*Promotionsordnung der L.-M.-Universität München für die Verleihung des Akademischen Grades eines Doktors der Theologie durch die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie*" am 3. März 1999 in Kraft. Parallel dazu wurde

---

[28] Neben den Vertretern der wissenschaftlichen Mitarbeiter und der Studierenden, die völlig neu bestellt wurden, kam anstelle von Frau Dr. Hoegen-Rohls Frau Prof. Dr. Irmgard Bock als Frauenbeauftragte mit vollem Stimmrecht (Fakultät für Psychologie und Pädagogik) neu hinzu. Das inzwischen aus dem Dienst der Universität ausgeschiedene Mitglied, Prof. Dr. Heinrich Döring (Vertreter der Katholisch-Theologischen Fakultät), der sich über Jahre für die Belange der Orthodoxen Theologie in der Universität eingesetzt hatte, wurde in der Gemeinsamen Kommission durch Prof. Dr. Peter Neuner (aus derselben Fakultät) ersetzt.
Für die darauf folgende Zeit und zwar vom 19. Dezember 2002 bis 18. Dezember 2004 bestellte der Senat in seiner Sitzung am 16. Dezember 2002 die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission neu. Erwähnenswert ist es hier, dass an Stelle der emeritierten Kollegen, Prof. Dr. E. Hösch und Frau Prof. Dr. I. Bock, Prof. Dr. Martin Hose (Fak. 13/14) und Frau Prof. Dr. Marie-Elisabeth Mitsou (als stimmberechtigte Frauenbeauftragte, Fak. 12) kamen.

auch eine Habilitationsordnung vorbereitet. Der Entwurf einer „*Habilitationsordnung für die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München*" wurde in der Sitzung der erweiterten Gemeinsamen Kommission am 27. Juni 2000 verabschiedet und anschießend beim Rektor der Universität zur Beschlussfassung durch den Senat eingereicht.

Für das gute Klima, aber auch für die Fortschritte der Ausbildungseinrichtung in dieser Zeit ist bezeichnend, dass auf Einladung des damaligen Rektors, Prof. Dr. Andreas Heldrich, am 7. Juli 2000 im Rektorat ein Treffen mit ihm, den Dekanen der beiden Theologischen Fakultäten, Prof. Dr. Ludwig Mödl und Prof. Dr. Jan Rohls, und mir als Vorsitzendem der Gemeinsamen Kommission stattfand, in dem die Errichtung eines Theologicums mit drei theologischen Departments (je eins für Katholische, Evangelische und Orthodoxe Theologie) beschlossen wurde. Im Anschluss daran hat die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie eine „*Ordnung eines Departments für Orthodoxe Theologie*" verabschiedet, die dann an den Senat der Universität zur Beschlussfassung weitergereicht wurde. Während aber die beiden Fakultäten zu Departments umstrukturiert wurden, blieb der obige Beschluss für die Orthodoxe Theologie ohne Ergebnis, d. h. die Orthodoxe Theologie blieb in ihrem alten Schwebezustand. Der Schwebezustand bedeutete u. a. eine strukturell parallele Existenz des alten „Instituts für Orthodoxe Theologie" neben der neu entstandenen „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie". Der Schwebezustand und diese parallele Struktur betraf auch die Mitgliedschaft der vier orthodoxen Professoren: Während ich – wenn auch mit beschnittenen Hochschulrechten – „vorübergehend" der Katholisch-Theologischen Fakultät zugeordnet war, waren die drei weiteren Kollegen extra facultates.

Nicht nur die Errichtung eines Departments für Orthodoxe Theologie blieb aus; auch die Habilitationsordnung hatte ein ähnliches Schicksal. Beides verschwand für immer in irgendeiner Schublade. Eine Erklärung hat es weder für die nicht Errichtung des Departments noch für die nicht Genehmigung der Habilitationsordnung gegeben. Bei den verschiedenen einschlägigen Gesprächen konnte ich allerdings erahnen, dass hinter der Kulisse, besonders in Universitätskreisen, stark bremsende (hemmende) Kräfte agierten, welche sich bemühten, das Ende der Orthodoxen Theologie vorzubereiten. Dies wurde überdeutlich auch bei den Bemühungen, die Probezeit für die Orthodoxe Theologie zu beenden. Aber darüber wird weiter unten die Rede sein.

b. Besetzung der Stellen: Im Anschluss an die konstituierende Sitzung vom 14. Mai 1997 wurde die erste Sitzung der Gemeinsamen Kommission abgehalten. Eine der Entscheidungen, die bereits dort getroffen wurden, war die Ausschreibung der drei Professorenstellen: Die C 4 Professur für systematische sowie die C 3 Professur für biblische Theologie sollten nach dieser Entscheidung auf Lebenszeit, die C 3 Professur für praktische Theologie auf Zeit (fünf Jahre) ausgeschrieben werden; die Professur für praktische Theologie sollte nach dem Willen der Kommission programmatisch alle fünf Jahre von einem Theologen einer anderen orthodoxen Kirche besetzt werden, so dass dadurch die liturgische Tradition der einzelnen Kirchen zum Tragen kommt. Daraus erklärt sich die zeitliche Begrenzung beim Antrag auf Ausschreibung dieser Professur. Der entsprechende Antrag für alle drei Stellen wurde zwar auch umgehend gestellt, aber zunächst erfolgte nur die Ausschreibung der Professur für praktische Theologie; diese wurde dann auch durch Prof. Dr. Vladimir Ivanov (Berlin/Moskau) für die Zeit vom 1. April 1999 bis 31. März 2004 besetzt.

Die Ausschreibung der zwei weiteren Stellen wurde hinausgeschoben. Als Grund dafür gab die Universitätsleitung an, dass die Besetzung der Stellen auf Lebenszeit der eingeräumten „Probezeit" und dem „Experimentscharakter" des Studiengangs zuwiderläuft. Die Begründung für den Antrag der Kommission lautete dagegen, „dass ausgewiesene Kollegen für kurze Zeitverträge sich nicht gewinnen lassen; außerdem verlangt der Aufbau eines neuen Faches Kontinuität und einen besonders intensiven Einsatz". Nach vielen Gesprächen und intensiven Verhandlungen wurde die zweite C 4-Professur (Lehrstuhl für systematische Theologie) auf Lebenszeit ausgeschrieben. Zu diesem Schritt bewegte sich die Hochschulleitung erst, nachdem ich gezwungenermaßen den Vorschlag gemacht hatte, dass für den Fall, dass der Studiengang eingestellt würde, mein Lehrstuhl bei meiner Emeritierung wegfallen könnte. Die zweite C 3-Professur für Biblische Theologie wurde auf Zeit (fünf Jahre) ausgeschrieben.

Auf den ersten Platz für den Lehrstuhl für "Systematische Theologie (Schwerpunkt: Dogmatik und Ethik)" wurde Prof. Dr. Georgios Martzelos (Thessaloniki) gesetzt, der zunächst zusagte, dem Ruf nach München zu folgen, ihn aber schließlich „aus familiären Gründen" ablehnte. So wurde zum 1. Oktober 1999 Dr. Athanasios Vletsis als Beamter „auf Lebenszeit" auf diesen Lehrstuhl berufen. Kurz darauf, zum 1. März 2000, erfolgte auch die Ernennung von Dr. theol. habil. Konstantin Nikolakopoulos[29] zum Professor im Beamtenverhältnis „auf Zeit" für „Biblische Theologie (Schwerpunkt: Einleitung ins Neue Testament und Exegese des Neuen Testaments)".

Wie bereits erwähnt, gehörten zum erweiterten Fachbereichsrat der Orthodoxen Theologie, d. h. zum Gremium, das die Wahl der neuen Professoren vornahm, auch die der Gemeinsamen Kommission nicht angehörenden Professoren der beiden Theologischen Fakultäten. Dies bedeutet, dass die Zahl derjenigen, die an den Wahlen voll berechtigt mitwirken konnten und auch entsprechend eingeladen wurden, fast vierzig Personen betrug. Dies ist bemerkenswert und entkräftet völlig das Gerücht, dass nämlich bei den Wahlen Griechen bevorzugt worden wären. Ich hatte zwar den Vorsitz des Gremiums, aber es versteht sich von selbst, dass die Qualifikation der Bewerber für die Wahl ausschlaggebend blieb. Bezüglich der Bewerbungen und der Qualifikation der Bewerber muss man allerdings Folgendes bedenken: Obwohl die Ausschreibungen an alle orthodox-theologischen Fakultäten in der Welt und an alle orthodoxen Kirchen verschickt worden waren, kamen die Bewerber vorwiegend aus Griechenland. Der Grund dafür lag wohl hauptsächlich im Umstand, dass die Kirche dort sich im Unterschied zu den ehemals kommunistischen Ländern leichter entfalten und die Theologie freier und intensiver gepflegt werden konnte. Außerdem hatten Theologen aus Griechenland bereits vor dem Zerfall des Kommunismus mehr Möglichkeiten, sich in einem deutschsprachigen Raum länger aufzuhalten, und brachten auch deshalb insgesamt bessere Sprachkenntnisse in Deutsch mit. Die Sprachkenntnisse in Deutsch waren wohl eins der größten Hindernisse und der Grund für die damals insgesamt wenigen Bewerbungen.

c. Studenten: Bis zum Inkrafttreten der Studien- und Prüfungsordnungen für Orthodoxe Theologie im Juni 1997 hat es bei der Einschreibung von Studierwilligen für das Fach „Orthodoxe Theologie" einige z. T. erhebliche Schwierigkeiten gegeben.

---

[29] Nikolakopoulos, der langjährige und erfahrene wissenschaftliche Assistent des Lehrstuhls hatte sich inzwischen am 23. Juli 1998 in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität für das Fach „Neues Testament (Orthodoxe Theologie)" habilitiert und war am 25. Januar 1999 zum Privatdozenten in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ernannt worden.

Eine dieser Schwierigkeiten bestand in den Überlegungen darüber, in welcher Fakultät die Studenten der Orthodoxen Theologie eingeschrieben werden und somit ihre Mitgliedschaft haben können. Die anfängliche unbefriedigende Praxis, dass die Studenten der Orthodoxen Theologie sich für „Katholische Theologie" in der Katholisch-Theologischen Fakultät einschreiben lassen mussten, wurde dann dahingehend „korrigiert", dass sie seitdem in derselben Fakultät oder in der Evangelisch-Theologischen Fakultät, aber ausdrücklich für „Orthodoxe Theologie" immatrikuliert werden. Dadurch gehörten sie der Fachschaft der einen oder anderen der beiden Theologischen Fakultäten an und hatten somit keine eigene Fachschaft. Allerdings erhielten sie die Möglichkeit, Vertreter aus ihrer Mitte für die Gemeinsame Kommission vorzuschlagen, die - wie die übrigen Mitglieder der Gemeinsamen Kommission - vom Akademischen Senat bestellt werden.

Eine weitere Schwierigkeit, mit der Studierwillige in München zu kämpfen haben, ist die Tatsache, dass München eine teuere Stadt ist. Dies insbesondere, wenn man aus einem Land Ost- und Südosteuropas kommt. Im Laufe der Zeit erreichten die Ausbildungseinrichtung viele Anfragen von Studierwilligen aus den entsprechenden Ländern, aber meistens sprachen sie an erster Stelle dieses Problem an. Stipendien für Studierende wären demnach eine große Hilfe und würden die Studentenzahl sehr steigern. Mit diesem Anliegen wurden deshalb unzählige Schreiben an verschiedene Stellen verschickt: an die EU, an einzelne Vorsteher orthodoxer Kirchen, an die orthodoxen Bischöfe in Deutschland, an Einrichtungen der anderen Kirchen im Lande etc. Aber leider ohne Erfolg. Ohne Erfolg blieben auch mehrere Versuche in München ein kleines Studentenheim zu schaffen (sei es durch Schenkung eines Gebäudes oder zur Miete, die von einem Sponsor bezahlt würde).

Der Studiengang für Orthodoxe Theologie in München sollte Priester, Religionslehrer und Katecheten für die Orthodoxe Kirche und ihre über 1,2 Millionen Gläubigen in Deutschland vor Ort ausbilden. Darum war es selbstverständlich, dass der Studiengang von den in Deutschland ansässigen orthodoxen Bischöfen begrüßt und positiv aufgenommen wurde. Auch wenn sie bei dem oben angesprochenen Problem der Stipendien nicht helfen konnten, so kamen doch mehrere Studenten aus diesen Diözesen. Viele Studenten kamen aus verschiedenen orthodoxen Ländern: Bulgarien, Georgien, Griechenland, Jugoslawien, Rumänien, Russland etc.

Nach der Statistik der Universität stellt sich die Zahl der offiziell eingeschriebenen Studenten vom WS 1997/98 bis WS 2003/04, d. h. seit dem Inkrafttreten der Studien- und Prüfungsordnung bis zum Ende des Zeitabschnitts in diesem Bericht, folgendermaßen dar (jeweils im Wintersemester)[30]:

Studienjahr	Diplom	Nebenfach	Promotion	Programm-studenten	Gesamt
WS 1997/1998	30	2			32
WS 1998-1999	36	3			39
WS 1999/2000	30	3			33
WS 2000/2001	27	3	6		36
WS 2001/2002	34	7	6		47
WS 2002/2003	37	5	9		51
WS 2003/2004	38	6	14	3	61

[30] Die leeren Kästen bedeuten, dass entweder keine Statistik erhoben wurde (z. B. bezüglich der Programmstudenten) oder entsprechende Angaben unbekannt sind.

Die Gesamtzahl aller offiziell in München für Orthodoxe Theologie eingeschriebenen Studenten im oben angegebenen Zeitraum (WS 1997/98 bis WS 2002/2003) beträgt nach einer vollständigen institutsinternen Namensliste vom 2. Mai 2003: einhundertfünfundzwanzig (125); davon hatten 74 Studierende das Fach als Diplom-Studiengang gewählt, 13 als Nebenfach, 18 als Aufbaustudium bzw. Promotion und 10 waren Programmstudenten.

Bereits im Jahr 2000 haben die ersten Studierenden das Diplom der orthodoxen Theologie erworben. Die Aushändigung des ersten Diploms an Frau Jutta Koslowski erfolgte am 9. Mai 2000. In einer kurzen Ansprache bei dieser Gelegenheit, sowie bei einem Interview über die Verleihung des ersten Diploms in Orthodoxer Theologie mit der Pressestelle der Universität am 25. Mai, betonte ich, dass dieser Augenblick für die orthodoxe Theologie und Kirche in Deutschland von historischer Bedeutung sei; für mich persönlich war es zudem die Erfüllung eines lang gehegten Traums und ein wichtiger Anlass, von Herzen Gott zu danken. Bis Mai 2003 stieg die Zahl derjenigen, die das Diplom in orthodoxer Theologie erlangten, auf zwölf (12); drei (3) weitere hatten ihre Nebenfachprüfung abgelegt. Mehrere (auch unter den für den Diplom-Studiengang eingeschriebenen) haben nur für kurze Zeit (1-4 Semester) in München ein Aufbaustudium betrieben bzw. haben ihre Dissertation vorbereitet und wurden in dieser Zeit von den Professoren der Ausbildungseinrichtung betreut, während andere ihr Studium abgebrochen bzw. nicht geschafft haben. Vier weitere Studenten setzten ihr Studium in Athen bzw. Thessaloniki fort.

Zu den oben genannten 125 Studenten müssen sehr viele weitere an der orthodoxen Theologie interessierte Studenten unserer Universität hinzugerechnet werden, die aus den beiden Theologischen Fakultäten der Münchener Universität, aus verschiedenen verwandten Fachrichtungen der Philosophischen Fakultäten (Geschichte Ost- und Südosteuropas, Byzantinistik, Religionswissenschaften, Slawistik, Philosophie, Philologie des christlichen Orients etc.) und nicht zuletzt aus der Hörerschaft des Seniorenstudiums und des Studiums Generale kamen. Die Ausbildungseinrichtung beteiligt sich darüber hinaus an dem „Schwerpunkt Südosteuropastudium". Manche Blockseminare werden sogar auch von Studierenden anderer Universitäten der Bundesrepublik besucht, die hierfür extra nach München kommen. Die Gesamtzahl der Hörer, welche die von der Ausbildungseinrichtung angebotenen Lehrveranstaltungen pro Semester besuchen, beträgt zwischen 80 und 120 Personen.

Ganz gewiss sind die oben genannten Zahlen noch steigerungsfähig. Vor allem waren sie steigerungsfähig, wenn das Lehramtstudium eingeführt würde (der orthodoxe Religionsunterricht ist durch die Verfassung garantiert und in verschiedenen Bundesländern als ordentliches Lehrfach genehmigt, findet aber in Wirklichkeit weitgehend nicht statt; vgl. auch das Schreiben der orthodoxen Bischöfe in Deutschland an die LMU vom März 2002).

d. Die unendliche Befristung: Wie bereits erwähnt, beschloss der Senat in seiner Sitzung am 19. Dezember 1996, „daß letztmalig zum WS 1997/1998 Neueinschreibungen vorgenommen werden können" und „daß der Studiengang zunächst eine sechsjährige Probezeit (bis 31. März 2003) durchläuft". Dieser Beschluss fand sich auch bei den am 3. Juni 1997 genehmigten Studien- und Prüfungsordnungen wieder. Sie endeten mit dem Hinweis: „Das Studium kann letztmalig im Wintersemester 1997/98 aufgenommen

werden." Deshalb beschloss die Gemeinsame Kommission in ihrer Sitzung am 24. Juni 1997 einstimmig den Antrag:

„Der Hohe Senat möge eine Entscheidung dahingehend treffen, dass die Immatrikulation von Studenten der Orthodoxen Theologie über das kommende Wintersemester hinaus verlängert wird. (Unter Umständen mit dem Vorbehalt, die Aufnahme von Studenten, wenn nötig, jederzeit zu stoppen)."

Der Satz in Parenthese diente lediglich dazu, die höchst kontraproduktive Befristung aufzuheben und dem Fach eine faire und freie Entfaltung zu ermöglichen. Nach vielen vorangegangenen Gesprächen, bei denen zu hören war, dass eine Verlängerung der Einschreibungsmöglichkeit um ein Jahr beabsichtigt wäre, hat sich der Senat in seiner Sitzung am 18. Dezember 1997 mit dieser Frage befasst. Zu der Sitzung wurden außer mir auch die Kollegen Döring und Wenz eingeladen und wir hatten die Gelegenheit, unseren Antrag zu begründen. Am Schluss einigte sich der Senat (ohne Gegenstimme), dass Studenten zum letzten Mal im Wintersemester 2002/03 aufgenommen würden. Mit dieser erneuten Befristung wurde nun dem Ganzen zumindest eine längere Entwicklungsphase eingeräumt.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage: Was erwartete man von der Orthodoxen Theologie? Warum musste sie zeitlich befristet werden und überhaupt eine „Experimentierphase" durchlaufen? Vor allem welche Kriterien musste sie erfüllen, damit das „Experiment" als erfolgreich beendet erklärt würde?

Da ich bereits von Anfang an bei den Gesprächen und Kontakten auf verschiedenen Ebenen den Eindruck bekam, dass man offensichtlich keine Vorstellung darüber hatte, was man von den Vertretern der Orthodoxen Theologie konkret erwartete, so schrieb ich in meinem Brief vom 29. Oktober 1996 an das Rektoratskollegium bezüglich der „Erprobung": „Wie ist eine solche ‚Probezeit' zu verstehen? Was und wie wird erprobt? Abgesehen davon, dass die Bezeichnungen ‚Probe' und ‚Experiment' das Interesse von Studierwilligen eines jeden Faches keinesfalls erhöhen, könnten Sie mir bitte die Kriterien nennen, aufgrund derer die Probezeit für erfolgreich oder erfolglos erklärt werden wird? Denn der Ausgang eines jeden Unterfangens kann beliebig, ja willkürlich gedeutet werden, solange keine konkreten Kriterien artikuliert werden". Darauf kam keine Antwort. Bei einschlägigen Gesprächen mit verschiedenen Vertretern in der Universität und auch im Ministerium wurden dann gelegentlich und eher unverbindlich solche angebliche „Kriterien" genannt:

1. Anpassungsfähigkeit: Eine Zeit lang hieß es, dass es auf die Anpassungsfähigkeit der Orthodoxen Theologie an die deutsche Universitätslandschaft ankäme. Aber was bedeutete Anpassungsfähigkeit?

2. Interdisziplinäre Zusammenarbeit: Auf die Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Anpassungsfähigkeit" war dann zu hören, dass z. B. die interdisziplinäre Zusammenarbeit wichtig wäre. Aber damit sprach man einen Gesichtspunkt an, der für mich ohnehin hohen Stellenwert hatte und längst in die Tat umgesetzt worden war. Denn es gab schon vorher wohl wenige Kollegen, die im Laufe der Zeit mehr interdisziplinäre Lehrveranstaltungen gehalten hatten als ich. Selbst die Einführung eines „Dies academicus theologicus" in der Universität München ging auf meine Initiative zurück. Darüber hinaus hatten meine Kollegen und ich mehrere Gastvorträge veranstaltet und einen regen Studenten- und Dozentenaustausch mit verschiedenen theologischen Fakultäten in Europa (Thessaloniki, Athen, Klausenburg etc.) aufgenommen.

3. Evaluation: Im Laufe des Jahres 2001 wurde schließlich ein konkretes Kriterium für die Aufhebung der Erprobung vorgeschlagen: eine externe Evaluation.

Den Anlass hierfür gab das Schreiben des Ministeriums an die Universität vom 14. Februar 2001 (IX/-25/20a-9a/8478), mit dem die Universität gebeten wurde, dem Ministerium ihre Überlegungen bezüglich der Befristung der letztmaligen Immatrikulationsmöglichkeit für Orthodoxe Theologie zum WS 2002/03 mitzuteilen. Mit Bezug darauf reichte die Ausbildungseinrichtung der Rechtsabteilung der Universität eine Stellungnahme bezüglich der sog. Experimentierphase und der auferlegten Immatrikulationsbeschränkung ein. Außerdem wurde auf der Basis einer einstimmigen Entscheidung der Gemeinsamen Kommission vom 25. Januar 2001 und der oben erwähnten Stellungnahme am 21. April 2001 der Antrag auf Behebung der Einschreibungsfrist an den Rektor gestellt.

Auf diesen Antrag hin und nach einigen Gesprächen hat die Hochschulleitung ihre, wie es hieß, „endgültige" Entscheidung über die Zukunft der Orthodoxen Theologie von einer externen Evaluation der Entwicklung und der bisherigen Arbeit der Ausbildungseinrichtung gemacht. Es wurde des Weiteren beschlossen, dass die Evaluation von den Proff. Dr. Hermann Goltz (Halle), Dr. Dr. Grigorios Larentzakis (Graz) und Dr. Georgios Martzelos (Thessaloniki) durchgeführt wird. Zum Zweck der Evaluierung wurde vom wissenschaftlichen Personal der Ausbildungseinrichtung am 28. Juli 2001 ein detaillierter (78 S.) „Personen- und Forschungsprofil" über den Zeitraum 1996 bis 2001 erstellt und dem Rektoratskollegium, den Senatoren und insbesondere den drei Evaluatoren zur Verfügung gestellt.

Die drei auswärtigen Evaluatoren besuchten die Ausbildungseinrichtung am 13. Dezember 2001 und im Rahmen einer ganztägigen Tagung hatten sie die Gelegenheit, mit dem Prorektor Dr. Werner Schubö, den Professoren, den wissenschaftlichen Mitarbeitern, den Studierenden der Ausbildungseinrichtung wie auch mit den nicht orthodoxen Professoren der Gemeinsamen Kommission und den Dekanen der beiden Theologischen Fakultäten ausführliche und intensive Gespräche zu führen.

Interessanterweise traf am Tag vor der Tagung der Evaluatoren (am 12. Dezember 2001: rein zufällig?) ein Bericht des Bayerischen Obersten Rechnungshofes (BOR) vom 7. Dezember 2001 ein, der auch den Evaluatoren ausgehändigt wurde. Schon lange Zeit vorher war immer wieder zu hören, dass ein solcher Bericht unterwegs sei und dass er ein negatives Urteil enthalte. Woher kamen diese Gerüchte und wieso wusste man dies im Voraus? Abgesehen von einer zielgerichteten Selektion und Auslegung von zum Teil falschen Zahlen – und zwar nur jener Studenten, die sich für den Diplomstudiengang eingeschrieben hatten (ohne Promotions- und Nebenfachstudenten) – wurden im Bericht des BOR alle andere Bereiche unserer Arbeit sowohl in Forschung und Lehre, als auch auf nationaler und internationaler Ebene völlig ignoriert. Aufgrund dieser Selektion und Auslegung von Daten sprach sich der Bericht für die Abschaffung des Studiengangs aus und verbreitete den „Alternativvorschlag", dass die Ausbildungseinrichtung statt des Diplomsstudiengangs einen „Ergänzungs- bzw. Aufbaustudiengang" anbieten sollte. Noch am selben Tag erstellte die Ausbildungseinrichtung eine erste schnelle Stellungnahme-Antwort auf diesen Bericht und leitete sie an die Hochschulleitung und die Evaluatoren weiter. Außerdem haben meine Kollegen und ich auf diesen Bericht des Rechnungshofes mit zwei Stellungnahmen (vom 18. Dezember 2001 und 26. März 2002) reagiert und die Angaben gründlich berichtigt. Die Stellungnahme vom 26. März 2002 nahm auch Bezug auf eine weitere Mitteilung des BOR vom 20. Februar 2002 (IIIB9-SR-180/01), die uns von der Universität am 28. Februar 2002 zugeschickt wurde. In dieser Mitteilung gab es auch einige - vielleicht wegen meines Einsatzes und

zum Zwecke der Einschüchterung - persönliche Anschuldigungen[31]. Auf die Stellungnahme vom 26. März 2001 hin haben auch der damalige Rektor und die Innenrevision der Universität in einem ausführlichen Schreiben vom 10. April 2002 die Angaben des Rechnungshofes weitestgehend richtig gestellt.

Das 15seitige Gutachten der Evaluatoren, das als Grundlage dienen sollte, damit der Akademische Senat dann entscheiden kann, ob die Orthodoxe Theologie ein Auslaufmodell bleibt oder verstetigt und erfolgreich weitergeführt wird, wurde im Januar 2002 vorgelegt und fiel sehr positiv aus[32]. Dies schien einigen Personen in der Hochschulleitung nicht zu gefallen. Man bemühte deshalb eine andere Argumentationsschiene. Es war nämlich zu hören, dass angeblich jetzt eine neue Situation entstanden sei und dass die Evaluation dem Bericht des BOR gegenüber stünde! Aufgrund dieses Berichts erhielt nun für die Beurteilung des Faches ein neues Kriterium zunehmende Bedeutung: die Studentenzahlen.

4. Studentenzahlen: Auf der einen Seite ist die Forderung nach mehr Studenten selbstverständlich völlig verständlich und berechtigt; auf der anderen Seite aber darf sie als Kriterium für das konkrete Fach nicht einzig und allein gelten bzw. verabsolutiert werden. Trotzdem kann man mit Bezug auf die oben angeführten

---

[31] Für die Qualität des persönlichen Angriffs ist der entsprechende Passus unseres Antwortschreibens vom 26. März 2002 an den Rektor bezeichnend: „... Das Schreiben von Herrn Siegel (sc. Sachbearbeiter in der Universitätsverwaltung) endet mit dem Hinweis, der aus der Mitteilung des BOR stammt, dass ich die Dienstreisen ‚auf das unabdingbare Maß ... beschränken' sollte. Als Grundlage für diesen Hinweis waren in der Mitteilung des BOR (unter Ziffer 4) für das Jahr 2001 folgende vier Dienstreisen genannt:
Bei der ersten Reise nach Thessaloniki (Gastvortrag an der Universität) waren **nur** meine Lehrveranstaltungen am Donnerstag, den 17. Mai, betroffen.
Bei der zweiten nach Wien (Gastvortrag in der Juristischen Fakultät) und Presov (Teilnahme an einer Berufungskommission) war der Termin von mir extra so gewählt, dass **keine Lehrveranstaltungen ausfielen** (am 24. Mai war Christi Himmelfahrt).
Bei der dritten nach Brandenburg (offizieller Delegierter des Ökumenischen Patriarchats für den Dialog mit der Evangelischen Kirche in Deutschland seit 1971) bin ich wegen meiner Lehrveranstaltungen am Donnerstag bereits am Mittwoch, den 4. Juni, zurückgeflogen (Flug von Berlin nach München: DI7017 17.10 Uhr). Obwohl die Tagung bis zum 6. Juli dauerte, wurde die Rückkehr für den 4. geplant und durchgeführt (vgl. auch den Antrag auf Reisegenehmigung beim Referat I B 5).
Die Reise nach Rom (offizieller Abgesandter des Ökumenischen Patriarchats beim Weltkongress der katholischen Laien mit Privataudienz beim Papst) war **nicht im Jahr 2001** sondern im Jahr zuvor.
Demzufolge sind im Kalenderjahr 2001 insgesamt und faktisch **fünf Lehrstunden ausgefallen.** Berechtigt dies den Vorwurf, dass ich „in den Vorlesungszeiten an der Universität häufig nicht anwesend war"? Der Vorwurf ist auch ansonsten völlig unbegründet, da ich meine Lehrveranstaltungen an drei Tagen in der Woche (Montag, Dienstag und Donnerstag) abhalte und manchmal noch 1 oder 2 Tage in der Woche zusätzlich in der Universität bin.
Auch der Satz „Prof. Nikolaou (wurde) wiederholt auf seine Präsenzpflicht hingewiesen" ist völlig unbegründet und unwahr. Von wem, wann und wo wurde ich - noch dazu „wiederholt" - auf meine Präsenzpflicht hingewiesen? Vor allem aber aus welchem Grund? Das einzige mir bekannte Gespräch, in dem die Frage der Präsenz indirekt zur Sprache kam, war am 21. Mai 2001 in meinem Büro mit Herrn Stammbader (Vertreter des Rechnungshofes). Er sagte nur nebenbei, dass er mich die Woche davor nicht angetroffen hätte. Daraufhin zeigte ich ihm die Dienstreisegenehmigung und er wunderte sich lediglich, dass ich keine Reisekostenerstattung beantragt hätte.
Magnifizenz, mit dem oben genannten Hinweis von Herrn Siegel hat sich unsere Universität die Vorwürfe des BOR zu eigen gemacht, ohne diese vorher zu überprüfen oder zumindest mich, als den Betroffenen, um Stellungnahme zu bitten. Bedenkt man dazu, dass die Anschuldigungen jeglicher Grundlage entbehren, so trifft mich diese Vorgehensweise sehr. Ja, sie stimmt mich sogar traurig, denn rückblickend - dies kann ich ruhigen Gewissens sagen - habe ich stets alles, was in meinen Kräften stand, zum Wohl unserer Universität, des von mir vertretenen Faches und meiner Studenten gegeben. Erlauben Sie mir aus den vielen z. T. Ihnen bekannten Fakten einige wenige anzuführen ..."

[32] Vgl. unten S. 305 ff.

Studentenzahlen sagen, dass die Entwicklung des Faches auf einem sehr guten soliden Weg war, zumal die Studentenzahlen langsam aber konstant stiegen. Diese Entwicklung fand außerdem in einer Zeit statt, in der die Zahlen für Theologiestudenten bundesweit zurückgingen. Vor allem muss man bedenken, dass diese positive Entwicklung zu verzeichnen war, obwohl das Fach gegen so viele und gravierende bürokratische Hemmnisse kämpfen musste, seine Professorenstellen für längere Zeit und z. T. bis heute noch (2005) durch Vertreter und Zeitverträge besetzt werden und es sich unter dem Damoklesschwert der Befristung befand. Ein Fach, das für sein Überleben kämpfen muss, kann sich nicht frei entfalten und keine besondere Anziehungskraft ausstrahlen! Darum galt weiterhin als oberstes Ziel die Aufhebung der Befristung bzw. die Verstetigung des Faches.

Für die Verstetigung der Orthodoxen Theologie an der Universität München setzten sich dankenswerterweise von Anfang an nicht nur alle orthodoxen Bischöfe Deutschlands, sondern auch die beiden Theologischen Fakultäten sowie die Spitzen der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche in Bayern und auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ein, die alle der Universitätsleitung entsprechende Voten sandten. Nach vielen Bemühungen und einschlägigen Schreiben beschloss der Akademische Senat der Universität am 20. Juni 2002 mit 16 zu 10 Stimmen die Verstetigung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Mit einem Brief vom 21. Juni 2002 bat die Universität das Staatsministerium um die Bestätigung des Senatsbeschlusses über die Verstetigung. Statt der erwarteten Bestätigung schlug das Ministerium seinerseits aber nach fast vier Monaten (Schreiben vom 16. Oktober 2002) vor, die Zustimmung des Hochschulrates bezüglich der Entfristung einzuholen. Der Hochschulrat, der sich mit dem Thema in seiner Sitzung am 9. Dezember 2002 befasste, stimmte der getroffenen Senatsentscheidung über die Verstetigung nicht zu und sprach sich für eine weitere Befristung der Ausbildungseinrichtung aus. Diese neue und unerwartete Infragestellung der bereits beschlossenen Verstetigung brachte erneute Unsicherheiten und Schwierigkeiten für die Zukunft der Orthodoxen Theologie. So hing die Einschreibung im Fach Orthodoxe Theologie für das SS 2003 bis kurz nach dem Ende des WS 2002/03 völlig in der Luft.

Die oben genannte Entscheidung des Hochschulrates wurde der Ausbildungseinrichtung durch den neuen Rektor der Universität, Herrn Prof. Dr. Bernd Huber, mit Brief vom 10. Januar 2003 mitgeteilt. In der Senatssitzung am 16. Januar 2003 wurde über diese Entscheidung des Hochschulrates bloß berichtet und in der darauf folgenden Sitzung am 6. Februar 2003 wurde dann die Verstetigung der Orthodoxen Theologie erneut (d. h. zum zweiten Mal) mehrheitlich beschlossen. Auch bei dieser Entwicklung hatte ich am 25. Januar 2003 einen ausführlichen Brief[33] an die

[33] Bemerkenswert ist es, dass in diesem Brief auch einige wichtige Rahmenbedingungen für das Fach angesprochen wurden, die bis heute (2005) offen geblieben sind. Hier die entsprechende Passage: „Aus all dem, was oben angeführt wurde, ergibt sich, dass Befristungen der Art, wie sie der Orthodoxen Theologie auferlegt wurden und geplant werden, dem Aufbau eines neuen Faches und der Steigerung seiner Attraktivität bzw. Konkurrenzfähigkeit zuwiderlaufen. Was die Orthodoxe Theologie unbedingt und so schnell wie möglich benötigt, sind **konstante Rahmenbedingungen,** die im Falle der Orthodoxen Theologie bislang nicht gegeben waren. Zwar ist hier nicht der Ort auf Desiderate und Anregungen ausführlich einzugehen, aber erlauben Sie uns bezüglich der Rahmenbedingungen zumindest stichwortartig einige Punkte zu nennen, z. B.:
eindeutige Einschreibung der Studierenden für Orthodoxe Theologie,

Mitglieder des Akademischen Senats geschrieben. Darüber hinaus hatte ich eine Reihe von Telephongesprächen mit mehreren Senatoren vom Krankenhaus aus getätigt, wo ich mich damals wegen einer bevorstehenden schweren Operation aufhielt.

Diese erneute Verstetigung des Faches erfüllte die Professoren und Studenten der Orthodoxen Theologie mit Freude. Wir dachten, dass die Schwierigkeiten und die Probezeit nunmehr zu Ende gegangen wären. Diese Hoffnung wurde auch durch einen Brief des früheren Staatsministers, Hans Zehetmair, vom 24. März 2003 genährt und begründet. Darin bestätigte er auch staatlicherseits den Beschluss des Akademischen Senats über die Aufhebung der Befristung und die Verstetigung des Faches. Ferner eröffnete er im selben Brief der Orthodoxen Theologie eine großartige Perspektive, die ich vorher mit dem Lt. Ministerialrat, Herrn Hörlein, auch konkret besprochen hatte, nämlich die offizielle Errichtung einer Orthodox-Theologischen Fakultät auf Probe; er schlug deshalb der Universität vor: „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".

Mit dieser neuen Perspektive betrachtete ich meine langjährigen Bemühungen um den Aufbau des Faches Orthodoxe Theologie, insbesondere meine sechsjährige Tätigkeit als Gründungsdekan und Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission der Ausbildungseinrichtung (Mai 1997 bis Mai 2003) für im Prinzip erfolgreich beendet. Außerdem musste ich aus gesundheitlichen Gründen kürzer treten. So wurde am 05. Mai 2003 auf meinen Vorschlag hin der Kollege Prof. Nikolakopoulos einstimmig zum neuen Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission für die Zeit bis zum 18. Dezember 2004 gewählt.

Aber auch diese neue vom Minister vorgeschlagene und an sich hervorragende Perspektive wurde nicht verwirklicht. Im Gegenteil kamen sogar noch schlimmere Zeiten. Anfang 2004 wurden Pläne[34] der Hochschulleitung bekannt, nach denen der Studiengang Orthodoxe Theologie abgeschafft werden sollte. Die Ursachen hierfür waren wohl vielfältig. In der Universität gab es immer wieder Stimmen gegen die Theologie allgemein. Ein Kollege fasste einmal diese Stimmung im Satz zusammen: „Wir haben ohnehin zwei Theologische Fakultäten zu viel!" Im Hinblick auf die Orthodoxe Theologie wirkte sich der Umstand negativ aus, dass die vier Professoren kein Stimmrecht haben, d. h. dass die Orthodoxe Theologie in den verschiedenen Gremien nicht direkt, sondern nur über die beiden Theologischen Fakultäten vertreten ist. Außerdem kann man es niemandem verdenken, wenn sich jemand in Zeiten groß

Errichtung einer "**Zentralen Einrichtung**" nach Art. 32 BayHSchG bzw. eines Departments für Orthodoxe Theologie,
einheitliche Zuordnung der vier Professoren zu diesem Department,
Besetzung der Professorenstellen, Vertreter der vier theologischen Fächergruppen (biblische, historische, systematische und praktische Theologie), wie in den anderen Fächern auf Lebenszeit,
Erhaltung der fachlichen und organisatorischen Nähe zu den beiden Theologischen Fakultäten,
gebündelte Darstellung der Angaben über Orthodoxe Theologie im Vorlesungsverzeichnis,
unmittelbare Vertretung der Orthodoxen Theologie im Senat durch den Senatsvertreter der Theologischen Einrichtungen, was auch bedeutet, dass die orthodoxen Professoren sich an der Wahl des Senatsvertreters beteiligen und ihr diesbezügliches (passives und aktives) Wahlrecht in diesem Rahmen ausüben.

[34] Diese Pläne gehen angeblich auf die berühmte Hochschulautonomie zurück. Aber für mich steht fest, dass die Universität, wie Karl Jaspers zu Recht meinte, „durch den Staat (besteht). Ihr Dasein ist politisch abhängig. Sie kann nur leben, wo und wie der Staat es will. Der Staat ermöglicht die Universität und schützt sie."

angelegten Sparens um die eigene Sache kümmert. Wer nicht am Entscheidungstisch sitzt, läuft leichter Gefahr leer auszugehen.

Auf alle Fälle lösten diese Pläne der Hochschulleitung in der Ausbildungseinrichtung höchsten Alarm aus. Es begann ein intensiverer und zunächst allem Anschein nach aussichtsloser Kampf. Aber darüber berichtet der anschließende Artikel von Nikolakopoulos, der sich als Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission für die Erhaltung des Studiengangs voll eingesetzt hat. Aus dieser Zeit scheint mir folgender Passus meines Briefes[35] vom 27 Mai 2004 an den bayerischen Ministerpräsidenten Edmund Stoiber und andere wichtige Persönlichkeiten wichtig, weil darin einige Gründe stichwortartig angesprochen werden, warum die Orthodoxe Theologie an der Universität München erhalten bleiben muss:

„Mit Hilfe einiger weitsichtiger Personen aus Wissenschaft und Politik habe ich mich zwanzig Jahre lang für den Aufbau des Faches Orthodoxe Theologie in der Ludwig-Maximilians-Universität München eingesetzt. Die entstandene Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie stellt inzwischen ein konkretes Zeichen bayerischer und deutscher Politik zur Realisierung des Konzepts der europäischen Einheit in Vielfalt im gemeinsamen europäischen Haus dar. Bedauerlicher- und kurzsichtigerweise hat aber die Kommission für Umbau und Profilierung der LMU, bei der die Orthodoxe Theologie nicht einmal vertreten war, den Vorschlag zur Schließung dieser Einrichtung gemacht. Aus diesem Anlass möchte ich, als der Gründer dieser Einrichtung, im Folgenden die besondere, nicht nur wissenschaftliche, sondern auch und vor allem gesellschaftlich-politische Bedeutung des Faches kurz zusammenfassen:

Die Orthodoxe Theologie darf nicht abgeschafft werden, weil sie die Kirche und Theologie des halben Europas und von weltweit ca. 250 Mill. Christen repräsentiert;

weil sie die einzige Ausbildungseinrichtung ihrer Art in Deutschland und in Westeuropa überhaupt ist;

weil sie im neuen vereinten Europa Brücken baut, indem sie zur harmonischen Verständigung zwischen den westeuropäischen und den orthodoxen Gläubigen Osteuropas beiträgt;

weil sie aufgrund der Jahrhunderte langen Erfahrung der Ostkirche im Umgang mit dem Islam imstande ist, zum heute notwendig gewordenen interreligiösen Dialog wichtige Impulse zu geben;

weil sie dabei hilft, Bayern in die Mitte Europas zu rücken;

weil sie in der LMU zum Gesamtbild der universitas beisteuert und sich - trotz zahlreicher Stolpersteine, die ihr in den Weg gelegt wurden, - sehr schnell den Universitätsgegebenheiten angepasst hat;

weil sie unabdingbarer Bestandteil des von der LMU beabsichtigten Elitestudienangebots „Osteuropa-Studien" ist;

weil sie sich durch viele interdisziplinäre Veranstaltungen und Publikationen wissenschaftlich bewährt hat;

weil sie durch eine international besetzte Evaluationskommission sehr positiv bewertet wurde;

weil sie die wissenschaftliche Zusammenarbeit der drei großen christlichen Kirchen in einzigartiger Weise in Europa – ja weltweit – ermöglicht (vgl. das Zentrum

[35] Vgl. den ganzen Brief in einer leicht abgeänderten Fassung in: *PHILIA. Eine Zeitschrift für Europa* Heft I/2005, 228-230.

für ökumenische Forschung der LMU, das von den Proff. Dr. P. Neuner, Dr. G. Wenz und mir gegründet wurde und geleitet wird);

weil sie zur ökumenischen Verständigung und Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen im Lande und darüber hinaus beiträgt;

weil sie im Dienste von 1,5 Mill. orthodoxen Mitbürgern steht und durch Priester, die vor Ort ausgebildet werden und die mit der abendländischen Theologie und Geistesgeschichte, aber auch mit der Geschichte, Kultur und Eigenart dieses Landes vertraut gemacht werden, zu ihrer Integration erheblich beisteuert;

weil sie Religionslehrer für Hunderttausende von orthodoxen Schülern ausbilden könnte, was die Studentenzahlen vervielfachen würde, aber leider (im Gegensatz zum Unterricht für muslimische Kinder) noch nicht realisiert wurde;

weil ihre international besetzte Studentenschaft (aus neun Ländern) zur Reputation des Freistaates und insbesondere der Universität München in einem größeren Einzugsbereich beiträgt und in diesem Bereich in vielerlei Hinsicht als Aushängeschild der LMU gilt;

weil sie wissenschaftlich weltweit vernetzt ist, wie Unterstützungsschreiben von Institutionen und Professoren (u. a. aus Harvard) an den Rektor, den Wissenschaftsminister und den Ministerpräsidenten zeigen;

weil sie konkret von allen Orthodoxen und weiteren Theologischen Fakultäten der Welt als ein wichtiger Gesprächs- und Austauschpartner angesehen wird (vgl. Schreiben des 6th Congress of the Higher Orthodox Schools of Theology in the World in Sofia, Oktober 2004);

weil sie Kenntnisse über Kultur und Religion osteuropäischer Länder vermittelt, die selbst in wirtschaftlicher Hinsicht nützlich sein könnten."

Orthodoxe Theologie an der Universität München (2003-2005). Die Zeit des Kampfes um die Erhaltung

von Konstantin Nikolakopoulos, München

I. Einleitendes

Auch in dieser letzten neueren Phase ihrer Geschichte kann die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München leider Gottes noch auf keine sichere Zukunft hoffnungsvoll blicken. Was ich kurz vor der durch den Akademischen Senat mehrheitlich (16 zu 10 Stimmen) erfolgten *ersten Verstetigung* des Studiengangs am 20.06.2002 geschrieben habe, dass man nämlich den Kampf und das Gebet „für die seitens des Staates und der Universität leider noch nicht fest gesicherte Zukunft dieser Einrichtung“[1] nicht aufgeben darf, gilt leider auch heute noch (Ende 2005). Die Orthodoxe Theologie in München zeichnet sich durch einen Entwicklungsweg aus, der für die einzige orthodoxe Lehrstätte an einer staatlichen Universität in Deutschland und in ganz Westeuropa seit ihrer Errichtung bzw. der Genehmigung der Studien- und Prüfungsordnung im Jahre 1997 voll von Problemen, Stolpersteinen und Unwegsamkeiten im Übermaß war. Interessanterweise haben wir auf das „Warum“ der wiederholten Schwierigkeiten bis heute keine zufriedenstellende Antwort bekommen.

II. Vor und nach der zweiten Verstetigung

Trotz der eben erwähnten ersten Verstetigung der Orthodoxen Theologie konnte die Experimentierphase der Ausbildungseinrichtung nicht aufgehoben werden. Zu der Verlängerung und Verstärkung dieser Ungewissheit trugen verschiedene Faktoren weiterhin bei. Während die Universität mit Schreiben vom 21. Juni 2002 das Ministerium um die rechtsaufsichtliche Freigabe der Vierten Satzung zur Änderung der Akademischen Prüfungsordnung der LMU München für den Studiengang Orthodoxe Theologie bat, reagierte das Ministerium mit Schreiben vom 16. Oktober

[1] *K. Nikolakopoulos, A. Vletsis, V. Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für *Prof. Th. Nikolaou*, Frankfurt a.M. 2002, S. 715.

2002, meines Erachtens, ziemlich zurückhaltend. Es sprach zwar von einer positiven Entscheidung, gab aber keine direkte Bestätigung der Entfristung offiziell bekannt. Stattdessen schaltete es den Hochschulrat der Universität ein, dessen Zustimmung es für die Bestätigung der Verstetigung als notwendig ansah.[2]

Den endgültigen Anstoß für das nicht Inkrafttreten der vom Senat verabschiedeten Entfristung des orthodoxen Studiengangs gab folgender Beschluss des Hochschulrates vom 09. Dezember 2002: „Der Hochschulrat stimmt einer Entfristung des Diplomstudiengangs Orthodoxe Theologie nicht zu. Es wird empfohlen, die Befristung des Diplomstudiengangs Orthodoxe Theologie so zu gestalten, dass das Studium der Orthodoxen Theologie letztmalig im Wintersemester 2007/08 aufgenommen werden kann. Der Hochschulrat empfiehlt dringend eine Überprüfung der personellen und finanziellen Ausstattung."[3]

Angesichts dieser neuen Entwicklung mit der überraschenden Empfehlung des Hochschulrats befasste sich der Senat gemäß Art. 26 Abs. 1 Satz 6 BayHSchG mit der Zukunftsgestaltung der Orthodoxen Theologie an der LMU am 06. Februar 2003 erneut. Auch während dieser Sitzung wurde *die Verstetigung* der Ausbildungseinrichtung gegen die Vorschläge des Rektoratskollegiums und des Hochschulrates *zum zweiten Mal* mehrheitlich bestätigt.

