

these

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

20. Jahrgang

2006

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



2A 7136

217

Jahresinhaltsverzeichnis

2006

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2006

Heft 1

Geleitwort	7
Augoustinos Labardakis , Der Sitz der Theologie im Leben	9
Nino Sakvarelidze , Origenes und Maximos der Bekenner über die Brotbitte des Vaterunsergebetes	19
Ioannis Kourembeles , Geschichte und Dogma zwischen Ost und West. Auseinandersetzung mit Susanne Hausammann	35
Areti Demosthenous , The Role of the Orthodox Church in Coexistence and Reconciliation between Turkish- and Greek-Cypriots in Cyprus	53
Levon Sardaryan , „Versöhnte Verschiedenheit“ in Fragen der Fortpflanzungsmedizin? Die Stellungnahmen der Kirchen in Deutschland zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin aus orthodoxer Sicht	63

DOKUMENTE

A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz: Das Sakrament der Weihe (Bischof – Priester – Diakon). Eine theologisch-pastorale Handreichung	85
B. Interorthodoxer Dialog zwischen der Orthodoxen und den Altorientalischen Kirchen. Communiqué	95
C. Fastenbrief 2006 der orthodoxen Bischöfe Deutschlands	97

REZENSIONEN

<i>Ina Willi-Plein</i> , Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Evangelia G. Dafni)	99
<i>Maria Lariou-Drettaki</i> , Η γυναικα στην Καινή Διαθήκη (Konstantin Nikola-kopoulos)	102
<i>Theodor Nikolaou</i> (Hg.) in Zusammenarbeit mit <i>Peter Neuner</i> und <i>Gunther Wenz</i> , Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204) (Ralph-Johannes Lilie)	104
<i>Metropolit Serafim (Joantă)</i> , Hesychasmus. Rumänische Tradition und Kultur, übersetzt aus dem Rumänischen und Französischen von <i>Hans Glaser</i> (Sofian Pătrunjel)	106
<i>André Scrima</i> , Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. „Jurnal” de conciliu (Der Heilige Geist und die Einheit der Kirche. „Konzilstagebuch”) (Ioan Moga)	108

CHRONIK

113

Anhang zur Chronik I: Festakt zur Verabschiedung von Professor Theodor Nikolaou (Lehrstuhl für Geschichtliche Theologie und Ökumenik) am Dienstag, den 05.07.2005	157
Anhang zur Chronik II: Ansprache des Weihbischofs Sofian von Kronstadt anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2005/2006 (29.10.2005)	167

EINGESANDTE SCHRIFTEN

171

AUTOREN

175

ABKÜRZUNGEN

177

Heft 2

Sotirios Despotis , Das Evangelium als Hörgeschehen.....	181
Ferdinand Gahbauer , Der Fels (Stein), ein Bild für Festigkeit und Zuverlässigkeit	195
Anargyros Anapliotis , Neuere Geschichte und aktuelle Lage der autokephalen Kirchen: Das Patriarchat von Georgien und die autokephale Kirche von Albanien	211
Maria Rantzou , Die interkulturelle Erziehung in Griechenland	223

DOKUMENTE

A. Bekanntmachung des Sekretariats der Heiligen und Ständigen Synode des Ökumenischen Patriarchats über den Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf den Titel „Patriarch des Westens“	241
B. Ekklesiologie - Text der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (14.-23. Februar 2006, Porto Alegre, Brasilien): Berufen, die eine Kirche zu sein	243

REZENSIONEN

<i>Gerald Bray (Ed.)</i> , James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, (series: Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Volume 11), (Konstantin Nikola-kopoulos).....	249
<i>Nicolae V. Dură</i> , „Scythia Minor“ (Dobrogea) și Biserica ei apostolică: Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV - XIV) [= „Scythia Minor“ (Dobruška) und ihre apostolische Kirche. Das Erzbistum und die Metropole von Tomis (4.-14. Jh.)] (Mircea Basarab).....	250
<i>Johann Schneider</i> , Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848 (Ioan Moga).....	251
<i>Theodoros St. Nikolaou</i> , Πληθωνικά (Franz Tinnefeld).....	254
<i>Stephan Haering - Heribert Schmitz (Hgg.)</i> , Lexikon des Kirchenrechts (Anargyros Anapliotis).....	256

CHRONIK..... 259

Anhang zur Chronik I: Ansprache des Erzbischofs Dr. Teodosie von Tomis am 18.7.06: Das neue religiöse Antlitz der Europäischen Union. Der Beitrag der orthodoxen Spiritualität zur Wertedebatte in Europa.....	281
--	-----

Anhang zur Chronik II:

IN MEMORIAM. Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos (1921 - 2006) (von Theodor Nikolaou)	
IN MEMORIAM. Totju Koev (1928 - 2006) (von Theodor Nikolaou)	287

EINGESANDTE SCHRIFTEN..... 291

AUTOREN 293

ABKÜRZUNGEN..... 295

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

20. Jahrgang

2006

Heft 1

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: 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

277 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	7
Augoustinos Labardakis , Der Sitz der Theologie im Leben.....	9
Nino Sakvarelidze , Origenes und Maximos der Bekenner über die Brotbitte des Vaterunsergebetes.....	19
Ioannis Kourembeles , Geschichte und Dogma zwischen Ost und West. Auseinandersetzung mit Susanne Hausammann.....	35
Areti Demosthenous , The Role of the Orthodox Church in Coexistence and Reconciliation between Turkish- and Greek-Cypriots in Cyprus.....	53
Levon Sardaryan , „Versöhnte Verschiedenheit“ in Fragen der Fortpflanzungsmedizin? Die Stellungnahmen der Kirchen in Deutschland zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin aus orthodoxer Sicht.....	63

DOKUMENTE

A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz: Das Sakrament der Weihe (Bischof – Priester – Diakon). Eine theologisch-pastorale Handreichung.....	85
B. Interorthodoxer Dialog zwischen der Orthodoxen und den Altorientalischen Kirchen. Communiqué.....	95
C. Fastenbrief 2006 der orthodoxen Bischöfe Deutschlands.....	97

REZENSIONEN

<i>Ina Willi-Plein</i> , Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Evangelia G. Dafni)	99
<i>Maria Lariou-Drettaki</i> , Η γυναίκα στην Καινή Διαθήκη (Konstantin Nikola-kopoulos)	102
<i>Theodor Nikolaou</i> (Hg.) in Zusammenarbeit mit <i>Peter Neuner</i> und <i>Gunther Wenz</i> , Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204) (Ralph-Johannes Lilie)	104
<i>Metropolit Serafim (Joantă)</i> , Hesychasmus. Rumänische Tradition und Kultur, übersetzt aus dem Rumänischen und Französischen von <i>Hans Glaser</i> (Sofian Pătrunjel)	106
<i>André Scrima</i> , Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. „Jurnal“ de conciliu (Der Heilige Geist und die Einheit der Kirche. „Konzilstagebuch“) (Ioan Moga)	108

CHRONIK 113

Anhang zur Chronik I: Festakt zur Verabschiedung von Professor Theodor Nikolaou (Lehrstuhl für Geschichtliche Theologie und Ökumenik) am Dienstag, den 05.07.2005.....	157
--	-----

Anhang zur Chronik II: Ansprache des Weihbischofs Sofian von Kronstadt an- lässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2005/2006 (29.10.2005)	167
EINGESANDTE SCHRIFTEN	171
AUTOREN	174
ABKÜRZUNGEN	175

Geleitwort

Mit dem vorliegenden 1. Heft des 20. Jahrgangs zeigt sich eine bemerkenswerte Station in der Herausgabe des „Orthodoxen Forums“, die zugleich neue Perspektiven für die Zukunft eröffnet. Diese Station, die auch als ein Neubeginn betrachtet werden könnte, wird durch zwei Hauptereignisse gekennzeichnet: *Zum einem* gibt es zum ersten Mal in der Geschichte der Zeitschrift einen Herausgeberwechsel, da der Gründer und bisherige Herausgeber, Prof. Dr. Dr. Dr.h.c. Dr.h.c. **Theodor Nikolaou**, zum 1. Oktober 2005 in den Ruhestand gegangen ist und seine Tätigkeit für die Zeitschrift beendet hat. Nach 34 Jahren verdienstvoller und fruchtbarer Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten, davon 21 an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat uns Kollege Nikolaou ein schwerwiegendes Erbe hinterlassen. Seinen Abschied haben wir am 5. Juli 2005 während einer großen Veranstaltung entsprechend gewürdigt und geehrt (siehe dazu die ausführliche Dokumentation: Anhang zur Chronik auf S. 157 ff.). Die erwähnenswerten Verdienste von Herrn Nikolaou konfrontieren uns mit großer Verantwortung, die wir, alle seinen Kollegen und Mitarbeiter, gerne aber auch im Bewusstsein des Schwierigkeitsgrades übernehmen. Zu den verschiedenen Glanzpunkten seiner jahrzehntelangen erfolgreichen Präsenz in der deutschen Universitätslandschaft, deren Höhepunkt sein Beitrag zur Gründung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität“ München bildet, zählt auch die Gründung und Herausgabe des „Orthodoxen Forums“, einer renommierten orthodoxen theologischen Zeitschrift, die einen breiten wissenschaftlichen, hauptsächlich deutschsprachigen Bereich im europäischen Raum abdeckt. An dieser Stelle möchte ich, als sein Nachfolger in der Herausgabe der Zeitschrift, Herrn Nikolaou für seine Verdienste und seinen Einsatz einen herzlichen Dank aussprechen.

Das Jahr 2006 zeichnet sich *zum anderen* durch das Ende einer turbulenten Zeit für den Studiengang für Orthodoxe Theologie an der LMU aus, der ursprünglich „aus finanziellen Gründen“ mit der Drohung der Streichung konfrontiert war. Nach langjährigen Rettungsbemühungen lenkte die Hochschulleitung ein und sicherte nun den Erhalt des Studiengangs, allerdings begleitet von der Streichung einer von der vier Professoren- und einer von der zwei Mitarbeiterstellen. Trotz der Kürzung unserer ursprünglich minimalen Ausstattung wollen wir weiterhin optimistisch in die Zukunft schauen.

Nach dem Leiden kommt die Auferstehung. Wir glauben, dass wir und auch das „Orthodoxe Forum“ nun die Zeit der Auferstehung erleben, die uns mit Hoffnungen erfüllt. Bereits das vorliegende erste Heft dieser neuen Phase zeigt den Neubeginn und die hoffnungsvollen Perspektiven auf. Die Tatsache, dass neben dem Metropoliten Augoustinos vier junge Nachwuchswissenschaftler, die auf die eine oder andere Weise (Aufbau-, Promotionsstudenten oder Gastdozenten) enge Kontakte zu unserem Studiengang angeknüpft haben, als Autoren auftreten, kann als symbolträchtig und innovativ angedeutet werden. Wir werden weiterhin unser Bestes tun und uns weiterhin mit aller Kraft bemühen, dass die Zeitschrift einen Beitrag zur authentischen Darstellung der orthodoxen Theologie und Spiritualität für die orthodoxen und nicht orthodoxen Interessierten leistet und zugleich eine Begleithilfe für die ökumenischen Bemühungen und das interkirchliche Gespräch darstellt.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Sitz

Der Sitz der Theologie im Leben^{*}

von Augoustinos Labardakis, Bonn

Im Bonner Generalanzeiger vom 16. August 2005 las ich, dass es Anfang der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ein besonderer Wunsch des damaligen Bonner Professors Joseph Ratzinger war, dass auch orthodoxe Theologen an der Katholischen Fakultät Bonn promovieren sollten.¹ Dass er diesen Wunsch nicht durchsetzen konnte, habe dann neben anderem zu seinem Weggang nach Münster 1963 beigetragen. Wenn dies stimmt, so habe ich selbst, um ganz persönlich zu beginnen, davon nur profitieren können, da ich zu jener Zeit in Münster studierte und ihn dort dann zu meinen akademischen Lehrern zählen durfte.

Die Tatsache, dass heute ein orthodoxer Bischof des Ökumenischen Patriarchats den Titel des Doktors der Theologie honoris causa von eben dieser Bonner Fakultät erhält, was seinerzeit (noch) nicht möglich schien, erfüllt mich mit ganz besonderer Freude. Denn dies zeigt ja den ökumenischen Fortschritt, den es seitdem zwischen unseren Kirchen gegeben hat: Dinge, die damals nur schwer vorstellbar waren, sind heute möglich geworden. Dabei weiß ich durchaus, dass die heutige Ehrung durch Ihre Fakultät beileibe keine Selbstverständlichkeit bedeutet, die sozusagen eine Routinehandlung ökumenischer Gefälligkeit darstellt. Ich danke Ihnen deshalb tief bewegt und bin stolz darauf, nach Jahrzehnten des Lebens und Wirkens in der Bundeshauptstadt bzw. der Landeshauptstadt Bonn ab heute auch akademischer Bürger ihrer Universität zu sein.

Allerdings haben Sie womöglich einen Fehlgriff getan, als Sie mir diese Würde antrugen. Der verstorbene Metropolit Meliton (Chatzis) von Chalkedon hat bei einem ähnlichen Anlass einmal von zwei Arten der Theologie, ja von zwei Theologien gesprochen: die eine ist die akademische Theologie, die, auch wenn sie nicht frei von existentiellen Elementen ist, dem Rationalismus verpflichtet ist und als eine Gattung der Wissenschaft zu sehen ist, die verschiedene Fachgebiete hat. Die andere Art der Theologie ist, auch wenn sie nicht frei von wissenschaftlichen Elementen ist, die eucharistische, kerygmatische, pastorale und epistolare Theologie, die man auch als die Theologie der Väter bezeichnen kann.² Wie Metropolit Meliton kann ich heute nur sagen, wenn Sie, verehrter Herr Dekan und verehrte Herren Professoren, mir die Ehre „Doktor der Theologie“ zu sein, wegen meiner Verdienste um die erstbeschriebene Art der Theologie der Lehrstühle, der Hörsäle und der Gelehrtenstuben verliehen haben sollten, haben Sie einen Fehler gemacht, denn seit dem Verlassen der Universität habe ich nichts mehr für die akademische Theologie getan. Ich stehe allerdings seit diesem Zeitpunkt im Dienst der Kirche als Diakon, Priester und Bischof, der sich bemüht, jene andere Art der Theologie zu pflegen, ohne ihre akademische Schwester zu missachten oder gar zu verachten.

^{*} Vorlesung anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn, (Bonn, 1. Februar 2006).

¹ „Kein Panzerkardinal, kein Panzerpapst“. Artikel im *Bonner Generalanzeiger* v. 16. August 2005.

² Vgl. Χαλκηδόνια. Μνήμη Μελίτωνος Χατζή, Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος 1913 –1989, Athen 1999, S. 155.

Und so bitte ich Sie auch, die Wahl des Themas meiner heutigen Vorlesung zu verstehen, als Ergebnis eines jahrzehntelangen Ringens mit der ganz persönlichen Frage, wie es möglich sein kann, gleichermaßen auf die Stimme des Wortes Gottes und auf den Schrei des Volkes Gottes zu hören, wie man in der Kirche Diener Gottes und der Menschen sein kann, anders gefragt: welches ist der Sinn der Theologie oder wo ist ihr Sitz im Leben? So wird meine heutige Antwort auf diese Frage, der ich anhand einiger Stationen meines Lebensweges nachgehen möchte, denn auch eine ganz persönliche Antwort sein.

Gestatten Sie mir aber zunächst, noch einen zweiten Grund der Freude und Genugtuung zu nennen. In der Zeit, in der Joseph Ratzinger Professor in Bonn war, waren es insbesondere zwei griechische Doktoranden, die an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät Vorlesungen hörten und Seminare besuchten. Beide sind seit langem Mitbrüder im bischöflichen Dienst: Stylianos Harkianakis, der seit über drei Jahrzehnten Erzbischof von Australien ist und lange Zeit orthodoxer Kopräsident der Theologischen Dialogkommission zwischen unseren Kirchen war, und Damaskinos Papandreou, der nach Jahrzehnte währendem Dienst im Orthodoxen Zentrum in Chambéry und als Metropolit der Schweiz, heute den Titel eines Metropoliten von Adrianopel trägt und aus gesundheitlichen Gründen seine ökumenischen Aktivitäten etwas reduzieren musste. Beide verbindet seit den Bonner Tagen nicht nur eine theologische und spirituelle Nähe zum heutigen Papst Benedikt XVI., sondern sogar – und damit verrate ich kein Geheimnis – eine enge persönliche Freundschaft zu ihrem ehemaligen Professor.³ 1987 hat Ihre Fakultät Metropolit Damaskinos die Ehrenpromotion verliehen. Dass 19 Jahre später wieder ein Absolvent der Theologischen Hochschule von Chalki – im Griechischen sagen wir, ein mit der gleichen akademischen Muttermilch Genährter, *ομογάλακτος*, diese Ehrung erfährt, ist für mich der zweite Grund zu besonderer Freude.

Wie oft haben wir als Studenten den Hügel der Theologischen Hochschule in Chalki gemeinsam bestiegen – *λόφος της ἐλπίδος* (Hügel der Hoffnung) wurde er gemeinhin genannt. Wir waren überzeugt davon, dass die Theologie eine Hoffnung für die Kirche zu sein habe und dass wir als Theologen diejenigen sein müssen, die auch in Zeiten der Stagnation und der Krise Hoffnungsträger seien. So verstanden wir drei, ebenso wie so viele unserer Kommilitonen, unseren Aufenthalt in Chalki als eine Art Inspiration – im wörtlichen Sinne – durch die „Große Kirche Christi“, wie wir das Ökumenische Patriarchat seit alters nennen. (Welch eine Ironie der Geschichte, dass dieser Hügel der Hoffnung durch die seit Jahrzehnten andauernde Schließung der Hochschule zu einem Fanal der Hoffnungslosigkeit zu werden droht...)

In dieser Sicht der Theologie wurden wir von keinem geringeren bestärkt als vom damaligen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Dieser große Charismatiker pflegte immer wieder die Mauern seiner Residenz gegen die Stille der Hochschule von Chalki einzutauschen, wo er manchmal wochenlang blieb, um bei den jungen Studenten aus aller Welt zu sein. Denn Patriarch Athenagoras liebte die Jugend, und dies war sicher einer der Gründe für seine häufigen Besuche auf Chalki. Manche sagten bereits damals,

³ Vgl. Interview mit Vinzenz Pfnür in „Die Welt“ v. 22.04.2005. Der heutige Papst selbst schreibt 1975 über die Gastvorlesungen von Metropolit Stylianos Harkianakis an der Regensburger Universität, sie seien „die Wiederbegegnung mit einem Schüler aus der Zeit unserer Bonner Wirksamkeit, der uns in den gemeinsamen Jahren am Rhein für immer zum Freund geworden war.“ Zit. n. *Stylianos Harkianakis*, *Orthodoxie und Katholizismus*. Mit einem Vorwort von *Joseph Ratzinger*, München 1975, S. 9.

dass er aber auch die zukünftigen Entscheidungsträger des Ökumenischen Patriarchats aus der Nähe sehen und selektieren wollte. Er tat dies aber auf eine so diskrete Weise, dass wir nie Angst vor ihm hatten; Ehrfurcht ja, aber keine Furcht.

Ebenso wie sein Vertrauen in die Jugend blieb uns damals sein Misstrauen gegenüber einer bestimmten dogmatisierenden Art und Weise der Theologie nicht verborgen... Das ihm in unterschiedlichen Varianten zugeschriebene und vielfach kolportierte Wort, man könne die Einheit der Kirche am ehesten dadurch erreichen, dass man die Theologen auf eine einsame Insel verbanne, habe ich selbst nie von ihm gehört.⁴ Aber in manchen seiner publizierten Äußerungen kann man diese Skepsis doch erkennen. Zu Olivier Clément sagte er einmal: „Die wahre Theologie steht nicht im Gegensatz zur Liebe: sie ist deren Ausdruck. Was sind die Dogmen anderes als die Symbole einer Liebeserfahrung? Im Grunde gibt es im Christentum ein einziges Dogma, alle anderen entfalten es nur, und das ist Christus selbst, Gott, der Mensch wird, damit der Mensch in der Kirche den Geist des Lebens empfangen kann. Man soll sich nicht mehr um Worte streiten. Man soll sich nicht mehr in Worten streiten...“⁵

Und doch: Liebe als Voraussetzung und gleichzeitig als Anwendung der Theologie war es sicher nicht, die uns primär in Chalki beigebracht wurde. Es war ein sehr schulmäßiges, um nicht zu sagen scholastisches Studium, das neben den Vorlesungen insbesondere die Forschung in einer der damals bestdotierten theologischen Bibliotheken der Welt umfasste. Interessanterweise lernten wir aber neben den eigentlichen Studienfächern noch etwas anderes: dass Theologie etwas mit dem Gebet zu tun hat. Unser gesamter Tagesablauf in der Theologischen Hochschule war nämlich in den Rhythmus des orthodoxen Tageszeitengebetes eingebettet; in dieser Hinsicht konnte man Chalki mit jedem orthodoxen Kloster der Welt vergleichen. Dieses tägliche Stundengebet war mehr als nur eine praktische Übung in Liturgik; es war gewissermaßen ein ständiges Memento, dass nur wer betet, ein Theologe sein kann.

Seit jener Zeit beschäftigt mich die heute zu behandelnde Frage nach dem Sitz der Theologie im Leben. Wie kann es uns gelingen, die Theologie nicht irgendwo „dort oben, auf einem wunderschönen Hügel, der zudem noch auf einer Insel weit weg vom pulsierenden Leben der Welt“, womöglich auch der Kirche zu belassen? Hierzulande würde man vielleicht eher vom „Elfenbeinturm“ der theologischen Wissenschaft sprechen, den es zu erkennen und zu verlassen gilt.

Gegen Ende meiner Studienzeit wurde ich zum Diakon geweiht; Patriarch Athenagoras selbst wählte den Mönchsamen Augoustinos für mich aus. Er wollte mich in den Westen schicken und meinte, der Name des größten Theologen der westlichen Kirche sei deshalb angebracht. Dies wiederum bewog mich, mich mit den Schriften des großen Kirchenvaters auseinanderzusetzen und führte dazu, dass etwa die „Confessiones“ bis heute zu meiner bevorzugten Lektüre gehören.

Bald darauf wurde ich tatsächlich in den Westen geschickt und hatte die Gelegenheit zunächst in Salzburg und später in Münster die hiesige Theologie kennenzulernen.

⁴ Der französische Theologe Olivier Clément schreibt Patriarch Athenagoras folgende Sätze zu: „Zuerst wollte ich sie <die Theologen> alle auf eine Insel bringen lassen, um etwas aufatmen zu können, um den Christen der verschiedenen Bekenntnisse die Möglichkeit zu geben, sich frei und ungezwungen kennenzulernen, ohne ständig gesagt zu bekommen, daß die einen Recht haben und dass die anderen Unrecht haben oder daß sie immer auf der Hut sein müssen. Aber ich denke, daß man die Theologen auf eine Insel bringen müßte, damit sie gründlich diskutieren. Der Augenblick ist gekommen.“ Vgl. *Olivier Clément, Patriarch Athenagoras – Porträt eines Propheten*, München 1982, S. 101.

⁵ Zit. n. *Olivier Clément*, a.a.O., S. 95.

Für mich war dies die Zeit der Begegnung mit theologischen Koryphäen wie Karl Rahner und – wie bereits erwähnt – Joseph Ratzinger. Gleichzeitig entdeckte ich die Römisch-katholische Kirche jener Zeit, die sich im konziliaren Elan jener Jahre gerade eben „meiner“ Frage nach dem Verhältnis der Kirche und ihrer Theologie zum „wahren Leben“ stellte. Das „Zauberwort“ jener Jahre hieß „aggiornamento“ und schon die Tatsache, dass es für diesen Begriff weder eine adäquate deutsche noch eine griechische Übersetzung gibt, zeigt, wie komplex er ist. Ich begann zu begreifen, dass das Heranführen der Kirche und der Theologie an den heutigen Tag – und dies meint ja wohl dieser Begriff – dort seine Grenzen findet, wo das „Heute“ eine chronologische, messbare Größe und nicht ein diachronischer Begriff ist. Das σήμερον, das „Heute“ der Kirche ist das die Zeit übersteigende und überwindende „Heute“ der liturgischen Hymnen und nicht jenes der Politik oder der Nachrichtensendungen.

Immer konkreter stellte sich mir die Frage der Nutzenanwendung der Theologie, als ich durch eine Fügung der Göttlichen Vorsehung – anders kann ich dies nicht bezeichnen – anstatt nach Chalki zurückzukehren, in den pastoralen Dienst der gerade gegründeten Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland berufen wurde. Es ging mir also genauso wie der Mehrheit meiner Landsleute, die eigentlich nur für einige Jahre als so genannte „Gastarbeiter“ nach Deutschland kamen; aus diesen Jahren wurden Jahrzehnte, die wir nicht mehr als Gäste, sondern als integrierte und integrierende Mitglieder in der deutschen Gesellschaft zuhause sind. Auf einmal war ich gezwungen, alle meine erworbenen theoretischen Kenntnisse der Theologie praktisch anzuwenden. Und wieder stellte sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden erwähnten Arten der Theologie.

Mir ist bekannt, dass der Begriff „Sitz im Leben“, der aus dem Deutschen in so viele Sprachen übernommen wurde, ursprünglich aus der Formkritik stammt und bei einem Text seine Entstehungssituation bzw. Funktion bezeichnet, die es zu erschließen und bei seiner Interpretation zu berücksichtigen gilt, um ein Verständnis des Textes zu erhalten. Auch wenn er auf einen protestantischen Theologen namens Hermann Gunkel zurückgeht, der als Begründer der religionsgeschichtlichen Schule gilt, wird er heute auch außerhalb des Protestantismus und auch außerhalb der theologischen Forschung verwendet. Wenn ich heute diesen Fachterminus „Sitz im Leben“ auf die Theologie insgesamt anwende, stellt sich allerdings für mich nicht nur die Frage nach ihrer Herkunft, sondern auch nach ihrem Lebensumfeld sowie ihrer Zielsetzung und Anwendung.

Was meine Kirche und ihre Theologie betrifft, waren die zwei größten Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, die sogar bis heute ihr Lebensumfeld bestimmen, zum einen die Oktoberrevolution, d.h. der Zusammenbruch des alten gewissermaßen staatskirchlichen Systems, und zum anderen die Herausforderung durch die Ökumenische Bewegung, die durch die Begegnung mit den anderen Kirchen zu Stande kam.

Der Zusammenbruch eines Systems, in dem die Kirche fest eingebunden in staatliche Strukturen existierte, führte dazu, dass diese, nunmehr auf sich selbst gestellt, auf die Frage nach ihrer Existenzberechtigung neue, authentische Antworten geben musste. (Nebenbei bemerkt hat die Kirche in den ehemaligen Staaten des real existierenden Sozialismus heute ganz ähnliche Probleme...).

Die Flucht und Migration tausender orthodoxer Christen hatte darüber hinaus zur Folge, dass sie in direkten Kontakt zu den Kirchen des Westens treten konnten und mussten. Das theologische Resultat dieser Ost-West-Begegnung war erstaunlicherweise

wiederum die Beschäftigung mit ekklesiologischen Fragen. Kallistos Ware formuliert es so: „Erneut mussten wir Orthodoxe uns fragen: Warum gibt es die Kirche? Was haben wir als Glieder der Orthodoxen Kirche mit den westlichen Christen gemeinsam und was trennt uns? Wo können wir den Nicht-Orthodoxen etwas beibringen und wo können wir etwas von ihnen lernen?“⁶

So ist es sicherlich kein Zufall, dass es ein Theologe der russischen Emigration war, Nikolaj Afassanieff, der zu einer Wiederentdeckung der altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie beitrug, die von Theologen wie Sergij Bulgakow und Georgij Florovsky und später von Ioannis Zizioulas weiterentwickelt wurde. Dieser ekklesiologische Neuaufbruch hat ebenso wie das „Zurück zu den Vätern“ von Vater Florovsky⁷ auf dem Theologenkongress von Athen 1936 bekanntlich nicht nur Auswirkungen auf die orthodoxe Theologie, sondern auch auf die Kirchen des Westens gehabt.⁸

Und gleichzeitig hatte die Frage der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie auch ganz konkrete Auswirkungen auf unsere Gemeinden, etwa wenn es um die auch in unserer Kirche viel diskutierte Frage der Häufigkeit des Empfangs der heiligen Kommunion geht. Als Bischof einer Diözese mit etwa einer halben Million Gläubigen konnte ich – so verstehe ich meinen bischöflichen Dienst – diese Diskussion nicht nur passiv beobachten, sondern hatte sie auch aktiv zu fördern und zu beleben. In Verantwortung für die Einheit meiner Metropole konnte ich dabei extreme Positionen weder der einen noch der anderen Seite favorisieren. Es kann nicht angehen, dass eine skrupulöse Kommunikationsverweigerung zu einer irgendwie toten Eucharistiefeyer in unseren Gemeinden führt, wo der zelebrierende Priester als einziger kommuniziert und der liturgische Ruf „Mit Glaube, Liebe und Gottesfurcht tretet hinzu!“, der die Einladung zum Empfang der heiligen Kommunion in der Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche ausspricht, von der Gemeinde mit einem ostentativen Fernbleiben beantwortet wird. Und gleichzeitig kann es nicht sein, dass wir den in unseren Gemeinden so sorgsam gehüteten Schatz einer gründlichen Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Kommunion durch Fasten, Beichten, Vorbereitungsgebete und gegenseitige Vergebung ohne weiteres aufgeben. Ein Beobachter der ökumenischen Szene hat im Zusammenhang mit immer lauter erhobenen Forderungen nach Interkommunion oder, noch besser, nach „offenem Abendmahl“ einmal das unschöne, aber zutreffende Wort vom „eucharistischen Heißhunger“ geprägt, der manche erfasst zu haben scheint. So hatte ich als Bischof die heilige Pflicht, für eine regelmäßige Kommunikationspraxis meiner Gläubigen zu sorgen, und gleichzeitig ihre Hochachtung vor diesem Mysterium zu bewahren. Mir scheint, dass die Warnung des Paulus vor dem unwürdigen Empfang des Leibes und des Blutes Christi⁹ innerkirchlich und zwischenkirchlich viel zu wenig Beachtung findet.

Doch um die Eucharistie achten zu können, mussten wir erst einmal Orte haben, um sie feiern zu können. So entstanden in zahlreichen deutschen Städten orthodoxe Kirchenbauten, die nicht nur das Stadtbild zu prägen beginnen, sondern auch sichtbares Zeugnis vom „dritten Partner in der Ökumene“ geben. Zu diesen Kirchen kamen Gemeindezentren, die vielfach zu einer „kleinen Heimat“ für unsere Gläubigen gewor-

⁶ Kallistos Ware, *Ἡ ὁρθόδοξη θεολογία στὸν 21ο αἰῶνα*, Athen 2005, S. 16f.

⁷ Vgl. die griechische Übersetzung seines Athener Vortrags: G. Florovsky, *Πατερικές σπουδές καὶ σύγχρονη Θεολογία*, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 73 (1990) 803-810.

⁸ Vgl. etwa die Arbeit von Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg ²2000.

⁹ Vgl. 1 Kor 11,27 ff.

den sind. Denn was in der heutigen Sprache der Ökumene „die Liturgie nach der Liturgie“ genannt wird, ist ja im Bereich meiner Kirche eine seit Jahrhunderten gelebte Realität: Ausgangspunkt jedes gemeindlichen Lebens ist und bleibt die Feier der heiligen Eucharistie.

1972 wurde ich Vikarbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Titel meines Bischofssitzes „in partibus infidelium“ war „von Elaia“, was übersetzt „Ölbaum“ bedeutet. In jener Zeit erfuhr ich, dass es in der römisch-katholischen Kirche den Titel eines Bischofs von Oliva gab. Ölbaum und Olive – welch passende Attribute für die Arbeiter im Ölberg des Herrn! In der Theologie und der Liturgie unserer Kirchen kommt ja dem Öl eine besondere Bedeutung zu: ist es doch Ergebnis von Gottes Segen und „Frucht der menschlichen Arbeit“. Diese menschliche Arbeit, oder anders gesagt der soziale Kontext, war es auch, der den Sitz im Leben der Theologie unserer Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in den 70er Jahren bestimmte. Meinem verehrten Vorgänger, Metropolit Irineos, der bis 1980 in Bonn wirkte, war diese Ausrichtung besonders wichtig. In unzähligen Projekten wurde damals die „Liturgie nach der Liturgie“ Wirklichkeit.

An dieser Stelle muss ich allerdings auf einen bezeichnenden Unterschied zwischen der „Sitz im Leben“-Theologie des Protestantismus und der orthodoxen Sicht der Dinge hinweisen: Den Vätern der religionsgeschichtlichen Schule ging es seinerzeit darum, die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit einer möglichst breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen und durch die populäre Vermittlung ihrer theologischen Forschungsergebnisse zu einer Erweiterung des religiösen Bewusstseins in breiten Bevölkerungskreisen beizutragen. So entwickelten sie eine rege Vortragstätigkeit und veröffentlichten populärwissenschaftliche Publikationen: Buchreihen wie die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“, die „Lebensfragen“, die „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ oder das „Göttinger Bibelwerk“. Am bekanntesten ist sicher ihr großes enzyklopädisches Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG). Dem entgegnet Alexander Schmemmann, einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts: „Das Herabsenken der Theologie auf eine populäre Ebene kann nicht die Antwort sein. Für die Orthodoxie geht es genau um das Gegenteil, nämlich um das „Anheben“ des gesamten kirchlichen Lebens auf die Ebene eines theologischen Bewusstseins, um eine vitale Beziehung zwischen dem theologischen Diskurs und jedem Aspekt und jeder Ebene des Lebens der Kirche.“¹⁰

Lassen Sie mich dies an einem Beispiel verdeutlichen: in keinem der orthodoxen Gemeindezentren unseres Landes wird man einen Kindergottesdienst-Raum finden, in dem man das Mysterium der Göttlichen Liturgie sozusagen „kindgerecht“ aufbereiten würde. Nein, das widerspräche diesem soeben zitierten orthodoxen Ansatz des „Anhebens“ und Hinführens der Menschen zu einer Ebene des theologischen Bewusstseins. Deshalb nehmen auch die Kinder gemeinsam mit den Erwachsenen an der Göttlichen Liturgie teil; vielleicht verstehen sie ja sogar mehr vom „heiligen Spiel“ als ihre „verkopften“ Eltern... Und unsere Gemeinden bemühen sich, ihnen in den „κατηχητικά σχολεία“, Katechese, d.h. orthodoxe, eucharistische und liturgische Unterweisung zukommen zu lassen. Diese ursprünglich aus der amerikanischen „Sunday school“-Bewegung stammende Einrichtung musste mit orthodoxen Inhalten, vor allem aber mit

¹⁰ Alexander Schmemmann, The Task of Orthodox Theology in America. Paper read at the first Conference of Orthodox Theologians in America, Sept. 26-27, 1966, *Vladimir's Seminary Quarterly* 10 (1966) 180 ff.

einer orthodoxen Religionspädagogik ausgestattet werden. Der „Sitz im Leben“ unserer Gemeinden hier in Deutschland erlaubt es übrigens nicht, Unterrichtsmaterialien aus Griechenland, die nichts mit der hiesigen Lebensrealität unserer Kinder zu tun haben, zu verwenden. Denn in diesen Büchern kommen etwa die anderen Kirchen, geschweige denn andere Religionen, nicht vor; kein Sankt-Martins-Zug, keine Fronleichnamsprozession, kein Adventskranz, keine Papstwahl, kein Jugendkreuzweg usw. So beginnt die Erziehung zur Ökumene für die Gläubigen unserer Metropole bereits im Kindesalter und wir meinen, dass dies richtig sei.

Ein weiteres Lernziel ist es – wundern Sie sich bitte nicht! –, unsere Kinder und Jugendlichen zu guten Europäern zu erziehen. Ohne die eigene religiöse und nationale Identität aufzugeben, sollen sie in die hiesige Gesellschaft integriert sein. Beides scheint mir besonders wichtig zu sein. Denn gerade was die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Nation betrifft, gibt es ja viele Anfragen an die orthodoxe Kirche, allerdings auch, dies sei gestattet, in aller Offenheit anzumerken, immer noch viele Vorurteile. Meine hier und da scherzhaft gemachte Bemerkung, Harnack sei noch nicht gestorben, hat mir in diesem Kontext sicher nicht nur Freunde gemacht. Adolf von Harnack steht hier für den Typ des Wissenschaftlers, der sich trotz gründlicher Beschäftigung mit der Orthodoxie zu Sätzen wie folgenden hinreißen lässt. Ich zitiere: „Diese Kirche hat es verstanden, sich mit den einzelnen Völkern, die sie in sich hineingezogen hat, so zu verschmelzen, daß ihnen Religion und Kirche zu nationalen Palladien geworden sind, ja zu den Palladien. Gehen Sie zu den Griechen, zu den Russen, zu den Armeniern usw. – Überall werden sie finden, dass Kirche und Volkstum nicht zu trennen sind, und daß das eine Element nur in und mit dem andern existiert. Für ihre Kirche lassen sich die Angehörigen dieser Nationen, wenn es sein muß, in Stücke hauen.“¹¹ Dass diese Beurteilung aber beileibe kein Kompliment für die Bereitschaft zum Märtyrertod der orthodoxen Christen ist, geht aus folgendem Satz hervor „Der Traditionalismus und der mit ihr eng verbundene Ritualismus charakterisieren die griechische Kirche in hervorragendem Maße, aber eben daraus geht hervor, wie sehr sie sich von dem Evangelium entfernt hat“¹² und gipfelt in der schon legendären Bemerkung, das östlich-orthodoxe Christentum sei jene Art von Religion, für deren Beseitigung sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen liess.¹³

So schien der Krieg im ehemaligen Jugoslawien für manche geradezu eine Bestätigung dafür zu sein, dass in einem fast schon Huntington'schen Sinne der Kampf zwischen zwei Kulturen stattfindet: Hier der freiheitsliebende, fortschrittliche, tolerante Westen, drüben der obskurantistische, mittelalterliche, Waffen segnende Osten, der durch die Orthodoxie repräsentiert wird. Dass diese Einschätzung zu vereinfachend war und ist, wurde schon bald deutlich. Es gehört sicher zu den schmerzlichen Erfahrungen meiner nunmehr 25-jährigen Dienstzeit als Metropolit, dass die damaligen Appelle und Erklärungen aller kanonischen orthodoxen Bischöfe in Deutschland, die zu einer differenzierten Betrachtung des Jugoslawienkrieges aufriefen, kaum Beachtung gefunden haben, vermutlich auch deshalb, weil sie nicht in die politische Landschaft passten und manches der erwähnten Vorurteile widerlegt hätten. Heutzutage,

¹¹ Zit. n. Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg/München 1952, S. 233.

¹² Alexander Schmemmann, *The Task of Orthodox Theology in America*. Paper read at the first Conference of Orthodox Theologians in America, Sept. 26-27, 1966, *Vladimir's Seminary Quarterly* 10 (1966) 236.

¹³ Alexander Schmemmann, a.a.O., S. 243.

wo man durch die Erfahrungen des Irak-Krieges nicht nur in der Politik, sondern auch in den Schwesterkirchen etwas kritischer mit den uns jeweils präsentierten Kriegsgründen umgeht, lohnt es sich ja vielleicht, diese Texte noch einmal nachzulesen.

Diese Erziehung zu „guten Europäern“ bedeutet, dass wir in der Bundesrepublik Deutschland keine Ghettos errichten wollen. Bei aller Hochachtung für die Nation, der wir entstammen, kann und darf es keinen Chauvinismus in unseren Kirchengemeinden geben.

Auch der Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in Münster und die Lehr- und Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München waren und sind keine nationalen oder theologischen Ghettos. Denn der Sitz im Leben unserer Theologie verlangt geradezu nach dem gegenseitig befruchtenden Dialog mit den anderen Theologien. Wir sind froh, dass – wie es scheint – in beiden Fällen die Weisheit über die Sach- und Spazwänge gesiegt hat und dass die orthodoxe Theologie ihren gebührenden Platz behalten konnte. An dieser Stelle sei es mir gestattet, dem Wegfall des Studienfachs „Orthodoxe Theologie“ an der Universität Bonn nach dem Wechsel von Professor Nikolaou nach München eine Träne nachzuweinen. Sicher war die damalige Anbindung der orthodoxen Theologie an das Altkatholische Seminar nicht die beste Möglichkeit, sie muss aber aus ihrer historischen Genese heraus verstanden werden. Vielleicht kann ja die heutige Feststunde zum Ausgangspunkt einer Überlegung werden, wie man die Präsenz orthodoxer Theologie an der Bonner Universität verbessern kann. Keine Sorge, ich plädiere hier nicht für kostenintensive (und deshalb utopische) Neugründungen: ich bin nicht nur in meiner eigenen Kirche als Realist bekannt, wenn es um Finanzfragen geht! Aber es gibt für kreative Geister immer ein Instrumentarium von Möglichkeiten, theologisch Gewolltes durchzusetzen. Warum sollte es nicht zum Beispiel einmal im Jahr einen „Dies academicus der Orthodoxie“ für die theologischen Fakultäten der Universität Bonn mit Gastvorträgen geben? Warum kann das fachliche Potential unserer Metropole und der Orthodoxie hierzulande nicht für Lehraufträge oder Ähnliches genutzt werden? Sollte man nicht an fächer- und fakultätsübergreifende Kooperationen denken dürfen, die zum Beispiel Gastvorlesungen in orthodoxer Theologie ermöglichen können? Als neuer Ehrendoktor appelliere ich an nunmehr *meine* Universität, hier kreativ tätig zu werden. Einer Hochschule, an der Professoren wie Franz Dölger, Heinrich Schlier, Erik Peterson, Wilhelm Schneemelcher oder eben Joseph Ratzinger gelehrt und geforscht haben, um nur einige Namen der Vergangenheit zu erwähnen, jene der Gegenwart sprechen für sich selbst, stünde dies durchaus gut an.

Der Sitz im Leben unserer Theologie hier in Deutschland führte übrigens dazu, dass wir orthodoxe Christen unterschiedlicher Nationalitäten uns hier begegnen und besser kennenlernen. Dass wir zur Zeit durch das Nebeneinander verschiedener Jurisdiktionen eine Organisationsstruktur haben, die in einem gewissen Widerspruch zum kanonischen Recht unserer Kirche steht, wissen wir. Und gleichzeitig galt es auch hier, Wege und Möglichkeiten zu finden, unserem pastoralen, ekklesialen und ökumenischen Auftrag glaubhaft gerecht zu werden. So kam es zur Gründung der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (KOKiD), die sich als Verband der Diözesen in Deutschland konstituiert hat. Neben anderen Aufgaben ist hier die Errichtung bzw. Durchführung des orthodoxen Religionsunterrichtes in zunächst vier Bundesländern als bedeutende Aufgabe zu nennen.

Dieser Dienst, den die KOKiD ebenso wie die gesamte Kirche zu leisten hat, ist der gleiche, dem auch die Theologie verpflichtet ist; wir haben uns daran gewöhnt, ihn mit den Begriffen Leitourgia, Martyria und Diakonia zu umschreiben. Darüber hinaus ist

es auch Pflicht der Theologie, prophetisch zu sein. Aufgabe der Propheten ist es ja nicht nur die Menschen auf kommende Ereignisse, sondern auf ihre Aufgabe oder gar auf ihren Abfall vom Willen Gottes hinzuweisen. Der Sitz der Theologie im Leben einer globalisierten Welt wird deshalb stets auch darauf abzielen, die Augen für die aktuellen Herausforderungen unserer Zeit zu öffnen. Eine dieser theologischen, politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen ist sicher auch die zunehmende Präsenz des Islam in unserer Gesellschaft. Auch hier kann die orthodoxe Kirche und Theologie Hilfestellung leisten. Dabei meine ich nicht den „nicht dogmatischen, aber unerschwelligen Monophysitismus“¹⁴, den uns etwa Friedrich Heiler vorwirft, der uns angeblich dem Islam annähert. Ich meine vielmehr das, was man den „Dialog des Lebens“ genannt hat: eine Jahrhunderte lange Erfahrung des Zusammenlebens mit dem Islam, aus der stets Konvivenz werden muss. Mein besonderer Gruß gilt in dieser Stunde deshalb einem der Veteranen des christlich-islamischen Dialogs, Papst Schenuda III. Ich freue mich, dass ich heute in seine Nachfolge als Doktor honoris causa dieser Fakultät treten darf und beglückwünsche Sie, verehrtes Kollegium, noch einmal zu Ihrer Entscheidung diesen weisen Theologen, den authentischen Vater seiner Kirche und aufrechten Glaubenszeugen, geehrt zu haben.

Lassen Sie mich resümieren: Man hat die Theologie nach einem Wort des Eusebius von Cäsarea als *θεοπρεπὴ διδασκαλία*, als Gott geziemende Lehre bezeichnet. Und so ist sie meiner Meinung nach bis heute zu verstehen. Jeglicher Versuch, sie zu einer innerweltlichen Sozialwissenschaft zu reduzieren ist von vorn herein gescheitert. Natürlich entsteht und lebt sie nicht in einem kulturellen Vakuum; zu warnen gilt es aber dennoch vor der Versuchung, sie rein kontextuell zu verstehen. Nach orthodoxem Verständnis kann es keine „feministische Theologie“ oder keine „Theologie der Befreiung“ geben, nicht weil wir Schwierigkeiten mit der Würde der Frau oder der Freiheit hätten, sondern weil alles in der Theologie, was den Menschen betrifft, eben diese Würde der Frau in gleicher Weise wie die Würde des Mannes betont. Und dass man im Südosten Europas, wo man Jahrhunderte lang in Unfreiheit und Unterdrückung leben musste, die befreiende Kraft des Evangeliums sehr wohl erkannte, weil nur sie Hoffnung schenkte, muss nicht eigens erwähnt werden! Es war dann schließlich nicht von ungefähr am 25. März 1821, dem Tag des *Εὐαγγελισμού*, dem Tag der Verkündigung der Frohen Botschaft an die Gottesmutter, an dem das Magnifikat in der Lesung zitiert wird, dass die Griechische Revolution begann. *Καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς...* (Er stürzte Mächtige von ihren Thronen und erhöhte die Niedrigen...) ¹⁵. So ist die Theologie *θεοπρεπής*, da sie Zeugnis von der „Hoffnung der Auferstehung“ ablegt. Und nur dann dient sie wirklich den Menschen.

Verehrter, lieber Herr Dekan, sehr geehrte Herren Professoren der Fakultät, ich weiß nicht, ob Sie jene wunderbare Rede kennen, die seinerzeit Odysseas Elytis, der große Dichter des griechischen Lichtes und des Ägäischen Meeres, 1979 beim Festessen anlässlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur gehalten hat. Er sprach dabei von seinem Land, in dem seit 3000 Jahren Sonne *ἥλιος* und Freiheit *ἐλευθερία* genannt werden.

¹⁴ Friedrich Heiler, *Die Ostkirchen*, (= Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche“), München/Basel 1971, S. 427.

¹⁵ Lk 1,52.

Heute am vorletzten Tag der vierzigstägigen Festzeit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus wäre es ja durchaus reizvoll, diese zentralen Begriffe seiner Dichtung zu analysieren. Bekannt ist ja auch sein Gedicht „Τῆς δικαιοσύνης ἦλιε νοητέ“, wo die Kombination der Begriffe „Sonne“ und „Gerechtigkeit“ für uns westliche und östliche Theologen sofort christologisch klingt und schwingt.

Nein, ich möchte Elytis, wie folgt variieren: „Ich komme aus einer Kirche, in der seit bald 2000 Jahren das Wort εὐχαριστία die Bedeutung Dank, Danksagung und gleichzeitig die Bedeutung Eucharistie hat, mit der das Wort in alle Sprachen der Welt Einzug gefunden hat. In jeder Göttlichen Liturgie beginnt jener Teil, der als Anaphora bezeichnet wird, mit den Worten Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ (Lasset uns Dank sagen dem Herrn!). Ja, lasset uns Dank sagen dem Herrn für diese Stunde nicht-eucharistischer und dennoch so intensiver ökumenischer Gemeinschaft! Und lassen Sie mich nochmals Ihnen Dank sagen, verehrter Herr Dekan und verehrtes Kollegium der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn, für die mir heute erwiesene Ehre. In diesem Sinne: εὐχαριστῶ!

Origenes und Maximus der Bekenner über die Brotbitte des Vaterunsergebetes

von Nino Sakvarelidze, München

1. Das Vaterunsergebet und sein Sinn

Den Höhepunkt des christlichen Gebetes stellt das von Christus, dem Sohn Gottes, uns gegebene Gebet zu seinem und zu unserem Vater – das Vaterunser dar. Es ist jenes Gebet, welches alle Christen auf der ganzen Welt, abgesehen von konfessionellen Unterschieden, vereint; jenes Gebet, das jeder Christ auswendig kann und am häufigsten ausspricht; das Gebet, das uns Christus selbst gegeben und gelehrt hat.

Was könnte den Abstand zwischen dem von Gott entfernten und entfremdeten, sündigen, gefallen Menschen und dem Vollkommenen, dem Absoluten – Gott, eher verringern, als die Anrede „Vater unser“? Der Vater ist ja ohne Sohn unvorstellbar; wo es den Vater gibt, da ist auch immer der Sohn und umgekehrt – der Vater ist der des Sohnes, der Sohn der des Vaters. So werden wir Söhne Gottes, indem wir Ihn anrufen – „Abba, unser Vater.“¹ Was könnte eine höhere Würde für den Unwürdigen sein als der Sohnschaft Gottes gewürdigt zu werden? Aus diesem Grund gilt das Vaterunser als Zusammenfassung der ganzen biblischen Geschichte, von der Schöpfung der Welt durch den Sündenfall zur Vergöttlichung des Menschen.² Es ist ein besonderes Gebet, das uns eine besondere Gabe schenkt, das uns in ein besonderes Verhältnis stellt. Deswegen hält einer der größten Kirchenväter es für die feinste und tiefste Ausdrucksform der Vater-Sohn-Beziehung.³ Diese Sonderbeziehung zwischen Gott und Mensch wird aber durch die Menschwerdung des Wortes Gottes möglich.⁴ Christus, der natürliche

¹ Origenes, De Oratione, 22, 2: BEP 10, 267, (Röm 8, 15).

² Tertullian, De oratione: PL 1, 1153 AB: „...ut revera in oratione brevium totius Evangelii comprehendatur.“

³ Maximus der Bekenner, Mystagogia: PG 91, 696 C: „νιοθεσίας σύμβολον“ / „adoptionis symbolum“; Ders., Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 876 C: „νιοθεσίαν ἐν χάριτι“ = P. van Deun (Hg.), Maximi Confessoris Expositio Orationis Dominicae: CChr SG 23, pp. 27-73, c. 81, S. 31. Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 875 C: „adoptionem in gracia.“ Vgl. Origenes, De Oratione, 22, 2: BEP 10, 267: „πνεῦμα νιοθεσίας“ (Röm 8, 15. Hier wird der Geist der Sohnschaft dem der Knechtschaft, „πνεῦμα δουλείας“ gegenübergestellt.) oder „τέκνα θεοῦ“ (Joh 1, 12). Origenes, a.a.O., 15, 4: BEP 10, 259: „νιοθεσίας πνεῦμα.“ Mit Recht bemerkt Kardinal Daniélou, das Vater Unser sei ein Sohnesgebet, J. Daniélou, Gebet als Quelle christlichen Handelns, mit einem Vorwort von H. Urs. von Balthasar, Einsiedeln, Freiburg 1994, S. 43.