Der Beschluss des Akademischen Senats der LMU über die Aufhebung der Befristung und die am 24. März 2003 darauf erfolgte Bestätigung der Verstetigung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie seitens des damaligen Bayerischen Staatsministers für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Herrn Hans Zehetmaier, eröffneten diesem besonderen Fach in der deutschen universitären Landschaft tatsächlich neue hoffnungsvolle Perspektiven. Diese natürliche Konsequenz der Doppelverstetigung, nämlich die Förderung und Verstärkung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, setzte sich die Gemeinsame Kommission in ihrer neuen Zusammensetzung unter dem Vorsitz vom Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos und dem stellvertretenden Vorsitz des evangelischen Kollegen, Prof. Dr. Gunther Wenz (Fak. 02) in der neuen Amtszeit (19.12.2002-18.12.2004) zu ihrem Ziel.

Damit die Orthodoxe Theologie ihren Betrieb hürdenfrei entfalten konnte, sollten bisherige konkrete Unwegsamkeiten und Schwierigkeiten, die bei anderen Fächern unüblich sind, aber dem Aufbauprozess der Orthodoxen Theologie noch im Wege standen, entkräftet bzw. abgeschafft werden. Zu diesem Zweck stellte die Gemeinsame Kommission am 30. Juni 2003 der Hochschulleitung einen Antrag auf Festlegung konstanter Rahmenbedingungen. Diese sollten die Attraktivität bzw. Konkurrenzfähigkeit des Studiengangs entschieden steigern.

---

[2] Interessanterweise wird die Reaktion des Ministeriums im Schreiben des Rektors, Prof. Dr. Bernd Huber, vom 10.03.2003 ans Letztere so beschrieben: „Das Ministerium teilte mit Schreiben vom 16. Oktober 2002 mit, die Entfristung stelle eine wesentliche Änderung des Studiengangs dar, die das Einvernehmen des Staatsministeriums voraussetzt. ... Das Staatsministerium stehe der Aufhebung der Befristung grundsätzlich positiv gegenüber, bitte aber, die Zustimmung des Hochschulrats einzuholen."

[3] Der Text steht getreu zitiert im oben erwähnten Schreiben der Universität an das Staatsministerium vom 10.03.2003.

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 folgendermaßen anspornte und 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"[4]. In diesem Rahmen bat die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie um die endgültige Klärung folgender vier zentraler Punkte, welche die Attraktivität bzw. Konkurrenzfähigkeit des Studiengangs entschieden steigern könnten:

1. Festlegung des hochschulrechtlichen Status der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" durch die Errichtung einer „Fakultät für Orthodoxe Theologie" oder einer „Zentralen Einrichtung" nach Art. 32 BayHSchG. Parallel dazu Errichtung eines Departments für Orthodoxe Theologie und somit einheitliche Anbindung aller vier orthodoxen Professoren an die neue Institution.
2. Erhaltung der fachlichen und organisatorischen Nähe zu den beiden Theologischen Fakultäten und gemeinsame Vertretung aller drei Theologien im Senat.
3. Längerfristige Absicherung der beiden befristeten C3 Professuren für die kontinuierliche Betreuung der Studierenden und Vertretung der entsprechenden Fächer (Biblische und Praktische Theologie) in Forschung und Lehre.
4. Schaffung eines einheitlichen Profils des Studiengangs durch gebündelte Darstellung der orthodoxen Einrichtung im Vorlesungsverzeichnis und eindeutige Einschreibung der Studierenden für Orthodoxe Theologie.

Es ist auf jeden Fall erwähnenswert, dass auf diesen Antrag vom 30. Juni 2003 keine Antwort seitens der Universitätsleitung kam.

III. Turbulente Sparmaßnahmen – Die geplante Streichung

Keine der beiden Verstetigungen des orthodoxen Studiengangs wurde ernstgenommen und umgesetzt. Statt dessen begann ab Herbst 2003 eine dauerhafte betrübte Diskussion über vom Staat auferlegte Kürzungen, die für die ganze universitäre Landschaft, aber insbesondere für die kleineren Fächer eine bedrohliche Situation hervorrief. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, die gerade zu dieser Zeit die Rahmenbedingungen dringend nötig hatte, blieb in einem „angreifbaren" Schwebezustand.

Gerade an der Jahreswende wuchs die Unruhe bei den Studierenden und den Lehrenden enorm. Der Rektor der LMU, Prof. Dr. Bernd Huber, wurde im Magazin der

[4] Es handelt sich dabei um die letzte von drei Maßgaben, die „dem Einvernehmen des Ministeriums zur unbefristeten Einführung des Studiengangs Orthodoxe Theologie" zugefügt wurden. Die ersten zwei hießen: „1. Der Studiengang soll spätestens bis zum Wintersemester 2004/05 erneut mit dem Ziel evaluiert werden, die Attraktivität für Studierende der Orthodoxen Theologie zu erhöhen. 2. Bei der Besetzung künftiger Professuren soll darauf geachtet werden, dass neben der fachlichen Qualifikation der Bewerber die panorthodoxe Komponente stärker zum Ausdruck kommt; dies soll der Steigerung der Attraktivität für in Deutschland lebende Orthodoxe der unterschiedlichen nationalen Traditionen dienen." Spontan könnte man hier zum letzten Punkt entgegensetzen, dass die Professoren die griechische und die russische Tradition repräsentieren und dass die immatrikulierten Studenten derzeit aus neun (hauptsächlich osteuropäischen) Ländern kommen.

Münchener Universität MUM folgendermaßen zitiert: „Wir müssen davon ausgehen, dass das Geld für die Hochschulen künftig noch knapper wird“[5]. Bezüglich der umzusetzenden Einsparungen seitens der LMU gab er in dieser ersten Phase eine gewisse Verwirrung, weil man sich kein klares Bild machen konnte, was sie betreffen oder wie sie aussehen würden. Einerseits las man in den Veröffentlichungen der Universität: „Zwar sollen die kurzfristigen Einsparungen nicht in erster Linie durch Stellenstreichungen, sondern vorrangig durch eine drastische Kürzung im Investitions- und Sachmittelbereich erbracht werden“[6]. Zugleich bezog sich aber der Kanzler der LMU, Thomas May, von massiven Stelleneinzügen: „Wir werden im Jahr 2004 insgesamt 100 Stellen im Gegenwert von fünf Millionen Euro einziehen müssen. ... die Vorgabe der Bayerischen Staatsregierung, 15 Prozent des Staatshaushalts bis 2008 zu kürzen. ... Dies bedeutet, dass die LMU zwischen 2004 und 2008 insgesamt mindestens 300 Stellen aus den wissenschaftlichen Einrichtungen abziehen muss ...“[7]

Bereits im November 2003 protestierten mit starken Sprüchen und Parolen, wie „Edmund Stoiber - Bildungsräuber“, Tausende Studierende und mehrere Dozenten der Münchener Hochschulen gegen die massiven und dramatischen, von der Bayerischen Staatsregierung angeordneten Kürzungen im Bildungswesen des Freistaates. Um das vom Wissenschaftsministerium vorgegebene Einsparvolumen von 5% im Jahr 2004, wie es zu dieser Zeit hieß, einzuhalten, sah sich die Ludwig-Maximilians-Universität gezwungen, weitreichende Strukturplanungen einleiten zu müssen. Im Rahmen eines, wie er von Kreisen der Universitätsverwaltung genannt wurde, „transparenten Verfahrens“ richtete die Hochschulleitung, d.h. das sechsköpfige Rektoratskollegium, unter dem Vorsitz von LMU-Rektor Bernd Huber die Kommission „Abbau und Profilierung“ ein, die sich aus Vertretern, d.h. den Dekanen aller Fakultäten und weiterer universitärer Gruppen zusammensetzte. Interessanter- und zugleich unverständlicherweise war die Orthodoxe Theologie dennoch durch keinen ihrer vier Professoren in dieser Kommission der geplanten Strukturreformen vertreten. Die „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ war von Anfang an keiner Fakultät angegliedert, und die Klärung ihres Status war wegen der viele Jahre andauernden Probephase noch in der Schwebe. Drei der vier Professoren gehörten keiner Fakultät der LMU an, und der vierte (Prof. Nikolaou) war nur mit eingeschränkten Rechten der Katholisch-Theologischen Fakultät angegliedert.

Obwohl nicht öffentlich und verbindlich, verkehrten immer wieder Gerüchte über eine eindeutig negative Perspektive der allerdings frisch verstetigten Orthodoxen Theologie an der LMU. Die Beunruhigung wuchs nicht nur bei den bereits Immatrikulierten, den Studierwilligen und den Professoren, sondern auch bei allen orthodoxen Jurisdiktionen und Diözesen in Deutschland. Um einer eventuellen negativen Entwicklung des Studiengangs entgegenzukommen, brachte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland Augoustinos dem Bayerischen Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Dr. Thomas Goppel, mit Schreiben vom 22.12.2003 seine diesbezügliche Sorge zum Ausdruck: „Die Bayerische Staatsregierung hat finanzielle Kürzungen im Bereich der Ludwig-Maximilians-Universität angekündigt. ... Das hat die gesamte Orthodoxie in Deutschland und auch mich

[5] Zukunft mit Profil. LMU begegnet Finanzkrise mit Strukturreformen, *MUM* 01 (2004) 12.
[6] Ebd.
[7] „Die richtige Strategie“. Ein Gespräch mit LMU-Kanzler *Thomas May*, *MUM* 01 (2004) 13.

persönlich in große Unruhe und Sorge versetzt. ... Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München ist die einzige universitäre Ausbildungsmöglichkeit der orthodoxen Kirchen in Deutschland und Westeuropa. Sie ist für die kirchliche Aus- und Weiterbildung unseres theologischen Nachwuchses (Priester, Religionslehrer, Katecheten etc.) lebenswichtig." Darüber hinaus hat der Metropolit Augoustinos am 03. Februar 2004 dem Staatsminister Goppel einen offiziellen Besuch abgestattet, bei dem er den Minister um seine persönliche Einsetzung zum Erhalt des Diplomstudiengangs für Orthodoxe Theologie bat.[8]

Anfang März 2004 hatten alle Fakultäten (außer dem Studiengang „Orthodoxe Theologie") Gelegenheit, das Profilbildungsmaterial ihres Fachbereichs und ihre Zukunftskonzepte vorzustellen. Im Rahmen solcher Treffen wurde allmählich das deutliche Vorhaben der Hochschulleitung definiert, „sich auf Schwerpunkte zu konzentrieren, sich im Gegensatz aber auch aus einzelnen Fächern zurückzuziehen, um dadurch Ressourcen freizusetzen, mit denen die besonders leistungsfähigen Disziplinen gestärkt werden sollen"[9]. Von dem entscheidenden Treffen am 04. März 2004 und der nun dabei offen angekündigten Absicht der Hochschulleitung, die Orthodoxe Theologie, als „nicht besonders leistungsfähige Disziplin" nicht weiter zu führen, erfuhren die orthodoxen Professoren nur mündlich von den Dekanen der beiden Theologischen Fakultäten, die der ad hoc gebildeten „Reformkommission für Abbau und Profilierung" automatisch angehörten. Als mein Kollege Theodor Nikolaou öffentlich darüber protestierte, „dass wir nicht einmal angehört worden sind", entgegnete der Rektor Bernd Huber, dass die Theologien durch die Dekane der beiden Theologischen Fakultäten (der Evangelischen und Katholischen) in der Kommission vertreten waren (!?)[10].

Im März 2004 verschärfte sich die angespannte Kürzungssituation und nahm eine konkrete zugespitzte Gestalt an: die geplante „mittelfristige" Zurückziehung der LMU aus dem Fach „Orthodoxe Theologie", was die orthodoxen Professoren einem Interview vom Rektor Huber in der Süddeutschen Zeitung entnahmen[11]. „Die schriftliche

---

[8] Folgendermaßen wurde das Anliegen des Metropoliten Augoustinos bei diesem Treffen formuliert: „Angesichts bevorstehender Reformen oder eines Umbaus an der Universität möchte ich Sie um eine gesicherte Zukunft der Ausbildungseinrichtung in ihrer zuletzt im Februar 2003 verstetigten Form herzlich bitten! Die Besetzung der vier Professorenstellen für die vier Fächergruppen der Biblischen, Historischen, Systematischen und Praktischen Theologie ist ein Minimum für effektiven Betrieb eines Theologischen Studienganges. Sie muß abgesichert sein. Wenn auch nur eine dieser Stellen fehlte würden unserer Einrichtung in Deutschland keine Diplomgleichwertigkeit und Anerkennung durch andere orthodoxe Fakultäten zuerkannt." (Quelle: Schreiben des Metropoliten an den Minister vom 22.12.2003).

[9] *Bernd Huber,* Spitzenleistung in schwierigen Zeiten, *MUM* 01 (2004) 1.

[10] *Monika Maier-Albang,* „Die Universität setzt falsche Prioritäten". Kirchenvertreter sind bestürzt – LMU-Rektor Huber verweist auf hohe Personalkosten und geringe Studentenzahl, *Süddeutsche Zeitung* (03./04.04.2004), S. 46: „LMU-Rektor Huber hält dagegen, dass die Dekane der anderen beiden theologischen Fakultäten in der Reformkommission der Hochschule sitzen." Vgl. auch *Nicolas A. Zeitler,* Bündeln, vernetzen, sparen. Zukunftskonzept der LMU – 21 Studienfächer fallen weg, *Münchener Merkur* (06.04.2004), S. 13: „Kritik gegen das Zukunftskonzept wird nun von Seiten der Orthodoxen Theologie laut: ‚Unverständlicherweise waren wir durch keinen unserer vier Professoren in der Kommission vertreten', beklagt Professor Konstantin Nikolakopoulos von der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie an der LMU." Siehe dazu *Konstantin Nikolakopoulos,* Steht das Aus für die Orthodoxe Theologie an der Universität München bevor?, *Der christliche Osten* 59 (2004) 203.

[11] *Martin Thurau,* „Das ist hier keine Kürzungsorgie". Billiger und trotzdem besser? LMU-Rektor Bernd Huber erklärt, mit welchen Strukturreformen seine Hochschule der Finanzkrise begegnen will, *Süddeutsche Zeitung* (31.03.2004), S. 44: „Wir haben uns auf etwa 20 Studiengänge verständigt, die die LMU mittelfristig

Bestätigung der geplanten Liquidation der Orthodoxen Theologie kam nun in einschlägigen Zeitungsberichten vor."[12] Dass sich der kleine und minimal besetzte Studiengang für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität an den schmerzlichen Spareinschnitten beteiligen sollte, war im Großen und Ganzen erwartet worden. Überraschend war allerdings das zu hohe Maß an Kürzungen, welche die Orthodoxe Theologie laut der Hochschulleitung der LMU durchzuführen hatte. Diese angekündigten Kürzungen umfassten nicht bloß 10% oder 15% des vom Ministerium geforderten Sparens, sondern direkt die Streichung des ganzen Studiengangs. Der erste offizielle Text der Universität wurde mit Datum 31. März 2004 veröffentlicht und trug den Titel: „Die Zukunft der LMU - Ein Konzept". Grundgedanke des Konzepts war es, die Bereiche Forschung und Lehre durch Bündelung und Vernetzung von Fächern und Fachgruppen zu reformieren. Das Konzept benannte auch Rückzugsfelder, also Studiengänge, aus denen sich die Universität mittelfristig zurückzuziehen vorhatte, „um mit den dadurch freigesetzten Ressourcen neue Schwerpunkte finanzieren zu können." Darin kam der Diplomstudiengang „Orthodoxe Theologie" vor. Gleichzeitig jedoch erwähnte das Zukunftskonzept der Universität als einen der „vielversprechenden Ansätze" die „Einrichtung eines Zentrums für Buddhismusforschung" (!?)[13].

IV. Der Kampf um die Rettung - Aufruf zur Hilfestellung

In den bedrohlichen Wellen einer solch extremen Gefahrensituation war die Ausbildungseinrichtung um Reaktion und Selbstverteidigung, aber offenbar ohne konkrete Aussichten, bemüht. Es wurde ein titanischer Versuch zur allgemeinen Bekanntmachung der bedrohlichen Nachricht und zur vielseitigen Unterstützung unternommen. Sowohl Fernseh- und Radiosendungen in Deutschland und in orthodoxen Ländern, als auch intensive Kontakte mit Persönlichkeiten der Politik, der Kirchen und der Wissenschaft, wie auch eine Reihe von diesbezüglichen Veröffentlichungen (Aufsätzen, Protesttexten, Interneteinträgen, Leserbriefen etc.), aber insbesondere ein weltweit verbreiteter „Aufruf zur Hilfestellung"[14], gerichtet schriftlich und elektronisch an die politisch, kirchlich, ökumenisch und akademisch Engagierten in der Bundesrepublik Deutschland und im Ausland, wie auch an alle Orthodoxen Kirchen und Fakultäten der Welt, waren die wichtigsten Instrumente unserer Bemühungen.

Der unsere fieberhafte Sorge widerspiegelnde Text ***„Aufruf zur Hilfestellung"***, der in seiner zweiten aktualisierten Version am 29. März 2004 überall verschickt wurde, lautete:

---

nicht mehr anbieten wird ... Dabei haben wir uns insbesondere gefragt, ob ein Fach im deutschen und internationalen Vergleich in München zu klein ist, um an der Spitze mitzuhalten. So wird die LMU in den Geisteswissenschaften zum Beispiel die orthodoxe Theologie und die Hethitologie nicht weiterführen ..."

[12] *Konstantin Nikolakopoulos*, Steht das Aus für die Orthodoxe Theologie an der Universität München bevor? Die geplante Streichung der Orthodoxen Theologie an der LMU: ein Schlag für die christliche Ökumene, *Orthodoxie Aktuell* 4 (2004) 2.

[13] So der offizielle Text der Universität „Die Zukunft der LMU - Ein Konzept" vom 31.03.2004, S. 6. Vgl. auch den Artikel „'Unverzichtbar für Westeuropa'. Protest gegen Schließung des Studiengangs Orthodoxe Theologie" in der *Moosburger Zeitung* (02.04.2004).

[14] In diesem Zusammenhang verweise ich auf die mit dem Aufruf und weiteren einschlägigen Texten versehene Homepage der Orthodoxen Theologie an der Universität München: www.orththeol.uni-muenchen.de.

„Bei den letzten Sitzungen der Reformkommission für „Abbau und Profilierung" der LMU am 04. und 29. März 2004 befasste man sich – dem Vernehmen nach - auch mit der Weiterentwicklung der Orthodoxen Theologie. Dabei ergab es sich, dass im Rahmen der geplanten Einschnitte die Hochschulleitung den Studiengang für Orthodoxe Theologie nicht weiter zu führen gedenkt. Somit wird nun die Existenz der Ausbildungseinrichtung explizit in Frage gestellt und bedroht. Bedauerlicherweise war die Orthodoxe Theologie durch keinen ihrer vier Professoren - die drei Professoren sind extra facultates und Prof. Nikolaou gehört mit eingeschränkten Rechten der Katholisch-Theologischen Fakultät an - in der Reformkommission vertreten.

Mit dieser nun konkret negativen Nachricht aus der Universität München setzt sich die Kette von Problemen, Stolpersteinen und Unwegsamkeiten für die einzige universitäre Einrichtung dieser Art, nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern in Westeuropa überhaupt, seit ihrer Errichtung bzw. der Genehmigung der Studien- und Prüfungsordnung im Jahre 1997 konsequenterweise fort.

Seit ihrer Gründung und bis zum 06. Februar 2003, als ihre Verstetigung vom Senat zum zweiten Mal (zuerst einmal am 20.06.2002) beschlossen wurde, befand sich nämlich die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie offiziell in einer so genannten Experimentierphase, die ihrem Betrieb enorme Schwierigkeiten bereitete und bei den bereits immatrikulierten Studenten und anderen interessierten Studienkandidaten verständlicherweise Unsicherheit und Unattraktivität hervorrief. Nach vielen Bemühungen, nach einer sehr positiven externen Evaluation des Faches, nach der Doppelverstetigung und einer bisweilen soliden Entwicklung befindet sich die Orthodoxe Theologie immer noch in einer schwebenden Situation an der LMU München. Ihr fehlen bis heute jene konstanten Rahmenbedingungen, die bei jedem Fach üblich sind und die Attraktivität bzw. Konkurrenzfähigkeit dieses Studiengangs entschieden steigern könnten. Anstatt dass diesem neuen Fach Überlebensperspektiven gewährt werden, werden nun im Rahmen der angekündigten Kürzungsmaßnahmen nicht nur seine Funktionsfähigkeit, sondern auch seine Existenz und Weiterführung ernsthaft bedroht.

Die orthodoxe Ausbildungseinrichtung in München ist die einzige universitäre Ausbildungsstätte der verschiedenen Diözesen der Orthodoxen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (und darüber hinaus in ganz Westeuropa), die für die lebenswichtige Aus- und Weiterbildung ihres theologischen Nachwuchses (Priester, Religionslehrer, Katecheten und übrigen kirchlichen Mitarbeiter) zur Verfügung steht. Es erweist sich auch als enorm wichtig, dass die Studierenden neben den Kenntnissen der Orthodoxen Theologie auch mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte, aber nichtsdestoweniger mit der Geschichte, Kultur und Eigenart dieses unseres Landes vertraut gemacht werden. Verständlicherweise hat dies positive Auswirkungen im Hinblick auf die angestrebte Eingliederung der über 1,5 Millionen orthodoxen Mitbürger in die deutsche Gesellschaft. In einer Zeit, in der richtigerweise Ausbildungszentren und Studiengänge für den Islam eröffnet werden, ist es unangebracht und unverständlich, die Existenz der einzigen Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Lande in Frage zu stellen und somit ihren Beitrag zur Integration der orthodoxen Mitbürger und zur Verständigung und engeren Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Deutschland und darüber hinaus nicht zu berücksichtigen.

Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie kann trotz ihres kurzen und stets ungewissen Lebens auf eine solide Entwicklung, eine bemerkenswerte Vielfalt an

interdisziplinären Aktivitäten, an Funktionsfähigkeit und Leistung, aber auch an Integrationsfähigkeit im Rahmen der Universität zurückblicken. Sie hat inzwischen die ersten zwölf Diplome verliehen und die zurzeit 62 immatrikulierten Studenten repräsentieren 9 Nationalitäten (die meisten kommen aus orthodoxen Ländern). Im Rahmen ihrer Brückenbauerfunktion und gemäß intensiven Austauschprogrammen mit Hochschulen in Ost- und Südosteuropa bietet unsere Einrichtung mehreren ausländischen Studenten die Möglichkeit eines zwei- bis viersemestrigen Aufbaustudiums an. Dementsprechend genießt die Orthodoxe Theologie Münchens seitens der orthodoxen und weiteren theologischen Fakultäten eine weltweite Anerkennung und Wertschätzung. Darüber hinaus kann unsere orthodoxe Einrichtung zum Profil der LMU und zur Bewältigung der Herausforderungen, vor welche unsere Universität durch die am 01.05.2004 stattfindende Osterweiterung der EU gestellt wird, noch vieles beitragen.

Dass die LMU München – als einzige Universität in Europa und vielleicht auch in der ganzen Welt – die Ausbildung in der Theologie aller drei großen Kirchen (der römisch-katholischen, evangelischen und orthodoxen) anbietet, ist nicht dem Zufall zu überlassen. Zwischen den drei christlichen Theologien an der LMU hat sich eine enge, feste und effektive Zusammenarbeit entwickelt und etabliert, so dass man nun von der Vertretung der vollen Ökumene in ihrer tatkräftigen Wirkung sprechen darf. Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass wir Orthodoxen sowohl der Römisch-katholischen Kirche und Fakultät, die bereits 1984 mit einem Lehrstuhl den Anfang der Orthodoxen Theologie ermöglichte, wie ebenfalls der Evangelischen Kirche und Fakultät, die 1994 zusammen mit ihrer Katholischen Schwesterfakultät zwei weitere Professuren zur Verfügung stellten und damit ein Minimum an Ausstattung für das Studium der Orthodoxen Theologie schufen, zutiefst dankbar sind. Eine weitere besondere Qualität an der LMU erlangt die christliche Ökumene zum einen durch die Organisierung und Wahrnehmung interdisziplinärer Lehrveranstaltungen zwischen Kollegen aller drei Theologien und zum anderen durch die Gründung des „Zentrums für ökumenische Forschung" (ZöF) durch die Professoren Peter Neuner (römisch-katholisch), Gunther Wenz (evangelisch) und Theodor Nikolaou (orthodox). Die Existenz der drei großen christlichen Theologien nebeneinander stellt gewiss eine Innovation sowohl für die LMU als auch für die Stadt München dar.

Die Errichtung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München ist darüber hinaus zweifellos ein konkretes Zeichen bayerischer und deutscher Politik zur Realisierung des Konzepts von der europäischen Einheit in Vielfalt und dem gemeinsamen europäischen Haus. Unsere gemeinsamen christlichen Wurzeln sollten hierfür eine feste Grundlage sein.

Wir bitten um Ihre Unterstützung zur Rettung der Orthodoxen Theologie"

V. Weltweite Reaktionen und Stimmen zur Orthodoxen Theologie an der LMU

Auf den Alarmruf zur Unterstützung und Rettung der Orthodoxen Theologie in München haben zahlreiche Kirchen, Organisationen, politische Gremien und Persönlichkeiten aus der ganzen Welt reagiert und verschiedene Unterstützungsbriefe, mit denen sie die vielfältige Bedeutung der Orthodoxen Theologie im vereinigten Europa unterstrichen, an den Rektor der Universität, an das Ministerium und an den bayerischen Ministerpräsidenten geschickt. Besonders erwähnenswert ist hierbei die

massive Einschaltung des griechischen Staates (Griechisches Parlament, Kultusministerium, Botschaft in Berlin, Generalkonsulat in München).

1. Kirchen

Selbstverständlich gingen die zeitlich ersten Reaktionen und Unterstützungsbriefe vereinzelt von den verschiedenen orthodoxen Diözesen und Jurisdiktionen (Griechisch, russisch, serbisch, rumänisch, bulgarisch, georgisch) in Deutschland aus. Schwerwiegend war aber in dieser Hinsicht das offizielle Schreiben der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" (KOKiD) an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Dr. Edmund Stoiber, unterschrieben von ihrem Vorsitzenden, Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, das u.a. bemerkt: *„In einer Zeit, in der richtigerweise Ausbildungszentren und Studiengänge für den Islam eröffnet werden, ist es in unserer Sicht unangebracht und unverständlich, die Existenz der einzigen Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im lande in Frage zu stellen und somit ihren Beitrag zur Integration der orthodoxen Mitbürger und zur Verständigung und engeren Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Deutschland und darüber hinaus nicht zu berücksichtigen."*[15]

Neben der deutschen Orthodoxie haben aber auch manche der großen autokephalen orthodoxen Patriarchate und Erzbistümer aus der ganzen Welt reagiert. Erwähnenswert sind hier die diesbezüglichen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., der sich an den Ministerpräsidenten, Dr. Edmund Stoiber, die Kultusministerin, Monika Hohlmeier, den Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, sowie den Rektor der LMU, Prof. Huber, gewandt hat. Zentral ist folgender Passus des Schreibens an Herrn Stoiber: *„Wir glauben, dass es an dieser Front des Werteverlusts und des Untergangs absolut notwendig ist, jedes geistige Bemühen zu unterstützen, das hier eine heilsame Wirkung entfalten könnte. Ohne unhaltbare Auffassungen zu vertreten, glauben wir unerschütterlich daran, dass das Vorhandensein und die unbehinderte Tätigkeit des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München auch auf diesem Sektor einen wichtigen Beitrag leistet, zum Wohl der Gesellschaft vor allem Bayerns, aber auch Deutschlands insgesamt."*[16] Als einer der großen Beisteher unserer Bemühungen zur Rettung des Studiengangs in München erwies sich eine weitere Persönlichkeit der Weltorthodoxie, der Patriarch von Alexandrien Petros VII., der wenige Monate später, am 11.09.2004, bei einem Helikoptersturz in das ägäische Meer ums Leben kam[17]. Er schrieb an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, und den Rektor, Prof. Huber, den er um eine Meinungsänderung bittet: *„We therefore bessech your understandig and good will not to proceed to such action and to revise any negative decision for the benefit of the Orthodoxy and the entire Christian World."*[18]

In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine ehrwürdigen Hierarchen Bezug nehmen, der die Orthodoxe Theologie aus seinen pastoralen Besuchen in München sehr

[15] Brief der KOKiD an Ministerpräsident Stoiber vom 7. Juni 2004.
[16] Brief des Patriarchen Bartholomaios I. an Ministerpräsident Stoiber vom 28. Juni 2004.
[17] Vgl. den Bericht in *OFo* 18 (2004) 243f.
[18] Brief des Patriarchen von Alexandrien, Petros VII., an den Rektor, Prof. Huber, vom 27. April 2004.

gut kennt. Es handelt sich um den Patriarchen der rumänischen Orthodoxie Theoktist, der in seinem Schreiben an den Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, seine Sorge bezüglich der Nichteinhaltung der zweiten Verstetigung der Orthodoxen Theologie durch den Senat (06.02.2003) zum Ausdruck bringt: *„Thus, the basis of this academic establishment were strengthened, that plying an important role in building a common ‚European house' in which the spiritual values of the peoples living on the European continent were promoted, in a richness of cultures, towards the achievement of a unity in diversity."*[19] Aus dem Bereich der großen historischen Patriarchate möchte ich noch einen weiteren Verfechter unserer Einrichtung in München erwähnen, den georgischen Katholikos-Patriarchen, Elija II., der in seinem Schreiben an den Miniasterpräsidenten, Edmund Stoiber, auf die Beziehungen zwischen den orthodoxen Christen und Bayern hinweist: *„Wir wissen und schätzen sehr, dass Bayern und ihre Hauptstadt gegenüber Orthodoxen immer sehr freundlich waren. Daher bitten wir Sie darum, die Wichtigkeit dieser Fakultät für die Europäer in Betracht zu nehmen. Wir bitten Sie auch, dass die Mittel gefunden werden, um die Fakultät für Orthodoxe Theologie an der LMU München zu retten."*[20] Erwähnenswert ist zuletzt auch das intensive Engagement des Erzbischofs der Kirche Griechenlands, Christodoulos, der sich in seinen Schreiben an den bayerischen Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, und den Rektor der Universität München, Bernd Huber, auf die vielfältige Bedeutung der Orthodoxen Theologie an der LMU bezieht. Nach ihm geht es um eine *„Orthodoxe Theologieabteilung der Universität in München, die, angesichts der orthodoxen wie auch muslimischen Länder im Zuge der europäischen Einheit, im Stande ist, sehr bedeutende Dienste für die Bemühung um gegenseitiges Verständnis zwischen den verschiedenen Kulturen zu leisten und ein wissenschaftliches Zentrum mit einer ökumenischen Perspektive zu werden."*[21]

Außer der zahlreichen Persönlichkeiten aus den orthodoxen Kirchen setzten sich ebenfalls Vertreter der anderen christlichen Kirchen in Deutschland für den Erhalt der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München ein. Durch Kontakte, offizielle Schreiben, öffentliche Reden und mehrere gelegentliche Diskussionen erwiesen sich sowohl der Erzbischof von München und Freising, Dr. Friedrich Kardinal Wetter, als auch der evangelisch-lutherische Landesbischof Bayerns, Dr. Johannes Friedrich, als wertvolle Unterstützer des orthodoxen Anliegens. Als ein weiteres Beispiel einer nichtorthodoxen Kirche, die gegen die Schließungspläne der Orthodoxen Theologie protestierte, kann die Evangelisch-Methodistische Kirche in Bayern gelten, die sich unserer kleinen Einrichtung gegenüber solidarisch verhält: *„Diese einzige Möglichkeit des Studiums der orthodoxen Theologie und der Begegnung von Ost und West zu streichen, wäre ein unermesslicher Schaden auf einem Terrain, das besonders sensibler Behandlung bedürfte ... Damit würde der Rotstift bei einer Einrichtung angesetzt, die keine so starken Fürsprecher hat, wie es andere Fakultäten haben."*[22]

---

[19] Brief des Patriarchen von Rumänien, Theoktist, an Ministerpräsident Stoiber vom 27. April 2004.
[20] Brief des Patriarchen von Georgien, Elija II., an Ministerpräsident Stoiber vom 10. Mai 2004.
[21] Brief des Erzbischofs von Athen, Christodoulos, an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 5. Mai 2004.
[22] Brief des evangelisch-methodistischen Superintendenten, Reiner Stahl, an den Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, vom 7. April 2004.

2. Ökumenische und universitäre Einrichtungen

Die überhaupt erste Reaktion nach der öffentlichen Bekanntmachung der Streichungspläne in München erfolgte einstimmig durch das Plenum der theologischen „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz", die vom 31. März bis 1. April 2004 in Regensburg tagte. Die Kommission protestierte gegen die geplante Schließung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie durch eine Pressemitteilung, die in mehreren Zeitungen veröffentlicht wurde[23], wie auch durch ein schwerwiegendes Schreiben, das die beiden Vorsitzenden der Kommission, Metropolit von Deutschland, Augoustinos, und Bischof von Regensburg, Dr. Gerhard Ludwig Müller, an den Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, die Kultusministerin, Monika Hohlmeier, das Rektoratskollegium der LMU, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, sowie den Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz, Friedrich Kardinal Wetter, sandten. Die Argumentation der Kommission war eindeutig: *„Die vier orthodoxen Professorenstellen, die für ein ernstzunehmendes Theologiestudium ein absolutes Minimum darstellen, entsprechen einer äußerst geringfügigen finanziellen Belastung ... Die Liquidation der Orthodoxen Theologie käme gerade in unserer heutigen Situation einem unverzeihlichen Rückschritt gleich. Sie wäre auch im Hinblick auf unsere ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger das falsche Signal."*[24]

Einmütig setzte sich auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. für unser Anliegen ein, indem sie an den Bayerischen Ministerpräsidenten u.a. folgendes Argument für die orthodoxe Ausbildungseinrichtung richtete: *„Durch ihre Arbeit leistet sie einen wesentlichen Beitrag zur Integration orthodoxer Gemeinden in der deutschen Gesellschaft. Sie bietet außerdem die Möglichkeit von Aufbaustudien für Theologen aus den osteuropäischen Ländern und vermittelt Dialogfähigkeit mit den westlichen Kirchen."*[25] Nicht geringer war aber auch der Beitrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern zu unseren Rettungsbemühungen, indem sie einen weiteren Aspekt dieses Anliegens betonte: *„Es bedeutet zugleich eine einmalige Chance auch für evangelische und katholische Theologinnen und Theologen, orthodoxe Mentalität und Tradition kennenzulernen und ihrerseits zu kompetenten Dialogpartner für die Orthodoxie zu*

---

[23] Siehe *Monika Maier-Albang*, „Die Universität setzt falsche Prioritäten". Kirchenvertreter sind bestürzt – LMU-Rektor Huber verweist auf hohe Personalkosten und geringe Studentenzahl, *Süddeutsche Zeitung* (03./04.04.2004), S. 46.

[24] Brief der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Deutschen Bischofskonferenz an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 1. April 2004. Mehrere Unterstützer der Orthodoxen Theologie haben sich interessanterweise des Ausdrucks „falsches Signal" bedient. Siehe z.B. die Worte des orthodoxen Theologen *Grigorios Larentzakis* in einem Bericht der Zeitschrift *Katholische Nachrichten Agentur* 19 (11.05.2004) 1: „Ein falsches Signal sende dabei die Trägerschaft der Universität München aus, die aus Kostengründen über die Schließung der Orthodoxen Fakultät nachdenke, kritisierte der Theologe. Hier würde auf Kosten der Zukunft gespart, sollte es wirklich so weit kommen, sagte Larentzakis."

[25] Brief des Vorsitzenden der ACK in Deutschland, Bischof Dr. Walter Klaiber, an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, und den Rektor, Bernd Huber, vom 22. April 2004.

werden."[26] Dazu sei auch als Beispiel das enorme Interesse der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Bamberg an das orthodoxe Problem in München erwähnt. Bei einem Ökumenetag am 23. Oktober 2004 startete die Arbeitsgemeinschaft eine eindrucksvolle Unterschriftenaktion gegen die Schließungspläne der LMU. Im Unterschriftentext, der an das Wissenschaftsministerium weitergeleitet wurde, wurde die Rettung der Orthodoxen Theologie u.a. gefordert, *„weil sie deshalb einzigartige Einblicke in das religiöse und kulturelle Leben Osteuropas und von weltweit ca. 250 Millionen Gläubigen gewährt."*[27]

Als ein weiteres Auswahlbeispiel von ökumenischen Unterstützern der Orthodoxen Theologie in München möchte ich auch manche konkrete österreichische Beiträge ausführen. Unter anderen kompakt ausgedrückten Argumenten sei hier folgender religionsvergleichender Gedankengang[28] im Schreiben der Stiftung „Pro Oriente" in Wien erwähnt: *„Die Schließung des Studienzentrums und ihr eventueller Ersatz durch Zentrum für Buddhismusforschung würden ohne Zweifel weitreichende Irritationen in der christlichen Bevölkerung Osteuropas auslösen, zumal gleichzeitig die Zahl islamischer Bildungsstätten auch in Deutschland rapide zunimmt. Die Erhaltung des Studienganges für Orthodoxe Theologie hat unseres Erachtens daher auch eine europäische Dimension."*[29] Im selben Geist bewegte sich auch das Schreiben des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, in dem die bisherigen Leistungen der Orthodoxen Theologie in München hervorgehoben werden: *„Die Zahl orthodoxer Schüler und Schülerinnen steigt in Deutschland und Österreich weiter an und erfordert eine stets steigenden Anzahl von Religionslehrern und Religionslehrerinnen, wofür das Institut für Orthodoxe Theologie einen unmißbaren Dienst leistet. Für alle diese Arbeit sind die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in Österreich diesem Institut für Orthodoxe Theologie zu großem Dank verpflichtet."*[30]

Vom ersten Tag der Bedrohung an stand das „Zentrum für ökumenische Forschung" (ZöF) an der LMU allen Betroffenen der Orthodoxen Theologie bei. Nicht nur durch die Organisierung und Wahrnehmung interdisziplinärer Lehrveranstaltungen zwischen Kollegen aller drei Theologien, sondern insbesondere durch die am 29. Oktober 2001 erfolgte Gründung des „ZöF"[31]. Durch die Initiativen der Professoren Peter Neuner (Katholisch), Gunther Wenz (Evangelisch) und Theodor Nikolaou (Orthodox) erlangte die christliche Ökumene eine besondere Qualität an der LMU. Durch Diskussionsbeiträge, Reden, Leserbriefe oder andere Veröffentlichungen haben beide nichtorthodoxe Mitbegründer des ökumenischen Forschungszentrums ihre solide Solidarität zur bedrohten Orthodoxen Theologie gezeigt. In einem Artikel mit dem Titel „Drei Kirchen - ein Dach" unterstreicht Prof. Neuner die Bedeutung der orthodoxen

---

[26] Brief des Vorsitzenden der ACK in Bayern, Reiner Stahl, an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, und den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 6. April 2004.

[27] Vgl. den Brief vom Vorstandsmitglied der AcK Bamberg, Dr. Alfons Motschenbacher, vom 21. Oktober 2004.

[28] Zum Vorhaben der LMU, ein Zentrum für Buddhismusforschung zu eröffnen, vgl. auch oben Anm. 13.

[29] Brief des Geschäftsführenden Präsidenten der Stiftung „Pro Oriente", Dr. Johann Marte, an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, und den Rektor, Bernd Huber, vom 15. April 2004.

[30] Brief der Vorsitzenden des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Prof. Christine Gleixner, an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, vom 23. April 2004.

[31] Siehe die Dokumentation des Gründungsaktes in: *OFo* 16 (2002) 99-116.

Zusammenarbeit am ZöF und würdigt ihre ökumenischen Früchte: *„Seit Beginn der Ökumenischen Bewegung wissen deren Protagonisten, dass sie einen langen Atem brauchen. Wer sich durch Rückschläge und Misserfolge abschrecken lässt, ist in diesem Feld fehl am Platz. Die Errichtung des Zentrums für ökumenische Forschung bietet die Gewähr, dass die ökumenische Ausrichtung theologischer Arbeit an der LMU auf Dauer gesichert ist."*[32] Aber auch Prof. Wenz setzte sich mehrmals und intensiv für die Sache „Orthodoxe Theologie" ein. In einem Zeitungsbericht protestiert er und in einem geschichtlichen Rückblick warnt er vor falschen Signalsetzungen: *„1204, vor 800 Jahren, eroberte ein westliches Kreuzfahrerheer Konstantinopel, das Herz des orthodoxen Byzantinischen Reichs. Im Gedenkjahr dieser Schandtaten sei die drohende Schließung der einzigen orthodoxen Ausbildungseinrichtung in Westeuropa ein Affront."*[33]

An dieser Stelle sei mir die Anführung eines bemerkenswerten Beispieles einer ökumenischen Organisation erlaubt, die sich zugleich durch ihre interdisziplinäre und universitäre Trägerschaft auszeichnet. Es handelt sich um das bundesweite Projekt der deutschen Übersetzung des griechischen Alten Testaments namens „Septuaginta-deutsch", an dem nebst den ca. 80 Wissenschaftlern aus dem In- und Ausland auch die Orthodoxe Theologie in München beteiligt ist. Somit betonen die beiden Vorsitzenden des Projekts, die Professoren Wolfgang Kraus und Martin Karrer, die Bedeutung der orthodoxen Zusammenarbeit: *„Im Zuge unseres Projektes ist uns deutlich geworden, welche Bedeutung der Studiengang orthodoxe Theologie für die religiöse Landschaft in der Bundesrepublik hat und welcher Stellenwert der orthodoxen Tradition bei der Frage nach den Grundlagen Europas zukommt."*[34]

Unser Schrei zur Unterstützung an alle orthodoxen und zahlreiche andere Fakultäten der Welt hatte eindrucksvolle Ergebnisse. In einer selektiven Auswahl möchte ich folgende orthodoxe Theologische Fakultäten anführen, die unserer Bitte um Beistand sofort und selbstverständlich nachgekommen sind: Theologische Fakultät der Universität Cluj/Klausenburg in Rumänien, Patriarch Athenagoras Orthodox Institute in Berkeley/California, Theologische Fakultäten der Universität Athen und Thessaloniki[35], Theologische Fakultät der Universität Joensuu in Finnland. Als Höhepunkt in diesem Zusammenhang darf der vom 6. Kongress der orthodoxen Hochschulen (5.-10. Oktober 2004 in Sofia) verabschiedete Beschluss zur Unterstützung der Orthodoxen Theologie in München gelten.[36]

---

[32] *Peter Neuner*, Drei Kirchen – ein Dach. Zentrum für Ökumenische Forschung: Profile schärfen, Gräben überwinden, *Einsichten* 1 (2004) 22-25.

[33] *Susanne Petersen*, Lehrstätte für Orthodoxe Theologie vor dem Aus?, *Sonntagsblatt* Nr. 16 (18.04.2004), S. 10. Vgl. auf derselben Seite das Interview von *Gunther Wenz* mit dem Titel „Ein Schaden für Universität und Gesellschaft". Siehe auch seinen Leserbrief Titels „Erheblicher Schaden droht" in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 91 (20.04.2004), S. N1.

[34] Brief der Vorsitzenden des Projektes „Septuaginta-deutsch" an den Rektor der LMU, Prof. Huber, vom 7. April 2004.

[35] Es sei sogar angemerkt, dass bei dem 1. Orthodoxen Fakultätenkonferenz Griechenlands am 2. Juni 2004 eine offizielle „Stellungsnahme zur geplanten Streichung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie an der Universität München" verabschiedet und an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Edmund Stoiber, den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, und den Rektor der LMU, Bernd Huber, gesandt wurde.

[36] Auszug aus dem Brief der Delegierten an den Rektor der LMU, Bernd Huber: *„In ist relatively short existence this department has reached a high academic standard and enjoys a great reputation and esteem among Orthodox theological schools all over the world."*

Neben den orthodoxen zeigten aber auch andere Schwester-Theologische Fakultäten ein enorm sensibles Engagement zugunsten unseres bedrohten Studiengangs in München. An erster Stelle sollten die zahlreichen Voten mehrerer einzelner Professoren und dann die offiziellen Stellungnahmen der Evangelisch-Theologischen und Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München in Betracht gezogen werden. Nach meiner am 23. Juni 2004 an sie schriftlich gerichteten Bitte um ein in ihren Fachbereichsratssitzungen zu verabschiedendes Unterstützungsvotum, wurde ein solches Votum von beiden Fakultäten an den Bayerischen Ministerpräsidenten, Dr. Edmund Stoiber, gesandt.[37]

Als weitere repräsentative Beispiele der anderen christlichen Bekenntnisse darf ich hier folgende Fakultäten und universitäre Institutionen, die uns beistanden, erwähnen: Arbeitsgemeinschaft Studierende der Katholischen Theologie in Deutschland, Fachschaft Katholische Theologie und Fachschaft Evangelische Theologie an der LMU München, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Marburg, Institut für Historische Theologie der Universität Innsbruck, The Divinity School of Harvard University in Cambridge/USA, Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Universität Graz, Theologische Fakultät der Universität Mannheim, Department für Christkatholische Theologie sowie Christkatholische und Evangelische Fakultät der Universität Bern, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn, Theologische Fakultät der Universität Greifswald.

Darüber hinaus seien hier konkrete Beispiele von weiteren, nicht Theologischen Fakultäten angeführt, die durch zahlreiche Beiträge, Veröffentlichungen oder Schreiben an die Verantwortlichen der Hochschulleitung und der Politik ihre Solidarität mit der bedrohten Orthodoxen Einrichtung in München bekundeten: Department of Classical Studies and Philosophy der Universität von Zypern, Philosophische Fakultät der Universität Erfurt, Institut für Byzantinistik der Universität München, Staatsinstitut für Frühpädagogik der Universität München, Historisches Seminar der Universität Mainz, Deutsche Arbeitsgemeinschaft zur Förderung byzantinischer Studien, Byzantinisch-Neugriechisches Seminar der Universität Berlin, Christliche Archäologie und Kunstgeschichte der Universität Freiburg.

3. Politik und soziale Organisationen

Nicht nur kirchliche oder akademische Kreise, sondern auch politisch und sozialgesellschaftlich Verantwortliche zeigten eine beachtenswerte Sensibilität für die bedrohte Lage, in der sich die Orthodoxe Theologie in München seit geraumer Zeit befand. Einer der ersten Politiker, die auf die Schließungspläne der LMU reagierten,

---

[37] Schreiben der Katholisch-Theologischen Fakultät vom 5. Juli 2004; Schreiben der Evangelisch-Theologischen Fakultät vom 8. Juli 2004. Ein repräsentativer Auszug aus diesem Schreiben: *„Der Diplomstudiengang Orthodoxe Theologie wurde aufgrund einer politischen Entscheidung der Bayerischen Staatsregierung eingerichtet ... Die Gründe, die für die Etablierung des Studiums der Orthodoxen Theologie an der Universität München maßgeblich waren, haben in der Zwischenzeit weder an Gültigkeit noch an Dringlichkeit verloren."*

war der zypriotische Minister für Bildung und Kultur, Pefkios Georgiades, der in seinem Schreiben an der Rektor, Bernd Huber, einen der wichtigsten Aspekte für die Unterstützung des orthodoxen Studiengangs hervorhob: *„I firmly believe that the Institute can be instrumental in supporting a constructive interaction between religions and cultures and can have an essential role in maintaining a tradition of bonds with Hellenism and Orthodox Faith. Its operation is therefore, imperative in a world, that strives towards enlightment and tolerance."*[38]

Ohne Zögern setzte sich auch das griechische Ministerium für Bildung und Religionen von Anfang an für die orthodoxen Belange in München ein. Eine erste rasche Reaktion zeigte bereits im April 2004 der Stellvertretende Bildungsminister, Yorgos Kalos, mit einem schwerwiegenden Schreiben an seinen Bayerischen Kollegen, Dr. Thomas Goppel. Darin kam die volle Unterstützung des griechischen Ministeriums zum Ausdruck: *„It is with great sorrow and dissapointment that we have been informed about the plans of the University Administration of the LMU in Munich for drastic cuts in the young and relatively small Department of Orthodox Theology at LMU. The greek Ministry of Education is highly interested in the matters of the Orthodox Theology in Munich and therefore I would like to ask You kindly to take care about this particular subject and save this excellent Department."*[39] Es blieb aber nicht bei diesem Schreiben. Im November 2004 stattete die griechische Bildungsministerin, Marietta Giannakou, Bayern einen offiziellen Besuch ab, im Rahmen dessen sie mit Bayerischen Politikern intensive Diskussionen über die Zukunft der Orthodoxen Theologie an der Universität München führte.[40] Von der politischen Seite Griechenlands gab es weitere zahlreiche Interventionen sowohl vom griechischen Botschafter, Dimitrios Kypreos, und dem griechischen Generalkonsul in München, Andreas Papastavrou,[41] als auch von der Präsidentin des griechischen Parlaments, Prof. Dr. Anna Benaki-Psarouda, und des stellvertretenden Außenminister Griechenlands, Panagiotis Skandalakis.[42] Die bedrohlichen Pläne der Universität München beschäftigten auch das griechische Parlament in den Sitzungen am 22. Juni und 12. Oktober 2004, wobei der griechische Außenminister, Petros Molyviatis, mit einem Schreiben vom 14. Dezember 2004, uns über seine bereits unternommenen Aktionen für die Rettung unseres Studiengangs informiert.