⁴ Maximus der Bekenner, Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 873 C = CChr SG 23, c. 41-43, S. 29: „...βουλὴν μὲν τυχὸν φήσας τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν ἐπὶ θεώσει τῆς ἡμετέρας φύσεως ἀπόρρητον κένωσιν τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ...“. Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 874 CD: „...consilium forte appellans Dei ac Patris, quam unigenitus Filius nullis verbis explicabilem suscepit, ad genus humanum deitate donandum, exinanitionem“. Der Entleerung (κένωσις) bzw. Menschwerdung des Logos Gottes entspricht die Anführung/Vergöttlichung (θέωσις) des Menschen; einerseits, die unmittelbare Beziehung Gottes zum Menschen in Christus – in der Fleischwerdung seines erstgeborenen Sohnes, andererseits, die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott in seiner Vergöttlichung. Hier ist die Rede vom unaussprechlichen größten Mysterium der Menschwerdung Gottes bzw. der Vergöttlichung des Menschen – Herabsteigen Gottes (κατάβασις) und Hinaufsteigen des Menschen (ἀνάβασις). So kommt eine unmittelbare lebendige Gott-Mensch-Beziehung

Sohn Gottes (κατὰ φύσιν, φυσικός), ist Mensch geworden, damit auch wir Söhne Gottes der Gnade nach (κατὰ χάριν) werden können, damit wir seinen Vater auch als unseren Vater („Vater unser“) anreden dürfen und so das Vaterunsergebet zu beten vermögen. Auch Origenes spricht von dem Geiste der Kindschaft.⁵

Für den hl. Maximus ist das Vaterunsergebet eine tiefe und verborgene Lehre.⁶ Es ist vor allem eine Lehre, die das größte Mysterium der Vergöttlichung des Menschen, der Vergöttlichung der menschlichen Natur schlechthin, der Erneuerung der gefallenen Natur des ersten Adams, des Hinaufsteigens des Menschen zu Gott offenbart.⁷ Demjenigen, der sich würdig vorbereitet, Gott Vater zu nennen, wird im Himmel auch das Unerreichbare erreichbar.⁸ Nach Origenes ist das Vaterunser eine προσευχή, die Anbetung, d.h. die Bitte um das Himmlische und das Große. So ist das Ziel des Gebetes auch das Erbetene, das Himmlische und das Große zu erwerben.⁹

Sieben Bitten des Vaterunsers nennt Maximus Mysterien und so spricht er von sieben Mysterien,¹⁰ die in diesem Gebet enthalten sind: 1. die Gotteslehre; 2. die Annahme an Kindes statt; 3. Gleichrangigkeit mit Engeln; 4. die Teilhabe am ewigen Leben (die Brotbitte)¹¹; 5. die Wiederherstellung der Natur; 6. die Aufhebung des Gesetzes der Sünde; 7. die Befreiung von der Herrschaft des Bösen¹². Maximus begreift zusammenfassend den Sinn des gesamten Vaterunsergebetes als die Gnade Gottes, die uns in diesen sieben neuen Mysterien geschenkt wird und die in dem größten Geheimnis unserer Vergöttlichung gipfelt. Interessant ist, dass Maximus diese Mysterien als „neu“ („καινά“/„nova“¹³) bezeichnet. Derjenige, der unsere Natur erneuert und wiederher-

zustande.

⁵ S. o., Scholie 3.

⁶ *Maximos der Bekenner*, Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 881 B = CChr SG 23, c. 191-193, S. 37: „ὑποθήκας ζωῆς ταύτης παρεχόμενον τῆς προσευχῆς τὰ ῥήματα, δι' ὧν τοὺς ἐν αὐτῷ κατ' εἶδος ὑφεστῶτας τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀποκρύφους ἐμήνυε θησανρούς...“ *Maximos der Bekenner*, Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 882 B: „...documenta vitae orationis sententias dictaque praeberet; quibus apud se vere existentes sapientiae et scientiae thesaurus absconditos ostendit.“ Dibelius bezeichnet diese „Gebetsworte“ als „Gebetsformel“, in: *O. Dibelius*, Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, Gießen 1903, S. 63.

⁷ *Maximos der Bekenner*, a.a.O., 876 C = CChr SG 23, c. 83, S. 31, vgl. auch *Gregor von Nyssa*, De Orat. Dom., orationes V, Oratio V: PG 44, 1177.

⁸ *Gregor von Nyssa*, a.a.O., Oratio III: PG 44, 1140-1152.

⁹ *Origenes*, De Oratione, 17, 2: BEP 10, 262.

¹⁰ *Maximos der Bekenner*, Exp. Orat. Dom.: PG 90, 876 B = CChr SG 23, c. 77-78, S. 30: „ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν...“ *Maximos der Bekenner*, Exp. Orat. Dom.: PG 90, 875 C: „septem numero.“

¹¹ Vgl. Die altgeorgischen Hadischi- und Chanmeti-Redaktionen (5.-6. Jh.) der Evangelien bezeugen den Begriff „samaradiso“ (griech. „διαπαντός“, lat. „semper“) als Entsprechung für das griech. „epiousios“, *E. Tschelidze*, Kartuli sagmrtismetqvelo terminologia, Tbilisi 1996, S. 92-94; vgl. auch die armenische Entsprechung für epiousios, der polysemische Begriff „hanapazord“ bedeutet sowohl das „tägliche“ als auch das „ewige“, ebd.; der armenische Bischof Elische spricht vom „täglichen Brot“ als vom „Brot der Ewigkeit“, *Elishe*, Sermo de Orat. Dom.: BKV, Bd. 2, Armenische Kirchenväter, Bd. 58 in der Reihe, aus dem Armen. übers. von Dr. S. Weber, hrsg. v. O. Bardenhewer, K. Weymann, J. Zellinger, München 1927, V-VI, S. 282-283.

¹² *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 876 BC = CChr SG 23, c. 76-77, S. 30, c. 80-85, S. 31: „καινῶν μυστηρίων αὐτουργὸς γίνεται καὶ διδάσκαλος ... ὧν μυστικῶς περιέχει τὴν δύναμιν ... τῆς προσευχῆς ὁ σκοπὸς θεολογίαν, νιοθεσίαν ἐν χάριτι, ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους, αἰδίου ζωῆς μετοχήν, φύσεως ἀπαθῶς πρὸς ἑαυτὴν νευούσης ἀποκατάστασιν, τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας κατάλυσιν, καὶ τῆς τοῦ κρατήσαντος ἡμῶν δι' ἀπάτης πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσιν.“ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 875 BC: „... novorum mysteriorum ipse auctor atque opifex, doctorque existat, ... quorum mystice vim, ... complectitur scopus orationis: nempe, theologiam, adoptionem in gracia, parem cum angelis honoris sortem, sempiternae vitae societatem, naturae in seipsam nulla vitii labe aut libidine inclinantis in integrum restitutionem, legis peccati destructionem, ac nequissimi, qui nos seducendo addixerat, tyrannidis abolitionem.“

¹³ S. o., Scholie 10.

stellt, d.h. der Neue Adam, Jesus Christus, bringt neue Mysterien mit sich. Er ist Selbstverwirklicher („αὐτοργός“¹⁴) und Lehrer dieses größten Mysteriums.¹⁵ Uns werden die in ihm geoffenbarten künftigen Güter zuteil, indem wir seinen Namen, Jesus, anrufen. Dieser ist der eingeborene Sohn, der wahrhafte Sohn Gottes der Natur nach, der auch uns zu wahrhaften Söhnen seines Vaters macht der Gnade nach; dieser ist das lebendige Wort Gottes, das durch seine Entäußerung im Fleische (κένωσις) auch uns die Fülle der göttlichen Gnade und des wahren Lebens schenkt; dieser ist das Brot des Lebens, das in uns das unstillbare Verlangen nach ihm selbst (bzw. nach dem Brot des Lebens, d.h. nach ewigem Leben) erweckt; dieser ist die Erkenntnis, durch die auch wir erkennen, was wir vorher waren und zu was Er uns gemacht hat, von woher und wohin Er uns durch die Macht seiner menschenfreundlichen Hand hinaufgeführt hat; wir, die wir uns, durch das Gewicht der Sünde hinabgerissen, am alleruntersten Ort befinden, durch Ihn aber zu dem allerhöchsten gelangen.¹⁶ So betrachtet Maximus das ganze Vaterunser als die Offenbarung des Heilsplanes Gottes. Das Ziel des Gebetes sei das Mysterium unserer Vergöttlichung. Unsere Vergöttlichung aber ist durch Christus, durch die Inkarnation des Wortes Gottes möglich. Die gesamte Betrachtungsweise des Maximus ist ausdrücklich christozentrisch, was für die ganze maximische Theologie sehr charakteristisch ist. Was wir im Vaterunser erbitten, finden wir in Christus verwirklicht, und so bitten wir in seinen sieben Bitten nur um eines – dass Christus in uns Gestalt annehme.¹⁷

Der christozentrische Aspekt ist aber von dem trinitarischen nicht zu trennen. Deswegen betont der hl. Maximus explizit auch den trinitarischen Sinn des Gebetes.¹⁸ Die ersten drei Bitten legt er als eine geheimnisvolle Andeutung auf die heilige Dreifaltigkeit aus.¹⁹ Er fasst diese auf folgender Weise zusammen: „Die Worte des Gebetes sprechen von einem Vater, einem Namen des Vaters und einem Reich des Vaters, auf das wir durch das beginnende Gebet selbst bekehrt werden, die eine Dreifaltigkeit zu verehren, anzurufen und anzubeten.“²⁰ Und weiter: „Der Name des Vaters ist in seiner wesenhaften Existenz der eingeborene Sohn, und das Reich Gottes in seiner wesenhaften Existenz der Heilige Geist.“²¹

¹⁴ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 905 D = CChr SG 23, c. 778-779, S. 70: „...αὐτὸν τὸν ταύτης αὐτοργὸν τῆς χάριτος, καὶ κατὰ φύσιν τοῦ Πατρὸς Υἱόν...“, a.a.O., 906 D: „...ipsum ejus doni auctorem, Patrisque natura filium...“

¹⁵ S. o., Scholie 10: Hier heißt es: „Selbstverwirklicher und Lehrer der neuen Mysterien.“

¹⁶ *Maximos der Bekenner*, a.a.O., PG 90, 905 D - 908 A = CChr SG 23, c. 783-788, S. 71: „Πρὸς τοῦτο δὲ τῆς θεώσεως τὸ μυστήριον βλέπων ἡμῖν ἔστω τῆς προσευχῆς ὁ σκοπός, ἵνα γινώμεν ἀνθ' οἷων οἴους ἢ διὰ σαρκὸς κένωσις τοῦ μονογενοῦς ἀπειργάσατο, καὶ πόθεν ποῦ τοὺς τὸ κατώτατον τοῦ παντὸς εἰληφότας χωρίον, εἰς ὅπερ ἡμᾶς τὸ τῆς ἁμαρτίας βάρος κατέωσε, δυνάμει φιλανθρώπου χειρὸς ἀνεβίβασε.“ Ebd., 906 D - 907 A: „Ad hoc autem nobis deificationis mysterium spectet orationis scopus, ut noverimus quales ex quibus Unigeniti nos per carnem exinanitio reddiderit, ac unde, quo (qui infimam rerum hujus universi sedem, gravi nos peccati onere deprimente, receperamus), benignissimae nos dexterae potentia evexerit...“ Hier und unten die dt. Übersetzung von *Erzbischof Chr. Schönborn, Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften, Freiburg i. Brsg. 1996.

¹⁷ *Maximos der Bekenner*, Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 905 D - 908 A = CChr SG 23, c. 783-788, S. 71; s. dazu *Chr. Schönborn*, a.a.O., Vorwort zu dt. Übers., S. 14 ff.

¹⁸ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 884 B = CChr SG 23, c. 235-239, S. 41: „Πατρὸς γάρ, καὶ ὀνόματος Πατρὸς, καὶ βασιλείας Πατρὸς δήλωσιν ἔχει τῆς προσευχῆς τὰ ῥητά. Ἰν' ἀπ' αὐτῆς διδαχθῶμεν τῆς ἀρχῆς τὴν μοναδικὴν σέβειν τριάδα ἐπικαλεῖσθαι τε καὶ προσκυνεῖν.“

¹⁹ Ebd.

²⁰ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 884 B = CChr SG 23, c. 236-238, S. 41.

²¹ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 884 B = CChr SG 23, c. 239-242, S. 41.

In den letzten vier Bitten, unter anderem auch in der Brotbitte, wird Bezug auf uns genommen. Dies wird auch durch folgende Ausdrücke deutlich: *panem nostrum, da nobis, dimmitte nobis debita nostra*.²² Wichtig ist aber, dass bei allen Bitten der ganze Mensch als Kind Gottes in Betracht kommt, mit Leib und Seele.²³

Die ersten drei Bitten (a. Heiligung des Namens Gottes, b. Ankunft des Reiches Gottes; c. Erfüllung des Willens Gottes wie im Himmel als auch auf Erden), können also als Hauptziel betrachtet werden, wobei die letzten vier den Weg des Lebens der Kinder Gottes in direkter und positiver Weise ausdrücken.²⁴

Die Brotbitte darf nun als Bindeglied zwischen den beiden Teilen des Vaterunsers, als verbindendes Element des ganzen Gebetes angesehen werden.

Auf die Tatsache, dass die letzten vier Bitten unsere Interessen verdeutlichen, unser Interesse aber vor allem in unserem Heil besteht, weist ebenfalls eine Pluralform der sog. zweiten Strophe des Vaterunsers (Wir-Bitten) hin. Die Pluralform des Possessivpronomens (wir, uns) lässt vermuten, dass dieses Gebet ein gemeinschaftliches Gebet sein soll, ein Gebet, das wir alle für uns alle vor Gott, unserem Vater, beten. Wichtig ist, dass jede einzelne Bitte wie auch das ganze Vaterunsergebet unsere Sohnschaft Gottes offenbart. Diese sei dessen Hauptziel und verborgener mystischer Sinn.

Das Vaterunser wurde in den ersten christlichen Jahrhunderten vielfach kommentiert, entweder in Schriften, die allein dem Vaterunsergebet gewidmet sind oder im Rahmen des Gebetes im Allgemeinen, in Kommentaren und Homilien zu Mt/Lk-Evangelien, und in der präbaptismalen Katechese.²⁵

2. Die Brotbitte des Vaterunsergebetes (Einführung)

Im Folgenden werde ich die zentrale Bitte des Vaterunsergebetes – die vierte Bitte – behandeln, und versuchen, die origenische und maximische Auslegung der Brotbitte als einen und denselben Typus der Exegese der Brotbitte darzustellen, also Origenes als eine der Hauptquellen des hl. Maximos zu präsentieren.

Im Allgemeinen darf die patristische Deutung der Brotbitte in drei Grundtypen eingeteilt werden: (1) eine wörtlich-materielle; (2) eine allegorische; (3) eine geistige.²⁶ Bei letzterem kann zwischen (3.1) einem rein geistigen, geistig-mystischen, spirituellen und (3.2) einem eucharistisch-mystagogischen Verständnis unterschieden werden.²⁷

Es ist recht schwierig, diesen oder jenen Kommentar ausschließlich einem bestimmten Typus zuzuordnen. Oft findet man in ein und derselben Schrift mehr als einen Typus der Auslegung, nicht selten auch alle drei. Trotzdem ist eine Zuordnung möglich, wenn es offensichtlich ist, welcher Typus in den Vordergrund tritt. Manchmal geht es auch um eine ausschließliche Art der Interpretation.

²² J. P. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger praktisch-liturgischer Fragen, Paderborn 1911, S. 44.

²³ J. P. Bock, a.a.O., S. 46.

²⁴ J. P. Bock, a.a.O., S. 42.

²⁵ D. Wright, What Kind of „Bread“, The Fourth Petition of the Lord's Prayer from the Fathers to the Reformers, in: *Campi - Grane - Ritter* (Hgg.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Bd. 76, Göttingen 1999, S. 154.

²⁶ Diese Dreiteilung wird dem origenischen Schema der biblischen Exegese überhaupt entliehen, s. unten.

²⁷ Hier sei zu bemerken, dass ziemlich oft noch ein ethischer Aspekt hinzukommt, es kann aber von einer gesonderten ethischen Deutung keine Rede sein; sie darf eher als ein Teilsinn dieser oder jener Art der Auslegung betrachtet werden.

Aus der Vielfalt patristischer Auslegungen der vierten Bitte habe ich absichtlich die Kommentare zweier großer Theologen ausgewählt: Einen aus der früheren Zeit (3. Jh.), des Origenes, und den anderen aus der späteren Epoche (6.-7. Jh.), Maximus des Bekenners. Meine Wahl wurde durch folgende Kriterien bestimmt: Die Deutung des Origenes ist nicht nur die erste uns überlieferte in Griechisch geschriebene Schrift über das Gebet überhaupt, sondern wurde auch sein primär geistiges Verständnis des „täglichen Brotes“ zentral für die gesamte patristische Exegese der Brotbitte. Diese mystisch-spirituelle Linie wurde später durch Maximus den Bekenner mit deutlicher Akzentsetzung auf das Sakramental-Liturgische fortgesetzt. Den liturgisch-eucharistischen Aspekt des Brotes des Vaterunsergebetes haben zwar bereits die afrikanischen Väter, Tertullian (150-220) und Cyprian (gest. 258), angedeutet, danach wurde dieser besonders durch Kyrill von Jerusalem (gest. 386) und Ambrosius von Mailand (339-397) im Rahmen ihrer mystagogischen Unterweisungen vertieft (bei ihnen tritt nun gerade der liturgisch-eucharistische Aspekt in den Vordergrund), trotzdem sind aber die eucharistisch-mystagogischen Ausführungen des hl. Maximus vor allem vor dem Hintergrund der spirituell-spekulativen Deutung des Origenes zu lesen. Nach einer vergleichenden Analyse beider Schriften (des Origenes und des Maximus) wird es offensichtlich, dass sie sich in ihrer Interpretation ziemlich annähern und sogar einen Typus der Deutung bilden. Von besonderer Bedeutung ist, dass gerade diese Art der Auslegung der Brotbitte in der Folgezeit bestimmend in der patristischen Exegese wurde. Dieser Typ der Deutung des „täglichen Brotes“ wurde durch Origenes mit besonderer Kraft gestaltet und wird später durch Maximus auf besondere Weise und auf eigene Art entfaltet. Obwohl Maximus der Bekenner immer wieder auf Origenes zurückgreift und die allgemeine Stimmung seiner Auslegung im Großen und Ganzen im Einklang mit der seines großen Vorgängers steht, geht er zum Teil seinen eigenen theologischen Weg und stellt vieles Neue heraus. Im Folgenden wird versucht, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen beiden darzustellen.

3. Die Deutung der Brotbitte nach Origenes und Maximus dem Bekenner

3.1. Origenische Deutung

Origenes (185-254), einer der Begründer der alexandrinischen Schule, ein vollkommen neuer Typ des Theologen, ein sog. Gelehrter-Theologe, Philosoph, Dogmatiker, Exeget, Prediger, „Mann der Kirche“. Seine Nachwirkung auf alle Bereiche der Theologie, auf die gesamte weitere Entwicklung der kirchlichen Tradition schlechthin war enorm trotz dessen Verurteilung durch die Kirche.²⁸ Seine mystisch-allegorische Methode der Auslegung kann am besten mit seinen eigenen Worten ausgedrückt werden: Den mystischen Sinn der Heiligen Schrift auf mystischer und gottwürdiger Weise zu entdecken: *μυστικώτερον καὶ θεοπρεπέστερον*.²⁹

In seinem anderen Werk spricht Origenes von der dreifachen Auslegung der Heiligen Schrift: a. historische (im Bericht der Fakten); b. moralische (Anwendung auf die

²⁸ Diese Verurteilung durch das 5. Ökumenische Konzil (553) scheint ziemlich problematisch zu sein. In der modernen Forschung bleibt die Frage immer noch offen, s. dazu H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène* = IP 8 (1971); L. Lies, Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung, *ZKTh* 115 (1993) 37-62 und 145-171.

²⁹ *Origenes, De Oratione*, 23, 2: BEP 10, 270. Hier sei auf Komparativformen der griech. Adjektiva hinzuweisen. Hier und weiter unten die dt. Übersetzung: Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium, aus dem Griech. übersetzt von P. Koetschau: BKV 48, München 1926.

Seele); c. mystische (Bezieht sich auf Christus, Kirche und andere Dinge des Glaubens).³⁰

Er selbst bevorzugt die letztere. In 2 Komm Mt 10,14 heißt es: ἀκριβῶς καὶ θεοπρεπῶς, d.h. dass Origenes sein Werk mit Hilfe seiner mystischen Interpretationsmethode in Gott angemessener (Gott würdiger) Weise abfassen will.³¹

Unter den griechischschreibenden christlichen Schriftstellern ist Origenes der erste, dessen Vaterunser-Erklärung auf uns gekommen ist: De Oratione, geschrieben 233-234³², auf Griechisch; 1. Teil: Das Gebet im Allgemeinen; 2. Teil: Das Vaterunser.³³

Bei der Auslegung der Brotbitte hält er sich ausschließlich an ein geistiges³⁴ und zwar, ein geistig-mystisches Verständnis.

Seine Interpretationsmethode zeigt sich in der Widerlegung einer falschen Meinung, als ob die Brotbitte sich auf das fleischliche Brot beziehe. Folgen wir der Argumentation dieser Widerlegung: Wie konnte der, welcher fordert, über himmlische und große Dinge zu bitten, anordnen, über eine irdische und kleine Sache dem Vater ein Anliegen vorzutragen?³⁵

Der Schlüsselbegriff der vierten Bitte sei nach Origenes der Begriff ἐπιούσιος. Es ist interessant, dass Origenes diesen Begriff wissenschaftlich-etymologisch untersucht und ihn mit einem alttestamentlichen περιούσιος in Verbindung bringt (λαὸς περιούσιος, Ex 19,5)³⁶, indem er beide Termini von der ousia (Wesen, Substanz) ableitet.³⁷ Aus dieser etymologischen Argumentation erschließt sich, dass das tägliche Brot

³⁰ Origenes, De principiis, IV 2,4: GCS 22, 312; vgl. zwei Arten der Exegese bei Maximos: „ισχυὲς τροπικῶς νοουμένη“, Laga-Steel (Hg.), Maximos der Bekenner, Ad Thalassium I: CChr SG 7, Queast. L, c. 77, S. 383: „fortitudo tropice intellecta“, Maximos der Bekenner, a.a.O., Queast. L, c. 66, S. 382, und „κατ’ αἰσθησιν σχέσεως, ὅσον ιστορικῶς τοῦ τόπου“, Maximos der Bekenner, a.a.O., Queast. XVII, c. 138-139, S. 199 / Maximos der Bekenner, a.a.O., Q. XVII, „historialiter loco“, c. 118, S. 198; s. auch M. Muretov, Novyj Zavet kak predmet pravoslavno-bogoslovskogo izučenija, Sergiev-Posad 1915, S. 72-73.

³¹ Origenes, Com Mt 10, 14: GCS 40; vgl. Maximos: Es ist hilfreich, die Macht des Herrengebetes kennenzulernen und in die Tat umzusetzen, sie also in angemessener Weise (θεόντως, wie es sich geziemt) zu beschreiben, Maximos der Bekenner, Exp. Orat. Dom: PG 90, 876 A = CChr SG 23, c. 54, S. 29.

³² P. Koetschau (Hg.), Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium: BKV 48, Allgemeine Einleitung zu dt. Übers., S. 76.

³³ P. Koetschau, a.a.O., Einleitung zu dt. Übers., S. 3-5.

³⁴ Nach Bock, fasst Origenes sie im ausschließlich geistigen Sinne gemäß seiner Geistesrichtung überhaupt auf. Bock spricht von einem gänzlichen Ausschluss des materiellen Teilsinnes, vom Versuch, überall zu allegorisieren, J. P. Bock, Die Brotbitte..., S. 80. Selbstverständlich wendet Origenes ziemlich oft und geschickt eine allegorische Methode an, ich bevorzuge es aber, von einer geistigen, spirituellen, mystischen Auslegung zu sprechen.

³⁵ Deswegen bezeichnet es Origenes als προσευχή, also die Bitte um das Große und nicht das Kleine, um das Geistige und nicht das Fleischliche, Origenes, De Oratione, 27, 1: BEP 10, 279. Origenes unterscheidet zwischen προσευχή καὶ ευχή. Eine präpositionale Form (vgl. dt. An-betung) weist darauf hin, dass das Gebet, die Bitte an jemanden gerichtet wird. Origenes fasst zusammen, die Bitte an Gott -Vater sei immer eine προσευχή.

³⁶ Origenes, a.a.O., 27, 7: BEP 10, 282.

³⁷ Ebd.: „...ἡ μὲν τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον δηλοῦσα“.

Hierbei möchte ich auf eine Besonderheit der georgischen Übersetzung dieser Bibelstelle verweisen: Einige altgeorgischen Hss. S-A 51, C-A 179 bezeugen eine und dieselbe ziemlich ungewöhnliche Entsprechung (eine übliche, festgelegte Entsprechung ist im Georgischen „erad mogebulad“, wörtlich, „das zum Eigentum Gottes gewordene Volk“, „das Volk, das sich Gott gewonnen hat“) für das griech. λαὸς περιούσιος – georg. „er saze-puro“ („Volk des himmlischen Brotes“), Teignni dzuelisa agtkumisani, nakveti I, Tbilisi 1898, 420-421. Dieser Terminus bedeutet in der Regel entweder „eigen“ („sakutari“) oder „frei“ („tavisupali“), wörtlich, derjenige, der zum Herrn, Herrscher seiner selbst geworden ist). In diesem Kontext sollte der Begriff das zum Eigentum Gottes und dadurch frei gewordene Volk heißen, das Volk, das vom himmlischen Brot gegessen und dadurch zum Eigentum Gottes geworden ist. Das, was Origenes auf mehreren Seiten seiner Schrift zu erklären versucht (Verbindung zwischen *epiuousios* und *periousios*) wird durch den georgischen Übersetzer so

nur geistig verstanden werden darf. Wie das fleischliche Brot, das dem Körper gegeben wird, ins ganze Wesen des Menschen, der davon isst, übergeht, so geht auch das lebendige und vom Himmel herabgekommene Brot, das dem Geiste und der Seele gegeben wird, in die Substanz des Menschen über.³⁸ Das tägliche Brot ist das der geistigen Natur des Menschen entsprechende und selbst seiner Substanz verwandte, das dem Geiste Wohlwollen und Kraft gibt, und demjenigen, der davon isst, an der Ewigkeit und Unsterblichkeit teilnehmen lässt. Denn das Wort Gottes ist ewig und unsterblich.³⁹

Der alttestamentlichen Unterscheidung zwischen der reinen (τὸ καθαρόν βρώμα) und der unreinen Speise (τὸ ἀκάθαρτον), gemäß dem Gesetz Moses, setzt Origenes die neutestamentliche einzige und wahre Speise, die uns Christus gibt, entgegen. Das ist das tägliche Brot, das wir erbitten, um seiner würdig zu werden und durch das Wort, das am Anfang bei Gott war, vergöttlicht zu werden.⁴⁰

Das tägliche Brot der Brotbitte sei, Origenes nach, eben dieses wahrhaftige Brot⁴¹ (ἄρτον τὸν ἀληθινόν⁴²), die wahre Speise, ewige Speise (nicht die vergängliche). Denn wahre Speise ist Leib und Blut Christi (Christus ist das fleischgewordene Wort Gottes).⁴³ „Um das tägliche Brot oder Christus bitten wir den Herrn“ oder: „Wie oft wir dieses Fleisch essen, so oft wohnt uns Christus inne“, ermahnt uns Origenes.⁴⁴ Hier wird nun ausdrücklich der eucharistische Aspekt der Brotbitte hervorgehoben. Die wahre ewige Speise ist die, die zum wahren Leben führt. Dieses ist von Christus gesegnetes Brot und derjenige, der davon isst, sucht Gott, Christus und mit Ihm das ewige Leben.⁴⁵ Durch dieses wahrhaftige Brot, das den wahren Menschen (d.h. die nach dem Bilde Gottes geschaffenen) gegeben wird, wird ein Mensch dem Schöpfer ähnlich.⁴⁶

lakonisch in einem Begriff zum Ausdruck gebracht.

³⁸ Origenes, a.a.O., 27, 9: BEP 10, 283.

³⁹ Ebd., vgl. Maximus der Bekenner, Exp. Orationis Dominicae: PG 91, 876 C = CChr SG 23, c. 82, S. 31: „αὐτοῦ ζώης μετοχήν“, „Anteil am ewigen Leben“, s.o., S. 2. Das tägliche Brot ist Baum des Lebens („ξύλον ζωῆς“, Gen 2, 9; 3, 22) Weisheit Gottes („σοφία τοῦ Θεοῦ“, Spr 3, 18), Origenes, a.a.O., 27, 10: BEP 10, 283. Auch die Engel werden durch die Weisheit Gottes ernährt: „Das Engelbrot („ἄρτον ἀγγέλων“) aß der Mensch.“ (Ps 77, 25), ebd. Origenes spricht von den Söhnen Gottes, den Hebräern, den Tischgenossen der Engel, ebd. (vgl. Maximus der Bekenner, Exp. Orat. Dom., PG 876 C = CChr SG 23, c. 81-82, S. 31: „ἰσαγγελοι, ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους...“/„Gleichrangigkeit des Menschen mit den Engeln.“). Die göttlichen Kräfte nehmen an der geistigen Nahrung teil. Die Menschen müssen ihnen nachahmen, d.h. nach der geistigen Nahrung begehren.

⁴⁰ Origenes, De Oratione, 27, 12: BEP 10, 285. Hier sei erwähnt, dass auch Maximus seine Argumentation in Bezug auf die wahre Speise mit der Vergöttlichung verbindet.

⁴¹ Verweis auf Joh 6, 26.27.32.33.34.35.51.52.

⁴² Origenes, De Oratione, 27, 2-3: BEP 10, 280. Interessant ist, dass dieses Brot nicht bloß das wahrhaftige Brot ist, sondern jenes wahrhaftige Brot vom Himmel, das unser Vater uns gibt („τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.“)

⁴³ Origenes, a.a.O., 27, 4: BEP 10, 280-281: „...ἢ ἀληθῆς βρώσις, σὰρξ Χριστοῦ.“ Derjenige, der vom Fleisch Christi isst, und vom Blut Christi trinkt, bleibt in ewiger Verbindung mit Ihm: „Wer von meinem Fleische isst, und von meinem Blute trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm, sagt der Heiland.“ Origenes, a.a.O., 27, 4: BEP 10, 280.

⁴⁴ Origenes, a.a.O., 27, 3-4: BEP 10, 280.

⁴⁵ Origenes, a.a.O., 27, 2: BEP 10, 279.

⁴⁶ Origenes, a.a.O., 27, 2: BEP 10, 280: „ἄρτος δὲ ἀληθινός ἐστιν ὁ τὸν ἀληθινὸν τρέφων ἄνθρωπον, τὸν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ πεποιημένον, ὃ ὁ τραφεὶς καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ κτίσαντος γίνεται.“ Alles kreist immer wieder um die Vergöttlichung.

Nach der Beobachtung des Origenes spricht Christus in der hl. Schrift das eine Mal vom Brot, das von Ihm unterschieden ist, das andere Mal so, als ob Er selbst das Brot ist.⁴⁷

Origenes unterscheidet zwischen der festen (ἡ στερεὰ τροφή) und unfesten (οὐ στερεά) Nahrung. Den Vollkommenen (τελειών) wird die feste Nahrung gegeben, den Unvollkommenen (νηπίοις) – Milch (τὸ γάλα).⁴⁸ Eben diese feste vollkommene Nahrung ist unser tägliches Brot.

Hierzu sei anzumerken, dass Origenes auch ein ethisch-sittliches Element einbringt: „Im Glauben und im rechten Leben erbitten wir den Vater um das lebensspendende Brot (lebendigmachendes) (τὸν ζῶντα ἄρτον), d.h. das tägliche Brot.“⁴⁹

Was das Adverb σήμερον („heute“) betrifft, versteht Origenes es als Gesamtzeit, Äon, das bei Gott ein Tag ist.⁵⁰ Origenes spricht von der Vollendung der Zeiten, von der überwältigenden Fülle.⁵¹ Es wird zwischen Gegenwart und Zukunft unterschieden. Wir bitten Gott heute um das tägliche Brot, um durch die irdische Vorbereitung heute, d.h. in dieser Zeit, in gegenwärtiger Zeit, des täglichen Brotes, d.h. des wesentlichen, des geistigen Brotes, das Christus ist, würdig zu werden. Auch das zweite Adverb καθ' ἡμέραν („Tag für Tag“) des Lk lässt Origenes nicht unbeachtet⁵²: „Wer Gott, der ewig bleibt, nicht nur heute, sondern jeden Tag bittet, empfängt von Ihm mehr, als um was er bittet (1 Kor 2,9).“⁵³ So wird auf die Beständigkeit und die Beharrlichkeit des Betens verwiesen.⁵⁴ „Um das tägliche Brot, d.h. Christus erbitten wir Gott.“⁵⁵ So nehmen wir Tag für Tag, d. h. immerwährend an Christus teil.

Schlussfolgerung zur Deutung des Origenes

Wie aus dem oben Gesagten ersichtlich, versteht Origenes unser tägliches Brot im ausschließlich geistigen Sinne, und zwar, im geistig-spekulativen, geistig-mystischen Sinne. Damit wird ein anderer, materieller Sinn vollkommen ausgeschlossen. So ist unser tägliches Brot das wahrhaftige Brot vom Himmel und der Leib des Menschen-

⁴⁷ Origenes, a.a.O., 27, 3-4: BEP 10, 280. Diese Aussage wird durch zahlreiche Schriftzitate belegt.

⁴⁸ Origenes, a.a.O., 27, 5: BEP 10, 281. Verweis auf Paulus: Hebr 5, 12-14: „στερεὰ τροφή...“ Hebr 5, 14: „...τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.“ Es ist interessant, wie nach Paulus die Vollkommenen zu verstehen seien: Diejenigen, die „durch den Gebrauch geübte Sinne haben und Gutes und Böses unterscheiden können,“ E. Nestle - K. Aland (Hgg.), Das Neue Testament Griechisch und Deutsch, 26. Auflage, Stuttgart 1984; s. auch 1 Kor 3, 1-3: Hier eine Gegenüberstellung von den geistigen („πνευματικοί“) und fleischlichen („σαρκίνοι“) Menschen. Fleischliche Menschen oder unmündige Kinder bedürfen Milches, nicht einer festen Speise („βρῶμα“) wie die Vollkommenen (ein ziemlich verbreitetes Bild in der patristischen Exegese, vgl. z. B. Ambrosius von Mailand, Exp. Ev. Sec. Lucam, II, cap. VI. 86: SC 52, cap. VII-X, texte latin, introduction, traduction et notes de Dom G. Tissot, O. S. B., Paris, 1958).

⁴⁹ Origenes, a.a.O., 27, 6: BEP 10, 281: „...πιστεύοντες καὶ βιοῦντες δεξιώτερον...“ Das Begriffspaar „Glaube“ und „rechtes Leben“ verhält sich zueinander wie „Theorie“ und „Praxis“, „Erkenntnis“ und „Tat“. Die Einheit von beiden bildet die Grundlage für die wahre Frömmigkeit.

⁵⁰ Origenes, a.a.O., 27, 13: BEP 10, 285: „...τῷ θεῷ τὸν ὅλον αἰῶνα τῆς παρ' ἡμῖν μιᾶς ἡμέρας διαστήματος λόγον ἔχειν.“

⁵¹ Origenes, a.a.O., 27, 15: BEP 10, 286: „...συντέλεια αἰῶνων ... πλείωνων αἰῶνων ...“

⁵² Origenes, a.a.O., 27, 13: BEP 10, 285. Vgl. Origenes, a.a.O., 27, 1: BEP 10, 279.

⁵³ Origenes, a.a.O., 27, 16: BEP 10, 287.

⁵⁴ Origenes, a.a.O., 12, 2: BEP 10, 252: „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ (Verweis auf 1 Thess 5, 17). Das immerwährende Gebet wird zum wichtigsten Bestandteil der Askese überhaupt, insbesondere in der hesychastischen Praxis.

⁵⁵ Origenes, a.a.O., 27, 17: BEP 10, 287.

sohnes des Johannesevangeliums,⁵⁶ das starke Fleisch des Hebräerbriefes, der Baum des Lebens der Genesis und Sprüche, das Brot der Engel des Psalmisten,⁵⁷ es ist das alttestamentliche himmlische Manna.⁵⁸ Die eindeutig spirituellen Definitionen des täglichen Brotes verdeutlichen, dass die Auslegung des Origenes ebenso eindeutig spirituell mit vorwiegend geistig-spekulativen Elementen ist. Dieser weitgefasste geistige Sinn aber umschließt zum Teil auch ein eucharistisches Verständnis, zumindest eine klare Andeutung auf das letztere.

Hier sei hervorzuheben, dass kein anderer Kommentar zur Brotbitte so reich an Bibelziten ist, wie die Gebetsschrift des Origenes.⁵⁹ Besonders zahlreich wird die Schrift durch die johanneischen Zitate – aus dem ausgesprochen spirituellen Evangelium und der Offenbarung – belegt. Noch ein deutlicher Beweis für den primär und ausschließlich geistigen Charakter der Schrift.

3.2. Maximische Deutung

Maximos Confessor (580-662): Ende der Patristischen Epoche, „die große Synthese“ der vorangegangenen Tradition, getreu der alexandrinischen Tradition, einer der größten Vertreter der mystagogischen Tradition und Autor der „Mystagogie“, ein unwiderstehlicher Streiter gegen Monotheletismus, ein Märtyrer des diotheletischen, d.h. des rechten Glaubens, derjenige, der sich noch zu seinen Lebzeiten den Beinamen Märtyrer und Bekenner verdiente.

Expositio Orationis dominicae, geschrieben 628-630, zählt zu den früheren Schriften des Bekenners, in Griechisch, und weist einen stark mystisch-mystagogischen Charakter auf.

Seine mystagogische Denkweise wird nun durch die Tatsache bezeugt, dass er die sieben Bitten des Vaterunsers als Mysterien bezeichnet.⁶⁰

„Alles ist christozentrisch angelegt, doch wird stärker, als im Lib. Asc., nicht so sehr die Vorbildlichkeit Christi für unser Christsein betont, sondern die Neuprägung unseres Menschseins durch Christus. Die beiden Gnade-Durchgänge durch die sieben Bitten des Vaterunsers – der erste mehr systematisch-grundlegend, der zweite mehr biblisch-geistlich, stellen eine kurze Synthese seiner ganzen theologischen Schau dar.“⁶¹

Hier sei anzumerken, dass Maximus das tägliche Brot zweifach – sowohl geistig als auch fleischlich – versteht, und um diese Unterscheidung zu betonen, dementsprechend auch zwei verschiedene Bezeichnungen verwendet: τὸν ἐπιούσιον⁶² im geistigen, τὸν ἐφήμερον⁶³ eher im fleischlichen Sinne.⁶⁴

⁵⁶ Origenes, a.a.O., 27, 2-3: BEP 10, 280.

⁵⁷ Origenes, a.a.O., 27, 11: BEP 10, 284; s. auch D. Wright, What Kind of Bread?..., S. 152.

⁵⁸ Origenes, a.a.O., 27, 3: BEP 10, 280.

⁵⁹ Zahlreiche Zitate und Paraphrasierungen aus dem AT wie NT (AT: Gen, Spr, Ps, Dtn, Ex, Am, Lev, Jos; NT: Joh (sehr oft), Mt, Lk, Apg, Paulusbriefe: Kol, Gal, Hebr, Jak, Röm, Eph, 1 Kor, 2 Kor, 1 Thess (ziemlich viel), Offb.

⁶⁰ S. o.

⁶¹ Chr. Schönborn, Drei geistliche Schriften..., S. 13-14.

⁶² Maximus der Bekenner, Exp. Orationis Dominicae: PG 90, 897 A = CChr SG 23, c. 560, S. 59.

⁶³ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 A/CChr SG 23, c. 592, S. 61. Im Lateinischen findet sich an beiden Stellen „panem quotidianum“, 898 A, 899 A. An einer anderen Stelle kommt aber im Lateinischen „panem substantialis alimoniae“ als Entsprechung für epiousios vor, Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 B. Hierzu möchte ich auf die dem Griechischen ähnliche Unterscheidung von Begriffen in der altgeorgischen Übersetzung der maximischen Schrift hinweisen: „puri arsobisai“ (wörtlich, das „wesentliche Brot“, genauer: das Brot des Wesens, der Ousia - im Georg. keine Adjektiv-, sondern Substantivbildung - Substantiv im Gen.; die parallele Lukasstelle in der georgischen Übersetzung wiedergibt das gleiche griech. „epiousi-

Für Maximos ist das tägliche Brot das Brot des Lebens und der Erkenntnis („ἡ τροφή τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς καὶ ἐπιγνώσεως ...“⁶⁵/„panis vitae ac scientiae alimonia“⁶⁶). Dieses Brot ist aber Christus, der vom Himmel herabgestiegen ist, das lebendige Brot, das uns Leben schenkt (geistig-mystisches Verständnis), damit wir nicht bloß leben, sondern um Gottes willen leben („οὐχ' ἵνα ζῶμεν, ἀλλ' ἵνα Θεῷ ζῶμεν...“⁶⁷/„non ut vivamus, sed ut Deo vivamus“⁶⁸). Auch das Ziel des Gebetes („τῆς προσευχῆς ὁ σκοπός“⁶⁹/„scopus orationis“⁷⁰) ist nicht um Leben als solches zu beten, sondern um ein Leben für Gott. Das Leben für Gott wird nicht auf diesen Äon beschränkt, sondern ist ein ewiges Leben.

Anteil am ewigen und göttlichen Leben gibt uns Christus, das Wort Gottes, indem Er sich zur Speise macht in einer Weise (τρόπῳ⁷¹) die nur er selbst kennt, wie auch diejenigen, die von ihm ein solches geistiges Wahrnehmungsvermögen empfangen haben, dass sie beim Genuss dieser Speise in wahrhaftiger Erkenntnis wissen, wie gültig (χρηστός) der Herr ist.⁷²

Hier wird ein Bezug zur Eucharistie deutlich. Damit wird auch die wichtige Frage einer wahrhaftigen Erkenntnis erörtert. Das maximische Verständnis der Erkenntnis Gottes ist eher mystagogischen Charakters. Diese Art der Erkenntnis basiert auf jener unmittelbaren Erfahrung, die wir in der Eucharistie erleben. Er, der die davon Essen den vergöttlicht, indem Er sie mit der göttlichen Wesensart vermischt, Er ist ja das Brot des Lebens und der Stärke.⁷³

Auch die Brotbitte bezieht sich auf die Vergöttlichung des Menschen, indem das ganze Vaterunser die gesamte Heilsgeschichte (οἰκονομία) vom Urbild (ἀρχέτυπον) zum Bilde (εἰκόν) und vom Bild zurück zum Urbild, von der Schöpfung durch den Sündenfall zur Vergöttlichung des Menschen wiedergibt. Maximos geht es vor allem um die Vergöttlichung, die den ganzen Menschen umfasst, sowohl die Seele als auch den Leib. Damit wir unseren Leib zum Boten der Seele machen, die letztere aber - zum Verkünder Gottes: „...ψυχῆς ἄγγελον τὸ σῶμα καθιστώντες, λελογισμένον ταῖς ἀρεταῖς, καὶ ταύτην θεοῦ κήρυκα ποιούντες, τῇ περὶ τὸ καλὸν παγιότητι

on arton“ mit „puri tanaarsobisai,“ wörtlich, das „Brot des Wesenseinens, der Wesenseinheit“ wobei der letztere in der Regel eine festgelegte georgische Entsprechung für den griech. Begriff „ὁμοούσιος“ ist) wird grundsätzlich zur Übertragung des griech. „epiousios“ verwendet, während „puri mdgeври“ (wörtlich: „das tägliche Brot“) meistens als festgelegte Entsprechung für „efemeron“ erscheint, Tcmida Maksime Agmsarebeli, locvisatvis mamao cuenoisa kristes moquarisa visme mimart targmanebai shemoklebuli, Hs. K 14, 162 r (was nämlich die altgeorgische Übersetzung dieser Schrift betrifft, stammt sie aus dem 12. Jh., aus der berühmten Gelati Übersetzerschule, aus der Hand vom Katholikos Nikoloz Gulaberidze, s. dazu P. van Deun (Hg.), *Maximi Confessoris Opuscula Exegetica Duo...*, S. 142 f.).

⁶⁴ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 900 A = CChr SG 23, c. 592-598, S. 61: „Εἰ δὲ καὶ τὸν ἐφήμερον ἄρτον, ὃ συγκρατεῖσθαι πέφυκεν ἡμῶν ἢ παροῦσα ζωῇ, διὰ προσευχῆς αἰτεῖν κελεύομεθα, μὴ παρέλθωμεν τοὺς ὅρους τῆς προσευχῆς, ἀλλὰ τὸν πρὸς ἡμέραν ἀπεριμερίμνως διὰ τῆς προσευχῆς αἰτήσωμεν ἄρτον.“ Ebd., 899 A: „Sim autem etiam panem quotidianum...per orationem petere jubemur, ne orationis terminos transiliamus, ...sed panem qui in diem sufficit nulla sollicitudine orando flagitemus.“

⁶⁵ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 897 B = CChr SG 23, c. 567-568, S. 60.

⁶⁶ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 898 B.

⁶⁷ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 900 C = CChr SG 23, c. 622, S. 63.

⁶⁸ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 899 C.

⁶⁹ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 876 C = CChr SG 23, c. 80-81, S. 31.

⁷⁰ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 875 C.

⁷¹ Tropos, Modus, die Art und Weise ist ein bedeutender Begriff für Maximos. Vgl. λόγος - τρόπος (Logos-Tropos-Unterscheidung). Wichtig ist für den Bekenner auch die Weise des Geschehens, die Einzigartigkeit dieses Modus.

⁷² *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 877 C (Ps. 33, 9) = CChr SG 23, c. 131, S. 34.

⁷³ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 877 C = CChr SG 23, c. 128-134, S. 34.

πεποιομένην.⁷⁴ „corpus nimirum, virtutis probe rationibus institutum, animae nuntium efficientes; animamque honesti constantia imbutam, Dei praeconem praestantes.“⁷⁵ So spricht er von einem vergeistigten, vom Logos durchdrungenen, vernünftig gewordenen Leib (τὸ σῶμα λελογισμένον)⁷⁶.

Darin besteht auch die Erfüllung des Willens Gottes wie im Himmel als auch auf Erden – so wird auch die Erde zum Himmel;⁷⁷ der Leib, frei von Zorn und Begierde (θυμὸς καὶ ἐπιθυμία), wird dem Geist ähnlich, also – vergeistigt. So ist hier die Rede von der von Zorn und Begierde befreiten vernunftbegabten Kraft, die gemäß der engelhaften Ordnung einen vernunftbegabten Gottesdienst, ein vernunftbegabtes Opfer auf mystische Weise vollzieht.⁷⁸ Solch ein Opfer errichten wir Gott durch unsere Gebetsworte, durch unser Gebet und damit werden wir den Engeln ähnlich; wir werden wie Engel Bürger des Himmels, wir erwerben das Bürgerrecht im Himmel.⁷⁹ Für Maximos ist der Begriff des vernunftbegabten, mit Logos ausgerüsteten Opfers⁸⁰ von besonderer Bedeutung. Denn das alleinige Wort vermag, die Vernunftbegabten zum ursprünglichen Logos emporzuheben.⁸¹ Den Vernunftbegabten ist eine besondere Gabe verliehen, dass sie kraft des Wortes und des ihnen eigenen „logos“, zum ursprünglichen Logos zurückkehren können. So werden sich alle geschaffenen logoi, alle zerstreuten logoi im Erstlogos – in dem einen großen Logos, in Christus zusammenfinden. Das ist die Apokatastasis unserer menschlichen Natur – ihre Wiederherstellung und Erneuerung.

Im Unterschied zu Origenes spricht der hl. Maximos von dem Pneumatischwerden des gesamten vernunftbegabten Kosmos, des noetischen wie des sinnlichen. Hier tritt der Mensch als Vermittler – Mediator zwischen diesen beiden Welten (ὁ κόσμος ὁ νοητὸς καὶ ὁ αἰσθητός) auf. Die Vereinigung zweier Welten wird durch die Kirche ermöglicht. Schließlich ist die Rede von der Vergöttlichung und Vergeistigung der gesamten Welt durch die Vermittlung des vergöttlichten Menschen.⁸²

Auch die vierte Bitte verbindet Maximos charakteristischerweise mit der Frage des freien Willens des Menschen: Damit wollte der Erlöser, um so den Gnadencharakter des von Natur Erstrebten im Gebet zu bekräftigen, dass das freie Wollen der Bittenden (τὴν τῶν αἰτοῦντων γνώμην⁸³) sich mit dem Willen desjenigen verknüpfe, der die

⁷⁴ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 C = CChr SG 23, c. 622-625, S. 63.

⁷⁵ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 899 CD.

⁷⁶ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 C = CChr SG 23, c. 623, S. 63.

⁷⁷ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 896 AB = CChr SG 23, c. 520 f, S. 57 f.

⁷⁸ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 896 A = CChr SG 23, c. 521-523, S. 57: „Ὁ κατὰ μόνην τὴν λογικὴν δύνανται, ἐπιθυμίας τε καὶ θυμοῦ κεχωρισμένην, μυστικῶς προσάγων τῷ θεῷ τὴν λατρείαν...“, Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 895 A: „Qui sola rationis vi a cupiditate atque ira secreta, mystice Deo cultum adhibet“. Befreiung von Zorn und Begierde stellt das Hauptmotiv des asketischen Teiles dieses Werkes wie auch der maximischen Asketik schlechthin dar, s. auch Maximos der Bekenner, Ad Thal., Q.V: PG 90, 280 A = CChr SG 22, S. 65-67; diese ist die erste Stufe auf dem Wege der geistigen Vervollkommenung, vgl. Abba Thalassios, De char. Ac cont.: PG 91, 1429 A; Origenes, De Oratione, 2, 2: BEP 10, 234-235.

⁷⁹ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 896 A = CChr SG 23, c. 526, S. 57-58: „τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει“ (vgl. Phil 3, 20).

⁸⁰ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 896 B = CChr SG 23, c. 535-536, S. 58: „τῆς λογικῆς λατρείας.“ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 895 B: „rationalem cultum.“

⁸¹ Ebd.: „...ἀλλὰ λόγος μονώτατος, πρὸς τὸν πρῶτον λόγον φυσικῶς ἄγων τοὺς λογικοὺς.“ A.a.O., 895 B: „Sed singularissima ratio, ad primam rationem, eos qui ratione utantur, natura ducens“.

⁸² Für diese und andere Fragen s. L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor, Lund 1965.

⁸³ Maximos der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 A = CChr SG 23, 589-590, S. 61.

Gnade gewährt (τοῦ παρεχομένου...θελήματι⁸⁴), wobei das freie Wollen mit dem göttlichen Willen durch eine besondere Einigung zusammenfällt.⁸⁵ Es geht hier um eine *communicatio idiomatum* (περιχώρησις⁸⁶), eine Vereinigung zweier Verschiedener, so dass sie eine untrennbare und unvermischte Einheit bilden: Der eine durchdringt den anderen, so dass die beiden eine Einheit ausmachen, indem die Eigenschaften eines jeden vollkommen bewahrt sind.⁸⁷

Neben dem anfangs betonten mystagogischen Charakter des ganzen Vaterunsergebetes, erinnert der hl. Maximus uns an die Mahnung des Heilandes, für das Zeitliche nicht ängstlich zu sorgen (nicht um Essen und Trinken zu sorgen, sondern βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ δικαιοσύνην ὁ σωτὴρ ἐνετείλατο...⁸⁸ „Sin autem solum regnum Dei et justitiam ejus quaerenda Salvator jussit...“⁸⁹).

Mit „heute“ versteht Maximus diese Zeit auf der Erde. Unser Brot, dass du von Anfang an zur Unsterblichkeit der Natur („ἐπ’ ἀθανασίᾳ τῆς φύσεως ἡτοίμασας“⁹⁰ „ad immortalitatem naturae praestandam parasti“⁹¹) bereitet hast, gib uns heute, solange wir uns noch in dem gegenwärtigen Leben der Sterblichkeit befinden, damit diese Speise, das Brot des Lebens und der Erkenntnis, (das unsterbliche Brot der Weisheit - „τὸν ἄφθαρτον ἄρτον τῆς σοφίας“⁹² Brot – Weisheit – Christus) den aus der Sünde stammenden Tod besiegt.⁹³

Es ist interessant, welche Attribute der hl. Maximus in Verbindung mit dem „täglichen Brot“ verwendet:

„...καθάπερ ἄρτον ἐπιούσιόν τε καὶ ζωτικὸν εἰς ἀποτροφὴν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ συντήρησιν τῆς τῶν χαρισθέντων ἡμῖν ἀγαθῶν εὐεξίας“⁹⁴ „...velut panem, ἐπιούσιον, vitaleque, in alimoniam animarum nostrarum, et ut vegeta beneque habentia concessa dona conserventur.“⁹⁵ Darauf folgt das bekannte johanneische Zitat: „Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist.“⁹⁶

Der hl. Maximus ermahnt uns erneut, die von Gott verliehenen Güter zu bewahren: „...μάθη πλεονεξίαν τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν περιουσίας στεροητικὴν“⁹⁷ „...avaritiamque condiscat, qua divinorum nobis bonorum affluentia dematur.“⁹⁸

Wichtig ist auch die Erhaltung dessen, was uns von Gott geschenkt wird. Dieses „tägliche Brot“, das die göttliche Nahrung ist („...τῆς θείας τροφῆς“⁹⁹ als Gegensatz zu

⁸⁴ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 A = CChr SG 23, c. 590-591, S. 61.

⁸⁵ Vgl. die dritte Bitte des V: Dein Wille geschehe...!

⁸⁶ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 A = CChr SG 23, c. 591, S. 61: „ταυτοποιουμένην...“, Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 D - 900 A = CChr SG 23, c. 589-591, S. 61: „...ταύτην εἰκότως καὶ διὰ προσευχῆς αἰτεῖν τοὺς τῶν θείων ἐφεμένους δόρων ἐνέγκειν, ἵνα, τῶν φύσει ζητητῶν διὰ προσευχῆς τὴν χάριν ἐκικυρώσας, τὴν τῶν αἰτούντων γνώμην, τῷ τοῦ παρεχομένου τὴν χάριν συνάψῃ θελήματι, δι’ ἐνώσεως σχετικῆς ταυτοποιουμένην...“, s. Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 D - 899 A: „...ad haec merito quoque per orationem petenda, eos, qui divinorum donorum desiderio veneantur, induxit; quo nimirum eorum quae orationis instantia natura petenda sunt gratiam sanciens, petentium animum, ipsius praebentis donum voluntati copulet, affectus unione unum cum ipso effectum...“

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 D = CChr SG 23, 585-587, S. 60-61.

⁸⁹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 D.

⁹⁰ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 B = CChr SG 23, c. 565, S. 60.

⁹¹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 B.

⁹² Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 901 A = CChr SG 23, c. 636-637, S. 63.

⁹³ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 B = CChr SG 23, c. 561-565-571, S. 59-60.

⁹⁴ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 896 D-897 A = CChr SG 23, c. 550-554, S. 59.

⁹⁵ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 895 D - 898 A.

⁹⁶ Joh 6,33.

⁹⁷ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 B = CChr SG 23, c. 604-605, S. 62.

⁹⁸ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 899 B.

τροφῆς αἰσθητῆς“¹⁰⁰ / „cibi, qui sensu percipitur“¹⁰¹), ist von vornherein für die Unsterblichkeit unserer Natur bestimmt („...ἐπ’ ἀθανασία τῆς φύσεως ἡτοίμασας“¹⁰²).

Die göttliche Nahrung wird als Gegensatz zur sinnlichen Nahrung dargestellt: Die sinnliche Nahrung ist wohl diejenige, die der Heiland uns verbietet, uns für sie zu sorgen. Hier wird die bekannte Mt-Stelle zitiert. Ein und derselbe Gedanke wird zweifach ausgedrückt: In einer negativen und einer positiven Form: Verbot (eine negative Form) um die sinnliche Nahrung zu sorgen, Gebot (eine affirmative Form) nach der geistigen Nahrung zu suchen: „Suchet nach der Gerechtigkeit und dem Reich Gottes“. Dieser Gedanke wird zum Leitmotiv der maximischen Auslegung.

Das „tägliche Brot“ ist wiederum das unsterbliche Brot der Weisheit („...τὸν ἀφθαρτὸν ἄρτον τῆς σοφίας“¹⁰³ / „...incorruptum sapientiae panem“¹⁰⁴), es ist das geistige und erkenntnisbringende Brot, und nur derjenige wird als Beter genannt, der um solches Brot bittet („...τὸν γνωστικὸν ἄρτον αἰτῶν διακρίσεται...προσευχόμενος“¹⁰⁵ / „... in oratione affectus est, qui spiritalem ac sapientiae panem petit“¹⁰⁶). So gelangt man durch das wahre Gebet zur wahren Erkenntnis Gottes.

Es ist hier offensichtlich die Rede von dem geistigen Brot, von der geistigen Nahrung, die die Seele ernährt und festigt. Das Ganze wird uns durch Gebet geboten, welches die Bitte um das Gebotene ist („Διὰ προσευχῆς γὰρ μόνον ἐστὶν αἰτητὸν τὸ κατ’ ἐντολὴν ζητητόν“¹⁰⁷ / „Id enim solummodo per orationem petamus operae pretium est, cuius quaerendi indicta mandato cura est.“¹⁰⁸). Durch die Bitte um das tägliche Brot bezeugen wir vor Christus, unserem Lehrer des Betens, dass wir gemäß seines Gebotes Christi Tod tagtäglich üben, indem wir über unser Leben philosophieren („...καὶ δεῖξωμεν ὅτι φιλοσόφως κατὰ Χριστὸν μελέτην θανάτου τὸν βίον ποιούμεθα.“¹⁰⁹ / „talesque nos ex Christianae philosophiae norma exhibeamus, qui vitam mortis meditationem faciamus.“¹¹⁰).

Der geistigen Nahrung, nicht der sinnlichen, entspricht eine geistige, vernünftige, noetische Schau. Diese noetische Schau wird durch noetische Augen erfasst. Deswegen sagt der hl. Vater:

„Φύγωμεν οὖν, ὅση δύναμις, τὴν φιλίαν τῆς ὕλης, καὶ τὴν αὐτῆς σχέσιν καθάπερ κονιορτὸν τῶν νοερῶν ὁμμάτων ἀπονιψόμεθα“¹¹¹ / „Fugiamus ergo, quanta nobis facultas, rerum terrenarum amorem, earumque proclivorem affectum instar pulveris ab animi oculis abstergamus.“¹¹²

⁹⁹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 B = CChr SG 23, c. 570-571, S. 60.

¹⁰⁰ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 C = CChr SG 23, c. 574, S. 60.

¹⁰¹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 C.

¹⁰² S. o., Scholie 85.

¹⁰³ S. o., Fn. 92.

¹⁰⁴ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 902 A.

¹⁰⁵ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 904 A = CChr SG 23, c. 686-687, S. 66. Vgl. τὸν γνωστικὸν ἄρτον wird im Georgischen mit „mecnierebiti puri“ (wörtlich: das „Brot der Erkenntnis“ = „mecniereba“ erscheint als eine regelmäßige Entsprechung für den griech. Begriff γνώσις), Maksime Agmsarebeli, misive locvisatvis mamao cuenoisa..., K 14, 163 v.

¹⁰⁶ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 903 A.

¹⁰⁷ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 897 D = CChr SG 23, c. 583, S. 60.

¹⁰⁸ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 898 CD.

¹⁰⁹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 A = CChr SG 23, c. 598-599, S. 61.

¹¹⁰ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 899 A.

¹¹¹ Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 900 B = CChr SG 23, c. 605-607, S. 62.

¹¹² Maximus der Bekenner, a.a.O.: PG 90, 899 B.

Wir bitten nun Gott, dass Er uns mit noetischen Augen ausrüstet und uns die gnostische, erkenntnisbringende Nahrung gibt, die Gnosis aber, die uns durch diese Nahrung verliehen wird, ist Erkenntnis dessen, wie gütig der Herr ist. Es ist Erkenntnis dessen, dass wir um Lebens willen essen, und nicht umgekehrt, leben, um zu essen („τοῦ ζῆν ἐνεκεν δειχθῶμεν ἐσθίοντες, ἀλλὰ μὴ τοῦ ἐσθίειν χάριν ζῶντες ἐλεγχθῶμεν“¹¹³ „prodaturque eo edere ut vivamus, non ut edamus vivere arguamur“¹¹⁴).

Dieses Leben aber ist Leben in Christus. Unser Herr, Jesus Christus, gibt uns seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut zum Verzehren, damit wir um Lebens willen essen, indem wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken. Denn die Teilhabe an seinem Leib und seinem Blut ist Voraussetzung für das ewige Leben.

Schlussfolgerung zur Deutung des hl. Maximos

Die zentrale Bitte des Vaterunsergebetes wird vom hl. Maximos überwiegend geistig-eucharistisch gedeutet, obwohl er im Unterschied zu Origenes auch einen materiellen Sinn zulässt. Es sei von vornherein betont, dass seine Auslegung sehr dicht, vielfältig und vielschichtig ist und viele verschiedene Aspekte umschliesst.

Zusammenfassung

Origenes bevorzugt eine ausschließlich geistige, geistig-spekulative Deutung, obwohl bei ihm auch der eucharistische Aspekt nicht zu übersehen ist. Dies wird vor allem durch die Verknüpfung des täglichen Brotes mit dem himmlischen Manna verdeutlicht. Wichtig ist, dass die Ableitung des epiousios von der Ousia (Wesen, Substanz) seinen Ursprung von Origenes nimmt.¹¹⁵ Das ist das wesentliche, wesenseigene Brot, das mit unserem von Gott gegebenen Wesen verwandt ist. Origenes wird oft als Begründer der allegorischen Deutung schlechthin behandelt.¹¹⁶ Mir scheint es angemessener, ihn als Urheber der spirituell-mystischen Auslegung überhaupt zu betrachten (zumindest in Bezug auf die Brotbitte). Hier wird eher eine existenziell-ontologische Dimension hervorgehoben, während die andere Art der Deutung, die epiousios mit ἐπι-ίεναι (ankommen) und hebr. mahar (morgen) zusammenbringt, vor allem das Zeit-

¹¹³ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 900 BC = CChr SG 23, c. 612-613, S. 62.

¹¹⁴ *Maximos der Bekenner*, a.a.O.: PG 90, 899 C.

¹¹⁵ Die Anderen leiten das Adjektiv epiousios von ἐπι-ίεναι (kommen, ankommen) ab und deuten es aufgrund des hebräischen „mahar“ (morgen) als „das morgige“, „für morgen bestimmte“, „kommende“. Manchmal wird es in Verbindung mit ἐφ' ἡμερον gebracht, was „täglich“, „tagtäglich“ bedeutet („τῆς σημερινῆς χρείας“ = „zum täglichen Gebrauch“, s. *Gregor von Nyssa*, De Orat. Dom, orationes V: PG 44, 1168 D, 1176 D; *Kyrrill von Alexandrien* (gest. 444), Commentarius in Lucam: PG 77, 693 B; *Johannes Chrysostomos* (350-407), Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX: PG 57, 19, 6/10; Epiousios wird auch als „notwendig“, „suffizient“ verstanden („τῆς ἀνάγκης“ als Gegensatz zum Überdrüssigen) in: *Gregor von Nyssa*, a.a.O.: PG 44 1172 C; 1176 D; 1168 D: Schlüsselbegriff τὸ μήτριον; *Kyrrill von Alexandrien*, Commentarius in Lucam: PG 77, 693 C. Manche Exegeten sind der Auffassung, dass sowohl „ἐπιούσιος“, als auch „σήμερον“, „καθ' ἡμέραν“ mit der Praxis der täglichen Kommunion zu tun haben soll, vgl. Ermahnung an die tägliche Kommunion durch den hl. Ambrosius, *Dom Botte* (Hg.), Ambrosius von Mailand, De Sacramentis V, 4, 25: SC 25, Paris 1961-1980, S. 277-278.

¹¹⁶ Selbstverständlich ist die allegorische exegetische Methode viel früher vor Origenes entstanden: sie ist noch bei dem Juden Philo von Alexandrien zu finden (20 v. Chr. – nach 42 und vor 45 n. Chr.), bei Origenes hat diese aber eine Gestalt angenommen, die auf die weitere Exegese alexandrinischer Tradition sich nach und nach ausgewirkt hat.

liche und Eschatologische in den Vordergrund stellt. Die Verbindung des *epiousios* mit der *Ousia* steht im Einklang auch mit dem neutestamentlichen Verbot der Sorge um den morgigen Tag.

Maximos der Bekenner bietet vor allem eine mystagogisch-eucharistische Deutung der Brotbitte an. Im Wesentlichen greift er auf Origenes zurück. In Anlehnung an Origenes deutet er das Adjektiv *epiousios* nur in Verbindung mit der *Ousia* (Wesen) und fasst es dementsprechend im geistigen Sinne auf. Hier sei betont, dass der hl. Maximus den origenischen geistigen Sinn mystagogisch-eucharistisch färbt, besser gesagt, er verschiebt den Akzent auf den mystagogisch-eucharistischen Aspekt. Damit erfährt seine Auslegung eine gewisse Ähnlichkeit mit den „Mystagogischen Katechesen“ Kyrrills von Jerusalem (gest. 387)¹¹⁷ und des hl. Ambrosius von Mailand (339-397).¹¹⁸

Das Adverb *σήμερον* bezieht sich nach Maximus vor allem auf den jetzigen Äon auf der Erde, während es für Origenes mit dem künftigen Äon, mit der Ewigkeit gleichzusetzen sei.

Es sei besonders hervorzuheben, dass die vorwiegend geistige, geistig-eucharistische Auslegung für die gesamte patristische Exegese bestimmend wurde. Diese Tatsache aber lässt sich vor allem durch die Verbindung des Herrengebetes mit der Liturgie, mit der zentralen liturgischen Handlung – der Eucharistie – erklären. Von Anfang an ist das Vaterunsergebet mit einer eucharistischen Struktur verbunden und so verbleibt es als ein innerhalb der sich wandelnden Struktur unveränderliches, stetiges Element. Dadurch ist es ein sinnvoller Abschluss der Anaphora.

Es ist auch vollkommen gesetzmäßig, dass das Vaterunser gerade an dieser Stelle – nach der Anaphora und der eucharistischen Danksagung – seinen Platz erhielt. So betrachtet, erscheint das Vaterunser als ein Prototyp des liturgischen Gebetes schlechthin.

Die vierte Bitte des Vaterunsergebetes, geistig-eucharistisch verstanden, ist unsere geistige und innere Vorbereitung, um die geistige und himmlische Speise, das geistige und himmlische Brot, das eucharistische Brot – den heiligen Leib Jesu Christi – zu empfangen.

Die geistig-eucharistische Deutung der Brotbitte durch den hl. Maximus offenbart die liturgische Funktion des ganzen Vaterunsergebetes wie dessen Bedeutung für unser Heil.

¹¹⁷ Kyrrill von Jerusalem, *Catéchèses mystagogiques*: SC 126. Georgios Patronos (Hg.), *Μυσταγωγικαὶ κατηχήσεις τοῦ ἁγίου Κυρῖλλου Ἱεροσολύμων*, übers. von Methodius Olympiotes, in: *Ἐπὶ τὰς πηγὰς*, Athen 1982.

¹¹⁸ Ambrosius von Mailand, *De Sacramentis*: SC 25; *Ders.*, *De Mysteriis*: BKV 1; O. Faller (Hg.), *Sancti Ambrosii opera*, pars VII, *De Sacramentis*, 13-85; *De Mysteriis*, 87-116: CSEL 73. Bereits die afrikanischen Väter verstehen das tägliche Brot zum Teil auch eucharistisch, z. B. Tertullian, *De Oratione*: PL 1, col. 1143 A -1196 D; M. Simonetti et C. Moreschini (Hgg.), Cyprian von Karthago, *De Dominica Oratione*: CChr SL III A, pars II, S. 90-113. Ebenso eine eindeutig eucharistische Deutung findet sich in den Katechetischen Homilien des Theodors von Mopsuestia (352-394/428) in: P. Bruns, N. Brox, W. Geerlings, u.a. (Hgg.), Theodor von Mopsuestia, *Homilie de Pater*: FC 17, 1/17, 2. Teilband, *Homiliae catecheticae*, vol. 17/1, Freiburg-Basel-Wien 1994, vol. 17/ 2, Barcelona-Rom-NY 1995, S. 299-318 = *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, repr. Photop. du Ms Mingana Syr 561, trad., intr., index par R. Tonneau/ R. Devreese, in: StT 145, Rom 1949; auch die Deutung des armenischen Bischofs Elische kann als eine ausdrücklich eucharistische Auslegung bezeichnet werden, s. Elische, *Sermo de Orat. Dom.*, s. o., Fn. 11.

Geschichte und Dogma zwischen Ost und West. Auseinandersetzung mit Susanne Hausammann

von Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Auch wenn wir uns hier im strengen Rahmen einer Buchkritik bewegen, so wollen wir uns dennoch nicht ausschließlich an das übliche Fachpublikum (der dogmengeschichtlichen Theologie) wenden. Deshalb werden wir unsere Bemerkungen und Einwände etwas breiter anlegen und damit wohl auch die üblichen Grenzen einer schlichten Buchrezension überschreiten, mit der Absicht, eine (ökumenische) Diskussion anzuregen. Da es sich bei dem vorliegenden Buch¹ um eine der aktuellsten Äußerungen von Seiten der westlichen Theologie in Bezug auf die Dogmengeschichte handelt, wollen wir die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Ost und West mit einem ökumenischen Interesse überprüfen. Es geht bei unserer Arbeit darum: es sollen zwar einerseits die Stellen, die unserer Meinung nach kritisch sind, näher betrachtet und wenn nötig vervollständigt werden, ohne dass die positiven Stellen dieses Werkes (von S. Hausammann) außeracht gelassen werden, andererseits jedoch soll unser Versuch dem Leser dazu dienen, dogmatische Grundkenntnisse anzueignen, die als Fundament für das weitere Studium dienen sollen.

Es ist unserer Meinung nach wichtig, dass solche Werke, wie das von Susanne Hausammann, die versuchen, die zwei verschiedenen Traditionen in Ost und West auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ein Fundament für den Ökumenischen Dialog werden. Besonders im Bereich der Dogmengeschichte können die Forscher der verschiedenen christlichen Traditionen ihre gemeinsamen Fundamente erkennen und so einander verstehen. Im folgenden werden wir besonders versuchen, den Geist des gegenseitigen wissenschaftlichen Kennenlernens zu fördern. Wir möchten betonen, dass alle Korrekturen und zusätzlichen Äußerungen, die wir vornehmen, dazu dienen sollen, damit besonders westliche Theologen einen Einblick unserer Sichtweise in den zu besprechenden dogmengeschichtlichen Themen bekommen.

Neue Erkenntnisse über die dogmengeschichtliche Forschung?

Bereits im Vorwort unterstreicht S. Hausammann (künftig S. H.), dass die von ihr dargestellte dogmengeschichtliche Epoche für sie manche Überraschung bereithielt, womit sie sagen will, dass viele Probleme bislang von der Forschung nicht näher beachtet wurden. Bereits in ihrem Vorwort weist sie direkt auf wichtige Themen hin. So ist insbesondere der *Horos* von Chalkedon hermeneutisch von besonderer Bedeutung

¹ Susanne Hausammann, *Das Christusbekenntnis in Ost und West*, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2004.

und hat die Christologie als theologisches Zentrum. In der Tat bekräftigt die bisherige Forschung zu diesem Thema von der nachchalkedonischen Zeit bis heute die unterschiedliche Sicht eines der Christenheit gemeinsamen dogmatischen Gutes.

Des weiteren überrascht uns S. H. anfangs, wenn sie den Neochalkedonismus *irgendwie anders* einschätzt als wir von den westlichen Dogmenforschern bisher gewohnt waren. In der Einführung auf S. VI sagt sie nämlich: „*Auch wer für Person und Politik Kyrills nicht viel übrig hat, wird urteilen müssen, dass dies kein Abfall und Verrat an Chalkedon aus bloß politischen Gründen war, sondern eine theologisch notwendige Aufnahme berechtigter Anliegen, die zur Zeit Justinians unumgänglich wurde, sich jedoch erst im sechsten Ökumenischen Konzil 680/81 (im Trullanum I) mit der Verurteilung des Monenergismus (Lehre von einer Energie in Christus) und Monotheismus (Lehre von einem Willen in Christus) durchsetzte...*“

Wir werden jedoch noch sehen, dass S. H. nicht sehr konsequent bei dieser Einschätzung bleibt. Dennoch behaupten wir nicht, dass ihre Sicht des Neochalkedonismus nicht konsequent positiv bleibt. Diese theologische Strömung ist in ihren Augen also keine Abweichung oder Verrat, sondern sie besaß einen theologischen Wert, der im Westen nicht erkannt wurde. Wir werden diese Frage ausführlicher weiter unten betrachten. An dieser Stelle ist es jedoch notwendig zu unterstreichen, dass S. H. - auf jeden Fall zurecht - den völlig berechtigten dogmatischen Ausdruck des Neochalkedonismus im 6. Ökumenischen Konzil sieht, wo sich die Verurteilung des Monotheletismus durchsetzte. Damit gerät sie in einen diametralen Gegensatz zu jenen westlichen Dogmenhistorikern, für die der Neochalkedonismus mit dem Monotheletismus-Monoenergismus verwandt ist, wie K. H. Uthemann, der den Neochalkedonismus als Vorläufer des Monotheletismus-Monoenergismus ansieht².

Ein anderes bedeutendes Thema für S. H. ist auch die theologische Frage der Ikonen, in der -ihrer Meinung nach- die Christologie dominierte. Allerdings ist aus unserer Sicht die Charakterisierung der Bilderfreunde als „Ikonodulen“, wie ihn S. H. benutzt, nicht zutreffend. Gewiss erkennt S. H. sehr richtig bereits in diesem Punkt den Unterschied der westlichen Theologie von der orthodoxen in der Bilderfrage, wobei sie anmerkt, dass im Westen diese Auffassung heute als heidnisches Relikt betrachtet wird (S. VII). Abgesehen von einigen Differenzierungen von unserer Seite zu Interpretationen von S. H. zeigt sich, dass sie theologisch der bilderfreundlichen Theologie mit Sympathie gegenübersteht.

In einem vierten Punkt bezieht sie sich auf den Unterschied, der sich zwischen Ost und West bereits seit dem 5. Jahrhundert ausprägte, sowohl in der Frage der Sprache (es ist in der Tat eindrucklich, wie während der Auseinandersetzung um Nestorios die Übersetzung griechischer Texte im Westen ein eminentes Problem darstellte) wie auch in der Frage der Mentalität. S. H. hat in der Tat recht, wenn sie bemerkt, dass *den Westen seit damals weniger die Theologie interessierte als die Kenntnis und die Praxis des Rechts*³. So ist sie der Meinung, dass Papst Leo der Große mit seiner Terminologie eher Verwirrung stiftete, wobei in der Auseinandersetzung um den Monotheletismus auch die Päpste letztlich vom Denken des Ostens beeinflusst worden waren; sie konnten sie jedoch nicht in den Westen übertragen (S. VIII). Der Westen war mit anderen

² Kritische Infragestellung dieser Ansicht bei I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 223 ff.

³ Die Kursivsetzung ist unsere eigene und erfolgt, um bestimmte Ansichten oder Termini hervorzuheben.

Feinden und Problemen konfrontiert. S. H. sieht jedenfalls ihr Werk und ihr Interesse, wie sie im Vorwort schreibt, auf die Einheit von Ost und West ausgerichtet, die jedoch vom historischen und vom menschlichen Wirken (nicht von Gott) abhängig war (S. IX).

Geschichte und Dogma mit Schwerpunkt auf dem Osten

Im ersten Teil des 1. Kapitels geht es um die Christologie des Apollinaris von Laodikeia. Die Darstellung von S. H. geschieht in einer logischen Abfolge ohne Abschweifungen. Sie sucht die Gründe darzulegen, warum Apollinaris sich christologisch so ausdrückt, wie er sich ausdrückt. Sehr richtig weist S. H. auf die von Logik beherrschte Denkweise des Apollinaris hin, der auf diese Weise die Offenbarung Gottes und das Mysterium der Fleischwerdung (S. 9) minimalisiert. S. H. hat in der Tat recht, wenn sie die Soteriologie bei Apollinaris als *rigorosen Moralismus* bezeichnet (S. 9). Die gleiche Aussage müsste indessen auch für Nestorios gelten.

Historische und christologische Elemente im Zusammenhang mit Diodoros von Tarsos erwecken beim Leser den Eindruck, Diodoros habe Sympathien für diese *spalterische Christologie* gehabt. Uns interessieren jedoch vor allem einige hier angeführte Analogien mit dem Westen. So sieht S. H. auf S. 16 als Motiv des Diodoros für eine solche Formel *die Ehrfurcht* gegenüber der Größe Gottes. Der Vergleich mit dem Westen wird indessen zeitlich nicht konkretisiert, wenn sie äußert, dass dies (*die Ehrfurcht* gegenüber der Größe Gottes) im Westen verloren gegangen sei. Offensichtlich ist sie hier der Meinung, dass der Westen nicht, wie sie es gerne hätte, die antiochenische christologische Perspektive, mit welcher S. H. wohl sympathisiert, zum Ausdruck bringt. Und wenn hier von der *Größe Gottes* die Rede ist, dann geht es um den großen Unterschied zwischen Gott und Mensch, den die Theologie nicht beiseite schieben darf.

Gleichermaßen charakterisiert S. H. die theologische Tendenz Theodors von Mopsuestia, wobei sie auch hier versucht, seine *spalterische christologische Formel* zu begründen. Es fehlt auch nicht an Sympathie für den Antiochener Johannes Chrysostomos, der - ihrer Meinung nach - sich aus Ehrfurcht gegenüber Gott (gegenüber der *Größe Gottes*) nicht mit Apollinaris beschäftigte. Es scheint uns, dass S. H. mit dieser (antiochenischen) Position sympathisiert, die ihrer Meinung nach ihrer soteriologischen Ausrichtung näher steht. Eine solche Einschätzung ist u. E. nicht ausreichend begründet. Von einer Arbeit allgemeinen Charakters würden wir nicht erwarten, dass sie eine tiefeschürfende Untersuchung der Christologie des Johannes Chrysostomos durchführt. Hinter einer solchen Einschätzung stehen zahllose dogmengeschichtliche Studien vor allem römisch-katholischer Theologen, an deren Spitze heute das Werk von A. Grillmeier steht. Diese haben den Versuch unternommen, das Dogma von Chalcedon in einer spezifischen *philoantiochenischen Logik* zu interpretieren.

Von Bedeutung und auf jeden Fall zutreffend ist die Meinung von S. H., dass sich die antiochenische Exegetik nicht im Gegensatz zur alexandrinischen entwickelte (S. 26-27). Was jedoch weiter unten (S. 31) das Verständnis des Begriffs „Theotokos“ bei Nestorios betrifft, so scheint es uns, dass S. H. die Ereignisse hier aus *spezifisch antiochenischer* Sicht sieht. Ihrer Meinung zufolge argumentiert Nestorios in seinem Brief an Coelestin nicht gegen den Titel „Theotokos“, sondern gegen einen hinter diesem Begriff verborgenen Monophysitismus. In der Tat hatte Nestorios antimonophysitische Vorbehalte; seine Verurteilung durch die Synode von Rom (430) geschah jedoch nicht einfach deshalb, weil Kyrill von Alexandria gemäß der Meinung von S. H. zum

Richter des Nestorios wurde (S. 32)⁴. Wie beispielsweise die Haltung des (damaligen Bischofs von Kyzikos) Proklos in Konstantinopel zur gleichen Zeit gegenüber Nestorios zeigt (beispielsweise in seiner Predigt „Auf die allheilige Gottesgebärerin“), ging es in der Reaktion auf ihn nicht einfach um Wortklauberei⁵.

Darüber hinaus ist S. H. zwar der Meinung, dass Nestorios Kyrill nicht mit dem Monophysitismus in Verbindung bringt und seine von Kyrill abweichende Position nicht begründen kann, sie ihm aber dennoch keine Häresie zuschreibt (S. 35). Aus ihrer Sicht war Nestorios nicht reif für bestimmte theologische Themen, insofern er Kyrill nicht danach befragt, wieviel Raum für die menschliche Freiheit in dessen Christologie verbleibt, da in dieser Christologie - stets gemäß S. H. - die Göttlichkeit (über)betont wird (S. 35). Andererseits wird nirgendwo ihre Auffassung begründet, dass „Kyrill mit diesen Anathematismen nicht nur Nestorios selbst und „dessen Neuerungen“ verurteilte, sondern die gesamte antiochenische Schule inklusive Johannes Chrysostomos, was sicherlich kein Zufall war“ (S. 36). Eine Tatsache ist demgegenüber u. E., dass die antiochenische Tradition selbst, mit Johannes von Antiochia an der Spitze, Nestorios verurteilte (s. S. 41), während Kyrillos selbst nicht eine solch extreme Position einnahm, insofern er nicht die Verurteilung von Antiochenern wie Theodoret von Kyros, Ibas von Edessa oder Alexander von Hierapolis verlangte, die weiterhin, wie S. H. unterstreicht, Nestorios unterstützten (S. 41-42). Dies jedoch verlangte u. E. von der Kirche nach Chalkedon einen Preis, als sie mit dem 5. Ökumenischen Konzil völlig zurecht die „Drei Kapitel“ verurteilte. Es ist schade, dass die Kirchengeschichte immer noch nicht in ihrer ökumenischen Perspektive betrachtet wird. In diesem konkreten Fall nimmt S. H. jedenfalls für eine Tradition Partei und ignoriert die gemeinsame ökumenische Tradition.

Da sich das Werk von S. H. nicht in spezielle Themen vertieft, wäre es ungerecht, sie nach den Bedingungen einer dogmatischen Spezialstudie zu beurteilen. In bezug auf die Spezialliteratur und in manchen Punkten (in den Anmerkungen) wird in einigen Einschätzungen ein besonderer Nachdruck deutlich. Nur in diesem Zusammenhang werden wir in bestimmten Einzelfällen innehalten, wie wir dies auch bei inadäquater Terminologie tun werden. So scheint uns beispielsweise auf S. 46 die Übersetzung des Werks des Theodoret von Kyros „Ἐρμηνεία“ mit „Bettler“ nicht gelungen. Aber auch die Wiedergabe von „Διόσκορος“ mit „Dioskuros“ ist nicht geglückt (S. 46 ff.).

Es geht, wie bereits bemerkt, jedoch nicht darum, bei den bekannten historischen Fakten zu verharren, die - wie es sich für ein allgemeines Handbuch gehört - im Buch von S. H. in großen Zügen dargestellt werden. Uns geht es um die christologischen Diskussionen an sich und die christologische Problematik. S. H. hat in ihrer Einschätzung der Formulierung von Papst Leo im *Tomos an Flavianus* recht. Diese Formulierung ist nicht trennend (S. 52, Anm. 180), unabhängig davon, dass sie von einigen falsch interpretiert werden könnte, wie es in der Vergangenheit bereits geschehen ist, in dem Sinne, dass diese Formel jener des Nestorios entspreche. Hier stimmen wir jedoch wiederum nicht mit der Übersetzung der Terminologie überein. Zum einen würden wir die *communicatio idiomatum* nicht als „Austausch der Eigenschaften der zwei Naturen“ wiedergeben, da dieser Ausdruck (*communicatio idiomatum*) äußerst exakt die Vergemeinschaftung der Eigenschaften der beiden Naturen bezeichnet (in

⁴ Über die Theotokoslehre des Kyrillos von Alexandria s. die interessante Arbeit von Ch. Stamoulis, Θεοτόκος καὶ ὁρθόδοξο δόγμα, Thessaloniki 2003.

⁵ S. zu diesem Thema unsere Monographie: I. Kourembeles, Ἡ ὁμιλία τοῦ πατριάρχου Πρόκλου „Εἰς τὴν Παναγίαν Θεοτόκον“ καὶ ἡ ἀπάντησις τοῦ Νεστορίου, Thessaloniki 2004.

der Person des Logos). Diese wichtige Bezeichnung wird in der oben angeführten Wiedergabe von S. H. nicht offenkundig, wonach sie auf der Ebene der Naturen christologisch motiviert sei und nicht auf der der Person (den göttlichen Logos), die ihre Einheit garantiert. Die *philoantiochenische Sonderform* zeigt auch hier ihr hohes Niveau!

S. H. hat jedenfalls recht, wenn sie bei der Person des Papstes Leo bleibt, der für die theologischen Auseinandersetzungen, die sich im östlichen Teil des Reiches abspielten, von großer Bedeutung war. Es handelt sich in der Tat um eine Persönlichkeit, die der orthodoxe Dogmenhistoriker mit großem Interesse betrachten sollte⁶. Was den Fall anbetrifft, den S. H. hier in der Reaktion des Papstes Leo auf den 28. Kanon von Chalkedon anführt, so wäre es u. E. eine extreme Position, darin eine Unterstützung des päpstlichen Primats zu sehen, wie es vielleicht manche westliche Forscher in anachronistischer Weise täten. S. H. bezieht sich mit Zurückhaltung auf den Fall Leos. Wenn sie indessen meint (S. 59), dass zu dieser Position des Papstes (die Hervorhebung des Bistums von Rom) östliche Hierarchen nicht wenig beigetragen hätten, wenn sie seine Hilfe bei der Lösung schwieriger Probleme erbaten, dann ist dies unzutreffend. In diesen Fällen handelte es sich um den Ehrerweis östlicher Hierarchen gegenüber dem Bistum von Rom. Dennoch verweist dies auf die Notwendigkeit der Kommunikation, die offenkundig bei der Lösung komplizierter Probleme gebraucht wurde, die das Dogma und die Beziehungen der Ortskirchen betrafen. Die Institutionalisierung des Primats ist gewiss nicht dem Ehrerweis zuzuschreiben, der Rom von den Christen des Ostens geleistet wurde! Eines ist der Ehrenprimat, ein anderes der päpstliche Primat und seine Theorie, wie wir sie heute kennen⁷.

Auf S. 60 bezieht sich S. H. auf ein bedeutsames Thema. Sie hat in der Tat recht, wenn sie darauf beharrt, dass bei den Griechen in Chalkedon die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase klar war. Bei den Lateinern jedoch, die den Begriff „*substantialia*“ mit „*ὕποστασις*“ übersetzten, führte die oben erwähnte Gleichsetzung zu Verwirrung. Man muss hierin wohl das theoretische Motiv suchen, aus dem heraus sich in der nachchalkedonischen Zeit im Westen ein besonderer Chalkedonismus entwickelte, der nicht gerade gelungen als „strenger Chalkedonismus“ bezeichnet wurde⁸. Auf S. 61 unternimmt S. H. einige Einschätzungen zum Horos von Chalkedon, mit denen wir nicht übereinstimmen können. Sie meint, dass mittels der Theorie der *communicatio idiomatum* Chalkedon den gleichwertigen *Austausch der Eigenschaften* der beiden Naturen unterstütze (S. 61) und fährt fort: „Sie tragen weder der Tatsache Rechnung, dass die Gottheit die Menschheit unendlich überragt und hinsichtlich der Soteriologie (Erlösungslehre) Anfang und Ende allein bestimmt, noch berücksichtigen sie, dass die Menschheit keine in sich ruhende Größe ist, sondern ihr Ziel in der Vergöttlichung hat, der sie entgegenzuwachsen bestimmt ist, um die eigenen Schwächen und Verderbtheiten zu überwinden. Insofern war die Formel von Chalkedon zwar an sich richtig und notwendig, aber doch auch ungenügend und ergänzungsbedürftig. Dem orthodoxen Glauben standen also weitere Klärungsprozesse bevor.“

⁶ Es ist bemerkenswert, dass trotz der zahlreichen Studien, die das gemeinsame patristische Erbe von West und Ost betreffen, die Person des Papstes Gregor von den orthodoxen Theologen unserer Zeit nicht zum Gegenstand einer dogmatischen Untersuchung gemacht wurde.

⁷ Besonders interessant im Zusammenhang mit der Frage des Primats ist die jüngst erschienene Arbeit von Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom* (Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft), Freiburg 2004.

⁸ S. hierzu ausführlicher I. G. Kourembeles, *Ὁ Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημεῖο διαίρεσης*, Thessaloniki 2003, S. 58 ff.

Mit der Feststellung, dass es für den orthodoxen Glauben weiterer Klärungen bedurfte, lässt sie (vielleicht) ein Fenster offen, um, wie es die westlichen Dogmenhistoriker üblicherweise tun, die neochalkedonische Interpretation von Chalkedon als kyrilianische Interpretation zu sehen, ohne Bezug auf den substantiellen Gehalt des Dogmas von Chalkedon. S. H. betritt also die nachchalkedonische Zeit unter der Last dieser ihrer u. E. unzutreffenden Einschätzung. Hier muss unterstrichen werden, dass der 28. Kanon von Chalkedon nach diesem Konzil kein ernsthaftes Hindernis in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel darstellte, wie es sich in der dogmatischen Übereinstimmung zeigte, die zwischen Rom und Konstantinopel zur Zeit Justinians erreicht wurde⁹.

So scheint Timotheos Ailuros ein ernstes Problem mit dem 28. Kanon gehabt zu haben, wenn er auf einer Synode in Ephesos (476) nicht nur die Enzyklika des Basiliskos bekräftigte, sondern ebenso die Räubersynode (449), indem er *expressis verbis* den 28. Kanon von Chalkedon ablehnte. Warum also ist S. H. auf S. 63, wenn sie sich auf Papst Simplicius (468-483) bezieht, der die Absetzung der monophysitischen Metropolitens des Ostens forderte, der Meinung, dass Simplicius diese Tatsachen ignoriert? Die Religionspolitik dieser Art passte u. E. durchaus zum philochalkedonischen Rom, das in keiner Weise von Konstantinopel bekämpft wurde.

Wie voreingenommen jedoch bestimmte westliche Theologen in dieser Sache urteilen, zeigt sich darin, dass das *Henotikon* (von Zenon), zumindest von Seiten des Akakios, weniger von theologischem Interesse als vielmehr als Grundlage für den 28. Kanon angesehen wurde. S. H. bemerkt selbst glücklicherweise, dass dieser Kanon im *Henotikon* nicht angesprochen wird (S. 65).

Was das *akakianische Schisma* anbetrifft, so nennt S. H. es „römisches Schisma“ (S. 68), da der Papst Felix II. (483-492) in einer Synode mit 77 Bischöfen Akakios als „Fürsprecher und Unterstützer der eutychianischen Häresie“ mit dem Anathema belegte (S. 68). S. H. erkennt die Bemühungen der beiden Nachfolger des Akakios, die Einheit mit Rom wiederherzustellen, was deutlich macht, wie in Konstantinopel dieses Schisma eingeschätzt wurde. Es ist u. E. kein Zufall, dass die Einheit zur Zeit Justinians wiederhergestellt wurde, unter den günstigsten dogmatischen Voraussetzungen. Nun wird deutlich, wie weit sich Konstantinopel von der antichalkedonischen Tradition, die im Osten entstanden war, entfernt hatte¹⁰.

Was die Elemente der antichalkedonischen Christologie betrifft, so stimmt S. H. in bezug auf die Differenz zwischen Severus und Julian von Halikarnassos nicht mit A. Grillmeier überein. Letzterer glaubt, dass diese Differenz nur terminologischer Natur ist, während S. H. vom Gegenteil überzeugt ist. Die Frage wird freilich nur in einer Anmerkung angesprochen (S. 75, Anm. 246), ohne dies mit Argumenten näher zu begründen. Für uns jedenfalls ist die Auffassung A. Grillmeiers nicht konsequent. Auf der einen Seite will er Severus in die Traditionslinie des Kyrillos von Alexandria einordnen, auf der anderen Seite lässt er ihn mit der Meinung Julians übereinstimmen, der den Aphthartodoketismus unterstützte. A. Grillmeier ist hier im Sinne seiner eigenen Interpretationen inkonsequent. Uns ist jedenfalls bekannt, dass Leontios von Byzanz Severos als einen Julian Gleichgesinnten bekämpfte¹¹.

⁹ S. zu diesem Thema I. G. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας*, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 20 ff.

¹⁰ S. I. G. Kourembeles, a.a.O., S. 20 ff.

¹¹ S. I. G. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, (Diss.), Thessaloniki 1998, bes. S. 249 ff.

Im allgemeinen werden die „Anekdoten“ Prokops gegenüber Theodora als nicht objektiv betrachtet (S. 79, Anm. 250). Dennoch stützt sich die Auffassung, dass die Kaiserin die Monophysiten unterstützt habe - und zwar in Übereinstimmung mit Justinian - auf Prokop, der (auch bei S. H.) als nicht zuverlässig gilt. Wir stehen hier vor einem Paradox. Tatsächlich trifft es zu, dass Justinian einerseits die Monophysiten verfolgte andererseits jedoch mit ihnen Gespräche führte (S. 83), wobei sein Ziel stets die Einheit des Reiches war, nichts mehr und nichts weniger. Dass S. H. im vorliegenden Fall den historischen Beschreibungen größere Bedeutung zumisst als der theologischen Problematik, wird im Zusammenhang mit der Anwesenheit des Papstes Agapet in Konstantinopel bei der Verurteilung der Monophysiten deutlich. Dem Umstand, dass bereits zuvor (534) die versöhnlichen Tendenzen Justinians gegenüber Rom zu dogmatischen Übereinstimmungen von großer Bedeutung führten, wird hier freilich keine Bedeutung zugemessen¹².

An diesem Punkt ist darauf hinzuweisen, dass den primären Quellen keine vorrangige Bedeutung gegeben wird. So ist z. B. die Rede vom Brief *an den Patriarchen Zoilos* unter Verweis auf A. Grillmeier (S. 86). Was die origenistische Auseinandersetzung betrifft, hat S. H. recht, wenn sie sich der Auffassung von A. Grillmeier widersetzt, dass mit dem angesprochenen Antiorigenismus lediglich das euagrianische Mönchtum bekämpft wird (S. 90).

Bei der Frage der „Drei Kapitel“ (S. 92) wiederholt S. H. das, was westliche Dogmenhistoriker seit Jahren mit Stoßrichtung gegen Justinian sagen. Gleiches geschieht auch im Zusammenhang mit dem Neochalkedonismus, wo S. H. (S. 97 ff.) A. Grillmeier folgt. Dies überrascht uns, im Vorwort des Buches konnten wir eine irgendwie andere Ansicht feststellen. In diesem Zusammenhang berücksichtigt S. H. leider nicht unsere Arbeit *„Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie“*¹³.

Wir wünschten uns jedoch in dieser Frage einen ernsthaften Dialog mit zeitgenössischen westlichen Dogmenhistorikern auf der Basis dieser Studie. Sicher gestaltet sich der wissenschaftliche Dialog über ernsthafte dogmatische Fragen schwierig, weil die westlichen Dogmenhistoriker zur griechischsprachigen Literatur wenig Zugang haben. Wir haben uns in unserer Dissertation über *die Christologie von Romanos dem Meloden*¹⁴ mit klaren Argumenten gegen die Gleichsetzung des Romanos mit jener Gruppe, die A. Grillmeier als *Aphthartiten* betrachtet, gewandt. S. H. folgt hier getreulich A. Grillmeier, der trotz all seiner unbestrittenen wissenschaftlichen Verdienste nicht als unfehlbare Autorität gelten darf.

S. H.'s Verständnis des Neochalkedonismus - seiner Vertreter und seiner Theologie - unterscheidet sich letztlich nicht von dem, was wir bis heute von den zeitgenössischen westlichen Dogmenhistorikern in diesem Zusammenhang kennen. Hier gerät S. H. jedoch in Widerspruch zu dem, was sie im Vorwort anführte. Schließlich lehnte sie den Neochalkedonismus nicht ab, sondern betrachtete ihn als ernsthafte Theologie des Ostens in bezug auf die soteriologischen Fragen, die den Westen nicht beeinflussen. Dies ist ihr entscheidender Unterschied zu A. Grillmeier.

Interessant ist, dass S. H. die Frage, ob der Neochalkedonismus die westliche Theologie prägte, negativ beantwortet. Der Westen wurde ihrer Meinung nach von einer

¹² S. zu diesem Thema I. G. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας*, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 54 ff.

¹³ I. Kourembeles, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, *Ofo* 12 (1998) 187-214.

¹⁴ S. I. G. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, (Diss.), Thessaloniki 1998.

materiell-juristischen Auffassung und dem Erleben der Frömmigkeit (S. 107 ff.) beeinflusst. Ausgehend davon, dass das Dogma von Chalkedon und der *Tomus Leonis* in einer direkten Beziehung zueinander stehen und das Verständnis der *communicatio idiomatum* dem materiell-juristischen Modell zuzuschreiben ist, das sie angeführt hat (S. 108), sieht S. H. den Neochalkedonismus als Gegensatz zur rationalistischen Position. Ihr Fehler liegt darin, dass sie in Chalkedon etwas anderes sieht als den Neochalkedonismus, während es sich wesentlich um die gleiche Sache handelt. Wir wissen gut, welche Überlegung hinter solchen Einschätzungen stehen. Die christologische Formel von Chalkedon gilt als *symmetrisch*, jene des Neochalkedonismus als *asymmetrisch*. Es handelt sich um einen ernsten dogmatischen Fehler, weil in Chalkedon nichts anderes außer dem göttlichen Logos betont wird, als das eine und einzige Subjekt der beiden Naturen. Folglich hat alles, was man über den Neochalkedonismus sagen kann, Gültigkeit auch für Chalkedon.

Dem Westen bedeutete, wie S. H. betont, - *und bedeutet immer noch (?)* - der Neochalkedonismus nichts. Hierin sieht sie offenkundig die Wurzeln der unterschiedlichen Theologie im Westen und im Osten. Der Neochalkedonismus legte, wie sie selbst sagt, den Nachdruck auf die Vergöttlichung (theosis) und nicht auf die Rechtfertigung. Uns geht es darum, den Neochalkedonismus und seine Beziehung zur westlichen Theologie zur Zeit Justinians näher zu verdeutlichen, damit die dogmengeschichtliche Bedeutung seiner Theologie nicht verkannt wird. Deshalb haben wir uns im übrigen in einer besonderen Studie mit dem Neochalkedonismus beschäftigt und dabei herausgearbeitet, welche große Bedeutung die westlichen Dogmenhistoriker diesem gaben, wie sehr sie ihn interpretatorisch missverstanden und als charakteristisches Element der östlichen geistlichen Tradition geschätzt haben.

S. H. übernimmt die Auffassung der Vertreter der „neochalkedonischen Theorie“, wonach der Neochalkedonismus eine von Chalkedon verschiedene Interpretation ist¹⁵. Ohne dies *expressis verbis* anzuführen, stimmt sie dennoch nicht mit ihnen überein, weil in ihren Augen der Neochalkedonismus nicht als obsolet gilt. Eher wollte sie wohl, dass der Westen von ihm beeinflusst worden wäre. Wenn S. H. also unsere Kritik in der Frage der „neochalkedonischen Theorie“ berücksichtigt und in bezug auf die Gleichsetzung des Neochalkedonismus mit der Christologie von Chalkedon uns Vertrauen geschenkt hätte, wäre dies für die Sicht des Neochalkedonismus als Ort der dogmatischen Begegnung mit dem Westen von großem Vorteil.

Mit solchen Einschätzungen, wie sie S. H. vornimmt, wird deutlich, dass jene westlichen Theologen, die keinen wissenschaftlichen Dialog mit den Theologen des Ostens führen, den Unterschied im theologischen Charakter der Tradition vom heutigen Standpunkt aus sehen. Selbst wenn die orthodoxen Theologen heute in westeuropäischen Sprachen schrieben, bliebe die Begegnung der beiden Seiten dennoch ein ernstes Problem. Es ist offenkundig, dass S. H. sich nicht auf eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Wesen des Neochalkedonismus als Teil der gemeinsamen Tradition einlässt. Für uns ist der Neochalkedonismus keine sich von Chalkedon unterscheidende Theologie. Bereits vor Chalkedon fand diese Theologie ihren Ausdruck durch die ökumenischen Väter¹⁶. Und da diese Theologie auch offiziell von Rom übernommen wurde, können wir nicht nachvollziehen, wie schließlich im Westen die radikale Trennung der

¹⁵ Über diese Theorie I. G. Kourembeles, Neochalkedonismus und orthodoxe Terminologie, *Ofo* 12 (1998) 187-214, hier 192 ff.

¹⁶ S. hierzu ausführlicher I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 111 ff.

Theologie vom Leben gerechtfertigt wurde. Gemäß S. H. folgte der Westen lediglich der theologischen Problematik der Zeit, ohne sie indes vermitteln zu können, da er sie nur übernommen, aber nicht selbst erlebt hatte. Es bedarf jedenfalls weiterer Untersuchungen in dieser Frage. Warum beharren zeitgenössische westliche Theologen darauf, die Trennung gerade in der gemeinsamen Tradition zu suchen? Deshalb sehen wir auch mit Interesse Bemühungen wie jene von S. H., wenn sie selbst im Vorwort als Ziel eine Ost und West umfassende Untersuchung anstrebt. Vielleicht hat sie recht, wenn sie die politischen Veränderungen und die sprachliche Entfremdung als bedeutenden Faktor betont. Wenn es nur dies sein sollte, dann nährt die Begegnung im Dialog über die dogmatischen Fragen die Hoffnung, dass die Bemühung der orthodoxen Spiritualität sichtbar wird, sich in Aufrichtigkeit und im Glauben auf eine authentische Tradition der heiligen Väter abzustützen, die in ihrem Bereich nie vergessen wurde. S. H. scheint dies anzuerkennen, wenn sie der Meinung ist, dass der Neochalkedonismus sein Schwergewicht auf die Theosis und nicht auf die Rechtfertigung legte.

S. H. schreibt dem Werk des Dionysios Areopagites große Bedeutung für die neochalkedonische Tradition zu (S. 108 ff.). Dies wird jedoch nicht näher erläutert und erscheint nicht auf S. 109, wo die Verbindung mit den charakteristischen Kennzeichen des Neochalkedonismus, die sie anführte (S. 106 ff.), erwähnt wird. Wir haben nämlich keine klare Darstellung des Neochalkedonismus des Areopagiten, d. h. der Elemente, die ihm den Charakter eines Neochalkedoniers zuschreiben. Bei den westlichen Theologen scheint jedenfalls eine regelrechte Verwirrung in bezug auf die Beziehung des Dionysios Areopagites zum Neochalkedonismus zu existieren, was auch darin deutlich wird, dass A. Grillmeier ihn mit dem „Kryptonestorianismus“ in Verbindung brachte¹⁷.