Wir wandten uns an mehrere prominente Politiker in Bayern, in Deutschland und im Europäischen Parlament mit der Bitte, sich der Bedeutung der orthodoxen

---

[38] Brief des Bildungsministers von Zypern, Pefkios Georgiades, an den Rektor der LMU, Prof. Bernd Huber, vom 30. März 2004.

[39] Brief des Stellvertretenden Bildungsministers Griechenlands, Yorgos Kalos, an den Rektor der LMU, Prof. Bernd Huber, vom 6. April 2004.

[40] Vgl. die Bericht in: *Korona* 34 (2004), S. 1 & 7.

[41] Beide Diplomaten trafen sich mit mehreren bayerischen Prominenten der Politik und der Wissenschaften. Es sei hier beispielsweise auf ihr Treffen mit dem Rektor der LMU am 27. April 2004 verwiesen.

[42] Beide Politiker besuchten im Juli 2004 München und führten mehrere Diskussionen mit bayerischen kollegen bezüglich der Orthodoxen Theologie. Kurz vor dem Besuch (9. Juni 2004) schickte die griechische Parlamantespräsidentin ein Schreiben an den bayerischen Landtagspräsidenten, Alois Glück, in dem sie auf die eventuellen Konsequenzen der Schließungspläne hinwies: *„Meines Erachtens würde eine solch unerfreuliche Entwicklung einen Rückschritt in den traditionell guten Beziehungen zwischen Bayern und den Ostkirchen bedeuten."* Vgl. auch den Bericht vom *Münchner Merkur* 154 (7.7.2004), S. MM 10, mit dem Titel „Mahnungen von Rehhakles bis Sokrates": „Die Griechen kämpfen für den Studiengang ‚Orthodoxe Theologie' an der Uni München. Bei einem Besuch in Bayern sprach sich die griechische Parlamentspräsidentin Anna Psarouda-Benaki eindringlich für den Erhalt aus."

Einrichtung in München zu beherzigen und für ihren Erhalt einzusetzen. Von den zahlreichen Reaktionen möchte ich manche repräsentativ vorstellen: Der bayerische Landtagspräsident, Alois Glück, zeigte eine bewunderwerte Sensibilität, wenn er in seinem Schreiben folgendes betonte: *„Gewiss ist die Bedeutung dieser Einrichtung nicht ausschließlich mit den Studentenzahlen beschrieben. Der ökumenische Dialog, die Forschung, der Brückenschlag mit der hiesigen Kultur ist ja ebenso eine außerordentliche wichtige Aufgabenstellung ... Die Politik ist sich der Sensibilität und der Bedeutung dieses Themas wohl bewusst.“*[43] Außer unseren persönlichen Kontakten mit Abgeordneten des Europäischen Parlaments sei hier auch die Initiative des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Frankreich, Emmanuel, zu erwähnen, der mit Schreiben an den Vorsitzenden der Fraktion der Europäischen Volkspartei, Prof. Dr. Hans-Gert Pöttering, am 27. April 2004 die Sorge der Orthodoxen Kirche gegenüber der Schließungspläne der LMU München äußerte. Herr Pöttering reagiert sofort und bat den bayerischen Wissenschaftsminister mit Schreiben vom 24. Mai 2004 um eine Stellungnahme, die einige Tage nachher kam und davon sprach, dass noch keine endgültige Entscheidung in diesem Fall gefallen sei. Sehr einleuchtend war auch die Korrespondenz mit dem Fraktionsvorsitzenden der CSU, Joachim Hermann, der neben seinen Ausführungen über die Notwendigkeit der von der bayerischen Staatsregierung eingeleiteten Einsparungen seine Sensibilität über unser Problem äußerte: *„Gerade den ‚kleinen Fächern' muss hierbei besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Es ist keinesfalls Ziel bayerischer Hochschulpolitik, die Geisteswissenschaften zu schwächen oder einmalige und herausregende Angebote aufzugeben.“*[44]

Neben den vielen politischen und diplomatischen Einschreitungen zur Rettung der Orthodoxen Theologie in München zeigten weitere soziale Organisationen ihre Unterstützung. Von den zahlreichen Reaktionen möchte ich zwei repräsentative Beispiele nennen, die aus der großen und kompakten griechischen „Kolonie“ der Stadt München kommen. Die kulturelle Stiftung „Palladion“ hat mit einem Schreiben an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, gegen die Streichungspläne der Universität ziemlich heftig protestiert und um Korrektur dieser Route gebeten: *„Im Falle der drohenden Schließung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU reicht das utilitaristische Denken jedoch eine höhere Dimension. Man kann hier kaum behaupten, die orthodoxe Religion oder Theologie sei in der Bundesrepublik oder gar in Europa bereits unnütz oder tot. Die Artikel in der SZ und auch die Briefe, die Sie von Experten, Geistlichen und weiteren Persönlichkeiten erhalten haben, liefern alle wichtigen Argumente, so dass ich hierzu nichts hinzuzufügen habe.“*[45] Wichtige Impulse und Aspekte unterstrich auch in ihrem Schreiben an den bayerischen Wissenschaftsminister die „Griechische Gemeinde Münchens“, die zur Zeit die größte griechische Gemeinde Westeuropas ist: *„Gerade in unseren Tagen, wo die politische Osterweiterung der EU das Interesse auf die osteuropäische Staaten lenkt, ist es unangebracht, den bisher erfolgreich stattgefundenen Dialog mit den Kulturen und dem orthodoxen Geist des Osteuropas abzubrechen. Dafür übt der Studiengang in München*

[43] Brief des bayerischen Landtagspräsidenten, Alois Glück, an mich (28. Juli 2004).
[44] Brief des Fraktionsvorsitzenden der SCU, Joachim Hetrmann, an mich (5. Juli 2004).
[45] Brief des Vorsitzenden der Stiftung „Palladion“ an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 9. April 2004; ein Brief, der auch an die Kultusministerin, Minika Hohlmeier, den Oberbürgermeister, Christian Ude, den Bürgermeisterin, Dr. Gertraud Burkert, und den Rektor der LMU, prof. Bernd Huber, weitergeleitet wurde.

eine Brückenfunktion aus. Die zeitgenössischen ökonomischen Schwierigkeiten sollten nicht dazu beitragen, dass gleichzeitig wichtige geistige und kulturelle Werte abhanden kommen."[46]

VI. „Satzung zur Aufhebung von Studiengängen" an der LMU

Alle diese Reaktionen für den Erhalt der Orthodoxen Theologie schienen die Universitätsleitung jedoch gar nicht beeindrucken zu können. Am 24. Juni 2004 hat der Senat der Universität das gesamte Konzept der Hochschulleitung, darunter auch die geplante Streichung der Orthodoxen Theologie, in der paketartigen Form einer „Satzung zur Aufhebung von Studiengängen" angenommen und an das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst zur Genehmigung weitergeleitet. Der Text der Satzung wurde am selben Tag an den Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, weitergeleitet, begleitet von folgender Erklärung des Akademischen Senats: *„Der akademische Senat der LMU München verbindet die schmerzhafte Entscheidung zur Einstellung der in der Satzung aufgeführten Studiengänge mit der festen Erwartung an die Politik, dass die dadurch frei gesetzten Stellen und Mittel ohne Abstriche der LMU München für den Auf- und Ausbau innovativer Schwerpunkte in Forschung und Lehre erhalten bleiben."*

Somit sah diese Satzung, die von der Mehrheit (21 von insgesamt 28 Stimmen) im Akademischen Senat angenommen wurde, vor, dass zusammen mit fünfzehn weiteren Studienfächer die Orthodoxe Theologie „zum Wintersemester 2004/2005 aufgehoben" würde und somit „keine Studenten mehr für das erste oder höhere Fachsemester zugelassen oder immatrikuliert" würden.[47] Interessanterweise sollten historische Fächer oder Studiengänge der Universität, die mit viel Mühe in den letzten Jahren aufgebaut wurden, binnen einigen Tagen aufgegeben werden. Solche schwerwiegende Veränderungen in der Struktur der Universität München sollten innerhalb von sechs (6) Tagen vollzogen sein, vorausgesetzt, dass innerhalb dieser Frist das Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst seinen Segen zur Satzung geben würde.[48] Selbstverständlich hat das Wissenschaftsministerium einer solchen Satzung bis heute (31.10.2005) nicht zugestimmt.

Trotzdem führte die so vom Senat beschlossene, dennoch vom Ministerium noch nicht approbierte mittelfristige Streichung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie zu massiven Schwierigkeiten bei der Immatrikulation von interessierten Studenten. Noch vor dem Beschluss des Senats, schon während der Immatrikulationszeit für das Sommersemester 2004 wurde glasklar, dass dieser Liquidationsplan über die Orthodoxe Theologie bereits ***vor*** einer entsprechenden Entscheidung des Ministeriums in die Tat umgesetzt wurde und somit der politische Wille vorweggenommen wurde. In diesem Zusammenhang ist folgende Vorgehensweise der Universität zu berichten: Die Studentensekretariate der LMU (Studentenkanzlei und Auslandsamt) wurden

---

[46] Brief des Vorsitzenden der Griechischen Gemeinde Münchens, Konstantinos Tatsis, an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 12. April 2004.

[47] Siehe den Text: „Satzung zur Aufhebung von Studiengängen im rahmen der Umsetzung des Zukunftskonzepts der Ludwig-Maximilians-Universität München" §1, Absatz 1, Sätze 1-2.

[48] Vgl. „Satzung zur Aufhebung von Studiengängen" §5: „Diese Satzung tritt am 1. Juli 2004 in Kraft."

angewiesen, vorläufig keine neuen Studierenden für Orthodoxe Theologie aufzunehmen, sondern sie vorsorglich davor zu warnen und bezüglich ihrer Studienpläne zu einer Umorientierung zu bewegen. Nachdem wir durch die Studierenden davon erfahren hatten, schickte ich ein einschlägiges Schreiben an den Wissenschaftsminister auf dem Dienstweg mit u.a. folgendem Inhalt: *„Gegen diese neue Situation protestieren wir **aufs schärfste** und bitten Sie um Unterstützung unseres Anliegens der faktischen Verstetigung des Faches. Denn die Schwierigkeiten mit Provisorien, Experimentierphasen, Immatrikulationssperren und wiederholten Verstetigungen – bei gleichzeitiger Forderung, dass unsere Studentenzahl (die z. Z. 60 beträgt) rapide steigen müsse - scheinen kein Ende nehmen zu wollen ... Wir fragen uns, ob eine solche Entscheidung der Hochschulleitung sich nicht gegen den Akademischen Senat wendet, der zweimal (20.06.2002 und 06.02.2003) mehrheitlich für die Verstetigung des Orthodoxen Studienganges stimmte und vom Gesetz her allein für die „Einrichtung, Änderung oder Aufhebung von Studiengängen" zuständig ist (Art. 28, Abs. 1, Satz 11 BayHSchG). Ist unsere Studienordnung bereits außer Kraft gesetzt worden? Handelt es sich hier nicht um eine voreilige Vorwegnahme der letztendlich politischen Entscheidung über die Zukunft der Orthodoxen Theologie? Wir bitten um erneute Überprüfung der Sachlage und Information."*[49]

Nachdem das Ministerium mit Schreiben vom 5. Mai 2004 die Universität um eine Stellungnahme bezüglich der Einschreibepraxis für Orthodoxe Theologie gebeten hatte, begründete die Universität durch ihren Kanzler, Thomas May, ihre Taktik und Vorgehensweise folgendermaßen: *„Dennoch muss die Universität in dem derzeit laufenden Entscheidungsfindungsprozess von allen Maßnahmen Abstand nehmen, die einer möglicherweise bereits zum Wintersemester 2004/05 greifenden Einstellung des Studiengangs zuwiderlaufen bzw. geeignet wären, eine Anwartschaft auf einen Studienplatz des 1. Fachsemesters im Diplomstudiengang Orthodoxen Theologie zu begründen. Andernfalls würde die Gefahr bestehen, dass sich der mit der Bereinigung des Fächerangebots angestrebte Effekt, mittelfristig Ressourcen für eine Profilbildung frei zu bekommen, um ein Semester verzögert."*[50]

Aber auch in Bezug auf das Wintersemester 2004/2005 wurden die Studierwilligen der Orthodoxen Theologie bei den Immatrikulationsstellen der Universität nicht besonders willkommen geheißen. Auf unsere diesbezügliche Anfrage an das Ministerium kam folgende Erklärung dazu: *„Die Universität nimmt zwar Voranmeldungen entgegen, verweist aber darauf, dass die Einschreibung und damit die Entscheidung über die definitive Zulassung eines Studierenden erst zu einem späteren Zeitpunkt wird erfolgen können."*[51] Trotz dieser Zusicherung des Ministeriums wurden von allen Interessenten nur wenige Voranmeldungen entgegen genommen, weil die Sekretariate in der Regel die Studierwilligen von einer Einschreibung für Orthodoxe Theologie abwenden wollten. Somit konnten sich im Wintersemester 2004/2005 beispielsweise von mehreren interessierten Bewerbern und nach unseren wiederholten Protesten nur zwei (2) immatrikulieren. Es wurde ihnen dabei ein Merkblatt mit folgendem Inhalt ausgehändigt: *„Sie interessieren sich für einen Studiengang, dessen Aufhebung der Akademische Senat der Universität München am 24. Juni 2004*

[49] Auszug aus meinem Brief an den Wissenschaftsminister, thomas Goppel, vom 27. April 2004.
[50] Brief des Kanzlers der LMU, Thomas May, an das Wissenschaftsministerium vom 18. Mai 2004.
[51] Brief des Leitenden Ministerialrats, Herrn Hörlein, an mich vom 12. Juli 2004.

beschlossen hat und dessen Einstellung beim Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst beantragt wurde. Eine Einschreibung/ein Fachwechsel zum Wintersemester 2004/05 bleibt möglich, nachdem der Studiengang förmlich noch nicht aufgehoben ist. Die Universität macht Sie jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam, dass es im Hinblick auf den Aufhebungsbeschluss zu Einschränkungen beim Veranstaltungsprogramm sowie zu erschwerten Studienbedingungen kommen kann. Im Extremfall könnte es sich sogar als notwendig erweisen, das Studium in dem betroffenen Studiengang an einer anderen Hochschule abzuschließen." Auch in dieser schwierigen Phase unserer Zukunft hat die Ausbildungseinrichtung gegen die angesetzten Einschreibehindernisse scharf protestiert. Nach einstimmigem Beschluss der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie schickten der Vorsitzende und der stellvertretende Vorsitzende der Kommission ein Protestschreiben an den Wissenschaftsminister auf dem Dienstweg, in dem wir uns auf die angeblich durchgeführte Annahmepraxis von Voranmeldungen seitens der Universität beziehen: *„Dem widerspricht die Praxis des Auslandsamts der Universität, Immatrikulationsanträge abzulehnen mit der einzigen Begründung, dass der Studiengang für Orthodoxe Theologie ab Wintersemester 04/05 nicht mehr angeboten wird. Fernerhin teilte der Rektor der Universität mit Schreiben vom 12.07.04 mit, dass die Professur für Biblische Theologie innerhalb der Orthodoxen Studieneinrichtung ab 1. März 2005 für eine Weiterverwendung nicht mehr zur Verfügung stehen wird. Damit werden Negativfakten geschaffen, welche zu definitiven Ergebnissen zu führen drohen, noch bevor politisch entschieden ist."*[52]

Somit wurden tatsächlich feste Fakten geschaffen, die der geplanten Streichung des orthodoxen Studiengangs Rechnung trugen. Bezugnehmend auf dieses Procedere der Immatrikulation protestierte seitens der Orthodoxen Kirche der Bischöfliche Vikar in Bayern der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats Apostolos Malamoussis, mit einem Brief an das Ministerium: *„Der Hinweis z.B., dass die wesentlichen Voraussetzungen für eine Immatrikulation nicht mehr vorliegen, da der gewünschte Studiengang ab dem Wintersemester 2004/05 angeblich nicht mehr angeboten würde, oder aber dass die Aufhebung des bereits gewählten Studiengangs vom Akademischen Senat beschlossen sei, hat viele Interessenten einfach abgeschreckt sich zu immatrikulieren; darüber hinaus entschieden sich einige bereits eingeschriebene Studenten für eine Verlegung ihres Studiums ins Ausland. Die daraus resultierende ‚geringe' Studentenzahl – ein wiederum gegen den Fortbestand der Ausbildungseinrichtung verwendetes Argument – ist also nicht auf mangelndes Interesse zurückzuführen, sondern auf die unattraktiven Immatrikulationsbedingungen."*[53]

Der seit ihrer Errichtung bzw. der Genehmigung der Studien- und Prüfungsordnung im Jahre 1997 voll mit Problemen, Stolpersteinen und Unwegsamkeiten belegte Weg der Orthodoxen Theologie konnte weiterhin nicht aufgeräumt werden. Dazu kam die Tatsache, dass drei von den vier Professorenstellen dauerhaft ungesichert blieben. Während der Lehrstuhlinhaber für Geschichtliche

[52] Brief der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie, unterschrieben von mir und Prof. Dr. Gunther Wenz, an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 20. Juli 204.

[53] Brief des Bischöflichen Vikars in Bayern, Erzpriesters Apostolos Malamoussis, an den Ministerialrat, Dr. Harald Vorleuter, vom 15. November 2004.

Theologie, Prof. Theodor Nikolaou, sich seinem Pensionierungsalter näherte, blieben die beiden auf fünf Jahre befristeten Professuren für Biblische und Praktische Theologie völlig ungewiss. Am 23. November 2004 beantragte die Gemeinsame Kommission durch ihren stellvertretenden Vorsitzenden die weitere Zuweisung beider C 3 - Professuren.[54] Im Schreiben wurde der Antrag folgendermaßen begründet: *„Für die Durchführung des Diplomstudiengangs Orthodoxe Theologie sind die genannten Professuren unentbehrlich. Die bereits immatrikulierten Studierenden werden als Diplomanden oder Doktoranden im Rahmen beider Professuren betreut, deren voller Erhalt für den reibungslosen Betrieb der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie notwendig ist."*[55] Obwohl der Arbeitsvertrag der Biblischen Theologie am 28.02.2005 und der der Praktischen Theologie am 31.03.2005 abliefen, kam die Reaktion der Hochschulleitung erst jeweils im Februar und März 2005 mit einer einjährigen Verlängerung nicht mehr im Beamten-, sondern nun im Angestelltenverhältnis und in der Form einer Vertretung der jeweiligen Bereiche.

Trotz der zahlreichen Reaktionen und Unterstützungsaktionen zugunsten der Orthodoxen Theologie an der LMU blieb der Beschluss der Leitung der LMU auf mittelfristigen Verzicht auf den orthodoxen Studiengang weiterhin unerschüttert bestehen. Die Trübheit des fortdauernden Schwebezustandes, der Unsicherheit und der Unattraktivität des Studiengangs intensivierte aber auch die politische Seite, denn das Wissenschaftsministerium gab keine endgültige Stellungnahme zum Anliegen „Orthodoxe Theologie" bekannt. In einem diesbezüglichen Schreiben an den bayerischen Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, äußerte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland, Augoustinos, die Bestürzung aller Orthodoxen folgendermaßen: *„...Obwohl Ihr Ministerium und die bayerische Staatsregierung noch keine endgültige Entscheidung getroffen haben, besteht die Hochschulleitung der LMU weiterhin auf der Umsetzung des am 24. Juni 2004 verabschiedeten Beschlusses über den mittelfristigen Verzicht auf den orthodoxen Studiengang ... die Hierarchie unserer Kirchen und alle orthodoxen Gläubigen in Deutschland befinden sich weiterhin in großer Bestürzung und Ungewissheit. Deshalb bitte ich Sie nochmals, sich für den Erhalt dieser kleinen und finanziell unaufwendigen, dennoch leistungsmäßig und qualitativ wertvollen Einrichtung einzusetzen."*[56]

Obwohl es dauernd keine Zeichen für einen eventuell fest und rasch entschiedenen Beschluss des Staatsministeriums gab, kündigte der bayerische Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, bei mehreren sozialen Veranstaltungen und anderen Anlässen wiederholt sein Vorhaben an, vor einer endgültigen Entscheidung sich mit den Spitzen aller drei Kirchen zu Beratungen zu treffen. Für ihn wäre hilfreich, sagte der Minister, dass er katholischerseits den Erzbischof Friedrich Kardinal Wetter, evangelischerseits den Landesbischof Johannes Friedrich und orthodoxerseits den Metropoliten Augoustinos zu konsultieren. Diese hoffnungsvolle Idee griff der Gründungsdekan der

[54] An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Gemeinsame Kommission mit Schreiben vom 20. Januar 2004 die Umwandlung der befristeten Biblischen Professur auf Lebenszeit beantragt hatte, wobei die Antwort des Rektors vom 12. Juli 2004 ganz eindeutig war: *„Nachdem die C 3-Stelle, die am 28.2.2005 ... frei wird, für den staatlichen Stelleneinzug vorgesehen ist, steht diese Professur ab 1. März 2005 für eine Weiterverwendung nicht mehr zur Verfügung."*

[55] Brief des stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission, Prof. Gunther Wenz, an den Rektor der LMU, Prof. Bernd Huber, vom 23. November 2004.

[56] Brief des Metropoliten Augoustinos an den Wissenschaftsminister, Thomas Goppel, vom 16. März 2005.

Orthodoxen Theologie in München, Prof. Theodor Nikolaou, auf und begrüßte dieses Vorhaben sehr, indem er an den Kardinal und den Landesbischof schrieb: *„Vor kurzem erklärte der jetzige Staatsminister für Forschung, Wissenschaft und Kunst, Herr Dr. Goppel, dass er vor seiner Beschlussfassung die beiden Kirchen konsultieren will. Erfreulicherweise hat er auch mir persönlich gesagt, dass er die Professoren für Orthodoxe Theologie vorher fragen will."*[57] Leider fand bis heute (31.10.2005) weder ein Treffen mit den kirchlichen Vertretern noch mit den orthodoxen Professoren statt.

VII. Eine erste Wende durch die Mittelstraß-Kommission

Selbstverständlich war von Anfang an eindeutig, dass die Sparankündigungen der Staatsregierung und die verschiedenen, von allen bayerischen Hochschulen vorgelegten Strukturkonzepte eine recht komplizierte und nicht leicht überschaubare Situation hervorriefen. Kein kluger Politiker würde von einem Tag zum anderen radikale Entscheidungen treffen, die historisch etablierte oder traditionelle Bereiche wie auch besondere „Orchideenfächer" betrafen, und mittel- oder auch langfristig die universitäre Landschaft Bayerns enorm verändern könnten. Das Vorhaben der Staatsregierung, aus Spargründen die Wissenschaftsszene in Bayern neu zu ordnen, konnte die bayerischen Universitäts-Rektoren nur in Unruhe versetzen. „Manche Fächer sollen ganz aufgegeben, andere hingegen aufgestockt werden. Doch was die Rektoren auch vorschlagen, immer stößt es auf Kritik. In München ist es die Sonderpädagogik, die nicht geschlossen werden darf, in Passau die Volkskunde, in Bamberg die Soziale Arbeit und in Regensburg die Grund- und Hauptschulpädagogik."[58]

Der Staatsminister, Herr Dr. Thomas Goppel, hat indes eine international besetzte, hochrangige Kommission namens „Wissenschaftsland Bayern 2020" unter dem Vorsitz des Konstanzer Philosophieprofessors Jürgen Mittelstraß mit der Bewertung aller Umstrukturierungspläne der bayerischen Universitäten beauftragt. Prof. Mittelstraß galt als progressiver Reformer mit großer Erfahrung bei Gutachtertätigkeiten und wissenschaftlichen Evaluationen. Zu seinem Team, das seine Arbeit im September 2004 aufnahm, gehörten der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), Ernst-Ludwig Winnacker, Richard Brook, Professor in Oxford und international anerkannter Gutachter, der Schweizer Chemie-Nobelpreisträger Richard Ernst und auch Günter Stock, Mitglied des Deutschen Wissenschaftsrates. Die Empfehlungen dieser Kommission, die auch dem bayerischen Kabinett vorgelegt würden und zu denen auch die Universitäten Stellung nehmen könnten, waren für das Frühjahr 2005 erwartet.

Bereits seit Beginn seiner Gutachterarbeit gab Prof. Mittelstraß Zeichen dafür, dass er zwar mit ökonomischem Geist aber auch angesichts des rational notwendigen Gleichgewichts dachte und wirkte. In mehreren Berichten sprach er sich für ein

[57] Briefe von Prof. Theodor Nikolaou an den Kardinal und den Landesbischof vom 5. November 2004.

[58] Vgl. den Bericht Titels „Die Umbau-Experten. Minister Goppel setzt Kommission zur Neuordnung der bayerischen Hochschulen ein", in: *St. Andreas-Bote* (Oktober 2004), S. 10.

„Integrationskonzept“[59]aus, das den Hochschulen zur effektiven Entwicklung verhelfen könnte. „Die deutsche Universität, hat er mal diagnostiziert, ist drauf und dran, ihre Seele zu verlieren. Denn eine Universität, die sich nur noch über normierte Studiengänge, Studienzeiten und Absolventenzahlen definiert, hat keine Seele mehr.“[60]

Nach mehrmonatiger Arbeit legte die Kommission „Wissenschaftsland Bayern 2020“ am 5. April 2005 ihre Reform-Empfehlungen dem Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel vor. Die Kommission, die einzeln zu Fächern an Universitäten und Fachhochschule Stellung nahm, stellte sich darin die Zukunft der Forschung in der Finanzierung und der notwendigen Konzentration der Fächer vor. In ihrem 100seitigen Gutachterbericht befasste sich die Kommission auch mit den Fragen in den Geisteswissenschaften und nahm die Fächer, die auch „Orchideen“ genannt werden und der Gefahr ausgesetzt sind, „besonders schnell Opfer von Sparmaßnahmen zu werden“[61], unter Schutz.

Eine besondere Welle der Begeisterung und der Hoffnungen löste aber bei den Orthodoxen der direkte Bezug des Empfehlungsberichts auf die Orthodoxe Theologie aus, mit der sich die Mittelstraß-Kommission in einem speziellen Abschnitt auf Seite 58 ihres Textes befasste. Die Kommission sprach sich eindeutig gegen die geplante Schließung der Orthodoxen Theologie aus, die sie als ein bundesweites Unikat bezeichnete. Der entsprechende Absatz des Textes[62] lautete folgendermaßen:

„Die LMU plant ferner, die Orthodoxe Theologie aufzugeben. Hier handelt es sich deutschlandweit um ein Unikat, dessen Aufgabe daher auch einen erheblichen Verlust bedeuten würde. Die Kommission empfiehlt hier eine erneute Prüfung, und zwar unter Beteiligung bzw. in Abstimmung mit den Theologien der LMU.“

Von Anfang an war es klar, dass die Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission der Hochschulleitung der LMU alles andere als Begeisterung brachten. Direkt nach der Bekanntgabe ihrer Vorschläge kritisierte der Rektor der LMU, Prof. Huber, die Kommission mit den Worten: *„Ich finde sogar, dass Mittelstraß in vielen Punkten noch hinter die Vorschläge der Universität zurückfällt.“*[63] Diese Äußerungen des LMU-Rektors verschärften das seit geraumer Zeit sowieso irritierte Klima zwischen Ministerium und der Hochschule. Der Wissenschaftsminister reagierte sofort und am nächsten Tag stand er hinter der Mittelstraß-Kommission, indem er sich auf die geplante Schließung einiger geisteswissenschaftlicher Studiengänge und die

---

[59] Vgl. den Bericht der *Süddeutschen Zeitung* (15.09.2004), S. 39, mit dem Titel „Eine Frage der Integration. Wie sich die Gutachter den Umbau vorstellen“.

[60] Vgl. *Gernot Sittner*, Jürgen Mittelstraß: Philosophie-Professor und ungeduldiger Reformer, *Süddeutsche Zeitung* (07.01.2005), S. 4.

[61] Vgl. *Christine Burtscheidt*, Die Zukunft der Forschung. Reform der Hochschulen: Auf 100 Seiten hat die Mittelstraß-Kommission ihre Empfehlungen vorgelegt, *Süddeutsche Zeitung* (06.04.2005), S. 37.

[62] Der gesamte Text der Empfehlungen der Expertenkommission „Wissenschaftsland 2020“ befinden sich auf der Internetseite des Staatsministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst unter der Adresse: http://www.stmwfk.bayern.de/downloads/hs_mittelstrass.html.

[63] Vgl. *Christine Burtscheidt – Peter Fahrenholz*, „Zu kurzsichtig, zu langsam“. LMU-Chef Bernd Huber wirft der Staatsregierung vor, mit ihrem Reformkurs der Wissenschaft zu schaden, *Süddeutsche Zeitung* (11.04.2005), S. 41. Im selben Interview äußerte Rektor Huber zur von der Kommission formulierten Ablehnung der geplanten Schließung von so genannten Orchideenfächern: *„Und was die Streichung von Studiengängen betrifft, muss ich sagen: Wir können die geforderten Einsparungen nur mit strukturellen Maßnahmen erbringen.“*

diesbezügliche Ablehnung der Kommission bezog: *„Es wurde jedoch* (Anm. d. A.: von der Kommission) *bezweifelt, ob die Pläne wirklich Veränderungen einleiten."*[64]

Die Empfehlungen der Kommission „Wissenschaftsland Bayern 2020", obwohl von der Leitung der LMU misstrauisch empfunden, wurden von der politischen Seite im Freistaat Bayern akzeptiert und begrüßt. Am 3. Juni 2005 gab das Kabinett grünes Licht für die Umsetzung der Ergebnisse. Man war sich darüber einig, den Einstieg in einen bayernweiten Fächervergleich mit ersten Entscheidungen zur Aufhebung und Verlagerung von Studiengängen bzw. Fächern an den verschiedenen bayerischen Hochschulen voranzubringen. Gemäß dieser Entscheidung des Kabinetts, der vorher auch der Hochschulausschuss des Bayerischen Landtags zugestimmt hatte, sollten bayernweit in 30 Studiengängen oder Studienfächern künftig keine neuen Studierenden mehr aufgenommen werden. *„Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München befand sich nicht auf dieser Streichliste!"*[65] Als Konsequenz dieser ersten politischen Entscheidung gab die Universitätsleitung am 15. Juni 2005 über den elektronischen Weg ihrer Internetseite eine neue Liste von Fächern und Studiengängen bekannt, deren Studium ab dem Wintersemester 2005/06 „ohne jegliche Einschränkung aufgenommen werden" kann.[66] Darunter befand sich auch die Orthodoxe Theologie. Das hieß aber noch lange nicht, dass sie nun frei atmen dürfte.

VIII. Vor der endgültigen Entscheidung über die Gestaltung der orthodoxen Theologie?

Es ist sicherlich nicht zu verbergen, dass die positive Stellungnahme der Mittelstraß-Kommission für den Erhalt der Orthodoxen Theologie und die daraus resultierte Zurückhaltung der Hochschulleitung bei der zweiten Liste mit endgültig einzustellenden und weiterzuführenden Fächern und Studiengängen bei den Orthodoxen und mehreren Unterstützern der Orthodoxie Freude und Optimismus auslösten.[67] Und das nicht mit Unrecht. Man ahnte jedoch nicht, dass die Universität, obwohl an den Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission gebunden, einen Ausweg zwar der Beibehaltung der Orthodoxen Theologie, aber in einer – für uns schmerzlich – gekürzten Form aufsuchen würde. Diese Kürzungen waren eine längst gefallene

---

[64] Vgl. *Christine Burtscheidt*, Goppel contra Huber. Studie zur Hochschulreform löst heftigen Streit aus, *Süddeutsche Zeitung* (12.04.2005), S. 43. Vgl. auch den Bericht von *Martin Thurau*, „Arbeitsteilige Partnerschaft". Minister Goppel über die Geisteswissenschaften, *Süddeutsche Zeitung* (27.07.2005), S. 45.

[65] Vgl. den Bericht „Bayr. Kabinett gibt grünes Licht für Veränderungen bei Studiengängen und Studienfächern an Universitäten – Pressemitteilung vom 3.6.2005", in: *St. Andreas-Bote* (Juli 2005), S. 11.

[66] Siehe den Text des Auslandsamtes der Universität München unter der Internetadresse: http://www.orththeol.uni-muenchen.de/Aufhebung%20der%20Einschraenkung.pdf.

[67] Vgl. beispielsweise den Zeitungsbericht von *Monika Maier-Albang*, Zweifler, Dank und Denker. Das evangelische Dekanat empfängt prominente Gäste, *Süddeutsche Zeitung* (24.06.2005), S. 81, wo auch die positive Wende der von der Mittelstraß-Kommission empfohlene Verlegung der Evangelisch-Theologischen Fakultät nach Erlangen angesprochen wurde: *„Und so dankt Barbara Kittelberger dem Uni-Rektor Bernd Huber dafür, dass er sich für den Erhalt der evangelischen Fakultät und des orthodoxen Lehrstuhls einsetzte."* In diesem Zusammenhang sei auf die oft vorkommende, für mich unerklärliche Verwendung des Begriffs „Orthodoxer Lehrstuhl" hingewiesen, als ob der Orthodoxe Studiengang nur einen gefährdeten Lehrstuhl umfasste, während die vier wissenschaftlichen Bereiche in den bestehenden Theologischen Fakultäten auf der ganzen Welt in der Regel durch 12 bis 20 Professorenstellen (mit Assistenten etc.) abgedeckt werden.

Entscheidung, die sich bereits in der ersten Stellungnahme[68] der Universität München zu den Empfehlungen der Expertenkommission „Wissenschaftsland Bayern 2020" widerspiegelte. Im Text, der an den Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, geschickt wurde, gab es eine ziemlich ausführliche Widmung der Orthodoxen Theologie, welche die Absichten der Universitätsleitung offen legte: *„Orthodoxe Theologie (Diplom, Magister, Nebenfach): Angesichts der deutschlandweiten Alleinstellung dieses Studienganges regt die Expertenkommission an, erneut zu prüfen, ob die Aufgabe des Angebotes sinnvoll ist. Die Universität hat diese Prüfung angestoßen. Dabei werden sowohl die für den Fortbestand des Angebotes erforderliche Stellenausstattung wie auch dessen künftige Strukturierung - Aufbau eines Ökumenischen Zentrums und eines gestuften Studiensystems - einbezogen. Gegenwärtig wird die Bildung eines Zentrums in Abstimmung mit der Katholischen und der Evangelischen Theologie favorisiert. Die Universität strebt im Zuge dieser Entwicklung eine deutliche Verschlankung des Fachgebietes an."*[69]

Tatsächlich veranlasste die Universitätsleitung im April 2005 gemäß den Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission eine erneute Prüfung der Angelegenheit „Orthodoxe Theologie". Inzwischen traf sie aber auch weiterführende Entscheidungen, die den Studiengang weiterhin schwächten und einer negativen Entwicklung reichen Boden anbaten. Somit bezeichnete die Universität neben den beiden in die Schwebe gestellten C3 -Professuren für Biblische und Praktische Theologie nun die wegen der zum 1. Oktober 2005 erfolgten Pensionierung von Prof. Theodor Nikolaou frei werdende C4-Professur für Geschichtliche Theologie als eingezogen. Dem diesbezüglichen Antrag der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie vom 8. Februar 2005 wurde nicht entsprochen, da diese Stelle ab dem 01.10.2005 *„entsprechend der Maßnahmen zur Struktur-, Profil- und Schwerpunktbildung eingezogen werden wird".*[70] Es war eindeutig, dass nach der Ablehnung des Antrags auf Wiederzuweisung der Professur für Geschichtliche Theologie sich die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in einer dramatisch kritischen Situation befand. Sofort wandte ich mich an die beiden Dekane der Theologischen Fakultäten, welche die Erweiterung der Orthodoxen Theologie zum Studiengang 1994 beantragt hatten und seitdem seine Entwicklung verfolgen. Damals schrieb ich: *„Wir sind fassungslos, dass die Universitätsleitung gerade vor der bevorstehenden endgültigen Entscheidung der bayerischen Staatsregierung weiterhin Fakten schafft, indem sie diesen bedeutsamen Lehrstuhl für das orthodoxe universitäre Profil bereits als eingezogen ansieht ... Aufgrund dessen schlagen wir Alarm und rufen Sie zur tatkräftigen Unterstützung auf."*[71] Schließlich wurde die Stelle bis zum 31.03.2006 gesperrt, ohne dass sie mindestens durch einen Vertreter besetzt wurde.[72] Nach

[68] Obwohl rechtzeitig darum gebeten, bekam ich diese Stellungnahme erst am 12. August 2005 zur Kenntnis.
[69] Stellungnahme des Rektors, Prof. Bernd Huber, geschickt an den Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, am 29. April 2005.
[70] Brief des Rektors, Prof. Bernd Huber, an mich vom 25. Februar 2005.
[71] Siehe meinen Brief vom 22. März 2005 an den Katholischen Dekan, Prof. Dr. Stefan Leimgruber, und den Evangelischen Dekan, Prof. Dr. Klaus Koschorke.
[72] In diesem Zusammenhang sei auf einen Zeitungsbericht mit dem Titel „Orthodoxie-Professor geht in Ruhestand", *Süddeutsche Zeitung* (05.07.2005), S. 46, verwiesen, der sich auf die am 5. Juli 2005 stattgefundene Abschiedsvorlesung von Prof. Theodor Nikolaou bezieht und als Widerhall zu den Mittelstraß-Empfehlungen für verfrühte Begeisterung gesorgt hatte. Selbstverständlich hat sich die Zusicherung des damaligen katholischen Dekans bis heute (31.10.2005) leider nicht bewahrheitet: „Noch zu Jahresbeginn war unklar, ob die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie fortbesteht, inzwischen

längerer Korrespondenz mit der Universitätsverwaltung und unter wiederholtem Hinweis auf das unentbehrliche Angebot der historischen Fächer wurde uns die Möglichkeit der Bestellung eines Lehrbeauftragten für das Wintersemester 2005/06 eingeräumt.

Für die Überprüfung der Mittelstraß-Empfehlungen und die Erarbeitung einer globalen Stellungnahme zur Einstellung von Studiengängen, die dem bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst zugeleitet werden sollte, setzte die Hochschulleitung eine „Planungskommission" ein, die für den 25. April 2005 eine entscheidende Sitzung einberufen hatte. Vorher hatte aber die Universität bis zum 21.04.2005 die Dekane aller 20 Fakultäten der LMU um eine Stellungnahme zu den jeweiligen Punkten des Mittelstraß-Berichtes gebeten, die sich auf ihre Fakultät bezogen. Die Planungskommission wollte in dieser außerordentlichen Sitzung am 25. April
die Kommentare aus den Fakultäten zusammenfassen und den Entwurf einer gemeinsamen Stellungnahme der Universität erarbeiten. Während die beiden Theologischen Fakultäten den Bescheid über die vorzubereitende Stellungnahme auf dem offiziellen Weg, ordentlich und rechtzeitig bekommen hatten, erfuhr ich davon zuerst zufällig durch persönliche Kontakte und nach ausdrücklicher Bitte durch eine E-Mail von der Universitätsverwaltung erst am 14.04.2005. Als selbständige orthodoxe Einrichtung beeilten wir uns dann zum angegebenen Termin unsere eigene Stellungnahme abzugeben.

Inzwischen fing es an, dass sich bei der Hochschulleitung der LMU allmählich ein gewisser Zukunftsplan für die Orthodoxe Theologie herauskristallisierte. Man orientierte sich eindeutig daran, drastisch zu kürzen, d.h. eine oder zwei Professorenstellen wegzustreichen, aber nach außen die wichtigsten Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission (Erhalt der Einrichtung und Miteinbeziehung der beiden Theologischen Fakultäten) zu berücksichtigen. Später ergab sich sogar, dass sich die Universität eher eine gemeinsame Stellungnahme aller drei Theologien zum ausschließlichen Anliegen „Orthodoxe Theologie" wünschte. Darin sollte die gemeinsame Linie der beiden Theologischen Fakultäten auf einen gekürzten, aber durch gegenseitige Ergänzungen funktionsfähigen orthodoxen Studiengang zum Ausduck gebracht werden. Die von der Universität gewünschte zielführende Strategie sollte darin bestehen, dass nötige Lehrleistungen des orthodoxen Studiengangs durch Lehrexport der beiden Theologischen Fakultäten erbracht würden, und damit personelle Ressourcen eingespart werden.

Unabhängig von diesen Gedanken, Überlegungen und Strukturplänen konnte die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ihre eigene Stellungnahme vorbereiten und sie der Hochschulleitung am 20.04.2005 vorlegen. Die orthodoxen Professoren waren in diesem Fall der Meinung, nur sie – und nicht die evangelischen oder katholischen Kollegen - seien zuständig und kompetent, sich über die notwendige Struktur, die Lehrinhalte und die Aufteilung der Fächer im Bereich der Orthodoxen Theologie zu äußern. Der volle Text der **orthodoxen Stellungnahme** lautete folgendermaßen:

---

ist laut Stefan Leimgruber, Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, gesichert, dass ein Nachfolger für Nikolaou kommen wird."

„Mit diesem Studiengang besteht an der LMU die Möglichkeit eines vollständigen Studiums der Orthodoxen Theologie (Diplom und Promotion); eine Möglichkeit, die bislang in Deutschland und an einer staatlichen Universität im gesamten westeuropäischen Raum gänzlich fehlt.

Die minimale Ausstattung des Studiengangs mit zwei Lehrstühlen und zwei C 3-Professuren deckt beinahe die Erfordernisse eines vollen Theologiestudiums mit den vier bekannten Bereichen (Biblischer, Geschichtlicher, Systematischer und Praktischer Theologie) einerseits und bedeutet keine großen Aufwendungen für die LMU andererseits. Das entsprechende Lehrangebot wird in den bestehenden Theologischen Fakultäten bundesweit in der Regel durch 12 bis 15 Lehrstühle gedeckt.

Die orthodoxe Theologie in München stellt die einzige Lebens- und Ausbildungsader der verschiedenen orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik dar. Ihr theologischer Nachwuchs (Priester, Religionslehrer, Katecheten, etc.) können nur an der LMU aus- und weitergebildet werden. Die Studierenden werden darüber hinaus mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte, der Kultur und Eigenart dieses unseres Landes vertraut gemacht. Konsequenterweise hat dies positive Auswirkungen im Hinblick auf die angestrebte Integration der ca. 1,5 Millionen orthodoxen Bürger in die deutsche Gesellschaft. Im Zuge der Osterweiterung der EU kommt darüber hinaus der orthodoxen Theologie eine noch bedeutendere Rolle als Brücke zu den mehrheitlich orthodox geprägten Ländern Südosteuropas zu.

Obwohl der orthodoxe Religionsunterricht wegen des großen Bedarfs seit Jahren bundesweit anerkannt und genehmigt worden ist, gibt es noch keine Ausbildungsstätte für orthodoxe Religionslehrer. Daher sollte die orthodoxe Einrichtung an der LMU, die über die dazu notwendigen Lehrkräfte verfügt, mit dem Lehramtsstudiengang „Orthodoxe Religionslehre" beauftragt werden. Dies würde keine zusätzlichen Kosten bedeuten und dadurch die Studentenzahlen rasch steigen lassen.

Der Orthodoxe Studiengang trägt zur ökumenischen Verständigung und Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und Theologien bei. Die bisherige solide und produktive Beteiligung der Orthodoxen Theologie am Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) der LMU kann dies zweifelsohne bestätigen.

Der orthodoxe Studiengang sollte erhalten bleiben und konstante Rahmenbedingungen bekommen. Erst so eröffnen sich optimistische Perspektiven und kann eine Zunahme der Studentenzahlen nach sich ziehen. Das Interesse ist vorhanden, aber die Studierwilligen werden durch die dauernden Probleme abgeschreckt.

Für Diskussionen über die Zukunft, Gestaltung, Organisation bzw. Überführung der Orthodoxen Theologie in ein eventuelles Geisteswissenschaftliches Zentrum stehen die Professoren der Orthodoxen Theologie jeder Zeit zur Verfügung."

Auf der anderen Seite bereiteten auch die beiden Theologischen Fakultäten ihre eigenen Stellungnahmen vor, ohne selbstverständlich über die Sache „Orthodoxe Theologie" die direkt betroffenen orthodoxen Professoren zu konsultieren. Allerdings ging die Stellungnahme der Evangelisch-Theologischen Fakultät nicht auf die eigentliche Frage der Orthodoxen Theologie ein. Im Text, in dem die Orthodoxe Theologie einmal vorkam, wurde auf eine eventuelle universitätspolitische Missbildung hingewiesen, falls die Evangelisch-Theologische Fakultät aus München, wo Katholische und Orthodoxe Theologie präsent sind, abgezogen würde. Somit wurde u.a. auch unter Berufung auf die Orthodoxe Theologie gegen die Empfehlung der

Kommission „Wissenschaftsland Bayern 2020" argumentiert, die sich für eine Konzentrierung der evangelisch-theologischen Ausbildung am Standort Erlangen-Nürnberg ausgesprochen hatte.

Die Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät hingegen befasste sich nicht nur mit eigenen Belangen. Sie bezeichnete u.a. die Empfehlung der Mittelstraß-Kommission bezüglich der evangelischen Theologie als unangemessen und kurzsichtig und begrüßte den Hinweis der Kommission, in Abstimmung mit den beiden Theologischen Fakultäten die Zukunft der Orthodoxen Theologie erneut zu überlegen. Ohne Konsultation der orthodoxen Professoren erlaubte sich die Stellungnahme weiterhin, sich mit der Studienstruktur der Orthodoxen Theologie eingehend auseinander zusetzen und der Hochschulleitung der LMU konkrete strukturelle Vorschläge zu unterbreiten. Merkwürdigerweise gingen diese Vorschläge, die im Text als „Eckwerte" bezeichnet wurden, in die Richtung einer orthodoxen Einrichtung mit drei Professorenstellen, was an die Tendenzen und Strategieentwicklung des Rektoratskollegiums der LMU stark erinnerte. In der katholischen Stellungnahme wurden zuerst eine orthodoxe Professur für Historische und eine für Systematische Theologie als notwendig erachtet, während dazu noch eine orthodoxe Professur für Praktische Theologie/Didaktik[73] mit dem Argument der künftigen Ausbildung von Religionslehrern[74] favorisiert wurde. In Frage wurde die Identität und der Charakter der orthodoxen Biblischen Theologie gestellt, wobei die Abdeckung der biblischen Fächer durch ein entsprechendes Lehrdeputat, das institutionell abgesichert sein müsste, vorgeschlagen wurde.

Unmittelbar darauf kam der orthodoxe Protest zu diesen katholischen Empfehlungen zur Struktur eines orthodoxen Studiums. Auf meiner Bitte hin meldeten sich sofort die Neutestamentler der Evangelisch-Theologischen und Katholisch-Theologischen Fakultät in München, die nichts von der katholischen Stellungnahme wussten, und unterstrichen mit aller Deutlichkeit die Selbstständigkeit und Besonderheit der orthodoxen Biblischen Theologie und patristischen Exegese und

---

[73] Als ob im orthodoxen Verständnis das Fach „Didaktik" den Schwerpunkt des Bereichs der Praktischen Theologie ausmachen würde.