Offenkundig versteht S. H. den Neochalkedonismus als theologische Position, die der Soteriologie und nicht der juristischen Sicht des Dogmas Beachtung schenkt. Wenn dem so ist, tut sie gut daran, von einem neochalkedonischen Areopagiten zu sprechen. Im übrigen ist das, was sich auf das Werk des Areopagiten bezieht, informativ und repräsentativ für dessen Denken. Auf S. 117 zeigt S. H. ihre Fähigkeiten bei der kritischen Bewertung sensibler Fragen wie der Interpretation und übersetzenden Wiedergabe des Terminus „gottmenschliche Energie“.

Zurecht orientiert sie sich hier daran, die Christologie des Areopagiten mit dem Neochalkedonismus zusammenzuführen, und steht der oben erwähnten Auffassung A. Grillmeiers (S. 117, Anm. 363), der Dionysios mit dem „Kryptonestorianismus“ in Verbindung brachte, mit Vorbehalt gegenüber. Dennoch bedarf der neochalkedonische Charakter der Christologie des Dionysios Areopagites weiterer Untersuchung und nicht allgemeiner Einschätzungen. In bezug auf das Verständnis des Terminus „Neochalkedonismus“ müssen wir gerechterweise sagen, dass nicht nur heterodoxe, sondern auch orthodoxe Forscher des Westens ihn nicht orthodox interpretieren konnten und ablehnten. S. H. bezieht sich hier auf J. Meyendorff (S. 103). Wenn wir von westlichen oder östlichen Theologen sprechen, tun zumindest wir dies mit großer Zurückhaltung. Wir ziehen es vor, Namen zu nennen anstatt zu verallgemeinern, was wissenschaftlich nicht richtig ist, da den Gebrauch des Terminus in unserem Sinne auch westliche Theologen des vergangenen Jahrhunderts übernehmen würden, die die voreingenom-

¹⁷ Solche Widersprüche bilden überdies die Grundlagen für all jene, die die „neochalkedonische Theorie“, wie wir sie zu bezeichnen pflegen, geschaffen und zu ihr beigetragen haben.

mene Forschung und Interpretation der Quellen in bezug auf die Untersuchung des Neochalkedonismus nicht unterstützen¹⁸.

Wenn jedenfalls jemand gemeinsam mit A. M. Ritter sagen will, dass das *Corpus Dionysiaticum* im Westen eine größere Rolle als im Osten spielte (S. 117), dann muss er akzeptieren, dass der Neochalkedonismus (dank Dionysios) auch im Westen nicht völlig inexistent war. Wenn er nämlich das Werk des Dionysios mit der neochalkedonischen Theologie verbindet, dann kann man nicht zum einen ausschließen, dass der Westen vom Neochalkedonismus beeinflusst wurde und zum anderen vom Einfluss des areopagitischen Werks auch im Westen ausgehen. Gewisse exegetische Linien müssen also deutlich nachgewiesen werden. In diesem Punkt gibt es ein offenes Feld für die Forschung, wo vielleicht deutlicher wird, dass die gemeinsame dogmatische Übereinstimmung von Konstantinopel und Rom nicht nur die Epoche Justinians¹⁹ im engeren Sinn umfasste.

Es ist m. E. eine dogmengeschichtliche Tatsache, dass die ganze Bemühung des Herakleios und des Sergios um Wiedervereinigung mit den monophysitischen Gebieten sich auf die Formel von der *gottmenschlichen Energie*²⁰ (s. vor allem S. 124) stützt. Wir sind also der Meinung, dass so wie die Formel Kyrills von der *einen Natur* vor Chalcedon zum Zankapfel wurde, jetzt, während der Zeit des monotheletischen-monoenergetischen Streits, die Formel von der *gottmenschlichen Energie* die gleiche Rolle übernahm, so wie kurz darauf auch das Henotikon des Zenon²¹.

Die Zeit des Herakleios ist voller bedeutsamer Ereignisse und die Darstellung von S. H. lässt uns spüren, dass das Dogma mit politischen Absichten verknüpft war. Es ist eine Tatsache, dass in dieser Zeit klar erkennbar wird, dass Konstantinopel große Gebiete verloren hatte, sowohl geographisch wie auch dogmatisch. In den Ausführungen über die monophysitisch-monotheletische Auseinandersetzung (insbesondere während des 6. Ökumenischen Konzils) (S. 129 ff.) können wir keine tiefere und spezifische Suche nach der christologischen Problematik erkennen. Dennoch entschädigen ihre Bezüge auf den hl. Maximus denjenigen, dem an der theologischen Untersuchung dieser Zeit gelegen ist (S. 138 ff.). Es ist ein Thema von großer wissenschaftlicher Bedeutung, diese Sergios (und dem Papst Honorius) entgegengesetzte Weise, mit der Maximus die Formel des Areopagiten bezüglich der *gottmenschlichen Energie* unterstützt. Der hl. Maximus spricht deshalb nicht von einer *quantitativen Energie*, sondern von einer neuen *qualitativen Energie*, die deshalb neu ist, weil sie eine Verbindung ohne Vermischung des menschlichen und göttlichen Wirkens darstellt (S. 138).

S. H. unterstreicht, dass die christologische Unterscheidung zwischen dem Wort und der Existenzweise soteriologische Bedeutung hat und so verstanden werden muss (S. 139-140). Mit solchen Einschätzungen würdigt sie das Wesen der neochalkedonischen Theologie, so dass uns die Frage bleibt, warum S. H., die selbst den Neochalkedonismus und seine theologische Bedeutung feststellt, ihn nicht als gemeinsamen Nenner im Westen anerkennt, um so gemeinsam mit der neochalkedonischen Sicht von Maximus den Monotheletismus zu verurteilen. Dies ergibt sich u. E. aus den morschen Fundamenten, auf denen die „neochalkedonische Theorie“ ruht; auf diese Gefahr wollen

¹⁸ I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 208 ff.

¹⁹ Über diese Übereinstimmung s. I. G. Kourembeles, Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 20 ff.

²⁰ Es handelt sich um eine Stelle aus dem 4. Brief des Dionysios an Gaios.

²¹ Auch wenn heute eine Wendung zu der miaphysitischen Terminologie stattfindet, um eine Übereinstimmung mit den Antichalkedoniern zu erreichen, ist doch festzustellen, wie verschlossen die Antichalkedonier gegenüber der dyophysitischen Terminologie sind, die die Erwartungen der Orthodoxen enttäuschen.

wir die zeitgenössischen westlichen Dogmenhistoriker hinweisen, denen letztlich an der ökumenischen Tradition der alten Kirche gelegen ist.

Von Interesse ist der Hinweis auf das Quinisextum (691-692) und die Reaktion Roms auf die von dieser Synode herausgegebenen Kanones (S. 142 ff.). Bemerkenswert jedoch sind im vorliegenden Fall die Schlussfolgerungen, die den Unterschied zwischen Westen und Osten betonen wollen: „Während der Osten damit je nach Situation locker umgehen konnte, verfuhr der Westen damit gesetzlich-akribisch und versagte denjenigen Kanones der Ökumenischen Konzile kompromisslos die Anerkennung, die seinen Machtansprüchen und Interessen zuwiderliefen. Dies hatte auch mit der andersartigen Struktur der Kirche in West und Ost zu tun. Im Westen gab es nur ein Patriarchat, das römische, und die Einheit der Kirche musste nicht auf Synoden aufgrund von Schrift und Väterzeugnissen ausgehandelt werden, sie verkörperte sich vielmehr in der „sedes apostolica“, im: „Du bist Petrus“ von Mt 16,19. Damit erübrigten sich große philosophisch-theologische Diskurse und man konnte sich ohne lange Verzögerungen den praktischen Dingen zuwenden und das Christusbekenntnis auf der kirchenpolitischen, organisatorischen und moralischen Ebene zur Geltung bringen.“

Solche Feststellungen herrschten in den vergangenen Jahrzehnten in den Publikationen orthodoxer Forscher vor. Es ist bemerkenswert, dass westliche Forscher, wie im vorliegenden Fall S. H. nicht zögern, diesen erhellenden und wesentlichen Unterschied in bezug auf die theologische Spiritualität des Ostens und des Westens zu unterstreichen.

Die römische Tradition und das Christentum im Westen

Im zweiten Kapitel stellt S. H. fest, dass die Tendenz Roms zur jurisdiktionellen Dominanz gegenüber den anderen Patriarchaten sehr früh festgestellt werden kann (6.-7. Jh.) (S. 147 ff.). Die Tendenz zum römisch-päpstlichen Primat will sie noch früher ansetzen (4. Jh. ff.). Auch wenn diese Thematik nicht von direkt dogmatischem Interesse ist, ist es doch eine wichtige Meinung, dass Rom nach dem Verlust des Kaisersitzes eine Stadt der Juristen und der Beamten war und sich deshalb nicht für theologische Fragen interessierte (S. 152). Rom entbehrte seit dem 7. Jahrhundert des besonderen Schutzes einer weltlichen Macht und der Papst war aufgerufen, diese Rolle zu übernehmen, was am Beispiel Gregors des Großen deutlich wird (S. 152 ff.). Wir wollen uns jedoch auf die heiklen Fragen und Terminologien beschränken. So können wir auf S. 156 feststellen, dass es zur Zeit des Papstes Gregors des Großen kein Schisma gab, so dass der Ausdruck, jemand sei von Rom „katholisch“ getauft worden, in der heutigen konfessionellen Bedeutung des Terminus nicht zutrifft.

In Zusammenhang jedenfalls mit dieser großen Gestalt, Papst Gregor (S. 152 ff.), gibt uns S. H. eine klare Beschreibung und bezieht sich auf die wichtigsten Punkte.

Was Papst Gregor charakterisiert, ist unter anderem, dass er die Mission in Verbindung mit dem römischen Stuhl sieht; weil er sich der Bezeichnung „Ökumenischer Patriarch“ widersetzt, gerät er in einen Gegensatz zu dem Patriarchen Johannes IV. von Konstantinopel (S. 158). Wenn er selbst mit dem Titel „papa universalis“ bezeichnet wurde, akzeptierte er diesen Titel nicht, sondern benutzte für sich selbst die Bezeichnung „servus servorum Dei“ (S. 159). S. H. glaubt jedenfalls nicht, dass Gregor sich gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch“ ausspricht, weil er damit den Primat Roms stützen will. Ihre Argumente sind bedeutsam (S. 160). Sie betont überzeugend,

dass die unterschiedliche Sichtweise des Primats in der späteren Zeit, nach der hier untersuchten dogmengeschichtlichen Epoche, heute zu Problemen führt, wenn es darum geht, diese Sicht zu akzeptieren (S. 160). U. E. gilt das gleiche Prinzip auch für den früheren Fall des Papstes Leo I. Bei Gregor können wir feststellen, dass er den Glauben der fünf Ökumenischen Konzilien stützt. Wir können nicht verstehen, wie sich dies mit der auf A. Grillmeier zurückgehenden Auffassung von S. H. vereinbaren lässt, wonach Papst Gregor kein Anhänger des Neochalkedonismus gewesen sei. Dies sollte mit einer speziellen Untersuchung und nicht mit allgemeinen Feststellungen geklärt werden.

Was die Autorschaft der Dialoge Gregors betrifft - so ist für S. H. klar, dass Gregor selbst der Verfasser (S. 162) ist - ihre Bezüge auf seine Theologie sehr interessant sind (S. 162 ff.). Warum aber bemühte sich Gregor, wenn er nicht an die Fortsetzung der konziliaren Tradition durch das 5. Ökumenische Konzil glaubte, darum, das „nord-italienische Schisma“ (s. S. 165) zu beenden, das nach dem 5. Ökumenischen Konzil entstanden war, wenn er selbst als Befürworter dieses Konzils erscheint?

U. E. handelt es sich hier um offene Fragen der Forschung, deren Beantwortung mit der ökumenischen Persönlichkeit des Papstes Gregors des Großen verbunden ist. Von Bedeutung unter den theologischen Gedanken Gregors ist jener vom Fegefeuer, wenn Gregor von der Befreiung von den geringeren Sünden spricht. Hier hat S. H. völlig recht, wenn sie in diesem Zusammenhang von einer „Brutalisierung der Eschatologie“ spricht, die zugleich eine merkwürdige Verengung des Rechtsgedankens darstellt (S. 167). Charakteristisch hierfür ist ihre Formulierung (S. 167-168): *„Das finstere Mittelalter mit seinen Höllenängsten hat begonnen.“*

Hier würden wir, wenn wir auf Vergleichen beharren wollten, den Unterschied Gregors gegenüber der Theologie der orientalischen (neochalkedonischen) Väter sehen, die das Heil als medizinisches und nicht als juristisches Gut sehen (s. S. 168-169). Es bedarf aber noch weiterer Spezialstudien, um zu belegen, dass Gregor tatsächlich hier eine eigenartige soteriologische Auffassung einführte, die im Mittelalter dann dominierte.

Wir müssen feststellen, dass die historischen Elemente, die das religiöse Leben im Mittelalter betrafen, jene sind, die in der Folge dominieren (S. 169 ff.). Mit großem Interesse verfolgt der Leser große Gestalten der westlichen Christenheit. Dennoch entspricht in allen diesen Zusammenhängen wenig dem Titel des Abschnitts „Christusbekenntnis als Christusnachfolge“, weil der Westen tatsächlich, wie S. H. weiter unten sagen wird, sich nicht für die Diskussion dogmatischer Fragen interessierte. Auf S. 175 wird der Leser auf einen bedeutsamen Unterschied zwischen der westlichen Kirche und dem irisch-schottischen Mönchtum hingewiesen. Während für die westliche Kirche beim Sakrament der Beichte das Gewicht auf die Sünden des Mordes, des Ehebruchs oder des Abfalls vom Glauben gelegt wurde, spielten beim irisch-schottischen Mönchtum auch jene Sünden eine Rolle, die bis dahin nicht in der Beichte aufgeführt wurden. Hier existiert tatsächlich eine juristische Logik in der besonderen Bedeutung, die auf die Gerechtigkeit gelegt wird, verbunden mit der Angst, dass sie in der hiesigen Welt vielleicht nicht erfüllt werden kann. Für diesen Fall wurde Raum gelassen für die Ableistung der Strafe durch das Fegefeuer in der anderen Welt (S. 175). Wir sehen, dass das Mönchtum hier eine besondere Rolle im geistlichen Leben der betreffenden Region für die Moralvorstellungen spielte. Gewiss trug diese Rolle zu einer juristischen Sichtweise der Beziehung des Menschen mit Gott bei, wie S. H. sagen würde.

Sicher sind alle Zusammenhänge, die die Ausbreitung des Christentums im Westen beschreiben, (im vorliegenden Kapitel) von Bedeutung für das Verständnis der Bezie-

hung von Kirche und Staat (im Westen) und besonders für die Geschichte des römischen Bistums in seiner Beziehung zu den anderen Ortskirchen. Die Beschäftigung mit den Ortskirchen führt zur Frage der Synoden auf lokaler Ebene. In einem Punkt also (S. 181-182) bemerkt S. H. die quantitative und qualitative Armut an synodalen Treffen. Auf S. 182 heißt es dazu: „Nur zwei Konzile befassten sich vorwiegend mit theologisch-dogmatischen Themen: das Konzil von Orange 529, das den Semipelagianismus verurteilte, und dasjenige von Arles 549, das im Vorfeld des 5. Konzils von Konstantinopel 553 gegen die Häresie des Eutyches votierte. Die übrigen Konzile beschäftigten sich entweder mit der herrschenden moralischen Verwilderung und versuchten diese mit einer Verschärfung und Vermehrung von Gesetzen zu begegnen, ohne dabei ein echtes Bemühen, diese auch durchzusetzen, sichtbar werden zu lassen; oder aber sie befassten sich mit den materiellen Angelegenheiten der Diözesen und der bischöflichen Macht und Würde.“

Deshalb unterstreicht sie auch in der Folge die Einschätzung von O. Pontal, dass *„beim Studium der Quellen den Leser mehr das Realitätsverständnis des gallofränkischen Klerus beeindruckt als seine Spiritualität“* (S. 182). Solche Fälle bedeuten sicher nicht, dass die monastische Spiritualität unbedeutend war (s. S. 182 ff. und eingehender S. 189); überall wird hier etwas deutlich, was wir bereits angeführt haben, nämlich die Bedeutung des Mönchtums für die Ausbreitung des Christentums im Westen.

Was die Personen betrifft, so erinnert uns S. H. treffend (S. 196) an Theodor von Tarsos, einen Griechen, der Erzbischof von Canterbury wurde (669-699) und sehr viel für diese Gegend leistete, die ihm Papst Vitalian anvertraut hatte, als er ihn 668 zum Bischof weihte. Mit solchen und anderen Beispielen wird der Beitrag Roms zur Evangelisierung des Westens offenkundig (s. z. B. S. 197 in bezug auf die Christianisierung Nordfrankreichs), die phasenweise geschieht, als im Osten bereits große Ökumenische Konzilien stattgefunden und sich große Spaltungen vollzogen haben. Von diesem Gesichtspunkt her kann die zeitgenössische orthodoxe Forschung besser die Geschichte des Christentums im Westen verstehen, ohne Gefahr zu laufen, die Dinge mit konfessioneller Voreingenommenheit zu betrachten.

S. H. betont in ihrer Darstellung die Bedeutung des Mönchtums für die Christianisierung des Westens, mit der großen Gestalt des Bonifatius (S. 210 f.), *„der den Germanen die Kenntnis der kirchlichen Kanones, die grundsätzliche Romorientierung und ein Christentum der Gesetzlichkeit gebracht hat“* (S. 224). Von Bedeutung ist die Feststellung von S. H., dass *„im westlichen Christentum im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis und der von ihm herrührenden Spiritualität nicht der dogmatisch-antihäretische Gegensatz die Hauptsache ist, sondern das praktisch-missionarische Bekenntnis zu Christus“* (S. 224-225). Sie konstatiert die Entfremdung des Westens vom Osten, was sich darin zeigt, dass ersterer das Schwergewicht auf die Mission und letzterer auf die Bewältigung der Häresien legte (S. 225).

S. H. folgert daraus, dass die in katechetischer Hinsicht bedingungslose Aufnahme von Völkern im Christentum zur Moralisierung des (westlichen) Christentums (S. 226) beitrug. Hier haben wir also sehr bedeutsame dogmengeschichtliche Feststellungen, die tatsächlich die Frage erhellen können, warum Rom dem Westen nicht irgendeine seiner dogmatischen Übereinstimmungen mit dem Osten weitergeben konnte, so dass sich dann keine dogmatische Differenzierung zwischen Westen und Osten während des zweiten Jahrtausends hätte entwickeln können. Auf den Seiten 226-228 gibt S. H. einen Überblick über die Christianisierung des Westens, den wir dem Leser empfehlen. Wir

werden lediglich etwas aus dem Schluss dieses Überblicks hervorheben. Es handelt sich um den Fall, wo sich S. H. auf Bonifatius bezieht, der „für eine flächendeckende Einrichtung von Diözesen, deren Zusammenhalt und Anbindung an Rom, sowie die regelmäßige Durchführung von Synoden kämpfte. Dies hätte sich insofern positiv auswirken können, als es eine gewisse Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat hätte bringen können...“. In diesem Fall meint S. H., dass es positive Auswirkungen für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gehabt hätte. Es geschah jedoch gerade das Gegenteil: Die Herrscher nutzten die kirchlichen Strukturen für politische Zwecke aus und gelangten zur Einführung neuer Dogmen, wofür sie kirchliche Synoden benutzten (das Filioque oder die Verurteilung des 7. Ökumenischen Konzils). Diese Feststellungen und Einschätzungen, so glauben wir, sind von unschätzbare ökumenischer Bedeutung für die Gegenwart.

Bilderliebe und Bilderstreit

In Zusammenhang mit dem Bilderstreit (3. Kapitel, S. 229 ff.) stimmen wir, wie bereits andernorts erwähnt, nicht mit der Bezeichnung „Ikonodoulie“ für die Bilderverehrung überein. Im Westen wurde die Frage des Bilderstreits als von sekundärer Bedeutung betrachtet. Zurecht weist S. H. auf die diesbezüglich unterschiedliche Ansicht bei westlichen Forschern heute hin (S. 229). S. H.'s Annäherung an die Problematik der Bilderfrage stimmt mit dem theologischen Wesen des Problems überein.

Aus den Apologeten (S. 235 ff.) und ihren Positionen zum Gegensatz von Materie und Geist, aber auch aus dem Abschnitt über Eusebios von Caesarea geht die Bereitschaft der Christen hervor, mit christlichen Kriterien Dinge zu interpretieren, die dem christlichen Glauben prinzipiell entgegengesetzt erschienen (S. 240). So zumindest verstehen wir letztlich das „zweifache origenistische Erbe“, das gemäß S. H. die kappadokischen Väter übernahmen. S. H. versteht die kappadokische Unterscheidung zwischen Bild-Urbild und Wesen-Energie. Dennoch ist sie der Auffassung, dass die kappadokische Theologie „weniger positiv zum Bild“ steht (S. 242-243), womit sie wohl den Gegensatz zur Gleichsetzung des Portraits mit dem Wesen des Abgebildeten (Anm. 33) meint. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang das Beispiel des Asterios von Amaseia, der sich nicht dem Bild an sich widersetzt, sondern dem Missbrauch dieses Bildes durch die Reichen, die mit Heiligendarstellungen ihre Gewänder schmückten, anstatt den Armen beizustehen (S. 243). Ebenfalls von Bedeutung ist der Bezug auf Epiphanius von Zypern, der das Bildermalen (S. 244-245), das Darstellen von Personen, würden wir sagen, ablehnt, wenn sein Text aus einem Brief an den Kaiser Theodosios tatsächlich authentisch ist²². Jedenfalls bezieht sich auch Johannes von Damaskos wegen dieser ablehnenden Haltung auf Epiphanius (S. 308).

Der Unterschied, der zwischen Paulinus von Nola (353-431) und dem kappadokischen theologischen Denken, das im Osten vorherrschte, festgestellt werden kann, ist ebenfalls von Bedeutung. Für Paulinus waren die Ikonen Wegweiser auf dem Weg des Glaubens, beispielhafte Geschichten, die sich von den Reliquien der Heiligen unterschieden. Für die Kappadokier waren die Bilder der Heiligen und Christi das Gleiche wie die Reliquien: sie werden von den Gläubigen verehrt und bilden Übergänge, durch die diese der göttlichen Schönheit und Energie begegnen. Im Westen galt die Darstellung von Bildern lediglich der Erinnerung, was in der Ikonenlehre des Ostens im 4. und

²² Über diesen Fall siehe auch in der sehr interessanten Arbeit von K. Kornarakis, Ἡ θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων κατὰ τὸν ὅσιο Θεόδωρο Στουδίτη, Katerini 1998, S. 86, Anm. 153.

5. Jahrhundert nicht möglich war und nicht deutlich wird (S. 246). Uns erscheinen diese oben angeführten Erläuterungen, die S. H. unternimmt, bemerkenswert, ebenso - für den Freund dieser dogmengeschichtlichen Epoche - der Bezug auf den historischen und dogmatischen Rahmen (S. 248 ff.). Bereits bevor S. H. zur eigentlichen Zeit des Bilderstreits gelangt, betont sie mit früheren Texten (6. und 7. Jahrhundert), dass die Verehrung der Ikonen schon zuvor theologisch untermauert wurde (S. 248 ff.).

In allen dogmengeschichtlichen Bezügen ist die Bedeutung offenkundig, die S. H. der Tatsache zuschreibt, dass im theologischen Ausdruck all jener, die die Verehrung der Ikonen verurteilten, der Vorwurf des Götzendienstes und des Judaismus eine große Rolle spielte (S. 256-257). Wir wissen nicht warum, aber S. H. übergeht in einer Anmerkung den Beschluss einer römischen Synode (731), mit dem ein 50-jähriges Schisma zwischen West und Ost charakterisiert wird. Dort heißt es: *„Für die heiligen Bilder geben wir selbst unsere Leiber hin, wenn es sein soll. Denn niemals haben wir eine Neuerung angenommen, noch weichen wir in einem Punkt von der Vätertradition ab. Die göttliche Stimme nämlich droht an, was man vor allem verhüten muss: »Wenn jemand die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele«, dann hat er nichts gewonnen.“* Hier ist offenkundig, dass die Anführung solcher nicht nur für die östliche, sondern auch für die westliche Theologie auf jeden Fall charakteristischen Punkte dem Dialog über die Ikonenlehre und ihre geistliche Bedeutung nützen können.

Im Zusammenhang mit Patriarchen Germanos und Papst Leo III. halten wir uns hier überdies bei einer Anmerkung auf, wo Papst Gregor III. in einem seiner Briefe an den Kaiser seinen Glauben in der Tradition und in den Ikonen erklärt. Wir würden genau an diesem Punkt von S. H. genauer wissen wollen, ob sie auch in einem solchen Fall meint, dass es in der Praxis der Ikonenverehrung einen Unterschied zwischen West und Ost gibt (S. 259). Hat der Papst in dem konkreten Fall nicht eine gelebte kirchliche Tradition ausgedrückt? Wird diese Tradition nicht von dem zeitgenössischen westlichen theologischen Denken eingefordert? Ist ein solcher Ausdruck lediglich ein theoretisches Gebilde? So weit wir jedenfalls den Gedanken von S. H. verstehen, meint sie, dass die Vermittlung solcher theologischen Wahrheiten an die Christen des Westens sich deutlich verzögerte.

S. H. erörtert zutreffend die bilderfeindlichen Bemühungen Kaiser Konstantins V. 752 und seine „Πεύσεις“ (S. 262 ff.); so wird der Abstand zu jemandem, der sich seit dem 4. Ökumenischen Konzil als Chalkedonier bezeichnete, offenkundig. Gleiches geschieht mit der Synode von Iereia (S. 264 ff.). Die wilde Verfolgung der Bilderfreunde zeigt erneut, dass die religiösen Überzeugungen leicht zum Werkzeug der Ausgrenzung und der Vernichtung des anderen werden können. Die Durchsetzung der bilderfreundlichen Theologie, die sich mit der mit einem starken Willen begabten Kaiserin Irene (787) vollzog, war letztlich eine Frage der Zeit (S. 272 ff.), auch wenn diese Theologie nach dem 7. Ökumenischen Konzil dynamischer hervortrat, nachdem der Patriarch Nikephoros den Anfang gemacht hatte (S. 276 ff.). Dennoch rechtfertigt dies nicht die allgemeine Einschätzung, dass die Theologie bei der Rückkehr der Ikonomachen keine besondere Rolle gespielt hätte.

Alle historischen Bezüge, die in den folgenden Seiten im Zusammenhang mit der Rehabilitierung der Ikonen unter Theodora oder den Kaiser- und Patriarchenwechseln angeführt werden, liefern uns nicht das theologische Material für die Diskussion oder Kritik. Wir betonen lediglich, dass die Kirchengeschichte weder als Märchen erzählt noch von Außerirdischen verfasst wurde. Die menschliche Hartherzigkeit und alle möglichen Unruhen kennzeichnen sie, womit deutlich wird, dass die Theologie kein

den Menschen nur einigender Faktor war. Sie galt jedoch als soteriologischer Faktor; dies sollte erforscht und wissenschaftlich beschrieben werden. Darüber hinaus fragen wir erneut aus historischer und theologischer Sicht: Wieso blieb der Westen, obwohl er das 7. Ökumenische Konzil bestätigte, letztlich weit von der bilderfreundlichen Praxis entfernt? Wie müsste man heute vorgehen, um diese Widersprüchlichkeit zu beenden? Hier ist etwas, was für die Ökumene gefordert wird.

Daneben widmet S. H. den Abschluss ihres Buchs (S. 302 ff.) der Theologie der Ikonen. Von den wichtigsten Positionen Johannes' von Damaskos (S. 305), auf den sich S. H. im Prinzip bezieht, unterstreichen wir jene, die besagt, dass zur Zeit des ATs keiner die Heiligen verehrte, sondern sie bemitleidete. Wer den Leib eines Toten berührte, galt als unrein. Jetzt jedoch, fährt der Damaszener fort, seitdem Gott sich (in Christo) mit unserer Menschheit vereinigte, wird in der Tat unsere Natur gepriesen und zur Unsterblichkeit geführt (S. 305). Wir sehen in dem vorliegenden Fall, dass Johannes von Damaskos nicht ausschließlich die menschliche Natur Christi betrachtet, was er mit dem Beispiel der Heiligen und der Verehrung, die man ihnen schuldet, bestätigt. Wenn S. H. hier den Zusammenhang der neochalkedonischen Christologie des Johannes von Damaskos mit der Ikonentheologie sähe, würde sie die Würdigung der menschlichen Natur und der Materie, die auf jeden Fall eine göttliche Schöpfung ist, von seiten Gottes, ganz in Übereinstimmung mit dem Dogma von Chalkedon, feststellen.

Erwähnenswert ist ebenfalls, dass S. H. nicht mit der Ansicht von Schönborn übereinstimmt, bei Johannes von Damaskos gäbe es Unklarheiten, weil er (angeblich) das Bild mit dem Urbild identifizierte (S. 309). S. H. erkennt zwar eine terminologische Unklarheit bei dem Damaszener, verabsolutiert diese aber nicht (S. 310). Theodoros Studites, Nikephoros und Photios beziehen sich in ihrer Grundlage ihrer Formulierungen auf Johannes von Damaskos. Sehr bedeutsam jedoch ist, wie S. H. (S. 314) die Bedeutung der orthodoxen Ikonenlehre betont: *„Sie zeigen, dass die Vergöttlichung des Menschlichen nicht als Wesensverwandlung zu verstehen ist, weder bei Christus noch bei den Seinen.“*

Die Auffassung von S. H. über die Bilderfrage im Westen ist, dass dieser trotz der Anerkennung der bilderfreundlichen dogmatischen Positionen dieser Frage letztlich oberflächlich gegenüberstand. Die politischen und kulturellen Bedingungen führten dazu, dass die Bilder als Hilfsmittel für die Wissensvermittlung betrachtet wurden. Diese bedeutsame Feststellung verdient es, eingehender untersucht zu werden. Wenn die Gründe nicht theologischer Art waren, dann ist die theologische Suche um der Einheit willen der Mühe wert. Wir beschließen jedoch hier unsere Auseinandersetzung mit der sehr wichtigen Arbeit von S. H. mit ihren eigenen Worten aus ihrer Zusammenfassung über die Ikonen: „Zum Christusbekenntnis, wie es im Bilderstreit präzisiert worden ist, gehört schließlich auch das Bekenntnis zur Schönheit des Göttlichen und der vergöttlichten Kreatur. Denn wo nicht mehr aus ganzem Herzen die Schönheit Gottes und seiner Werke bezeugt werden kann, da ist das Bekenntnis lahm und kraftlos geworden und die Welt versinkt in Depressionen.“

Hier wird also die Bemühung auch der westlichen Theologen deutlich, die Wurzel einer gemeinsamen Problematik wiederzuentdecken, wie es Prof. Chrysostomos Stamoulis in seiner Bemühung um einen *ökumenischen Christus* treffend formulierte: „Dennoch kann man, wenn man hinter diese - überdies erlaubten - Unterschiede blickt, die Wurzel einer gemeinsamen Problematik wiederentdecken; es genügt, dass wir im Bereich der Orthodoxie anerkennen, dass die Suche nach den Heiligen der Kirche, die

Suche nach der Person Christi, kein Privileg der Orthodoxen darstellt, und gewiß auch keines der Menschen, die sich erklärtermaßen mit der Sphäre des Göttlichen beschäftigen²³. Wir unterstreichen dies, um die «Orthodoxie» vor Selbstgenügsamkeit und einem in die theoretischen Grundlagen ihrer Vergangenheit verliebten Narzissmus zu bewahren.

Schlusswort

Die Arbeit von S. H. ist trotz ihrer manchen zu diskutierenden Punkte, die wir angeführt haben, ein wertvoller Versuch, vor allem deshalb, weil sie den Westen und den Osten zugleich im Auge behalten will. Ohne eine derartige Perspektive wären die Bemühungen um die dogmengeschichtliche Wissenschaft nicht vollständig. Wir wünschen uns, dass auch unsere kritischen Einwände, die auf jeden Fall die Sehnsucht der zeitgenössischen orthodoxen Theologen nach einer ökumenischen Begegnung vorwegnehmen, dabei helfen, die Kluft und die Unterschiede zwischen Ost und West nicht unzutreffend in Epochen zu verorten, in denen diese nicht existierten und aus diesen Unterschieden dann schließlich eine Trennung wird. Die Arbeit von S. H. selbst bestätigt, dass die Dogmen im Osten nicht Ergebnis des Cäsaropapismus waren, sondern - in all den harten Auseinandersetzungen - aus der Notwendigkeit erwachsen, um den bestmöglichen Ausdruck für das Leben und das Wirken Gottes in der Welt und das Heil des Menschen zu ringen. Wenn jetzt, wie S. H. glaubt, im Westen andere politisch-kulturelle Bedingungen zu Differenzierungen führten, müssen wir sehen, dass sowohl die neochalkedonische Theologie wie auch die Christologie der beiden Willen (dyotheletische) und die Bilderverehrung von Rom nachdrücklich bestätigt wurden! Da steht die ökumenische Herausforderung!

²³ S. Chr. A. Stamoulis, *Κάλλος τό ἅγιον*, Athen 2004, S. 308.

The Role of the Orthodox Church in Coexistence and Reconciliation between Turkish- and Greek-Cypriots in Cyprus

by Areti Demosthenous, Nicosia

Coexistence and reconciliation are terms that refer to the ways in which antagonistic groups or formerly antagonistic groups relate to each other. Coexistence points primarily at types of dispassionate relations which exclude overt struggle, whereas reconciliation opens the door for more harmonious relations through overcoming wounds inflicted by extreme, violent conflict. Kriesberg considers coexistence as bearing on structural and subjective aspects of relations between persons and groups.¹ Applying this perspective, we could say that structurally, while sustaining a mostly separate existence on the island after the Turkish invasion of 1974, coexistence before this invasion but also after it is integrated at the national level. Reconciliation is a rather new concept in studies of inter-ethnic struggle. It points to the need for constructing peaceful, cooperative and trusting relations in a society after a long period of conflict.² Reconciliation processes are multifaceted and vary according to the future visions of peace held by the parties involved. These can range from integration, such as in the case of South Africa, to separation, such as in the case of the Palestinian-Israeli conflict.³ In Central and Latin America, reconciliation efforts have been perceived as a prerequisite for the constitution of democratic regimes after long years of violent conflict.⁴ Reconciliation efforts are in general hard to realize. Interest in reconciliation seems to follow from a sense that dealing with ethnic conflicts only at the structural and legal levels is insufficient.

Long-lasting conflicts reach stages in which new generations are not aware of any other possible realities. The move toward coexistence and reconciliation thus becomes

¹ See L. Kriesberg, Coexistence and reconciliation of communal conflicts, in: E. Wiener (Ed.), *The handbook of interethnic coexistence*, New York, 1998, p. 183.

² Conflict resolution is an important but not a sufficient condition for stable and harmonious peace between former enemies. Reconciliation is considered the long-term goal of any process of conflict resolution. The concept of reconciliation involves psychological processes, both cognitive and emotional, adding an important element to the analysis of conflict termination. See Y. Auerbach, *The Role of Forgiveness in Reconciliation*, in: *From Conflict Resolution to Reconciliation*, Oxford 2002, p. 152.

³ See Z. Bekerman, Can Education Contribute to Coexistence and Reconciliation? Religious and National Ceremonies in Bilingual Palestinian - Jewish Schools in Israel, *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 8/ 3, 260.

⁴ See P. B. Hayner, In Pursuit of justice and reconciliation: Contributions of truth telling, in: C. J. Arnsperg (Ed.), *Comparative peace processes in Latin America*, Stanford 1999, p. 365f.

an important issue. The mobilization of social, cultural, and educational systems within a given society is central to the creation of an environment which fosters reconciliation. The structure of the relations between a religious institution and its social environment is one of the most interesting issues of the social and economic history of the country. The Church of Cyprus has a long contribution to the promotion of coexistence and reconciliation in Cyprus. In this article we will study some aspects of this reality.

About the Cyprus problem

The two main communities in Cyprus are the Turkish (11,5%) and the Greek (84,4%). There are also some Armenians, Maronites, and Latins (all together 1%).⁵ The present Cyprus problem unfortunately goes back years. On 15th July 1974, the ruling military junta of Greece staged a coup to overthrow the democratically-elected Government of Cyprus.⁶ On 20th July, Turkey, using the coup as a pretext, invaded Cyprus, purportedly to restore constitutional order. Instead, it seized 35% of the territory of Cyprus in the north, an act universally condemned as a gross infringement of international law and the UN Charter. Turkey, only 75 km (47 miles) away, had repeatedly claimed, for decades before the invasion and frequently afterwards, that Cyprus was of vital strategic importance to it. Ankara has defied a host of UN resolutions demanding the withdrawal of its occupation troops from the island.⁷

The invasion and occupation has had disastrous consequences.⁸ Today there are fewer than 500 enclaved persons. The invasion also had a disastrous impact on the Cyprus economy.⁹ On 15th November 1983, the Turkish-occupied area was unilaterally declared an independent "state". The international community, through UN Security Council Resolutions 541 of 1983 and 550 of 1984, condemned this unilateral declaration by the Turkish-Cypriot regime, declared it both illegal and invalid, and called

⁵ The foreign residents are 3,1%. As regards the Turkish population this number is estimated according to censuses held before the invasion of 1974. The population on the Turkish side of the island has also increased through new settlers coming from Turkey. See *Republic of Cyprus*, Demographic Report 2004, Department of Statistics and Research, Ministry of Finance, Nicosia 2004, p. 14.

⁶ According to the Zurich-London Treaty, Cyprus became an independent republic on 16th August 1960. As an independent country it became a member of the United Nations, the Council of Europe, the Commonwealth and the Non-Aligned Movement. According to the above treaty, Britain retained two sovereign bases on the island. The 1960 Constitution had incorporated a system of entrenched minority rights. In November 1963, when President Makarios proposed a revision of the Constitution in order to facilitate its smooth implementation, the Turkish side rejected it. The Turkish-Cypriot ministers withdrew from the Council of Ministers and Turkish-Cypriot civil servants ceased attending their posts. The ensuing constitutional deadlock gave rise to intercommunal clashes and Turkish threats to invade.

⁷ On 1st November 1974, the UN General Assembly unanimously adopted Resolution 3212, the first of many resolutions calling for respect for the sovereignty, independence, territorial integrity and non-alignment of the Republic of Cyprus and for the speedy withdrawal of all foreign troops.

⁸ About 142 000 Greek-Cypriots living in the north – nearly one quarter of the population of Cyprus – were forcibly expelled from the occupied northern part of the island where they constituted 80% of the population. These people are still deprived of the right to return to their homes and properties. A further 20 000 Greek-Cypriots enclaved in the occupied area were gradually forced through denial of their basic human rights to abandon their homes.

⁹ See *About Cyprus*, Republic of Cyprus, published by the *Press and Information Office*, Nicosia 2002. See also the website www.pio.gov.cy.

for its immediate revocation. To this day, no country in the world, except Turkey, has recognised this entity.¹⁰

Nicosia is still the only divided capital city in the world at the beginning of the new millennium. Last year, the UN under the initiative of Kofi Anan proposed a plan for the solution of Cyprus problem but it was rejected by the majority of the Greek-Cypriot population mainly because of security issues. In April of 2003, and under the initiative of Turkish-Cypriot leader Rauf Denktas, checkpoint restrictions were lifted, so that Greek- and Turkish-Cypriots could spend a few hours in any part of the island. Hundreds of Greek-Cypriots and Turkish-Cypriots visited the other side and met old friends. The feelings expressed dissolved the myth that coexistence is not possible.

The Orthodox Church of Cyprus

The Orthodox Church, acting as ethnarchy (leader of the nation),¹¹ a capacity recognised by the Ottoman rulers,¹² contributed to peaceful coexistence in Cyprus. The Ottoman rulers empowered the Church to exercise leadership of the nation (millet). The "reestablishment"¹³ of the Orthodox Church as an independent Organisation in 1571 was an important event in the history of Cyprus. Under the guidance of Archbishop Timotheos, the Orthodox Church soon redeemed the monasteries annexed or seized by the Turks¹⁴ during the expedition and bought and freely disposed of all kinds of property. In 1589 the Christians of Larnaca bought back from the Muslims the famous church of Saint Lazarus, which the Muslims had taken during the conquest. From those early years we have the first testimony about the Church's role in the running of the taxation system: John Villamont states that "each district has its subcommissary for the Turks while the parish priest represents the Christians".¹⁵ We speak about a "reestablishment" of the Orthodox Church because this Church had a basic and important role for the Christian-Cypriots since the early years of Christianity. Hence, from the point of view of the Greek Orthodox population, nothing changed in the status and character of the Church. It remained the depository of the national values under foreign rule, and its head kept all the attributions of millet-bashi, national chief.

¹⁰ See N. Kizilyürek /M. Hadjipavlou-Trigeorgis, An Analysis of the Cyprus Conflict: Its Structure and Causes, Cyprus and the European Union. New Chances for Solving an Old Conflict?, *Südosteuropa Aktuell* 23 (1997) 10-23. Also see N. M. Ertekün, The Cyprus Dispute and the Birth of the Turkish Republic of Northern Cyprus, Nicosia 1984.

¹¹ Ethnarchy is a Greek compound word consisting of the Greek words "ethnos" (nation) and "archo" (to act as a leader).

¹² See Th. Papadopoulos, Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination, Brussels 1952, p. 103-107. H. Lukach - D. Jardine, The Handbook of Cyprus, London 1913, p. 37.

¹³ The power of the Orthodox Church was reduced owing to the dominating role of the Latin Church during Venetian rule.

¹⁴ The national censuses conducted under British rule speak of Mohammedan or Moslem inhabitants or Christian inhabitants of Cyprus, and not of "Turkish-Cypriots". Towards the end of the British rule, however, the terms "Greek-Cypriots" and "Turkish-Cypriots" are used. See A. Pavlides, Turkish Cypriots, (The Grand Cypriot Encyclopaedia 13), Nicosia 1990, p. 113f. We often use the term Muslim for the Turks and Christian for the Greeks as we speak about coexistence between Muslims and Christians. This means that the communities are identified by their religious adherence and not according to their ethnic difference.

¹⁵ See C. Kyrris, History of Cyprus, Nicosia 1996, p. 263. C. Kyrris, Symbiotic Elements in the History of the two Communities of Cyprus, in: Proceedings of the International Symposium on Political Geography, Nicosia 1976, p. 136-137.

The Church has enjoyed from early times the privilege of autocephaly. This privilege was acquired during the reign of Emperor Zeno.¹⁶ The Archbishop's ethnarchic role in the 17th-18th centuries is reflected, for example, in the visit of Germanos II (1690-1705) to Constantinople on behalf of the *râya* at a time when the Church and the people of the island suffered a lot. The Archbishop was the representative of the Christian-Cypriots and as such had to speak with the Sultan about the disorder existing in his country. It is also important in this regard that family life of the Christian population was governed by the Canon Law of the Orthodox Church. Judges were bishops or priests having authority on marriages and divorce disputes. The role of the Orthodox Church as the leader of the nation (ethnarchy) was further strengthened through the Khatti Sheriff of Gülhane (or Khatti Khumayun) reforms promulgated by Sultan Abdul Mejid (19th century). The acquired privileges of the communities were confirmed by the so called Law of Tanzimat. It is a very important enactment because it granted autonomy in the administration of communal affairs to all Christians and other non-Muslim communities living in the Ottoman Empire.¹⁷

British rule in Cyprus was more liberal than the Ottoman, and this offered wider opportunities for political activity on behalf of the Church, despite the serious encroachments on its civil jurisdiction and privileges. The restrictions imposed by British rule gave rise to an attitude of resistance and defiance, which the Church assimilated to the national cause. Despite a number of drawbacks and disabilities, the Church succeeded in maintaining intact the ethnarchic character of its policy, reinvigorated by ill-advised persecutions of its hierarchy by the British government after the abortive rising of the Greek population in 1931. The treaty establishing the independent Republic of Cyprus afforded an occasion for the Church to reaffirm its old privileged status by means of protective clauses incorporated in the constitution of the new state. Thus the present status of the head of the Orthodox Church of Cyprus as an ethnarch and political chief has been devolved upon him by history.

The Contribution of the Church to peaceful Coexistence

Initially, the Turks on the island were few in number. In fact, the garrison brought to Cyprus after the 1571 occupation of the island consisted of four thousand men, one thousand of whom were *yeniçari* (i. e. "new soldiers"). These were children of Christian-Greek families, abducted in early childhood by the Turks and trained to be ex-

¹⁶ During the reign of Emperor Zeno the autocephaly (juridical independency) of the Orthodox Church of Cyprus was disputed by the Patriarch of Antioch. Though Archbishop Anthemos defended his Church's independency, there was no official recognition by the Emperor. At that time assistance came from a most strange and unexpected event. A cave was found, in which there was a chest containing the remains of the Apostle Barnabas, with a copy of St. Matthew's Gospel in Barnabas' own handwriting upon his chest, where it had been placed by Mark. The most sceptical could no longer doubt that the Church of Cyprus was equally as apostolic as that of Antioch, and, therefore, of equal rank. Overjoyed at the discovery, Anthemos set off at once with the precious relics to Constantinople, where he reported the occurrence, and requested the Emperor's protection against the Patriarch's tyranny. Zeno, due to this discovery, confirmed the autocephaly of the Church of Cyprus and conferred upon the Cypriot primates certain privileges, which they have most zealously guarded ever since. Among others they received the right of signing in red ink, a mark of distinction enjoyed otherwise only by the Emperors, wearing a purple cloak at the festivals of the Church, and carrying an imperial sceptre in place of the ordinary pastoral staff. See *J. Hackett, A History of the Orthodox Church of Cyprus*, New York ²1972, p. 23 ff.

¹⁷ See *G. Serghides*, Internal and External Conflict of Laws in regard to Family Relations in Cyprus, (*Studia Juris Cyprii* 1), Nicosia 1988, p. 32.

tremist Muslim soldiers.¹⁸ This method was also employed in the years to follow, and resulted in the increase of the invaders' forces in Cyprus, Greece and other occupied countries. In 1596, Girolamo Dandini, Professor of Theology, University of Perugia, sent by Pope Clement VIII to the Maronites of the East, made an important observation about Cyprus. He notes, among other things: "Of the 30 thousand inhabitants of Nicosia only 4-5 thousand are Turks and there is a total of 12-13 thousand Turks on the whole island. Most of them are Christians who have converted to Islam for fear of persecution."¹⁹ A special group of Muslim-Cypriots were the "Linobambakes" (canvas-cottons),²⁰ who were "Cryptochristians" (secret Christians). Officially they were regarded as Muslims but privately they strove to remain Christians. The constant persecutions and frequent bloodshed in 1821 forced them to become either "Cryptochristians" or convert completely to Islam. In 1860, they numbered 10-12 thousand, with the Muslim population totalling only 45 thousand, so almost a third of the Muslims were "Cryptochristians".²¹ During British rule, most of them, encouraged by the British, were assimilated by the Turkish community. In spite of the fact that a considerable number of Muslims wanted to get baptized and become Christians, the Orthodox Church was never ready to accept them and has never developed missionary work due to the fact that emphasis was on the symbiosis of the two main communities and not on "supporting Muslims to become Christians".²²

The churches were open to Muslims and Christians without any discrimination. The traveller Pietro della Valle mentions that when he was in the monastery of Agia Napa on Sept. 9th 1625, during a celebration which was attended by Christians and several Muslims alike, everybody danced, sang, and ate together.²³ The company of Muslim Cypriots at the festival of Agia Napa was not at all unusual. Other such shared festivities were that of Panagia tou Kykkou in Kykko Monastery, that of Panagia Troothidissa in Troothidissa Monastery etc. One holy site that is, to date, officially recognised despite the Turkish separation, is the monastery of Apostolos Andreas in the north east of the island.²⁴

¹⁸ In a Spanish document dated 24. 10. 1587, actually a copy of a letter from Archbishop Timotheos to Spain's King Philip II, Cyprus' Head of Church informs about the obligatory conversion of Cypriots to Islam as imposed by the Turkish government, about Cypriot boys being abducted, about families' property being seized, and about exorbitant tax-levying. See A. Pavlides, Turkish Cypriots, (The Grand Cypriot Encyclopaedia 13), Nicosia 1990, p. 115.

¹⁹ Excerpta Cypria, Materials for a History of Cyprus, transl. by C. D. Cobham, Cambridge 1908, p. 182, p. 233. A French visitor to the island reports, in 1670, that many Greek-Cypriots were prepared to convert to Islam out of poverty and fear, but that not everyone was accepted as a convert by the subjugators, in order to keep payments flowing into the Turkish treasury in form of tributes. It is acknowledged that only Greek subjects were condemned to pay the poll tax.

²⁰ A compound of the two words canvas and cotton, to stress that these people had two faces: a Christian-Greek and a Muslim-Turkish one. See F. Papadopoulos, Τούρκοι, Μουσουλμάνοι ή Κρυπτοχριστιανοί Nicosia 2002, p. 32f.

²¹ See P. Samaras, Η ελληνική καταγωγή των Τουρκοκυπρίων, Athens 1987, p. 21.

²² This has been a reason for criticism against the Church especially during difficult days for reasons beyond the purpose of this article.

²³ See Excerpta Cypria, 213. Also see H. Inalcik, Ottoman Policy and Administration in Cyprus after the Conquest (The Ottoman Empire: Conquest, Organisation and Economy, Collected Studies) London 1978, p. 5-23.

²⁴ "Official" travel guides acknowledge this monastery to be a sacred place for all Cypriots. See the book Historical and Archaeological Places of Famagusta Area, 1982, published by the Federated State of Kibris (Ministry of Education, Culture and Youth, Department of Antiquities and Museums), which states (pag. 15): "The monastery of Apostolos Andreas is a holy place both for Turks and Greeks."

The Orthodox Church has been a shelter for Turkish-Cypriots too. As evidenced by toponymes,²⁵ many purely Turkish villages and villages with a Turkish majority had names of Christian Saints. For instance the villages: "Agios²⁶ Ioannis", "Agios Nikolaos", "Agios Isidoros", "Agios Georgios" et al.²⁷ Church property was a suitable place for employment for all the inhabitants of the island, Muslims and Christians alike, not only during the Ottoman period and the British rule, but even after Cyprus' independence. In many cases the Stavropegiaic Monastery of Kykko bought the plots of land from the Ottoman Rulers of the island in order to avert the ownership of land exclusively by the Turks,²⁸ and then used it for the benefit of all Cypriots. The manuscripts which I have studied dating back from the 16th century to the present, give light to real coexistence relations which existed in monastery and church property where Muslims and Christians were employed on equal payment. Register²⁹ XLII of the year 1733, Register XLVI (of 1773) and Register LIII (of 1867) record for instance cases of olive trees which in spite of the fact that they are situated in Muslim-Cypriot property belong to Christian-Cypriots or to the village church.³⁰

Register LXVIII (of 1892-93) cites expenses of the Archbishopric of Cyprus as well as of the famous monastery of Saint Neophytos in Paphos. Here we find a big number of Muslims who work together with Christians in the farms and gardens of this monastery and are paid equivalently.³¹ Register XII³² reports about distribution of goods (wheat, barley, corn etc.) to Christian- and Muslim-Cypriots for vegetation. It is important that the distribution is done according to the size of the land everyone possesses and not according to religious or ethnic adherence.³³

Register CVII (of 1911-1923) records cases of tenants who rent church property. Tenants are Muslims or Christians but also Muslims and Christians together. For example, in Arediou village, Savvas Chatzipanagi, Loizis Petri and Ismael Imbrahim rented the flour-mill of Vardalis which belonged to the church.³⁴ This kind of cooperation presupposes friendship, trust, shared feelings of justice and social order as well as acceptance of the religious beliefs of the other, elements which according to these documents³⁵ existed in the Church of Cyprus.