[74] Als ob man bereits wüsste, dass ein orthodoxer Lehramtsstudiengang „Orthodoxe Religionslehre" demnächst genehmigt würde. Seit 2001, als die orthodoxe Theologie der Universität München und dem Kultusministerium eine Studienordnung fürs „Lehramtsstudium" zu dessen Einrichtung vorgelegt hatte, bemühen wir uns Professoren und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie bis heute (31.10.2005) vergebens darum. Von den zahlreichen Schreiben der Orthodoxen Kirche an die politische Seite (vgl. das Schreiben an die Kultusministerin, Monika Hohlmeier, vom 04.04.2001) sei hier an einen Brief des Metropoliten Augoustinos an den Rektor der LMU, Prof. Bernd Huber, vom 3. Februar 2004 erinnert: *„Ausbildung von orthodoxen Religionslehrern (Lehramtsstudium) in München: Eine autonome, mit vier Professorenstellen ausgestattete, funktionsfähige Ausbildungsstätte wie die orthodoxe Einrichtung an der LMU München wäre sicherlich der geeigneteste Ort für die dringend notwendige Ausbildung von orthodoxen Religionslehrern im Rahmen eines Lehramtsstudiums. Deshalb bitte ich alle Beteiligten, sowohl die Ministerien für Kultus und Wissenschaft, als auch die Universität München, um ihren Beitrag zur Verwirklichung dieses für unsere Kirche und die deutsche Gesellschaft immens wichtigen Anliegens."* Siehe auch dazu die entsprechende Antwort des bayerischen Wissenschaftsministers, Dr. Thomas Goppel, an Prof. Theodor Nikolaou vom 16. Februar 2004: *„Ihr Angebot, die Ausbildung von orthodoxen Religionslehrern ohne zusätzliches Personal- und Haushaltsmittel zu leisten, habe ich mit Interesse zur Kenntnis genommen. Vor dem Hintergrund der den bayerischen Universitäten auferlegten Kürzungen ist allerdings offen, ob die Universität München die derzeitige Stellenausstattung an der Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie beibehalten kann und will."*

deren Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Aber auch auf den allgemeinen Geist der katholischen Stellungnahme für eine gekürzte orthodoxe Einrichtung auf nur drei Professuren reagierte und protestierte blitzschnell die Orthodoxe Kirche durch das Schreiben des Bischöflichen Vikars in Bayern, des Erzpriesters des Ökumenischen Patriarchats Apostolos Malamoussis, an den bayerischen Wissenschaftsminister: *„Für die Orthodoxe Kirche und für die Erfordernisse eines vollen Theologiestudiums mit den vier bekannten Bereichen (Biblischer, Geschichtlicher, Systematischer und Praktischer Theologie) ist die minimale Ausstattung des Studiengangs mit zwei Lehrstühlen und zwei C 3-Professuren unabdingbar. Wenn man bedenkt, dass die theologischen Fakultäten bundesweit 12-20 Lehrstühle umfassen, ist die derzeitige Ausstattung der Orthodoxen Theologie das absolute Minimum."*[75]

Was die entgültige Entscheidung der Hochschulleitung für die zukünftige Gestaltung der Orthodoxen Theologie anbetrifft, gab es durch Gespräche, Gerüchte, Überlegungen und Briefe immer wieder Zeichen für eine gekürzte Ausbildungseinrichtung. Auf der anderen Seite nahmen wir Orthodoxen jede Gelegenheit (Treffen, Schreiben, Gespräche, Veranstaltungen, kulturelle Ereignisse) wahr, die absolute Notwendigkeit der vier theologischen Bereiche (Biblisch, Geschichtlich, Systematisch und Praktisch) für ein volles und effektives Studium zu unterstreichen. Bemerkenswert war auch in diesem Zusammenhang eine gewisse Zurückhaltung des Ministeriums auf unsere Bitten um Erhören. Somit versprach der Wissenschaftsminister der orthodoxen Seite auf ihre wiederholte Bitte um befestigte Strukturen nichts konkretes. So schrieb er an mich im November 2004: *„Um Verständnis bitte ich Sie, dass das Staatsministerium dem Profilbildungsprozess der Hochschule nicht durch ‚Garantieerklärungen' für einzelne Bereiche vorgreifen kann."*[76] Aber auch sechs Monate später konnte er keine konkrete Antwort auf das Schreiben des Metropliten Augoustinos vom 16. März 2005 geben: *„Wir sind zuversichtlich, dass am Ende des vor uns liegenden Gestaltungsprozesses eine für alle Betroffenen tragfähige Lösung stehen wird."*[77]

Eine Vorahnung für den von der Hochschulleitung im August 2005 zuletzt angebotenen gekürzten Studienplan hatten wir in der am 29. April 2005 vorgestellten Stellungnahme[78] der Universität zu den Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission bekommen. Den endgültigen Beweis für die wirklichen Absichten des Rektoratskollegiums bezüglich der orthodoxen Zukunft lieferte aber ein allerdings „triumphierender" Zeitungsbericht, der in einem Begeisterungsklima und unter Verwechslung der Begriffe „Lehrstuhl" und „Ausbildungseinrichtung" den Fortbestand des orthodoxen Studiengangs offiziell ankündigte: *„Bis vor ein paar Wochen noch war unklar, ob der Studiengang Orthodoxe Theologie fortbestehen wird ... Nach heftigen Protesten auch von Kirchenvertretern ... hat die Uni inzwischen eingelenkt ... die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie wird es also weiter geben, wenn auch in abgespeckter Form. Mindestens eine Professorenstelle müsse gestrichen werden, sagt*

---

[75] Brief des Bischöflichen Vikars, Erzpriesters Apostolos Malamoussis, an den bayerischen Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, vom 23. April 2005.

[76] Brief des bayerischen Wissenschaftsministers, Dr. Thomas Goppel, an mich vom 19. November 2004.

[77] Brief des bayerischen Wissenschaftsministers, Dr. Thomas Goppel, an den Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, vom 9. Mai 2005.

[78] Siehe dazu auch Anm. 69.

Prorektor Werner Schubö.“[79] Damit ergab sich für uns Orthodoxe keine atemlose Überraschung, als am 10. August 2005 das offizielle Schreiben der Hochschulleitung[80] mit dem endgültigen Studienangebot zur Gestaltung der Orthodoxen Theologie bei uns einging. Dieses Angebot verlieh der Absicht der Universität Ausdruck, *„die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie künftig mit einer W3-Professur*[81]*, zwei W2-Professuren und einer Stelle für einen Wissenschaftlichen Mitarbeiter auszustatten.“* Dieser Zukunftsplan für den orthodoxen Studiengang wurde aus Sicht der Hochschulleitung als „eine sachgerechte Kompromisslinie ... zwischen der Notwendigkeit, Ressourcen zu sparen, und dem Anliegen der Expertenkommission, die Orthodoxe Theologie als deutschlandweites Unikat an der LMU zu erhalten“, charakterisiert. Darüber hinaus wurde der Orthodoxen Theologie die Auflage erteilt, bis zum Beginn des Wintersemesters (17.10.2005) ein Strukturkonzept in Verbindung mit konkreten Vorbedingungen vorzulegen: *„Die Ausbildungseinrichtung soll ihrerseits ein Strukturkonzept vorlegen, das den Ausbildungsbetrieb mit diesen Ressourcen sicher stellt und dabei insbesondere die Umstellung auf die gestufte Studienstruktur im Sinne einer Studienreform berücksichtigt sowie die Zusammenarbeit mit den Bereichen Religionswissenschaft (Fakultät 10), den Fakultäten für Katholische und Evangelische Theologie sowie ausländischen Universitäten einbezieht.“*

Aus Sicht der Orthodoxen Theologie handelt es sich bei der angebotenen Stellenausstattung und die geforderte Studienreform um ziemlich harte Auflagen, die einem vollen orthodoxen Theologiestudium nicht gerecht werden können. Noch härter werden die von der Universitätsleitung auferlegten Vorgaben, wenn man noch dazu bedenkt, dass von der orthodoxen Seite die Erarbeitung und Bewältigung eines zukünftig geltenden vollen Theologieprogramms durch nur drei Professoren- und eine Mitarbeiterstelle gefordert wurde, obwohl jede Theologische Fakultät weltweit über mehrere Professoren verfügt. Im Schreiben der Universität vom 10. August 2005 wurde zwar die Bereitschaft der Orthodoxen begrüßt, eine vierte, aus außeruniversitärer Hand zu finanzierende „Stiftungsprofessur“ ins Leben zu rufen. Gleichzeitig gab es jedoch den Hinweis, dass eine eventuelle Stiftungsprofessur nicht in das Hauptkonzept eingegliedert werden, sondern nur fakultative Fächer abdecken sollte, *„da die LMU eine etwaige Anschlussfinanzierung für diese Professur aus eigenen Mitteln nicht wird leisten können“.* Das bedeutete, dass die Orthodoxen zwar eine vierte Professur finanzieren dürften, das offizielle Studienprogramm sollte aber nur mit drei Professoren auskommen können.

Die Orthodoxe Kirche reagierte sofort auf das Angebot der Universität, und der Metropolit Augoustinos nahm mit Schreiben an den Wissenschaftsminister dazu Stellung: *„Als Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland können wir mit der in diesem Brief angekündigten künftigen Gestaltung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU in München auf gar keinen Fall einverstanden sein. Eine Anerkennung der Diplome einer solchen Theologischen Ausbildungsstätte durch unsere Kirche ist nicht möglich. Denn das absolute Minimum der Grundlage für ein*

[79] So der Bericht Titels: „Erhörte Fürbitten. Nach langem Streit bleibt die Orthodoxe Theologie an der LMU bestehen, *Süddeutsche Zeitung* (13.07.2005), S. 40.

[80] Das offizielle Schreiben der Hochschulleitung der LMU vom 10.08.2005, unterschrieben vom Rektor, Prof. Bernd Huber, trug den Titel: „Zukunft der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“.

[81] Als W3 werden nun die früheren C4-Lehrstühle und als W2 die früheren C3-Professuren bezeichnet.

*orthodoxes Theologiestudium sind **vier** Theologische Lehrstühle."*[82] Im Rahmen der auferlegten Kürzungen räumte jedoch Staatsminister Goppel in seiner diesbezüglichen Antwort keine Spielräume für eventuelle Korrekturen dieses gekürzten Angebots der Universität ein: *„Mir scheint, dass es für einen zielführenden Fortgang der Planung günstig wäre, keine Vorabfestlegung zu treffen, dass eine bestimmte Mindestausstattung Voraussetzung für das Studium der Orthodoxen Theologie ist."*[83]

Für die offizielle Reaktion der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie innerhalb der gesetzten Frist gab es mehrere Debatte, Gespräche, Gedankenaustausche und anschließend eine Sitzung der Gemeinsamen Kommission am 20. September 2005, bei der über das orthodoxe Konzept beraten wurde. Die Antwort der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie erfolgte am 13. Oktober 2005 und hielt an folgenden Grundlegenden Ansätzen fest: *„Die orthodoxe Einrichtung an der LMU bietet bis heute ein volles Theologiestudium an, indem sie zwei wichtigen Prinzipien folgt: a) Ihrer Studien- und Prüfungsordnung legt sie **die vier international und interkonfessionell anerkannten Bereiche** (Biblische, Geschichtliche, Systematische und Praktische Theologie) zugrunde. b) Diese vier Bereiche innerhalb der Orthodoxen Theologie zeichnen sich jeweils durch einen großen Teil von **konfessionsspezifischen Lehrinhalten** aus, die nicht durch Lehrimport von einer anderen Theologischen Fakultät abgedeckt werden können. Die bisherige minimale Ausstattung des orthodoxen Studiengangs mit zwei W3- und zwei W2-Professuren konnte weithin die konfessionellen Studienerfordernisse abdecken. Die vier Bereiche der theologischen Wissenschaft, die jeweils mehrere eigenständige Fächer zusammenfassen, werden in den bestehenden Theologischen Fakultäten auf der ganzen Welt in der Regel durch eine weitaus größere Zahl von Professorenstellen (mit Assistenten etc.) gedeckt."*

Im orthodoxen Antwortschreiben an den Rektor der LMU bemühten wir uns, der Kompromisslinie der Hochschulleitung entgegenzukommen, ohne aber die Funktionsfähigkeit unseres Studiengangs außer Acht zu lassen. Im Hinblick auf zur Zeit feststehende Personalgegebenheiten, wie z. B. die 2007 ablaufenden Verträge der bereits eingestellten wissenschaftlichen Mitarbeiter und das Erreichen des Pensionierungsalters von Herrn Kollegen Vl. Ivanov, und die Fortführung eines gesicherten Studienbetriebs legten wir ein zweiteiliges Strukturkonzept vor. Der zweite Teil verstand sich als organische Fortsetzung des ersten, der durch die noch laufenden Arbeitsverträge und bevorstehende Pensionierung von Herrn Ivanov bedingt war. Durch die vorgelegte Strukturskizzierung wies der Studiengang für Orthodoxe Theologie eine Entwicklung auf, die 2008/09 in ihrer zweiten Phase in die vom Rektoratskollegium angebotene Personalausstattung mündete.

Entsprechend den oben erwähnten Gegebenheiten und gemäß des von ihr vorgelegten Strukturkonzepts stellte die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie folgende Anträge:

---

[82] Brief des Griechisch-Orthodoxen Metropoliten, Augoustinos, an den bayerischen Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, vom 19. August 2005.

[83] Brief des bayerischen Wissenschaftsministers, Dr. Thomas Goppel, an den Metropoliten Augoustinos, vom 1. September 2005.

Entfristung der Stelle der ***Biblischen Theologie*** *(W2) auf Lebenszeit* (gemäß den entsprechenden früheren Anträgen der Gemeinsamen Kommission vom 20.01.2004 und 23.11.2004).

Weiterbeschäftigung von Prof. Ivanov bis zu seinem Pensionierungsalter (31.03.2009) im Bereich der ***Praktischen Theologie.***

Wiederzuweisung der Stelle der ***Historischen Theologie*** *(W3) auf Lebenszeit.*

Wir baten die Hochschulleitung um Genehmigung einer W3-Stelle wegen der Breite der zu lehrenden Fächer und der unentbehrlichen Notwendigkeit einer zweiten Mitarbeiterstelle.

Wiederzuweisung einer zweiten Stelle für einen Wissenschaftlichen Mitarbeiter. Diesen Antragspunkt begründeten wir wie folgt: „Das Wegfallen der zweiten Mitarbeiterstelle würde eine enorme Einschränkung der Funktionsfähigkeit des Studiengans bedeuten. Die beiden Mitarbeiter/innen erbringen Lehrtätigkeit in nicht abgedeckten Fächern, sie sind u.a. tätig bei der enormen Verwaltungsarbeit des Prüfungs- und Promotionsausschusses, der Gemeinsamen Kommission, sowie bei der Redaktion der Zeitschrift „Orthodoxes Forum" und unserer beiden Veröffentlichungsreihen „VIOTh" und „LTS", die unserer Einrichtung ein internationales Profil verleihen. Es ist darauf hinzuweisen, dass die Verwaltungsaufgaben in kleineren Einrichtungen, wie sie die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie darstellt, überproportionalen Raum einnehmen. Die anfallenden, weithin rechtlich verbindlich vorgeschriebenen Aufgaben, können von einem einzigen wissenschaftlichen Mitarbeiter nicht erfüllt werden."

Selbstverständlich gab es bis heute (31.10.2005) weder durch die Hochschulleitung der LMU noch durch das Ministerium eine offizielle Reaktion. Allerdings scheint es so aus zu sehen, dass wir uns auf dem Weg zu einer endgültigen Entscheidung über die Zukunft der Orthodoxen Theologie befinden. Die Geister (darunter auch der Orthodoxen) sind sowieso gespalten. Manche bringen ihre Freude darüber zum Ausdruck, dass die Orthodoxe Theologie überhaupt erhalten bleibt[84], andere aber können ihre Sorge darüber nicht verbergen, ob der Studiengang in einer eventuell gekürzten Form betriebs- und lebensfähig sein kann.

[84] Vgl. *Reinhard Thöle*, Mehr als ein Farbtupfer. Die orthodoxen Kirchen in Deutschland, *Herder Korrespondenz* 59 (2005) 515: „An den Universitäten in Münster und München entstanden eigene orthodoxe Lehreinrichtungen ... Mittlerweile scheint trotz Finanzkrise der öffentlichen Hand die Existenz beider Einrichtungen gesichert."

Evaluierung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München

von Hermann Goltz, Halle-Wittenberg, Grigorios Larentzakis, Graz, Georg Martzelos, Thessaloniki (Evaluatoren)

Vorangestellte Zusammenfassung
(vgl. auch unten Punkt 6: Zusammenfassung)

Die hier vorgelegte Evaluierung sowie Empfehlung beruht auf vielfältigen, ausführlichen und intensiven Gesprächen der internationalen und interkonfessionellen Evaluatorengruppe, die sie während der ganztägigen Evaluierung in München am 13.12.2001 mit Herrn Prorektor Prof. Schubö, mit den Professoren, den Mittelbau-Angehörigen und den Studierenden der Ausbildungseinrichtung sowie der Katholischen und Evangelischen Theologischen Fakultät (Mitglieder der Gemeinsamen Kommission für den Studiengang Orthodoxe Theologie samt den Herren Dekanen) führen konnte.

Den Evaluatoren wurde die außerordentlich verantwortungsvolle Arbeit durch die umsichtige gemeinsame Vorbereitung dieses Auswertungstages durch die Münchener Universitätsleitung und die Kollegenschaft der Ausbildungseinrichtung sowie der Katholischen wie auch der Evangelischen Theologischen Fakultät wesentlich erleichtert.

Die Evaluatoren sind sich bewusst, dass in einer Zeit großangelegter Einsparungen ein erst wenige Jahre existierendes, für Bayern und Deutschland innovatives Fach, das sich von der Natur der Sache her in einer komplizierten Aufbau- und Konsolidierungsphase befindet, nun vor weitere große Schwierigkeiten gestellt ist. Die Universität München steht hier vor einem besonderen Dilemma, nämlich dem zwischen den *allgemeinen großen* ökonomischen Schwierigkeiten und der *besonderen* wissenschafts-, kultur- und religionspolitischen Bedeutung der jungen und *kleinen* Münchener orthodox-theologischen Ausbildungseinrichtung, die jedoch bereits in ihrer kurzen Anfangsphase gesamtdeutsche und europäische Beachtung gefunden hat und in steigendendem Maße weiter findet.

Es galt für die Evaluatoren abzuwägen, inwieweit proportional geringe Einsparungen von Finanzen durch Maßnahmen der Einschränkung bzw. Einstellung

einer solchen kleinen, aber europaweit unikalen wissenschaftlichen Mikrostruktur nicht einen wesentlich größeren immateriellen Schaden in den Bereichen der Wissenschafts-, Kultur-, Religions- und Europapolitik hervorrufen.

Die Evaluatoren haben sämtliche ins Gespräch eingebrachte Alternativen für die Zukunft der Einrichtung in Betracht gezogen. Es handelt sich dabei nach dem Ablauf der Probezeit im Wintersemester 2002/03 um folgende Alternativen:

1) Verstetigung
2) Weitere befristete Verlängerung
3) Einstellung des Studiengangs

Eine vierte Alternative hat der Bayerische Oberste Rechnungshof vorgeschlagen, die besagt, statt des grundständigen Studienganges lediglich ein Aufbau- bzw. Ergänzungsstudium anzubieten.

Nach sorgfältiger Abwägung unterschiedlichster Faktoren und Hintergründe, die unten im einzelnen dargelegt werden, sind die Evaluatoren einstimmig zu der Auffassung gekommen, dass der genannte, relativ große immaterielle Schaden nur durch eine *Verstetigung* und mögliche stärkere *Förderung* des *grundständigen* Studiengangs, möglichst in Form einer der Katholischen und Evangelischen Theologischen Fakultät gleichberechtigten Struktur, abgewendet werden kann.

Empfehlung:

Die internationale und interkonfessionelle Evaluatorengruppe plädiert einstimmig und nachdrücklich für Variante 1, den Studiengang Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München nach der im Wintersemester 2002/03 ablaufenden Probezeit zu verstetigen und nach Möglichkeit als eine gleichberechtigte Struktur in der theologischen Forschung und Lehre stärker zu fördern.

Allgemeine Hintergrundüberlegungen (1-3)

Maßgebliche Ziele bzw. Gründe für die Errichtung der „Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Mehrere Gründe haben zur Errichtung der Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie in München geführt:

1.1 Ausbildung des theologischen Nachwuchses der Orthodoxen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Dieser Grund gilt nach wie vor. Die Tatsache, dass so viele deutsche Staatsbürger aus verschiedenen Herkunftsländern, aber auch und vor allem in Deutschland selbst Geborene orthodox sind, begründet die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit dieser Einrichtung für ein primäres Bedürfnis deutscher Staatsbürger.

1.2. Dieser Grund wird verstärkt durch die Tatsache, dass in dieser Ausbildungseinrichtung die orthodoxen Studierenden, Männer und Frauen, aus mehreren Ethnien/Nationen kommen und, wie diese selbst in für die Evaluatoren besonders aufschlussreichen Gesprächen betont haben, während dieses einzigartigen Studiums zusammenwachsen. Einerseits wird dadurch der authentische nicht-nationalistische Charakter der Orthodoxie manifestiert und gestärkt (auch die Professoren kommen aus verschiedenen Ethnien) und andererseits das Zusammengehörigkeitsgefühl der deutschen Staatsbürger und der verschiedenen

Völker unterschiedlichen Bekenntnisses im zusammenwachsenden Europa sehr gefördert.

1.3. Dass orthodoxe Religionslehrer und Kleriker für Deutschland in Deutschland selbst ausgebildet werden, fördert das Kennenlernen und die Berücksichtigung auch der autochthonen soziopolitischen und religiösen Gegebenheiten der anderen Kirchen im Lande. Damit werden sehr viele Missverständnisse und unnötige Schwierigkeiten durch „importierte“ Religionslehrer und Kleriker überwunden bzw. vermieden. Dies bedeutet, dass auch das ökumenische Anliegen berücksichtigt wird, von dem alle Beteiligten profitieren können. So kann eine intensive Zusammenarbeit in Deutschland ermöglicht und gefördert werden, die nicht nur für den orthodoxen theologischen Nachwuchs von Bedeutung ist.

2. Die ökumenische Dimension

2.1. Nirgendwo anders in Europa außer in München gibt es neben- und miteinander die theologischen Ausbildungsstätten der – in weltweiter Statistik – „großen Kirchen“, also der Römisch-Katholischen, der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche. Dies stellt eine Besonderheit dar, die bereits international hohe Erwartungen geweckt hat und auch eine gemeinsame Verpflichtung darstellt. Die Vorteile aus einem solchen wissenschaftlichen und menschlichen Miteinander beschränken sich nicht nur auf den orthodoxen Bereich.

2.2. Es ist von ökumenischer Relevanz, dass für die theologische Grundausbildung bzw. für den Diplomstudiengang Orthodoxe Theologie auch die anderen zwei theologischen Fakultäten, die Katholische und die Evangelische, unmittelbar und strukturell beteiligt sind. Es zeugt nicht nur von einer auch heute noch ungewöhnlichen Offenheit seitens der Orthodoxen Kirche, dass sie ein orthodox-theologisches Diplom für ihren kirchlichen Nachwuchs anerkennt, in welches katholische und evangelische Professoren miteinbezogen sind, bzw. dass sie die Integration von evangelisch- und katholisch-theologischen Prüfern in den Studiengang Orthodoxe Theologie akzeptiert. Es ist vielmehr bereits in dieser kurzen Phase eine wissenschaftlich-ökumenisch vorurteilslose und daher vorbildhafte, zukunftsweisende Kooperation der Münchener Theologen der drei großen christlichen Bekenntnisse entstanden, wie sie sonst in dieser uneingeschränkten und direkten Form nirgends praktiziert wird.

2.3. Daraus ergibt sich organisch ein *Vorschlag* der Evaluatoren: Analog zu dem in 2.2. Gesagten wäre es sinnvoll und ökumenisch relevant, wenn auch Studierende der katholischen und der evangelischen Fakultät Vorlesungen bei den orthodoxen Professoren besuchen und anrechenbare Prüfungen für ihr jeweiliges Studium ablegen könnten. In München hätten sie eine solche Möglichkeit vor Ort, die nicht zu unterschätzen ist. Das bessere Kennenlernen der Partner und zwar durch authentische Selbstdarstellungen, ist für den wissenschaftlich-ökumenischen Dialog unabdingbar.

2.4. Die Kooperation der Professoren aller drei theologischen „Fakultäten“ ist ebenfalls äußerst wertvoll und zwar bei gemeinsam durchgeführten Lehrveranstaltungen, Vorlesungen, Seminaren, Ringvorlesungen, gemeinsamen Publikationen usw., was eigentlich bereits eine fruchtbare Praxis darstellt, wie Professoren aller beteiligten Ausbildungseinrichtungen, die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission und die Dekane der anderen zwei Fakultäten im Gespräch mit den Evaluatoren ausdrücklich hervorgehoben haben. Sie haben auch betont, dass diese Zusammenarbeit für die Zukunft unerlässlich sei.

2.5. Eine solche Zusammenarbeit mit den Professoren aller Fakultäten in Lehre und Forschung hat einen wichtigen Praxis-Bezug, der anders nicht gegeben ist. Sie stellt eine solide wissenschaftliche Grundlage für alle offiziellen ökumenischen theologischen Dialoge im nationalen und internationalen Bereich dar. Gerade der Dialog zwischen den westlichen und östlichen Ausprägungen des Christentums ist ein unaufgebbarer Bestandteil des gewaltfreien *Dialoges* der Kulturen und eine der wichtigsten, wenn nicht die wesentliche Grundlage einer wirklichen und dauerhaften europäischen Integration. Die Konflikte auf dem Balkan zeigen, dass nicht nur ein besseres Verständnis zwischen Christentum und Islam, sondern auch und *ebenso* ein tieferes und wissenschaftlich besser fundiertes Verständnis zwischen Ost- und Westkirche vonnöten ist. Diese Begegnungen fanden bisher immer nur punktuell statt, währenddessen München die Möglichkeit einer Verstetigung und Konsolidierung dieses Dialogs bieten kann.

2.6. Es können hier vor Ort in einem soliden akademisch-wissenschaftlichen Rahmen Vorbereitungen für die wichtigen Themen dieses Dialogs getroffen werden, wie auch hier die bisher mangelhafte Verbreitung der offiziellen Ergebnisse dieser Dialoge für die Rezeption und die Umsetzung in die Praxis verbessert werden kann. Ohne diese Einbeziehung der theologischen Ausbildung in das Dialoggeschehen wären die Dialoge auch wirkungslos.

2.7. Deshalb heißt es in der europäischen *Charta Oecumenica*, die vor kurzem in Straßburg von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und von dem (katholischen) Rat der Bischofskonferenzen Europas (CCEE) für Ost- und Westeuropa verabschiedet wurde: „Wichtig ist es, die geistigen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen... Wir verpflichten uns, ... ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie in der Forschung zu fördern". (II, 3).

2.8. Auch die Instruktion der vatikanischen Studienkongregation (Prot. Nr. 340/86, 6. Jänner 1987) forderte die intensivere Einbeziehung der ostkirchlichen orthodoxen Theologie für das Studium der katholischen Theologie auch unter Beteiligung orthodoxer Autoritäten und Wissenschaftler. Die Instruktion verweist auf die Feststellung von Papst Johannes Paul II., der betonte: „Wir müssen wieder mit beiden Lungen der Kirche zu atmen lernen, mit der des Westens und mit der des Ostens". Das von Papst Johannes Paul II. oft benutzte Bild von den „beiden Lungen" verweist auch auf die Notwendigkeit einer gleichgewichtigen wissenschaftlichen Existenz der östlichen und westlichen theologisch-wissenschaftlichen Arbeit an gemeinsamen Orten. Der Weg zur vollen Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen soll weiter entwickelt werden, „wenn katholische Studenten mit dem Dialog zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen wohl vertraut sind".

2.9. Dies gilt *mutatis mutandis* auch für die Zusammenarbeit der orthodoxen und der katholischen Theologie mit der evangelischen als der weiteren großen christlichen und kulturellen Tradition des Westens. So sind vergleichbare Feststellungen im Dialog mit der protestantischen Theologie getroffen worden (vgl. z.B. die Ergebnisse des Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel im Juli 2001 in Brandenburg).

3. Die Europäische Dimension

Wichtiger Grund und Ziel werden bestimmt auch im Zusammenhang der aktuellen soziopolitischen Entwicklung in Europa und angesichts der Bemühungen für eine erfolgreiche Erweiterung der Europäischen Union in Richtung Süd-, Südost- und Osteuropa. Die EU entspricht noch nicht der ganzen Dimension Europas und zwar in jeder Hinsicht. Die *Charta Oecumenica* definiert Europa zutreffend als „zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer" gelegen (Präambel), wobei hinsichtlich der Grenzen Russlands und der Ausdehnung der Orthodoxen Kirche und Kultur weit über den Ural hinaus die kulturellen und politischen Grenzen Europas sicherlich noch wesentlich weiter zu fassen sind.

3.1. Dieses Europa hat eine reichhaltige soziokulturelle und religiöse Vielfalt, die nicht auf ökonomische Kategorien und Interessen reduziert werden darf, was – wo dies geschieht – ein Zeichen totaler geistiger Verarmung und tödlicher Gefahr für Gesamt-Europa ist. Eine ökonomische oder nur politische und gar nur sicherheitsmilitärische Definition Europas würde grundlegende Charakteristika Europas aus dem Gesicht verlieren. Aus diesen Gründen und bei der Gestaltung des neuen Europa von heute und morgen sind solide Kenntnisse des Anderen hilfreich und unerlässlich. Zu diesen unerlässlichen Kenntnissen gehören auch die Kenntnisse der religiösen Wurzeln und Fundamente Europas, zu deren zentralen Elementen die vielfältige orthodoxe christliche Kultur Ost-, Südost- und Südeuropas ohne Zweifel zu zählen ist. Das wissenschaftliche Gespräch mit dieser Kultur trifft auch heute noch auf kräftige Konflikte und Barrieren. Um so wichtiger ist es, dass sich dieser wissenschaftlich-kulturelle Dialog an der Münchener Universität in Gestalt der Zusammenarbeit von katholischer, evangelischer und orthodoxer Theologie entwickelt.

3.2 Diese wichtige Aufgabe kann in der notwendigen *Stetigkeit* nur im universitären Bereich in Angriff genommen werden und die theologischen Fakultäten aller drei großen christlichen Kirchen können einen wichtigen Beitrag dazu leisten.

In diesem Sinne ist die Universität München in ihrer besonderen geopolitischen Lage und mit der einmaligen Chance ihrer drei Fakultäten in der seltenen Lage, eine Brückenfunktion der Verständigung der soziokulturellen bzw. religiösen Identität der Völker Europas zu übernehmen und somit einen Beitrag für die friedliche Kohabitation der Völker leisten.

3.3. Auch andere Organisationen und Universitäten aus anderen Ländern versuchen zur Zeit, ähnliche Institutionen und Einrichtungen zu initiieren. So z.B. die Theologische Fakultät, die Juridische und Geisteswissenschaftliche Fakultät und seit kurzem die gesamte Universität von Graz mit der Errichtung eines Universitätslehrgangs für Südost-Europa bzw. mit entsprechenden „Schwerpunkten" und „Kompetenzzentren". An der Universität Halle-Wittenberg wird ein *Collegium Orientale Theologicum* geplant, in welchem Forscher aus den verschiedenen christlichen Bekenntnissen arbeiten werden. Die Universität Thessaloniki ist in Griechenland führend in ihrer wissenschaftlich-ökumenischen Position. Die Errichtung von Gesellschaften für das Studium der Orthodoxen Theologie und anderer Institutionen versucht man in Deutschland und in anderen Ländern, dem großen Anliegen gerecht zu werden, ohne jedoch damit die bereits gegebene Dreierstruktur der Universität München erreichen zu können.

3.4. Es wäre daher ein großer Verlust, würde eine mit so großer gemeinsamer geistiger und finanzieller Mühe eingerichtete Institution der Universität München zu früh und aus rein wirtschaftlichen kurzfristigen Überlegungen in ihrer Aufgabe

eingeschränkt oder sogar überhaupt eingestellt werden. Man muss die Universität München im Gegenteil beglückwünschen, dass sie diese ganzheitliche Sicht erkannt und in ihrer Struktur berücksichtigt hat. Europa benötigt jetzt eine Stärkung und Förderung der vorhandenen Institutionen und eine gezielte, politisch kalkulierbare Vermehrung ähnlicher Einrichtungen, und dies *zum wohlverstandenen eigenen Nutzen* und nicht lediglich als Unterstützung einer „Minderheit", der Orthodoxen Kirche. Der Blickwinkel wäre einseitig und falsch.

Spezielle Überlegungen zu der „Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Punkte 4-5)

4. Die Ausbildungseinrichtung ist zunächst unter den Aspekten des bisher Gesagten zu sehen und zu beurteilen. Dies soll unter Berücksichtigung der konkreten Situation, die wir vor Ort genau beobachten und untersuchen konnten, geschehen.

4.1. Die Sinnhaftigkeit und die Notwendigkeit ihrer Existenz kann demnach grundsätzlich nicht in Frage gestellt werden. Es muss vielmehr zusätzlich hervorgehoben werden, dass die anderen orthodoxen Theologischen Fakultäten diese Ausbildungseinrichtung bereits als gleichwertig anerkannt haben. Die Münchener Ausbildungseinrichtung ist so ein hochgeschätzter Teil der deutschen wie auch der internationalen Wissenschaftslandschaft. Dies ist eine Feststellung, die aus der eigenen Erfahrung der Evaluatoren für Deutschland, Österreich und Griechenland stammt, wobei dies nur ein Ausschnitt der europäischen Wahrnehmung ist. Es erscheint den Evaluatoren wichtig, nicht Eulen nach Athen, sondern diese auswärtige Wahrnehmung nach München zu bringen.

4.2. Die bisherige Tätigkeit der vier Professoren in Lehre und Forschung, ihre Beziehung zu den Studierenden, wie auch die Zusammenarbeit mit den anderen zwei Theologischen Fakultäten, der Katholischen und der Evangelischen, nicht zuletzt auch die gemeinsame Errichtung des Ökumenischen Zentrums, erscheinen den Evaluatoren als sehr zufriedenstellend. Die übernommenen Aufgaben werden mit großer Kompetenz und mit Engagement erfüllt. Dies ergibt sich aus dem vorher Gesagten und durch die gesammelten Informationen aus den Fachkreisen und aus den Veröffentlichungen der Ausbildungseinrichtung selbst (Fachzeitschrift „Orthodoxes Forum" und zwei theologische Reihen), wie auch aus den sonstigen zahlreichen Veröffentlichungen aller Mitarbeiter der Einrichtung. (Vgl. hier zusammenfassend die informationsreiche Broschüre: *Ludwig-Maximilians-Universität, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie – Personen- und Forschungsprofil (1996-2001), vorgelegt von Prof. Dr. Dr. h.c. Theodor Nikolaou), München 2001*).

4.3. Die internationalen Kontakte und wissenschaftliche Mitwirkung der Mitarbeiter der Einrichtung bei wissenschaftlichen, internationalen und interkonfessionellen Fachtagungen, Symposien, ökumenischen Veranstaltungen, anderen gesellschaftlich relevanten Aktivitäten (ökologische und bioethische Fragen u.a.) bezeugen auch die starke Akzeptanz und den wachsenden Bedarf im In- und Ausland an einer solchen Zusammenarbeit mit kompetenten Fachleuten, welche die Orthodoxe Theologie und Kirche vertreten. All das ist bereits öffentlich und international bekannt. Es wurde auch sowohl von den Studierenden an der „Ausbildungseinrichtung" in der dafür eigens abgehaltenen Besprechung mit den Evaluatoren, als auch von den Professoren der anderen Fakultäten und deren Dekane in der gemeinsamen Sitzung ausdrücklich erwähnt.

4.4. Die bisherigen Erfolge konnten erreicht werden, obwohl die meisten Professoren bis jetzt nur eine relativ kurze Zeit an dieser Einrichtung tätig sind. Wenn die zwei C3-Professoren am 1.4.1999 und der letzte C4-Professor am 1.3.2000 angestellt wurden, ist die Zeitspanne sehr kurz, eher zu kurz, um eine solche Tätigkeit einer ganz neuen Einrichtung an der Universität München zu entfalten, überall im In- und im Ausland die große und vielfältige Bedeutung dieser Ausbildungseinrichtung so bekannt zu machen, damit von überall die bekanntlich große Zahl der interessierten Studierenden nach München strömt. Dass diese Professoren trotzdem innerhalb dieser Zeit so viel und so Kompetentes geleistet haben, ist ihnen hoch anzurechnen, zumal zwei von ihnen mit dem provisorischen Zustand im Hintergrund gearbeitet haben.

4.5. Wenn die Münchener Universität eine solche neue Institution aus den bereits erwähnten wichtigen Motiven und richtigem wissenschaftlich/politischem ‚Fingerspitzengefühl' heraus gegründet hat, sollte die Institution auch für eine angemessene Zeit die Möglichkeiten und Mittel bekommen, dass die Professoren ihre Aufgabe optimal erfüllen und ihre Zielsetzung öffentlich in einem größeren Bereich, national und international weiter *bekannt* machen können. Dafür ist der kurze ‚Probelauf' verständlicherweise nicht ausreichend. Es ist bekannt, wie wichtig eine systematische und gezielte Information ist. Die Evaluatoren empfehlen daher auch der Münchener Universitätsleitung, die Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie zur Erlangung eines größeren Bekanntheitsgrades im nationalen und internationalen Bereich logistisch zu unterstützen.

4.6. Eine intensive gezielte „Werbung“ im In- und Ausland, wie auch eine zweckgebundene Stipendienvergabe würde sicherlich auch die absolute Zahl der Studierenden wachsen lassen. Dies würde noch verstärkt werden, wären in München sowohl die Grundausbildung für das orthodoxe Diplom und für das Lehramt, als auch Postdiplom- und Fortbildungsstudien möglich. Allerdings wäre es förderlich, wenn die Interessenten für das orthodoxe Diplomstudium in München nicht die Unsicherheit des Provisoriums hätten. Die vorhandene Unsicherheit wirkt kontraproduktiv.

4.7. Was die Studentinnen und die Studenten betrifft, ist es erfreulich, dass dennoch bereits Studierende aus einer ganzen Reihe orthodox geprägter Staaten/Länder in steigender Tendenz vertreten sind. Positiv wurde auch festgestellt, dass das Interesse von Studierenden anderer Kirchen vorhanden ist und dass regulär Studierende von anderen Fakultäten immer wieder orthodoxe Vorlesungen und Seminare besuchen, was in der formellen Statistik nicht aufscheint. Dies gilt auch für gemeinsam interfakultär und interdisziplinär durchgeführte Lehrveranstaltungen.

4.8. Hinsichtlich der Zusammensetzung der Studierendenschaft aus verschiedenen Ethnien/Nationen, die gleichzeitig ganz eigene Traditionen (sprachlich/kulturell) der einen Orthodoxen Kirche repräsentieren, empfehlen die Evaluatoren der Universitätsleitung auch, das Programm der Ausbildungseinrichtung entsprechend erweitern zu helfen. Es ist zu begrüßen, dass die griechische orthodoxe Theologie sowie die russische orthodoxe Theologie als zwei der großen orthodoxen Zweige an der Ausbildungseinrichtung vertreten sind. Neben der griechischen und der slawisch-russischen Ausrichtung ist hinsichtlich der rumänischen Orthodoxie und anderer bedeutender Orthodoxer Kirchen zu empfehlen (wobei die Bedeutung nicht nur von der quantitativen Größe der Kirchen abhängt), regelmäßige spezifische Lehrveranstaltungen seitens Lehrender aus diesen Bereichen anzubieten. Das würde die Attraktivität der Institution für potentielle Studierende in- und außerhalb Deutschlands, die aus diesen Kirchen stammen, weiter erhöhen. Wichtig wäre auch,

unter Berücksichtigung des erfolgreichen theologischen Dialogs zwischen den Orthodoxen Kirchen der oströmisch-byzantinischen Tradition und der orientalischen orthodoxen Kirchen in den zurückliegenden Jahrzehnten, die letzteren in den Studienbetrieb als Lernende und Lehrende einzubeziehen (z. B. Armenische Apostolische Kirche, Syrische Orthodoxe Kirche, Koptische Orthodoxe Kirche, Äthiopische Orthodoxe Kirche u. a.). Die berühmte Münchener Oriens-Christianus-Forschung (Aßfalg, van Esbroeck, N. N.) würde hier einen zusätzlichen, ausgezeichneten Kooperationspartner darstellen.

4.9. Angesichts der in Deutschland existierenden Bistümer und Gemeinden dieser orientalisch-orthodoxen Kirchen ergibt sich in der Perspektive der näheren Zukunft ebenso ein Bedarf an akademisch gebildeten Priestern und Diakonen sowie an Religionslehrern und -lehrerinnen. Zum Teil gibt es bereits auch in Deutschland und im Ausland akademisch qualifizierte theologische Wissenschaftler aus den orientalisch-orthodoxen Kirchen, wie etwa an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg den ersten in Deutschland habilitierten Theologen aus der Armenischen Apostolischen Kirche (deutscher Staatsbürger armenischer Herkunft). Solche Kräfte sollten durch Bereitstellung entsprechender zusätzlicher Mittel in den Lehrbetrieb in München einbezogen werden. Das würde zu einem Zustrom von Studierenden führen, da die jeweiligen Bistümer in Deutschland sehr intensiv nach einer akademischen Ausbildung suchen, die auch ihren spezifischen Bedürfnissen entspricht.

5. Ein Umstand muss unbedingt erwähnt werden, welcher der Sache nicht förderlich ist, sondern eher irritierend wirkt: Die Bezeichnung „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" provoziert unnötigerweise irrtümliche Fragen und kann möglicherweise auch die Kompetenz und Qualität der Münchener Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie als nicht gleichwertig mit den anderen theologischen Fakultäten erscheinen lassen, was sicherlich nicht beabsichtigt ist. Deshalb wäre es für die Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie angemessen, wenn auch diese „Einrichtung" so wie die anderen bezeichnet bzw. eingerichtet wird. *Unbeabsichtigt* wirkt die Differenz in den Bezeichnungen („Fakultäten" und „Ausbildungseinrichtung") diskriminierend, zumal die orthodoxe Theologie international über traditionelle und wissenschaftlich ausgezeichnete staatliche Theologische Fakultäten bzw. kirchliche Theologische Akademien verfügt. Das, was aus Unkenntnis im Westen oft fälschlicherweise an der orthodoxen Theologie kritisiert wird, dass sie ein ‚Priesterseminar-Niveau' habe, wird auf diese Weise, wenn auch ungewollt, in dem Münchener Bezeichnungsunterschied wieder evoziert. Das Ziel, so die volle Überzeugung der Evaluatoren, sollte nach wie vor im bayerischen, deutschen und europäischen Sinn der Sache ein Miteinander von Katholischer, Evangelischer und Orthodoxer Theologischer Fakultät in München sein. Und welcher Ort in Deutschland wäre dafür geeigneter als München? Nicht nur die orthodoxen Griechen fühlen sich hier zu Hause.

6. Zusammenfassung

Unter Heranziehung aller möglichen Kriterien und Informationen und bisheriger Erfahrungen ist die internationale und interkonfessionelle Evaluatorengruppe zu folgendem uneingeschränkten Urteil gekommen:

Die Errichtung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie" an der Ludwig-Maximilians-Universität München war sinnvoll, mutig und zukunftsorientiert. Diese Einrichtung hat sich durch ihre Arbeit einen von den

Fachleuten international geachteten Platz an der Universität erworben, wo sie in der Perspektive trotz der allgemein schwierigen finanziellen Situation angesichts ihrer Kompetenz als eine gleichwertige Fakultät bzw. eine Abteilung/Fachbereich eingebunden werden sollte. Die Einrichtung dient nicht nur der Orthodoxen Kirche, sondern auch der wissenschaftlichen und notwendigerweise interkonfessionellen ökumenischen Theologie sowie der kulturellen und gesellschaftlichen Integration der Christen orthodoxen Bekenntnisses in Deutschland. Diese Christen orthodoxen Bekenntnisses stellen neben der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland die drittgrößte christliche Bevölkerungsgruppe dar.

Darüber hinaus kann diese Münchener Ausbildungseinrichtung im Verbund mit der katholischen und evangelischen Fakultät mit entsprechender Unterstützung durch die Universität München und weitere Förderer zu einem wichtigen Posten für die geistig-kulturelle Verständigung der Völker und religiösen Kulturen in ganz Europa und schließlich zu einem der notwendigen geistigen Faktoren für eine erfolgreiche Erweiterung der Europäischen Union bei der Gestaltung des neuen Europa werden. Die Brückenrolle von München zwischen Westen und Osten bzw. Südosten darf gerade nach der politischen Wende nicht gering geschätzt werden.

Kein Geringerer als Romano Prodi hat als Präsident der Europäischen Union vor höchsten europäischen Kirchenvertretern die Überzeugung geäußert, dass im europäischen Einigungsprozess die Stimme der Kirchen erforderlich sei, „aber bitte nicht getrennt, sondern als Trinität der katholischen, orthodoxen und protestantischen Tradition!"

Für die effektive Verwirklichung dieses hohen Zieles muss daher nach der einheitlichen Überzeugung der Evaluatorengruppe der provisorische Charakter der Münchener Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie aufgehoben und jede mögliche Unterstützung und Förderung hin zu einer gleichen Schwester unter den Fakultäten gewährt werden. Denn es handelt sich dabei um eine ganz besondere Bereicherung der gesamten Universität München mit vorbildhafter Wirkung für andere Universitäten und Länder. Die Verstetigung und Verstärkung der Förderung dieser Einrichtung ist daher eine sinnvolle und wichtige Investition für die Zukunft.

Thessaloniki
Halle-Wittenberg
Graz
im Dezember 2001 / Januar 2002

Rezensionen

Stelian Tofană, Einleitung in das Studium des Neuen Testaments, Band I (434 S.), Band II (454 S.), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000 u. 2002 (rumänisch).

Die 1929 veröffentlichte Einleitung zu den heiligen Büchern des Neuen Testaments von V. Gheorghiu bedeutet für die rumänische biblische Theologie den modernen Anfang der Einführung in das Neue Testament. Ein Buch, das bis heute eine hohe Autorität in den rumänischen biblischen Studien besitzt. Weiterführend konnten Theologiestudenten bis zur Veröffentlichung des Buches von St. T. nur noch auf das Lehrbuch „Studium des Neuen Testaments" (3 Auflagen) zurückgreifen. Was sich St. T. vorgenommen hat, ist die Fortsetzung der Bemühungen seiner Vorgänger, aber auch eine besonders moderne Darstellung der letzten Forschungen auf dem Gebiet der allgemeinen und speziellen Einleitung in die Bücher des Neuen Testaments. Dem rumänischen Leser stehen durch die Bücher von St. T. die aktuellsten Informationen zu den Einleitungsfragen des Neuen Testaments zur Verfügung.

Der erste Band der Einleitung trägt den Titel: Text und Kanon. Die Epoche des Neuen Testamentes und erscheint in der 2. revidierten und verbesserten Auflage. Schon der Titel des Bandes macht uns auf die allgemeinen Fragen zur Einleitung in das Neue Testament aufmerksam und beginnt mit der Geschichte der biblischen Isagogie in der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirche, um danach mit den Fragen nach der Notwendigkeit des Studiums des Neuen Testaments, den Fachrichtungen und den Quellen des Neuen Testaments fortzufahren. Hierbei werden die Forschungsmethoden ebenso wie die Anordnung der Bücher des N. Ts. behandelt. Ein anderes Kapitel widmet sich dem Entstehen, der Entwicklung und der Bildung des ntl. Kanons im Orient und im Westen. In einem Exkurs beschäftigt sich der Verfasser mit dem „Fragmentum Muratori" und veröffentlicht den lateinschen Text zum ersten Mal mit einer vollständigen rumänischen Übersetzung, dem er seine Bewertung des ntl. Kanons nachstellt. Eine besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser der 39. festlichen Epistel des hl. Athanasius, die er mit Originaltext und rumänischer Übersetzung veröffentlicht. Das 4. Kapitel behandelt die Geschichte, die Kritik und die Übertragung des ntl. Textes, die modernen kritischen Ausgaben, wie auch eine Geschichte der rumänischen Veröffentlichungen und der kritischen Auflagen der Heiligen Schrift in der rumänischen orthodoxen Kirche.