Tolerance of mixed marriages between Muslims and Christians was a further example of the contribution of the Orthodox Church towards coexistence. Although such

²⁵ Toponymes are names of places.

²⁶ Agios means Saint.

²⁷ See C. Kyrris, *Peaceful Coexistence in Cyprus under the British Rule (1878-1959) and after Independence*, Nicosia 1977, p. 29f. C. Kyrris, *Symbiotic Elements in the History of the two Communities of Cyprus*, in: *Proceedings of the International Symposium on Political Geography*, Nicosia 1976, p. 243 ff.

²⁸ C. Cokkinoftas, *the Holy Monastery of Kykko in Cyprus* Press (1878-1899), Nicosia 1999, p. 21-30.

²⁹ In Greek *katastichon*. The secretarial materials which have survived in the Archbishop's Archive include very important Registers such as the Megas Kodex and the Ktematicos Kodex, and a big amount of other documents of great significance. These Registers include categories of documents such as: Registers of yearly revenues of the See from churches and monasteries of the dioceses such as Reg. XXVIII (1821-1857), Registers of ecclesiastic property in whole kazas or villages or towns such as Reg. XLII (1733-1744), Reg. XLVI (1777-1779), Reg. XLV (1772-1833) including also some records of Marriage Licences etc., Registers of Expenses such as Reg. XXXIV, Registers of rents such as Reg. XI, and others. Though a small section of this Archive has already been used in philological and historical treatises as testimony, its vast majority remains unpublished, and much has still to be done before its satisfactory utilisation in research.

³⁰ Register XLII (of 1733), 26, 99. Register XLVI (of 1773), 163. Register LIII (of 1867), 18, 23, 65.

³¹ Register LXVIII, 4, 16, 20, 26, 30.

³² This Register has no date. From the way it is written it seems to date back to the end of 18th century.

³³ Register XII, 21, 22, 26, 36, 60, 62, 80, 92.

³⁴ Register CVII, 13.

³⁵ It would lead beyond of the purposes of this article to refer to all Registers of this famous Archive.

a «sin» in other denominations may cause considerable problems (excommunication or denial to baptise the children), in Cyprus the Church helped these families without sending them away. Richard Pococke notably states that often, Muslim men married to Christian women and then husband and wife observed the Christian period of Lent.³⁶ The interesting point here, is that Islamic Law prohibits mixed marriages of Muslim women to Christian men,³⁷ because according to Islamic Law women are inferior to men,³⁸ so a woman could be forced to renounce her Islamic belief by her non-Muslim husband.³⁹ In contrast, Muslim men are free to marry “kitâbîya” (Jewish and Christian) women,⁴⁰ because as patriarchs they are responsible for educating their children in the Islamic tradition and their wives are integrated in their Muslim family presenting no danger to the family’s religious profession.⁴¹ Many Turkish-Cypriots originate from such families (father Muslim - mother Christian). The important thing is that, although married couples observed Lent, their children were brought up as Muslims. Both cases of mixed marriages evidence tolerance by the Church. William Turner who visited Cyprus in 1815, wrote down what he experienced: “There are many Muslims on the island who are registered as Muslims but who are secretly Christians. They observe Lent and also even drink wine and eat pork without remorse - outrageous behaviour for devout Muslims. They marry uninhibitedly to the island’s Greek women, because their religion (Islam) allows men to marry non-Muslim women yet prohibits Turkish women from marrying non-Muslim men.”⁴²

Reconciliation of Turkish and Greek Cypriots as a Religious and Cultural Duty of the Church

Despite the hard feelings because of the Turkish invasion in 1974, the continuing occupation of a large part of the island, and the de facto separation of the two communities, the feeling of belonging to the same fatherland, the memories of the long symbiosis⁴³ of the two communities and the desire for reestablishing relationships between both communities in all walks of life lead to the emergence of a reconciliation movement. The Orthodox Church of Cyprus, continuing its contribution towards co-existence through the centuries, is active in the modern reconciliation movement as well.⁴⁴ Let us first see the theoretical frame of reconciliation as the religious and cul-

³⁶ See *Excerpta Cypria*, p. 269.

³⁷ Koran 2, 221.

³⁸ See Koran 2, 228 and 4, 34.

³⁹ See *H. Kotzur*, *Kollisionsrechtliche Probleme christlich-islamischer Ehen dargestellt am Beispiel deutsch-maghrebinischer Verbindungen*, Tübingen 1988, p. 27-29. *K. Ahmed*, *The Muslim Law of Divorce*, New Delhi 1984, 693-695.

⁴⁰ Koran 5, 5.

⁴¹ See *G. Helmsdörfer*, *Moslemitisches Eherecht nach Hanifitischen Grundlagen*, Amsterdam 1968, p. 59. *S. Niazi*, *Marriage with the People of the Book (Islamic Literature)* Juli 1971, p. 397-405. *S. a 'lâ Mawdûdî*, *Towards Understanding the Qur'ân*, Vol. II, Sûrahs 4-6, English version of *Tafhîm al-Qur'ân*, Leicester 1989, p. 137 f.

⁴² *Excerpta Cypria*, p. 449.

⁴³ See *P. Kitromilides*, *From Co-existence to Confrontation: The Dynamics of Ethnic Conflict in Cyprus*, in: *The Result of a Seminar on the Cyprus Problem*, *M. Attalides (Ed.)*, Nicosia 1977, p. 47f. Also *M. Attalides*, *Relations between Greek and Turkish Cypriots in perspective*, in: *International Symposium on Political Geography*, Nicosia 1976, p. 56.

⁴⁴ The Church played a positive role towards coexistence also in other countries. Regarding the contribution of the Protestant Church in Germany see for instance *Richard Schröder*, *The Role of the Protestant*

tural duty of the Church. In the New Testament we come across the word "peace" ninety-nine times. In the Epistle of St James (3:17) it is written: "But the wisdom from above is first pure, then peaceable, gentle, open to reason, full of mercy and good fruits, without uncertainty or insincerity". Saint James continues as if he wanted to answer the burning question of our days on why wars are waged and so much enmity exists among people: "What causes wars, and what fights among you? Is it not your passions that are at war in your members?" (4:1)

According to the Gospel of St Mathew (5:9) "blessed are those who are the peacemakers, for they shall be called sons of God". Sons of God will be called all those who have peace and create peace. That is, therefore, why according to the Bible the reconciliation of Turkish-Cypriots and Greek-Cypriots is a religious and cultural duty of the Church. It is religious, because, according to Romans (15:33). God is nothing else but a God of peace. It is also cultural, because the peacemakers will be called sons of God. Let it be noted here that the study of history makes it clear that war does not keep pace with civilization. The former obviously destroys the latter. Civilization is born in periods of peace. For this reason blessed will be the peacemakers and be presented as sons of God during the Day of Judgment. In Timothy I (5:8) we read: "If anyone does not provide for his relatives, and especially for his own family, he has disowned the faith and is worse than the unbeliever". Who does not come for his relatives and more specifically his intimates commits the sin of infidelity and becomes even worse than infidels. Considering that the Turkish-Cypriot Muslims lived as neighbors and compatriots with us for so many years, members and leaders of the Orthodox Church have both a cultural and a religious duty to reconcile with them and join efforts for a united Cyprus free from any kind of intolerance, just as mentioned in the Bible: "Who is wise and understanding among you? By his good life let him show his works in the meekness of wisdom" (James 3:13).

A priority for religious leaders as well as theologians should be the establishment of Non-Governmental Organizations having the following objectives: to get to know the unknown neighbor and his/her language and therefore to contribute to the Peace process; to establish close contacts aiming at cooperating with scientists from the other community; to develop a political language, which will take into account the multicultural character and tradition of Cyprus society; to promote the idea and the necessity for reconciliation by organizing activities (lectures, panel discussions etc.).

Many Christians who are active members of the Orthodox Church of Cyprus often take part in bicommunal activities organized by the following NGOs: The Centre for World Dialogue, The Peace Centre, The Institute of Historical Research for Peace, The International Association for the Promotion of Women of Europe (Branch: Cyprus), The Bureau of Bicommunal Reconciliation and Strengthening of Civil Society in Cyprus, KAYAD Toplum Merkezi, Hands Across the Divide (HAD), Covillagers Project, Youth Encounters for Peace, Youth Promoting Peace, Cypriot Culture group, Steps for Peace (Cypriot Dances group), Rhythm of Peace (Music group), Free our Children (Human Rights Youth Group) and Cyprus Youth for Peace.

Reconciliation between Turks and Greeks is well promoted by the World Forum of Religions and Cultures in Nicosia. It is a Non-Governmental Organization established in 2001 under the initiative of his Eminence the Bishop of Kykko Nikiforos in order to become a forum for bicommunal and international activities which may promote rec-

conciliation between Muslims and Christians as well as multicultural values. The World Forum of Religions and Cultures successfully hosted three international conferences organized in collaboration with the Cultural Olympiad 2001-2004, two of them in Nicosia and one in Athens (2004) with strong Turkish-Cypriot representation under the leadership of Sheikh Nazim Kibrisli, the President of the International Muslim Association, who is a Turkish-Cypriot.

For the Church, reconciliation presupposes social, political and mainly spiritual forgiveness so that the two communities will be able to live peacefully on the island and promote their culture and values, as had been a noble tradition during Ottoman rule.

„Versöhnte Verschiedenheit“ in Fragen der Fortpflanzungsmedizin?

|| Die Stellungnahmen der Kirchen in Deutschland zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin aus orthodoxer Sicht

von Levon Sardaryan, München

Die aktuelle Frage nach der Fortpflanzungsmedizin, sowie anderen Fragen im Bereich der Bioethik, sind, auch für Kirchen, ein aktuelles Diskussionsthema. Die Aufgabe dieser Arbeit ist zu klären, ob sich die Positionen zwischen katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirchen zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin unterscheiden und wenn ja, ob die Kirchen sich ein Prinzip der „Versöhnten Verschiedenheit“ auch in solchen Fragen leisten können, wo es um das menschliche Leben geht.

Um die ethischen Fragen richtig analysieren zu können, wird zunächst eine Darstellung der medizinischen Fragen versucht. Erst dann werden die Positionen der Kirchen dargestellt, um zu sehen, welche ökumenische Perspektive eine Diskussion der Kirchen zur Fortpflanzungsmedizin haben kann.

Einleitung

Die ungewollte Kinderlosigkeit ist ein aktuelles Thema vieler Untersuchungen, denn der Wunsch eines Paares nach einem Kind ist in sich zweifellos etwas Gutes und in der heutigen Gesellschaft leider nicht mehr Selbstverständliches. Wenn der Kinderwunsch über lange Zeit nicht erfüllt wird, ist dies für die betroffenen Personen oft mit seelischem Schmerz verbunden. In der Gegenwart suchen immer mehr Paare wegen Ihres unerfüllten Kinderwunsches Rat und Hilfe in Spezialpraxen oder reproduktionsmedizinischen Zentren, aber auch Kirchen sind hier um ihren Rat gefragt.

Die moderne Medizin erlaubt gewissermaßen das Problem zumindest technisch zu lösen. So können inzwischen die Möglichkeiten der ärztlich assistierten Fortpflanzungsmedizin als Methoden angesehen werden, die den Wunsch nach einem Kind je nach Ursache der Unfruchtbarkeit mit geringer oder größerer Wahrscheinlichkeit erfüllen und den Schmerz dadurch beseitigen. Dieser gewiss positive Aspekt bringt aber auch ethische Probleme mit sich.

Die zwei großen Kirchen in Deutschland, die Römisch-katholische und die Evangelische, haben mit offiziellen Stellungnahmen ihre Position zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin bereits geäußert. Wie sieht die Orthodoxie diese Stellungnahmen, welche

ist ihre eigene Position, sofern sie *eine* solche zu diesen Fragen hat, und welche sind die ökumenischen Perspektiven bei der Erörterung der Frage im Bereich der Bioethik aus der Sicht der Orthodoxie? Kann das Konzept der „Versöhnten Verschiedenheit“ auch in diesen ethischen Themen eine Anwendung finden? Können die Kirchen eine einheitliche Position zumindest in den Fragen finden, die mit dem Leben des Menschen und mit dem Leben ganz allgemein verbunden sind? Das sind Fragen, die seitens der Kirchen und der Theologen noch unbeantwortet zu sein scheinen.

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes unmöglich, alle bioethischen Fragen in einer ökumenischen Perspektive analysieren zu können. Deswegen wird hier exemplarisch nur die Frage der medizinisch assistierten Fortpflanzungsmedizin erläutert. Nach der Beschreibung der Problemstellung werde ich die Methoden der ärztlich assistierten Befruchtung analysieren und dann zur Erörterung der Frage nach den Chancen und Risiken der Fortpflanzungsmedizin übergehen. So werden wir eine Basis bekommen, um uns mit dem zweiten Teil der Arbeit effektiv beschäftigen zu können. In drei Abschnitten versuche ich dann die offiziellen Positionen der Römisch-katholischen, der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche darzustellen und zu kommentieren. Anschließend wird die Frage erörtert, ob die Diskussionen über Fortpflanzungsmedizin zur einen gemeinsamen ökumenischen Position bringen können. Nachzufragen ist, ob das Konzept „Versöhnte Verschiedenheit“ auch im Bereich der Medizinischen Ethik anwendbar ist. Es ist unbestritten, dass das Konzept „Versöhnte Verschiedenheit“ nicht die „Verschiedenheit“ im Bereich der Ethik meint, doch die aktuelle Fragen der Bioethik zeigen, dass auch hier gewissen Unterschiede vorhanden sind, deswegen die Frage, ob sich die Kirchen auch hier eine „Verschiedenheit“ erlauben können.

1. Die Möglichkeiten der modernen Medizin im Bereich Fortpflanzung

Um die ethischen Konsequenzen der Fortpflanzungsmedizin richtig zu ziehen und um die verschiedenen Beurteilungen kritisch richtig zu analysieren, bedarf es zunächst einer grundlegenden Vorstellung über den Stand der Problematik. Nach einer kurzen Erläuterung der Ursachen der menschlichen Unfruchtbarkeit und der Behandlungsmethoden, die die moderne Medizin uns vorschlägt, könnten die Chancen und Risiken aus medizinischer und ethischer Sicht besser analysiert werden.

1.1. Unerfüllter Kinderwunsch - Ursachen aus medizinischer Sicht

Die „ungewollte Kinderlosigkeit“¹ eines Paares wird medizinisch als Folge einer Sterilität oder einer Infertilität gesehen. Die beiden Begriffe, die oft synonym verwendet werden, haben eigentlich eine unterschiedliche Bedeutung.

Bleibt der Wunsch nach einem eigenen Kind über einen Zeitraum von 2 Jahren, trotz regelmäßigem, ungeschütztem Geschlechtsverkehr, unerfüllt, so wird es in der Medizin als Sterilität bezeichnet.²

Infertilität bedeutet die Unfähigkeit, eine eingetretene Schwangerschaft bis zur Geburt eines lebensfähigen Kindes auszutragen; derzeit jedwede Störung der Fertilität, d.h. der Zeugungsfähigkeit.³

¹ In der Gegenwart unterscheidet man zwischen „gewollter“ und „ungewollter“ Kinderlosigkeit. Näher dazu siehe: M. Stauber, Stichwort: Kinderlosigkeit/Kinderwunsch, in: W. Korff u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. II., Gütersloh, 2000, S. 380 - 383.

² Vgl. M. Stauber, Stichwort: Infertilität/Sterilität, in: W. Korff u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. III., Gütersloh, 2000, S. 301-307, hier S. 301.

³ Ebd.

Bei einer *primären* Sterilität bzw. Infertilität ist vorher noch nie eine Schwangerschaft vorgelegt, bei einer *sekundären* Sterilität bzw. Infertilität lag vorher bereits eine bzw. mehrere andere Schwangerschaft vor.

Die Ursachen für den unerfüllten Kinderwunsch können sowohl bei Frauen, als auch bei Männern liegen.⁴ Man teilt sie in gynäkologische und andrologische Ursachen auf. Die häufigsten Ursachen sind Infektionen, Missbildungen, genetische Störungen, Verletzungen und Umwelteinflüsse.⁵ Doch auch das Alter der Eltern, wie bekannt, spielt eine wichtige Rolle. In Abhängigkeit von Ursachen der Unfruchtbarkeit eines Paares wird die Methode der assistierten Fortpflanzung, die wir unten näher erörtern werden, bestimmt.

1.2. Methoden der assistierten Fortpflanzung

Um den Kinderwunsch der Paare, die natürlicherweise kein Kind bekommen können, zu erfüllen, bietet die moderne Medizin verschiedene Möglichkeiten assistierter Fortpflanzung an. Als assistierte Fortpflanzung wird also die ärztliche Hilfe zur Erfüllung des Kinderwunsches eines Paares durch medizinische Hilfen und Techniken bezeichnet, wenn nicht zu erwarten ist, dass dieser Kinderwunsch auf natürlichem Weg erfüllt werden kann. Inzwischen sind Methoden für die assistierte Fortpflanzung entwickelt worden, die eine Befruchtung innerhalb (in vivo) und außerhalb (in vitro) des Körpers der Frau ermöglichen.

Geschichtlich gesehen, begann man bereits im 19. Jh. die Versuche, Säugetiereizellen außerhalb des Körpers im Reagenzglas zu befruchten.⁶ So gelang 1890 Walther Heape der erste Embryotransfer beim Säuger. Obwohl die beiden Weltkriege einen gewissen Stillstand für die Forschung im Bereich der Fortpflanzungsmedizin gebracht haben, gelang, Ende der 40er Jahre des 20. Jh. den Amerikanern M. F. Menkin und J. Rock die erste In - vitro - Fertilisation einer menschlichen Eizelle.⁷ 1973 erzielte ein australisches Team die erste Schwangerschaft einer extrakorporalen Befruchtung, die aber keinen Erfolg brachte. Die Patientin erlitt eine Fehlgeburt.⁸ 1978 kam das erste Retortenbaby zur Welt, das einer künstlichen Befruchtung, durch R.G. Edwards und P. Steptoe, das Leben verdankte.⁹ In Frankreich¹⁰ wurde das erste Retortenbaby 1981 geboren, in Italien¹¹ - 1983. Seit Beginn der 80er Jahre wurde auch in beiden Teilen Deutschlands die In - Vitro - Fertilisation eingeführt.¹² Bis zum Jahr 2004 sind weltweit mehr als 1,8 Millionen Kinder geboren worden, deren Leben mit der Befruchtung

⁴ Vgl. Bundesverband Reproduktionsmedizinischen Zentren Deutschlands e.V., Störungen bei Fortpflanzung, Im Internet unter: <http://repro.med.de/flash.html> (22.11.2005).

⁵ Näher siehe: M. Stauber, Stichwort: Infertilität/Sterilität, in: W. Korff u.a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. 3, S. 301-307, hier S. 302.

⁶ Vgl. R. Nave - Herz u.a., Die hochtechnisierte Reproduktionsmedizin. Strukturelle Ursachen, ihre Verbreitung und Anwendungsinteressen der beteiligten Akteure, Bielefeld 1996, S. 131-134.

⁷ Vgl. J. Rock / M. F. Menkin, In vitro Fertilisation and cleavage of human ovarian eggs, *Science* 100 (1994) 105.

⁸ Vgl. S. Trotnow / M. Barthel, Extrakorporale Befruchtung, in: J. Reiter/ U. Teile (Hg.), Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, Mainz, 1985, S. 46 - 68, hier S. 47.

⁹ Vgl. P. Steptoe / R.G. Edwards, birth after tue reimplantation of a human embryo, *The Lancet* (1978) 366.

¹⁰ Vgl. J. Testart, Das transparente Ei, Frankfurt a. M./ München 1988, S. 65.

¹¹ Vgl. J. Testart, a.a.O., S. 79

¹² Vgl. G. Berg, Zur Entwicklung der assistierten Reproduktion: Die In - vitro - Fertilisation und ihre Modifikationen, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000) 9 - 13, hier 9.

einer Eizelle im Reagenzglas begann. In Deutschland wurden 2004 1-2% aller Kinder (etwa 10.000 von 700.000) nach assistierter Reproduktion geboren.¹³

Gegenwärtig ist die assistierte Fortpflanzungsmedizin eine weltweit praktizierte Therapie gegen Unfruchtbarkeit eines Paares. „Denn was vor 25 Jahren noch eine wissenschaftliche Sensation war, ist heute Routine und ein Jahr für Jahr vieltausendfach angewandtes Verfahren“.¹⁴ Die Zahl der Zentren, die eine assistierte Fortpflanzung anbieten, steigt ständig.¹⁵ Diese Tatsache zeigt, dass ein großes Interesse seitens der betroffenen Paare vorliegt. Man konstatierte im Jahre 2001, dass z.B. in Deutschland mittlerweile jedes hundertste Kind durch eine IVF-Behandlung gezeugt worden sei.¹⁶

Susanne Knoop spricht in ihrer Dissertation von derzeit nur fünf Methoden der gegenwärtigen Fortpflanzungsmedizin.¹⁷ Zu den Techniken einer assistierten Fortpflanzung zählen z. Z. die Hormonstimulation, die In - vitro - Fertilisation (IVF), der Intratubare Gametentransfer (GIFT), der Intratubare Embryo- bzw. Zygotentransfer (EIFT / ZIFT) und die Intrazytoplasmische Spermieninjektion (ICSI). Die IVF war ursprünglich bei der Indikation von weiblicher Sterilität eingesetzt. Durch die Entwicklung der ICSI, hat sich das Anwendungsspektrum bei Vorliegen der Sterilität des Mannes verändert und erweitert.¹⁸

Die Hormonbehandlung wird als die der normalen Fortpflanzung am nächsten stehende Methode der medizinisch assistierten Fortpflanzung bezeichnet. In diesem Fall ist die Ärztin oder der Arzt am unmittelbaren Zeugungsakt nicht beteiligt. „Vielmehr dient die medizinische Behandlung der Behebung hormoneller Störungen, welche die Zeugung und Empfängnis eines Kindes verhindern. Zeugung und Austragung des Kindes erfolgen durch die genetischen Eltern, die auch die späteren sozialen Eltern des Kindes sein wollen.“¹⁹

Bei der IVF handelt es sich um folgendes: Die Eizellen der Frau werden mit Samenzellen des Mannes außerhalb des Körpers (im Reagenzglas) zusammengeführt, wo die eigentliche Befruchtung (auf natürlichem Wege!) sowie die ersten Zellteilungen ablaufen. Kommt es innerhalb von zwei Tagen zu Befruchtung und Zellteilung, so werden die befruchteten Eizellen in die Gebärmutter übertragen (der so genannte Embryo-transfer).²⁰

Die ICSI wird bei der Störung der männlichen Fertilität angewendet. Nach der Gewinnung der Eizellen und der Aufbereitung der Spermien wird ein Spermium, mit Hilfe einer geschliffenen Glaskapillare in die Eizelle injiziert. Nach erfolgreicher Befruchtung wird diese in die Gebärmutterhöhle eingebracht. Es werden nur wenige Samenzellen benötigt, die aus dem Ejakulat isoliert werden können. Außerdem erlaubt

¹³ Angaben laut Pressemeldung Nr. 3 der *Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe (DGGG)* vom 14.09.2004, verfügbar über die Internet - Seiten der DGGG (<http://www.dggg.de>).

¹⁴ K. Hilpert, Recht auf ein eigenes Kind. Recht auf ein gesundes Kind? Zur Problematik einer Denkfigur in der Debatte über biomedizinische Anwendungsprobleme, *MThZ* 55 (2004) 16 - 27, hier 16.

¹⁵ Vgl. C. Breuer, Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn 2003, S. 164-165.

¹⁶ Vgl. C. Banz / K. Dietrich / M. Ludwig, Optimierung in der Sterilitätsbehandlung, *Der Frauenarzt* 42 (2001) 110 - 117, hier 110.

¹⁷ Vgl. S. Knoop, Recht auf Fortpflanzung und medizinischer Fortschritt. Veröffentlichung über die KOPS - Datenbank, 2005, S. 16.

¹⁸ Vgl. G. Pichlhofer, Die „Optimierung“ der Fortpflanzung, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000) 3 - 5, hier 3.

¹⁹ Vgl. S. Knoop, Recht auf Fortpflanzung und medizinischer Fortschritt. Veröffentlichung über die KOPS - Datenbank, 2005, S. 16.

²⁰ Vgl. *Bundesärztekammer (Hg.)*, Weissbuch. Anfang und Ende menschlichen Lebens. Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik, Köln 21988, S. 16.

diese Methode die Verwendung von Samenzellen, die operativ aus dem Nebenhoden oder Hoden gewonnen werden.²¹

Beim GIFT werden die Eizellen, die zuvor durch Follikelpunktion gewonnen wurden, zusammen mit den aufbereiteten Spermien direkt in den Eileiter eingebracht. Die eigentliche Befruchtung findet dann im Eileiter statt. Der Gametentransfer kann „transuterin“, das heißt durch die Gebärmutter oder „laparoskopisch“, also im Rahmen einer Bauchspiegelung erfolgen.²²

Wichtig für die weiteren Erörterungen ist, dass bei assistierten Inseminationen der Zeugungsakt fehlt und zusätzlich die Möglichkeit besteht, Spenderkeimzellen Dritter (Ei- oder Samenzellen) zu verwenden.²³ Die Frage, was die Chancen und Risiken der sich so entwickelten Fortpflanzungsmedizin sind, wird uns im nächsten Teil dieses Aufsatzes beschäftigen.

1.3. Chancen und Risiken

Über die Chancen und Risiken der assistierten Fortpflanzung könnte man unter verschiedenen Aspekten sprechen. Wir wollen uns in diesem Teil mit der kurzen Erörterung der medizinischen Aspekte beschäftigen und einige ethische Herausforderungen darstellen.

a.) Medizinische Aspekte

Die Erfolgchancen solcher Methoden wie IVF oder GIFT bei Frauen unter 35 Jahren, im Vergleich mit den natürlichen Chancen pro Zyklus schwanger zu werden, sind ganz niedrig.²⁴ Nach H. Hepp kommen auf 50 bis 60 Embryo-Transfers „insgesamt 15 Schwangerschaften, davon sind 8 Schwangerschaften auch noch nach der 12. Woche als intakt zu diagnostizieren.“²⁵ Einige Jahre später wurde von H. Hepp folgendes mitgeteilt: „Bei Berücksichtigung der lebenden Kinder und der über die 10. Schwangerschaftswoche hinaus intakten Schwangerschaften - also nach Abzug der sog. Biochemischen Schwangerschaften, frühen Fehlgeburten und Tubargraviditäten - lag die Erfolgsrate nur bei 5,4 Prozent. In Universitätszentren mit größter Erfahrung lag die Zahl - bezogen auf Palaïskopie - bei 8,7 Prozent.“²⁶

Man kann also von einer ganz geringen Erfolgsquote der medizinisch assistierten Fortpflanzungsmedizin sprechen. Dabei muss man vor Augen haben, dass es hier nicht um eine Behandlung einer Krankheit geht, die erfolgreich behandelt wird oder nicht. Es geht vielmehr um menschliches Leben, welches beim Versuch eine Schwangerschaft mit Hilfe der Medizin herbeizuführen, vernichtet werden kann. Einige Befürworter der medizinisch assistierten Fortpflanzungsmedizin behaupten, dass die Erfolgsquote bei assistierter Fortpflanzung nicht geringer als in der Natur ausfalle. Angesichts der großen Anzahl der Kinder die durch eine assistierte Fortpflanzung zur Welt gekommen seien, hält man die assistierte Fortpflanzung als eine erfolgreiche Therapie gegen Kin-

²¹ Vgl. G. Berg, Zur Entwicklung der assistierten Reproduktion: Die In - vitro - Fertilisation und Ihre Modifikationen, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000), 9-13, hier 9.

²² Vgl. im Internet <http://www.wunschkind.net> (16.12.2005).

²³ Mehr über die heterologe und homologe Insemination siehe: M. Stauber, Stichwort: Infertilität / Sterilität, in: W. Korff u. a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. III, Gütersloh 2000, S. 301-307, hier S. 303.

²⁴ Vgl. im Internet [http://www.hfea.gov.uk/Downloads als PDF Annual Report 2000](http://www.hfea.gov.uk/Downloads%20as%20PDF%20Annual%20Report%202000).

²⁵ Vgl. H. Hepp, Die In - vitro - Befruchtung. Perspektiven und Gefahren, *StZ* 201 (1983) 291 - 304, hier 294.

²⁶ H. Hepp, Moderne Reproduktionsmedizin - Chancen und Risiken, *Ach* 32 (1986) 114 - 122, hier 115.

derlosigkeit.²⁷ Gegen eine solche Position spricht die Tatsache, dass im Gegensatz zum Menschen, die Natur keine moralische Verantwortung trägt, deswegen ist eine solche Argumentation nicht akzeptabel.

Bei einigen Autoren, wie z. B. bei J. C. Fletcher, kann man Aussagen finden, die die niedrige Erfolgsquote der assistierten Fortpflanzung durch die Forschungen an „überzähligen“ Embryonen verbessern wollen.²⁸ Solche Äußerungen weisen darauf hin, dass die assistierte Fortpflanzung sich immer noch in einem experimentellen Niveau befindet. Es ist also bis jetzt unklar ob diese Methoden wesentlich verbessert werden können.²⁹ Wie G. Berg richtig bemerkt, nicht nur die Behandlungsergebnissen sondern auch die Risiken bei der Durchführung einer assistierten Fortpflanzung sollen zur Sprache kommen.³⁰ Die häufigsten Risiken bei IVF sind: Spontanabort, Mehrlingsschwangerschaft, Hyperstimulationssyndrom, Blutungen, Risiko von Kaiserschnittentbindungen, Frühgeburten mit untergewichtigen Kindern. Risiken bei ICSI sind: Risiken die mit der Technik verbunden sind – Verletzung bzw. Kontamination der Eizelle durch Veränderungen des Zytoplasmas oder die Gefahr, mit dem Durchstechen der Eihaut die Entwicklung des Embryos zu beeinträchtigen, Möglichkeit genetischer Störungen bei Kinder (bei der männlichen Sterilität wird eine humangenetische Untersuchung empfohlen).³¹ Die Risiken anderer Methoden sind den oben genannten Risiken ähnlich.

Die wenigen Studien, über die Entwicklung der Kindern nach eine assistierte Fortpflanzung, können z. Zt. auf keine Auffälligkeiten in der körperlichen, psychischen und sozialen Entwicklung solcher Kinder verweisen.³²

Zusammenfassend kann man behaupten, dass die moderne Fortpflanzungsmedizin eine Chance für ungewollt Kinderlose ist. Doch sie ist mit Risiken verbunden, die das menschliche Leben gefährden. Der Versuch diese Risiken zu mindern, steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit der Embryonenforschung, welches wiederum eine Zerstörung eines menschlichen Lebens bedeutet.³³

b.) Ethische Aspekte

Besondere Aufmerksamkeit bei der Erörterung der ethischen Fragen weckt die IVF. „Ihre Besonderheit ergibt sich zum einen aus dem höheren Grad an Substitution, insofern hier die Assistenz auch die Eizellen umfasst und somit der gesamte Befruchtungs-

²⁷ Vgl. R. G. Edwards / A. H. Handyside, Future developments of IVF, *BrMedBull* 46 (1990)823 - 841, hier 823; H. W. Michelmann, In - Vitro - Fertilisation. Wissen wir, was wir tun? *EthM* 2 (1990) 13 - 21, hier 15.

²⁸ Vgl. J. C. Fletcher, Ethische Diskussion der Genterapie am Menschen, in: H.-M. Sass (Hg.), Genomanalyse und Genterapie. Ethische Herausforderungen in der Humanmedizin, Berlin, Heidelberg, New York u. a. 1991, S. 240 - 290, hier S. 278 - 279.

²⁹ Vgl. A. Laufs, Rechtliche Grenzen der Fortpflanzungsmedizin (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - historische Klasse: Bericht; Jg. 1987, 2), Heidelberg, 1987, S. 24; M. G. Wagner / P. A. St. Clair, Are in-vitro Fertilisation and embryo Transfer of benefit to all? *The Lancet* (1989) 1027 - 1029, hier 1029.

³⁰ G. Berg, Zur Entwicklung der assistierten Reproduktion: Die In - vitro - Fertilisation und Ihre Modifikationen, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000)9-13, hier 10.

³¹ Ebd.

³² Vgl. S. Golombok u. a., The European study of assisted reproduction families: family functioning and child development, *Human Reproduction* 11 (1996) 2324 - 2331; F. Ollivrennes u.a., Follow-up of a cohort of 422 children aged 5 to 13 years conceived by in vitro fertilisation, *Fertility Sterility* 67 (1997) 284-289.

³³ Wir können die Frage nach der Embryonenforschung hier nicht erörtern. Kurz kann man nur darauf hinweisen, dass nach der offiziellen Position der Kirchen in Deutschland seit der Befruchtung von Ei- und Samenzelle ein personales menschliches Leben beginnt, deswegen lehnen die Kirche die Embryonenforschung offiziell ab. Dass es Theologen gibt, die diese Forschungen befürworten ist unumstritten.

vorgang und die frühen Zellteilungen aus dem mütterlichen Körper heraus ins Labor verlegt werden.“³⁴

Obwohl das eigentliche Befruchtungsgeschehen und die Embryonalentwicklung nicht anders als bei dem Zeugungsakt geschehen, sind die Methoden der assistierten Fortpflanzung ethisch bedenklich.³⁵ So wird z. B. die Möglichkeit für eine heterologe Insemination gegeben, die mit sich eine Fülle von Problemen, sowohl in ethischer als auch in juristischer und psychosomatischer Hinsicht, bringt.³⁶ Auch die bestehende Möglichkeit den Embryo für solche Zwecke wie Experimente, Forschungen, Transplantation, zu nutzen, ruft große Bedenken hervor. Nicht außer Acht zu lassen, sind die Möglichkeiten für Präimplantationsdiagnostik (PID) oder der Pränatalen Diagnostik, die oft eugenische Hintergründe haben können.³⁷ Hier sollte man auch darüber nachdenken, ob der Begriff „Reproduktionsmedizin“ das Kind nicht als Produkt von Anfang an bezeichnet und so die Ansprüche der Eltern auf ein „gutes Produkt“ hervorruft.

Bedenkt man die Folgen assistierter Reproduktion für die Beziehungen innerhalb der Ehe, so kann die Technologisierung der Fortpflanzung die Intimität des Zeugungsaktes stören. Denn mit dieser Technisierung geht der Zusammenhang von biologischer Zeugung und Sexualität verloren.³⁸

Wie uns der erste Teil dieses Kapitels gezeigt hat, sind die Chancen einer Schwangerschaft im Verhältnis zur Zahl der übertragenen Embryonen eher gering. Man versucht die Erfolgsquote durch den Transfer mehrerer Embryonen zu verbessern.³⁹ Dabei ergibt sich das Problem der so genannten „überzähligen“ Embryonen. Da gemäß der christlichen Position,⁴⁰ aber auch des deutschen Gesetzgebers, bereits seit der Befruchtung einer menschlichen Eizelle ein menschliches Leben entsteht, sind die befruchteten Eizellen als achtens- und schützenswerte Menschen zu sehen.⁴¹ Also ist jede Zerstörung dieser „überzähligen Embryonen“ eine Zerstörung des menschlichen Lebens.

Diese und viele andere Fragen, wie z. B. die veränderte Einstellung des Menschen zu Leben und Technik, Krankheit und Heilung, Elternschaft und Kinderwunsch, brauchen eine ethische Bewertung und Diskussion. Die Reihe von Problemen, die die Fortpflanzungsmedizin mit sich bringt, bleibt immer noch offen. Sie müssen gründlich diskutiert und durchdacht werden.

2. Fortpflanzungsmedizin als Thema der Ökumene?

³⁴ K. Hilpert, Stichwort: In - vitro - Fertilisation, Ethisch, in: W. Korff u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. II, Gütersloh 2000, S. 296 - 297, hier S. 296.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. M. Stauber, Stichwort: Infertilität/Sterilität, in: W. Korff u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. III, Gütersloh, 2000, S. 301-307, hier S. 303.

³⁷ Die Voraussetzung für PID ist die IVF. Über die Diskussion der Zulässigkeit der PID siehe: P. Cesar (Hg.), Präimplantationsdiagnostik. Thesen zu der medizinischen, rechtlichen und ethischen Problemstellung, Bericht der Bioethik - Kommission des Landes Rheinland - Pfalz vom 20. Juni 1999.

³⁸ Vgl. G. W. Hunold / T. Laubach, Stichwort: Fortpflanzung/Fortpflanzungsmedizin, in: W. Korff u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. I, Gütersloh 2000, S. 780 - 782, hier S. 780.

³⁹ In Deutschland ist durch Embryonenschutzgesetz (ESchG) innerhalb eines Zyklus der Frau (ca. 28 Tage) auf diese mehr als drei Embryonen zu übertragen verboten (§ 1 Abs. 1 Nr. 3 ESchG).

⁴⁰ Gemeint sind die offiziellen Positionen der Kirchen in Deutschland. Vgl. z. B. *Kirchenrat der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Trier 2000, S. 39-52.

⁴¹ Vgl. § 8 Abs. 1 ESchG.

2.1. Die offizielle Position der Römisch-katholischen Kirche

Unter „offizielle Position der Römisch-katholischen Kirche“ werden hier, in Anbetracht des Rahmens der Arbeit, nur die Dokumente aus dem Vatikan und die Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz kurz berücksichtigt.⁴²

Man kann sagen, dass die Römisch-katholische Kirche die Entwicklung der Fortpflanzungsmedizin von Anfang an, als moralisch unakzeptabel bezeichnet. Bereits seit 1897 hat das Heilige Officium die ärztlich assistierte Befruchtung als moralisch unzulässig erklärt.⁴³ Auch Papst Pius XII. sprach sich gegen die ärztlich assistierte Befruchtung aus.⁴⁴

Ein Dokument der Römisch-katholischen Kirche, das sich mit Fragen der Fortpflanzungsmedizin auseinandersetzt, ist die Instruktion der Glaubenskongregation „Donum vitae“.⁴⁵ Die wichtigsten Aussagen dieses Dokuments findet man auch in der Enzyklika „Evangelium vitae“.⁴⁶ Diese beiden Texte sind die Basis auf Grund deren die Deutsche Bischofskonferenz ihre Stellungnahmen bildet. In anderen Dokumenten wie „Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin“⁴⁷ und „Gott ist ein Freund des Lebens“⁴⁸ werden seitens der Deutschen Bischofskonferenz zwar einige Aspekte der Fortpflanzungsmedizin erörtert, es liegt aber z. Zt. kein offizielles Dokument über Fortpflanzungsmedizin vor. Deswegen werden wir uns eher auf das Dokument „Donum vitae“ konzentrieren.

Die Römisch-katholische Kirche lehnt sowohl die homolog, als auch die heterolog assistierte Fortpflanzung kategorisch ab. Als Grund für die Ablehnung jeglicher Form der assistierten Fortpflanzung, außer dem Fall bei der *homologen künstlichen Besamung*, „in dem das technische Mittel nicht den ehelichen Akt ersetzen, sondern ihn erleichtern und ihm helfen würde, sein natürliches Ziel zu erreichen“,⁴⁹ bezeichnet das

⁴² Ausführlich über die Position der Katholischen Kirche zur Fragen der Bioethik siehe: C. Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000.

⁴³ Vgl. H. Denzinger / P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. = Enchiridion, symbolorum, definitum et declarationem de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. 37/1991, 3323; H. Rotter, Die Würde des Lebens. Fragen medizinischer Ethik, Innsbruck/Wien 1987, S. 38.

⁴⁴ Vgl. H. Denzinger / P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. = Enchiridion, symbolorum, definitum et declarationem de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. 37/1991, 3873a von 2 bis 4; C. Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000, S. 86.

⁴⁵ In deutscher Sprache wird das Dokument als „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen.“ übersetzt. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre (Hg.), Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen, vom 10. März 1987, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 74, Bonn 1987. [AAS 80 (1988) P. 1, S. 70-102, Orig. lat.].

⁴⁶ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Evangelium vitae“ an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 120, Bonn 1995. [AAS 87 (1995), S. 401-522, Orig. lat.].

⁴⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), a.a.O.

⁴⁸ Vgl. Kirchenrat der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Trier 2000.

⁴⁹ Kongregation für die Glaubenslehre (Hg.), Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen, vom 10. März 1987, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 74, Bonn 1987, S. 33. [AAS 80 (1988) P. 1, S. 70-102, Orig. lat.].

Lehramt der katholischen Kirche die Gefährdung der Würde und der Rechte des Kindes einerseits, sowie die Würde der Fortpflanzung innerhalb der Ehe andererseits.

Bischof Lehmann betont bei der Veröffentlichung des Dokuments „Donum vitae“, „man wollte weder eine systematisch abgeschlossene Synthese noch eine vollständige Kasuistik über die Probleme im Umkreis des beginnenden menschlichen Lebens und der Fortpflanzung versuchen“.⁵⁰ Tatsache ist aber, dass es bis heute keine neuere offizielle Stellungnahme der Römisch-katholischen Kirche eine befürwortende Haltung zur Fortpflanzungsmedizin gibt.⁵¹

Das Verdikt über die heterologe Methode könnte man aus gut nachweisbaren Gründen der gesamten christlichen Tradition befürworten, eine Ablehnung aber auch der homologen Methode ist auch für viele katholische Theologen „erstaunlich“ und „enttäuschend“.⁵²

C. Götz weist darauf hin, dass das Leben, in „Donum Vitae“, als Geschenk Gottes verstanden wird, „wie schon der Titel der Instruktion herausstellt“, und der Mensch wird hier als derjenige bezeichnet, der eine Verantwortung für das Leben trägt. „Dies wird allen weiteren Überlegungen zugrundegelegt. Zentrales Bewertungskriterium ist die einzigartige Qualität der menschlichen Zeugung, die in der Personenwürde des Menschen gründet“.⁵³ So wird in „Donum vitae“ folgendes zum Ausdruck gebracht: „Die menschliche Fortpflanzung erfordert das verantwortliche Mitwirken der Eheleute mit der fruchtbaren Liebe Gottes. Das Geschenk des menschlichen Lebens muss innerhalb der Ehe mittels spezifischer und ausschließlicher Akte der Eheleute verwirklicht werden gemäß den Gesetzen, die ihnen als Personen und ihrer Vereinigung eingeprägt sind“.⁵⁴

Um die *heterologe Methode* abzulehnen, nutzt das Lehramt zwei Ausgangspunkte. Zum einen wird diese Methode abgelehnt, weil die Fortpflanzung wegen der personalen Würde der Eltern und Kinder ausschließlich in der Ehe ihren Platz hat. Zum anderen, wird sie abgelehnt, als eine Methode, die der Einheit der Ehe, der ehelichen Berufung, dem Recht des Kindes und der Würde der Eheleute widerspricht.⁵⁵ *„Diese Gründe führen zu einem negativen moralischen Urteil über die heterologe künstliche Befruchtung. Demnach ist moralisch unerlaubt die Befruchtung einer verheirateten Frau mit dem Samen eines von ihrem Ehemann verschiedenen Mannes; ebenso unerlaubt ist die Befruchtung der Eizelle, die von einer anderen Frau stammt, mit dem Samen des Ehemannes. Zudem kann die künstliche Befruchtung einer unverheirateten Frau, sei*

⁵⁰ Vgl. K. Lehmann, Die Würde der Weitergabe menschlichen Lebens wahren, in: S. Wehowsky (Hg.), Lebensbeginn und menschliche Würde. Stellungnahmen der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22.02.1987 (Gentechnologie - Chancen und Risiken, 14), Frankfurt a. M. 1987, S. 32-40, hier S. 32.

⁵¹ Vgl. C. Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000, S. 88.

⁵² Vgl. z. B. S. Sonnemann, Über die Liebe und ihre Frucht - Ideologie und Wirklichkeit, in: S. Wehowsky (Hg.), Lebensbeginn und menschliche Würde, Stellungnahmen der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22.02.1987 (Gentechnologie - Chancen und Risiken, 14), Frankfurt a. M. / München, 1987, S. 66-73; M. Christiaens, Was heißt Leben schützen? Die katholische Debatte über Reproduktionstechnologie, *Evangelische Kommentare* 22 (1989) 22-26.

⁵³ C. Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000, S. 89.

⁵⁴ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Evangelium vitae“ an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 120, Bonn 1995, S. 13. [AAS 87 (1995), S. 401-522, Orig. lat.].

⁵⁵ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 26 - 28.

*sie nun ledig oder verwitwet, moralisch nicht gerechtfertigt werden, wer auch immer der Spender ist.*⁵⁶

Für die Ablehnung der *homologen Methode* wird folgende Argumentation gegeben: Weil bei der homologen Methode der Befruchtungsvorgang von der ehelichen Vereinigung getrennt und somit „nicht Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung“ ist, wird „die Fortpflanzung (...) aus moralischer Sicht ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt“.⁵⁷ Die Fortpflanzung sei immer an die biologische aber auch personal-geistige Vereinigung der Eltern gebunden.⁵⁸ Auch die Masturbation, durch die die Samen für die Befruchtung der Eizelle gewonnen werden, wird in diesem Dokument als Trennung der Ehe bezeichnet.⁵⁹

Des Weiteren wird das Leben als ein Geschenk Gottes bezeichnet, das nicht produziert werden darf. So wird auch darauf hingewiesen, dass es kein Recht auf ein Kind gibt. Und obwohl das Lehramt Verständnis für die ungewollt kinderlosen Paare zeigt, bleibt es bei folgender Position: „Das Kind ist nicht etwas Geschuldetes und kann nicht als Eigentumsobjekt aufgefasst werden: Es ist vielmehr ein Geschenk (...) und hat ein Recht darauf, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden.“⁶⁰

Wie schon oben erwähnt, erlaubt das Lehramt der Römisch-katholischen Kirche eine assistierte Fortpflanzung, nur wenn „das technische Mittel nicht den ehelichen Akt ersetzen, sondern ihn erleichtern und ihm helfen würde, sein natürliches Ziel zu erreichen“.⁶¹

Um die Begründung des Lehramtes zu verstehen, sollte man das Eheverständnis der Römisch-katholischen Kirche näher erörtern. Im Rahmen dieser Arbeit können wir keine ausführlichen Untersuchungen in dieser Richtung vornehmen. Man muss vielleicht nur bemerken, dass die Ehe als eine „personale Ganzhingabe“ verstanden wird. So sagte Papst Johannes Paul II.: „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, mit einschließt.“⁶²

2.2. Die offizielle Position der Evangelischen Kirche

Es fällt natürlich schwer von einer offiziellen Position der Evangelischen Kirche in einer ethischen Frage zu sprechen. Wie M. Honecker richtig bemerkt, „die eine evangelische Ethik gibt es allerdings nicht. ‚Evangelische‘ Ethik ist immer individuell und in ihrer Vielfalt pluralistisch“.⁶³ Trotzdem sieht die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), deren Position wir hier als Position der Evangelischen Kirche bezeichnen, als ihre Aufgabe, in den „wichtigen Fragen des Umgangs mit Leben und den entsprechenden Forschungszweigen eine sachgerechte Erfassung der Problemlagen zu erreichen und konsensfähige Beurteilungsstrategien zu erarbeiten. Sie will mit ihren Äußerungen

⁵⁶ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 27.

⁵⁷ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 32.

⁵⁸ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 29.

⁵⁹ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 34.

⁶⁰ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 36.

⁶¹ Vgl. Johannes Paul II., a.a.O., S. 34.

⁶² Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubige der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22. November 1981, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 33, Bonn, S. 15-16. [AAS 74 (1982), S. 180-186, Orig. lat.].

⁶³ M. Honecker, Bioethik aus der Sicht evangelischer Ethik, in: A. Holderegger u.a. (Hg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg 2002, S. 89 - 105, hier S. 87.

sowohl eine Hilfe zur ethischen Urteilsfindung als auch eine Hilfe zur Konsensbildung bieten. Wo notwendig, d.h. wo die derzeit absehbaren negativen Folgen überwiegen, wird die Kirche Selbstverpflichtungen einfordern, sich für Moratorien einsetzen, oder sogar für eine Durchsetzung notwendiger Grenzziehungen.“⁶⁴

Als ein wichtiges offizielles Dokument der EKD, in dem die Fragen der Fortpflanzungsmedizin erörtert werden, ist das Dokument „Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der EKD zur ethischen Urteilsbildung“. Die Kundgebung der Synode der EKD von 1987 mit Überschrift „Zur Achtung vor dem Leben - Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin“ nimmt ausdrücklich auf die im November 1985 vom Rat der EKD herausgegebene Handreichung „Von der Würde werdenden Lebens“ Bezug.⁶⁵

Die Position der Evangelischen Kirche zur Fortpflanzungsmedizin ist eher zurückhaltend. Sie wird im folgenden Gedanken klar: „Gewichtige Gründe sprechen gegen die extrakorporale Befruchtung. Aber die Not der ungewollten Kinderlosigkeit darf nicht geringgeschätzt werden. Der Wunsch nach einem Kind rechtfertigt jedoch noch nicht jede medizinische Maßnahme. Darum rät die Synode vom Verfahren der extrakorporalen Befruchtung ab.“⁶⁶

Im Dokument „Von der Würde werdenden Lebens“ wird darauf hingewiesen, dass es kein Recht auf ein Kind gibt.⁶⁷ Die Kinderlosigkeit wird als Schicksal anerkannt, sie wird aber auch als „eine Chance für ein anders erfülltes und sinnvolles Leben“⁶⁸ gesehen.

Als Grund für den ablehnenden Rat weist man darauf hin, dass bei der assistierten Fortpflanzung der Zusammenhang von Liebe, Zeugung und Geburt aufgelöst wird, „wenn der Akt der Zeugung durch medizinische Eingriffe ersetzt wird“.⁶⁹ Auch die Möglichkeit anderer Folgen, wie die Möglichkeit der Verletzung der Freiheit und Würde des Menschen oder die Gefahr, „dass das Werden menschlichen Lebens in Spannung gerät zu seiner Bestimmung durch die Liebe und zur Liebe“.⁷⁰ Es wird darauf hingewiesen, dass bereits seit der Verschmelzung von Ei und Samen „eine künftige Person“ angelegt ist.⁷¹ Sie soll als solche beachtet und geschützt werden.

Trotz einer großen Zurückhaltung erlaubt die Evangelische Kirche die homolog assistierte Fortpflanzung. Eigentlich „müssen zuvor alle anderen Möglichkeiten, den

⁶⁴ *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, Bioethik. Ethische Fragen im Bereich der Medizin, Biotechnik und Gentechnik, Erhältlich im Internet unter: <http://www.ekd.de/texte.html> (21.11.2005).

⁶⁵ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung, in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, EKD - Texte 11, Hannover 1985.

⁶⁶ *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (Berlin 1987), in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, EKD - Texte 20, Hannover 1987, Nr. III. 5. b.

⁶⁷ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung, in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, EKD - Texte 11, Hannover, 1985, Nr. 1.3.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, a.a.O., Nr. 1.2.

⁷⁰ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, a.a.O., Nr. 1.1.