An der Bedeutung der soziokulturellen, politischen und historischen Umstände für das Erscheinen der Bücher des Neuen Testaments zweifelt heute niemand mehr. Der Verfasser widmet diesen Umständen ein besonderes Kapitel, das unter dem Titel, die Epoche des Neuen Testaments, eingeführt wird und den 2. Teil des ersten Bandes bildet. Das letzte Kapitel bezieht sich auf die Entdeckung der Handschriften von Qumran und ihre Bedeutung für das Studium des Neuen Testaments.

Der 2. Band der Einleitung von St.T. befasst sich mit den Evangelien nach Matthäus und nach Markus, wie auch mit dem so genannten „Quellendokument". Nach

einer Analyse des Begriffes Evangelium und der Anzahl der Evangelien beschäftigt sich der Verfasser mit den spezifischen Fragen einer Einleitung. Den exegetischen und theologischen Aspekten schenkt der Autor besondere Aufmerksamkeit, weil sie der Klärung der Einführungsfragen dienen. Ein eigenes Kapitel nehmen die christologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Aspekte des Evangeliums nach Matthäus und die Christologie im Evangelium nach Markus ein. Das letzte Kapitel des 2. Bandes, mit der Darstellung des „Quellendokumentes", bedeutet für die rumänische theologische Literatur eine Neuheit.

Die ntl. Vorlesungen der Jahre 1993-1997 bilden nach eigenem Bekunden des Verfassers den Kern der Einleitung in das Studium des Neuen Testaments, die von modernen und anspruchsvollen Fachstudien und Fachbüchern ergänzt werden. Der Verfasser folgt den aktuellsten Forschungen des Neuen Testaments und vertritt seine Meinung oft mit historischen Verweisen. Eine besondere Aufmerksamkeit schenkt der Autor den Informationen, die von außerhalb der Orthodoxen Kirche kommen und räumt der katholischen und protestantischen Fachliteratur einen großen Platz ein. St. T. ist überzeugt, dass eine Konfessionalisierung des Studiums des Neuen Testaments nur nachteilige Ergebnisse bringen kann. Die angeführte Referenzliteratur ist ein Beweis dafür, dass der Verfasser die konfessionellen Grenzen überschritten hat.

Am Ende des ersten Bandes befindet sich eine bibliographische Liste, woraus der rumänische Leser den aktuellen Stand der ntl. Studien ableiten kann. Statt am Ende des Buches hat der 2. Band am Anfang jedes Kapitels eine ausgewählte Bibliographie, die dem Leser eine breite Orientierung bietet.

St. T. bedient sich einer ausgewählten Sprache, die den theologischen Studien angemessen ist. Er stellt seine Argumente und Darstellungen logisch dar, so dass der Leser ohne jede Schwierigkeit zum Verständnis des Inhalts gelangt. Die Einleitung in das Studium des Neuen Testaments ist ein wertvolles Buch für die rumänische biblische Theologie und wird neben den anderen, themenverwandten Büchern ihren verdienten Platz finden.

St. T. ist Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament der orthodoxen theologischen Fakultät der Universität von Cluj/Rumänien. Er hat Theologie in Rumänien (Sibiu und Bukarest) studiert und seine Studien in Erlangen ergänzt, wo er auch seine Doktorarbeit vorbereitete. In seinen Vorlesungen, Studien und Büchern zeigt er eine große Vertrautheit mit den modernen Forschungsmethoden. Wir begrüßen den mutigen und vielverprechenden Weg von Prof. St. Tofană und sind voller Hoffnung, dass er die notwendige Kraft für dessen Umsetzung findet. Sein Projekt, die Einleitung in das Neue Testament in 7-8 Bänden zu publizieren, wovon die ersten beiden schon veröffentlicht wurden, eröffnet den rumänischen Lesern eine neue Perspektive und wird bestimmt für diejenigen, die sich mit dem Studium des Neuen Testaments vertraut machen wollen, zum unentbehrlichen Arbeitsinstrument. Wir blicken voller Vertrauen und Erwartung den nächsten Bänden entgegen, welche bestimmt eine Bereicherung für die rumänische theologische Literatur sein werden.

Mircea Basarab, München

Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003, XVI. 424 S. (ISBN 3-7887-1913-3)

Das lehrbuchartig gestaltete Werk aus der Feder des Tübinger Alttestamentlers, Bernd Janowski, ist dem Gedenken Hans Walter Wolffs gewidmet, der die erste „Anthropologie des Alten Testaments" im deutschsprachigen Raum 1972 veröffentlichte. Der Rz.in, als Schülerin eines Lehrers, der das erste Werk mit dem Titel „Anthropologie des Alten Testaments" überhaupt 1964-67 publizierte[1], ist es eine große Freude, dieses Werk hier vorstellen zu dürfen.

Zunächst sei mir ein Vergleich der drei Werke - wenn auch mit kleinen Pinselstrichen - erlaubt: Nikolaos P. Bratsiotis ist von Genesis 1-2 ausgegangen, hat die semantisch-theologischen Implikationen aller anthropologischen Termini der hebräischen Bibel im Vergleich zu der LXX untersucht und ist zu einem synthetisch-systematischen Bild gelangt, bei dem der „Mensch als psychosomatische Einheit" hervorgehoben wird. Hans Walter Wolffs Konzept orientierte sich an der Klassifizierung und der systematischen Darstellung ausgewählter hebräischer Termini mit Hinblick auf die Synthese einer anthropologischen, biographischen und soziologischen Sprachlehre als Anleitung zu einer umfassenden Bestimmung des Menschen nach dem Alten Testament. Bernd Janowski, der genau wie früher Bratsiotis (7) mit der Frage des Psalmisten beginnt (VII): „Was ist der Mensch"[2], wendet sich an signifikante Ausdrücke und Aussagen aus den Klage- und Dankliedern des Einzelnen im hebräischen Psalter, der in den letzten Jahren das Forschungsinteresse mehrerer Alttestamentler aus verschiedenen Perspektiven auf sich gezogen hat. Janowskis Anliegen ist, alttestamentliche Menschentypen in ihrer Andersartigkeit und historischen Wandelbarkeit zu untersuchen und ihre Besonderheit in Erfahrungen und Verhaltensweisen hervorzuheben. Zur Herausbildung dieses Konzeptes scheinen auch die Werke des großen Münchner Systematikers Wolfhart Pannenberg[3] nicht wenig beigetragen zu haben. Das Besondere und Neuartige des vorliegenden alttestamentlichen Bandes ist in folgenden Punkten zu suchen: 1) In der Berücksichtigung der Philosophischen bzw. Hermeneutischen Diskussion über Grundthemen der Anthropologie, 2) in der Integration der Religionsgeschichtlichen Fragestellung -v.a. in den Exkursen-, die das Verhältnis zwischen Alttestamentlicher und Altorientalischer Anthropologie neu zu beleuchten suchen, und 3) in der besonderen Berücksichtigung von human- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen (einschließlich der Psychosomatischen Medizin) auch in Deutschland seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Im Unterschied zu den früheren Entwürfen, die sich der Existenz anthropologischer Grundkonstanten widmeten, oder zumindest sie nicht leugneten, wendet sich Janowski dem Menschen in seiner Lebenssituation zu und betrachtet ihn perspektivisch. Eine entscheidende Rolle bei der Darstellung des

[1] *N. P. Bratsiotis*, Ἀνθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα, Athen 1964-1969 (ND 1998).

[2] Vgl. *S. Ben-Chorin*, Was ist der Mensch. Anthropologie des Judentums, Tübingen 1986.

[3] *W. Pannenberg*, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, KVR 139/140, Göttingen [2]1965. *Ders.*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

umfangreichen Materials spielen die Diptychen: Leib - Seele, Gemeinschaft - Individuum, Person - Welt, Eigenes - Fremdes. Diese Diptychen, die in der hebräischen Bibel vor allem mit den δ(ω . . . −νμ -Wortkomplexen zum Ausdruck kommen, signalisieren bekanntlich nicht nur die Alttestamentliche Wissenschaft, sondern auch viele andere Human- und Kulturwissenschaften. Die als Beispieltexte zugrunde liegenden Psalmen werden übersetzungskritisch, sowie form- und motivkritisch bzw. thematisch analysiert. Es wird insbesondere auf die Dynamik des Gebetes, das sich in Klage- und Dankliedern des Einzelnen im Psalter ausdrückt, sowie auf die Wichtigkeit der Sprechakten-Analyse ihres Gattungsformulars (Invocatio, Klage, Bitte, Vertrauensäußerung, Unschuldsbeteuerung/ Schuldbekenntis und Lobgelübde) für eine theologische Anthropologie überhaupt hingewiesen. Von den in anthropologischen Stichwörtern festgehaltenen Einzelthemen her wird dann der Bogen auf die Religionsgeschichte und die Gegenwart geschlagen. Es ist bezeichnend für dieses Werk, das neben den exegetischen Textbeispielen prägnant formulierte, einprägsame Aussprüche aus der zeitgenössischen Poesie und Prosa, sowie anschauliche Bilder aus dem Alten Orient, sowie aus der modernen Malerei mit besonderer Vorliebe für P. Klees symbolische Bildersprache herangezogen werden. Dies lässt das Wagnis des Vf.s erkennen, nicht nur das besondere Interesse der Fachkollegen anzusprechen, sondern auch einen breiteren Leserkreis mit Grundfragen alttestamentlicher Wissenschaft vertraut zu machen. Beim heutigen Forschungsstand wird aber damit viel riskiert. Ohne mich hier in Einzelheiten oder Grundsätzlichem mit dem Vf. auseinandersetzen zu wollen, zumal ich sein Gesamtanliegen nur lobend hervorheben kann, möchte ich des Weiteren kurz auf den Inhalt seines Werkes eingehen, wobei ich mit seiner Terminologie arbeite.

Das Werk weist folgende Gliederung auf: Einführung: Was ist der Mensch? (S. 1-52). Erster Teil: Vom Leben zum Tod (S. 53-214). Zwischenstück: Das Tor zur Tiefe (S. 215-223). Zweiter Teil: Vom Tod zum Leben (S. 225-374). Nachwort: Der Weg zum Leben (S. 375f.). Zum Abschluss kommen Abbildungsnachweise (S. 377), Abkürzungen (S. 378), ein systematisch angelegtes Literaturverzeichnis (S. 379-417), sowie Bibelstellen- (S. 419ff.) und Sachregister (S. 422ff.).

Im Einzelnen:

In der Einführung werden Grundfragen der alttestamentlichen Theologie (S. 1-35) besprochen und der methodische Ansatz, sowie der Titel des Werkes, „Konfliktgespräche mit Gott", begründet (S. 36-52). Hervorgehoben werden das philosophisch-anthropologische Postulat über „die Geschichtlichkeit der menschlichen Natur" (S. 5), sowie die Lehrsätze H.W. Wolffs Anthropologie über „die Nichtobjektivierbarkeit der biblischen Rede vom Menschen" und „die Offenheit der anthropologischen Begriffe des Alten Testaments auf Gott hin" (S. 12).

Im ersten Teil wird zunächst aufgrund des 13. Psalms[4] über den klagenden Menschen und die Verborgenheit Gottes reflektiert. Nachdem der Vf. die Bedeutung der generalisierenden und typisierenden Psalmensprache erklärt hat, behandelt er das Gottesbild bzw. die Frage nach der Nähe (Licht und Leben) und der Ferne (Finsternis und Tod) Gottes, sowie das Menschenbild mit besonderer Berücksichtigung der Aussagen über den klagenden Beter und den triumphierenden Feind des Armen. In den

[4] Die Psalmenstellen werden nach dem Masoretischen Text (MT) zitiert. Der Vf. ist an einem Vergleich zwischen dem MT und der LXX, die Differenzen in der Zählung aufweist, nicht interessiert.

Vordergrund der Betrachtung werden das zunehmende Vertrauen und die abnehmende Klage des Beters gerückt. Unter dem anthropologischen Stichwort „Sehen und Hören" versucht er auch den äußerst komplexen Themenkreis der Theophanie und Gottesschau möglichst differenziert anzugehen u. zw. Bezug nehmend auf die zuletzt auf diesem Gebiet vorgenommenen Untersuchungen. Daran schließen sich methodische und hermeneutische Klärungen des Themas des „angefeindeten Menschen" aufgrund des Ps. 59. Die Aussagen über die Feinde des Beters von der Urgeschichte an, ihr Treiben und die Tiervergleiche der Feinde, sowie die unter dem anthropologischen Stichwort „Rache" subsumierten Themen „Feindes- und Nächstenliebe, Rache und Racheverzicht" werden hier eingehend gewürdigt.

Auf den vor allem in der protestantischen Theologie viel diskutierten Themenbereich Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Gerechten wird aufgrund einer Analyse von Ps. 7 hingewiesen. Hier wird die Frage nach dem „verfolgten Menschen" behandelt u. zw. im Hinblick auf die rettende Gerechtigkeit Gottes und die Selbstzerstörung des Frevlers nicht nur im Alten Testament, sondern auch in der Umwelt des Alten Israel. In diesem Zusammenhang wird unter dem anthropologischen Stichwort „Herz und Nieren" die vegetative, emotionale, noetische und voluntative Funktion des hörenden Herzens angesprochen und die theologische Aussage „der Herzen und Nieren prüft" erörtert, wobei es hier noch viel zu diskutieren gibt.

Sprachelemente, Vorstellungsformen, soziale Implikationen, religiöse Praktiken im Hinblick auf den „kranken Menschen" und seine Heilung werden aufgrund von Ps. 41 behandelt. Darüber hinaus wird auch über „den Freund, der zum Feind wird" reflektiert und auf die Nachgeschichte des Themas in Judentum und Christentum hingewiesen. Mit dem anthropologischen Stichwort „Vitalität" will der Vf. die Frage nach der næpæš (∃πν) des Toten einführen und versucht diesbezügliche Ansätze aus der christlichen Ikonographie und der Seelsorgelehre nachzuzeichnen.

Im „Zwischenstück: Das Tor zur Tiefe" werden P. Klees Bilder und P. Celans Gedichte und ihre Relevanz für das Verständnis alttestamentlicher Psalmen (v.a. Ps. 88) und reformatorischen Glaubens bezüglich der Begriffe Erfahrung von Krankheit und Todesangst besprochen.

Der zweite Hauptteil handelt von „dem vergänglichen, lobenden und begnadeten Menschen und dem Menschen Gottes". Zunächst wird aufgrund von Ps. 88 die Erfahrung des Todes als eines biologischen Ereignisses und sozialen Vorgangs, die sich auch in Totenritualen, Nekromantie, Totenmählern zeigt, angesprochen. Wenn der Vf. von Gott als Feind des Beters redet, setzt er die Einheit zwischen dem Gott des Glaubens und dem Gott der Leidenserfahrung, die der Beter nicht herstellen kann, als gegeben voraus. Heilshoffnung und Rettungserfahrung über die Todesmetaphorik in der Ich-Klage hinaus, führen zu den Diesseits- und Jenseitsvorstellungen und die Art ihrer gegenseitigen Beziehung unter Berücksichtigung des Ortes, der Zeit und der Qualität. Aufgrund dieses als anthropologisches Wort aufgefassten Themenkreises wird eine kurze religionsphänomenologische Einleitung in die Diesseits- und Jenseitsvorstellungen der Griechen, Ägyptens und des Alten Orients entworfen. Der nach Ps. 30 lobpreisende Mensch wird im Hinblick auf die Gegenwart des Heils betrachtet. Besonders hervorgehoben wird hier vom Vf. H. W. Wolffs These über „den Sinn des Lebens als Bestimmung zum Leben in der Welt (elementar), zum Lieben des Mitmenschen (das Ganze der Völkerwelt umfassend), zum Beherrschen der Schöpfung (Herrschaft in den Grenzen der Schöpfung) und zum Lob Gottes (Grundthema der

alttestamentlichen Hymnen und fundamentale Verstehenskategorie für die Gott-Mensch-Welt-Relation)". Der Vf. betrachtet die überstandene Not des Beters als einen „Weg von der Scheol zum Tempel, von den Ländern der Lebenden zu den Vorhöfen des Hauses Jahwes", dessen Höhepunkt das Dankopfermahl des Geretteten in der Gegenwart Jahwes und vor seinem ganzen Volk ist. Daraus versucht der Vf. eine Theologie der Dankbarkeit zu entwickeln, deren Bestandteile i) die Öffentlichkeit des Dankes, ii) die Wende des Lebens vom Tod zum Leben bzw. von der Trauer zur Freude, und iii) die Zukunft des Beters sein sollen. Er betont, dass Opfer und Kult im alten Israel in Zusammenhang mit der Frage der Gottesschau im Tempel und den kultischen Implikationen des Dankliedes stehen, und versucht die Logik des Opfers als der heiligen Handlung katexochen mit Hinweis auf eine Theologie des Opfers nach Ex. 20,22-23,13(19) nachzuvollziehen. Im Anschluss an A. Marx nennt er folgende konstituierende Elemente: Den Altar als den Ort des Kommens Gottes, das verzehrende Feuer als die sichtbare Seite Gottes, das Opfer als Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Gott, und neben dem rituellen Rahmen und dem Gebetsformular, unter Berufung auf Pfeiler die Wiederholung und Vergegenwärtigung eines weit zurückliegenden Geschehens (vgl. M. Eliade). Unter dem anthropologischen Stichwort „Dankbarkeit" versteht er „die sozialanthropologische Bestimmung des Begriffs, die anhand der Toda-Psalmen theologisch weitergeführt werden soll" bzw. „das Füreinander-Handeln, Danklied und Dankopfer".

Die Frage nach dem „begnadeten Menschen" wird aufgrund von Ps. 23,1-6 im Vergleich zu Ps. 16 thematisiert. Der Vf. meint, dass mit diesen beiden Psalmen „die biblische Anthropologie einen ihrer glanzvollen Höhepunkte erreicht". Hierin ist vom Gott des Lebens die Rede sowie von der Frage: „Was ist das Glück überhaupt und was das Glück der Gottesnähe?" Besonders berücksichtigt wird die alttestamentliche Lebensmethaphorik bzw. der Ausdruck vom „Licht des Lebens". Unter dem anthropologischen Stichwort „Unvergänglichkeit" werden die Themen der Errettung vom Tod, des Ewigen Lebens bzw. der Unsterblichkeit sowie der Auferstehung der Toten subsumiert. Die Darstellung des Menschen Gottes wird aufgrund von Ps. 22 entworfen, wo vom messianischen König, der nicht als Triumphator, sondern als vorbildlich Leidender (vgl. F. J. Delitzsch) erscheint, die Frage gestellt wird: „Mein Gott mein Gott, wozu hast du mich verlassen" (Ps. 22,2= Mk 15,34 vgl. Mt. 27,46). Der Vf. teilt die Meinung von A. Deissler und betrachtet den Psalm „als Urform allen Betens", die sowohl „den Schrei der Gottverlassenheit (Ps. 22,2-22) als auch den Lobpreis des Geretteten (Ps. 22,23-32)" enthält. Seine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte in der neutestamentlichen Passionsgeschichte (v.a. Mk 14,32-42; 15,20b-41), die weitgehend thematisch an die Psalmen Israels anknüpft, wird ebenfalls ausführlich behandelt. Unter dem anthropologischen Stichwort „Psalmengebet" wird der Psalter als die „Kleine Biblia" und „ein Buch der unverfälschten Spiritualität" betrachtet.

Die Untersuchung wird mit der allgemeinen Würdigung des sprachlichen und gedanklichen Charakters des Psalters und dem Versuch einer Legitimation der Überschrift des Buches „Konfliktgespräche" abgeschlossen. Im Nachwort: Der Weg zum Leben (375f.) wird auf Luthers Wertschätzung des Psalters als „Spiegels der Seele" und „Schatzkammer der Heiligen Schrift" zurückgegriffen und einmal wieder auf die Eigentümlichkeit der Psaltersprache hingewiesen, die „tiefer in die Finsternis des Todes hinein zu führen und zugleich ein Weg zum Leben zu sein" vermag.

Der Vf. stellt uns hier einem weit gefassten Begriff der „Anthropologie" vor. Man kann hier schon fast davon sprechen, dass jede Theologie eine Anthropologie ist und jede Anthropologie u.U. auch Theologie sein kann. In seiner mosaikartig aufgebauten Abhandlung versucht er, die offenen Fragen alttestamentlicher Anthropologie bzw. Theologie von verschiedenen Seiten anzugehen. Bernd Janowski hat uns auf dem Weg zur Lösung ein Stück weiter gebracht, ohne dabei vorschnell alle Fragen für gelöst zu erklären, und er hat zudem zu weiteren Diskussionen positiv angeregt.

Evangelia G. Dafni, Frankfurt a. M.

Nicholas Fennell, The Russians on Athos, Bern: Peter Lang Verlag 2001, 345 S., 61,80 EUR

Im Mai 1992 erschienen Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel in Begleitung der griechischen Polizei im Skit des hl. Propheten Elias auf dem Athos und vertrieben die dort lebenden russischen Mönche vom Athos. Als Vorwand der gewaltsamen Entfernung der Bruderschaft, die der russischen orthodoxen Kirche im Ausland verbunden war, gaben die Vertreter des Patriarchats und der griechischen Polizei an, dass die Mönche es ablehnten, des Patriarchen von Konstantinopel fürbittend im Gottesdienst zu gedenken. Das Vorgehen der Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel und der griechischen Polizei gegen die kleine Bruderschaft rief in der orthodoxen Welt Unbehagen - aber auch einhellige Ablehnung hervor -, da gegen die griechischen Mönche des Klosters Esphigmenou oder die zahllosen griechischen Einsiedeleien keine Maßnahmen ergriffen wurden, obwohl diese es ebenfalls ablehnen, in ihren Gottesdiensten des Patriarchen von Konstantinopel zu gedenken. Die Vertreibung der Mönche aus dem russischen Elias Skit beendete ein Kapitel des russischen Mönchtums auf dem Athos und inspirierte den Autor N. Fennell zur Abfassung seines Buches.

Der Skit des Propheten Elias wurde im Jahre 1757 von dem bekannten Starzen Paisij Velickovskij (1982 heiliggesprochen) gegründet und bildete zusammen mit den rund 90 russischen Skiten auf dem Athos ein Symbol der russischen Präsenz auf dem Athos. Von den rund 7500 Mönchen, die um 1900 auf dem Athos lebten, waren 3500 Russen. Zwar verließen in den Jahren 1912 bis 1914 rund 1000 russische Mönche den Athos und schlossen sich den Klöstern des „Neu-Athos" im Kaukasus an, doch bildeten die Russen mit 2500 Mönchen nach den Griechen auch nach 1920 mit Abstand die größte nationale Gruppe. Ihre Zahl sank seitdem rapide, da aus der Sowjetunion keine neuen Bewohner für die Klöster kommen konnten, und aus der russischen Emigration sich nur wenige Möche den Athosklöstern anschlossen. Während 1925 im russischen Panteleimon Kloster noch 560 Mönche lebten, waren es 1945 nur noch 180, im Jahre 1961 noch 46 Mönche und 1970 nur noch 14 Mönche. Von den ursprünglich 90 russischen Skiten-Klöstern waren 1960 nur noch 30 bewohnt. Nur im Panteleimon Kloster und dem Elias Skit lebten Anfang der 80er Jahre noch russische Mönche. Nach der Tradition auf dem Athos fällt der gesamte Besitz eines Skit an das (griechische)

Mutterkloster zurück, wenn keine Mönche mehr im Skit leben. Viele der einst russischen Skiten sind einfach verfallen, Ruinen ihrer Kirchen sind traurige Zeugnisse einer verschwundenen Epoche. Auch der umfangreiche Besitz des Elias Skit - zu ihm gehört die größte Kirche des Athos, riesige Pilgerherbergen, ein verfallenes Krankenhaus - fiel durch die gewaltsame Vertreibung an die griechische Kirche zurück. Der Skit wird heute von einem halben Dutzend griechischer Mönche bewohnt.

Leider hat das Moskauer Patriarchat im Jahre 1992 keine Schritte gegen die Vertreibung der Mönche aus dem Elias-Skit unternommen, so dass das russische Mönchtum heute nur noch im Panteleimon Kloster und einigen kleineren Skiten auf dem zum Kloster gehörenden Gelände vertreten ist. Zwar stieg die Zahl der russischen Mönche im Panteleimon Kloster durch Zuwanderung aus Russland und der Ukraine in den letzten Jahren wieder an, so dass zur Bruderschaft des Panteleimon Klosters nun wieder 62 Mönche (2004) gehören, doch scheint sich der Charakter des Klosters in den letzten Jahren auch sehr gewandelt zu haben. Ein Besucher beschreibt seine Eindrücke im Jahre 2004 wie folgt: "Man hat das Gefühl, in einem russischen Staatskloster zu sein, wo die Mönche einige Jahre „Abkommandierung" auf den Athos abdienen, um dann wieder in die Heimat zurückzukehren" (Glaube2Welt: Heft 12, 2004, S. 15).

Zwar hat sich die Gesamtzahl der Mönche auf dem Athos im letzten Jahrzehnt fast verdoppelt und beträgt nun wieder 2000 Mönche (95% sind Griechen), doch hat der Athos seinen einst beschaulichen Charakter leider weitgehend verloren: Den 2000 Mönchen stehen heute fast 2000 Bauarbeiter - meist Russen - gegenüber, die den Athos „modernisieren" und für Besucher und Touristen „erschließen". Breite Straßen und Busse ermöglichen bequemes und schnelles Reisen, fließend Wasser, Elektrizität und moderne Gästehäuser gehören zur selbstverständlichen Ausrüstung der meisten Klöster, das Piepsen von Handys stört nicht nur die einst beschauliche Mittagsruhe, sondern gehört auch zur Ausrüstung der meist jungen Mönche.

Fennells Buch beschränkt sich aber mehr auf den historischen Athos, schwerpunktmäßig sogar auf das 19. Jahrhundert, als das russische Mönchtum seine Blütezeit erlebte und das imperiale Rußland auch auf dem Athos seinen Reichtum und seine Macht durch den Bau von Skiten, Kirchen und Pilgerherbergen eindrucksvoll demonstrierte. Die verwahrlosten, mehrstöckigen Pilgerherbergen des Panteleimon-Klosters am Meer sind Zeugnis dieser nur ein knappes Jahrhundert dauernden Blütezeit des russischen Athosmönchtums.

Wer sich in das russische Athosmönchtum einlesen möchte, findet in der Arbeit von Fennell eine gut lesbare Zusammenfassung. Die im Anhang aufgeführte Bibliographie bringt nur die wichtigsten Arbeiten zum Thema, doch wird man durch dieses Schrifttum seine Kenntnisse vertiefen können. Nicht verständlich ist, warum hier aber auch einige leicht zugängliche Standardarbeiten nicht erwähnt werden, so z. B. die von I. Smolitsch zum russischen Mönchtum oder Pravoslavnyja russkija obiteli, S. Peterburg 1910, wo eine Kurzbeschreibung und ein vollständiges Verzeichnis der russischen Skiten auf dem Athos enthalten ist (S. 703 ff). Mag die etwas dürftige Bibliographie als Mangel empfunden werden, so wird der Leser durch einen ausführlichen Index (S. 335-348) sicher versöhnt, durch den ein rasches Auffinden vieler Details der schwierigen Materie ermöglicht wird.

Georg Seide, Ottobrunn

Kallistos Ware/ Emmanuel Jungklausen, Hinführung zum Herzensgebet, 9. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder 2004, 127 S., ISBN 3-451-28389-1

Das kleine Büchlein von Kallistos Ware mit dem eigenartigen Umschlagbild der Hl. Hesychia gehört zur Literatur zum Herzensgebet. Die Monographie ist in zwei Hauptteile gegliedert. Nach dem Vorwort (S. 7-8) folgt der erste Teil von Kallistos Ware betitelt mit: „*Die Macht des Namens. Das Jesusgebet in der Orthodoxen Spiritualität*" (S. 12-81) und schließt mit den Anmerkungen (S. 75-81) ab. Der zweite Teil des Büchleins ist von Emmanuel Jungklausen und trägt den Titel: „*Das Jesusgebet in der geistigen Situation unserer Zeit*" (S. 83-119) und schließt gleichermaßen mit den Anmerkungen (S. 111-119). Danach folgen Informationen zu Büchern und Kassetten zum Herzensgebet (S. 122-127).

Der erste Teil des vorliegenden Bändchens fußt auf zahlreichen Vorträgen von Kallistos Ware, in England oder den Vereinigten Staaten gehalten, als Antwort auf die Fragen von Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen, und erschien unter dem Titel: „*The Power of the Name*". In den neun kleineren Kapiteln kommt Kallistos Ware zu Anfang einleitend (S. 13-30), danach tief theologisierend (S. 31-74) zum Thema des Buches, nämlich dem Jesusgebet.

Angefangen von der Definition von „*Hesychia*" und „*Hesychast*" (S. 13-19) werden diese theologischen Termini technici als ein innerer Zustand mit dem Beten an sich verbunden. Es folgt die Definition von Gebet in sich steigernden Stufen bzw. ein äußeres Beten um eine Gunst (S. 13 f.) und ein fortwährender Zustand (S. 14 f.) bis zum inneren Gebet und das Wiederentdecken und Offenbarwerden der Taufgnade (S. 18 f.) als das Ziel des christlichen Lebens.

Der V. hält im nächsten Kapitel an der Beziehung des Menschen zu Gott fest, welche durch Freiheit gestaltet wird und vergleicht diese mit dem inneren Gebet. Der Hauptweg zu dieser Beziehung ist das orthodoxe Jesusgebet (S. 21 f.).

Im vierten Kapitel wird die orthodoxe mystische Erfahrung systematisch vorgestellt, da sie durch die Anrufung des Jesusnamens zu einer tiefsten Kontemplation führen kann. Die *geistigen Übungen* in Verbindung mit den Hinweisen eines Starez, der Atemkontrolle, den *mehrmaligen Wiederholungen* und verschiedenen formellen Übungen, wie richtige Körperhaltung, Dunkelheit, Stille etc., die „formelle Gebetsweise" also, können dem V. nach, zu einem fortwährenden Zustand umgewandelt werden und ein „freies", d.h. ein Gebet ohne Unterlass für jede Gelegenheit und jeden Ort, zu jeder Zeit, sowohl für Anfänger wie auch für Fortgeschrittene, bilden (S. 22-30).

Gleichzeitig werden o.g. geistige Übungen anhaltender Wiederholung, *die Vollständigkeit* und *Einfachheit* des Gebets an sich, wie auch das folgende Kapitel „Fülle des Glaubens", nämlich die *Macht des Namens Jesu*, als die wesentlichen Merkmale des Jesusgebetes dargestellt.

Das vierte Kapitel, betitelt mit „Fülle des Glaubens", befasst sich hauptsächlich mit dem Jesusgebet: „*Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich (über mich Sünder)*"; dieser kleine Satz ist theologisch und soteriologisch vollkommen, da er die ganze Wahrheit des Evangeliums mit beeindruckender Einfachheit ausdrückt. Das Gebet

richtet sich an Jesus, die Inkarnation und Menschwerdung Gottes in Christi. Es richtet sich an den Herrn und Sohn Gottes, die zweite Person der hl. Dreieinigkeit im Hl. Geist und zwar in einem Ruf der Reue und Zerknirschung der menschlichen gefallen Natur. Es wird vollendet durch die Hoffnung aber auch Zusicherung der Gerechtigkeit Gottes, der Vergebung und Erlösung des hilflosen Menschen (S. 30-34). Zentralpunkt dieses Kapitels ist die Anrufung des Namens Jesu und die spirituellen und theologischen Reichtümer, die mitkommen. Dem V. nach existieren diese „nicht allein in abstrakter Form, sondern sind auf belebende und kraftvolle Weise wirksam" (S. 33).

Das fünfte Kapitel „Die Macht des Namens" (S. 34-40) ist der o.g. Wirkung des Namens Christi gewidmet. Ein historischer Rückblick auf die Bedeutung des Namens Gottes - angefangen vom Hirten des Hermas, übergegangen über die alttestamentliche Majestät und Macht der Anrufung des Namens Gottes bis zum neutestamentlichen Verständnis der heilenden Wirkung des Namens Christi - lässt die Beeinflussung des Jesusgebetes durch diese biblische Erfurcht vor dem Namen Gottes erkennen.

Das nächste Kapitel trägt den Titel „Sammlung" (S. 40-47) und legt als Hauptinteresse den „Kairos" im Jesusgebet fest, und zwar in positiver wie in negativer Weise. Die Antwort auf die Hauptfrage: Wie kann ein Gläubiger während der Kontemplation seine Gedanken am Kairos, am hiesigen und jetzigen Dasein festhalten, ohne dass der Geist in Raum und Zeit schweift und sich in Ideen, Bildern und Fantasien verliert, wird beantwortet durch die Konzentration auf die Anrufung des Namens Jesu Christi. Diese Tatsache wird mit einem bestimmten Lebenswandel verbunden, nämlich der bewussten Überzeugung, dass Gott im betenden Gläubigen gegenwärtig ist.

Das siebte Kapitel (S. 48-56) widmet sich dem Kernpunkt dieses Büchleins, dem Herzensgebet, und rundet die vorherigen Kapitel ab. Kallistos Ware führt den Leser zu den drei Stufen des orthodoxen Gebets: a) Man betet zu Anfang mit den Lippen durch das Aussprechen des Namens Jesu Christi (mündliches Gebet) (S. 49, vgl. auch Kapitel 3 und 4). b) Mit der Zeit wächst dieses Gebet zu einem geistigen Gebet heran und geschieht unwillkürlich von selbst (S. 50, vgl. auch Kapitel 6). Die fortwährende Anrufung hört nicht auf, sondern steigert sich zu einem inneren Zustand ohne Unterlass. c) Da der Mensch nicht nur Logik bzw. Gehirn hat, sondern auch Gefühle und Affekte, ein ästhetisches Empfinden in der Tiefe seiner Person, kann er zur nächsten Stufe des Jesusgebets, dem Gebet des Herzens, kommen (S. 50).

Auf den nächsten Seiten des Kapitels theologisiert der Vf. über die Definition vom Terminus „Herz". Das Herz ist die Mitte des gottähnlich geschaffenen menschlichen Daseins (S. 52) und wird auch der eigentliche Ort der Begegnung von Gott, ein Tempel der Dreifaltigkeit Gottes, ein Abbild des Urbildes (S. 53). Diese letzte Stufe des Jesusgebets ist ein eigentümlicher Zustand, da das Gebet der inneren Route folgt und ins Herz heruntersteigt, damit die gefallene menschliche Natur wiederhergestellt werden kann, der Sündenfall umkehrt, das Paradies wiedererscheint (S. 52 f.). „Das Gebet an Jesus wird zum Gebet von Jesus selbst" (S. 54) im Betenden. Am Ende des Kapitels betont der Vf. die Tatsache, dass dieser Zustand wenig mit Übungen zu tun hat, noch Gott gezwungen werden kann, sich zu offenbaren. Es handelt sich um die göttliche Gnade, welche selten so reich einem Menschen geschenkt worden ist (S. 55), jedoch keinen entmutigen sollte, das innere Königreich Gottes zu erfahren (S. 56).

Das nächste Kapitel „Leibhaftes Beten" (S. 56-68) widmet sich der Rolle des Leibes im Jesusgebet. Da nach biblischem Verständnis der Mensch eine psychosomatische

Einheit ist (S. 57), da die menschliche Psyche auf den Körper und umgekehrt wirkt (S. 58), und Christus Fleisch geworden ist (S. 57f), kann der Leib während des Jesusgebets nicht außer Acht gelassen werden. Die verschiedenen Übungen zur äußeren Körperhaltung (S. 59), die unaufhörlichen Wiederholungen, die Atemkontrolle (S. 60 ff.) und das innere Suchen des Gläubigen (S. 60) werden in den nächsten Seiten, nach den Weisungen der hesychastischen Mönche, dargestellt. So werden einerseits eventuelle Missverständnisse über die Einstellung des orthodoxen Mönchtums zum Leib geklärt und andererseits der Unterschied zum westlichen Verständnis vom Leib betont.

Im Abschluss dieses Kapitels kommt ein Vergleich der orthodoxen mystischen Erfahrungen mit ähnlichen Erfahrungen des Hinduyoga und des Sufismus (S. 63-65). Auf die Frage hin, ob das ein Zufall oder etwas anderes ist, hält sich der Vf. strikt an die orthodoxe Lehre. Er besteht zu Recht auf zwei Faktoren; einerseits den Faktor Glaube und andererseits den Faktor Kontext. Der Gläubige kann das Jesusgebet beten, wenn er wenigstens einen Funken Glauben und Liebe an Jesus in seinem Herzen trägt. Wird das Jesusgebet (ähnlich auch andere Formen von mystischer Erfahrung) aus seinem Kontext gerissen, verliert es an sich auch seinen Sinn, da ohne Teilnahme am Leben des Corpus Christi, der Kirche, wenig von Jesus erlebt werden kann.

Der erste Teil des Buches endet mit dem Kapitel „Die Vollendung des Weges" (S. 68-74) und befasst sich mit den Begriffen „Theosis - Vergöttlichung - Vergottung". Durch das Schauen und Erleuchten im göttlichen Licht werden die Beziehungen des Menschen mit den Dingen, die ihn umfassen, den Mitmenschen und Gott, der biblischen und patristischen Tradition nach, erleuchtender, veränderter, liebender, durchlässiger, entzückender und gütiger wahrgenommen.

Der zweite Teil der quantitativ kleinen, jedoch theologisch sehr tiefen Studie folgt als Anhang von Emmanuel Jungklausen mit dem Titel: „Das Jesusgebet in der geistigen Situation unserer Zeit" (S. 83-119).

Nach einer kurzen Biographie des Verfassers, Kallistos Ware, versucht Emmanuel Jungklausen durch J. D. Salingers Dialoge zwischen den Geschwistern „Fanny und Zooey", ähnlich wie in einem Theaterstück, zu beschreiben, wie der abendländische Mensch durch wirre Wege doch die orthodoxe Spiritualität erlangt (S. 88-99). Fanny verkörpert den westlichen Menschen, der in einer modernen Gesellschaft und deren mit sich bringenden Lebenswandel nach einem Sinn im Leben sucht (S. 88-89). Ihr Bruder Zooey wiederum erscheint als ein Mensch, der festgestellt hat, dass das Leben doch nicht sinnentleert ist. Er versucht die Wege seiner Schwester Fanny durch mystische Erfahrungen Indiens und Japans zurück in die ursprüngliche Spiritualität, nämlich das Jesusgebet, zu führen.

Ähnlich wie Kallistos Ware versucht auch Emmanuel Jungklausen, durch eine verspielte Weise, die spirituellen Erfahrungen verschiedener Religionen strikt von einander zu unterscheiden und mit ihrem Kontext zu verbinden, um sehr optimistisch doch zu der ursprünglichen mystischen Spiritualität des orthodoxen Christentums zurückzukehren.

Im dritten Kapitel (S. 100-111) beschreibt der Vf. „Das Jesusgebet durch die Jahrhunderte" und erleichtert so das Verständnis der Quellen, die Kallistos Ware in einem theologisch tiefsinnigen Teil benutzt. Er bietet einen historischen Rückblick auf die Quellen des Jesusgebets im A.T. und N.T., sowie Evagrios Pontikos und den Homilien von Makarios. Danach teilt er die Geschichte des Jesusgebets in vier Phasen.

Die erste Phase wird in der Literatur von den geographischen Gebieten Ägypten, Syrien und Palästina geprägt. Die zweite Phase konzentriert sich kontextuell auf den Berg Athos und die Literatur der hesychastischen Periode des orthodoxen Mönchtums. Die dritte Phase kommt durch die Blütezeit des Jesusgebets in der russischen Literatur und deren Verbreitung im Westen. Als vierte Phase erhofft sich der Vf. die Gegenwart und die Bekanntmachung der orthodoxen Spiritualität im Abendland, da sie vom richtigen Verlangen abhängig ist, „nämlich Christus zu gehorchen, um durch die innere Umwandlung mittels dieses Gebets ihm ganz zu gehören, und nicht etwa, um etwas für sich haben und geistig ‚genießen' zu können, mit dem geheimen Wunsch, dadurch den Problemen des Alltags enthoben zu sein" (S. 111).

Das letzte Kapitel (S. 111-119) dieses Teiles erscheint dem Leser leicht autobiographisch, da sehr oft die erste Person Singular benutzt wird, um die Auswirkungen des Jesusgebets im Leben des Gläubigen zu beschreiben. Er beschreibt mystische Wege für mystische Menschen – welche nach Kallistos Ware nicht unbedingt am kirchlichen Leben teilnehmen (S. 67) -, die in einer modernen Gesellschaft leben und versuchen, ihre tiefste und innerste Persönlichkeit zu ergründen, einen inneren Blick zu ihrem Herzen auf ihr Herz zu werfen, und nach der Quelle des Lebens suchen.

Vorliegendes kleines Buch zum orthodoxen Gebet kann den Leser durch seinen geringen Umfang vielleicht verwirren, da der Inhalt theologisch tief geprägt, systematisch gut gegliedert und trotz des einführenden Charakters wertvolle Aspekte zum Nachdenken und Fühlen darstellen kann. Es ist an Menschen gerichtet, die in der heutigen Lage der modernen Gesellschaft einen Ausweg aus dem Sinnlosen suchen und sich an spirituellen Erfahrungen versuchen. Das orthodoxe mystische Jesusgebet ist jedoch von der westlichen Meditation oder anderen spirituellen Erfahrungen zu unterscheiden, was im vorliegenden Bändchen sehr gelungen dargestellt wird (so auf S. 63-65 und S. 83-119). Auch wird die Einstellung des orthodoxen Mönchtums zum Leib verdeutlicht, um eventuelle Missverständnisse in der Vorstellung des westlichen Menschen dazu zu klären (S. 56-68).

Emmanuel Jungklausen beobachtet sehr zutreffend das Vorhaben von Kallistos Ware „in diesem knappen und sehr klaren Text ... sich auf der einen Seite streng an die orthodoxe Tradition zu halten, diese jedoch so darzustellen, dass sie den heutigen Christen im Westen wie auch im Osten verständlich und zugänglich ist". Ein Erlangen jedoch des Herzensgebets und der Schau Gottes könnte dem Leser etwas zu einfach erscheinen (so z.B. auf S. 32f.), was später dann korrigiert wird. Wie kann jedoch die Wirkung des Namens Christi nicht auf magische Weise verstanden werden, wenn dem heutigen Laien der Versuch, sich lebenslang einem asketische Bemühen durch Glauben und Liebe an Jesus zu widmen, in einer modernen westlichen Gesellschaft zu sehr erschwert, ja fast unmöglich erscheint?

Maria Mastorogianni, Larissa

Heinrich Michael Knechten, Freude bringende Trauer, Väter-Rezeption bei Ignatij Brjančaninov, Waltrop: Hartmut Spenner Verlag 2003, 228 S., 18 EUR (ISBN 3-89991-011-7)

Für einen modernen Menschen befinden sich die Begriffe Freude und Trauer in einem schier unauflöslichen Gegensatz. Wie will man dem heutigen Menschen nahebringen, dass Trauer über die eigenen Sünden gerade zur Freude führen kann? Und wie soll er es verstehen, dass es einen Stand in der Kirche gibt, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, über seine Sünden und über die Sünden der Welt zu trauern und dafür Buße zu tun? Dieser Stand ist das Mönchtum. In der syrisch-aramäischen Sprache wird der Mönch als der Trauernde (abila = der Trauernde) bezeichnet. Die Trauer ist danach das Kennzeichen des Mönchs. Mit dieser Trauer hat sich insbesondere Ignatij Brjančaninov befasst.

Der Verfasser schildert im ersten Kapitel (S. 7-22) Leben und Werk des russischen Mönchs und nachmaligen Bischofs Ignatij Brjančaninov (1807-1867), der als einer der geistlichen Väter der russischen Kirche gilt und 1988 vom Moskauer Patriarchen heiliggesprochen wurde. Brjančaninov hat zahlreiche geistliche Schriften verfasst, die in einer Gesamtausgabe zugänglich gemacht worden sind. In weiteren 19 Kapiteln (S. 23-119) zitiert Heinrich Michael Knechten die Quellen, aus denen Brjančaninov geschöpft hat. Sie reichen von dem syrischen asketischen Schriftsteller Ps.-Makarios Symeon (ca. 360-390) bis Makarij von Optina, einem Zeitgenossen des Ignatij Brjančaninov aus dem geistlich bedeutsamen russischen Kloster Optina. An die Quellenzitate schließt sich eine kurze Darstellung der wichtigsten asketischen Gedanken des Ignatij Brjančaninov (S. 120-131) an. Sie beinhalten wichtige geistliche Themen: Buße, Gebet, Achtsamkeit auf das Denken und die Unterscheidung der seelischen und geistlichen Gefühle je nach ihrer Qualität sowie Tod und Trauer. Nach der Reinigung der Seele von den Leidenschaften gelangt der Mönch zur Hesychia, zur inneren geistlichen Ruhe. Die Übersetzung einer längeren Passage aus den Zwiegesprächen mit seinem Schüler (S. 132-178) verschafft einen tieferen Einblick in die Spiritualität des Ignatij Brjančaninov. Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Register der Bibelstellen und Begriffe runden das Buch ab.

Das Buch vermittelt einen Eindruck von der monastischen Spiritualität des christlichen Ostens, zu der nicht nur die byzantinische Überlieferung, sondern auch die Aszetik der Wüstenväter und der syrischen Mönche gehört. Der Verfasser zitiert zwar viel aus den angegebenen Quellen, unterlässt es jedoch, die Grundgedanken der einzelnen zitierten Väter vorher zu skizzieren und den Grundgedanken des Ignatij Brjančaninov zuzuordnen bzw. gegenüberzustellen. Die Lebensdaten der einzelnen zitierten Quellenautoren werden nicht immer angegeben. Der interessierte Leser hätte auch gerne erfahren, welchen Stellenwert Trauer und Tränen in der monastischen Gesamtliteratur einnehmen. Manche Begriffe wie z. B. Verst (S. 39, Anm. 13) und Kiever Paterikon (S. 87) werden nicht erklärt. Manche Seiten, wie z. B. S. 87 - 89 bestehen nur aus Zitaten. Kap. 19, S. 115 lässt die Frage offen, wie der Übergang "dieser Übung zur Liebe" erfolgt. Das Buch lässt auch die Frage weitgehend unbeantwortet, wie die von Mönchen immer wieder angeratene Trauer über die Sünden letztlich zur Freude führt. Als einzigen Autor in dieser Frage kann Knechten lediglich nur Johannes Klimakos anführen. Dem Leser drängt sich bei der Lektüre des Buches nicht nur einmal der Gedanke auf, dass man aus diesem Buch durch Beantwortung der zahlreichen, von der Sache geforderten Fragen erst einmal ein richtiges Buch machen müsste.

Ferdinand R. Gahbauer, Ettal

Adrian Loretan (Hg.), Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, (Theologie Ost-West. Europäische Perspektiven), Münster: LIT Verlag 2004, 198 S. (ISBN 3-8258-6649-1)

In dem Buch „Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten" stellt Adrian Loretan Aufsätze zusammen, die sich mit dem Problem der Legitimität der Theologie als Wissenschaft und Universitätsfach auseinandersetzen. In seiner Einleitung weist er auf die Tendenzen der „Verreligionswissenschaftlichung" gegenüber der „Verbinnenkirchlichung" theologischer Themen hin. Zudem tritt der wirtschaftliche und nicht der kirchliche oder der rechtliche Aspekt in den Vordergrund. Probleme bereitet auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das nach einer rechtlichen Regelung verlangt.

Den ersten Teil des Buches bilden drei Kapitel, die sich mit grundsätzlichen Überlegungen zum Thema befassen. „Zwischen Divinity und Humanities. Identitätsprobleme theologischer Fakultäten" lautet der erste Aufsatz. *Walter Lesch* beschreibt darin die aktuelle Situation theologischer Fakultäten als „Identitätskrise" und versucht gegen Ende seiner Darstellung die Stärken theologischer Wissenschaften aufzuzeigen, wie engagierten Mut in Diskussionen oder Fähigkeit zur Selbstkritik. Es folgt eine „Staatskirchenrechtliche Modelldiskussion" des Herausgebers, die den Titel „Theologie in der Universität von Morgen" trägt. *Loretan* beleuchtet das rechtliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche und begründet die Daseinsberechtigung der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten aus der Sicht der Grundrechte. „Die Katholisch-Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit" lautet das dritte Kapitel, das ebenfalls der Herausgeber verfasste. Hier wird der rechtliche Rahmen abgesteckt, in dem sich die theologischen Fakultäten zwischen konfessioneller Bindung und wissenschaftlicher Freiheit bewegen sollten.

Im zweiten Teil des Buches kommen Fachleute zu Wort, die die Grundfragen der rechtlichen Stellung theologischer Fakultäten in verschiedenen Ländern Ost- und Westeuropas aufzeigen. Nacheinander werden Deutschland *(Alexander Hollerbach)*, Österreich *(Hugo Schwendenwein)*, Italien *(Adelaide Madera)*, Frankreich *(Jean-Paul Durand)* und Großbritannien *(Geoffrey Turner)* vorgestellt. Ebenso wird die Situation in Polen *(Remigiusz Sobanski)*, Ungarn *(Balasz Schanda)* und Tschechien *(Jiri Rajmund und Zaboj Horak)* skizziert. Abschließend folgt eine Darstellung der Verhältnisse in Griechenland *(Spyros Troiannos)*.

Abgerundet wird das Werk mit einem Beitrag von *Andrea Belliger* zum Thema „eLearning - Die Zukunft der universitären Lehre. Szenarien der theologischen Aus- und Weiterbildung". Die Autorin stellt e-Learning Elemente vor, die in der theologischen Ausbildung bereits genutzt werden und solche, die in Zukunft integriert werden können.

Insgesamt ist das Werk eine gelungene Sammlung von rechtsdogmatischen, theologischen und rechtsvergleichenden Aufsätzen, die sich auf der Basis zweier wichtiger Fragen bewegen: Gehört Theologie in die Universitäten Europas? Kann der

religiös neutrale Staat an seinen Universitäten weiterhin Theologische Fakultäten unterhalten?
Auf der Basis dieser Fragen wird die Streichung ganzer Fakultäten aus Spargründen öffentlich diskutiert. Die Antwort gibt der Autor selbst am Ende des Buches: „Theologie ist denkende Verantwortung des christlichen Glaubens. Verantwortung des Glaubens aber verlangt nach Öffentlichkeit, und denkende Verantwortung nach der Öffentlichkeit der Denkenden in der Universität."

Anargyros Anapliotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Dialog zwischen der Orthodoxen und Altkatholischen Kirche wird fortgesetzt

In Chambésy bei Genf traf sich eine Arbeitsgruppe zum Dialog zwischen Orthodoxie und Altkatholiken. Im Zentrum der Gespräche standen zwei Themen, Frauenordination und Interkommunion. Letzteres Thema wird erschwert durch die Tatsache, dass 1986 eine sakramentale Gemeinschaft des Bistums der deutschen Altkatholiken mit der Evangelischen Kirche in Deutschland verkündet wurde. Die altkatholisch - anglikanische Interkommunion trägt auch nicht zur Entspannung der Problematik bei. Man beschloss, Arbeitspapiere zu den Themen ‚Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht' und ‚Altkatholische Überprüfung des Themas Interkommunion' zu verfassen. Im November 2005 soll in Bern die nächste Sitzung der gemischten Arbeitsgruppe tagen. (*KNA - ÖKI* 10 [8.3.2005] 2)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Bartholomaios I. unterstützt eine EU-Mitgliedschaft der Türkei

Trotz gewaltsamer Proteste gegen seine Person tritt der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, weiterhin für eine Aufnahme der Türkei in die EU ein. Türkische Nationalisten wehren sich vor allem gegen die Öffnung ihres Landes für orthodoxe Christen, eine Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule auf der Insel Chalki im Marmarameer und die wachsende Zahl der ansässigen Ausländer. Bezüglich der Hochschule auf Chalki steht noch keine Entscheidung der Regierung fest, das Patriarchat ist aber darauf vorbereitet, den Lehrbetrieb in naher Zukunft wieder aufzunehmen. (www. kokid.de/Dokumente)

Phanar von Anschlagserie auf das Patriarchat betroffen

Am 19. Februar 2005 entdeckten Fensterputzer auf dem Dach der Hl. Georgios Kirche im Ökumenischen Patriarchat in Istanbul eine Handgranate, die eine türkische Sprengstoffentschärfungseinheit entsorgen konnte. Wahrscheinlich handelte es sich dabei erneut um einen versuchten Anschlag. Bereits Anfang Oktober 2004 wurde auf den Phanar ein Anschlag mit einem Sprengsatz verübt. Damals beschädigte eine Handgranate einige Fenster der Kathedrale und des Patriarchatsgebäudes. Anfang September 2004 hatten gewaltsame Proteste stattgefunden, die sich vor allem gegen die Lockerung der gesetzlichen Bestimmungen gegenüber den orthodoxen Christen in der

Türkei und die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule auf Chalki richteten, die im Zuge der EU-Integration der Türkei diskutiert werden. Die „Grauen Wölfe", die hinter den jüngsten Attentaten auf **Bartholomaios I.** stecken, organisieren weiterhin Demonstrationen gegen das Patriarchat. Bartholomaios I. hält trotzdem unbeirrt an einer EU-Integration der Türkei fest. (*KNA - ÖKI* 41 812.10.2004 1]; *Orthodoxie Aktuell* 11 [2004] 15; 2-3 [2005] 23)

Orthodoxe Metropolie in Korea

Am 20. April 2004 beschloss die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats, die Metropolie Korea mit Sitz in Seoul zu errichten. Sie umfasst Nord- und Südkorea. Am 20. Juni 2004 wurde der erste Metropolit der orthodoxen Kirche von Korea, **Sotirios**, in der St. Nicholas Kathedrale in Seoul eingesetzt. Nach Ostasien kam das orthodoxe Christentum erstmals mit den Missionsbestrebungen Russlands, in letzter Zeit allerdings waren besonders griechische Geistliche um diese Gegenden bemüht. (www.kokid.de/nachrichten / www.orthodox.or.kr/english/sotirios.htm)

Hochschule von Chalki bleibt geschlossen

Obwohl Mitglieder der türkischen Regierung 2003 in Gegenwart der Staatsmänner **George Bush** und **Kostas Karamanlis** wiederholt beteuert hatten, die auf der Prinzeninsel Chalki im Marmarameer gelegene Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchates solle wiedereröffnet werden, wird es dazu voraussichtlich nicht kommen. Aus glaubwürdigen Quellen geht hervor, dass die türkische Regierung plant, die Hochschule vollständig zu enteignen, wie sie es auch schon mit anderen kirchlichen Gebäuden gemacht hat. 1971 ließ die türkische Regierung die Hochschule widerrechtlich schließen, die seither völlig intakt geblieben ist und gegenwärtig als Kloster der heiligen Dreieinigkeit dient. Vor etwa drei Jahren erließ die Regierung ein Verbot, in den Gebäuden Konferenzen abzuhalten. Gegen solche Maßnahmen kann sich das Ökumenische Patriarchat kaum wirkungsvoll wehren; Patriarch **Bartholomaios I.** hat in der Türkei keine offiziellen Befugnisse, nicht einmal über kirchliche Institutionen. In seiner Hoffnung auf zufriedenstellende Lösungen baut Bartholomaios I. gegenwärtig noch auf fruchtbare Zusammenarbeit mit dem türkischen Premier **Tayyip Erdogan**, „weil seine Regierung so viel wagt wie keine zuvor". (*Solia* LXVI 9 [2004] 7f.; *Süddeutsche Zeitung* [26. 11. 2004] 11)

Ökumenischer Patriarch verklagt die Türkei

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel verklagt den türkischen Staat vor dem Europäischen Gerichtshof wegen einer umstrittenen Kirchen-Immobilie. Mit diesem Prozess gewinnt der Streit eine neue Dimension. Das Patriarchat war zuvor von einem türkischen Gericht in dritter Instanz mit dem Anspruch auf Rückgabe eines ehemals dem Patriarchat zugehörenden Weisenhauses abgewiesen worden. (*Süddeutsche Zeitung* [26. 11. 2004] 11)

Verstimmung zwischen Washington und Ankara

Am 1. Dezember 2004 empfahl der amerikanische Generalkonsul in Istanbul, **David Arnett**, anlässlich eines Banketts, das Ökumenische Patriarchat, das bekanntlich in der Türkei noch immer mit erheblichen Problemen zu kämpfen hat,

eindeutig anzuerkennen, nachdem es bereits zu Spannungen zwischen Washington und Ankara gekommen war, weil der US - Botschafter in Ankara, **Eric Edelmann**, **Bartholomaios I.** offiziell mit dem Titel Ökumenischer Patriarch, eingeladen hatte. Premier **Tayyip Erdogan** sah darin die nationalen Interessen der Türkei verletzt und verbot allen offiziellen türkischen Repräsentanten die Teilnahme an dem Empfang. (*KNA - ÖKI* 49 [7.12.2004] 1)

Muslime konvertieren zum Christentum

Nach einem Bericht der türkischen Zeitung „Milliyet" konvertierte ein großer Teil der türkischen Muslime im vergangenen Jahr zum Christentum (nach Zählungen von türkischen Medien rund 35.000 Muslime). Sie traten in evangelische bzw. evangelikale Gemeinden über. Nach deren Angaben handelt es sich bei den Konvertiten im wesentlichen nicht um eigentliche Türken, sondern um die Nachkommen von orthodoxen Christen, die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts zum Islam übertraten, um dem Völkermord an den armenischen Christen bzw. den Repressalien gegen die griechische Minderheit zu entkommen. Die Zahl der evangelischen Christen unter den türkischen Staatsbürgern beträgt 50.000, die armenisch-apostolischen Christen zählen etwa doppelt so viele, während die Zahl der orthodoxen Griechen inzwischen unter 10.000 gesunken ist. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2004] 19)

Heimreise zweier Reliquien

Als der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** am 29. Juni 2004 zum dortigen Patronatsfest in Rom weilte, lud er **Papst Johannes Paul II.** zum Patronatsfest in Konstantinopel (30. November) ein. Der Papst wiederum kündigte an, er werde die Reliquien des hl. Johannes Chrysostomos und des hl. Gregorios des Theologen (von Nazianz) bei diesem Anlass übergeben. Da der Papst aus gesundheitlichen Gründen an der geplanten Reise gehindert wurde, besuchte Bartholomaios ihn am 27. November erneut in Rom. Im Rahmen des Festaktes betonte Johannes Paul II. sein Anliegen, die Einheit der Christen zu fördern, und Bartholomaios bezeichnete das Geschehen als „heiligen und historischen Moment". Zum Zeichen der traditionellen Einheit wurde ein Brief des Johannes Chrysostomos an Papst Innozenz I. (5. Jahrhundert) verlesen, und anschließend erfolgte die Übergabe der Reliquien vor dem Altar. Unklar blieb das zurückliegende Schicksal der beiden Reliquien. Während die orthodoxe Seite der Meinung ist, dass sie beide während des 4. Kreuzzuges (1204) aus Konstantinopel verschleppt wurden, betonte der Sprecher des Vatikan, dass dies nur für die Reliquie des hl. Johannes Chrysostomos gelte, diejenige des hl. Gregorios dagegen sei bereits im 8. Jahrhundert, zur Zeit des Bildersturms, von Konstantinopel nach Rom überführt worden.
Noch an demselben Tag (27. November 2004) wurden beide Reliquien in Begleitung des Patriarchen und seiner Delegation nach Konstantinopel geflogen; dort fand im Phanar ein Gottesdienst vor ihnen statt. Am 30. November schloss sich eine Göttliche Liturgie in Gegenwart der Reliquien an, an der Hunderte Gläubige teilnahmen. Anlässlich seines Besuches in Konstantinopel bei der Rückkehr der Reliquien trat Kardinal **Kasper**, der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, für die baldige Wiederaufnahme des offiziellen theologischen Dialoges zwischen der Römisch - katholischen und der Orthodoxen Kirche ein. Die beiden gemeinsamen

Heiligen, Gregorios der Theologe und Johannes Chrysostomos, schlügen eine Brücke zwischen Ost und West. Bartholomaios I. hatte bereits im Sommer 2004 in einem Interview mit der katholischen Tageszeitung "Avenire" die jüngste Entwicklung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen positiv bewertet. (*Der christliche Osten* 59 [2004] 389f.; *Enimerosis* 18 [2004] 10f.; *KNA - ÖKI* 36 [17.08.2004] 1); 48 [30.11.2004] 1)

Ökumenischer Patriarch in Dublin

Am 31. Januar 2005 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** auf Einladung des irischen Präsidenten in Dublin an der Konferenz über „ Glaube und Entwicklung" teil. Dabei traf er sich mit dem irischen Ministerpräsidenten und anderen Regierungsmitgliedern. Am Abend feierte Bartholomaios I. mit seinen orthodoxen Amtsbrüdern, dem Erzbischof von Großbritannien **Grigorios** und dem Metropoliten von Birmingham **Johannes** einen Gottesdienst. (*Episkepsis* 645 [28.02.05] 2ff.)

Die rechtliche Lage der Christen in der Türkei

Angesichts der Debatte um die Aufnahme der Türkei in die EU stellt sich die Frage nach der Rechtslage der Christen in der Türkei in Theorie und Praxis. Trotz der Erklärung der Großen Nationalversammlung (TBMM) unter Kemal Paşa (Atatürk), eine strikte Trennung von Staat und Religion zum Verfassungsgrundsatz zu machen, wird in der Türkei noch keine Religionsfreiheit praktiziert. Der Staat, der zu ca. 95% islamisch ist, erkennt juristisch keine christlichen Kirchen an; ein öffentlich-rechtlicher Status ist nicht in Sicht. Auch der Vertrag von Lausanne vom 24.7.1923, der einigen nicht-muslimischen Minderheiten Schutz verspricht, ändert nichts an dieser Situation. Premier **Tayyip Erdogan** hält die Wünsche der Christen sogar für „staatsgefährdend". In der Türkei werden Christen bei den Behörden registriert und können an einem Vermerk in ihrem Pass leicht erkannt werden, höhere politische oder gesellschaftliche Ämter bleiben ihnen bislang verwehrt. Seit 1975 sind alle orthodoxen Ausbildungseinrichtungen von Staats wegen geschlossen worden, und bislang verweigert der türkische Staat eine Wiedereröffnung. Zudem werden zahlreiche Immobilien, die sich in Kirchenbesitz befinden, staatlich enteignet. Es verwundert nicht, dass in Istanbul im letzten Jahrhundert ein drastischer Rückgang der Christen zu verbuchen ist; gehörte 1914 noch fast jeder zweite Bewohner einer christlichen Kirche an, so finden sich heute weniger als 1% Christen in der Stadt. Diese Christen unterschiedlicher Konfessionen können zwar ihrem Glauben frei nachgehen, haben aber als christliche Gemeinden keinen verläßlichen Rechtsstatus. Eine Angleichung der türkischen Religionspolitik an die gesamteuropäischen Standards steht im Augenblick nicht bevor. **Josep Borrel**, der Präsident des Europaparlamentes, versprach, „dass das Parlament von voller und angewandter Religionsfreiheit als Vorbedingung einer türkischen EU - Mitgliedschaft nicht abrücken werde". (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2005] 2 ff.)

Aufräumarbeiten im Kloster Hilandar

Nach dem verheerenden Brand, der in der Nacht vom 3. auf den 4. März 2004 ca. die Hälfte der Gebäude des serbischen Klosters Hilandar auf dem Heiligen Berg Athos

zerstört hatte, begannen sofort Aufräumungsarbeiten. Ein Jahr danach sind bereits mehr als 50 % der Ruinen beseitigt. Glücklicherweise fielen die monumentale mittelalterliche Klosterkirche, die Bibliothek, das Archiv und die Schatzkammer dem Brand nicht zum Opfer.

175 Jahre Salvator-Kirche in München

Seit dem 18. Dezember 1828 werden in der spätgotischen Salvator-Kirche Münchens griechisch-orthodoxe Gottesdienste gefeiert. Anlässlich des 175. Jubiläums fanden dort im Oktober Feierlichkeiten statt. Eingeleitet wurde das Jubiläum am 3. Oktober mit einer Göttlichen Liturgie, der der Vikarbischof der Metropolie **Vasilios** von Aristi vorstand. Am 9. Oktober fand ein feierlicher Dankgottesdienst mit dem Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa **Augoustinos** statt. Der römisch-katholische Erzbischof von München und Freising, Dr. **Friedrich** Kardinal **Wetter**, der Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Dr. **Johannes Friedrich**, die Präsidentin des griechischen Parlamentes, Prof. Dr. **Anna Benaki**, der Botschafter der Republik Griechenland in Deutschland, **Dimitrios Kypreos**, der bayrische Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Dr. **Thomas Goppel**, und die bayrische Staatsministerin für Unterricht und Kultus, **Monika Hohlmeier**, nahmen an dem Gottesdienst teil. Eine abendliche Einladung des Oberbürgermeisters, **Christian Ude**, in den Grossen Sitzungssaal des Münchener Rathauses rundete den Festtag ab. Am 16. Oktober schloss sich ein internationales Chortreffen mit geistlicher Musik an.

2. Patriarchat von Alexandrien

Wahl und Amtseinführung des neuen Patriarchen von Alexandrien

Am 9. Oktober 2004 wurde der Metropolit von Simbabwe **Theodoros** von der Heiligen Synode seiner Kirche einstimmig zum Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika gewählt. Als **Theodoros II.** wurde er am 24. Oktober 2004 feierlich in sein neues Amt eingeführt. Er ist der 114. Patriarch auf dem alexandrinischen Thron und der Nachfolger von **Petros VII.**, der am 11. September 2004 mit einem Hubschrauber in der Ägäis tödlich verunglückte. Theodoros II. wurde am 25. November 1954 als **Nikolaos Horeftakis** auf Kreta geboren und studierte später in Thessaloniki. 1985-1997 war er Exarch in Odessa, wurde 1997 Metropolit seiner Kirche in Kamerun (Zentral-Afrika) und schließlich 2002 zum Metropoliten von Simbabwe in Südost-Afrika gewählt. Die Verkündigung in Afrika und interorthodoxe Vermittlung liegen ihm besonders am Herzen. (*Pantainos* 96 (2004) 425-464; *KNA-ÖKI* 42 [19.10.2004] 20; *Solia* LXVX [2004] 6)

Besuch des Patriarchen von Alexandrien im Ökumenischen Patriarchat

Der Patriarch von Alexandrien **Theodoros II.** hat vom 4. bis 9. Dezember 2004 Konstantinopel besucht und mit dem Patriarchen von Konstantinopel **Bartholomaios** offizielle Gespräche geführt und am 6. Dezember zusammen in der Kirche von heiligen Nikolaos von Zimbali Gottesdienst gefeiert (*Pantainos* 97 [2005] 8 ff.)

3. Patriarchat von Antiochien

Bischof der neuen Diözese in den USA

Am 12. September 2004 wurde Bischof **Joseph** in St. Nicholas (Los Angeles) zum ersten Bischof von Los Angeles und dem Westen in der neuen Diözese der orthodoxen Kirche von Antiochien eingesetzt. Bischof Joseph war 1991 in Syrien zum Bischof geweiht und 1995 auf Antrag des Metropoliten **Philip** als zusätzlicher Bischof in die antiochenische Erzdiözese von Nordamerika gesandt worden, um den Westen der Diözese zu betreuen. Zuvor hatte er dem Patriarchen von Antiochien als Assistent und Sekretär der Heiligen Synode gedient. Zudem war Bischof Joseph in der Mission und im Schulwesen tätig gewesen. Seit 2003 hat er die US-Staatsbürgerschaft. (*Solia* LXVI [2004] 6)

Drei neue Diözesanbischöfe

Am 9. Oktober 2003 wurde der antiochenischen orthodoxen Erzdiözese von Nord - Amerika die Selbstverwaltung zugestanden. Gemäß der am 16. Juli 2004 verabschiedeten neuen Verfassung dieser Diözese werden Bischöfe von den Gemeinden in Nord - Amerika nominiert und gewählt und anschließend in der Kathedrale zu Damaskus (Syrien) vom Patriarchen geweiht. So wurden am 29. Oktober 2004 von einer Lokalsynode in Naples (Florida) erstmals drei neue Bischöfe gewählt, der Bischof von Pittsburgh und der Diözese des Ostens, **Thomas (Joseph)**, der Bischof von Toledo und der Diözese des Mittleren Westens, **Mark (Mymon)**, und der Bischof von Ottawa und der Diözese für Ostkanada und den Norden des Staates New York, **Alexander (Mufarrij)**. Vom 3. bis zum 5. Dezember 2004 erhielten die Bischöfe in der Patriarchalkirche in Damaskus (Syrien) von Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien und dem ganzen Orient ihre Weihe. (*Solia* LXIX [2004] 11)

4. Patriarchat von Russland

Versöhnungsgespräche und eine Pilgerfahrt zu russischen Heiligtümern

Am 14. Mai 2004 traf auf Einladung der russischen orthodoxen Kirche erstmals eine offizielle Delegation der russischen orthodoxen Kirche im Ausland unter Leitung ihres Ersthierarchen, Metropolit **Lavr** von Ostamerika und New York, in Moskau ein. Die Oberhäupter beider Kirchen führten noch am selben Tag ein Gespräch, das in warmer Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses verlief. Die Mitglieder der Delegation beteten in einem von Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland gefeierten Gottesdienst im Polygon zu Butov, dem Ort, wo unzählige Märtyrer, viele inzwischen heilig gesprochen, von dem Sowjetregime umgebracht wurden. Die Delegationsmitglieder aus der russischen Auslandskirche und der Delegation des Moskauer Patriarchats führten ihre Unterredungen am 17. und 18. Mai 2004 in Moskau. Patriarch Aleksij II. übernahm am 18. Mai den Vorsitz der Verhandlungen selbst. Das Moskauer Patriarchat vertraten unter anderen Metropolit **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad, Präsident im Kirchlichen Außenamt, und Erzbischof **Innokentij** von Korsun, Präsident der Synodalkommission für den Dialog mit der russischen Auslandskirche. Die offizielle Delegation der Auslandskirche wurde in den

Gesprächen durch Metropolit Lavr geleitet; zu der Abordnung gehörte auch Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland, Vorsitzender in der Kommission für Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat. Beide Seiten äußerten den Wunsch nach Überwindung der durch Revolution und Bürgerkrieg verursachten Spaltung des russischen Volkes sowie nach Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft und kanonischen Einheit innerhalb der russischen Orthodoxie. Um die Verwirklichung dieses Wunsches bemühten sich 2003 gegründete Kommissionen in ihrer gemeinsamen Arbeit. Beide Seiten erachteten die wissenschaftlich-historische Aufarbeitung der kirchlichen Ereignisse im 20. Jahrhundert für unabdingbar, besonders die Haltung der heiligen neuen Märtyrer und Bekenner und die Erfahrungen der Kirche aus ihrer durch die Verfolgungen des militant gottesfeindlichen Sowjetregimes gefährdeten Existenz. Am 19. Mai wohnten die Delegation der Auslandskirche unter Leitung von Metropolit Lavr und die sie begleitende Pilgergruppe der Kirchweihe des Gotteshauses an den Borisov-Teichen bei, die der lebenschaffenden Dreifaltigheit und dem Millenium der Taufe Russlands geweiht ist. Am Tag der Himmelfahrt des Herrn beteten sie im Gottesdienst in der Kirche der Großen Himmelfahrt am Nikita-Tor. Am 21. Mai brachen die Gäste zu einer Pilgerfahrt auf, die sie in die Klöster Donskoj, Hl. Daniil und Sergios-Dreifaltigkeits-Lavra sowie zu den Heiligtümern des Moskauer Kreml und von St. Petersburg, Sarov, Diveevo und Kursk führte, zunächst aber nach Ekaterinburg. Dort verharrten sie im Gebet an dem Ort des Märtyrertodes der Dulder aus der Zarenfamilie. Metropolit Lavr sah in den herzlichen Gesten und zahlreichen Geschenken, wie Ikonen und Reliquien, die während der ganzen Reise zwischen den Vertretern der beiden Teile der russischen Orthodoxie ausgetauscht worden waren, ermutigende Bekräftigungen des festen Vorsatzes, die kirchliche Einheit nach den Zerwürfnissen durch die Schismen der Revolutions- und Bürgerkriegszeit wiederzuerlangen. Am Ende des Aufenthaltes in Rußland gab Metropolit Lavr am 24. Mai 2004 einen Empfang. Der Metropolit und Patriarch Aleksij II. waren schließlich auch noch zu Gast bei dem russischen Präsidenten Vladimir **Putin**, der betonte: „Ich freue mich sehr, dass der Prozess der Annäherung der zwei Teile der russischen Orthodoxie so positiv verläuft." Die Delegation der Auslandskirche trat den Rückflug aus Russland am 28. Mai an. (

Vom 17. - 19. November 2004 fand in den Räumlichkeiten des Außenamtes des Moskauer Patriarchats im Hl. Daniil-Kloster in Moskau die dritte gemeinsame Runde der Sitzungen der Arbeitsgruppen für den Dialog zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland statt. Die Kommissionen waren 2003 von den Kirchenleitungen des Moskauer Patriarchats und der Rusischen Auslandskirche mit dem Auftrag gegründet worden, ein gemeinsames Verständnis folgender Themen zu erarbeiten: Beziehung zwischen Kirche und Staat nach kirchlicher Lehre; der Tradition der Kirche entsprechende Grundsätze gegenseitiger Beziehungen der Orthodoxen Kirche und nichtorthodoxen Gemeinden sowie interkonfessionellen Organisationen; Status der Auslandskirche als sich selbst verwaltender Teil der russischen orthodoxen Kirche; kanonische Voraussetzungen für die Herstellung der eucharistischen Gemeinschaft. Eine von den Kommissionen vorbereitete gemeinsame Erklärung zu diesen Grundsatzfragen soll der Kirchenleitung des Moskauer Patriarchats und der russischen Auslandskirche zur Bestätigung vorgelegt werden. Inzwischen wurden neue Dokumente erarbeitet, die auf eine volle kirchliche Einheit hinarbeiten. Trotz der deutlichen Fortschritte sind – wie Metropolit

Kyrill (Gundjaev) auf der Moskauer Bischofsynode im Oktober herausstellte - „noch nicht alle Fragen [geklärt], die im Zusammenhang mit der Überwindung der langjährigen Trennung" stehen. (*Stimme der Orthodoxie* 2 [2004] 2-3; 2 [2004] 2-3; *Der Bote* 4 [2004] 5-8. 13)

Verläßlicher Status für die russische orthodoxe Kirche in Brandenburg

Am 9. Dezember 2004 verlieh das Land Brandenburg der dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Berliner Diözese der russischen orthodoxen Kirche die Rechte einer Körperschaft öffentlichen Rechts, eine Rechtsstellung, die sie im Lande Berlin bereits seit dem 7. September 1992 innehat. Der Satzung nach wird die Diözese durch den Bischof von Berlin und Deutschland vertreten. Das Bundesland Brandenburg zählt mehr als 3000 russisch - orthodoxe Gläubige, die in Gemeinden in Potsdam, Frankfurt/Oder und Brandenburg/Havel zu Hause sind, wie Erzpriester **Anatolij Koljada** berichtet. Die griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland erhielt in den Jahren 1974 - 1981 entsprechende Rechte auf Bundesebene, die Diözese der russischen Kirche im Ausland bereits im Jahre 1936. (*Christen heute* 49 [2005] 2)

Papst schenkt Moskauer Patriarchat Ikone

Papst Johannes Paul II. hat Patriarchen **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland eine Ikone, die „Madonna von Kazan", zurück gegeben. Zwar handelt es sich nach jüngsten Untersuchungen nicht um das Original aus dem 16. Jahrhundert, sondern um eine Ikone, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden ist. Während der Oktober-Revolution ist sie in Russland entwendet worden, 1950 tauchte auf dem Markt ein mutmaßliches Original wieder auf, das sich seit den 1990er Jahren im Besitz des Papstes befand. (*KNA-ÖKI* 34 [24.10.2004] 1)

Statistik der russischen orthodoxen Kirche

Nach der neuesten Statistik zählt die russische orthodoxe Kirche 131 Bistümer, 155 Bischöfe, 614 Klöster, zusätzlich 160 Klosteraußenstellen und 38 Einsiedeleien. In den früheren Staaten der UdSSR befinden sich heute ca. 23.000 Gemeinden. An Ausbildungsstätten stehen fünf Geistliche Akademien, 35 Seminare, 45 geistliche Schulen, ein theologisches Institut, zwei orthodoxe Universitäten, zehn Kurseinrichtungen zur Vorbereitung auf den pastoralen Dienst und zwei diözesane Geistliche Frauenschulen zur Verfügung. Zusätzlich werden Psalmensänger, Chorleiterinnen und Ikonenmaler in entsprechenden Einrichtungen ausgebildet. Kinder können auch vielerorts in Gemeinden die Sonntagsschule besuchen.

Außerdem wurden anlässlich der diesjährigen Diözesanversammlung des Bistums Moskau die neuesten Statistiken der Diözese veröffentlicht. Demnach stieg die Zahl der ständigen Gottesdienststätten im Vergleich zum Vorjahr um 15% auf eine Zahl von 645. Das Bistum zählt insgesamt 711 Kirchen und Kapellen und 1586 Geistliche. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2005] 17; 19 [2004] 18)

Proselytismus in der Ukraine

Patriarch **Aleksij II.** bedauert in seinem Jahresrückblick die Stagnation in der Ökumene mit der Römisch-katholischen Kirche. Trotz nützlicher Gespräche gebe es eine Vielzahl von Unstimmigkeiten; besonders der katholische Proselytismus stellt das

wichtigste Problem dar. Zudem werden in der Ukraine orthodoxe Gläubige unterdrückt. Ein Umstand, den Aleksij II. den mit der Römisch-katholischen Kirche Unierten in der Ukraine anlastet, die um zu expandieren, Gläubige der autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche benachteiligt sehen wollen. (*KNA - ÖKI* 51/52 [21.12.2004] 3)

Chinesische orthodoxe Kirche ringt um staatliche Anerkennung

Wiederholt trat die russische orthodoxe Kirche in offizielle Verhandlungen mit der Regierung der Volksrepublik China ein, um eine staatliche Anerkennung der orthodoxen Kirche in China zu erwirken. Die Kirche war 1957 vom Moskauer Patriarchat errichtet worden, doch während der „Kulturrevolution" verlor sie ihre gesamte Hierarchie. Seit dem Tod des Erzpriesters **Alexander Du Lifu** im Dezember 2003 gibt es nicht einmal mehr einen einheimischen orthodoxen Priester, obwohl das Land einige Gemeinden mit insgesamt ca. 13.000 Gläubigen hat. Der Sprecher des Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Vater **Dionisij Pozdnjaev**, besuchte am 14. Juni 2004 Hong-Kong und sprach seine Hoffnung aus, die Kirche möge noch vor den Olympischen Spielen 2008 eine Erlaubnis zu ihrer Wiedererrichtung bekommen. 13 chinesische Studenten studierten bereits im Ausland, um für Aufgaben bereit zu sein, die ihnen die zukünftige orthodoxe Kirche Chinas übertragen könnte. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2004] 12f.)

Aleksij II.: Kanonische Orthodoxe Kirche in der Ukraine berücksichtigen

In einem Brief an die neue ukrainische Ministerpräsidentin **Julia Timoschenko** hat der Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland dazu aufgerufen, „Bedürfnisse, Anliegen und Initiativen" der kanonischen orthodoxen Kirche in der Ukraine zu berücksichtigen. Die ukrainische orthodoxe Kirche ist zur Zeit in drei Lager gespalten. Neben der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, der einzigen, die von der Weltorthodoxie anerkannt wird, haben sich seit Anfang der neunziger Jahre ein „Kiewer Patriarchat" und eine sogenannte „Autokephale Orthodoxe Kirche" etabliert. Der neue ukrainische Präsident **Wiktor Juschtschenko** steht dem „Kiewer Patriarchat" nahe; er versicherte Aleksij II. jedoch, er werde sich im Kirchenstreit „neutral" verhalten und keinen der orthodoxen Zweige bevorzugen (*KNA - ÖKI* 7 [15.02.2005] 3).

Christlicher Fernsehsender in Russland

Der stellvertretende Vorsitzende des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Erzpriester **Wsewolod Tschaplin**, teilte in einem Interview mit, dass die orthodoxe Kirche Russlands die Eröffnung eines landesweiten Fernsehsenders plane. Dieser solle eine Alternative zu den bisherigen Sendern darstellen und christliche Werte vermitteln (*KNA - ÖKI* 8 [22.02.2005] 15).

Orthodoxer Bischof wird Privatdozent in Fribourg

Der russisch-orthodoxe Bischof **Ilarion (Al'feev)** von Wien und Österreich wurde vom Großkanzler der Universität Fribourg (Schweiz) zum Privatdozenten der theologischen Fakultät ernannt und erhielt im Fach Dogmatik seine Lehrbefähigung. Seine Habilitationsschrift beschäftigt sich mit dem Thema der Namen Gottes-

Verehrung, sein öffentlicher Habilitationsvortrag trug den Titel „Die ekklesiologischen Fundamente der Soziallehre der Kirche".

Bischof Ilarion wurde 1966 geboren und durchlief zunächst eine musikwissenschaftliche Ausbildung. 1987 trat er in das Kloster des heiligen Geistes in Vilnius (Litauen) ein, wurde noch im selben Jahr zum Priester geweiht und wirkte ab 1991 als Dekan der Kathedrale in Kaunas. Anschließend studierte er an der Moskauer Theologischen Akademie, 1995 bis 2001 arbeitete er als Sekretär für die ökumenischen Beziehungen im Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchates. Am 14. Januar 2002 empfing er die Bischofsweihe und übte sein Amt als Weihbischof der Diözese Suroz in Großbritannien aus. Bischof Ilarion engagiert sich in der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" des ÖRK und in mehreren bilateralen ökumenischen Dialogen. (*Orthodoxie Aktuell* 2-3 [2005] 18)

5. Patriarchat von Serbien

Kloster von Visoki Decani

Am 2. Juli 2004 beschloss eine Kommission der UNESCO auf ihrer Sitzung in Souzhu (China), das Kloster von Visoci Decani in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufzunehmen. Das Kloster wurde im 14. Jahrhundert von dem serbischen König **Stefan** erbaut, der dort später auch begraben wurde. Neben den prächtigen Wandmalereien, sind der Fußboden und die Ikonostase original erhalten. (www.kosovo.com/edecani.html)

Keine Wahlbeteiligung der serbischen Minorität

Bischof **Artemije (Radosavljević)**) von Raska und Prizren hatte sich gegen eine Wahlbeteiligung der ca. 100.000 Seelen zählenden serbischen Minderheit im Kosovo bei den dort im Oktober 2004 abgehaltenen Parlamentswahlen ausgesprochen. Entscheidenden Einfluß auf den Wahlausgang hätten die Serben ohnehin nicht; die Wahl solle lediglich den heutigen status quo legitimieren. Die Polizei der Übergangsverwaltung der Vereinten Nationen und die Schutztruppe KFOR könnten zudem für die Sicherheit der serbischen Wähler nicht garantieren. Im März 2004 war es zu Pogromen gegen die serbische Minderheit gekommen. Erwartungsgemäß gingen nur ca. 500 Serben zur Wahl. Die serbische Minderheit erhielt die ihr von Gesetzes wegen zustehenden zehn Sitze. Der emeritierte Bischof von Zahumlje und Herzegowina, Dr. **Athanasie (Jetvić)** verteidigte auf einer öffentlichen Veranstaltung in der Fakultät für Maschinenbau in Belgrad die Haltung seiner Kirche zu den Wahlen auf dem Kosovo gegen Kritik seitens der Europäischen Union. Die EU hatte die serbische orthodoxe Kirche angegriffen, weil diese sich gegen die Beteiligung der serbischen Minderheit an den Wahlen auf dem Kosovo ausgesprochen hat. Der Bischof kritisierte zudem die EU-Institutionen in Brüssel, da sie die Serbenrechte nicht geachtet haben. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2004] 11f.)

Stärkung der Orthodoxie in Serbien

Auf einer Pressekonferenz in Belgrad bestätigte der serbische Religionsminister, **Milan Radulovic**, dass er die Orthodoxe Theologische Fakultät der staatlichen Universität von Belgrad eingliedern werde. 1952 hatten die Kommunisten die Fakultät

aus der Universität ausgeschlossen. Die Fakultät wird künftig vom Staat finanziert und ihre Diplome werden staatlich anerkannt. Zudem zahlt der serbische Staat seit diesem Jahr ein bescheidenes Gehalt an die Geistlichen, Mönche und Nonnen der serbischen orthodoxen Kirche. Ebenso wird der Bau der Kirche des heiligen Sava in Belgrad sowie die Restaurierung weiterer Kirchengebäude vom Religionsminister finanziell unterstützt. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2004] 13f.)

Bischof Artemije lehnt Teilung des Kosovo ab

Der serbische Bischof von Raszien und Prizren, **Artemije (Radosavljević)** spricht sich deutlich gegen eine territoriale Trennung und Teilung des Kosovo und der Metohija aus. Mit dieser Aussage übt er Kritik an der Position des Vizepräsidenten der serbischen Regierung, **Miroljub Labus**, der für eine zweifache Souveränität im Kosovo plädiert. Ebenso wenig unterstützt der Bischof den Führer der serbischen Widerstandsbewegung, **Momčilo Trajković**. Die einzig mögliche Lösung sieht Artemije in einem demokratischen Kosovo, in dem gleiche Rechte für alle Bürger gelten und das sich innerhalb eines demokratischen Serbiens befindet. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2005] 12)

Prekäre Lage von Klöstern im Kosovo

Seit November 2004 bemühen sich Mönche mit dem Segen von Bischof **Artemije**, das Kloster der hll. Kosmas und Damianos in Zočiste nahe Orahovac im Kosovo wieder aufzubauen, das mehr als fünf Jahre zuvor von Extremisten der UÇK zerstört worden war. Die albanische Bevölkerung der Gegend betrachtet dieses Vorhaben jedoch mit Unmut, und auch die KFOR-Vertreter beginnen das Vorhaben der Mönche in jüngster Zeit zu behindern. - Gleichzeitig wird das nahe der Provinzstadt Prizren gelegene Erzengel-Kloster rund um die Uhr von KFOR-Truppen bewacht, nachdem im Zusammenhang mit den Pogromen gegen die serbische Minderheit im März 2004 zweihundert Kosovo-Albaner Kirche und Wohnräume des Klosters angezündet hatten, so dass für die sechs Mönche des Klosters ein neues Holzhaus mit steinernen Grundmauern gebaut werden musste. (*Orthodoxie Aktuell* 2-3 [2005] 19f.)

6. Patriarchat von Rumänien

Die gemeinsame Kommission mit den Unierten Rumäniens wird von den Orthodoxen verlassen

Die rumänische orthodoxe Kirche beabsichtigt die gemeinsame Kommission mit den Unierten Rumäniens zu verlassen, da die Unierten durch Gerichtsprozesse ihre Ansprüche auf ihren damaligen Kirchenbesitz durchsetzen wollen. Zweck der gemeinsam gegründeten Kommission sollte es sein, die immer noch strittigen Besitzverhältnisse nicht auf juristischem Wege, sondern durch bilaterale Gespräche und Übereinkünfte zu regeln. Die umstrittenen Besitztümer gehörten bis zur kommunistischen Zeit der mit Rom unierten Kirche. Jetzt erheben die Unierten den Anspruch auf diese Güter, selbst wenn es an den Orten inzwischen keine unierten Gemeinden mehr gibt. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2004] 33)

7. Patriarchat von Bulgarien

Rückgabe von Reliquien und Manuskripten

Der bulgarische Präsident will dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einige Reliquien und Manuskripte zurückgeben. Diese waren während der ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aus den Klöstern von Drama, Soufli und Xanthi in Nordgriechenland mitgenommen worden. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2004] 19)

8. Patriarchat von Georgien

Annäherung zwischen ÖRK und georgisch-orthodoxer Kirche

Anfang Juli 2004 besuchte eine Delegation des ÖRK unter der Leitung des Stellvertretenden Generalsekretärs **Georgios Lemopoulos** (Ökumenisches Patriarchat) sowie der Leiterin der Europäischen Abteilung des ÖRK, **Sylvia Raulo**, die georgische orthodoxe Kirche. Die Delegation wurde vom Katholikos-Patriarchen **Ilija II.** empfangen. In den zwischen dem ÖRK und der Heiligen Synode der georgischen orthodoxen Kirche und deren Theologischer Kommission in Tbilisi geführten Gesprächen wurde vereinbart, wieder eine stärkere Zusammenarbeit auf sozialem, ökonomischen und kulturellem Gebiet anzustreben. Dabei sollen die Themen soziales Zeugnis, Dienst der Kirchen, Globalisierung und europäische Integration im Mittelpunkt stehen. (*ÖRK - Nachrichten 14* [2004] 6)

Die Weihe einer neuen Kathedrale in Georgien

Am 23. November 2004, dem Gedenktag des Märtyrertodes des heiligen Georgios, fand in Tbilissi die Weihe der Kathedrale zur Heiligsten Dreieinigkeit statt. Der Grundstein war zwar schon 1995 gelegt worden, aber die Bautätigkeit war aus finanziellen Gründen eingestellt und erst vor vier Jahren wiederaufgenommen worden. Am 25. Dezember 2002 wurde der erste Gottesdienst in dem, noch im Rohbau befindlichen Gotteshaus, gefeiert, und zwar aus Anlass der 25-Jahr-Feier der Inthronisation des Katholikos - Patriarchen **Ilija II.** Den Ritus der feierlichen Kirchenweihe vollzog der Katholikos -Patriarch bei der Feier der Göttlichen Liturgie, zusammen mit den Mitgliedern der Heiligen Synode der georgischen Kirche. Dabei wurden in den, auf fünf Steinsäulen ruhenden, Marmoraltar Reliquien des heiligen Großmärtyrers Georgios eingefügt. Der Liturgie wohnten auch Vertreter der meisten orthodoxen Patriarchate und autokephalen Kirchen bei. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2004] 17f).

Religionszugehörigkeit in Georgien

Die Züricher Zeitschrift „Glaube in der 2. Welt" veröffentlichte statistisches Material zur Religionszugehörigkeit in Georgien. Demzufolge gehören von der 5 Millionen Menschen zählenden Bevölkerung ca. 80,5 % der georgischen orthodoxen Kirche, 5% der Armenisch - Apostolischen Kirche, weniger als 1% der Römisch - katholischen Kirche, 0,3 %den protestantischen Kirchen und ebenfalls 0,3 % Sondergemeinschaften an. Außerdem wohnen ca. 10% Muslime und rund 0,2% Juden in Georgien. (*Orthodoxie Aktuell* 2-3 [2005] 26)

9. Kirche von Zypern

Gottesdienst in Morphou

Am 2. September 2004 konnte in der Stadt Morphou auf Zypern, zum ersten Mal seit Beginn der türkischen Besatzung, wieder ein Gottesdienst gefeiert werden. Der türkisch - zypriotische Premier, **Mehmed Ali Talat**, hatte hierfür die Genehmigung erteilt. Der Gottesdienst fand in der Kirche Agios Mamas unter Leitung des Bischofs von Morphou **Neofytos** statt und verlief wider Erwarten friedlich. **Rauf Denktaş** hatte zuvor wiederholt zum Widerstand aufgerufen. Zu den Teilnehmern der Feier zählten Hunderte griechisch-zypriotischer Pilger und einige Diplomaten, u.a. der EU-Repräsentant auf Zypern, **Adrian van der Meer**, und der stellvertretende deutsche Botschafter, **Hans-Christian Freiherr von Reibnitz**. Das Ereignis wurde allgemein als ein hoffnungsvolles Zeichen für die Christen auf Zypern interpretiert. (*Zypern Nachrichten 10* [2004] 3)

Gottesdienst im Apostolos Andreas - Kloster

Am 30. November 2004 feierten rund 1300 Pilger einen Gottesdienst im Apostolos Andreas - Kloster, das sich in den türkisch besetzten Gebieten Zyperns befindet. Bischof **Nikiforos** hielt die Predigt, in der er zu Frieden und Einheit auf Zypern ermutigte. (*Zypern Nachrichten* 1 [2005] 4)

Frühchristliche Funde bei Paphos

Vergangenes Jahr wurden bei Ausgrabungen in Yeroskipou (bei Paphos) auf Zypern, in dem Gebiet der historischen „Agioi Pente", frühchristliche Gräber und Mosaike entdeckt. Man hofft nun, auch auf die vermutete Basilika zu stoßen. (*Zypern Nachrichten* 1 [2005] 4)

10. Kirche von Griechenland

Neugriechisch im orthodoxen Gottesdienst

Ab Mitte September 2004 wurde in manchen Gotteshäusern der griechischen Hauptstadt Athen die Lesung der Evangelien im Gottesdienst, neben der traditionellen Form in Koine-Griechisch, zusätzlich in Neugriechisch vorgenommen. Diese probeweise Einführung der modernen Sprache in den Gottesdienst soll den Gläubigen ermöglichen, dem Inhalt leichter zu folgen. Eine endgültige Entscheidung zu diesem Thema steht noch aus. (*Der christliche Osten* 59 [2004] 388)

Islamisches Zentrum in Athen

Am 29. Juli 2004 ließ Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland verlauten, die Kirche von Griechenland sei nicht grundsätzlich gegen eine Moschee in Athen, lehne aber ein Zentrum ab, das zum Ziel habe, die islamische Kultur in Griechenland zu verbreiten. Ein solches Zentrum ist im Bezirk Paiania von Athen angedacht. Die anfallenden Kosten will Saudi-Arabien tragen. Nicht nur die Anwohner Paianias protestierten gegen diesen Plan, auch der neue Metropolit von

Thessaloniki, **Anthimos**, und der Metropolit von Piräus, **Kallinikos**, sprachen sich gegen die Errichtung des Zentrums aus. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2004] 17)

Renovierung des Klosters Dafni

Das im Westen Athens gelegene Kloster Dafni, das bei einem Erdbeben 1999 schwer beschädigt und anschließend für die Öffentlichkeit gesperrt worden war, soll 2008 wieder im alten Glanz erstrahlen und erneut für die Besucher zugänglich gemacht werden. Das Kloster zählt zu den wichtigsten Monumenten der mittelbyzantinischen Zeit und ist vor allem wegen seiner wunderbaren Mosaiken aus dem 11. Jahrhundert berühmt. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2004] 18)

Die Synode Griechenlands berät über die Frauenordination

In ihrer Sitzung am 8. Oktober 2004 beschäftigte sich die Synode der Kirche von Griechenland auch mit der Frage einer Wiedereinführung des weiblichen Diakonates, das in der Orthodoxen Kirche wohl mindestens bis ins 5. Jahrhundert hinein existierte. Die Synode sprach sich dafür aus, dass Nonnen entlegener Klöster nach Bedarf für diakonale Aufgaben zur Verfügung stehen dürfen, eine formale Ordination von Frauen bleibe aber ausgeschlossen. Diese Entscheidung löste eine heftige Diskussion innerhalb der Synode aus. (*Solia* LXVI [2004] 6).

Gottesdienst in Gebärdensprache

Am 2. Januar 2005 fand in der Kathedrale von Athen der erste Gottesdienst in Gebärdensprache statt. **Christodoulos**, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, nahm an der Feier der heiligen Liturgie teil. (*Ephimerios* 1 [2005] 25).