⁷¹ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, a.a.O., Nr. 1.4.

Kinderwunsch eines Ehepaares zu erfüllen, geklärt worden sein. Die Eheleute sollten auch die Möglichkeit einer Adoption oder des Verzichts auf Kinder in Betracht ziehen. Es darf keine Verpflichtung des Arztes zur extrakorporalen Befruchtung geben“, bevor es zur extrakorporalen Befruchtung gekommen ist.⁷²

Man muss sich im Klaren sein, dass die Ursachen der Sterilität bzw. Infertilität, die in diesem Dokument als psychische bezeichnet werden, „durch eine extrakorporale Befruchtung nicht behoben [würden], sondern nur technisch überspielt“. ⁷³ Auch das Risiko für angeborene Fehlbildungen soll nicht unterschätzt werden.⁷⁴

Aus der Sicht der EKD ist für die Zulassung einer assistierten Fortpflanzung erforderlich, dass man mit hohem Verantwortungsbewusstsein mit den „überzähligen Embryonen“ umgeht, denn deren Vernichtung „steht in unauflöslichem Widerspruch zu dem Schutz des werdenden menschlichen Lebens“. ⁷⁵ Die evangelische Kirche in Deutschland sieht offiziell die Familie als „der beste Rahmen für eine Kindheit, wie sie der Bestimmung des menschlichen Lebens durch die Liebe und zu ihr entspricht“. ⁷⁶ Hier wird eine künstliche Besamung alleinstehender Frauen auch untersagt, denn sie sollen auch über das Wohl des Kindes nachdenken.⁷⁷ Schließlich müssen „hohe ethische Standards für die Durchführung der extrakorporalen Befruchtung festgelegt werden, die Kontrollmöglichkeiten gewährleisten und Missbrauch wie Experimente an Embryonen oder die Beteiligung von Ei oder Samen Dritter ausschließen“. ⁷⁸

Obwohl die homolog assistierte Reproduktion bei der EKD in bestimmten Fällen zugelassen wird, lehnt auch sie die heterologe Methode und die Leihmutterschaft ab. „Die Übertragung ehefremden Samens auf die Ehefrau ist nach christlichem Verständnis der Ehe (...) ein Einbruch in die Ehe und damit eine Verletzung der Ausschließlichkeit ehelicher Beziehung. Aus diesem Grund kann die Übertragung fremden Samens auf die Ehefrau ethisch nicht gleich behandelt werden wie die instrumentelle Besamung mit dem Samen des Ehemanns“. ⁷⁹ Weil bei der heterologen Befruchtung eine Art der Familienzerstörung zu befürchten ist und weil hinzu auch die Vorbehalte gegenüber der extrakorporalen Befruchtung kommen, ist eine heterologe extrakorporale Befruchtung „ethisch auszuschließen“. ⁸⁰ Interessant ist, dass hier nichts über die heterologe Befruchtung *in vivo* gesagt wird. Es lässt sich aber vom Hintergrund des oben Gesagten vermuten, dass auch diese Variante abgelehnt wird.

Bemerkenswert ist auch die Erklärung über die „Ersatzmutterschaft“. Es wird behauptet: „in ethischer Sicht hätte im Falle einer Ersatzmutterschaft die leibliche Mutter, die in der Schwangerschaft mit dem Kind intensiv verbunden wurde, Vorrang vor der genetischen“. ⁸¹

Eine der wichtigsten Argumente, mit deren Hilfe die „Ersatzmutterschaft“ abgelehnt wird, ist die Tatsache, dass die „Ersatzmutterschaft“ eine Trennung von leiblicher und sozialer Elternschaft willentlich einführt und so eine Verunsicherung des

⁷² Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.2.

⁷³ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.3.

⁷⁴ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.4.

⁷⁵ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.6.

⁷⁶ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.8.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 2.9.

⁷⁹ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 3.2.

⁸⁰ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 3.6.

⁸¹ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 4.2.

Kindes über sein Herkommen verursacht. Dies „verstößt gegen das Anrecht des Kindes auf einheitliche Elternschaft“.⁸²

Die pränatale Diagnostik wird nur in den Fällen befürwortet, in denen sie für die Heilung des Kindes vorgenommen wird. An erheblich belasteten Personen und Familien empfiehlt die evangelische Kirche in Deutschland eine humangenetische Beratung, die freiwillig geschehen muss. Allerdings eine „humangenetische Familienberatung darf nicht dem Ziel dienen, den Bestand an Erbfaktoren einer Bevölkerung zu verbessern.“⁸³ Sind, beim Befund einer schweren Erkrankung, die Eltern bereit den Leib und die Verantwortung zu übernehmen, sollen sie damit rechnen, dass sie damit entscheiden, „dass ihr Kind mit der schweren Krankheit oder Missbildung leben muss“.⁸⁴ Eine „Schwangerschaft auf Probe“ wird abgelehnt.⁸⁵

2.3. Die Orthodoxie und die Fortpflanzungsmedizin

Die orthodoxen Kirchen in Deutschland können aus strukturellen, kirchenrechtlichen und kanonischen Gründen keine, für die gesamte Orthodoxie gültige, offizielle und verbindliche Stellung nehmen. Ein solches Dokument zu formulieren, ist die Aufgabe eines Ökumenischen Konzils bzw. eines Panorthodoxen Konzils. Obwohl man seit langem ein solches Konzil vorbereiten will, ist es z. Zt. unrealistisch über ein solches zu sprechen. Um eine Grundorientierung über die Haltung der Orthodoxie zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin zu haben, werden hier zwei offizielle Positionen der Griechischen und der russischen Kirche, die sich mit diesen Fragen beschäftigen, dargestellt.

Die griechische orthodoxe Kirche hat ihre Position in drei Dokumenten in Verbindung mit dem neuen griechischen Gesetz über die assistierte Fortpflanzung geäußert.⁸⁶ Die Position der russischen orthodoxen Kirche kann man in der Sozialkonzeption der russischen orthodoxen Kirche, die vom 13. - 16. August 2000 in Moskau von der bischöflichen Jubiläumssynode verabschiedet wurde, finden.⁸⁷

Allgemein lässt sich sagen, dass sich die Position der Orthodoxie von der der Evangelischen Kirche nicht unterscheidet. Die orthodoxen Kirchen erlauben unter großen Vorsichtsmassnahmen die homologe assistierte Fortpflanzung, lehnen aber die heterologe Methode sowie die „Ersatzmutterschaft“ ab.

In der Sozialkonzeption wird betont, dass bei den Trauungsgottesdiensten der Orthodoxen Kirche das Aufziehen von Kindern, eine wünschenswerte Frucht der gesetzlichen Ehe, aber „nicht deren einziges Ziel ist. Neben der ‘Frucht des Leibes’ erbitten die Eheleute die Gaben der unvergänglichen gegenseitigen Liebe, der Keuschheit sowie

⁸² Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 4.4.

⁸³ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 5.2.

⁸⁴ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 5.5.

⁸⁵ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), a.a.O., Nr. 5.3.

⁸⁶ Alle drei Dokumente sind im Internet unter <http://www.ecclesia.gr> und <http://www.bioethics.org.gr> veröffentlicht. Ein Kommentar der Dokumenten bietet Miltiadis Vancos in: M. Vancos, Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands, *Ofo* 18 (2004) 65-74.

⁸⁷ Vgl. J. Thesing / R. Uertz (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, St. Augustin 2001. Die Frage nach der assistierten Fortpflanzung wird hier unter Nr. XII. 4. Berücksichtigt. Das Dokument ist in deutsche Sprache mit dem Titel „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ übersetzt. Ich will nur darauf hinweisen, dass im original das Dokument Sozialkonzeption und nicht Sozialdoktrin genannt wird. Unter Konzept ist ein schriftlicher Entwurf zu verstehen, eine Doktrin dagegen bedeutet eine Grundsätzliche Aussage.

der 'Einstimmigkeit von Seele und Körper'".⁸⁸ Deshalb, wenn bei der Sterilität bzw. Infertilität „die therapeutischen und chirurgischen Methoden der Heilung von Infertilität keine Abhilfe geschafft haben“, so soll das Ehepaar dieses Zeichen als eine besondere Berufung für sein Leben annehmen.

Um die homolog assistierte Fortpflanzungsmethode zu befürworten, bringt das Dokument folgendes zum Ausdruck: „Die ärztlich assistierte Befruchtung mit Samenzellen des Mannes, insofern sie ja die Einheit der Ehegemeinschaft nicht beeinträchtigt, sich von der natürlichen Empfängnis nicht prinzipiell unterscheidet und im Rahmen der ehelichen Beziehung vorgenommen wird, kann ebenfalls zu den zulässigen Mitteln ärztlicher Hilfe gerechnet werden.“⁸⁹

Im Unterschied zur Position der Römisch-katholischen Kirche wird hier der eheliche Akt der Zeugung nicht an erster Stelle gebracht. Wichtig aus orthodoxer Sicht ist die geistliche Einheit des Paares, die Liebe und der Segen der Kirche, der den Eheleuten während des Sakraments der Eheschließung erteilt wird. Die leibliche Vereinigung der Eheleute hat natürlich genauso großen Wert wie die geistliche, den der Mensch ist auch in der Orthodoxie als Einheit von Geist und Seele zu verstehen. Doch die leibliche Vereinigung ist nicht nur der sexuelle Kontakt, sondern auch die Vereinigung der Ei- und Samenzelle.

Die orthodoxen Kirchen lehnen eine homolog assistierte Befruchtung in den Fällen ab, wenn ein Teil des Paares gestorben ist, denn das Wohl des Kindes soll auch bedacht und geachtet werden. Die assistierte Fortpflanzung soll nur in dem Fall akzeptiert werden, wenn das Ehepaar wegen gesundheitlicher Störungen auf natürlicher Weise kein Kind bekommen kann.⁹⁰ Eine alleinstehende Frau kann wohl ein Kind adoptieren und sich um es sorgen, da sie sich aber nicht in einer Ehe befindet, wird ihr eine assistierte Fortpflanzung untergesagt.⁹¹

Um die Würde der Ehe nicht zu verletzen, lehnt die Orthodoxie eine heterologe Fortpflanzung ab. „Eine Manipulation, die im Zusammenhang mit einer Samenspende entsteht, verletzt die Integrität der Persönlichkeit sowie die Ausschließlichkeit der ehelichen Beziehung mittels eines erlaubten Eingriffs durch einen Dritten.“⁹² Aus denselben Gründen, aber auch weil eine solche Vorgehensweise die „Zerstörung der tiefen emotionalen und geistigen Nähe, die sich zwischen der Mutter und dem Kind in der Zeit der Schwangerschaft entwickelt“, wird die „Ersatzmutterschaft“ auch abgelehnt.⁹³ Alle Varianten einer extrakorporalen Befruchtung „die die Erzeugung, Konservierung sowie absichtliche Vernichtung ‚überschüssiger‘ Embryonen einschließt“ werden abgelehnt. Der Grund dafür ist die Anerkennung der menschlichen Würde des Embryos.⁹⁴

Die Positionen sowohl der russischen als auch der griechischen Kirche spiegeln, wie M. Vancos richtig bemerkt, „im Allgemeinen die Haltung der orthodoxen Theologen gegenüber der assistierten Fortpflanzung wider.“⁹⁵ Doch die Orthodoxie braucht dringend eine einheitliche Position, die als *die orthodoxe Position* gelten kann. Eine solche

⁸⁸ J. Thesing / R. Uertz (Hg.), a.a.O., Nr. XII.4.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. M. Vancos, Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands, *Ofo* 18 (2004) 65-74, hier 71.

⁹¹ Ebd.

⁹² J. Thesing / R. Uertz (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, St. Augustin 2001, Nr. XII.4.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ M. Vancos, Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands, *Ofo* 18 (2004) 65-74, hier 74.

ist sowohl als Hilfe für den Gläubigen als auch für den ökumenischen und interdisziplinären Dialog notwendig.

2.4. Das Prinzip „Versöhnte Verschiedenheit“ im Kontext der Fortpflanzungsmedizin?

Man kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich über den Begriff „Versöhnte Verschiedenheit“ diskutieren. Wir können nur kurz darauf hinweisen, dass in der Gegenwart der Prozess der Ökumene mit dem Begriff „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ausgedrückt wird.⁹⁶ Man will also die Kirchen auf der Basis eines Grundkonsenses miteinander versöhnen, dabei ist die „Übereinstimmung in theologischen Grundwahrheiten“ wichtig. Eine Vielfalt, die den Grundkonsens nicht aufhebt, gilt dieser These nach als legitim, denn „ein vollkommener Konsens ist nicht Bedingung der Möglichkeit von sichtbarer Kircheneinheit“.⁹⁷

Wie oben bereits erwähnt wurde, bezieht sich dieses Konzept der „Versöhnten Verschiedenheit“ nicht auf ethische Fragen, vielmehr orientiert es sich auf die „Grundwahrheiten“. Deswegen ist es eine gewisse Provokation, wenn wir von einer „versöhnten Verschiedenheit“ in ethischen Fragen sprechen. Besteht doch auch in ethischen Fragen, wie bereits gezeigt wurde, eine gewisse Verschiedenheit zwischen den drei berücksichtigten christlichen Konfessionen. Die Frage die hier gestellt werden muss lautet: Können die Kirchen sich eine solche Verschiedenheit bei Fragen der Bioethik allgemein und der Fortpflanzungsmedizin konkret in unserem Fall leisten?

Wie wir gesehen haben, lehnen sowohl die katholischen als auch die evangelischen und die orthodoxen Kirchen die heterologe Methode sowie die „Leihmutterschaft“ bzw. „Ersatzmutterschaft“ kategorisch ab. Diese Ablehnung ist nicht etwas überraschendes, denn diese Methoden verletzen das christliche Personen-, Ehe- und Familienverständnis. Eine solche Entscheidung hat ihre Wurzeln in der gesamten christlichen Tradition.

Bei den Kirchen in Deutschland besteht eine gewisse Einigkeit. Schwierigkeiten bereitet hier die evangelische Tradition. Denn wenn die EKD die Position vertritt, dass ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle von einer menschlichen Person die Rede ist, dann heißt das noch lange nicht, dass auch die evangelische Kirche in Großbritannien diese Meinung vertritt. Die deutschen Kirchen sind sich einig, dass von Anfang an, das heißt von der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, ein personales menschliches Leben entsteht. Dieses Leben soll geachtet und geschützt werden. Man darf mit dem menschlichen Leben, egal in welcher Phase der Entwicklung sich dieses Leben befindet, nicht experimentieren, wenn das Leben dadurch in Gefahr gebracht wird. Einerseits begrüßen die Kirchen die technische Entwicklung der Wissenschaft, andererseits aber machen sie darauf aufmerksam, dass nicht immer das technisch Machbare auch ethisch akzeptabel ist.

Schwieriger ist der Umgang mit der Frage nach der Zulässigkeit der homologen Methode. Wie die Berücksichtigung der katholischen Position uns gezeigt hat, lehnt die katholische Kirche die homologe Methode, weil sie „nicht Frucht eines spezifischen

⁹⁶ Vgl. Ch. Böttigheimer, Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielbestimmung, *StZ* 223 (2005) 24 – 36; Kirchengemeinschaft als *Communio*? Hindernisse auf dem Weg „zu voller Kirchengemeinschaft“, *KNA-ÖKI* 1 (04.01.2005) Thema der Woche, 1-15.

⁹⁷ Ch. Böttigheimer, „Differenzierter Konsens“ und „Versöhnte Verschiedenheit“, Über die Tradition der Konzeption christlicher Glaubensaussagen, *Catholica* 1 (2005) 51-66, hier 51.

Aktes ehelicher Vereinigung“ ist, ab.⁹⁸ Diese Argumentationsmethode kann seitens der Orthodoxie nicht akzeptiert werden, denn hier wird seitens der Ärzte nur assistiert. Der Arzt schafft keine menschliche Ei- und Samenzellen von nichts, und wird es niemals tun können. Das sakramentale Mysterium der menschlichen Fortpflanzung ist nicht im ehelichen „spezifischen Akt“, wie es die katholische Kirche zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr in der Reaktion bei der Vereinigung von Ei- und Samenzelle vorhanden. Wie sich diese zwei menschliche Zellen bei der Vereinigung bzw. Verschmelzung entwickeln und von zwei von einander getrennten Zellen ein dem Gott ebenbildlicher Mensch werden, hier ist das große Mysterium des Lebens, das nur dem Schöpfer allein bekannt ist. Der Mensch kann die Entwicklung des menschlichen Lebens vom Moment der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bis zu seinem Tod wissenschaftlich erklären, aber es ist für ihn nicht möglich dieses Mysterium der Entstehung des Lebens ganzheitlich zu erklären.

Eher bedenklich ist die Entstehung der Probleme bei der ärztlich assistierten Fortpflanzung, die unauflösbare Folgen haben können. Man darf aber wegen dieser Möglichkeit nicht die Methode ablehnen, sondern muss Maßnahmen beanspruchen, die diesen Gefahren entgegen wirken könnten. Welche Maßnahmen dabei in Frage kämen, soll man in einem interdisziplinären Dialog mit Medizin, Sozial- und Jurawissenschaftlern entscheiden.

Man muss bedenken, dass die Ablehnung der homolog assistierten Fortpflanzung seitens der Römisch-katholischen Kirche folgende Fragen hervorruft: Ist eine „versöhnte Verschiedenheit“ auch bei Fragen der Bioethik möglich? Können sich die Kirchen erlauben gerade in Fragen des Anfangs und des Endes des menschlichen Lebens von „versöhnten Verschiedenheiten“ zu sprechen oder sollte man lieber nicht nur in dogmatischen, sondern auch in grundlegenden ethischen Fragen eine von allen Kirchen akzeptierte Antwort finden?

Dass die Fragen der Bioethik, und als Teil der Bioethik auch der Fortpflanzungsmedizin, nicht nur ethische sondern auch dogmatische Unterschiede zeigen, macht I. Siluianova deutlich. In ihrem Buch „Die Versuchung mit dem Klonen“ konstatiert sie im Zusammenhang mit der Frage nach dem Klonen folgendes:

„Für die katholische Welt hat sich das Klonen in ein seriöses Problem umgewendet: wird die Erbsünde von den Menschen geerbt werden, wenn sie ohne Geschlechtsverkehr geboren sind? Denn für viele westliche Theologen ist die Zeugung, von dem der Mensch geboren wird, eine zentrale Äußerung der Sünde, und das ursprüngliche Wesen der Erbsünde ist die leibliche Lüsternheit - die Schlange hat in Eva die Unzucht angezündet. [...] Und gerecht entsteht die Frage: wenn die Makellosigkeit der Gottesmutter dogmatisch von der Herausnahme aus der Macht des Wesens und im allgemeinen aus der allgemeinen Ordnung der Natur ihrer Empfängnis zugelassen wird, warum soll man dann die Rechtmäßigkeit des technologischen Schaffens des Menschen ohne Empfängnis nicht zulassen, und so, die Makellosigkeit auch „der technologischen Empfängnis“ - des Klonens - wie eine Abart „des neuen Schaffens“ betrachten und annehmen?“⁹⁹

⁹⁸ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre* (Hg.), Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen, vom 10. März 1987, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 74, Bonn 1987, S. 32 [AAS 80 (1988) P. 1, S. 70-102, Orig. lat.].

⁹⁹ Vgl. I. Siluyanowa, *Die Versuchung mit dem Klonen. Der Mensch als Gleichnis des Menschen*, Moskau, 1998 (rus.) [Übersetzung des Verfassers]

Diese Frage könnte man auch im Fall der ärztlich assistierten Befruchtung stellen, wenn die Samen nicht durch Masturbation, sondern durch technische Methoden entnommen werden. Natürlich sollte man diese Fragestellung als eher provokativ bezeichnen, denn die offizielle Position der katholischen Kirche, zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, sieht den sexuellen Kontakt zwischen Eheleuten, besonders bei der Befruchtung, nicht als Sünde an. Diese Fragestellung zeigt aber darüber hinaus, dass die Kirchen, wenn sie gemeinsam über ethische Fragen diskutieren, auch einige dogmatische Probleme lösen können.¹⁰⁰

Dass auch im Bereich der Ethik eine ökumenische Zusammenarbeit notwendig ist zeigt uns auch das Lima - Dokument, indem es auf die ethischen Folgen der Taufe hinweist, „die nicht nur nach persönlicher Heiligung rufen, sondern die Christen motivieren, sich um die Verwirklichung des Willens Gottes in allen Bereichen des Lebens zu bemühen“.¹⁰¹

Als positives Signal für die Zusammenarbeit der Kirchen auch in ethischen Fragen, könnte man die „Gemeinsame Texte“ des Rates der EKD und des Deutschen Bischofskonferenz betrachten. Auch die gemeinsam organisierte „Woche für das Leben“ hat ihre Stelle in den ökumenischen Bemühungen.¹⁰² Leider fehlen in diesen ethischen Dialogen die orthodoxen Kirchen, obwohl sie seit langem in Deutschland präsent sind. Auch die Rolle der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München soll nicht außer acht bleiben.

Meiner Meinung nach sollen die Kirchen gemeinsam versuchen, eine einheitliche Antwort auf solche Fragen wie Fortpflanzungsmedizin zu geben. Wird es gelingen, besteht eine größere Möglichkeit für die Verständigung mit anderen Wissenschaften, wie etwa den Rechtswissenschaften und Sozialwissenschaften. So könnte man eine fruchtbare interdisziplinäre Diskussion führen, in der die Kirchen als Kirche und nicht als Kirchen sprechen würden, um nicht in letzter Stelle die Einheit der Gedanken bei wichtigen Fragen des menschlichen Lebens, trotz ihrer traditionellen und strukturellen Verschiedenheiten, bestätigen zu können.

Zusammenfassung

Die moderne Medizin ermöglicht vieles, was noch vor einigen Jahrzehnten undenkbar war. Das Beispiel der Fortpflanzungsmedizin zeigt, dass diese neuen Möglichkei-

¹⁰⁰ Einen ausführlichen Vorschlag welche Perspektiven für die Ökumene eine zwischenkirchliche Bioethikdiskussion haben kann, versuche ich in meiner Promotionsarbeit zu machen. Die Arbeit wird voraussichtlich im Juni/Juli 2006 angereicht. Der Arbeitstitel ist „Bioethik in ökumenischer Perspektive, die offiziellen Stellungnahmen der christlichen Kirchen in Deutschland zur Fragen der Bioethik aus der Sicht der orthodoxen Theologie“.

¹⁰¹ *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (Hg.), Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen („Lima-Dokument“, 1982), in: H. Meyer u.a. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1, Paderborn ²1991, S. 545-585, hier S. 552; Das ursprüngliche Text in Englisch ist im Internet unter <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/bem1.html> erhältlich (13.12.2005).

¹⁰² Ein wichtiges Dokument das als Frucht der „Woche für das Leben“ bezeichnet wird ist sicherlich der Text „Gott ist ein Freund des Lebens.“ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Trier 2000.

ten positive, als auch negative Folgen mit sich bringen. Die Fortpflanzungsmedizin kann für die Menschheit eine Art Gabe Gottes sein, wenn sie unter bestimmten Voraussetzungen durchgeführt wird. Andererseits bestehen viele Probleme, die wir in der Gegenwart schon klar erkennen. Man muss aber auch darauf hinweisen, dass eine den moralischen Gesetzen nicht endsprechende Durchführung einer der Fortpflanzungsmethoden, schädigende Folgen haben kann, die wir z. Zt. nicht erkennen können.

Eine Diskussion der Kirchen über die Frage nach der Fortpflanzungsmedizin könnte in der ökumenischen Perspektive Fragen klären, wie das Personverständnis, das Eheverständnis, das Sexualverständnis, das Sündenverständnis usw. Eine Übereinstimmung in diesen Fragen könnte dann den Kirchen helfen, eine einheitliche Position in Fragen des Anfangs des Lebens zu formulieren. Diese einheitliche Position der Kirche könnte ihrerseits in interdisziplinären Diskussionen über diese Fragen behilflich sein.

Es ist keine Utopie wenn wir sagen, dass die katholische, die evangelische und die orthodoxe Kirche durch einen Dialog gerade über ethische Fragen die die moderne Biomedizin mit sich bringt, bei ihren dogmatischen Problemen Lösungen finden können. Es ist keine Utopie, sondern die Pflicht der Kirchen mit einer Stimme das Fürwort für das Leben auszusprechen.

LITERATURLISTE

C. Banz/ K. Dietrich/ M. Ludwig, Optimierung in der Sterilitätsbehandlung, *Der Frauenarzt* 42 (2001) 110 – 117.

G. Berg, Zur Entwicklung der assistierten Reproduktion: Die In - vitro - Fertilisation und ihre Modifikationen, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000) 9 - 13.

F. Böckle, Kommentar zu „Familiaris consortio“, in: *Johannes Paul II., Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute*, Freiburg/Br - Basel - Wien 1982, S. 165 – 203.

C. Breuer, Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn 2003.

Bundesärztekammer(Hg.), Weissbuch. Anfang und Ende menschlichen Lebens. Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik, Köln 21988.

Bundesverband Reproduktionsmedizinischen Zentren Deutschlands e.V., Störungen bei Fortpflanzung, Im Internet unter: <http://repromed.de/flash.html>.

P. Cesar (Hg.), Präimplantationsdiagnostik. Thesen zu den medizinischen, rechtlichen und ethischen Problemstellung, Bericht der Bioethik - Kommission des Landes Rheinland - Pfalz vom 20. Juni 1999.

M. Christiaens, Was heißt Leben schützen? Die katholische Debatte über Reproduktionstechnologie, *Evangelische Kommentare* 22 (1989) 22-26.

H. Denzinger / P. Hünemann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. = Enchiridion, symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. ³⁷1991, 3323; H. Rotter, Die Würde des Lebens. Fragen medizinischer Ethik, Innsbruck/Wien 1987.

Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe (DGGG) vom 14.09.2004, verfügbar über die Internet - Seiten der DGGG (<http://www.dggg.de>).

R. G. Edwards / A. H. Handyside, Future developments of IVF, *Br Med Bull* 46 (1990) 823 – 841.

J. C. Fletcher, Ethische Diskussion der Gentherapie am Menschen, in: H.-M. Sass (Hg.), Genomanalyse und Gentherapie. Ethische Herausforderungen in der Humanmedizin, Berlin, Heidelberg, New York u. a. 1991, S. 240 – 290.

C. Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000.

S. Golombok u. a., The European study of assisted reproduction families: family functioning and child development, *Human Reproduction* 11 (10) 1996, 2324 – 2331.

H. Hepp, Die In - vitro - Befruchtung. Perspektiven und Gefahren, *StZ* 201 (1983) 291 – 304.

H. Hepp, Moderne Reproduktionsmedizin - Chancen und Risiken, *Ach* 32 (1986) 114 – 122.

K. Hilpert, Recht auf ein eigenes Kind. Recht auf ein gesundes Kind? Zur Problematik einer Denkfigur in der Debatte über biomedizinische Anwendungsprobleme, *MThZ* 55 (2004) 16 – 27.

K. Hilpert, Stichwort: In - vitro - Fertilisation, Ethisch, in: W. Korff u. a. (Hgg.), Lexikon der Bioethik, Bd. II, Gütersloh 2000, S. 296 – 297.

M. Honecker, Bioethik aus der Sicht evangelischer Ethik, in: A. Holderegger u.a. (Hgg.), Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen, Freiburg 2002, S. 89 – 105.

G. W. Hunold / T. Laubach, Stichwort: Fortpflanzung/Fortpflanzungsmedizin, in: W. Korff u. a. (Hgg.), Lexikon der Bioethik, Bd. I, Gütersloh 2000, S. 780 – 782.

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubige der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, vom 22. November 1981, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hgg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 33, Bonn, 1982 [AAS 74 (1982), S. 180-186, Orig. lat.].

Johannes Paul II., Enzyklika „Evangelium vitae“ an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, vom 25. März 1995, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hgg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 120, Bonn, 1995 [AAS 87 (1995), S. 401-522, Orig. lat.].

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1989.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.), Bioethik, Ethische Fragen im Bereich der Medizin, Biotechnik und Gentechnik, im Internet unter: <http://www.ekd.de/texte.html>.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.), Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung, in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hgg.), *EKD - Texte 11*, Hannover 1985.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.), Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (Berlin 1987), in: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hgg.)*, EKD - Texte 20, Hannover, 1987 Nr. III. 5 b.

S. Knoop, Recht auf Fortpflanzung und medizinischer Fortschritt. Veröffentlichung über die KOPS - Datenbank, 2005.

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Hgg.), Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen („Lima-Dokument“, 1982), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1, Paderborn 1991, 545-585.

Kongregation für die Glaubenslehre (Hgg.), Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen, vom 10. März 1987, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.)*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 74, Bonn, 1987 [AAS 80 (1988) P. 1, S. 70-102, Orig. lat.].

W. Korff u. a. (Hgg.), Lexikon der Bioethik, in 3 Bde., Gütersloh 2000.

A. Laufs, Rechtliche Grenzen der Fortpflanzungsmedizin (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - historische Klasse: Bericht; Jg. 1987, 2), Heidelberg 1987, S. 24.

K. Lehmann, Die Würde der Weitergabe menschlichen Lebens wahren, in: S. Wehowsky (Hgg.), Lebensbeginn und menschliche Würde. Stellungnahmen der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, vom 22.02.1987 (Gentechnologie - Chancen und Risiken, 14), Frankfurt a. M. 1987, S. 32-40.

H. W. Michelmann, In - Vitro - Fertilisation. Wissen wir, was wir tun? *EthM* 2 (1990) 13 - 21.

R. Nave - Herz u.a., Die hochtechnisierte Reproduktionsmedizin. Strukturelle Ursachen, ihre Verbreitung und Anwendungsinteressen der beteiligten Akteure, Bielefeld 1996.

F. Ollivennes u.a. Follow-up of a cohort of 422 children aged 5 to 13 years conceived by in vitro fertilisation, *Fertility Sterility* 67 (1997) 284-289.

G. Pichlhofer, Die „Optimierung“ der Fortpflanzung, *BZgA Forum* 1 / 2 (2000) 3 - 5.

J. Rock / M. F. Menkin, In vitro Fertilisation and cleavage of human ovarian eggs, *Science* 100 (1994) 105.

Robert Koch-Institut (Hgg.), Ungewollte Kinderlosigkeit, *Gesundheitsberichterstattung des Bundes* 20 (2004) 15.

T. Scholz u.a., Problems of multiple birth after ART: medical, psychological, social and financial Aspekts., *Human Reproduktion* 14 (12) 1999, S. 2932 - 2937.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin, vom 7. März 2001, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.)*, Die deutschen Bischöfe, Nr. 69, Bonn 2001.

I. Siluyanowa, Die Versuchung mit dem Klonen. Der Mensch als Gleichnis des Menschen, Moskau 1998 (rus.).

M. Stauber, Stichwort: Infertilität/Sterilität, in: W. Korff u. a. (Hgg.), Lexikon der Bioethik, Bd. III., Gütersloh 2000, S. 301-307.

P. Steptoe / R.G. Edwards, Birth after the reimplantation of a human embryo, *The Lancet* (1978) 366.

B. S. Sonnemann, Über die Liebe und ihre Frucht - Ideologie und Wirklichkeit, in: S. Wehowsky (Hg.), *Lebenbeginn und menschliche Würde. Stellungnahmen der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, vom 22.02.1987* (Gentechnologie - Chancen und Risiken, 14), Frankfurt a. M. / München 1987, S. 66-73.

J. Testart, *Das transparente Ei*, Frankfurt a. M. / München 1988.

J. Thesing / R. Uertz (Hgg.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar*, St. Augustin 2001.

S. Trotnow / M. Barthel, Extrakorporale Befruchtung, in: J. Reiter/ U. Teile (Hg.), *Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen*, Mainz 1985, S. 46 – 68.

M. Vanco, Das neue griechische Gesetz über die assistierte Fortpflanzung und die Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands, *Orthodoxes Forum* 18 (2004) 65-74.

M. G. Wagner / P. A. St. Clair, Are in-vitro Fertilisation and embryo Transfer of benefit to all? *The Lancet* (1989) 1027 – 1029.

Das Sakrament der Weihe

(Bischof-Priest /-Priester)

Eine theologisch assistierte Handreichung

1. Einleitung

Dokumente

#359 A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofs- konferenz (Bonn, März 2006)

[Die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz sucht seit 1981 einen gemeinsamen Weg zur noch größeren Annäherung der beiden Schwesterkirchen. Unter den Vorsitzenden, dem orthodoxen Metropoliten Augoustinos und den katholischen Bischöfen Paul-Werner Scheele (bis 2004) und Gerhard Ludwig Müller (ab 2004) behandelte sie bisher die für beide Kirchen zentralen Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche (Taufe und Myronsalbung/Firmung), der Heilung (Buße und Heilige Ölung), der Ehe sowie die Gemeinschaft der Heiligen. Diese Themen wurden bereits als pastorale Handreichungen für die Gemeinden publiziert und auch in dieser Zeitschrift dokumentiert. Unter Berücksichtigung der beiden liturgischen Traditionen, insbesondere der Eucharistie, die schon 1989 als gemeinsame Grundlage behandelt wurde, wandte sich die Kommission seit 2003 dem Priestertum zu. Der Text wurde von der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz“ selbst erstellt. Mitglieder für die Deutsche Bischofskonferenz: Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz; Monsignore Dr. Dr. h. c. Albert Rauch; Prof. Dr. Gerhard Feige, Bischof von Magdeburg; Pater Dr. Gregor Hohmann OSA; Prof. Dr. Johannes Hofmann; Dr. Johannes Oeldemann. Für die Griechisch-Orthodoxe Metropolie: Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vassilios Tsiopanas von Aristi; Erzpriester Radu Constantin Miron; Erzpriester Peter Sonntag; Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Dr. h. c. Theodor Nikolaou; Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos. An dem gemeinsamen Text wurde ein zusätzlicher Beitrag angeschlossen, der vom orthodoxen Priester und Kommissionsmitglied Radu Constantin Miron verfasst und von der Gemeinsamen Kommission zustimmend zur Kenntnis genommen, aufgrund seines anderen Textcharakters jedoch nicht in das Dokument integriert wurde.

A. Anaplotis, München]

#320 Das Sakrament der Weihe

(Bischof-Priester-Diakon)

#335 Eine theologisch-pastorale Handreichung u; u Bonn, März 2006

I. Einleitung

1. Zu den wichtigsten Vollzügen des christlichen Lebens, die der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander sowie ihrer Heiligung dienen, gehören die

Sakramente (Mysterien) der Kirche. Diese bilden zentrale Gesprächsthemen der griechisch-orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland, die sich als Schwesterkirchen verstehen. Unsere Gemeinsame Kommission befasste sich bisher mit den Sakramenten der Eingliederung in die Kirche (Taufe und Myronsalbung/Firmung) und mit denen der Heilung (Buße und Heilige Ölung). Außerdem beschäftigte sie sich mit dem Thema der Ehe zwischen orthodoxen und katholischen Christen und mit der Gemeinschaft der Heiligen. Unter Berücksichtigung der beiden liturgischen Traditionen und insbesondere der Eucharistie der einen Kirche, die unsere Kommission anfangs (1989) als gemeinsame Grundlage behandelt hat, wendet sie sich diesmal dem Priestertum zu. Das besondere kirchliche Dienstamt ist mit dem Mysterium der Eucharistie zutiefst verbunden. Diesem Thema widmete sich bereits die Internationale orthodox-katholische Dialogkommission und verabschiedete 1988 im finnischen Valamo das Dokument: *„Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“*. Dieser Text bildet eine wichtige Grundlage für unsere Ausführungen.

II. Theologische Grundlegung

2. Jesus berief bereits zu seinen Lebzeiten die „Zwölf“ in seine besondere Nachfolge. Auch als Erstzeugen seiner Auferstehung fiel ihnen zusammen mit anderen Auferstehungszeugen, die ebenfalls zum Kreis der Apostel (Gesandte) Jesu Christi zu zählen sind, bei der Verkündigung der mit Jesus angebrochenen Gottesherrschaft und bei der damit verbundenen Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes eine führende Rolle zu. Darüber hinaus forderte Jesus diese Gesandten und künftigen Hirten seiner Kirche zu einer Grundhaltung auf: *„Wer bei euch groß sein will, der soll der Diener (diakonos) aller sein“* (Mk 10,43). Jesus begründete damit ein wesentliches Grundprinzip der kirchlichen Dienstämter: die Grundhaltung der in Liebe geübten Dienstbereitschaft. Wies Jesus damit rein irdisches Machtdenken zurück, so stattete Er als auferstandener Herr seine Apostel durchaus mit Vollmacht (exousia) aus; denn Er erteilte ihnen ausdrücklich die Sendung, in seinem Namen die Frohe Botschaft (evangelion) in Wort und Sakrament zu verkünden und zur Verwirklichung dieses Auftrags Gemeinden zu gründen. Auf dieser Grundlage nahm das kirchliche Dienstamt im Laufe der Kirchengeschichte differenzierte Gestalt an.

3. In der Urkirche trat neben den Aposteln eine Vielfalt von Diensten, Ämtern und Gaben hervor (vgl. Röm 12,6-8; 1 Kor 12,4-11.28-30; Eph 4,11). Aus diesen entwickelten sich im Laufe des 2. Jahrhunderts die hierarchisch geordneten Stufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats. So berichtet bereits Klemens von Rom (+ um 101), dass die Apostel *„nach vorausgegangener Prüfung im Geiste ihre Erstlinge zu Episkopen und Diakonen für die künftigen Gläubigen“* eingesetzt haben (1 Clem. 42,4). An anderer Stelle ist bei ihm von Episkopen und Presbytern die Rede, *„die untadelig der Herde Christi in Demut dienten“* und *„untadelig und fromm die Opfer darbrachten“* (1 Clem. 44,3f.). Hegesipp, eine wichtige altkirchliche Persönlichkeit aus Palästina, bezeugt schließlich um 160 die Gemeinden von Rom und Korinth als Ortskirchen, in denen *„ein Bischof auf den anderen folgte“*, weshalb das dortige kirchliche Leben *„der Lehre des Gesetzes, der Propheten und des Herrn“* entsprach (Hegesipp, zitiert nach Eusebius von Cäsarea, h.e. 4,22,3). Historisch lässt sich der zeitlich zwischen diesen

Zeugnissen abgelaufene Prozess der Differenzierung der Ämter und Dienste im Einzelnen nicht vollständig rekonstruieren. Die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche verstehen das Ergebnis dieses Prozesses aber als geistgewirkt und halten daher daran fest.

4. Die Apostel, ihre Nachfolger und alle für Christus gewonnenen Gläubigen gehören aufgrund der Tatsache, dass sie in Gottes Gemeinschaft leben, Gottes „heiligem Volk“ an und bilden miteinander eine „königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9; vgl. Ex 19,6). Das Volk Gottes umfasst folglich Laien und Kleriker gleichermaßen. Sie alle bilden als Getaufte die Kirche in ihrer sichtbaren Gemeinschaft. Kleriker nennt man in ihr jene Christen, die vom Herrn wie die Apostel zu einem spezifischen Dienst am gläubigen Volk berufen sind. Ihnen kommt eine besondere Teilhabe am Priestertum Christi zu, welche ihnen in der Weihe zum Diakon, Priester und Bischof verliehen wird.

5. Jedes dieser Dienstämter geht von Gott dem Vater aus und ist insbesondere mit der Person Jesu Christi verbunden, der selbst vom Vater gesandt (Joh 8,42; 10,36; 17,3) und vom Heiligen Geist als Messias (Christus) geoffenbart ist (Lk 4,18.21). Als Sohn Gottes ist Er nämlich *der* Apostel (Gesandte) Gottes schlechthin (Hebr 3,1) und überhaupt derjenige, der als Hoherpriester des Neuen Bundes (Hebr 2,17; 3,1; 4,14; 5,5.10; 10,21) wirkt. Im Unterschied zum erblichen Priesteramt der alttestamentlichen Zeit ist Jesus Christus der vollkommene Priester des Neuen Bundes; Er löst das in den Priesterfamilien weitergegebene Priestertum ab, das in der ersten Phase der Heilsgeschichte einen pädagogischen und vorbereitenden Charakter besaß. Weil Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, ist Er nämlich die einzige Person, in der die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen vollkommen verwirklicht ist. *„Er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus“* (1 Tim 2,4f.; vgl. Hebr 9,15; 12,24). *„Jetzt aber ist Ihm ein um so erhabenerer Priesterdienst übertragen worden, weil Er auch Mittler eines besseren Bundes ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist“* (Hebr 8,6; vgl. auch 7,22; 9,15; 13,20).

6. Die Kirche ist wiederum vom Herrn dazu berufen, als Gemeinschaft der Gläubigen die Nachfolge Christi und seiner Apostel anzutreten. Durch die treue Bewahrung und die lebendige Weitergabe des Glaubens in Schrift und Tradition sowie durch die Teilhabe am apostolischen Amt wahrt sie daher ihre Apostolizität. Wesentlich ist dabei die apostolische Sukzession der Bischöfe, insofern ihre Gemeinschaft die Sendungsvollmacht der gesamten Kirche und die Einheit aller Christen in der Lehre der Apostel verkörpert. Durch Handauflegung und Weihegebet tritt der Bischof in die apostolische Sukzession ein, die in einem unlöslichen Zusammenhang mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*) steht. *„Die apostolische Sukzession bedeutet also viel mehr als eine bloße Übertragung von Amtsgewalt [von Person zu Person]. Sie ist Nachfolge in einer [Orts]Kirche, welche Zeuge des apostolischen Glaubens ist und in Gemeinschaft steht mit den anderen Kirchen, die ihrerseits Zeugen desselben apostolischen Glaubens sind“* (Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit, Dokument von München 1982, Nr. II,4). Durch die Weihe wird der Bischof zugleich in das Kollegium der Bischöfe eingegliedert. Dadurch *„wird der*

Bischof, nachdem er ordiniert ist, in seiner [Orts]Kirche der Gewährsmann der Apostolizität, ihr Vertreter in der Gemeinschaft der Kirchen, ihr Band zu den anderen Kirchen“ (Dokument von Valamo, Nr. 47).

7. Das sakramentale Dienstamt in seiner dreistufigen Ausprägung gehört zum Wesen der Kirche. Die Eingliederung der dazu Berufenen in die Gemeinschaft der Geistlichen geschieht durch die sakramentale Weihe. Für diese ist nach orthodoxem und römisch-katholischem Verständnis bei allen drei Stufen das vom Bischof jeweils gesprochene Bittgebet um die Ausgießung des Heiligen Geistes und um die für das jeweilige Amt benötigten Gnadengaben grundlegend. Ebenso konstitutiv ist bei der Diakonen- und Priesterweihe die Handauflegung des zelebrierenden Bischofs und bei der Bischofsweihe in der Regel die Handauflegung mindestens dreier Bischöfe auf das Haupt des zu Weihenden (vgl. 18).

8. Das Priestertum ist also mit anderen Worten die durch die Weihe verliehene bleibende Prägung der Bischöfe und Priester mit der göttlichen Kraft und Vollmacht, so dass sie dazu befähigt werden, das Heilswerk des menschengewordenen Gottessohnes auf Erden zu vergegenwärtigen und „in der Mitte der Kirche sowohl die Liebe Gottes in Christus zu uns durch Wort und Sakrament zu repräsentieren, wie die Liebesgemeinschaft der Menschen mit Gott und unter sich zu fördern und aufzubauen“ (Zweite Römische Bischofssynode (1971), Der priesterliche Dienst, Nr. 7,6). Diese Geistlichen stehen in der Nachfolge der Apostel und haben als Hirten, Priester und Lehrer die Aufgabe, das ihnen von Jesus Christus anvertraute Heilswerk fortzusetzen und das gläubige Volk Gottes zum ersehnten Ziel der Erlösung hinzuführen. Auch für sie gilt, was Irenäus von Lyon (+ um 200) nach der beispielhaften Würdigung der ersten zwölf römischen Bischöfe über diese resümiert: „Das ist die Ordnung und das die Sukzession, in der die Überlieferung in der Kirche, die von den Aposteln herkommt, und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sind. Und das ist der schlagendste Beweis dafür, dass es ein und derselbe lebenspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute aufbewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist“ (Irenäus von Lyon, haer. 3,3,3).

9. Die Feier der Göttlichen Liturgie oder Eucharistie bildet die Mitte des priesterlichen Dienstes. „Weil gerade in der Eucharistiefeier die Kirche sich in ganzer Fülle darstellt, erscheint auch im Vorsitz der Eucharistiefeier die Rolle des Bischofs und des Priesters in vollem Licht“ (Dokument von Valamo, Nr. 34). In der Göttlichen Liturgie oder Eucharistie vergegenwärtigt nämlich der Bischof als Vorsteher der eucharistischen Versammlung seiner Ortskirche bzw. der von ihm beauftragte Priester den Erlöser Jesus Christus durch die Verkündigung (Kerygma) des Evangeliums und durch die Darbringung seines Leibes und Blutes. „So verwirklicht die Eucharistie die Einheit der christlichen Gemeinde. [...] Im Geist tritt sie über die Geschichte hinweg mit der großen Versammlung der Apostel, der Märtyrer, der Zeugen aus allen Zeiten, die um das Lamm versammelt sind, in Verbindung“ (Dokument von Valamo, Nr. 36).

10. Wenn man auch in der Orthodoxen und Römisch-katholischen Kirche von der Teilhabe aller drei Stufen am Weiheamt überzeugt ist, so zeigt sich dennoch ein Unterschied im Hinblick auf die liturgischen Funktionen des Diakons. Dieser steht zwar in beiden Traditionen im Dienst des Kultes, des Wortes und der Liebe und dient „als

Bindeglied zwischen ihnen [dem Bischof und dem Priester] und der Versammlung der Gläubigen“ (Dokument von Valamo, Nr. 41). Während jedoch dem orthodoxen Diakon als Gehilfen des Bischofs und Priesters keine autonome liturgische Funktion oder Segensvollmacht zukommt, kann der römisch-katholische Diakon neuerdings im Auftrag des Bischofs selbständig Wortgottesdienste (z.B. den Begräbnisgottesdienst) feiern, den sakramentalen Segen erteilen, die Taufe spenden oder bei der Eheschließung assistieren (Lumen Gentium 29).

11. In der Frage der Frauenordination stimmen die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche in ihrer Haltung überein. Beide Kirchen halten an der alleinigen Weihe von Männern fest, indem sie sich auf die urkirchliche Tradition berufen. Diese gemeinsame Einstellung der beiden Schwesterkirchen ist gleichzeitig mit der Überzeugung verbunden, dass die Frau dem Mann an Würde gleich ist. Diese Hochschätzung der Frau in beiden Kirchen manifestiert sich z.B. in der besonderen Verehrung der Gottesmutter und vieler heiliger Frauen sowie in der Ausübung maßgeblicher kirchlicher Berufe, Dienste und Aufgaben durch Frauen.

12. Feste gemeinsame Überzeugung der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche ist die hohe Wertschätzung der drei Stufen des kirchlichen Amtes und ihre Unverzichtbarkeit für die Kirche, denn *„ohne diese ist von Kirche nicht die Rede“* (Ignatius von Antiochien, Trall. 3,1). Folglich gibt es *„keine Kirche ohne die vom Geist erweckten Ämter. Es gibt kein Amt ohne die Kirche, d.h. außerhalb und oberhalb der Gemeinschaft“* (Dokument von Valamo, Nr. 5).

III. Gestalt und Bedeutung des Weiheritus in den beiden Kirchen

Der orthodoxe und römisch-katholische Weiheritus für Diakone, Priester und Bischöfe besitzt im Wesentlichen die gleiche Struktur und wird in beiden Kirchen innerhalb der Eucharistiefeier vollzogen. Der liturgische Rahmen und die Verbindung des Amtes mit der Eucharistie werden durch die Wandmalereien des orthodoxen Altarraums deutlich, auf denen der Hohepriester Jesus Christus als *„der Darbringende und der Dargebrachte, der Empfangende und der Austeilende“* (Chrysostomos-Liturgie) den Aposteln seinen Leib und sein Blut reicht.

Die Weihe (Cheirotonia) von Bischof, Priester und Diakon in der Orthodoxen Kirche unterscheidet sich von der Segnung (Cheirothesia) der niederen Stufen des Hypodiakons und des Lektors. Ebenso kennt die Römisch-katholische Kirche einen deutlichen Unterschied zwischen der Weihe des Bischofs, Priesters und Diakons und der mit einer Segnung verbundenen Beauftragung des Lektors und des Akolythen.

Das Weihesakrament selbst wird in beiden Kirchen auf unterschiedliche Weise in die Eucharistiefeier integriert. Die römisch-katholische Weihe aller drei Klerusstufen findet zwischen dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier, also vor dem Hochgebet (Anaphora) statt. Die orthodoxen Weihungen werden hingegen an drei verschiedenen Stellen der Göttlichen Liturgie vollzogen, nämlich kurz vor der Kommunion für den Diakon, vor der Anaphora für den Priester und vor den Schriftlesungen für den Bischof; so kommt hier die ekklesiologische Bedeutung der jeweiligen Stufe deutlich zum Ausdruck. Dieser rituellen Differenzierung entspricht auf römisch-katholischer Seite

die Überreichung eines Evangeliars an den Diakon, einer Hostienschale mit Brot und eines Kelches mit Wein an den Priester und eines Evangeliars und der bischöflichen Insignien an den Bischof.

In beiden Kirchen sind Klerus und Volk an den Weiheriten beteiligt. Eine der charakteristischsten Stellen und zugleich Ausdruck dieser Teilnahme an der orthodoxen Weihe ist die laute feierliche Zustimmung des versammelten Volkes zur trefflichen Wahl des Neugeweihten durch den Zuruf „würdig“ (axios). Im römisch-katholischen Weihegottesdienst wird die Zustimmung des Volkes folgendermaßen in den Ritus integriert: Ein vom Bischof beauftragter Priester beantwortet die Frage des Bischofs nach der Würdigkeit der Weihekandidaten mit folgenden Worten: *„Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt; ich bezeuge, dass sie für würdig gehalten werden.“* Auf das anschließende Erwählungswort des Bischofs folgt dann die Zustimmung aller Gläubigen durch den Ruf *„Dank sei Gott, dem Herrn“* oder eine ähnliche Formulierung (Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale 1, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 74 und 126).

Bei der Bischofsweihe wird dem Kandidaten in beiden Kirchen als Zeichen seiner künftigen Lehrvollmacht das Evangeliar auf das Haupt gelegt. Außerdem wird dem geweihten römisch-katholischen Bischof neben den auch in der Orthodoxie üblichen Insignien von Mitra (Bischofskrone) und Stab noch der seine tiefe Bindung an die Kirche kennzeichnende Ring überreicht. Schließlich bringt der zu Weihende orthodoxe Bischof seine Bindung an den tradierten Glauben sowie seinen priesterlichen Auftrag durch das laute Sprechen des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses und weiterer bekenntnisartiger Gebete zum Ausdruck. Auch der römisch-katholische Bischof verspricht, *„das von den Aposteln überlieferte Glaubensgut, das immer und überall in der Kirche bewahrt wurde, rein und unverkürzt weiterzugeben“* (Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale 1, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 53).