Kirche und Justiz

In jüngster Zeit häufen sich Vorwürfe gegen Vertreter der Kirche von Griechenland: Ikonendiebstähle, Bestechung der Justiz, Veruntreuung von Kirchengeldern, Zusammenarbeit mit Drogendealern und Oralsex – einschlägige Fotos sorgten in Griechenland für Schlagzeilen. Die Bevölkerung ist darüber zu Recht ebenso beunruhigt wie über die Aufdeckung der Bestechlichkeit von etlichen Richtern und Staatsanwälten. Neben Priestern und Bischöfen geriet auch **Christodoulos**, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, ins Zentrum der Ermittlungen. (*KNA – ÖKI* 11 [15.3.2005] 3f.; *Die Welt* [14.2.2005])

B. Altorientalische Kirchen

Neueröffnung des Gevorkian-Seminars in Etschmiadzin

Am 5. August 2004 eröffnete der Katholikos-Patriarch aller Armenier **Karekin II.** in Etschmiadzin das traditionsreiche Gevorkian-Seminar. Nach umfänglicher und gründlicher Renovierung, die durch großzügige Spenden von **Kevork** und **Sirvart Hovnanian** aus den USA ermöglicht wurden, soll in dem Seminar eine neue Generation armenischer Geistlicher herangezogen werden. Zur Zeit gehören dem Seminar mehr als dreihundert junge Männer an. Es wurde 1874 von Katholikos Gevork IV. gegründet. Damals gab es im gesamten Kaukasus keine Universität, an der

Theologen eine akademisch-wissenschaftliche Ausbildung erlangen konnten. Das Gevorkian-Seminar wurde zur zentralen Ausbildungsstätte armenischer Theologen. Zu seinen Lehrern und Schülern gehörten beispielsweise Malachia Ormanian, Karaped Ter-Mkrtjean, Ervand Ter-Minassian und Garegin Hopsepjan. 1920 wurde das Seminar von den Bolschewiken geschlossen. Seine Wiedereröffnung 1945 markierte den Wandel der stalinistischen Religionspolitik während und nach dem Zweiten Weltkrieg. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 123/124 [2004] 23)

Neuer Primas von Damaskus

Am 9. Juni 2004 begrüßte die Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche zu Damaskus (Syrien) durch ihre Gemeinde in Damaskus Vater **Armasch Vartabed**, ihren neuen Primas in Anwesenheit der Repräsentanten aus verschiedenen syrischen Religionsgemeinschaften. Vater Armasch wurde 1973 in Aleppo (Syrien) geboren, absolvierte 1993 das Priesterseminar Etschmiadsin und wurde Diakon in Deutschland, 1998 weihte ihn Erzbischof **Karekin Bekdjian** in Köln zum Priester. Seit 2000 war Vater Armasch in der Armenischen Gemeinde zu Göppingen tätig. Daß er in Syrien geboren, dort aufgewachen und der arabischen Sprache mächtig ist, wird ihm in Damaskus bei Seelsorge und dem Gemeindeaufbau, insbesondere Jugend- und Sozialarbeit sowie Familienhilfe, zugute kommen. Die Diözese verfügt über zwei Kirchen, vier Schulen sowie mehrere Vereine und Friedhöfe; in seinem Diözesanbezirk leben ca. 1200 Familien, das sind etwa 6000-7000 Menschen. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 123/124 [2004] 22)

Verleihung des Surp Sahak - Surp Mesrop - Ordens in Köln

Am 15. Oktober 2004 wurde der Schriftsteller, Journalist und Publizist **Ralph Giordano** in Köln von der Armenischen Apostolischen Kirche durch Erzbischof **Karekin Bekdjian** mit dem hohen kirchlichen Surp Sahak - Surp Mesrop - Orden ausgezeichnet. Ohne Ralph Giordanos Schaffen wäre die Geschichte der Armenier sehr viel weniger bekannt geworden. Besonders seine Fernsehdokumentation "Die armenische Frage existiert nicht mehr - Tragödie eines Volkes" aus dem Jahre 1986 verfehlte ihre Wirkung nicht. Seit damals ist der Völkermord, den die Regierung des Osmanischen Reiches in der Türkei an den Armeniern beging und den die Türkei noch immer leugnet, ein stärker vernehmbares Thema in der deutschen Öffentlichkeit geworden. In seiner Dankesrede hob Giordano zunächst die tragende Rolle der Armenischen Kirche in dem langjährigen Kampf der Armenier um ihr ethnisches, religiöses und biologisches Überleben in der Diaspora hervor und vertrat sodann die Auffassung, die EU müsse von der Türkei ein offizielles Bekenntnis zu dem Völkermord an den Armeniern 1915/16 als conditio sine qua non für die Aufnahme von Verhandlungen über Assoziierung oder Vollmitgliedschaft fordern. Andernfalls mache sich die EU völlig unglaubwürdig. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 125/126 [2004] 24-27)

Papst Schenuda III. besucht Österreich

Vom 8. bis 11. Juli 2004 stattete der koptisch-orthodoxe Patriarch von Alexandrien, Papst **Schenuda III.**, Österreich einen Besuch ab. Er weihte die Pfarr- und Bischofskirche in Wien – Donaustadt und die St.-Johannes-Kirche in Graz, in

denen die koptischen Christen künftig Gottesdienst feiern wollen, besuchte das St. Antonius- und das Karmelitenkloster in Graz und machte sich schließlich auf den Weg zur koptisch-orthodoxen Gemeinde in Genf, um dort ebenfalls eine Kirche einzuweihen. - Die koptisch-orthodoxen Christen in Österreich erhielten erstmals 1976 einen Seelsorger. 2002 kam dann ein Bischof für die auf ca. 5000 Seelen angewachsene Schar der Gläubigen. Im Mai 2003 erfolgte die volle Anerkennung der Koptischen Orthodoxen Kirche seitens des österreichischen Staates. Die Anfänge dieser Entwicklung reichen zurück bis in das Jahr 1971, als Papst Schenuda III. bei der ersten (inoffiziellen) Wiener Altorientalen-Konsultation die Delegation seiner Kirche anführte. Damals entstand die „Wiener christologische Formel", die 1973 als Grundlage einer gemeinsamen Erklärung zwischen Papst **Paul VI.** und Papstpatriarch Schenuda III. diente. (*Der christliche Osten 59/6* [2004] 338f.)

Papst Schenuda beklagt Übergriffe von Islamisten auf Kopten

Das Oberhaupt der Koptischen Orthodoxen Kirche, Papst **Schenuda III.** von Alexandrien, klagt zunehmend über fundamentalistisch - islamische Übergriffe auf die christliche Minderheit in Ägypten. In der arabischen Republik Ägypten, die etwa 70 Millionen Einwohner zählt, leben vor allem Muslime. Die ca. 8 - 12 Millionen ökonomisch und kulturell mitunter einflußreichen Kopten werden immer häufiger aus religiösen Gründen diskriminiert. Die ägyptische Verfassung von 1972, nach deren Artikel 2 der Islam Staatsreligion ist, garantiert zwar prinzipiell die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung aller, die Justitz unterstützt die Kopten aber nur unzureichend in ihrem Kampf gegen vielerlei Benachteiligungen. Papst Schenuda III. zog sich aus Protest gegen diese Situation vorübergehend in ein Wüstenkloster zurück. Der Staatschef, **Hosni Mubarak**, versuchte die unheilvollen Zustände kürzlich in einem Interview zu relativieren und bezeichnete die Kopten als „integralen Teil" der ägyptischen Bevölkerung. (*KNA - ÖKI* 2 [11. 1. 2005] 6)

Internationales Symposion für koptische Christen

In Zürich hat ein „Internationales Symposium für die koptischen Christen" stattgefunden, während dessen man, ganz im Sinne des Protestes von Papst **Schenuda III.** von Alexandrien, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung für die christlichen Kopten im mehrheitlich islamischen Ägypten forderte. Das Ergebnis des Symposiums war eine Resolution mit acht Punkten, in denen zu einer Kursänderung aufgerufen wird, um „alle Formen der langen und anhaltenden Verfolgung der Kopten in Ägypten zu beenden". Zentrales Anliegen ist die Abänderung des Artikels 2 der ägyptischen Verfassung von 1972, die den Islam zur Staatsreligion erklärt hatte. Weitere Vorschläge zielen auf eine ihrer Stärke entsprechende Vertretung der Kopten im ägyptischen Parlament und in öffentlichen Angelegenheiten. Die Resolution wurde von einer Reihe internationaler Institutionen zum Schutz der Religionsfreiheit mitgetragen. Das Dokument schließt mit der versöhnlichen Bekräftigung „Was für Ägyptens Kopten gut ist, ist für alle Ägypter gut." (*Der Christliche Osten* 59 [2004] 387)

Patriarch von Eritrea in Hamburg

Am Sonntag, dem 1. August 2004, feierte der Patriarch von Eritrea, **Abuna Antonios**, der wegen einer Knieoperation in der Stadt weilte, in der Sankt-Ansgar-

Kirche in Hamburg einen Gottesdienst nach eritreisch-orthodoxem Ritus. Vier weitere Bischöfe und zwölf Priester konzelebrierten. Neben den orthodoxen Gläubigen der Hansestadt, in der ca. 250 eritreische Familien wohnen, waren Christen aller Konfessionen eingeladen. Abuna Antonios wurde 1994 vom koptischen **Papst Schenuda III.** zum Bischof geweiht, 1998 wurde er Erzbischof, seit März 2004 ist er zum Patriarchen gewählt und hat jetzt seinen Sitz in Asmara, der Hauptstadt Eritreas. (*KNA-ÖKI* 31 [3.08.04] 2)

Rückkehr der syrisch-orthodoxen Einwohner des Dorfes Sare in die Türkei

Die türkische Regierung hat jetzt die Erlaubnis für die Rückkehr der alten syrisch-orthodoxen Einwohner des Dorfes Sare (türkisch: Sariköy) gegeben. Sie mußten ihr Dorf während des türkisch-kurdischen Bürgerkrieges verlassen. Nach 1994 wurden im Dorf 30 kurdische Familien mit rund 300 Angehörigen vom Militär angesiedelt, die sich bis vor kurzem weigerten, den Ort zu verlassen. Die Reformen von Premier **Tayyip Erdogan** sehen unter anderem auch vor, dass die christlichen Assyrer im Unterricht die neuaramäische Sprache verwenden dürfen. Die Gesellschaft für bedrohte Völker, mit Sitz in Göttingen, berichtete aus der Türkei , einige syrisch-christliche Familien seien bereits in das Dorf Sare zurückgekommen. Einzelne aramäische Familien kehren aus West- und Mitteleuropa in ihre früheren Dörfer zurück. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2004] 11-12)

C. Orthodoxie und Ökumene

Vergebung der Ereignisse von 1204

Anlässlich des 800. Jahrestages der Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch das Heer des vierten Kr

euzzuges 1204 fand im Phanar in Istanbul eine Gedenkfeier statt. In Gegenwart des französischen Primas, Kardinal **Philippe Barbarin**, nahm **Bartholomaios I.** in einer Ansprache die Vergebungsbitte Papst **Johannes Paul II.** formal an, die dieser bei seinem Athen-Besuch 2001 in Bezug auf die Ereignisse von 1204 formuliert hatte. (*KNA-ÖKI* 16 [20.04.2004] 1)

Auszeichnung für Bischof Josef Homeyer

In Hildesheim wurde dem 74jährigen römisch-katholischen Bischof **Josef Homeyer** die höchste Auszeichnung der serbisch-orthodoxen Kirche verliehen, der Orden des heiligen Sava ersten Grades, der nach dem Nationalheiligen Serbiens benannt ist. Eine Delegation, die der serbisch-orthodoxe Bischof für Mitteleuropa, **Konstantin Djokic**, leitete, ehrte mit dieser Auszeichnung die „brüderliche Liebe" des Bischofs Homeyer gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche. (*KNA-ÖKI* 23 [8.6.04] 20)

Zweites Treffen der Altorientalisch - Katholischen Dialogkommission

Vom 26. - 29. Januar 2005 traf sich die Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Altorientalischen Kirchen in Rom. Den Vorsitz führten Kardinal **Walter Kasper**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und der

Metropolit von Damiette, **Amba Bishoy**, Generalsekretär der Heiligen Synode der Koptischen Orthodoxen Kirche. Am 28. Januar 2005 hieß Papst **Johannes Paul II.** die Kommission in einer kurzen Ansprache willkommen und ermutigte sie, ihre Arbeit fortzusetzen. In folgenden Punkten des bereits beim ersten Treffen der Kommission im Januar 2004 in Kairo vereinbarten Themas zum Begriff der kirchlichen Einheit einigten sich die Vertreter Roms und der Altorientalischen Kirchen: 1) Kirchliche Einheit findet ihren Ausdruck in der Konziliarität bzw. Kollegialität; der Begriff des Primates bedarf weiterer Klärung. 2) Konstitutive Elemente kirchlicher Einheit sind der apostolische Glaube, so wie ihn Schrift und Tradition überliefert haben, die Anerkennung der ersten drei Ökumenischen Konzilien, das Nicaeno-Constantinopolitanum und die Spendung der sieben Sakramente. 3) Betonung der apostolischen Sukzession. Auf der nächsten Sitzung im Januar 2006 in Etschmiadzin will die Kommission vor allem Probleme des Primates erörtern. Rom definiert Einheit unter der Prämisse der Anerkennung des päpstlichen Universalprimates, während die Altorientalischen Kirchen die Einheit bereits bei Übereinstimmung in der Glaubenslehre vollendet sehen. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 125/126 [2004] 43)

Gemeinsames kirchliches Gedenken des Genozids an den Armeniern

Am 23. April 2005 feierte der Primas der Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Karekin Bekdjian**, im Berliner Dom einen Gedächtnisgottesdienst für die armenischen Völkermordopfer, in dessen Verlauf er auch die Enzyklika des Katholikos aller Armenier **Karekin II.** zum 90. Gedenktag am 24. April verlas. Bischof Prof. Dr. **Wolfgang Huber**, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, hielt in demselben Gottesdienst die Gedenkrede. - Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) forderte in einer Erklärung zum 90. Jahrestag die öffentliche Anerkennung des Genozids an den Armeniern. Die Türkei müsse dieses dunkle Kapitel ihrer Geschichte aufarbeiten. Darauf hatte bereits die Konferenz der Europäischen Kirchen hingewiesen. Aus christlicher Perspektive verlange der Weg zu Gerechtigkeit und Versöhnung das Bekenntnis eines begangenen Verbrechens, um die Erinnerung zu heilen und um die Möglichkeit der Vergebung zu schaffen. Das Zentralkomitee des ÖRK empfahl dem Generalsekretariat und dem Leitungsausschuß, allen Mitgliedskirchen vorzuschlagen, den 24. April als Tag der Erinnerung an den Genozid an den Armeniern zu begehen und darüber nachzudenken, wie dieses schauervolle Jubiläum durch weitere Aktionen bekannt gemacht werden kann. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 125/126 [2004] 43)

Spenden für das Kloster Chilandar

Am 11. Juli 2004 feierte der steirische Priester **Philipp Harnoncourt** in Graz den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe. Harnoncourt ist sehr um Ökumene bemüht, so leitet er seit 1986 die Sektion Graz der Stiftung „Pro Oriente" und leistete auch mit seinem Forschungsschwerpunkt, Kalenderfragen und Hymnologie, einen Beitrag zur Ökumene. Die Sammlung anlässlich der goldenen Priesterweihe ist zusammen mit einer Spendenaktion des „Sonntagsblattes für die Steiermark" zur Wiedererrichtung des serbisch-orthodoxen Athosklosters Chilandar bestimmt. Im März war das Kloster, das zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt, einem Brand zum Opfer gefallen. Obwohl das

Feuer Kirche, Bibliothek und Museum verschonte, ist ein Schaden in Millionenhöhe entstanden. (*KNA-ÖKI* 28 [13.7.2004] 4)

Dialog zum Thema Primat

Anlässlich einer Buchvorstellung in Rom äußerte sich Kurienkardinal **Walter Kasper** kritisch zum Petrusamt. Er appellierte daran, sich mit diesem Thema auseinander zu setzen, da es besonders zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche eine volle Gemeinschaft verhindere. Kasper wies auf Papst **Johannes Paul II.** Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" (1995) hin, die zum Nachdenken über „Formen der Primatsausübung" anregt. Er untermauerte sein Ansinnen mit Akten eines Symposions, auf dem sich katholische und orthodoxe Experten im Mai 2003 mit dem Thema „Das Petrusamt. Katholiken und Orthodoxe im Dialog" befasst hatten. Der orthodoxe Metropolit **Ioannis Zizioulas** von Pergamon bekundete seinerseits das Interesse der Orthodoxen Kirche an einem solchen Dialog. (*KNA-ÖKI* 42 [19.10.2004] 1)

Treffen auf Rhodos - Ökumene

50 Vertreter orthodoxer Kirchen trafen sich auf Rhodos, um sich über ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung und im Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zu verständigen. Tendenziell zeichnet sich eine offenere Haltung in der Ökumene ab, obgleich die Fragen der Interkommunion, der Frauenordination und der Homosexualität zu heftigen Debatten führten. (www.ekd.de/Presse)

Gipfel des Weltkirchenrates

Mitte Januar 2005 empfing Metropolit **Kyrillos** von Rhodos, als Gastgeber einer Tagung, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Rhodos. Das Treffen fand statt, um die Themen für die neunte ÖRK-Vollversammlung, die vom 14. - 23. Februar 2006 im brasilianischen Porto Alegre stattfinden soll, vorzubereiten. Es zeigte sich, dass zwischen Protestanten und Orthodoxen noch einige Konflikte bestehen, etwa der Umgang mit Abtreibung, gleichgeschlechtlichen Beziehungen und der Frauenordination. Als Ansatz einer Annäherung schlug der lutherische Bischof **Renz** vor, die „Christuszentriertheit" der Kirchen in den Mittelpunkt zu rücken. (*KNA - ÖKI* 5/6 [01.02.2005] 2)

D. Sonstiges

Johannes Paul II. gestorben

Am 2. April 2005 verstarb Papst Johannes Paul II., nachdem er 26 Jahre lang das Pontifikat innegehabt hatte. Bereits am 19. April 2005 gegen 17.50 Uhrnwar Kardinal Joseph Ratzinger als Nachfolger auf dem Stuhle Petri bestimmt.

Am 16. Oktober 1978 wird Kardinal Karol Wojtyla im Alter von nur 58 Jahren zum Past gewählt. Der gebürtige Pole nennt sich ab diesem Zeitpunkt Papst Johannes Paul II. Während seines, 26 Jahre andauernden, Pontifikates unternimmt er insgesammt 104 Auslandsreisen in 129 verschiedene Länder der Welt. Er spricht mehr

Menschen selig und heilig, als alle seine Vorgänger zusammen. Zudem erließ er 14 Enzykliken und verfasste mehrere Bücher. Er setzt in einigen Jahren besondere Akzente, so ruft er 1983/84 zum „Außerordentlichen Heiligen Jahr der Erlösung", 1987/88 zum „Marianischen Jahr", 2000 zum „Großen Jubeljahr" und 2004/05 zum „Jahr der Eucharistie" aus. Sein besonderes Interesse gilt der Jugend, der er sich in den Weltjugendtagen widmet. Er promulgiert 1983 den „Codx Juris Canonici" und 1990 den „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium". Sehr bemüht war Papst Johannes Paul II. auch um die Einheit der Christen, so widmete er 1995 seine Enzyklika „Ut unum sint" diesem Thema und 1994 wurde sowohl von evangelischer, als auch von offizieller katholischer Seite die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" unterzeichnet. Schließlich verstarb Papst Johannes Paul II. am 2. April 2005 im Alter von 84 Jahren, nach einer langen Zeit des körperlichen Leidens.

In den kommenden Wochen wählten 115, zum Konklave versammelte, Kardinäle bereits im 4. Wahlgang den neuen Papst. Am Dienstag, dem 19. April 2005, gegen 17,50 Uhr stieg weißer Rauch aus dem Schornstein der Sixtinischen Kapelle auf und kurze Zeit darauf gab Kardinalprotodiakon Jorge Arturo Medina Estévez auf dem Mittelbalkon des Petersdomes den Namen des Kardinal Joseph Ratzinger bekannt. Dieser nennt sich seither Benedikt XVI. und sprach sogleich seinen ersten päpstlichen Segen über die zusammengekommene Menge der Gläubigen aus.
(*Herder Korrespondenz* 59/5 [2005] 227 - 231; *Der christliche Osten* LX [2005] 83 - 86; *Christen heute* 49 [2005] 99 - 101; www.faz.net; www.welt.de/data)

Anlässlich des Todes von Papst **Johannes Paul II**. sprach **Bartholomaios I.** den trauernden römisch-katholischen Brüdern sein Beileid aus und würdigte die Verdienste desselben in der Ökumene und im Kampf gegen den atheistischen Kommunismus. Das Patriarchat von Moskau sieht im Wahren des Andenkens an Johannes Paul II. eine Chance auf Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und der russischen orthodoxen Kirche. (*KNA - ÖKI* 14 [5. April 2005] 5)

Gedenktag für die Opfer des Genozids an den Armeniern

Am 24. April 2005 wurde in der Paulskirche zu Frankfurt am Main der Opfer des Genozids an den Armeniern 1915 in der osmanischen Türkei gedacht. Bereits am Vorabend fand im Plenarsaal des Abgeornetenhauses von Berlin eine Gedenkfeier statt. Der Präsident des Abgeordnetenhauses, **Walter Momper**, hielt die Festrede. Festredner der Zentralen Gedenkveranstaltung in Frankfurt war der Schriftsteller und Publizist **Ralph Giordano**. Der 90. Gedenktag stand unter den zwei Herausforderungen, Leugnung und Vergessen. Bereits 1894-96 kam es zu ersten Pogromen gegen Armenier, mit dem am 24. April 1915 erlassenen Deportationsbefehl des Jung-Türken-Führers Talaat Pascha begann die systematische Ausrottung der Armenier. Über eine Million Menschen fanden dabei den Tod; retten konnten sich nur diejenigen, die sich der Zwangsislamisierung unterwarfen. Das deutsche Kaiserreich war der Hauptverbündete des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg, hatte weitreichende strategische Pläne in Asien und deckte deshalb die Massaker. Der Theologe Dr. Johannes Lepsius dokumentierte den ersten Genozid des 20. Jahrhunderts und intervenierte bei der kaiserlichen Regierung. Dagegen leugnet die türkische Politik bis heute Charakter und Ausmaß der Verbrechen, obwohl die historische Wahrheit der Geschehnisse durch die Wissenschaft längst erwiesen worden ist. Angesichts der

Leugnung durch die Türkei geht es für die Armenier immer noch um das Recht auf die Erinnerung an den Genozid. Bei der Suche nach einem Ort in der europäischen Erinnerungskultur ist gerade die Haltung Deutschlands, dessen Militärs und Diplomaten zu Protokollanten der Vernichtung der Armenier wurden, ausschlaggebend. Die allfällige Entscheidung wird nicht zuletzt auch zum Prüfstein für die Erinnerungspolitik Deutschlands und für die Glaubwürdigkeit des nach dem Holocaust gefundenen Konsens werden, dass weder die Leugnung noch die Relativierung eines Völkermordes geduldet werden darf. Die Armenische Gemeinschaft in Deutschland verbindet mit dem 90. Gedenktag die Aufforderung an die politische Kultur Deutschlands, sich dieser Aufgabe zu stellen. (*Die Kirche*, 17 [24.4.2005] 3)

Christen und Muslime unter osmanisch-türkischer Herrschaft

Vom 4. - 6. März 2005 veranstaltete die Evangelische Akademie zu Berlin die Tagung "Der Völkermord an den Armeniern und syrischen Christen. Erinnerung an die gemeinsame Geschichte von Christen und Muslimen unter osmanisch-türkischer Herrschaft". Dr. **Tessa Hofmann** (Berlin) versuchte in ihrem Vortrag, die Vernichtung und Vertreibung der Christen des Osmanischen Reiches historisch und politisch zu kontextualisieren; Prof. Dr. **Martin Tamcke** (Göttingen) sprach über "Die Vernichtung der Ostsyrischen Christen im Osmanischen Reich und den osmanisch besetzten Gebieten des Iran"; Dr. **Aschot Hayruni** (Jerewan) würdigte und kritisierte die evangelische deutsche Armenienhilfe, wie sie sich im 'Hilfsbund für christliches Liebeswek im Orient' und in der 'Deutschen Orientmission' darstellte; Prof. Dr. **Hermann Goltz** (Halle) äußerte sich zu Johannes Lepsius, dem "Schutzengel des armenischen Volkes und persona non grata in Deutschland"; **Eren Keskin** (Istanbul) schließlich stellte die Frage nach rechtlichen und politischen Voraussetzungen für eine uneingeschränkte Aufarbeitung der neueren türkischen Geschichte.

Die Christen im Irak

Am 16. Oktober 2004 verübten Unbekannte erneut Anschläge auf fünf christliche Kirchen im Irak. Menschen kamen dabei nicht zu Schaden, doch entstanden an den Kirchbauten etliche Schäden. Damit wurden zum dritten Mal seit dem Sturz von Präsident **Saddam Husein** christliche Kirchen zum Ziel von Anschlägen. Zu den etwa 750.000 im Irak lebenden Christen zählen neben den die Mehrheit bildenden unierten Chaldäern auch syrisch-orthodoxe und orthodoxe, sowie evangelische Gläubige. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2004] 19)

Teile des apokryphen Judas-Evangeliums entdeckt

Das apokryphe Judas-Evangelium, das in dem Werk „Adversus Haereses" des Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert erwähnt wird, galt bisher als verschollen. Kürzlich berichtete die „Reformierte Presse" (Zürich), ein koptischer Papyrus-Kodex enthalte Teile dieses Evangeliums. Der Kodex ist in sahiddischer Sprache überliefert und wird auf das 4./5. Jahrhundert datiert. Eine Veröffentlichung und Übersetzung der Schrift sei für 2005 geplant, teilte der emeritierte Professor **Rudolphe Kasser** der Universität Genf auf dem achten „International Congress of Coptic Studies" mit. (*KNA-ÖKI* 33 [17.08. 2004] 2)

Internationaler Dialog zwischen Römisch-katholischer und Altkatholischer Kirche

Seit dem zweiten Vatikanum entwickeln sich die altkatholischen Kirchen der Utrechter Union und die Römisch-katholische Kirche verstärkt aufeinander zu. 2000 entstand, während der Begehung des Jubeljahres in Rom, der Gedanke eines internationalen Dialoges; 2003 schlug eine dafür eingerichtete Vorbereitungsgruppe vor, eine Dialogkommission zu bilden. Vom 10.-12. Mai 2004 trat nun in Bern auf Einladung der Christkatholischen Kirche der Schweiz erstmals die Internationale Dialogkommission, bestehend aus der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, zusammen. Es wurde über die bisherigen Übereinstimmungen zwischen den beiden Kirchen, verbliebene Differenzen, sowie anstehende kirchenrechtliche und pastorale Aufgaben gesprochen, insbesondere über das Petrus-amt und das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche. In Zukunft wird die Kommission zweimal im Jahr tagen. (*IKZ* 94/3 [2004] 202; *KNA - ÖKI* 51/52 [21.12.2004] 15)

Keine Bischofsweihe für Frauen bei australischen Anglikanern

Anfang Oktober 2004 tagte die Generalsynode der anglikanischen Kirche in Australien und beschloss mit knapper Mehrheit, Frauen von der Bischofsweihe auszuschließen. Öffentlich versprachen alle 23 anglikanischen Bischöfe, sich an den Beschluss zu halten, doch ließen Zeitungen verlauten, es werden sich einige Diözesen darüber hinwegsetzen. Nach Meinung des Erzbischofes von Sydney, **Peter Jensen**, riskierten sie damit die Spaltung der anglikanischen Kirche in Australien. (*KNA-ÖKI* 41 [12.10.2004] 15)

Professor Kallis -70 Jahre

Am 14. August 2004 vollendete Professor **Anastasios Kallis**, der Vorsitzende der Kommission der orthodoxen Kirche in Deutschland und ehemalige Leiter des Lehr- und Forschungsgebietes orthodoxe Theologie an der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, sein 70. Lebensjahr. Er wurde 1934 in Naoussa (Griechenland) geboren. Nach seinem Abitur studierte er an der Universitäten von Thessaloniki und Münster Theologie, Philosophie, Pädagogik und Geschichte. 1964 promovierte er in Philosophie und 1974 in Theologie, 1978 habilitierte er sich 1978 für das Fach „Geschichte und Theologie der Ostkirche". 1979 erhielt er die neu eingerichtete Professur für orthodoxe Theologie an der Universität Münster, die er bis zu seiner Emeritierung innehatte. Seine Arbeit beschränkte sich nicht nur auf den akademischen Bereich. Er war auch an ökumenischen Dialogen auf nationaler und internationaler Ebene beteiligt. In den letzten 10 Jahren konzentrierte sich seine Arbeit auf den Integrationsprozess der orthodoxen Kirche in Deutschland. Im Rahmen der „Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland" beriet er das nordrhein-westfälische Landesinstitut für Schule in Soest bei der Erstellung der Lehrpläne für orthodoxe Religionslehre. Zudem ist er einer der Mitgründer des Theophano-Verlages in Münster. In Anerkennung dieser Tätigkeiten verlieh ihm der Bundespräsident im Jahre 2001 das Verdienstkreuz am Bande. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2004] 13-14)

Byzanz -Ausstellung

Vom 22. Oktober 2004 bis zum 3. April 2005 zeigte die Archäologische Staatssammlung in München eine Ausstellung mit dem Titel „Die Welt von Byzanz - Europas östliches Erbe". Anhand zahlreicher Exponate, unter denen sich internationale Leihgaben befanden, wurde die byzantinische Kultur dargestellt. Die Ausstellung wurde durch ein Rahmenprogramm für Schulen sowie eine Vortragsreihe ergänzt. Für detaillierte Informationen wurde verwiesen auf www.archaeologie-bayern.de.

Anglikanische Tiertaufe

In Südafrika entzündete sich eine Diskussion zum Thema Tiertaufe. Nachdem in den USA bereits Abendmahlsfeiern, Seelsorge und Heilungsgebete für Tiere stattzufinden scheinen, taufte jetzt ein anglikanischer Pfarrer bei Port Elizabeth (Südafrika) ein Rennpferd. (*KNA - ÖKI* 44/45 [02.11.2004] 6)

Eucharistische Gastfreundschaft

Das konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim, das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg und das Institut für Ökumenische Forschung der Katholisch - Theologischen Fakultät der Universität Tübingen erstellten zum Ökumenischen Kirchentag 2003 eine Studie zur Abendmahlsgemeinschaft, die jetzt in sieben weitere Sprachen übersetzt werden soll. Die Institute sehen keine theologischen Gründe, die eine ökumenische Abendmahlsgemeinschaft ausschließen. Sie rufen auf zur eucharistischen Gastfreundschaft, die in Ausnahmefällen bereits gewährt wird. (*KNA - ÖKI* 44/45 [2.11.2004] 9)

Weniger Christen in Deutschland

Im Jahre 2003 lebten nach Auskunft der Deutschen Bischofskonferenz 26,16 Millionen Katholiken in Deutschland; damit sinkt im Vergleich zu den Vorjahren der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung kontinuierlich, die sonntäglichen Messbesucher werden fortschreitend weniger. Kirchenaustritte dagegen mehren sich. Die Zahl der Taufen (205.904) und Trauungen (50.885) ging ebenfalls zurück, die der Bestattungen erhöhte sich. Nicht nur die Mitgliederzahlen vermindern sich kontinuierlich, auch die Zahl der Priester, Ordensleute, Diakone, Gemeindeassistenten- und referenten geht zurück. Stabil bleibt die Anzahl der Pastoralassistenten und -referenten. Schwindende Mitgliederzahlen verzeichnete nach eigenen Angaben auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD); sie verbuchte im Jahre 2003 einen Rückgang ihrer Kirchenmitglieder von 29,2 Millionen auf 25,8 Millionen Gläubige. Die EKD weist zudem auf ein starkes Gefälle in der Kirchenbindung hin, das von West nach Ost und von Nord nach Süd verlaufe. Eine sehr geringe Kirchenbindung weisen die drei Stadtstaaten Berlin, Bremen und Hamburg auf. Die Mitgliederzahlen von Frauen in der Kirche fallen gleichbleibend besonders hoch aus. Das Kirchenamt der EKD veröffentlichte auch neue Zahlen anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland, denen Beobachtungen in dem Zeitraum von 1990 - 2004 zu Grunde liegen. Demnach steigt die Zahl der orthodoxen Gläubigen im betreffenden Zeitraum in Deutschland auf ca. 1,2 Millionen, und die Zahl der Juden verzehnfachte sich sogar

auf derzeit 280.000 jüdische Mitbürger. 1990 wurden in Deutschland 1,9 Millionen Muslime gezählt, 2004 waren es bereits 3,5 Millionen. Die stärkste Religionsgemeinschaft in Deutschland ist demnach trotz der hohen Verluste weiterhin die Römisch-katholische Kirche. Lehmann beklagt den Rückgang der Gottesdienstbesucher

Anlässlich der deutschen Bischofskonferenz in Cloppenburg äußerte der Vorsitzende, Kardinal **Karl Lehmann**, sein Bedauern über den Rückgang der Gottesdienstbesucher. Er hoffe, das von **Johannes Paul II.** ausgerufene, „Jahr der Eucharistie" verstärke das Verständnis der Gläubigen für das Sakrament der Eucharistie. (*KNA - ÖKI* 8 [22.02.2005] 2; (*Herder Korrespondenz* 59 [2005] 52); *SZ* [5.11.2004] 6 und [7.12.2004] 6; *KNA - ÖKI* 50 [14.12.2004] 2; *Christen heute* 49 [2005] 2)

Syro - malabarische unierte Kirche

Das Oberhaupt der mit Rom unierten syro-malabarischen Kirche, Kardinal **Varkey Vithayathil**, beklagte den Umstand, dass seiner Kirche, deren Anfänge bereits in der Missionstätigkeit des Apostels Thomas zu suchen seien, nur eingeschränkte Autonomie zugestanden werde. Der Kardinal äußerte den dringenden Wunsch, seinen Priestern zu gestatten, das Evangelium in ganz Indien nach der Tradition ihrer Kirche zu verkünden. Bisher blieb dieses Recht auf den Bundesstaat Kerala beschränkt. (*KNA - ÖKI* 48 [30.11.2004] 9)

Seligsprechung von Protestanten?

In Hamburg stellte der Kirchenjurist **Klaus Kottmann** fest, dass nach katholischem Kirchenrecht eine Seligsprechung evangelischer Christen nicht ausgeschlossen ist. Die Debatte entspann sich an dem Fall der vier Lübecker Geistlichen, die das NS - Regime 1943 hinrichtete. Drei von ihnen waren katholisch und sollen jetzt selig gesprochen werden, der vierte war ein evangelischer Pastor. (*KNA - ÖKI* 47 [23.11.2004] 7)

Verzeichnis der katholischen Heiligen

Im Rahmen einer Studientagung in Rom wurde ein neues Gesamtverzeichnis der Heiligen und Seligen der Römisch-katholischen Kirche vorgestellt, das mit biographischen und liturgischen Angaben versehen ist. Das Verzeichnis beinhaltet auch eine Unzahl von Märtyrern. Bei dem Werk handelt es sich um eine Überarbeitung des „Martyrologium romanum" von 2001 anhand neuer historischer Forschungsergebnisse. Das in lateinischer Sprache gehaltene Werk, das 844 Seiten umfasst, erhebt dabei keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Übersetzungen sind geplant. (*KNA - ÖKI* 50 [14.12.2004] 8)

Anglikanische Generalsynode

Auf der Generalsynode der Anglikanischen Kirche von England wurde zum wiederholten Male über die Priesterweihe für bekennende Homosexuelle gestritten und die Frage nach der Zulässigkeit der Bischofsweihe für Frauen erörtert. Letzteres Thema spaltet die Anglikanische Kirche seit langem. Seit 1994 können Frauen zu Priesterinnen geweiht werden; von der Bischofsweihe sind sie aber bislang

ausgeschlossen. Nach vierstündiger Beratung wurde die endgültige Entscheidung auf die nächste Sitzung im Juli 2005 vertagt. Ein weiterer Tagesordnungspunkt war die Heirat des britischen Thronfolgers **Prinz Charles** mit der geschiedenen **Camila Parker Bowles;** nach anglikanischem Kirchenrecht ist diese Eheschließung ausgeschlossen, weil der Ehemann von Parker Bowles noch lebt. Diskutiert wurden des weiteren die Kirchenfinanzen, sowie der arbeitsrechtliche Status anglikanischer Priester, etwa beim Kündigungsschutz. (*KNA - ÖKI* 7 [15.02.2005] 1; 8 [22.02.2005] 2)

Neue Mitgliedskirchen des ÖRK

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf berichtete über die Aufnahme der Evangelischen Baptistenkirche von Angola, der Afrikanischen Kirche (Nigeria), der Protestantisch - Evangelischen Kirche von Guinea, der Methodistischen Kirche in Indonesien und dem Baptistenbund von Haiti. Damit erhöhte sich die Zahl der Mitgliedskirchen im ÖRK auf 347. Als angeschlossene Mitglieder wurden der Bund der evangelisch - reformierten Kirchen in Burkina Faso, die Presbyterian Church of Colombia und die Methodistische Kirche von Puerto Rico aufgenommen. (*KNA - ÖKI* 8 [22.02.2005] 9)

Zuwachs des Lutherischen Weltbundes

Im Jahre 2004 erhöhte sich die Mitgliederzahl des Lutherischen Weltbundes (LWB) auf fast 66 Millionen. Mit der Kirche der Böhmischen Brüder (EKBB) in der Tschechischen Republik (123.633 Mitglieder), der Protestantischen Kirche in den Niederlanden (PKN) (2,53 Millionen Mitglieder) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ghanas (ELKG) (26.000 Mitglieder) gehören dem LWB nunmehr 138 Mitgliedskirchen. Besonders in Afrika steigen die Mitgliederzahlen, aber auch die Aufnahme der Protestantischen Kirche in den Niederlanden trägt ihren Teil zum Zuwachs der Mitglieder bei. Dennoch leben bislang in Deutschland vergleichsweise die meisten lutherischen Christen, vor allem in der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover, die unverändert 3.127.000 Mitglieder zählt. (*KNA-ÖKI* 37 [14.09.04] 2; 8 [22.02.2005] 19)

Bischofskonferenz betont Mitverantwortung der Kirche am Holocaust

Die deutschen römisch-katholischen Bischöfe haben in einer Erklärung zum 60. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz der Opfer des Holocaust gedacht. Nach Auffassung der Bischöfe trägt die Kirche eine Mitverantwortung an dem „größten Genozid in der Geschichte der Menschheit". Die Vorstellung einer Kollektivschuld des deutschen Volkes lehnen sie aber ab. Das deutsche Volk müsse sich indes selbst eingestehen, „dass Auschwitz deshalb möglich wurde, weil zu wenige den Mut zum Wiederstand hatten". (*Herder Korrespondenz* 59 [2005] 160f.)

Drohende Spaltung der Anglikanischen Kirche

Die Erzbischöfe der anglikanischen Weltgemeinschaft verfassten in Newry (Nordirland) eine Erklärung, in der sie ihre amerikanischen und kanadischen Amtsbrüder von den Treffen des ACC bis zur nächsten Vollversammlung ausschlossen. Grund der Verstimmung ist der liberale Umgang mit homosexuellen Geistlichen in der anglikanischen Kirche der beiden Länder. Die Erzbischöfe der anglikanischen

Weltgemeinschaft fordern sogar eine Spaltung ihrer Kirche bis zum Jahre 2008. (*SZ* [26/27.02.05] 8)

Walter Kasper zweifelt an Bereitschaft zur Ökumene

In verschiedenen Äußerungen drückte Kardinal **Walter Kasper**, der Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung und Einheit der Christen, seinen Zweifel daran aus, dass die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) noch ernsthaft an einem ökumenischen Dialog interssiert sei. Dabei beunruhige ihn besonders, dass die Unterschiede zwischen den Kirchen nicht ernst genommen werden und die EKD neuerdings von einem konservativen Konfessionalismus geprägt sei. (*KNA - ÖKI* 9 [1.3.2005] 1)

Neuer Bischof von Magdeburg

Gerhard Feige, der 1951 in Halle geboren, 1978 zum Prieser geweiht und 1999 zum Weihbischof ernannt wurde, wird jetzt der neue Bischof von Magdeburg. Mit ihm steht ein Mann der Ökumene an der Spitze des Bistums. Er lehrte an der Universität zu Erfurt als Professor für Alte Kirche, Patrologie und Ostkirchenkunde; zusätzlich war und ist er Mitglied in zahlreichen Ökumenischen Gremien. (*KNA - ÖKI* 9 [1.3.2005] 12)

90 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft

Vom 20. bis 21. November 2004 beging die deutsch-armenische Gesellschaft in Köln feierlich die Wiederkehr des 90. Jahrestags ihrer Gründung 1914 in Berlin. Zu den Gründungsmitgliedern gehörten der evangelische Pastor Johannes Lepsius, der Publizist Paul Rohrbach und der armenische Schriftsteller Avetik Isahakyan. Seither bemüht sich die Gesellschaft vor allem, das wechselseitige Verständnis zwischen Deutschen und Armeniern zu fördern. Zu den Feierlichkeiten gehörte die Tagung "Armenier in Deutschland. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft": Frau Dr. **Armenuhi Drost-Abgarian** (Halle) stellte "Zeugnisse armenischer Kunst und Literatur in Deutschland" vor, Dr. **Hacik Gazerian** machte Ausführungen "Zur Geschichte des Armenischen Akademikervereins in Leipzig". Den Festvortrag "90 Jahre deutsch-armenische Gesellschaft" hielt Prof. Dr. **Christian Hannick** (Würzburg).

Verschiedene ökumenische Ereignisse und Tagungen im Jahre 2004

Im Jahre 2004 fanden zahlreiche Ökumenische Ereignisse statt. Vom 16. - 22. September begegneten sich EKD und Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul zum 13. Treffen des bilateralen theologischen Dialoges, das die Überschrift „Die Gnade Gottes und das Heil der Welt" trug. In ihrem gemeinsamen Kommuniqué erkannten beide Kirchen gegenseitig die Taufe ihrer jeweiligen Kirchenmitglieder als gültig an.

Vom 15. -17. Oktober lud die Benediktiner - Abtei Neresheim zur traditionellen ökumenischen Herbsttagung in ihrem Klosterhospiz ein, das diesjährige Thema lautete „Christen beten um die Gemeinschaft am Tisch des Herrn".

Die Generalsynode der VELKD tagte vom 16. - 20. Oktober in Gera. Sie beschäftigte sich vor allem mit „Ökumenische[n] Partnerschaften" und plante eine

Zusammenlegung der Kirchenämter von VELKD und EKD bis 2007, die UEK mit einzuschließen wurde angedacht.

Die 215. Mitgliederversammlung der ACK versammelte sich am 20./ 21. Oktober in München (Fürstenried). Dabei Stand ein Studientag zum Thema „Mission - Zeugnis - Dialog" im Mittelpunkt.

Anlässlich des 5. Jahrestages der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet worden war, begingen Lutheraner und Katholiken in Johannesburg einen Festakt. Auch in Augsburg selbst wurde dieses Ereignisses gedacht.

Auf ihrer Synode vom 7. - 12. November behandelte die EKD in Magdeburg das Thema „Keiner lebt für sich allein - Vom Miteinander der Generationen". Zudem wurde der Haushaltsplan für das Jahr 2005 und eine Weiterführung der Zeitschrift „chrismon" in den Jahren 2006 - 2007 beschlossen.

Das europäische Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé war vom 28. Dezember 2004 - 1. Januar 2005 in Lissabon zu Gast.

Am 22. Januar 2005 wurde im Dom zu Güstrow der zentrale Eröffnungsgottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen gefeiert, die das Schwerpunktthema „Christus - das Fundament der Kirche" (1. Kor 3,1-23) behandeln soll.

Zur Halbzeit der „Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt" fand vom 7. - 9. April 2005 in Freising eine ökumenische Konsultation unter dem Motto „ Gerechter Friede - Leben in einer gefährdeten Zukunft" statt.

Schließlich organisieren CCEE und KEK gegenwärtig die dritte europäische ökumenische Versammlung, die für Anfang September 2007 in Sibiu (Rumänien) geplant ist. (*Ökumenische Rundschau* 54 [2005] 108 - 110)

Akademie-Tagung in Wittenberg

Vom 28. bis 30. Januar 2005 fand auf Einladung von Studienleiter **Friedrich Schorlemmer** in die evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt zu Wittenberg die Tagung "Der religiöse Markt und die kulturellen Traditionen im heutigen Russland" statt. Diese Tagung versuchte, die Symbiose von nationaler Kultur, orthodoxem Glauben und politischer Macht zu untersuchen und zu verstehen, welche Entwicklungen sich in Russland ergeben und welche Aufgaben sich im Verhältnis zwischen Europäischer Union und Russland stellen. Zwei der zahlreichen Beiträge seien erwähnt: Prof. Dr. **Hermann Goltz** (Halle) und Dr. **Anna Briskina** (St. Petersburg) unterzogen den aus dem Jahre 2003 stammenden offiziellen Text "Grundlagen der orthodoxen Kultur" des Ministeriums für Bildung und des Moskauer Patriarchats einer kritischen Würdigung und Erzpriester **Vladimir Fedorov** (St. Petersburg) reflektierte in seinem Vortrag "Die Deutungsmacht von oben" über das Verhältnis von orthodoxer Kirche und russischem Staat in der Gegenwart.

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2004

Die natürliche und erwartete Konsequenz der zweimaligen Verstetigung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie durch den Akademischen Senat der Universität München (am 20. Juni 2002 und am 06. Februar 2003) wäre die Förderung und Verstärkung gewesen. Aber bedauerlicherweise ist sie nicht eingetreten. Stattdessen verschärfte sich die seit Jahren andauernde unsichere Situation des Faches und unter dem Zwang der im Herbst 2003 angekündigten Sparmaßnahmen nahm sie Anfang 2004 eine höchst gefährliche Wende an: Der Studiengang „Orthodoxe Theologie" sollte nach Plänen der Hochschulleitung „mittelfristig" abgeschafft werden. Dass sich der kleine und minimal besetzte Studiengang für Orthodoxe Theologie an den schmerzlichen Spareinschnitten beteiligen sollte, war im Großen und Ganzen erwartet. Überraschend war allerdings das Ausmaß an Kürzungen, welche die Orthodoxe Theologie nach der Vorstellung der Hochschulleitung betreffen sollten. Diese angekündigten Kürzungen umfassten nicht bloß 10% oder 15% des vom Ministerium geforderten Sparens, sondern direkt die Streichung des ganzen Studiengangs.

In den bedrohlichen Wellen einer solch extremen Gefahrensituation musste die Ausbildungseinrichtung mit allen Mitteln reagieren und sich verteidigen, auch wenn offenbar keine konkreten und guten Aussichten bestanden. In der ad hoc gebildeten „Reformkommission für Abbau und Profilierung" der LMU, welche die Vorbereitungsdiskussionen über die geplanten Strukturreformen geführt hatte, war die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie unverständlicherweise gar nicht vertreten. Über die geplante Abschaffung wurde sie offiziell auch nicht informiert. Eine erste schriftliche Bestätigung der geplanten Streichung fand zum ersten Mal am 31.03.2004 im einschlägigen Bericht der Süddeutschen Zeitung Erwähnung.

Auf den Alarmaufruf zur Unterstützung und Rettung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie in München haben zahlreiche Kirchen, Organisationen, politische Gremien und Persönlichkeiten aus der ganzen Welt reagiert und verschiedene Unterstützungsschreiben, in denen sie die vielfältige Bedeutung der Orthodoxen Theologie im vereinigten Europa unterstrichen, an das Ministerium und an den bayerischen Ministerpräsidenten geschickt. Besonders erwähnenswert ist hierbei die massive Einschaltung des griechischen Staates (Griechisches Parlament, Kultusministerium, Botschaft, Generalkonsulat). Alle diese Reaktionen für den Erhalt der Orthodoxen Theologie schienen die Universitätsleitung jedoch wenig zu beeindrucken.

Am 24. Juni hat der Senat der Universität das gesamte Konzept der Hochschulleitung, darunter auch die geplante Streichung der Orthodoxen Theologie, in der paketartigen Form einer Satzung zur Aufhebung von Studiengängen angenommen und zur Genehmigung an das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst weitergeleitet. Die so beschlossene mittelfristige Streichung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie hat zu massiven Schwierigkeiten bei der Immatrikulation von interessierten Studenten geführt: Im WS 2004/2005 haben sich von mehreren

interessierten Bewerbern nur 2 immatrikulieren können. So wie in früheren Zeiten wurde ihnen dabei ein Merkblatt mit folgendem Inhalt ausgehändigt: „Sie interessieren sich für einen Studiengang, dessen Aufhebung der Akademische Senat der Universität München am 24. Juni 2004 beschlossen hat und dessen Einstellung beim Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst beantragt wurde. Eine Einschreibung/ein Fachwechsel zum Wintersemester 2004/05 bleibt möglich, nachdem der Studiengang förmlich noch nicht aufgehoben ist. Die Universität macht Sie jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam, dass es im Hinblick auf den Aufhebungsbeschluss zu Einschränkungen beim Veranstaltungsprogramm sowie zu erschwerten Studienbedingungen kommen kann. Im Extremfall könnte es sich sogar als notwendig erweisen, das Studium in dem betroffenen Studiengang an einer anderen Hochschule abzuschließen." Damit wurden Fakten geschaffen, die der geplanten Streichung des Studiengangs Rechnung trugen. Der seit ihrer Errichtung bzw. der Genehmigung der Studien- und Prüfungsordnung im Jahre 1997 voll mit Problemen, Stolpersteinen und Unwegsamkeiten belegte Weg der Orthodoxen Theologie konnte weiterhin nicht geebnet werden. Dazu kam die Tatsache, dass drei von den vier Professorenstellen dauerhaft ungesichert blieben. Beispielsweise wurde Anfang März das bereits abgelaufene Angestelltenverhältnis von Prof. Dr. **Vladimir Ivanov** in der Form einer Vertretung für die Praktische Theologie für nur ein weiteres Jahr verlängert.

Trotz der oben genannten zahlreichen Reaktionen blieb der Beschluss der Leitung der LMU auf mittelfristigen Verzicht auf den orthodoxen Studiengang bis Ende des Jahres 2004 unverändert bestehen. Der fortdauernde Schwebezustand, die Unsicherheit und die Unattraktivität des Studiengangs wurden auch durch die politische Seite aufrechterhalten, denn das Wissenschaftsministerium gab bis Ende des Jahres keine endgültige Stellungnahme zum Anliegen „Orthodoxe Theologie" bekannt. Der Staatsminister, Herr Dr. **Thomas Goppel**, beauftragte indes eine international besetzte, hochrangige Kommission namens „Wissenschaftsland Bayern 2020" unter dem Vorsitz des Konstanzer Philosophieprofessors **Jürgen Mittelstraß** mit der Bewertung aller Umstrukturierungspläne der bayerischen Universitäten. Die Ergebnisse dieser Kommission, die ihre Arbeit im September aufnahm, waren für das Frühjahr 2005 erwartet.

Gemeinsame Kommission: Für die neue Amtszeit der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie (19. Dezember 2004 bis 18. Dezember 2006) wurden in der Sitzung vom 17. Januar 2005 Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** erneut als Vorsitzender und Prof. Dr. **Peter Neuner** (Fak. 01) als stellvertretender Vorsitzender einstimmig gewählt. Neu zu der Gemeinsamen Kommission kamen die Studentenvertreter Herren **Nikolaos Savvopoulos** und **Mladen Janjic** hinzu.

Personal: Da der wissenschaftliche Assistent am Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie, Patrologie und Ökumenik) Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** zum SS 2004 auf eigenen Wunsch nur halbbeschäftigt werden wollte, kam der rumänische Theologe **Ioan Moga**, der kurz vorher in München sein Diplom gemacht hatte, als neuer zweiter halbbeschäftigter wissenschaftlicher Mitarbeiter hinzu.

Studenten: Die Gesamtzahl der Studierenden, die sich für Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug im SS 2004 62; davon waren 38 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 8 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt, 13 waren Doktoranden, und 3 hatte sich als Programmstudent immatrikuliert. Nach den öffentlich gewordenen Absichten zur Abschaffung des Faches und den

Schwierigkeiten, die das Studentensekretariat bei der Immatrikulation machte, gingen die Zahlen im WS 2004/2005 zurück. Gesamtzahl: vierundfünfzig (54), für den Diplomstudiengang 35, Nebenfach 8, Promotion 10 und Programmstudenten 1.

Sonstiges:

* Im Rahmen des vom Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) der Ludwig-Maximilians-Universität fürs Wintersemester 2003/2004 angekündigten zweiteiligen Ökumenischen Blockseminars zum Thema **„Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Seine Geschichte und ökumenische Relevanz"** fand vom 15. bis 21. Februar sein zweiter Teil in Konstantinopel/Istanbul statt. Daran nahmen Professoren und Studierende aus allen drei Theologien der LMU teil.

* Das Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) der Ludwig-Maximilians-Universität organisierte mit der Initiative von Prof. **Theodor Nikolaou** am 23. und 24. April ein Expertengespräch zum Thema: **„Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)".** Dabei wirkten neun Wissenschaftler mit Vorträgen und Diskussionsbeiträgen mit. Die Vorträge wurden als 2. Band der **Reihe „Beiträge aus dem ZöF München"** im LIT Verlag veröffentlicht.

* Eingeladen von Prof. **Theodor Nikolaou** hielt der rumänische Wissenschaftler und Präsident des Akademischen Senats der Universität Klausenburg/Rumänien, Prof. Dr. **Andrei Marga,** am 8. Juni einen Gastvortrag zum Thema **„Die religiöse Renaissance in Osteuropa nach der politischen Wende".** Prof. **Marga** hatte zu diesem Zeitpunkt die Erich Vögelin Gastprofessur der LMU inne.

* Auf Einladung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der griechischen kulturellen Stiftung „Palladion" hielt der Archäologe und Konservator an den staatlichen Antiken Sammlungen und der Glyptothek, Dr. **Florian Knauß,** am 17. Juni einen Gastvortrag mit dem Thema **„Alte und Neue Mythen - Die antiken Wettspiele".**

* An dem vom 16. bis 20. Juni stattgefundenen Katholikentag in Ulm beteiligte sich auch die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in Zusammenarbeit mit der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland. Angereiste Studierende der Münchener orthodoxen Ausbildungseinrichtung stellten sich im orthodoxen Informationsstand durchgehend den vielfältigen Fragen der Besucher; orthodoxe Professoren nahmen an verschiedenen Diskussionen teil.

* Im Rahmen der unter der Schirmherrschaft des bayerischen Wissenschaftsministers, **Dr. Thomas Goppel,** organisierten „Europa-Tage der Musik" veranstalteten die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der Griechische Musikverein München e. V. am 4. Juli in der orthodoxen Universitätskirche des Erlösers (Salvatorkirche) ein Gesprächskonzert mit dem Thema: **„Die acht byzantinischen Kirchentöne".**

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie organisierte in Zusammenarbeit mit der Akademie für Theologische Studien der mittelgriechischen Metropolie von Dimitrias und Almyros vom 30. August bis 5. September ein Sommerblockseminar für ihre Studierenden und weitere Interessenten mit dem allgemeinen Thema **„Theologie und Leben der Orthodoxen Kirche".** Außer den Seminareinheiten, die in Nea Anchialos bei Volos stattfanden und von den vier Münchenern und weiteren orthodoxen Professoren aus Athen und Thessaloniki geleitet

wurden, umfasste das Programm Besuche von Gottesdiensten, Kultur- und spirituellen Zentren, Pfarrgemeinden und Klöstern, sowie weitere Freizeittätigkeiten.

* Anlässlich der Ausstellung „Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe" (22. Oktober 2004 bis 3. April 2005) beteiligte sich die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an den Feierlichkeiten, indem sie zum einen zusammen mit dem Griechischen Musikverein München e. V am 22. Oktober ein Festkonzert zum Thema „Musik aus Byzanz" organisierte. Zum anderen nahm Prof. **Theodor Nikolaou** am Abendforum der Katholischen Akademie in Bayern am 8. März 2005 mit dem Vortrag **„Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel"** sowie an der anschließenden Podiumsdiskussion teil. Die Veranstaltung wurde vom Bayerischen Fernsehen aufgezeichnet und im BR-alpha am 16. und 23. März jeweils von 18.00 bis 18.30 Uhr gesendet.

* Der Eröffnungsgottesdienst der Ausbildungseinrichtung für das akademische Jahr 2004/2005 wurde am 25. Oktober in der orthodoxen Universitätskirche (Salvatorkirche) in München gefeiert. Die Ansprache hielt der neue wissenschaftliche Mitarbeiter des Lehrstuhls für Geschichtliche Theologie, Herr **Ioan Moga.**

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie organisierte in Zusammenarbeit mit Vertretern von Humanwissenschaften und der Archäologischen Staatssammlung anlässlich der Ausstellung „Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe" eine Veranstaltungsreihe zum Thema **„Europa und Orthodoxie. Die EU-Osterweiterung als Herausforderung an den Westen".** Die Veranstaltungsreihe fand während des Wintersemesters statt und umfasste eine Ringvorlesung, Museumsbesuche mit Führungen und Podiumsdiskussionen.

* Eingeladen von Prof. **Konstantin Nikolakopoulos** hielt der russische Wissenschaftler, Mitglied der russischen Bibelgesellschaft und Dozent für Biblische Philologie an der Universität St.-Petersburg, Dr. **Dmitrij Bumazhnov,** am 11. November einen Gastvortrag zum Thema **„Der Begriff ‚MONAXOΣ' im 2. Jh. n. Chr.: zwischen gnostischer Rezeption und großkirchlicher Ablehnung".**

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Teilnahme an der Veranstaltung zur Einführung des neuen Studienleiters vom Collegium Oecumenicum, Herrn **Christoph Jahnel**, mit einem Grußwort als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in der Hoffnugskirche in München, 21. Januar.

* Leitung des Workshops für die Orthodoxe Theologie im Rahmen der vom ökumenischen Kreis des Olympischen Dorfes organisierten Begegnung zur Gebetswoche für die Einheit der Christen mit dem **Thema „Streit ums Abendmahl - was geht?"** in München, 23. Januar.

* Interview mit Herrn **Stamatis Gerogiorgakis** von der griechischen Sendung des Hessischen Rundfunks über das Thema **„Geplante Streichung der Orthodoxen Theologie an der Universität München",** 06. April.

* Teilnahme am Expertengespräch mit dem Thema **„Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)",** organisiert vom Zentrum

für ökumenische Forschung (ZöF) der LMU im Münchener Bayerischen Vikariat der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland, 23.-24. April.

* Teilnahme an der Podiumsdiskussion mit dem Thema **„Wie christlich ist Europa (noch?)"**, organisiert von der Hans-Seidel-Stiftung in München, 05. Mai.

* Interview mit Herrn **Axel Mölkner-Kappl** von der Sendung „Abendschau" des Bayerischen Fernsehens über **„Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München"**, ausgestrahlt am 10. Mai.

* Teilnahme am 1. Symposium der Theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki unter dem Motto **„Das Theologiestudium in Griechenland"**, mit einem Grußwort als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in Thessaloniki, 1.-2. Juni.

* Interview beim griechischen Fernsehsender „TV100" mit dem Thema **„Bedrohte Orthodoxe Theologie in München"**, in Thessaloniki, 2. Juni.

* Teilnahme an der konstituierenden Sitzung der Projektgruppe **„Religionsunterricht"** organisiert von der AcK in Bayern in Nürnberg, 30. September.

* Interview mit Herrn **Nikos Cheilas** vom griechischen staatlichen Fernsehen „ERT" über „Die geplante Streichung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie an der Universität München", 9. Oktober.

* Live-Interview mit Herrn **Lambros Paschos** vom griechischen Fernsehsender „THLEASTY" über **„Bemühungen zur Rettung des bedrohten Studiengangs für Orthodoxe Theologie in München"**, ausgestrahlt am 19. Oktober.

* Organisation (zusammen mit dem Griechischen Musikverein München e.V. und der Archäologischen Staatsammlung München) und Halten der thematischen Einführung über **„Die weltliche und kirchliche byzantinische Musik" beim Konzert „Musik von Byzanz. Instrumental - Vokal"**, veranstaltet in der Ludwigskirche in München, 22. Oktober.

* Interview mit Herrn **Georgios Papas** für die Sendung des Bayerischen Rundfunks 5 „Interkulturelles Magazin" über **„Die bedrohte Orthodoxe Theologie an der Universität München"**, gesendet am 24. Oktober.

* Interview mit Herrn **Wolfram Göll** vom Bayerischen Rundfunk 5 über **„Gefahren und Perspektiven für die bedrohte Orthodoxe Theologie an der LMU München"**, gesendet am 31. Oktober.

Vortragstätigkeit:

* **„Das eucharistische Verständnis und die Interkommunion aus orthodoxer Sicht"** im Rahmen des vom ökumenischen Kreis des Olympischen Dorfes organisierten Ökumenischen Workshops zur Gebetswoche für die Einheit der Christen mit dem Thema „Streit ums Abendmahl - was geht?" in München, 23. Januar.

* **„Der Dienst der byzantinischen Kirchenmusik im orthodoxen Kultus"** im Rahmen der Veranstaltungen „Die Lange Nacht der Musik" in der Salvator-Kirche in München, 15. Mai.

* **„Die acht byzantinischen Kirchentöne"** im Rahmen der vom bayerischen Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel, organisierten „Europa-Tage der Musik" in der Salvator-Kirche in München, 4. Juli.

* **„Orthodoxe Theologie in München"** im Rahmen der Jubiläumsfeierlichkeiten „175 Jahre griechische Salvatorkirche in München" im Rathaus der Landeshauptstadt München, 8. Oktober.

* **„Wie projektiert sich Orthodoxe Theologie?"** im Rahmen der von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und Vertreter von Humanwissenschaften der LMU organisierten Veranstaltungsreihe mit dem Titel „Europa und Orthodoxie. Die EU-Osterweiterung als Herausforderung an den Westen" im Hauptgebäude der Universität München, 27. Oktober.

* **„Orthodoxe Ekklesiologie"** im Rahmen des Ständigen Ausschusses der AcK in Bayern in Würzburg, 29. Oktober.

* **„Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode"** im Zentrum für Religiöse Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, 9. November.

* **„Das oktomodale Musiksystem - Die 8 Tonarten der griechisch-byzantinischen Kirchenmusik"** im Rahmen des Begleitprogramms zur Ausstellung „Russische Ikonen" im Geistlichen Zentrum Schwanberg in Rödelsee bei Würzburg, 20. November.

Prof. Theodor Nikolaou

Verschiedenes:

* Interview mit Herrn **W. Göll** vom Bayerischen Rundfunk (Bayern 2) über die Russische Orthodoxe Kirche und ihre Einstellung zur Ökumene für die Sendung **„Gott und die Welt"**, gesendet am 7. Januar.

* Interview mit Herrn **Filip Slavković** von der „Deutschen Welle", Köln, über **„die aktuelle Lage der Orthodoxie auf dem Balkan"** (ehem. Jugoslawien: Patriarchat von Serbien und die sog. „Autokephale Kirche der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik Mazedonien), 23. Januar (gesendet am 26. Januar).

* Ökumenisches Oberseminar: **„Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Geschichte und ökumenische Relevanz"**, Blockveranstaltung durch die Prof. **Peter Neuner, Theodor Nikolaou** und **Gunther Wenz.** Während der erste Teil vom 13. bis 19. Oktober 2003 in Venedig abgehalten wurde, fand der zweite Teil vom 15. bis 22. Februar 2004 in Konstantinopel statt. Dort wurden neben der Besprechung einiger Inhalte des Oberseminars vor Ort eine Audienz beim Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, Seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Herrn **Bartholomäos**, und Gespräche mit einigen Metropoliten durchgeführt.

* Interview mit Frau Dr. **Corina Muehlstedt** , Rom und München, über die aktuelle Lage des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und die Haltung der Orthodoxie zur Ökumene, 21. Februar. Die 30-Minuten-Sendung wurde in der „Katholischen Welt" am Sonntag, den 2. Mai um 8.00 Uhr im Programm Bayern 2, unter dem Titel: **„Christen am Bosporus - 800 Jahre nach dem Schisma"** vom „Bayerischen Rundfunk, Bayern 2" gesendet.

* Teilnahme an der Plenarsitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg zum Thema **„Forum für Glaubende"**, 9. März.

* Teilnahme an der Sitzung der Orthodox-Katholischen Kommission in Deutschland in Regensburg, 31. März - 1. April.

* Organisation und Durchführung des Expertengesprächs des Zentrums für ökumenische Forschung zum Thema **„Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)"**, 23.-24. April; daraus entstand die Publikation: **Th. Nikolaou** (Hg.) in Zusammenarbeit mit **P. Neuner** u. **G. Wenz**, (Neue Reihe: Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, hg. von **P. Neuner, Th. Nikolaou** *u.* **G. Wenz** *Bd. 2)*, LIT Verlag, Münster u. a. 2004, 198 S.

* 26. April: Interview mit Frau **Feucht**, München, über den Stand des katholisch-orthodoxen Dialogs, gedruckt mit dem Titel **„Beide Seiten müssen etwaige Fehler eingestehen"** in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 21-22, 25.5.2004, S. 3-5 (und: *Der christliche Osten* 59 (2004) 201-203. **„Auf der Suche nach einer Sprache der Versöhnung"**, *Christ in der Gegenwart* 56 (2004) 185. *Münchener Kirchenzeitung*, 30.5.2004, S. 19.

* Teilnahme am 3rd World Meeting of Religions and Cultures, das im Zusammenhang mit der "Cultural Olympiad 2004" über das **Thema "The Culture of Civilizations: Towards a New World Contract"** abgehalten wurde. Ziel des Kongresses war "to contribute to the promotion of international consensus based on dialogue, respect of human rights and diversity. Participants include leading politicians, religious leaders, distinguished academics and renowned artists." Athen, 6.-9. Mai.

* Gastvortrag des Präsidenten des Senats der Babeş-Bolyai Universität von Klausenburg und Inhaber der Erich Voegelin Gast-Professur in der LMU **Andrei Marga** über das Thema **„Religiöse Renaissance in Osteuropa nach der politischen Wende"**, 8. Juni.

* Studienfahrt nach Kiew und Gespräche mit verschiedenen Vertretern der unterschiedlichen orthodoxen Jurisdiktionen, 9.-13. Juni.

* Interview mit Frau Dr. **Corina Muehlstedt** , Rom und München, über die Haltung der orthodoxen Kirche in Griechenland zur Ökumene für die „Deutsche Welle", 4. August (gesendet am 14. August).

* Interview für den Fernsehsender Astra von Volos, Griechenland über ökumenische Beziehungen und speziell die orthodoxe Kirche in Deutschland, 31. August (gesendet am 2. September).

* Teilnahme an dem 6th Congress of Higher Schools of Orthodox Theology in Sofia, Bulgarien als offizieller Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel mit Vortrag, 5.-10. Oktober.

* Interview mit Frau **Anna Maria Krasteva** vom Bulgarian National Radio mit direkter Übersetzung ins Bulgarische über die Beziehungen der Orthodoxie zur Ökumene, die orthodoxen Christen in Deutschland, das Institut für Orthodoxe Theologie in München und die aktuelle Frage nach seiner eventuellen Schließung und über den Verlauf des 6. Kongresses der Orthodoxen Fakultäten in der Welt, direkt gesendet vom Bulgarian National Radio, 10. Oktober.

* Interview mit Herrn **W. Göll** vom Bayerischen Rundfunk (Bayern 5) über die geplante Abschaffung des Studienganges Orthodoxe Theologie für die Sendung **„Gott und die Welt"**, 20. Oktober (gesendet am 31. Oktober).

* Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Würzburg zum Thema **„Forum für Glaubende“**, 29.-30. Oktober.

Vortragstätigkeit:

* **„The Beginnings of Uniatism“**, Vortrag als offizieller Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel im Rahmen des 6th Congress of Higher Schools of Orthodox Theology in Sofia, Bulgarien, 9. Oktober.

* **„Ökumenische Praxis und Forschung in der Zukunft?“** (mit den Proff. **P. Neuner** und **G. Wenz**) Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Thema „40 Jahre II. Vatikanum. Rückschritt oder Fortschritt?“, 30. November.

* **„Eucharistiefeier. Was geschieht eigentlich in der Wandlung?“** (mit den Kollegen Frau PD Dr. **Gerda Riedl** und Prof. Dr. **Bernd Oberdorfer**); Vortrag im Rahmen des Akademischen Forums der Diözese Augsburg (Haus St. Ulrich), 9.. Dezember.

* **„Die Ikonen in der Kirche und ihre liturgische Bedeutung“** Vortrag im Rahmen des Interessenkreises „Kunst und Religion“ im Zusammenhang mit der Ausstellung „Die Welt von Byzanz“, 14. Dezember.

* **„Das Schisma zwischen Ost und Westkirche aus ostkirchlicher Sicht“** im Rahmen des „Grundkurses Religion“ des Seniorenstudiums der Ludwig-Maximilians-Universität München, 16. Dezember.

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

Anhang zur Chronik

Ansprache von Ioan Moga anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2004/2005 (25.10.2004)

Ehrwürdige Väter,
Sehr geehrte Professoren und Gäste,
Liebe Mitstudentinnen und Mitstudenten,
Liebe Gemeinde,

Martyrium und Heiligkeit sind zu jeder Zeit aktuell.

Der Heilige Dimitrios lebte in einer Zeit geistig-sozialer Umbrüche am Anfang des vierten Jahrhunderts. Das Christentum wurde damals von den Herzen vieler Menschen bezeugt, war aber äußerlich noch starken Verfolgungen ausgesetzt: Christsein bedeutete ein existentielles Bekenntnis, die Bereitschaft für diesen Glauben in den Tod zu gehen.

Das Martyrium war aber auch ein Lebensweg, die Krönung eines dauerhaften, mutigen Zeugnisses für Christus in der Gesellschaft: Die Christen – so wie der hl. Dimitrios, welcher Prokonsul einer römischen Provinz geworden war – versuchten ihre Ämter, ihre weltlichen Aufgaben mit der Liebesbotschaft Christi zu prägen. Im „Akathistos" des Hl. Märtyrers Dimitrios heißt es: „weil du in deiner Seele für die Liebe Christi wie eine Flamme branntest, bist du mit Freude in den Kerker gegangen und hast ihn in Licht verwandelt..."

Die Kraft des Martyriums ist die Liebe. Es ist in diesem Zusammenhang nicht zufällig, dass morgen bei der Göttlichen Liturgie aus der Abschiedsrede Jesu im Evangelium nach Johannes gelesen wird: „Dies trage ich euch auf: Liebt einander! Wenn die Welt euch hasst, dann wisst, dass sie mich schon vor euch gehasst hat. ...Weil ihr nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, hasst euch die Welt..." (Joh 15, 17.19) Die Freunde Christi sind Träger der Liebe. Sie versuchen die Welt mit dieser Kraft der Hingabe zu verwandeln. Ihr Zeugnis gedeiht in der Gesellschaft, in der Geschichte.

Man muss nicht bis in den gewaltsamen Tod im Namen Christi gehen, um zu erfahren, dass die Hingabe an den Anderen mit dem Opfer, mit dem Kreuz verbunden ist. Dennoch schaudern die meisten Menschen davor. Man wünscht sich auch als Christ ein angenehmes bürgerliches Leben, in dem man lediglich seine moralischen Pflichten erfüllt. Wir leben aber, wie auch der hl. Dimitrios damals, in einer schwierigen Zeit der geistigen Dürre und der religiösen Verwirrung, in einer *nicht* oder *nicht mehr* so stark christlich geprägten Gesellschaft. Die Lage ist heute ganz anders als in Byzanz oder im postbyzantinischen Mittelalter Osteuropas: damals war die christliche Kultur wie frische Luft, die man ständig (ein)atmen konnte.

Heute hingegen muss diese geistige Frische, dieses Zeugnis der Gegenwart Christi als „Licht der Welt" *aus dem Inneren* durch Mut und Anstrengung geschöpft werden. Von Christus Zeugnis abzulegen ist zuallererst eine innere Angelegenheit, der Ruf

nach innerer Aufrichtung und Wahrhaftigkeit. Da fängt das Martyrium an: bei der selbstkritischen Rückbesinnung, bei der oft mit Schmerzen verbundenen Metanoia.

Um dies zu bewirken, braucht man die Theologie. Oft aber wird die Theologie als etwas Lebensfremdes, rein Theoretisches missverstanden und die Laientheologen wie Randerscheinungen des kirchlichen Lebens ignoriert. Wir wissen von den vielen Vätern der Kirche, dass die wahre Theologie sich nicht im weltlichen Wissen erschöpft, sondern in der Kraft des Gebetes, in der Unmittelbarkeit des Gesprächs mit Gott gedeiht. Der Weg der Theologie ist also vor allem ein existentieller Weg der bewussten, erkenntnishaften Beziehung zu Gott. Dazu gehört aber auch das wissenschaftliche Können, als Art der Unterscheidung der Geister, als Art einer „anschauenden Urteilskraft", ohne welche die Theologie ihre prophetische Stimme in bewegten Zeiten nicht überzeugend artikulieren könnte.

Zu einem solchen Weg sind wir alle aufgerufen: nicht in dem Sinne, dass alle Theologie studieren sollen, sondern im Sinne der Bemühung, sich auch durch Erkenntnis Gott zuzuwenden, den Glauben auch aussprechen und verkündigen zu können.

Oder anders gesagt: die Theologie erfüllt sich im liturgischen Gebet, im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Die Gemeinde wiederum braucht die Theologie um in der Wahrheit gedeihen zu können, um den Glauben bewusster zu erleben und ihn im Dialog mit den heutigen Herausforderungen zu verkündigen.

Dies gilt im verstärkten Maße für die Diaspora. Darüber hinaus bedarf es mehr Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit: die Orthodoxie in der „Zerstreuung" muss nicht unbedingt auch eine „zerstreute" Orthodoxie sein! Über die für uns alle wichtige nationale Prägung hinaus sollen wir danach streben, uns tatsächlich als *eine* Kirche zu erfahren.

Die deutsche Sprache verbindet uns dabei alle – Orthodoxe verschiedener Nationalitäten. Wir wissen wie schöpferisch die Orthodoxie in unseren Heimatländern an der Entwicklung der jeweiligen Kultur beteiligt war. Denn die Orthodoxie ist nicht nur rechtes Tradieren des Glaubens, sondern auch rechtes Schaffen aus dem Glauben. Um diese Kraft der Inkulturation und Erneuerung für uns alle fruchtbar zu machen, sollten wir das Bewusstsein unserer Gemeinsamkeit stärken.

Hinzu kommt, dass dieses Land, in dem wir leben, von einer tiefen christlichen Erfahrung geprägt ist. In unserer Bemühung, Christus zu erfahren und mutig zu bezeugen, stehen wir nicht allein. Zu unserer Identität hier gehört auch die Wertschätzung des geistigen Bodens, auf dem wir stehen, die Begegnung mit den katholischen und evangelischen Brüdern und Schwestern. So wie sie sich von den Schätzen unserer kirchlich-geistigen Tradition bereichern lassen, so können auch wir vieles aus der Erfahrung des westeuropäischen Christentums lernen. Besonders aus den Antworten und Ansätzen, welche die anderen zwei Konfessionen gegenüber der Herausforderung der modernen Welt gefunden und gestaltet haben, können wir viel Bereicherndes lernen. Nur eine aufrichtige, gegenseitige Bereicherung kann uns daher einander näher bringen.

Unsere Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München als einzige Ausbildungsstätte dieser Art in Westeuropa, versteht ihre Hauptaufgabe gerade im Verwirklichen dieser zwei Visionen: eine als Einheit gelebte

Orthodoxie für eine fruchtbare Integration in Deutschland und eine wahrhaftig kommunizierende Begegnung mit der Katholischen und der Evangelischen Kirche.

Die Entfaltung eines solchen Bemühens wird jetzt durch die drohende Gefahr der Schließung unseres Instituts stark behindert. Es ist sinnlos, einen jungen Baum des Lichts und Wassers zu berauben und dabei zu erwarten, dass er zügig Früchte trägt. So etwa hatte man von unserem Institut eine wachsende Zahl von Studierenden erwartet, es aber zugleich in einem ungewissen Provisorium verharren lassen.

In dieser schwierigen Zeit hat ein Gottesdienst zur Eröffnung des akademischen Jahres für uns Betroffene eine besondere Prägung: Im Gebet haben wir den Segen Gottes für unsere theologische Arbeit angerufen. Zugleich sind wir von Ungewissheiten bedrückt. Wir haben heute Abend etwas von unserer Unzulänglichkeit und Schwäche in Gebet, in Hilferuf verwandelt. Wir hoffen, dass Gott die Entscheidungsträger in der Politik und der Universität mit guter Einsicht zum Umdenken dieses Fehlentschlusses leiten wird.

Aber ebenso eröffnet oft das Einsehen der Schwäche Potentiale und Perspektiven, die bis dahin nicht erahnt werden konnten. So müssen wir uns fragen: was können *wir* unsererseits tun oder besser tun, um diese Schließung zu verhindern? Wie können *wir* unser Zeugnis lebendiger und überzeugender gestalten? Wie können *wir*, die Studentenschaft, uns als eine aktive Gemeinschaft empfinden, die durch verschiedene, wenn auch nur symbolische Impulse, sich für etwas einsetzt, etwas Konkretes gestaltet? Einander mehr Zeit und Aufmerksamkeit schenken, nicht zuletzt im Rahmen von gemeinsamen, deutschsprachigen Gottesdiensten – trotz der vielen Veranstaltungen und Verpflichtungen!

Über all dies hinaus zeugt der heutige panorthodoxe Gottesdienst davon, dass wir den Beistand unserer Gemeinden haben. Diese gegenseitige Wahrnehmung von Gemeinde bzw. Mutterkirche und theologischer Ausbildungsstätte brauchen wir jetzt mehr denn je. Wir danken Ihnen, ehrwürdige Väter, dass Sie uns heute Abend im Gebet begleitet haben. Wir wollen hoffen, dass Sie das Anliegen und die Bemühungen unseres Instituts für eine bessere Entfaltung der orthodoxen Theologie und Spiritualität hierzulande in Ihre Gemeinden weitertragen. Wir würden uns freuen, auch konkrete Zeichen dieser Wahrnehmung und Unterstützung zu erfahren.

Wir möchten unser akademisches Jahr deshalb mit Nüchternheit, zugleich aber mit mehr Mut zum Neuen und mehr Hoffnung eröffnen: die Hoffnung nämlich, dass unser Zeugnis Früchte trägt und dass wir Christus in uns tragen und mit ihm leben. Dies soll uns, in unserer theologischen Weisheit und in unserem Alltag, mit Freude, mit viel Freude erfüllen.

Liebe Mitstudentinnen und Mitstudenten, ich wünsche euch zu diesem Semesteranfang viel Glaubenskraft und geistige Offenheit in der Aufnahme des göttlichen Logos.

Sehr geehrte Professoren und Mitarbeiter, ich wünsche Ihnen ein schöpferisches Aussprechen der Glaubensmysterien, Zuversicht und väterliches Verständnis für uns Studenten.

Gott möge uns in der Schwäche mit seinem Friedenslicht und seinem liebenden Beistand erneuern!

Eingesandte Schriften

Andrejev, Vladislav, Art and Religion: Creativity and the Meaning of "Image" from the Perspective of the Orthodox Icon, translated by *Nikita Andrejev*, *Theology Today* 61 (2004) 53-66

Ο απόστολος Παύλος στην Ελλάδα, (mehrsprachichige Ausg.), o. A., unnummeriert

Bartholomaios (Ökumenischer Patriarch), Λόγοι κατὰ τὴν ἐπίσημον ἐπίσκεψιν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν Ρουμανίας, Bd. 4, Athen 2003, XVII+ 401 S. (ISBN 960-8116-05-8)

Bartholomew I (Ecumenical Patriarch), Orthodox Theology. Divine Charisma and Personal Experience, translated by *John Chryssavgis*, *Theology Today* 61 (2004) 7-13

Basarab, Mircea, Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă, (Universitatea Babeş-Bolyai. Centrul de Studii Biblice, Seria Biblica 3), Cluj-Napoca: Editura Alma Mater 2005, 262 S. (ISBN 973-8397-98-7)

Basdekis, Athanasios, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt a. M. ^{5}2004, 192 S. (ISBN 3-87476-402-8)

Basdekis, Athanasios – Kayales, Christina – Schütz, Johann Georg u. a. (Hgg.), Gemeinsam Ostern feiern. Eine ökumenische Handreichung, hg. i. A. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen i. Deutschland, (Texte aus der Ökumenischen Centrale 7), Frankfurt a. M. 2004, 67 S.

Basdekis, Athanasios – Voß, Klaus Peter (Hgg.), Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, hg. i. A. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2004, 261 S. (ISBN 3-87476-461-3)

Begegnung mit der Orthodoxie in memoriam *Johannes Panagopoulos*, München: Kloster des Hl. Hiob von Počaev 2003, 210 S. (ISBN 3-935217-08-0)

Bloom Anthony (Metropolitan), The Life of Prayer, *Theology Today* 61 (2004) 26-40

Boumazhnov, Dimitrij F., Μοναχός ἐστι ... Μιὰ ἔρευνα στὶς ἀπαρχὲς τοῦ ὄρους. Ἐπιμέλεια /μετάφραση *Νέστωρ Καββαδᾶς – Βασίλειος Τσακίρης*, Thira: Thesbitis 2004, 66 S. (ISBN 960-87217-7-6)

Christou, Panagiotis K., Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Πατέρες καὶ θεόλογοι τοῦ Χριστιανισμοῦ, Bd. 1, Thessaloniki: Verlag Kyromanos 2003, 409 S. (ISBN 960-7812-07-7)

Chryssavgis, John, Open to Mystery and Open to Criticism, *Theology Today* 61 (2004) 4-6

Dafni, Evangelia G., Zum extensionalen und internationalen Gehalt der Aussage von 2 Könige 2, 2 ff., Sonderdruck aus: *Hartenstein, Friedhelm – Krispenz, Jutta – Schart, Aaron (Hgg.)*, Schriftprophetie, Festschrift f. *Jörg Jeremias* zum 65. Geburtstag, o. A., S. 37-54

Delikonstantis, Konstantinos S., Παντοπόρος ἄπορος. Νεωτερικές και μετανεωτερικές περιπέτειες του ανθρωπολογικού στοχασμού, Athen 2003, 296 S. (ISBN960-92447-0-X)

Dieten, Jan Louis van, Zur Diskussion des Filioque auf dem Konzil von Florenz, Sonderdruck aus: *Σύμμεικτα* 16 (2002/2004) 217-282

Dimitrov, Ivan Z. – Dunn, James D. G. – Luz, Ulrich u.a. (Hgg.), Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001, Tübingen 2004, XIV, 420 S. (ISBN 3-16-148427-4)

Hell, Silvia – Lies Lothar (Hgg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck-Wien 2004, 262 S. (ISBN 3-7022-2576-5)

Hl. Metropolie von Dimitrias – Akademie für Theologiestudien (Iera Mitropolis Dimitriados Akadimia Theologikon Spoudon), Ἰσλὰμ καὶ φονταμενταλισμὸς. Ὀρθοδοξία καὶ παγκοσμιοποίηση, Athen 2004, 132 S. (ISBN 960-518-163-0)

Hl. Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche (Hg.), Die Bücher der Hl. Schrift des Neuen Testaments, Sofia 2004, 319 S.

St. John Chrysostom. Spiritual Gems from the Book of Psalms, transl. by *Robert Charles Hill*, Boston, Massachusetts 2004, 237 pp. (ISBN 1-885652-84-4)

Karakolis, Christos K., Θέματα ἑρμηνείας καί θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 24), Thessaloniki 2002, 409 S. (ISBN 960-242-260-2)

Ders., Ἡ καινοδιαθηκικὴ ἐπιστήμη στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησία καὶ θεολογία. Ἀνάγκη καὶ πρόκληση μιᾶς συνθέσεως, Sonderdruck aus: Χαριστήριος τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν κ. *Χριστοδούλου*, Athen 2004, S. 53-76

Kirche und Theologie. Ansprache Seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., *Zeitschrift für Kirche und Theologie* 126 (2004) 377-384

Kirchenamt der EKD in Hannover und Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats (Hgg.), Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, (deutsch/russisch), Leipzig 2003, 368 S. (ISBN 3-374-02100-X)

Koppe, Rolf (Hg.), Die Kirche, das Volk und der Staat in Europa, (Studienheft 28), Hermannsburg: Ludwig-Harms-Haus GmbH - Missionshandlung 2004, 227 S. (ISBN 3-93730001-33-X)

Kourempeles, Ioannis G., Ὁ Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημεῖο διαίρεσης;, Thessaloniki: P. Pournaras 2003, 295 S. (ISBN 960-242-291-2)

Louth, Andrew, „Beauty Will Save the World": The Formation of Byzantine Spirituality, *Theology Today* 61 (2004) 67-77

Manole, Nicolae, Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. Mit e. Geleitwort v. Prof. Ch.- Schwöbel, e. Vorwort v. Metropolit Serafim u. e. Empfehlung v. Prof. V. Ionita, (Ökumenische Studien; Ecumenical Studies 31), Münster: LIT Verlag 2005, XVIII, 410 S. (ISBN 3-8258-7825-2)

Metallinos, Georgios D., Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, Athen: Armos 1996, 422 S. (ISBN 960-7102-70-3)

Mookkanottil, Prince (Fr. compiler), Towards a Holistic Vision of the World. According to Hindu and Christian Traditions (= Über eine ganzheitliche Sicht der Welt nach hinduistischer und christlicher Tradition). Proceedings of the Millennium Symposium 2000, the 2nd International Hindu Christian Symposium held at Malankara Syrian Orthodox Theological Seminary, Udayagiri Mulanthuruthy, Kerala, India. 2nd - 5th January 2000, Ernakulam, Kerala, Indien: o. J., 143 S.

Neuner, Peter, Das theologische Schöpfungsmodell. Die Herausforderung durch das „anthropoische Prinzip" und die kosmologische Zufallstheorie, Sonderdruck aus: *Schockenhoff, Eberhard - Huber, Max G. (Hgg.)*, Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Freiburg-München: o. J., S. 161-192

Nikolakopoulos, Konstantin, Christlichkeit und orthodoxer Beitrag im europäischen Kontinent, *Politische Studien* 55 (2004) Hf. 397, Okt.-Nov. 2004, S. 21-29

Ders., Ἑρμηνευτικά μελετήματα ἀπό ρητορικῆς καί ὑμνολογικῆς ἐπόψεως, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 34), Thessaloniki: Pournaras Verlag 2005, 264 S. (ISBN 960-242-322-6)

Nikolaou, Theodor (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054-1204), hg. v. *Theodor Nikolaou* in Zusammenarbeit mit *Peter Neuner - Gunther Wenz*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 2), Münster-Hamburg-Berlin u. a.: LIT-Verlag 2004, ii, 198 S. (ISBN 3-8258-7914-3)

Ders., Πληθωνικά (Plethonsstudien), Thessaloniki: Verlag Vania 2005, 276 S. (ISBN 960-288-130-0)

Ökumenisches Patriarchat, Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2005, Thessaloniki: o. J., 1313 S. (ISSN: 1 108-8680)

Das Orthodoxe Sofia - Reiseführer, Ausg. anlässlich des 50jährigen Jubiläums zur Wiederherstellung des Bulgarischen Patriarchats (bulgarisch/ englisch), Sofia 2003, 63 S.

Ostkirchliches Institut Regensburg, Towards the Third Millenium (= Auf dem Weg zum Dritten Jahrtausend). The Reality of Incarnation according to Hinduistic and Christian Tradition (= Die Realität der Inkarnation nach hinduistischer und christlicher Tradition). Inter-Religious Symposion Regensburg 23.-25.1998, Vishwabharath, Indien: o. J., 136 S.

Papathanasiou, Athanasios N., Missionary Experience and Academic Quest. The Research Situation in Greece, Sonderdruck aus: *Ludwig, Frieder - Adogame, Afe (ed.)* in cooperation with *Ulrich Berner and Christoph Bochinger*, European Traditions in the Study of Religion, Wiesbaden 2004, S. 301-311

Ders., Future, the Background of History. Essays on Church Mission in an Age of Globalization, (Orthodoxy in Dialogue with the Modern World 3), translated from the Greek by *Eleni Tamaresi-Papathanasiou*, Montreal-Québec, Canada 2005, 144 pp. (ISBN 1-896800-48-3)

Philia. Eine Zeitschrift für Europa, hg. v. *Präsidenten der Griechisch-Deutschen Initiative e. V.*, Würzburg, I, II (2005) (ISSN 0936-1944)

Die Psalmen. Zum Beten und Vorlesen für Psalmenbetrachtung und Wechselgebet unter Einbeziehung anderer deutscher Übersetzungen aus dem hebräischen Urtext in Versmaß ins Deutsche übertragen v. *Reiner-Friedemann Edel*, Lüdenscheid 2004, 181 S. (ISBN 3-87598-658-X)

Rose, Seraphim (Priestermönch), Die Seele nach dem Tod, München: Kloster des Hl. Hiob von Počaev 1999, 352 S. (ISBN 3-926165-92-8)

Sabev, Todor (ed.), The Sofia Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches, Genf 1982, 129 S. (ISBN 2-8254-0728-3)

Schneider, Johann, Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Saguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, (Studia Transylvanica 32), Köln-Weimar-Wien: Böhlau 2005, XIII, 258 S. (ISBN 3-412-13505-4)

Schönauer, Sonja, Eustathios von Thessalonike – Ein „Fahrender Scholiast", Sonderdruck aus: *Byzantinische Zeitschrift* 97 (2004) 143-151

Seide, Georg, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München: Kloster des Hl. Hiob von Počaev 2001, 192 S. (ISBN 3-935217-00-5)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA-Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach. 25. September 2003, (Die deutschen Bischöfe 79), Bonn: o. J., 33 S.

Dass., Giovannus Paulus, Apostolisches Schreiben MANE NOBISCUM DOMINE. Seiner Allheiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus und an die Gläubigen zum Jahr der Eucharistie Oktober 2004 – Oktober 2005. Anhang: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Das Jahr der Eucharistie. Empfehlungen und Vorschläge. 7. Oktober 2004, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167), Bonn: o. J., 74 S.

Dass., Katechese in veränderter Zeit. 22. Juni 2004, (Die deutschen Bischöfe 75), Bonn: o. J., 41 S.

Dass., Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten. 22. September 2004, (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn: o. J., 59 S.

Dass., Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche. 23. September 2004, (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn: o. J., 74 S.

Dass., "Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute" (Röm 12,21). 1. Januar 2005, (Arbeitshilfen 187), Bonn: o. J., 72 S.

Dass., Wir sind gekommen, um IHN anzubeten. Mt 2,2. Geistliche Hilfe zur Vorbereitung auf den XX. Weltjugendtag 2005, (Arbeitshilfen 189), Bonn: o. J., 114 S.

Dass., Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen. 16. Februar 2005, (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn: o. J., 36 S.

Tinnefeld, Franz, Kirche und Staat im byzantinischen Reich, Sonderdruck aus: *Ostkirchliche Studien* 54, 1 (2005) 56-78

Tsai, Kathryn, A Timeline of the Eastern Church, Monastery of St. John of San Francisco: Divine Ascent Press 2004, 416 S. (ISBN 0-9714139-2-4)

Villar José R., El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral, Madrid 2004, S. 268 S. (ISBN 84-321-3501-1)

Ware, Kallistos (bishop), "Seek First the Kingdom": Orthodox Monasticism and Its Service to the World, *Theology Today* 61 (2004) 14-25

Wetter, Friedrich (Kardinal), Hoffnung auf Zukunft. Gegen die Entsolidarisierung der Gesellschaft. Silvesterpredigt 2004, hg. v. d. *Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariates von Winfried Röhmel*, München: o. J., 31 S.

Wenz, Gunther, Doena Domini. Sakramentales Essen und Trinken in christlicher Tradition, in: *Franz-Theo Gottwald – Lothar Kolmer (Hgg.)*, Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität, Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2005, S. 171-180 (ISBN 3-7776-1374-6)

Wybrew, Hugh, A Western Appreciation of Orthodox Worship, *Theology Today* 61 (2004) 41-52

Wyrwoll, Nikolaus (Monsiged. and compiler), *Orthodoxia* 2005, Regensburg: Ostkirchliches Institut 2005, 252 S. (ISBN 3-87996-373-8).

Autoren

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

Augoustinos (Lambardakis)
Griechisch-Orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D-53185 Bonn

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Bienert, Wolfgang
Prof. Dr. theol., Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg
Hahnbergstr. 5, D-35043 Marburg

Dafni, Evangelia
Dr. theol., Lehrbeauftragte an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a. M., Fachbereich Evangelische Theologie /Altes Testament
Adalbertstr. 31, D-80799 München

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

Gahbauer, Ferdinand
Dr. Dr. Dr. habil., Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Kloster Ettal
Kaiser-Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Goltz, Hermann
Univ.-Prof., Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Halle-Wittenberg
Frankepl. 1/Haus 30, D-06099 Halle (Saale)

Hilarion (Alfeyev)
Dr. theol. habil, russisch orthodoxer Bischof von Wien und Österreich
Rue Leon Lepage 35, B-1000 Bruxelles

Konstantinou, Evangelos
Univ.-Prof., Dr. phil., Präsident des Europäischen Zentrums für wissenschaftliche, ökumenische und kulturelle Zusammenarbeit, Ordentliches Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste
Postfach: 110235, D-97029 Würzburg

Kourembeles, Ioannis
Dr. theol., Fachbereich: Dogmatische Theologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki
GR - 540 06 Thessaloniki

Larentzakis, Grigorios
Univ.-Prof., Dr. theol., Dr. theol., Institut für ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Leb, Ioan-Vasile
Univ.-Prof., Dr. theol., Fakultät für Orthodoxe Theologie der Universität Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca
Piata Avram Iancu 18, RO-3400 Cluj-Napoca

Lies, Lothar
Univ.-Prof., Dr. theol., Institut für Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Mantzaridis, Georgios
Univ.-Prof., Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Soziologie und Ethik
GR-54006 Thessaloniki

Martzelos, Georgios
Univ.-Prof., Dr. theol., Fachbereich: Dogmatische Theologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki
GR - 540 06 Thessaloniki

Moga, Ioan
Dipl. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Kirche, wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Trappentreustr. 33, D-80339 München

Neuner, Peter
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Zugspitzstr. 101, D-85591 Vaterstetten

Nikolakopoulos, Konstantin
Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c.,

Autoren

Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Oeldemann, Johannes
Dr. theol., Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik
Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn

Papas, Athanasios
Prof., Dr. theol., Metropolit von Heliopolis und Theira des Ökumenischen Patriarchats
Sair Laitifi Sokak 17/5, TÜ-81310 Istanbul

Schieffer, Rudolf
Univ.-Prof., Dr. phil., Präsident der Monumenta Germaniae Historica Historicum der LMU München
St.-Martin-Str. 20, D-81541 München

Schreiner, Peter
Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. h.c., Institut für Byzantinistik der Universität Köln
Honrather Str. 13, D-51109 Köln

Seide, Georg
Priester der russischen orthodoxen Kirche im Ausland
Röntgerstr. 22, D-85521 Ottobrunn

Tinnenfeld, Franz
Univ.-Prof., Dr. phil., Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München
Amalienstr. 52/3, D-80539 München

Vlachonis, Georgios
Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, Fachzeitschriftenredakteur
Augustenstraße 82, D-80333 München

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D-80538 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 του 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	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
VIOTh	Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

Orthodoxes Forum (OFo)

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**.

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 34,- €. Einzelheft: 19,- €.

An den bislang erschienenen Heften des OFo (19 Jahrgängen), die mehr als 7.000 Seiten umfassen, haben über 200 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen." **Ökumenisches Forum**

„Πρόκειται γιὰ μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιῶδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο." **Σύναξη**

„Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ..."
Revue des Etudes juives

„Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen."
Zeitschrift für Katholische Theologie

„... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν ..." **Ἐκκλησία**

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D - 80539 München

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou*** *(Hg.)*, Bild und Glaube. Nikaia II. 787 - Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

2) ***Ders.*** *(Hg.)*, Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

3) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 15,- € („Orthodoxes Forum" 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

4) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

5) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 - 8586)

6) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 €
(„Orthodoxes Forum" 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. **Theodor Nikolaou**, Frankfurt a. M. 2002, 716 S., 35,- € (ISBN 3-87476-401-X)