Im Hinblick auf den kollegialen Charakter des Episkopats stimmen beide Kirchen darin überein, dass bei der Weihe eines neuen Bischofs mehrere Bischöfe mitwirken sollen. Dieser altkirchliche Brauch bedeutet die Eingliederung des Geweihten in das Bischofskollegium. Beide Kirchen sehen daher für den Vollzug der Bischofsweihe in der Regel mindestens drei Bischöfe vor (Ökumenisches Konzil von Nizäa (325), Can. 4; Codex Iuris Canonici (1983), Can. 1014). Jeder Bischof wird bei seiner Weihe einer bestimmten Diözese zugeordnet. Darüber hinaus kennt die orthodoxe Ekklesiologie aufgrund des ostkirchlichen Synodalsystems bei der Bischofsweihe allerdings keinen notwendigen Akt des Oberhauptes der betreffenden Kirche. Dagegen setzt die Römisch-katholische Kirche für die rechtmäßige Weihe eines Bischofs einen besonderen, durch eine Urkunde beglaubigten Ernennungsakt des Bischofs von Rom voraus (Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale 1, Freiburg-Basel-Wien 1994, 25; vgl. Codex Iuris Canonici (1983), Can. 382 §§ 3,4).

Bei der römisch-katholischen Priesterweihe legen die anwesenden Priester dem Neugeweihten nach dem Weihenden Bischof ebenfalls die Hände auf. Diese schon im frühen 3. Jahrhundert bezeugte Handlung (Traditio Apostolica 7), verstanden als Zeichen der Gemeinschaft mit dem Bischof und untereinander, ist in der Orthodoxie zwar

unbekannt. Doch wird auch der orthodoxe Weihekandidat zum Zeichen der kollegialen Gemeinschaft von zwei Klerikern seiner künftigen Weihestufe vor den Weihenden Bischof geführt.

Eine weitere Differenz stellt die in der Römisch-katholischen Kirche erlaubte Vielzahl der gleichzeitig zu Weihenden Kandidaten dar, während die Orthodoxe Kirche ausschließlich einzelne Bischofs-, Priester- oder Diakonenweihen kennt.

Beim Vollzug des Weihesakraments in der Römisch-katholischen Kirche erhält der Bischof oder Priester nach der durch Handauflegung und Gebet gespendeten Weihe eine Salbung mit Heiligem Chrisam als ausdeutendes Zeichen der in der Weihe durch den Heiligen Geist empfangenen Gnade. In diesem Sinne legt der orthodoxe Bischof bei allen drei Weihestufen schon während der Handauflegung und des Gebetes den Rand seines Omophorions (bischöfliche Stola) als Zeichen der in der Weihe empfangenen Gnade auf das Haupt des Weihekandidaten, der im Falle einer Bischofs- oder Priesterweihe vor dem Altartisch seine beiden Knie, im Falle einer Diakonenweihe nur sein rechtes Knie beugt. In der Römisch-katholischen Kirche beugen die Weihekandidaten aller drei Stufen stets beide Knie. Trotz dieses kleinen Unterschieds kommt durch diese Kniebeugung in beiden Kirchen zum Ausdruck, dass die Weihegnade ein göttliches Geschenk darstellt, das vom Weihekandidaten in einer ehrfürchtigen und bittenden Haltung von Gott zu empfangen und wachsam zu bewahren ist.

Im Osten wie im Westen dürfen bereits geweihte Geistliche nicht mehr heiraten. Bezüglich der Heiratsmöglichkeit vor der Weihe beschritten die beiden Kirchen aber unterschiedliche Wege. Abgesehen von den ständigen Diakonen müssen in der Römisch-katholischen Kirche alle Weihekandidaten ledig sein und *„den Willen haben, den Zölibat ‚um des Himmelreiches willen‘ (Mt 19,12) beizubehalten“* (Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1579). Obwohl der freiwillige Priesterzölibat auch in der Orthodoxie geachtet wird, herrscht hier eine differenziertere Ordnung: Die Diakone und Priester können verheiratet sein, und nur das Bischofsamt setzt seit früher Zeit die Ehelosigkeit voraus. Während diese unterschiedlichen Zugangsweisen zum Klerus früher Anlass zu gegenseitiger Polemik boten, werden sie heute gegenseitig anerkannt.

Trotz ihrer jahrhundertelangen Trennung und Entfremdung stellen die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit der Weihe in der jeweils anderen Kirche nicht in Frage. Aufgrund der in beiden Kirchen gewahrten apostolischen Sukzession begegnen sie vielmehr den Bischöfen, Priestern und Diakonen der jeweils anderen Kirche mit vollem Respekt.

Der pastorale Dienst des Priesters

von Radu Constantin Miron

Jesus Christus sagt: „Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe.“ Und: „Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kenne sie, und sie folgen mir“ (Joh 10,11 u. 27).

Diesem „guten Hirten“ (lat. pastor) hat der Bischof – und in seinem Auftrag der Priester – nachzufolgen. In einem Gebet zur orthodoxen Bischofsweihe heißt es:

„Du Selbst Christus, lass auch diesen Deinen Knecht, der zum Verwalter der bischöflichen Gnade erwählt worden ist, werden zu Deinem, des wahren Hirten, Nachahmer, der Du Dein Leben ließest für Deine Schafe“¹. Dann bekommt der Neugeweihte das Omophorion mit den Worten „Er ist würdig“ vom Konsekrator umgelegt. Es versinnbildlicht das verlorene Schaf, das der gute Hirte retten soll, daher war es wohl auch früher aus weißer Schafwolle gefertigt (wie heute noch im Bereich der Römisch-katholischen Kirche).²

So versteht es sich von selbst, dass die Beziehung des Priesters zu seiner Gemeinde als „Pastoral“ bezeichnet wird. Dieser Dienst steht allerdings nicht im Gegensatz zum Amt der Wortverkündigung und zum gottesdienstlichen (kultischen) Wirken des Priesters. Auch beschränkt er sich nicht auf die Leitung einer konkreten Gemeinde, welche ihm anvertraut ist. Die drei Dienste des Predigens, des Gottesdienstes und der Gemeindeleitung sind für verschiedene Ausdrucksformen der Liebe des Hirten. Wie der Gute Hirt in den Evangelien muss der Priester zwischenmenschliche Beziehungen zu denen entwickeln, die seiner Sorge anvertraut sind, so wie Jesus die Seinen kennt und die Seinen ihn kennen.³ Denn das neutestamentliche und von der Kirche weitergeführte Bild des Hirten, beinhaltet ja zwei Aspekte:

a) die Autorität des Hirten.

So heißt es beim Überreichen des Bischofsstabes:

„Nimm den Stab und weide die dir anvertraute Herde Christi. Den Gehorsamen sei Stab und Stütze. Gegenüber den Ungehorsamen und Wankelmütigen gebrauche diesen Stab jedoch zur Besserung und Erziehung.“⁴

b) die Liebe und Fürsorge des Hirten für seine Herde.

Denn ein priesterliches Wirken, dass nicht auf authentischer Liebe beruht ist in seiner grundlegenden Aufgabe, Rechenschaft für die Gläubigen abzulegen, die einem anvertraut wurden, bedroht.⁵

Der Hl. Gregor von Nazianz bezeichnet die priesterliche Pastoral als „Kunst der Künste und Wissenschaft der Wissenschaften“, da sie das „meistgestaltige und äußerst unterschiedliche Lebewesen“ im Blick hat.⁶ Einige Grundzüge der Beziehung zwischen dem Priester und den ihm anvertrauten Menschen seien im folgenden skizziert:

¹ Stillgebet des konsekrierenden Bischofs bei der orthodoxen Bischofsweihe. Zit. n. *Mysterium der Anbetung* Bd. III, Köln 1988, S. 230.

² Vgl. *Liturgische Geräte und Gewänder der Ostkirche*, München 1962, o.S.

³ Vgl. *Jean Galot*, *Theology of the Priesthood*, San Francisco 1984; zit. n. *Avery Kardinal Dulles*, *Priester Christi*, Augsburg 2004, S. 74.

⁴ Zit. n. *Mysterium der Anbetung* Bd. III, Köln 1988, S. 231.

⁵ Vgl. *Ion Buga*, *Pastorală*, Calea preotului, Bukarest 1999, S. 170.

⁶ Zit. n. *Alexandros Stavropoulos*, *Ποιμαντική πολλαπλών διαδοχικών*, Athen 1996, S. 5.

Der pastorale Dienst als gelebte und bezeugte Wahrheit

Der Priester ist Nachfolger Christi, der von sich sagt: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ (Joh 18,37). Denn in diese Nachfolge der gelebten Wahrheit wurden zuerst die Apostel berufen, dann die Kirchenväter, die auf den Konzilien die Wahrheit gegen die Häresien ihrer Zeit verteidigten, und überhaupt alle Bischöfe, die bis heute „das Wort der Wahrheit recht verwalten“⁷. Denn der Glaube der Kirche ist nicht Stein gewordenen Dogma, sondern gelebte, verkündete und gefeierte Wahrheit.

Und diese Wahrheit, die für uns einen Namen hat und die für uns Mensch geworden ist („Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich“ - Joh 14,6) gilt es vor der Welt (und vor der anvertrauten Herde) zu bezeugen: „Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen“ (Mt 10,32). So wird der priesterliche Beruf zum täglichen Bekenntnis der Wahrheit sowohl vor den eigenen Gläubigen, als auch vor den Angehörigen anderer Kirchen oder auch Religionen, ohne religiösen Fanatismus oder gar Haß.

Der pastorale Dienst als gelebte und bezeugte Liebe

Aus dem Zeugnis der Wahrheit erwächst das Zeugnis der Nächstenliebe. So wie Jesus Christus zunächst den versammelten Fünftausend Sein Wort mitteilt und dann die Fische und die Brote vermehrt, um sie zu sättigen, so ist auch der Priester berufen, neben der Stillung des geistigen Hungers auch zur Linderung der materiellen Nöte der ihm anvertrauten Menschen und anderer tätig zu werden. Denn jede soziale Aktivität des Priesters soll Abbild der Philanthropie (Menschenliebe) Gottes sein. „Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“ (1 Joh 4,19)

So sind das Zeugnis der Wahrheit und der Dienst am Nächsten kein Widerspruch: sie ergänzen sich vielfach, wie an so vielen Heiligenviten deutlich ist: die großen Bischöfe der Kirche (etwa Basilios von Cäsarea oder Nikolaus von Myra) waren Lehrer des Glaubens und soziale Vorbilder.⁸

Der pastorale Dienst an der Schwelle des Lebens

Des Christen natürliche Geburt ist nicht seine eigentliche; sein christliches Leben gründet ganz eigentlich in der Taufe, welche seine Wiedergeburt „aus Wasser und Geist“ (Joh 3,5) ist. Beruht doch christliches Leben nicht zunächst auf einer Zustimmung des Verstandes zu den Lehren Christi und auf einer Zustimmung des Willens zu seinen Geboten; es ist vielmehr ein Eingepflanztwerden in die Wahrheit Christi; es beginnt durch die Einweihung in Christus, die das „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist“ (Tit 3,5) ist.

Und deshalb ist für den Christen andererseits auch der Tod nur das Ende jenes Lebens, das in der natürlichen Geburt begann, jenes Lebens, das alle Menschen haben. Für das Leben, das in der Taufe begann, ist der Tod kein Ende, nicht etwas, das den

⁷ Chrysostomos-Liturgie.

⁸ Ierotheos (*Bischof von Navpaktos und hl. Vlasios*), Η ποιμαντική της πολυπολιτισμικότητας, Navpaktos 2004, S. 37 ff.

Menschen ein für allemal auslöscht, sondern ein Übergang aus dem Verhüllten ins Offenbare, aus dem Glauben ins Schauen, aus der Pilgerschaft in die Heimat, aus der Bewährung in die Vollendung.⁹ Hier wie dort ist der Priester berufen, in Liebe und Demut präsent zu sein; nicht nur als Verkünder der Frohen Botschaft, nicht nur als Zelebrant des Mysteriums, sondern auch und vor allem als Wegbegleiter. Es ist dieselbe Wegbegleitung, die bei so vielen Mysterien der Orthodoxen Kirche bildlich dargestellt wird, ob es sich nun um die Taufe, die Trauung oder die Priesterweihe handelt. So heißt es über die orthodoxe Trauung: „Der Krönung folgt als Ausdruck der Freude eine Art Freudentanz mit dem Evangelium – das die Gegenwart Christi darstellt – in dessen Verlauf man gleichzeitig Jesaja und die heiligen Märtyrer anruft.“¹⁰

Der pastorale Dienst als Zeugnis des Eschatons

„Das priesterliche Amt ist nicht bloß ein Job, kein Beruf mit einer begrenzten täglichen Dienstzeit, mit regelmäßigem Einkommen und vertraglichen Ruhe- und Erholungszeiten. Obwohl auch Zeit für Gebet und Stille gefunden werden muß, ist die Berufung eine allumfassende, so dass der Priester in gewissem Sinne immer im Dienst ist.“¹¹ Dieses „immer“ bezieht sich aber nicht nur auf die Gegenwart. Dies wird bei der Feier deutlich, wenn der Priester während der Gabenbereitung (Proskomidie) für die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche Brotpartikel auf den Diskos (Patene) legt und kommemoriert die Lebenden und die Toten. Anschließend legt er eine weitere Brotpartikel für sich selbst auf den Diskos.¹² In gewisser Weise steht er zwischen den Lebenden und den Toten, er versieht seinen pastoralen Dienst an den Menschen, ohne auf die Grenze des Todes zu achten. Ein zeitgenössischer orthodoxer Priester beschreibt dies folgendermaßen: „Mich hat immer, besonders im letzten Jahr der rasche Lauf der Zeit in Schrecken versetzt; das geschah darum, weil ich unbeweglich stand, auf der Stelle trat. Jetzt, mit dem Entschluss, die Weihen zu nehmen, schritt ich quer durch die Zeit, oder richtiger: ich tauchte in eine Tiefe, wo die Zeit unwirklich ist.“¹³

So gilt, was Josef Sellmayr schreibt: „Der Priester als solcher ist der Welt, auch jener die ihn nicht grundsätzlich hasst, etwas Fremdartiges, eine Erscheinung, die irgendwie Staunen und Verwunderung erregt. Sie wundert sich über sein Dasein, weil sie sich über sein Anderssein wundert.“

Selbst seinen Freunden und Vertrauten bleibt der Priester im Letzten fremd und unverstanden, auch wenn er selbst darunter leiden mag. Er ist immer der Outsider, der nicht von dieser Welt sein soll, der ein für alle mal aus der menschlichen Sphäre herausgenommen ist, immer als Fremder und Fremdling empfunden wird. Der Ausgestoßene, den man doch wieder nicht entbehren kann, der Verachtete, vor dem man dennoch auf den Knien liegt. Er ist der Gezeichnete, der Abgesonderte, der am Rand des Lebens Stehende, den man doch immer wieder in dessen Mitte holt, er ist der Höchste und zugleich Niedrigste, der Erste und zugleich der Letzte, der Reichste und zugleich Ärmste, er steht an der Grenze zwischen gesund und krank, zwischen Mann und Frau, am Rande, wo sich die Sphären berühren, er, der Mystagoge, der Diener der Mysterien, ist selbst vom Geheimnis umgeben, in Zwielficht getaucht.“¹⁴

⁹ Vgl. *Athanasius Winterswyl*, Laienliturgik, Bd. 2, Kevelaer 1938, S. 138f.

¹⁰ Gott ist lebendig. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche, Münster 2002, S. 360.

¹¹ *Avery Kardinal Dulles*, Priester Christi, Augsburg 2004, S. 94.

¹² Vgl. *Anastasios Kallis* (Hg.), Die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche: deutsch – griechisch – kirchenslawisch, 4. Aufl., Münster 2000, S. 38.

¹³ *Alexander Eltschaninow*, Aufzeichnungen, Hamburg/München 1964, o. S.

¹⁴ Zit. n. *Reinhold Franz* (Hg.), Vom Geheimnis der Priester, München 1958, S. 9.

B. Interorthodoxer Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen

Kommuniké

Die Interorthodoxe Theologische Kommission des Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen traf sich vom 10. bis 13. März 2005 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy (Genf) auf Einladung Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen, Herrn Bartholomaios, dem wir unseren ehrerbietigsten Dank für Seine erwiesene großherzige Gastfreundschaft ausdrücken. Das Ziel der Zusammenkunft sollte der Auseinandersetzung mit den noch offenen Fragen und den möglichen Perspektiven für die Fortsetzung der Arbeit der Gemischten Theologischen Kommission dienen. Die Arbeiten dieser speziellen Interorthodoxen Kommission wurde unter dem Vorsitz des Orthodoxen Mitvorsitzenden der Gemischten Theologischen Kommission, Seiner Eminenz, dem Metropoliten von Frankreich, Herrn Emmanuel, geführt. In Absprache mit den ehrwürdigen Vorstehern der verschiedenen heiligen orthodoxen Kirchen wurden namhafte Theologen, Kleriker und Laien eingeladen, die bereits in der Vergangenheit Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission oder der Subkommissionen für pastorale oder liturgische Fragen waren.

Nach dem von S. E. dem Bischof von Lampsakos, Herrn Makarios, verlesenen Grußwort des Vorsitzenden des Orthodoxen Zentrums, S. E. des Metropoliten der Schweiz, Herrn Jeremias, wurden während der Arbeiten der Kommission die folgenden inhaltsreichen Referate gehalten: 1. Der bisherige Weg und die zukünftige Perspektive des Dialogs, (vom Vorsitzenden, S. E. dem Metropoliten von Frankreich, Herrn Emmanuel), 2. Die Kriterien der Bewertung des theologischen Werkes der Gemischten Theologischen Kommission und die Reaktionen darauf, (vom orthodoxen Schriftführer der Kommission, Herrn Professor Vlasios Pheidias), 3. Die Bedeutung der erreichten Einmütigkeit in der christologischen Frage und die Antwort auf die Gegner durch die Interpretation der Anerkennung der „Orthodoxie“ der Nicht-Chalkedonier durch Johannes von Damaskus, (von Herrn Professor Georgios Martzelos), 4. Die Unklarheiten des Paragraphen 8 der II. Gemeinsamen Theologischen Erklärung und der Notwendigkeit seiner Klärung, (vom Archon Herrn Albert Laham), 5. Die theologischen Schwierigkeiten des theologischen Dialogs mit den Orientalischen Kirchen, (vom Professor der Theologischen Akademie von Moskau, Priester Valentin Asmus), 6. Die bilateralen Beziehungen der russisch orthodoxen Kirche mit den Orientalischen Kirchen und deren Vorbehalte gegenüber dem Text der gemeinsamen Erklärungen, (vom Professor der Theologischen Akademie von Moskau, Herrn Sergej Goworun) und 7. Die liturgischen Schwierigkeiten, die sich aus der Annäherung der zwei Kirchenfamilien ergeben und ihre Handhabe, (von Herrn Professor Ioannis Fountoulis). Einen sehr konstruktiven Beitrag für die theologischen Gespräche dieser Zusammenkunft leisteten S. E. Metropolit von Axomi Petros (Patriarchat von Alexandrien), S. E. Bischof von Trimithous, Basileios (Kirche von Zypern), Herr Professor Nicolae Necula (Kirche von Rumänien) und Archimandrit Waszrsonofiusz (Kirche von Polen).

Die fundierten Referate und Gespräche standen auf hohem Niveau nicht nur wegen der kritischen Wertschätzung des wirklich bedeutenden theologischen Beitrags der

Gemischten Theologischen Kommission, stets unter Einbeziehung der zahlreichen und aus unterschiedlichen Kreisen vernommenen Einwände, sondern auch wegen der notwendigen Planung der zukünftigen Aufgabe der Gemischten Theologischen Kommission hinsichtlich der Korrekturen der festgestellten Ungenauigkeiten oder Nachlässigkeiten und der besseren Wertschätzung der richtungsweisenden theologischen Arbeit. Die mit vielen theologischen, ekklesiologischen und methodologischen Argumentationen vorgetragenen Referate könnte man in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der vorchalkedonischen Altorientalischen Kirchen ist besonders wichtig. Dies wurde bereits bei der Dritten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1986) einstimmig proklamiert. Um das Werk der Gemischten Theologischen Kommission und der Subkommissionen für pastorale oder liturgische Fragen zu vollenden, muss daher dieser Dialog fortgeführt werden.

Die Gemischte Theologische Kommission muss ihre Arbeit dahingehend planen, dass einerseits die, ob berechtigt oder nicht, aufgekommenen Zweifel und jede Kritik in Bezug auf Unklarheiten in den Gemeinsamen Theologischen Deklarationen (1989, 1990) sowie ihre aus ihnen gezogenen Konsequenzen, andererseits die offenen Fragen der beiden Subkommissionen berücksichtigt werden. Nur auf dieser Weise wird nicht nur die Bedeutung des erzielten Konsenses in der christologischen Frage, sondern auch die notwendige Vorbereitung des Kirchenvolkes ermöglicht.

Die durch spezielle Studien vollständigere Hervorhebung der auf Kyrill basierenden dogmatischen Horoi der 4. bis 7. ökumenischen Konzilen, der ekklesiologischen Bedeutung ihrer Anerkennung und ihrer Rezipierung, sowie der Aufhebung der Anathemata zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft setzen eine sorgfältige und vollständige Forschung des theologischen Erbes der beiden theologischen Traditionen und die Klärung der christologischen Terminologie voraus.

Die Planung zukünftiger Aktionen erfordert die unmittelbare Sammlung, Redigierung und Herausgabe aller Referate und Forschungen in einem speziellen Prachtband mit allen Referaten und Studien, die sich mit den umstrittenen theologischen Fragen der Gemeinsamen Theologischen Erklärungen auseinandersetzen oder sich der Kritik erwehren. Auf diese Weise wird nicht nur das bereits erreichte Werk mit entsprechenden Argumenten, sondern werden auch die zukünftigen Perspektiven der Arbeiten der Gemischten Theologischen Kommission und ihrer beiden Subkommissionen unterstützt.

Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats
Chambésy, Genf, 13. März 2005

(Aus dem Griechischen übersetzt von **Georgios Vlachonis**, aus: *Episkepsis* 647 [30.4.2005] 10-12)

C. Fastenbrief 2006 **der orthodoxen Bischöfe Deutschlands**

*„Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt ... ,
dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen.*

Und er wird sagen:

*Wahrlich, ich sage euch,
was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt,
das habt ihr auch mir nicht getan.“*

(Mt 25, 31.40)

In Christo geliebte Brüder und Schwestern,

gemeinsam treten wir jetzt in die große vierzig tägige Zeit der besonderen Buße und Enthaltbarkeit ein. Schon mehrfach erklangen in der Vorbereitungszeit die Worte des Hymnus: „Der Buße Pforten öffne mir, Lebensspender“, dieses Gesanges, der uns daran erinnert, dass zur Buße die Erkenntnis unserer Sünden notwendig ist.

Besonders in der gegenwärtigen Zeit, da die Welt ihre Ideale und religiösen Werte verliert, ist es unsere unerlässliche Verpflichtung als orthodoxe Christen, unsere Selbsterkenntnis zu vertiefen und aufmerksam unser Leben, das wir führen, zu prüfen. Besonders sollen wir unsere Aufmerksamkeit ernsthaft unserem moralischen Leben zuwenden, das mit der Liebe zu unserem Nächsten verbunden ist und mit der Beachtung der Gebote Gottes, die uns Ihm nahe bringt, denn die Menschen „sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern“ (Apg 17,27).

Von verschiedenartigsten Beschäftigungen abgelenkt, finden wir oft nicht genügend Zeit zum Gebet und zum Nachdenken über unser weiteres Leben. Und wir vergessen nur zu oft, dass neben uns ein Mensch lebt, der – wie wir – nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist. Wir vergessen, was der hl. Psalmensänger David meinte, wenn er sagte: „Wohl dem, der sich des Schwachen annimmt; zur bösen Zeit wird der Herr ihn erretten!“ (Ps 41,1)

Denken wir immer daran, besonders aber jetzt in der Zeit der Vierzig Tage, dass wir demnächst über das von uns gelebte Leben vor dem Himmlischen Vater werden Rede und Antwort stehen müssen. Doch als ein uns liebender Vater kommt er uns entgegen, wenn er sagt: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40).

Dies besagt doch: Gott ist in uns gegenwärtig; wenn dies aber so ist, dann müssen wir auch unsere Nächsten lieben wir uns selbst, ja wie Gott selbst, und für sie Sorge tragen.

In der letzten Zeit hat die Welt verschiedene Katastrophen erlebt, und wir wurden Zeugen, wie diese viele Tausende Opfer kosteten. Die Massenmedien haben uns in großem Maße über diese Geschehen informiert; aber leider sind wir nicht selten schon abgestumpft, und es scheint, als würden uns selbst außergewöhnliche Unglücksfälle nicht mehr interessieren und solche schrecklichen Nachrichten kaum mehr unsere Aufmerksamkeit erregen. Doch sind auch diese Menschen, die hier zu leiden hatten, auch wenn sie anderen Nationen und Religionen angehören mögen, nach Gottes Bild

und Gleichnis geschaffen und gehören zu diesen „geringsten Brüdern“, von denen der Erlöser spricht. Und sie sollten daher auf unsere Solidarität und Hilfe rechnen können!

Die Fastenzeit ist eine besondere Zeit, eine Zeit, in der wir uns Gedanken machen sollten über das Leben, das wir geführt haben, und gewissermaßen eine Bilanz ziehen – mit der aufrichtigen Bereitschaft und Entschlossenheit, unsere Sünden zu bereuen, unsere Fehler nach Möglichkeit wieder gut zu machen und in Zukunft zu vermeiden, einen neuen Ansatz zu finden, unser weiteres Leben nach den Geboten Gottes auszurichten, „damit wir die übrige Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße vollenden ... und ein christliches Ende unseres Leben ... und eine gute Verantwortung vor dem schrecklichen Richterstuhl Christi“ erfahren.

In diesem Zusammenhang beunruhigt uns besonders, dass in der so genannten christlichen Welt viele Werte vergessen scheinen, dass einige sich über religiöse Werte sowohl unserer wie auch anderer Religionen lustig machen. Wir sind kategorisch gegen jedwede Art einer Beleidigung und Verächtlichmachung religiöser Werte, die immer nur von einer Gottesferne zeugt. Wir rufen unsere Kinder dazu auf, die religiösen Werte aller Menschen zu achten, auch wenn sie anderen Glaubensbekenntnissen und Religionen angehören, denn, was wir einem dieser „Geringsten“ antun, das tun wir Gott an.

Brüder und Schwestern,

vergesst also nicht die Bedürftigen, vergesst nicht all jene, die unserer Hilfe bedürfen, vergesst nicht jene, die sich um das Wohl des menschlichen Lebens auf dieser Erde mühen: Helft ihnen – und Gott wird euch helfen!

Rezensionen

Ina Willi-Plein, Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hrsg. v. *Michael Pietsch* u. *Tilmann Präckel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag 2002, VIII. 242 S. (ISBN 3-7887-1912-5).

Das dem 60. Geburtstag von Ina Willi-Plein, Professorin für Altes Testament und Spätisraelitische Religionsgeschichte an der Universität Hamburg, gewidmete Bändchen enthält eine Sammlung von ausgewählten, schon an anderen Orten veröffentlichten Einzelstudien der Jubilarin. Diese Studien sind aus ihrer, sich über mehrere Jahrzehnte erstreckenden, Forschungstätigkeit erwachsen und sind von unverzichtbarer Wichtigkeit für das Verhältnis der hebräischen Sprache zum hebräischen Denken und die Nachzeichnung einer Geschichte Israels nach dem Zeugnis des Alten Testaments. Die paradigmatische Anwendung der historisch-exegetischen Methode anhand zentraler Themenbereiche aus dem Alten Testament, sowie die kurze und prägnante Festlegung exegetischer Grund-/Lehrsätze drücken sich in wichtigen, literarischen, das wissenschaftliche Leben begleitenden Gattungen (Habitationsvorlesung, Antrittsvorlesung, Festschriftbeiträge) aus und reflektieren die gesamte exegetisch-methodische Diskussion der letzten 30 Jahre. Die meisten Studien sind prägnant nach der Ordnung des hebräischen Kanons (Tora, Nebiim und Ketubim) eingeteilt. Daran sind noch zwei thematische Studien angeschlossen.

Vorangestellt wird der Beitrag: Heilige Schrift oder Heilige Übersetzung - Zur theologischen Relevanz hebraistischer Forschung und Lehre (1-10 = *BN* 60 [1991] 48-58). Die Verf.in vermittelt wichtige Einblicke in die Grundsätze eines Dialogs zwischen Theologie und Philologie bzw. Textinterpretation einschließlich Wortforschung und Grammatik des Hebräischen. Sie setzt sich mit den herrschenden Überzeugungen über die Stellung des Hebräischen in Forschung und Lehre, Theologie und Kirche auseinander und hebt die Bedeutung der Übersetzung anhand unmittelbar einleuchtenden, theologisch-relevanten Wortbeispielen -wie z.B. die hebräischen und griechischen Äquivalente für Gnade, Gesetz, Bußruf, Segen u.s.w.- hervor. Nach der Spezifizierung des Problems formuliert sie drei Erwägungen zur diesbezüglichen Diskussion.

Es folgt ein Aufsatz zum Thema: Am Anfang der Geschichte der Zeit (11-23 = *ThZ* 53 [1997] 152-164). Die Verf.in zieht die These von E. Otto in Zweifel und bietet eine Gesamtdarstellung ihrer eigenen Position, indem sie auf die These Wellhausens methodisch weiter aufbaut. Aus sprachlichen und formalen Bezügen zwischen beiden Schöpfungserzählungen Gen 1,1-2,4a (P) und Gen 2,4bff. (J) gewinnt sie die Ansicht, dass der „P“-Bericht den „J“-Bericht fortschreibt und auslegt. Im insgesamt neu komponierten Werk (Gen 1-2) ist die ältere Stimme (J) in der jüngeren (P) enthalten. Durch die formalen und inhaltlichen Bezugspunkte zwischen beiden Schöpfungserzählungen wird das Verhältnis des älteren Textbestandes zu seiner Auslegung und Neuinterpretation erkennbar.

Von den sprachlichen Bezügen in Gen 2 ausgehend, kommt die Verf.in in ihrem Beitrag „Sprache als Schlüssel zur Schöpfung“ (24-40 = *ThZ* 51 [1995] 1-17) zu dem Schluss, dass eine Schöpfung aus dem Wort nicht nur dem jüngeren, priesterschriftlichen Bericht bekannt wäre, sondern auch dem älteren, jahwistischen, der die Entsprechung von Wort und Sache als einen geheimen Schlüssel zur Schöpfung voraussetzt.

In ihrer Habilitationsvorlesung „Genesis 27 als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten“ (41-59 = *ThZ* 45 [1989] 315-334) wirft die Verf.in die Frage nach der tatsächlichen Vorgeschichte des Textes im Hinblick auf den Historischen Ort, die Form-, Traditions-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte auf und versucht die literarische Konzeption des Endtextes nachzuzeichnen. Sie weist darauf hin, dass Gen 27 als Mütter- und Frauengeschichte zu verstehen ist, die zur Darstellung der Vorgeschichte Israels im Land gehört und „einer durchgehend literarisch ausgeformten Schicht des Pentateuch eigen zu sein scheint“, wie z.B. in Gen 3,15 (der Same der Frau).

Historiographische Aspekte der Josefsgeschichte (60-78 = Henoch 1 [1979] S. 305-331). Die Verf.in meint, dass die Josefsgeschichte erst im Nordreich Israel schriftlich niedergelegt worden sei. Über das Verhältnis zwischen der Josefs-, Väter- und Exodus-Geschichte werden bemerkenswerte überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Erwägungen angestellt, die die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs neu zu beleuchten vermögen.

Michal und die Anfänge des Königtums in Israel (79-96 = *J.A. Emerton [Hg.]*, Congress Volume Cambridge 1995, VTS 66, Leiden 1997, S. 401-419). Die Verf.in fragt nach der Bedeutung, die Michal für die literarische Darstellung der Anfänge des Königtums in der angenommenen Texteinheit hat, im Hinblick auf die enge Verbindung Davids zur Familie Sauls und die Etablierung des davidischen Königtums in Jerusalem. Damit strebt sie auch an, neues Licht auf die ältere israelitische Geschichtsschreibung und das Verhältnis zwischen Stammeskönigtum, welches von Saul realisiert wurde, und dem davidischen Königtum in Juda zu werfen.

Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte (97-115 = *M. Weipert/S. Timm [Hgg.]*, Meilenstein, Festgabe für Herbert Donner, ÄAT 30, Wiesbaden 1995, S. 349-361). Die Verf.in macht auf die Schlüsselfunktion der Frauen um David in den Einzelepisoden der Erzählung von der Thronnachfolge Davids und ihre Bedeutung für die Entwicklungen des davidischen Königtums aufmerksam. Im Einzelnen werden folgende Themen angesprochen: a) Michal und Davids Anspruch auf die Königswürde, sowie seine Entfremdung vom Königtum und der Nachfolge Sauls, b) Abigail und der Aufstieg Davids zum Königtum von Hebron, c) Batscheba und Davids Königtum in Jerusalem und d) Tamar und Davids Nachfolge. Spuren der Unterscheidung von mündlichem und schriftlichem Wort im Alten Testament (116-129 = *G. Sellin/F. Vouga [Hgg.]*, Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und in der Antike, TANZ 20, Tübingen/Basel 1996, S. 77-89). Aufgrund von Jer 36, eines Fremdbereichs innerhalb der sogenannten Baruchbiographie, bespricht die Verf.in die Frage nach dem Vorgang der Verschriftung prophetischen Wortes. Prophetenwort wird als mündliches Wort (Jer 1,9f.) betrachtet und die prophetische Inspiration als mündliche Inspiration (Jer 6,7). Schriftlich festgehalten wird das mündliche Wort nur bei Gefährdung der mündlichen Tradition. Deuteronomistische und nachdeuteronomistische Texte bieten darum zwei Zitationsformeln zur Bezeichnung des Vorgangs der Verschriftung (Partizip pass Qal כתוב + על und des „Schriftlich Vorliegenden“ [כתוב mit ב essentialae]). Nach dem Ende der Prophetie kann das Schrift gewordene mündliche Wort nur noch interpretiert werden. - Im Judentum wird bis heute zwischen mündlicher und schriftlicher Tora differenziert, wobei mündliche Tora die Auslegung der schriftlichen Tora (Pentateuch) ist.

Hiobs Widerruf? – Eine Untersuchung der Wurzel חָבַב und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch (130-145 = A. Rofé/Y. Zakovitch [Hgg.], Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World. Vol. III: Non-Hebrew Section, Jerusalem 1983, 273-289). Bezugnehmend auf I.L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewusstsein Israels, in FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 414-445 stellt die Verf.in die Frage nach dem Verständnis, dem Erklären und Übersetzen von Hi 42,6 hinsichtlich der ausgesprochenen Wendung Hiobs. Im Anschluss an das methodische Vorgehen von E. Jenni untersucht sie u.a. die Funktionen der im Alten Testament vorkommenden Stammesmodifikationen von חָבַב und kommt zum Schluss zu der Annahme einer Grundbedeutung von „Umbesinnung, Umdenken, Stimmungsumschwung“ für die hebräische Wurzel חָבַב .

Hiobs immer aktuelle Frage (146-158 = K.J. Illman/J. Thurén [Hgg.], Der Herr ist einer, unser gemeinsames Erbe. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut 47, Åbo 1979, S. 122-136). Die Verf.in betont, dass die Frage Hiobs nach dem Ziel und Zweck seines Lebens mit der Frage des Nichtisraeliten nach dem Sinn des Lebens zusammenfällt, die eine persönliche Antwort verlangt. Diese zeigt sich im Aufbau des Buches und wird durch die Dynamik des Dialogs bestimmt. Sie betrachtet das Hiobbuch als eine Geschichte extremen Gottvertrauens und überhaupt als eine „extreme Geschichte“ zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer.

Das Geheimnis der Apokalyptik (159-176 = VT 27 [1977] S. 62-81). Die Verf.in definiert die „apokalyptische Auslegung“ als „Auslegung im Geist der Auslegung“ im Vergleich und Gegenüberstellung zu der „prophetischen Auslegung“ als einer „Auslegung im prophetischen Geist“. Sie betrachtet die schriftlich niedergelegte „apokalyptische“ Literatur als Lexikon zur Bibel im hellenistischen Judentum und bietet wichtige Einblicke in das Verständnis und die Wertung der zwei selbstständigen Hauptgattungen: der Ereignisapokalyptik und der Beschreibungsapokalyptik, sowie der nicht lange selbstständig gebliebenen, von der Verf.in „Zeichenapokalyptik“ genannten.

Daniel 6 und die persische Diaspora (177-188 = *Judaica* 47 [1991] 12-21). Von der Struktur der kunstvoll gegliederten Erzählung Dan 6,2-29 ausgehend, stellt die Verf.in die Hypothese auf, dass es sich hier um den ältesten Kern des Danielbuches in aramäischer Kunstprosa handelt, der uns auch die geschichtliche Einordnung der Erzählung erlaubt und Hintergrundinformationen in Bezug auf die übrigen Legenden des Danielbuches und die Lage der jüdischen Diaspora im Perserreich erkennen lässt.

ŠWB ŠBWT - eine Wiedererwägung (189-208 = ZAH 4 [1991] 55-71). Die hier sprachwissenschaftlich durchgeführte Untersuchung zeigt, dass die Wortverbindung ŠWB ŠBWT (שְׁבוּת שׁוֹב), die mit der „dtn/dtr Zurückkommen-Theologie“ engstens zusammenhängt, nur für eine begrenzte Zeit sprachliche Geltung hatte. Danach wurde sie zu einer erstarrten Wendung und kam schließlich ganz außer Gebrauch. Sie bringt „ein von Gott vorgenommenes Zurückkommen des Volkes“ zum Ausdruck, welches „alle an menschlichen Wahrscheinlichkeiten orientierten Erwägungen sprengt und Neues setzt“ (S. 208).

Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang (209-230 = B. Janowski/ M. Welker [Hgg.], Opfer, Theologische und kulturelle Kontexte, stw 1454, Frankfurt a.M. 2000, S. 150-177). Es handelt sich hierbei um einen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Opfer zur Sühne als Heilsgeschehen, welches in der Endgestalt der auf den Kult bezogenen Texte (P) des Alten Testaments und ihrer Nachgeschichte die Quintes-

senz aller kultischen Handlungen, die sich am Heiligtum vollziehen, bildet. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass der kultische Lebenszusammenhang primär ein Lebenszusammenhang für Israel war, der die verarbeiteten Traditionen systematisch reflektiert. Zum Schluss weist sie auf die neutestamentliche Relevanz des Themas hin und auf das Verständnis der Christologie.

Der Band wird mit einer Bibliographie I. Willi-Plein (S. 231-235) und ein Bibelstellenregister in Auswahl (S. 237-242) abgerundet. Bei Aufsätzen, die jemandem gewidmet sind und nicht in einem Sammelband, sondern in Zeitschriften erschienen sind, wäre es hilfreich, den Adressaten zumindest einmal zu nennen.

Im Anschluss an das literatur- bzw. sprachwissenschaftliche Anliegen von Wolfgang Richter, Ernst Jenni und Diethelm Michel zeigt Ina Willi-Plein in zahlreichen Beispielen, dass die sprachwissenschaftlichen Untersuchungen des Alten Testaments ein neues Licht auf den alten Text werfen können. Daher wäre der hier besprochene Band auch als Anregung für Lehrende und Lernende an orthodoxen Fakultäten sehr zu empfehlen, da die hebräische Sprache und das Alte Testament dort seit über 35 Jahren ein - wenn überhaupt- nur stiefmütterlich behandeltes Forschungsgebiet sind.

Evangelia G. Dafni, Frankfurt a. M.

Maria Lariou-Drettaki, Η γυναίκα στην Καινή Διαθήκη, Vorwort von Georgios A. Galitis, Athen: Eptalofos 2005, 109 S. (ISBN: 960-630-656-9)

Nicht nur in den verschiedenen anderen gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch im Bereich der christlichen Kirchen gibt es in den letzten Jahrhunderten intensive Diskussionen über die Stellung der Frau. Von großem Interesse sind insbesondere die hauptsächlich in der westlichen Literatur entfachten Diskussionen über die Möglichkeit des Engagements und Dienstes der Frau im kirchlichen Leben, wobei als Höhepunkt die schon bekannte Fragestellung bezüglich der Frauenordination bzw. der Weihe der Frau in liturgischen Ämtern gilt. Obschon das Thema in der Regel bei den Orthodoxen keine eindrucksvollen Streitigkeiten und Auseinandersetzungen verursacht, mangelt es auch nicht an einschlägigen Publikationen, die eindeutig vom erwachten Interesse der Ostkirche zeugen.

In diesem Zusammenhang sollte man auch die kurze, aber lesenswerte Arbeit von Frau Lariou-Drettaki betrachten. Es handelt sich um eine Studie, die in fließender Sprache mit zunächst trefflichen Kommentaren einen Überblick über die Stellung der Frau in der heidnischen und der jüdischen Welt wiedergibt und dann das Thema der Frauen im Neuen Testament sehr übersichtlich behandelt. Nach dem Prolog des international bekannten emeritierten Neutestamentlers von Athen, Prof. Dr. Georgios A. Galitis, (S. 7-9) und dem Vorwort der Verfasserin (S. 11-14) folgen vier Kapitel. Im ersten „Einführenden“ Kapitel (S. 15-23) werden der sprachliche Gebrauch des Maskulinums als repräsentativ für das ganze menschliche Geschlecht und die Stellung der Frau in der jüdischen Gesellschaft laut den Informationen aus den vier kanonischen Evangelien behandelt. Das zweite Kapitel hat nun einen klaren christlichen Charakter und bezieht sich auf „Die Frau in den vier Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen“ (S. 25-51). Deutlich exegetische Züge erweist das dritte Kapitel mit dem Titel „Griechen – Knecht – Frau (Gal 3,28)“ (S. 53-72). Darin wird auf die oberflächlichen

Widersprüche dieser Schriften mit Hochschätzung des weiblichen Geschlechts einerseits und Verbote und Diskriminierungen andererseits Bezug genommen. Das vierte Kapitel bildet die interpretatorische Konsequenz des vorangegangenen und beinhaltet einen „Verständnisversuch der unterschiedlichen Handhabung der Frauen im Neuen Testament“ (S. 73-91). Die Studie wird mit „Schlussfolgerungen“ (S. 93-96) und einem „Nachwort“ (S. 97-109) abgeschlossen.

Wenn man die Behandlung des hoch interessanten Themas vorsichtig liest, stellt man fest, dass es sich um eine zwar kurze aber gute und dicht geschriebene Studie über die Stellung der Frau in der alten und darüber hinaus in der neuen Gesellschaft der christlichen Liebe handelt. Die Frau ist nicht mehr der Gegenstand - „res“ - der heidnischen vorchristlichen Welt, nicht mehr der Besitz des jüdischen Mannes. Jesus selbst betrachtete die Frau als einen gleichwertigen Redepartner des männlichen Geschlechts. Der Samariterin offenbart der Messias die höchsten Wahrheiten über Gott und seine Anbetung, der Schwester von Lazarus das Leben nach dem Tod. Die das Salböl tragenden Frauen hatten als erste die Ehre und die Gnade gehabt, die frohe Botschaft Seiner Auferstehung verkündet zu bekommen. Paulus sagt in seinen theologischen Texten: „es gibt keine Männer und Frauen, denn ihr seid alle Eins in Jesus Christus“ und die Kirche feiert die Eucharistie in untrennbarer Einheit und brüderlicher Gleichwertigkeit der Geschlechter. Über dies alles und verschiedene weitere Einschränkungen und Verbote der Frau, zu denen die damaligen sozialen Umstände geführt haben und in denen die junge Kirche sich zu entwickeln hatte, kann man in der Vorstellung der entsprechenden neutestamentlichen Texte lesen und dabei „den eleganten Stil“ der Autorin genießen, wie Herr Prof. Galitis in der Einführung des Buches bemerkt.

Dabei lohnt es sich, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die „ausführlichen Schlussfolgerungen und die Vorschläge des Nachwortes“ zu lenken. Die Vf.in unterstreicht auf der einen Seite die Richtigkeit des christlichen Glaubens über die Gleichwertigkeit beider Geschlechter, hebt aber auf der anderen Seite auch die Schwierigkeiten bei der Umsetzung dieser Theorie in die Praxis hervor. Sie verhüllt ihre Beunruhigung und Angst als Christin und Theologin über die mancherorts noch untergeordnete Stellung und Rolle der Frau in der Geschichte des Christentums und in manchen orthodoxen Gemeinden nicht. Der Ausschluss der Frau vom Mysterium des Priestertums bildet eine Frage, die in der Orthodoxie der letzten Jahrhunderte wenig behandelt und unzureichend begründet wurde, so die Vf.in. Sie erhebt eine eindeutige Anklage gegen die mancherorts noch existierende patriarchalische Einstellung, die den Mann als Herr und die Frau als untergeordnet betrachtet. Als Konsequenz wird die Frau gesetzlich, politisch, gesellschaftlich und finanziell in Kirche und Gesellschaft vom Mann abhängig.

Die ausführlichen Schlussfolgerungen und die Vorschläge des Nachwortes könnten also zur radikalen Änderung dieser Situation und zur offensichtlichen (und nicht bloß theoretischen) Wiederherstellung der Gleichberechtigung der Frau vor allem in der Kirche beitragen. Dies sollte absolute Priorität in der Entwicklung der Kirche im 21. Jahrhundert haben. Die wahre Rückkehr zur Urkirche, die eine „lebende Koinonia der Liebe der Gläubigen“ war, wäre dabei das Hauptanliegen. Diese letzten Gedanken stellen zugleich die zentrale Lehre der vorliegenden kurzen, aber sehr nützlichen Studie dar, welche manche noch patriarchalisch denkende Oberhäupter der Kirche zum Überdenken anspornt.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204). Herausgegeben von *Theodor Nikolaou*, in Zusammenarbeit mit *Peter Neuner* und *Gunther Wenz*, Münster 2004 (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 2), 202 S., 24,90 EUR (ISBN 3-8258-7914-3)

Historische „Jubiläen“ pflegen heutzutage mit einer Vielzahl von Veranstaltungen gefeiert zu werden, nicht zuletzt mit Tagungen und den auf diese unvermeidlich folgenden Tagungsbänden. Dem 800. Jahrestag der Eroberung der byzantinischen Hauptstadt Konstantinopel im April 2004 durch die Truppen des Vierten Kreuzzugs ist es nicht anders ergangen. In der Reihe der Tagungsbände zu diesem Ereignis nimmt der vorliegende Sammelband insofern eine besondere Stellung ein, als er sich nicht auf 1204 beschränkt, sondern auch das „Große Morgenländische Schisma“ von 1054 mit einbezieht und eine Verbindung zwischen beiden Ereignissen zu ziehen sucht.

Nach einer kurzen und eher allgemeinen Einführung des Herausgebers gibt *F. Tinnefeld* einen kurzen Überblick über die Bedeutung des Schismas von 1054, bei dem er sich hauptsächlich auf die Dissertation A. Bayers von 2002 stützt und den Stellenwert dieses Schismas eher in Frage stellt. Danach versucht *G. Avvakumov*, Quellen für ein positiveres Bild der griechischen Kirche im lateinischen Europa des 12. Jahrhunderts zu finden. Auch wenn er einige Zeugen beibringen kann, etwa Petrus Abaelard, Petrus Cantor oder Petrus Venerabilis, so kann man doch nicht darüber hinwegsehen, dass die weitaus größere Mehrzahl der Quellen den Griechen indifferent bis feindselig gegenüberstand. Problematisch ist seine Feststellung, dass die infolge des Ersten Kreuzzugs entstehenden Schismata in Antiocheia und Jerusalem, wo griechische Patriarchen durch lateinische ersetzt wurden, darauf schließen lasse, dass das Schisma von 1054 „zumindest im Bewußtsein der Lateiner an der Wende zum 12. Jahrhundert nicht als normatives Ereignis wahrgenommen wurde“. Das konnte es in diesem Fall auch gar nicht, denn kirchenrechtlich gesehen waren Antiocheia und Jerusalem trotz ihrer Verbindungen mit Konstantinopel unabhängige Patriarchate und daher von dem Schisma zwischen Rom und Konstantinopel auch nicht betroffen.

Die ersten drei Kreuzzüge werden von *W. Giese* dargestellt. Während die Vorgeschichte des Ersten Kreuzzugs trotz aller Kürze noch einigermaßen nachvollziehbar ist, werden die Lücken in der Darstellung des 12. Jahrhunderts so groß, dass der Leser selbst beim besten Willen keine logische Abfolge der Argumentation mehr erkennen kann. Darüber hinaus wird das grundsätzliche Problem kaum thematisiert: Die Kreuzfahrer sahen ihre Unternehmungen als gerechte, ja heilige Kriege und erwarteten daher von jedem (!) Christen Unterstützung. Die byzantinische Haltung gegenüber den Kreuzfahrern, die sich nahezu ausschließlich an den byzantinischen Interessen orientierte, sah man als Verrat an der gemeinsamen Sache und die Byzantiner infolgedessen als Feinde. Die Frage, ob die Griechen nun schismatisch oder häretisch waren, war demgegenüber sekundär.

C. Gastgeber analysiert die Haltung des Papstes Innozenz III. gegenüber der Einnahme Konstantinopels 1204 anhand der Briefe des Papstes. Auch wenn manche Literatur fehlt und man nicht sagen kann, dass das Bild des Papstes sich gegenüber früher nun wesentlich geändert habe, so macht dieser Beitrag aufgrund seiner sorgfältigen

Quelleninterpretation den überzeugendsten Eindruck der in diesem Band vereinigten Artikel.

Th. Nikolaou wiederum analysiert in einem großen Zug die Entwicklung vom 9. bis zum 13. Jahrhundert und sieht im Vierten Kreuzzug und insbesondere in der Wahl des Venezianers Thomas Morosini zum Patriarchen von Konstantinopel den entscheidenden Bruch, als dessen Hintergrund er freilich das in diesen drei Jahrhunderten ständig gewachsene Selbstbewußtsein der Päpste herausstellt.

Die folgenden Beiträge konzentrieren sich auf die Auswirkungen des Vierten Kreuzzugs. So gibt *A. Berger* einen allgemeinen Überblick über die Haltung der griechischen Kirche zur Union mit Rom, der ausschließlich auf der allgemein bekannten Sekundärliteratur zu diesem Themenkreis fußt, und *V. Ivanov* fragt nach dem Einfluss der 1204 geraubten Kunstschatze auf die künstlerische Entwicklung im Abendland, wobei er zu einem negativen Ergebnis kommt: Ein solcher Einfluss, wenn er denn überhaupt bestanden haben sollte, sei allenfalls punktuell gewesen und ohne Nachhaltigkeit geblieben.

Drei weitere Beiträge beschäftigen sich nicht mehr direkt mit den Schismata von 1054 und 1204, sondern eher mit deren späteren Auswirkungen: *G. Wenz* widmet sich den Kontakten zwischen Protestanten und Orthodoxen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und der „*Confessio Augustana Graeca* von 1559“, während die beiden letzten Aufsätze von *A. Vletsis* und *P. Neuner* die Aufhebung der gegenseitigen Anathemata im Jahre 1965 aus orthodoxer und katholischer Sicht behandeln.

Positiv anzumerken ist, dass der vorliegende Tagungsband durch sein breites Spektrum einen besseren Eindruck von der Entwicklung der Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche bringt. Problematisch erscheint allerdings, dass die Autoren sich offenkundig nicht entscheiden konnten, ob sie nun einen streng wissenschaftlichen Tagungsband vorlegen oder sich an eine breite Öffentlichkeit wenden sollten. Einige Beiträge (z. B. Tinnefeld, Berger und Giese) haben sich von vorneherein mit einem kurzen Überblick unter Verzicht auf Vollständigkeit der Literaturangaben begnügt. Bei manchen merkt man, dass ihre Verfasser mit der Thematik nicht immer vertraut und nicht unbedingt auf dem Stand der Forschung sind. Eine kritische Aufarbeitung der aktuellen Forschungsdiskussion und konkrete Quellenanalysen finden nur in Ausnahmefällen statt (Gastgeber), waren aber anscheinend auch nicht das Ziel dieser Tagung, was man vielleicht in der Einleitung klarer hätte sagen sollen. Ein Index wäre ebenso wünschenswert wie eine kritische, zumindest bibliographische Aufarbeitung der relevanten Literatur. Beides fehlt, und so hinterlässt der Band bei allem unterstellten Bemühen von Herausgebern und Autoren doch einen eher zwiespältigen Eindruck.

Ralph-Johannes Lilie, Berlin

Metropolit Serafim (Joantă), Hesychasmus. Rumänische Tradition und Kultur, übersetzt aus dem Rumänischen und Französischen von *Hans Glaser*, Würzburg: Der Christliche Osten 2003, 254 S., 18,- EUR (ISBN 3-927894-36-2)

Wir leben heute in einer Welt der Globalisierung, in der immer mehr von Fortschritt, Kommunikation und Einheit gesprochen wird. Es wird nicht nur davon gesprochen, man handelt vielmehr auch in dieser Richtung. Wir alle sehen die Ergebnisse dieser Anstrengungen, welche spürbar sind in den materiellen Leistungen, derer sich die Bürger des vereinten Europas erfreuen. Und dennoch sind die meisten Menschen weder glücklich noch zufrieden. Sie sind es nicht, weil der Mensch selber in seiner humanitären Entwicklung mit dem rasanten Fortschritt der Technisierung und Automatisierung nicht Schritt halten kann. Schnellste Kommunikation bedeutet eben nicht auch gleichzeitig Gemeinschaft zwischen den Menschen. Der Einklang in wirtschaftlichen Interessen genügt nicht, um eine Einheit unter den Menschen zu schaffen. Im Gegenteil, es führt nur zu Sozialaktivismus und es kann sogar zur Ausbeutung von Mitmenschen kommen. Deshalb befindet sich heutzutage die Europäische Union sowie die ganze Welt in großer Verlegenheit, aus der sie sich nur befreien kann, wenn der Mensch selber fortschreitet, wenn er gütiger, seinem Schöpfer ähnlicher, barmherziger wird, wenn er bereit ist, in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und in Fürsorge für sie zu leben. Die wahre Gemeinschaft der Menschen kann nur dadurch entstehen, indem der einzelne Mensch bereit ist, Opfer zu bringen, wie etwa auf Ansprüche und Bequemlichkeiten zu verzichten, damit auch die Bedürftigen das Notwendigste für ein besseres Leben erhalten können. In diesen Zustand kommt der Mensch allein mit der Hilfe Gottes, durch den Glauben an Ihn als den Vater aller.

Ein Zeugnis dieser Tatsache ist auch das im Jahre 2003 im Verlag „Der Christliche Osten“ erschienene Buch des Metropoliten Serafim Joantă, des Oberhauptes der rumänischen orthodoxen Kirche in Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, *„Hesychasmus: rumänische Tradition und Kultur“*. Es handelt sich um eine Fortführung einer theologischen Doktorarbeit mit dem Titel *„Hesychastische Tradition in den rumänischen Ländern“*, die 1985 am Theologischen Institut Saint Serge in Paris geschrieben wurde. Das Buch ist als der erste Versuch einer systematischen Darstellung der Geschichte des rumänischen Hesychasmus erschienen, weil es, wie der Autor betont, mit Ausnahme weniger Studien, zuvor in Westeuropa keine umfassende Arbeit über das Leben und die Geschichte der rumänischen Kirche gegeben hatte.

Das Ergebnis der Erforschung der Vergangenheit des rumänischen Volkes und seiner Kirche hat zu der Schlussfolgerung geführt, dass das monastische Leben, das auf eine lange Tradition im Raum der Karpaten, der Donau und des Schwarzen Meeres zurückblicken kann, positiven Einfluss auf sein gesamtes Leben gehabt hat. Diejenigen, die von Gott erwählt waren, in den alten rumänischen Klöstern zu leben, waren meistens Leute aus dem Volk, dem sie weiterhin verbunden blieben, besonders durch das Gebet. Das Volk empfing seine kirchliche Erziehung durch die Predigt, durch die Liturgie, aber auch durch die Kirchenmalerei mit ihren wunderbaren Fresken, die vielerorts die alten Kirchen und Klöster innen und außen zieren. In diesen Darstellungen konnte das Volk stets das Bild des vollkommenen, mit Gott vereinten Menschen betrachten. In den Klöstern fanden die Gläubigen aber auch die echte Verkörperung des von der Gnade und der Liebe Gottes erleuchteten Menschen in Gestalt der im geistlichen Leben fortgeschrittenen Mönche, welche sich in die Klöster zurückgezogen hatten, nicht etwa, weil sie die Menschen hassten, sondern um sich in das innere Leben zu

vertiefen. Denn sie erstrebten die Vereinigung mit Gott und dadurch die Einheit mit allen Mitmenschen.

Schon seit der Entstehung des rumänischen Volkes hat das Mönchtum einen aktiven Einfluss auf das Wesen der Gläubigen gehabt. Im vorliegenden Buch stellt der Autor die Geburt und vor allem die Entwicklung des rumänischen Mönchtums chronologisch dar, welche eng mit der Entstehung und der Entwicklung des Volkes verbunden ist. Im Laufe der Geschichte der rumänischen Länder bildeten die Klöster echte Oasen, in denen die Mönche durch ihr geistliches und kulturelles Leben die Aufmerksamkeit immer auf das Wesentliche richteten. Die Klöster waren die Säulen, die den Glauben des Volkes festigten, in ihnen entstand und entwickelte sich die rumänische Kultur. Hier sind die ersten Handschriften erschienen, die ersten rumänischen Übersetzungen verschiedener Liturgiebücher, die ersten Übersetzungen von geistlichen Büchern christlichen und monastischen Inhalts, sowie die ersten Drucke. Die rumänische Kultur fand ihren schönsten Ausdruck in der Architektur und in der Malerei der Kirchen und Klöster. Im Allgemeinen entstanden die Künste in den klösterlichen Zentren und erfuhren hier ihre Blütezeit. In den Klöstern entstanden die ersten karitativen Einrichtungen, die ersten Krankenhäuser, wie auch die ersten Schulen. Im letzten Teil des Buches betont der Autor den Einfluss, den das Mönchtum auf die rumänische Theologie und Denkweise des 20. Jahrhunderts, besonders in der Zeit zwischen den Weltkriegen, ausgeübt hat. Viele Intellektuelle dieser Zeit stellten sich die Frage über den Bezug zwischen Kirche und Kultur und belebten die monastisch-hesychastische Tradition und das Jesusgebet neu. Sie erkannten, dass die Orthodoxie eine perfekte Einheit zwischen dem Dogma und dem geistlichen Leben, zwischen der Lehre der Kirche und dem täglichen Leben der Gläubigen bildet. Die Theologie von Dumitru Stăniloae (gest. 1993) stellt einen Beweis dafür dar, dass die orthodoxe Lebensweise eine Gotteserfahrung im Alltag bedeutet, dass der Mensch berufen ist, Gott ähnlich zu werden. Am Ende des Buches werden einige christliche, intellektuelle Persönlichkeiten vorgestellt, sowie auch Beispiele hesychastisch inspirierter Kunstwerke von außergewöhnlicher Schönheit als Inbegriff rumänischer Kultur dargestellt.

Das Buch, das vor dem Fall des Kommunismus in Rumänien verfasst wurde, hat den Nachteil, dass es die Rolle des Mönchtums in der kommunistischen Ära nur kurz erwähnt und ebenfalls nichts aussagt über den Aufschwung, den das rumänische Mönchtum nach 1989 genommen hat. Deshalb wären weitere Untersuchungen in dieser Richtung wünschenswert.

Heutzutage, in einer Zeit voller Schwierigkeiten für die christliche Kirche, beweist dieses Buch, dass das monastische Leben immer noch aktuell ist und positive Impulse an eine Welt vermittelt, die dort die Einheit will, wo keine zu finden ist, und eine Art Liebe sucht, die den Menschen als unverwechselbare Person lieben will. Das Mönchtum gibt uns ständig ein echtes Beispiel der Liebe, der Einheit und des Fortschritts, ein Beispiel, das sich auf die göttliche Einheit stützt, auf die Liebe zu Gott und den Mitmenschen. Das Leben der Mönche bietet uns ein Bild für ein Leben gemäß unserer hohen Berufung, Mensch zu sein. Dieses Leben verkörpert sich in unseren Werken und wird auf diese Weise zur Lebenskultur. Und wie nötig ist gerade heutzutage eine solche Kultur der Liebe und der Einheit!

Sofian Pătrunjel, München

André Scrima, Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. „Jurnal” de conciliu (Der Heilige Geist und die Einheit der Kirche. „Konzilstagebuch”), hrsg. von *Bogdan Tătaru-Cazaban*, mit einem Vorwort von *Olivier Clément* und einer Einführung von *H.-R. Patapievici* über die „Hermeneutik des Vaters André Scrima“, Bukarest: Verlag Anastasia 2004, 240 S. (ISBN 973-682-068-8)

Das zweite Vatikanum ist heute, nach vierzig Jahren seit seinem Ende, hochaktuell. Dies bezeugen nicht nur die zahlreichen Veröffentlichungen zu den verschiedenen Konzilsdokumente, sondern auch die erste Predigt des neuen Papstes Benedikt XVI., in welcher er sich für die „Aktualisierung des 2. Vatikanums“ insbesondere in Bezug „auf die neuen Einrichtungen der Kirche und der modernen globalisierten Gesellschaft“ ausgesprochen hat. Ebenso aktuell und wichtig sollte in diesem Zusammenhang auch die Rezeption des Konzils seitens der orthodoxen Theologie sein. Ein unerwarteter Beitrag kommt aus Rumänien, mit der Veröffentlichung einer Aufsatzsammlung von André Scrima, welcher am 2. Vatikanum als persönlicher Vertreter des ökumenischen Patriarchen Athenagoras anwesend war.

André Scrima (geb. 1925, Gheorgheni, Rumänien – gest. 2000, Bukarest) lässt sich in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts nicht leicht einordnen: orthodoxer Mönch und Religionswissenschaftler, von einer beeindruckenden philosophischen Kultur und einem unberuhigenden geistigen Charisma, glaubte er an einer „Dynamik der Begegnung“ zwischen den Religionen. Seine Ablehnung eines religiösen Exklusivismus wurde von manchen als Pluralismus misstrauisch angesehen, doch bei seinem Begräbnis würdigte ihn der rumänisch-orthodoxe Patriarch Teoctist mit einzigartigen Lobesworten. Er war sicherlich ein Mensch des Paradoxes, und das liess sich schon in seiner irre- bis intiationsführenden, sich nicht in endgültigen Lösungen fixierenden Diskursart spüren (vgl. S. 13-23, die Einführung von H.-R. Patapievici).

Er gehörte nach Kriegsende zu denjenigen Intellektuellen und Klerikern welche, trotz des kommunistischen Verbotes, innerhalb des sogenannten Kreises „Der brennende Dornbusch“ von Kloster Antim (Bukarest) und unter der Führung eines aus Russland ausgewanderten Priestermonches (Vater Ioan „der Fremde“) ihre Suche nach hesychastischer Erfahrung und mystischer Erneuerung der Kirche nicht aufgeben wollten. Nach Studium der Philosophie, Mathematik und Theologie – letztere mit einer Lizenzarbeit unter der Betreuung von Dumitru Staniloae abgeschlossen – ergriff er die Gelegenheit eines Promotionsstudiums der Religionsphilosophie in Benares (Indien, 1957-1959) und anschliessend in Paris (1960). Diese religionswissenschaftliche Laufbahn verhinderte den jungen Mönch nicht, sich seit 1959 beim Wiederbeleben des griechisch-orthodoxen Klosters „Hl. Georg“ in Deir-el-Harf (Berg Libanon, in der Nähe von Beirut) zu beteiligen. Seine Teilnahme am 2. Vatikanum als persönlicher Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras (allerdings nicht von Anfang des Konzils an) war beseelt von einer pneumatologischen Vision zur Einheit der Kirche: Olivier Clément nennt ihn: „einer der wenigen Menschen die zu jener Zeit die Vision des Einsamen von Phanar erkannt und verstanden haben...“ (S. 11, Vorwort). Von der Konzilszeit stammt auch seine Tätigkeit und Gründungsmitgliedschaft in der „Académie internationale des Sciences religieuses“ (Bruxelles). Zwischen 1966-1968, war André Scrima als Forscher in Philosophie und Religionswissenschaft am Studienzentrum Le Saulchoir (Paris), dann an der französischen Universität von Beirut (1968-1989), aber auch als „visiting professor“ in Chicago tätig. 1991 kehrte er nach Rumänien zurück und beteiligte sich am Forschungsprogramm des New Europe College, Bukarest. Seit

seinem Tod werden alle seinen Aufzeichnungen und Aufsätze zusammen mit seiner Bibliothek unter dem Namen „Archiv André Scrima“ dort aufbewahrt.

Nach den Aufsatzsammlungen welche von Anca Manolescu beim Verlag Humanitas herausgegeben wurden (*Despre Isihasm / Über den Hesychasmus*, Bukarest 2003 und *Teme ecumenice / Ökumenische Themen*, Bukarest 2004), versucht das hiesige Buch die ekklesiologische Vision Scrimas anhand verstreuter, meist bisjetzt unveröffentlichter Aufsätzen, Aufzeichnungen und Statements aus der Periode 1960-1968 zu konturieren.¹ Dabei wird es wohl schwierig sein nach einer systematischen Darlegung der Ekklesiologie zu suchen: die Frage nach dem Wesen der Kirche wird auf dem Hintergrund der damaligen hoffnungstragenden Ereignisse betrachtet: einerseits die bahnbrechende Annäherung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. und dem Papst Paul VI., andererseits das zweite VatikanKonzil.

An diesen Geschehnissen knüpfen unmittelbar manche der Aufsätze von André Scrima: zu den Konzilsdokumente „Lumen gentium“, „Gaudium et spes“ und „Dei Verbum“ schreibt er positive und zugleich nüchterne „orthodoxe Überlegungen“. Im Allgemeinen verspricht sich er vor allem von der ekklesiologischen Wende des Konzils eine neue Basis der Annäherung zu der Orthodoxen Kirche: Allerdings sollen die im Konzil erwiesene „schöpferische Unterscheidungskraft“ (S. 159), diese neue „Lebensoption der Römisch-katholischen Kirche“ (S. 139) und die damit geöffneten „Wege“ (S.133) in Praxis Gestalt bekommen: „Das Kriterium ist für die Orthodoxen die Weise wie der Römisch-katholischen Kirche gelingen wird, das Konzil in Leben umzusetzen.“ (S. 117). Die wichtigsten hoffnungstragenden Impulse des 2. Vatikanums aus einer orthodoxen Perspektive sind nach Scrima die folgenden (vgl. S. 115-116): „der sakramentale, liturgische Prophetismus des Gottesvolkes“, d.h. eine „organische Perspektive der Kirche“ in deren Mitte die lebensspendende Eucharistie steht („eschatologische Ekklesiologie“); die Kollegialität, auch wenn in der konziliarischen Formulierung dieses Prinzips André Scrima noch eine problematische Ambivalenz vorhanden sieht, die dadurch entsteht dass „das Zentrum des Kollegiums dem Kollegium selbst vorausgeht“; die „ganze Reformulierung der theologischen Problematik und Sprache“.

Das erste Vatikanum ist der bedauernswerte Höhepunkt einer ekklesiologischen Entwicklung („der Punkt einer ekklesiologischen Entropie“, S. 123), wo die Synodalität der alten Kirche zum Vorteil der pontifikalischen Autorität kompromittiert wurde (S. 122) und dadurch die gleichermassen *universellen* Werte der ostkirchlichen Tradition vergessen wurden. Gegenüber diesem Tiefpunkt der ekklesiologischen Entfremdung wür-

¹ Da der Inhalt des Buches dem deutschsprachigen Leser unzugänglich bleibt, wird in dieser Rezension für eine Ausgiebigkeit der Zitate optiert. Für einen besseren Überblick über den Inhalt des Buches, werden hier alle darin beinhalteten Aufsätze und sowie ihre Provenienz wiedergegeben: im ersten Teil (Die Orthodoxie auf der Suche der Andersheit): *Überlegungen zur Orthodoxen Kirche* (veröffentlicht in: *Écoute* 76/1960, 16-22), *Die Grundlagen der östlichen Ekklesiologie* (nicht datiert); im zweiten Teil (Das Gedächtnis des Schisma): *Orthodoxe und Katholiken. Ihre besondere Situation im Gespräch der christlichen Ökumene* (veröffentlicht in: *Wort und Wahrheit* 2/1967, 89-98); im dritten Teil (Der ökumenische Dialog): *Orthodoxe Perspektiven über das 2. Vatikanum* (1964, Vortrag), *Orthodoxe Überlegungen zur dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“* (veröffentlicht in: *Unam Sanctam* 51c [1966] 1279-1294), *Eine orthodoxe Lektüre der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“* (nicht datiert), *Offenbarung und Tradition in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“: ein orthodoxer Gesichtspunkt* (veröffentlicht in: *Unam Sanctam* 70 [1968] 523-539); im vierten Teil (Aufzeichnungen in Pneumatologie und Ekklesiologie): *Über den Hl. Geist* (1966, Statements), *Palamismus und katholische Theologie* (nicht datiert), *Über Kirche und Schrift, Tradition und Traditionen* (1966, Statements) und der fünfte Teil „Konzilstagebuch“. Die Teilnahme Scrimas am 2. Vatikanum und an verschiedenen panorthodoxen und ökumenischen Begegnungen der 60er Jahren wird am Anfang und am Ende des Buches in zahlreichen Fotografien dokumentiert.

digt Scrima die Konstitution „Lumen Gentium“ als eine anfängliche Wiederfindung, als „den Hauch eines neuen Anfangs“: vor allem „die starke, organische Verbindung des Lebens und der Lehre der Kirche mit dem Sakrament ist ohne Zweifel der wesentliche Beitrag der Konstitution“ (S. 125).

Es gibt allerdings orthodoxerseits auch Kritikpunkte: diese sakramentale Ekklesiology sollte auch die „noetische Dimension des Mysteriums“ (S. 125) einschliessen, d.h. eine neue Art der theologischen Erkenntnis und Sprache. Vor allem das dritte Kapitel der Konstitution macht dem orthodoxen Theologen große Schwierigkeiten, weil darin das belastende Erbe des ersten Vatikanums zu spüren ist: die Auffassung der Kollegialität der Bischöfe von Papsttum her und nicht umgekehrt. Oft kommt Scrima auf das eigentlich trennende Problem des päpstlichen Jurisdiktionsprimats zu sprechen: allerdings soll man nicht das Papsttum an sich ablehnen, sondern „es in der aktiven Fülle des Bischofsamtes zurückbringen. [...] Die Orthodoxie lehnt nicht das Prinzip des Papsttums ab, sondern seine eingeschlagene einseitige Richtung ins Konkrete, ins Materielle...“ (S. 222).² Eine theologisch formulierte und kirchlich gelebte Interdependenz zwischen Papsttum und Kollegialität ist aus orthodoxer Perspektive eine grundlegende Frage der Annäherung: denn nur sie kann zu der „ganzheitlichen Wiederentdeckung des paradoxalen Wesens der Kirche führen: zugleich zerbrechlich und unbesiegbar, sichtbar und unsichtbar, von ihren eigenen Schwächen und Siegen gedroht, aber immer vom Geiste gerettet“ (S. 137).

Diese pneumatologische Vision über das Wesen der Kirche prägt alle Aufzeichnungen Scrimas. Emblematisch in diesem Sinne ist das immer wieder kehrende Zitat von Irenäus von Lyon (Adv. Haer. III, 24, 1): „Es ist der Geist, der die Kirche stets jung erhält...“ In einem bisjetzt unveröffentlichten, längeren Aufsatz über die Grundlagen der orthodoxen Ekklesiologie (S. 38 – S. 86) betont Scrima die Notwendigkeit den pneumatologischen Aspekt der Kirche wiederzuentdecken: die Kirche ist eine gelebte *communio*, wo die universelle Botschaft der Auferstehung Christi in der Erfahrung der Ortskirche konkretisiert wird.

Die Modernität der Orthodoxen Kirche besteht gerade in diesem „konkreten Universalen“, denn nur in der konkreten, gelebten eucharistischen Gemeinschaft können die Gaben des Hl. Geistes, etwa das Prophetische, das Persönliche, ja das Kreative ihren Heimat haben: „Die in der Eucharistie Geeinten wissen dass die Ortskirche verkörpert immer mehr dasjenige was kommen wird. Die Ortskirche ist auch eine kommende, nicht nur eine vergangene... Die Ortskirche setzt mich in Bewegung. Die Fülle der Kirche ist hier vorhanden. Ich muss nicht Anweisungen von Byzanz oder Rom oder anderswoher bekommen wie ich hier zu leben habe“ (S. 85). Oder auf S. 52 schreibt er: „Innerhalb der Ortskirche soll ich kreativ werden. [...] Von nun an sind die Probleme der Kirche auch persönliche und geistige Probleme...“ Die Universalität der Kirche lebt von dieser geistigen Kraft der Gemeinschaft welche in der Ortskirche eucharistisch erfahren wird: das ist die „konkrete Universalität“ der Kirche und „diesen universalen Sinn der orthodoxen Tradition soll die Römisch-Katholische Kirche entdecken“ (S. 224).

Die mystische pneumatologisch-eschatologische Vision der Kirche welche der Orthodoxie zukommt soll aber der individuumsbezogenen, sich mit der Geschichte ausei-

² Der Uniatismus war für Scrima in den 60er Jahren eher nur noch ein geschichtliches Thema, welches versöhnend gelöst werden sollte: der Uniatismus sei zwar ein „historisches Unglück“ für die Orthodoxie, und kirchengeschichtlich ein „theologischer Sofismus“ (S. 80), aber sein kulturgeschichtlicher Beitrag sollte anerkannt und damit die Geschichte überwunden werden (S. 80-81).

nersetzenden Ekklesiologie des Westens begegnen. An mehreren Stellen spricht Scrima über die problematische Beziehung der Orthodoxie zur Geschichte: es gibt ein „gewisses Misstrauen gegenüber der Geschichte (S. 39), woraus der Gefahr einer Nicht-Implikation im geschichtlichen Geschehen entsteht, welches nur aus der Perspektive der eschatologischen Vollendung erlebt wird“. Hiermit verbunden ist auch seine Kritik an einer Mythisierung des Byzanz, nach dessen Fall für das orthodoxe Gemüt die Geschichte fast aufgehört hat (S. 74). Scrima geht soweit zu meinen, dass der Hauptunterschied zwischen Ost- und Westkirche, neben dem problematischen Jurisdiktionsprimat des Papstes, gerade in dieser Beziehung zur Geschichte bestünde: Die Lösung wäre, Scrima nach, aus der Erfahrung der Westkirche zu lernen: vor allem die jungen Orthodoxen hätten die Aufgabe die Geschichte im Namen Christi zu ergreifen, und in ihr zu suchen und schöpferisch zu werden (S. 82-83). Die Geschichte kann aber nur „eschatologisch artikuliert“ (S. 81) werden: „Die Geschichte soll als eine Charisma wahrgenommen werden und nicht als einen innerzeitlichen Determinismus. Für einen Christen ist die Geschichte eine Charisma und eine große Verantwortung...“ (S. 79)

Die sachlichen Ansichten Scrimas zur Ekklesiologie der West- und Ostkirche sind von einer ehrlichen Sehnsucht nach der Begegnung genährt, von der Gewissheit einer ursprünglichen Komplementarität in der Universalität. Die zwischenmenschlichen Erfahrungen während der Konzilsarbeiten ließen wohl den Vater Scrima erfahren, dass die Selbsterkenntnis die Erkenntnis des Anderen mit einschließt. Die Trennung von diesem wird somit zu einem „schmerzhaften Mysterium“ (S. 27). Und die Einheit ist nicht einfach ein Zusammenkommen, sondern eine existentielle Notwendigkeit. „Die Aufgabe aller ist die Notwendigkeit des Bruders als eine innerliche Forderung des eigenen Weges zu entdecken, uns zu überzeugen dass wir unvollständig sind, solange er uns als Partner im Verständnis derselben einen Wahrheit fehlt...“ (S. 212) Der Dialog ist demnach eine „Askese“: „für den Anderen sterben, um mit ihm wiedergeboren zu werden...“ (S. 214).

Dieses Opfer für den Andere ist nicht Selbstlöschung, sondern die Einsicht der Komplementarität. „Die Selbstentdeckung im Anderen... [...] Lasst uns in uns, in unserem Gebet, in unserer Meditation Platz für den Anderen machen“ (S. 215). Komplementarität kann aber nur vom betenden Blick zu Gott aufrecht erhalten werden. Die „Ökumene ist eine Frage des geistigen Lebens“ (S. 216), sie muss in Begriffen „der Fülle, der innerlichen Spannung, der integralen christlichen Spiritualität verstanden werden...“ (S. 221). Diese geistige-personhafte Dynamik der Begegnung schließt Planungen und Taktiken aus, sie soll der Weg zu einer gemeinsamen Reife im Heiligen Geist sein: die „Einheit kann nicht die Folge einer Taktik oder eines menschlichen guten Willens sein, sondern die Anerkennung eines Mysteriums, die Entdeckung des Anderen in uns...“ (S. 229).

Die Aufzeichnungen Scrimas zur Ekklesiologie sind mehr als nur ein historisches Zeugnis eines orthodoxen Beobachters beim zweiten Vatikan Konzil: sie zeichnen eine pneumatologische Sicht der Kirche aus, welche auch heute noch hilfreich sein könnte.

Ioan Moga, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Ausbildungseinrichtung in München bleibt bestehen

Ab dem Wintersemester 2005/06 kann das Studium für Orthodoxe Theologie ohne jegliche Einschränkung und entgegen allen früheren, damit überholten Bekanntmachungen aufgenommen werden. Die Ausbildungseinrichtung bleibt erhalten, wie die Leitung der Ludwig-Maximilians-Universität mitteilte.

Dieser Beschluss wurde durch einen sehr positiven Bericht der sog. „Mittelstraß-Kommission“, der Experten-Kommission „Wissenschaftsland Bayern 2020“, über den Studiengang für Orthodoxe Theologie bewirkt. Die Kommission hat festgestellt, dass es sich dabei um eine einzigartige Einrichtung handle, deren Aufgabe einen erheblichen Verlust für die Universität München bedeuten würde. Auch waren Proteste von Kirchenvertretern aus der ganzen Welt eingegangen, die den Erhalt der erst 1996/97 errichteten Ausbildungseinrichtung forderten. Allerdings müsse eine Professorenstelle gestrichen werden, so der Prorektor **Werner Schubö**.

Das Wintersemester 2005/06 begann trotzdem mit neuen Hoffnungen. Eine optimistische Stimmung war auch beim Semestereröffnungsgottesdienst am 29. Oktober 2005 in der rumänischen Gemeinde „Geburt des Herrn“, dem der Weihbischof der rumänischen orthodoxen Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, Bischof **Sofian** von Kronstadt vorstand, zu spüren. (s. Anhang zur Chronik auf S. 169-171).

Orthodoxer Lehrstuhl in Münster arbeitet wieder

Der Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der seit der Emeritierung von Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis** im Jahre 1999 vakant war, hat seine Arbeit wieder aufgenommen. Als erster seiner Art an einer deutschen Universität war dieser Lehrstuhl 1979 ins Leben gerufen worden. Durch die nun erfolgte Einbettung dieses Lehrstuhls in das Centrum für Religiöse Studien, an dem es auch einen Lehrstuhl für Arabistik und Islamkunde und einen weiteren für islamische Theologie gibt, kommt selbstverständlich die Aufgabe hinzu, in Zusammenarbeit mit den anderen im Centrum vertretenen Disziplinen interreligiöse Forschung anzuregen.

Lehrstuhlinhaber ist nunmehr – seit September 2005 – Prof. Dr. **Assaad Elias Kattan**. Geboren 1967 in Beirut (Libanon), absolvierte er 1985-1990 das Studium der Orthodoxen Theologie an der University of Balamand (UOB), Libanon, und ging dann 1990-2000 zu Aufbaustudien nach Thessaloniki, Erlangen und Marburg. 2001 erfolgte seine Promotion in Marburg zum Thema „Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor (ca. 580-662)“. 2002-2004 war Kattan Assistent Professor am „Institute of History, Archeology and Near Eastern Heritage“ der University of Balamand und 2004-2005 Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin mit

Schwerpunkt „Rezeption moderner Hermeneutik in islamischen Kreisen im Libanon nach dem Bürgerkrieg (1975-1990)“. Die Forschungsschwerpunkte von Prof. Dr. As-saad Elias Kattan sind die Bibelauslegung in der griechischen Patristik, die Orthodoxe Kirche und die ökumenische Debatte sowie der Dialog mit dem Islam. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2005] 10)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Klage gegen die Räumung des Athos-Klosters Esphigmenou

Am 21. März 2005 wies der Staatsrat, das höchste Verwaltungsgericht Griechenlands, die Klage ab, die der Abt des athonitischen Klosters **Esphigmenou** gegen die vom Ökumenischen Patriarchen angeordnete Räumung des Klosters erhoben hatte. Mit dem Vorwurf, der Patriarch habe die „ökumenische Häresie“ angenommen, weigerten sich die Mönche des Klosters auf dem Heiligen Berg seit Jahrzehnten, dessen Autorität anzuerkennen. Nach langen Auseinandersetzungen forderte der Patriarch den Abt **Methodios** und seine rund 90 Brüder auf, das Kloster zu verlassen. Der Staatsrat stellte fest, dass die Entscheidungen des Ökumenischen Patriarchen, der die oberste Autorität auf dem Heiligen Berg ist, nicht durch ein anderes Gericht aufgehoben werden können. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2005] 27)

Erzbischof Iakovos im April 2005 gestorben

Am 15. April 2005 wurde der im Alter von 93 Jahren verstorbene Erzbischof **Iakovos** in Brooklin, Mass., beerdigt. Der orthodoxe Erzbischof war von 1959 bis 1996 der Hierarch von 2 Millionen in den USA lebenden griechisch-orthodoxen Christen und weiteren 2 Millionen orthodoxen Christen anderer ethnischer Abstammung. (*Pray and work for orthodox unity in North America* [April 2005] 12; www.goarch.org/en/archbishop/iakovos/)

Unterschriften für die Rückgabe der Hagia - Sophia - Kirche

Auf Eigeninitiative der Züricher Psychologin **Angelika Papagika** werden derzeit Unterschriften für die Rückgabe der berühmten Hagia - Sophia - Kirche in Konstantinopel an die Orthodoxe Kirche gesammelt. Die Initiatorin möchte mit ihren Mitstreitern eine Million Unterschriften sammeln. Sie betont, dass sie ohne Absprache mit orthodoxen Verantwortungsträgern handle. Eine Petition an das Europäische Parlament solle erreichen, dass die Rückgabe als Bedingung für einen EU-Beitritt der Türkei aufgenommen wird.

Altkanzler Schröder beim Ökumenischen Patriarchen

Am 4. Mai 2005 empfing der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Kreise von Hierarchen und des Metropoliten **Augoustinos** von Deutschland an seinem Sitz im Phanar der damals noch regierende Bundeskanzler **Gerhard Schröder**. Der Kanzler befand sich zu einem offiziellen Staatsbesuch in der Türkei. Der hohe Gast führte ein langes Gespräch mit dem Patriarchen über aktuelle Themen und wurde gebührend geehrt. Der Patriarch schenkte Schröder u. a. ein goldenes Kreuz für seine Adoptivtochter, die eine orthodox getaufte Russin ist. Nach Angaben des Sprechers des Bun-

deskanzlers, **Bela Anda**, verlief das Gespräch sehr gut. Schröder wollte selbst unbedingt den Patriarchen treffen, so Anda, „um deutlich zu machen, dass den Menschen und Kirchen in Deutschland die Zukunft der christlichen Minderheiten und deren Religionsfreiheit (in Deutschland) sehr am Herzen liegen“. Das Thema Religionsfreiheit in der Türkei wurde in der Vergangenheit im Zusammenhang mit dem EU-Beitritt viel diskutiert. Schröder gehört zu den Befürwortern eines EU-Beitritts der Türkei. Laut Anda erhoffte sich der Bundeskanzler, durch seinen Besuch beim Patriarchen, den Christen in der Türkei helfen zu können und gemeinsam mit allen Kräften das Ziel, „eine Brücke zwischen Ost und West, zwischen Islam und Christentum zu bauen“, voranzubringen. Schröder forderte die Türkei auf, ihren Reformkurs fortzusetzen. Er regte an, zur Aufarbeitung des Völkermordes an Armeniern eine internationale Historiker-Kommission zu schaffen. Nach dem Kanzlerbesuch nahm Patriarch Bartholomaios I. an einem Festakt in der Marmara-Universität teil, bei dem Bundeskanzler Schröder die Ehrendoktorwürde der Juristischen Fakultät verliehen wurde. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2005] 20-21)

Ankara setzt Ökumenischen Patriarchen unter Druck

Die türkische Regierung hat neuen Druck auf den Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel ausgeübt. Der türkische Vize-Ministerpräsident **Mehmet Ali Sahin** beschuldigte im September 2005 Bartholomaios I., seine Befugnisse zu überschreiten und gegen seine Verpflichtungen als türkischer Staatsbürger zu verstoßen. Der Vize-Ministerpräsident drohte mit der Anwendung der „vorgesehenen gesetzlichen Bestimmungen“ gegen den Patriarchen. Ausgangspunkt war eine Auseinandersetzung um das traditionelle Ferienlager für Kinder verschiedener christlicher Konfessionen auf einer Insel im Marmara-Meer. Für das Ferienlager wäre eine behördliche Genehmigung notwendig gewesen, die trotz mehrfacher Nachfragen wochenlang hinausgezögert wurde. Schließlich sei mitgeteilt worden, dass der Gouverneur von Istanbul in den Urlaub verreist sei, ohne eine Entscheidung getroffen zu haben.

Bartholomaios I. setzte daraufhin eine „symbolische“ Eröffnung des Kinderlagers an und führte dabei Beschwerde über „bürokratische Schikanen“. Er fragte nach dem Gewinn des Staates bei einer Verhinderung der Ferienlager oder bei einer Verhinderung der Wiedereröffnung der orthodoxen Theologischen Hochschule auf der Insel Chalki. Der Patriarch wies darauf hin, dass in der Türkei 24 islamische theologische Fakultäten vorhanden sind; die einzige christliche theologische Hochschule dürfe hingegen nicht bestehen. In Türkisch fügte er hinzu, er sei sich bewusst, dass auch Mitarbeiter der Sicherheitsdienste anwesend seien, doch man habe nichts zu verbergen, weil man nur die eigenen Rechte als Bürger verlange.

Eine Attacke der Istanbul englischsprachigen Tageszeitung „*Turkish Daily News*“ unterstellt dem Ökumenischen Patriarchen, er wolle die Ziele der „megali idea“ (der „großen Idee“) verwirklichen, die im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert darauf abzielte, die „*Basileia ton Romaion*“, das Byzantinische Reich einschließlich Konstantinopels und der Küstengebiete Kleinasiens wiederherzustellen. In dem Kommentar wird eine Sprache verwendet, die weltweit in orthodoxen Kreisen als „bedrohlich“ eingestuft wurde. So heißt es wörtlich: „Der Patriarch überschreitet seine Vollmacht und wird zu einer Quelle der Uneinigkeit im Land“. Bartholomaios I. stelle den Friedensvertrag von Lausanne in Frage; wenn er verlange, dass seine Nachfolger aus aller Welt gewählt werden sollten, mache er seine Absichten „klar“. Wie es in orthodoxen

Kreisen heißt, sei in dem Meinungsartikel der angesehenen Zeitung deutlich die türkisch-nationalistische Konzeption zu erkennen, dass das orthodoxe Patriarchat in Konstantinopel nur für die griechische Restminorität in der Türkei zuständig sei, nicht aber weltkirchliche („ökumenische“) Funktion habe, wie es das orthodoxe Kirchenrecht sieht.

Der Konflikt zwischen Ankara und Bartholomaios I. ist grundsätzlicher Natur, da er in der Türkei nicht als Ökumenischer Patriarch anerkannt wird. In der Weltorthodoxie wird bedauert, dass Politiker und Publizisten in der Türkei offenbar noch nicht verstanden hätten, welche außerordentliche Bedeutung das Ökumenische Patriarchat für die „europäischen Bestrebungen“ Ankaras haben könnte. (*Anaplasia* 417 [Juni 2005] 420; *KNA - ÖKI* 32 [09.08.2005] 3; 1 [03.01.2006] 1; *Orthodoxie Aktuell* 1 [2006] 10)

Ökumenischer Patriarch Ehrendoktor der Universität Bologna

Papst **Benedikt XVI.** hat in einer Botschaft an den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** betont, dass die Einheit aller christlichen Kirchen Ziel der Ökumene sei. Die Botschaft wurde von Kardinal **Roger Etchegaray** bei einem von Patriarch Bartholomaios I. zelebrierten feierlichen Vespertgottesdienst im Petroniusdom von Bologna verlesen. Der Ehrenprimus der Weltorthodoxie war der Einladung der Universität Bologna im November 2005 gefolgt, die ihm ein Ehrendoktorat für seine Verdienste um die Bewahrung der Schöpfung verlieh.

Benedikt XVI. bezeichnete die Verleihung des Ehrendoktorats an Bartholomaios I. als „berechtigte Anerkennung“ für dessen Bemühungen. Dass die Urkunde in der Basilika San Vitale überreicht wurde, sei besonders hervorzuheben, denn diese Kirche in Ravenna erinnere an jene Zeiten, in denen Ost- und Westkirche einander näher standen. Die Erinnerung an diese Zeiten lade dazu ein, „jede mögliche Anstrengung zur Wiedererlangung der vollen Einheit der Jünger Christi“ zu unternehmen.

Auch Bartholomaios I. betonte in seiner Predigt, dass die „andauernde Trennung“ Ursache „großen Schmerzes für das Herz der Christen“ sei. Die vielen Schritte in Richtung gegenseitigen Kennenlernens, gegenseitiger Freundschaft und Zusammenarbeit seien aber zugleich Anlass zu „großer Hoffnung“. (*KNA - ÖKI* 48 [29.11.2005] 2)

Ökumenischer Patriarch zu Besuch in England, in der Schweiz und in Lichtenstein

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** reiste am Mittwoch, den 2. November 2005, nach London. Auf Einladung der Gesellschaft Griechischer Akademiker hielt er auch in der bekannten London School of Economics einen Vortrag über „die Rolle der Religion im sich ständig wandelnden Europa“. Während seines Aufenthalts hat sich der Patriarch mit dem Erzbischof von Canterbury, **Rowan Williams**, und den Botschaftern der Türkei und Griechenlands getroffen. Er folgte auch einer Einladung in die Büros der Zeitung „The Economist“. Am 4. November flog der Patriarch nach Lichtenstein, um eine Rede über den Umweltschutz zu halten. Alle Preisträger der ökologischen Organisation „Binding Stiftung“ der letzten 20 Jahre nahmen an der Veranstaltung teil. Am 5. November feierte der Patriarch Bartholomaios die Liturgie in der Kirche des heiligen Konstantin und der heiligen Helena in St. Gallen, der Metropole der Schweiz. (*Episkepsis* 654 [2005] 2-7)

Neuer ukrainischer Bischof im Ökumenischen Patriarchat

Am 22. November 2005 hat die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats einstimmig den Mönch **Andrej** (Pesko), der nun den Titel eines Bischofs von Kratea erhielt, zum neuen ukrainischen Bischof gewählt. Als Vikarbischof ist er Metropolit **Konstantyn** von Irinoupolis, dem Vorsteher der ukrainischen Gemeinden in der Diaspora, unterstellt. Seine Weihe fand am 13. Dezember 2005 in Chicago statt. Sein Amt soll der neue Bischof aber in Westeuropa, mit Amtssitz in London, ausüben.

Bischof Andrej ist der zweite Ukrainer, der in jüngster Zeit im Ökumenischen Patriarchat zum Bischof und zum Dienst in der Diaspora erwählt wurde. Der erste war der jetzige Bischof von Telmisos **Ilarion** (Rudnyk). (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 10)

Historische orthodoxe Urkunde an Metropolit Staikos übergeben

Eine historisch wertvolle orthodoxe Urkunde ist in Wien an den griechisch-orthodoxen Metropoliten **Michael Staikos** übergeben worden. Das historische Dokument, das rund 500 Jahre alt sein dürfte, enthält den Aufruf des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, für einen Klosterneubau im damaligen litauischen Staat (der auch die heutige Ukraine und Weißrussland umfasste) zu spenden. Zudem ist darin ein Bezug auf das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel enthalten. Der genaue Inhalt der Urkunde, deren Text in kyrillischen Buchstaben verfasst ist, sowie das Datum der Ausstellung und der Name des Patriarchen müssen von Fachleuten noch analysiert werden.

Die Urkunde wurde der griechisch-orthodoxen Metropolie in Wien vom Salzburger Privatmann **Karl Vanecek** geschenkt. Der heute 95-jährige Schneidermeister war 1942 im Auftrag der deutschen Wehrmacht in Weißrussland als Dolmetscher für slawische Sprachen tätig und erwarb die Urkunde dort. Vor kurzem wandte er sich an den früheren Salzburger Domdechanten Prälat **Johannes Neuhardt**, der ihm zu einer Übereignung an die griechisch-orthodoxe Kirche in Österreich riet. Die Urkunde ist in einem sehr guten Zustand, auch das Siegel ist ungebrochen. Staikos zeigte sich erfreut über diese „großzügige Gabe“. (*KNA – ÖKI* 2 [10.01.2006] 5)

Blaise Pascal-Preis 2005 an Professor Kallis

Am 10. Dezember 2005 wurde in der ehemaligen Gertudiskapelle, die heute Teil des Gemeindezentrums „De Driehoek“ in Utrecht ist, Professor Prof. Dr. **Anastasios Kallis** der Pascal-Preis wegen seines Engagements für die Beziehungen zwischen der Alt-Katholischen Kirche und der Orthodoxie verliehen. Professor Dr. **Martien Parmentier** betonte in der Laudatio, dass Kallis, der Professor in Münster und einige Jahre auch an der Christkatholischen Fakultät zu Bern war, wie sein Name schon sage, ein Liebhaber des Guten und Schönen (griechisch: kalos) sei. Obendrein sei er „Anastasios“, ein Auferstehungsmensch. Er halte nicht nur die rechte Lehre, sondern auch den rechten Lobpreis für wichtig. Nach der Laudatio und der Urkundenverlesung hielt Professor Kallis einen Vortrag mit dem Titel „Erfolgreicher Dialog ohne Folgen? Zur Rezeptionsproblematik im Hinblick auf die altkatholisch-orthodoxe Gemeinschaft“. (*Christen heute* 2 [2006] 38)

Dr. Athanasios Basdekis in den Ruhestand verabschiedet

Im Rahmen einer feierlichen Veranstaltung am 19. Januar 2006 im Dominikanerkloster in Frankfurt wurde Dr. **Athanasios Basdekis**, der seit über 30 Jahren orthodo-

xer Referent in der Ökumenischen Centrale, der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) war, offiziell in den Ruhestand verabschiedet. Von 1987 bis 1993 war er Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale. Basdekis studierte an der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Chalki und wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster zum Dr. theol. promoviert. Die Stelle des orthodoxen Referenten wird erst nach einem Jahr Vakanz wieder besetzt werden, allerdings, wie auf der Mitgliederversammlung der ACK im Oktober 2005 beschlossen wurde, nur noch zu 50 Prozent. (KNA – ÖKI 4 [24.01.2006] 12; *Christen heute* 2 [Februar 2006] 26)

Ökumenischer Patriarch besucht Mexiko

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hat vom 3. bis 8. Februar 2006 Mexiko besucht. Er wurde von den römisch-katholischen Bischöfen des Landes feierlich empfangen. Der Patriarch rief wiederum zu Respekt vor dem Andersdenkenden auf, der weiter gehe als „reine Toleranz“. Auf der Agenda seines sechstägigen Aufenthalts stand neben einem Treffen mit Vertretern aus Kirche und Politik auch eines mit dem jüngst gegründeten Rat für den interreligiösen Dialog. Des Weiteren gab der „grüne Patriarch“, wie Bartholomaios I. wegen seines Einsatzes zum Schutz der Umwelt auch genannt wird, eine Pressekonferenz zu Umweltthemen und nahm dabei Stellung zu dem im Anschluss an seinen Besuch in Mexiko stattfindenden Weltwassergipfel. Der Besuch galt aber vor allem der relativ kleinen orthodoxen Gemeinde, die auf etwa 50000 Gläubige geschätzt wird. Die ersten orthodoxen Christen kamen Ende des 19. Jahrhunderts überwiegend aus Russland, Griechenland und dem Libanon nach Mexiko. (*Episkepsis* 659 [31.03.2006] 5-8; KNA-ÖKI 7 [14.02.2006] 2)

Metropolit Augoustinos wird Bonner Ehrendoktor

Am 1. Februar 2006 erhielt **Augoustinos Labardakis**, Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, die Ehrendoktorwürde der Universität Bonn. Damit würdigt die Katholisch-Theologische Fakultät die Verdienste des Metropoliten um die ökumenische Verständigung in der Bundesrepublik Deutschland, wie die Hochschule in Bonn mitteilte. Laudator war Fakultätsdekan **Georg Schöllgen**. Der 1938 auf Kreta geborene Augoustinos studierte Theologie an der Hochschule von Chalki sowie in Salzburg, Münster und Berlin. Zu seinen Lehrern gehörte auch der heutige Papst **Benedikt XVI.** 1972 wurde Augoustinos in Frankfurt am Main zum Bischof geweiht. Er war der erste griechisch-orthodoxe Bischof in Deutschland. Seit 1980 ist er Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa. Zur drittgrößten christlichen Kirche in Deutschland gehören rund 400 000 Gläubige in 70 Gemeinden. (KNA-ÖKI 5 [31.01.2006] 16, s. auch seinen Vortrag auf S. 9-18)

Elisabeth Behr-Siegel ist verstorben

In der Nacht auf den 26. November 2005 verstarb **Elisabeth Behr-Sigel**, eine der bekanntesten orthodoxen Theologinnen der Gegenwart, im Alter von 97 Jahren.

Behr-Sigel wurde 1907 im Alsace, das damals zum Deutschen Reich gehörte, als Kind eines protestantischen Vaters und einer jüdischen Mutter geboren. Sie wurde Christin und war eine der ersten Frauen, die dazu berufen wurde, Theologie an der Universität in Straßburg zu lehren. Durch die Heirat mit dem russischen Emigranten André Behr gab sie ihr pastorales Amt in der reformierten Kirche auf und wurde zur orthodoxen Christin.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Elisabeth Behr-Sigel schnell zu einer bekannten orthodoxen Theologin. Sie veröffentlichte mehrere Arbeiten über orthodoxe Themen. Sie lehrte in Paris am Institut St. Serge wie auch in Cambridge am „Institute for Orthodox Christian Studies“.

Behr-Sigel war eine große Fürsprecherin für Frauen in der Orthodoxen Kirche. Sie trat unter anderem entschieden dafür ein, das Amt der Diakonin wieder einzuführen. Die Mutter dreier Kinder sprach sich für eine „neue Menschlichkeit“, die mehr weibliche Dimensionen berücksichtigt und aggressive männliche Ansichten korrigiert, aus. (www.orthodoxie.be; www.timesonline.co.uk/article/0,,60-1918325,00.html)

2. Patriarchat von Alexandrien

Die neuen statistischen Angaben des Patriarchats

Nach den neuen statistischen Angaben zählt das Patriarchat von Alexandrien rund 300.000 Gläubige – Griechen, Araber und Schwarzafrikaner – in 21 Diözesen. Der Großteil der Gläubigen besteht aus Schwarzafrikanern, die in den letzten vierzig Jahren den Weg zur Orthodoxie gefunden haben. Vor allem sind in Kenia, Uganda, Tansania, Ghana und auf Madagaskar bedeutende einheimische Gemeinden entstanden. Seit 1982 gibt es in Nairobi (Kenia) ein Seminar zur Heranbildung des einheimischen Klerus, ferner zwei Diözesenseminare in Youandé (Kamerun) und Alasora (Madagaskar). Der schwarzafrikanische Klerus besteht derzeit aus etwa 150 Priestern und 2 Bischöfen, die beide in Athen studiert und dort ihr Diplom und Doktorat in orthodoxer Theologie erworben haben. Alle anderen Bischöfe des Patriarchats sind griechischer Nationalität. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2005] 27)

Der Patriarch Alexandriens zu Besuch im koptischen Kloster „Hl. Georg“ in Kairo

Am 26. März 2005 war der Patriarch Alexandriens, **Theodor II.**, zum ersten Mal im koptischen Kloster „Hl. Georg“ in Kairo zu Besuch. Dieses Ereignis war von großer historischer Bedeutung und hat zur friedlichen Koexistenz und Zusammenarbeit der beiden Kirchen beigetragen. Der Patriarch wurde von sechzig Nonnen empfangen, die zu Ehren ihres Gastes gesungen, Kerzen entzündet und Glocken geläutet haben. Patriarch Theodor II. hat eine Rede über die optimalen Beziehungen zwischen der orthodoxen und der koptischen Kirche gehalten und die Nonnen dabei für ihren Eifer und ihren starken Glauben gelobt. (*Pantainos* 97 [2005] 232)

Bau der ersten orthodoxen Kirche in Dubai

Auf einem Grundstück von 1.800 cm² wurde Ende des Jahres 2005 der Bau der ersten orthodoxen Kirche in Dubai begonnen. Die Arbeiten werden voraussichtlich zwei Jahren dauern. Bis 2007 werden die orthodoxen Einwohner ihren Gottesdienst in verschiedenen Tempeln abhalten müssen. Der Vorsitzende des kirchlichen Ausschusses, **John Theodori**, sprach über die Wichtigkeit dieses Projektes für die Gläubigen aus Russland, Syrien, Griechenland, Zypern und der Ukraine, die durch den Neubau ihre religiösen Pflichten erfüllen werden können. (*Anaplasia* 418 [2005] 128)

3. Patriarchat von Antiochien

Der Patriarch von Antiochien besucht Griechenland

Am 27. September 2004 hat sich der Patriarch Antiochiens, **Ignatios IV.**, in Athen mit Erzbischof **Christodoulos** getroffen. Der Patriarch wurde von verschiedenen Metropolitane, Bischöfen sowie Akademikern begleitet. Zu seinen Ehren wurde ein Bankett vom Botschafter Syriens, **Sovad M. Al. Ayoubi**, gegeben. Am Mittwoch, den 29. September hat Patriarch Ignatios das Benaki Museum und den Außenminister **Petros Moliviatis** besucht. Donnerstagabend war der Patriarch Antiochiens zum Festmahl beim Botschafter des Libanon, **William Habib** geladen. Anwesend waren der Erzbischof Griechenlands, Christodoulos, Mitglieder der Heiligen Synode und andere Exzellenzen. (*Ekklesia* 9 [2004] 761-63)

4. Patriarchat von Jerusalem

Patriarch Irinaios I. von Jerusalem wird abgesetzt. Theofilos III. ist neuer Patriarch in Jerusalem

Am Dienstag, den 24. Mai 2005, beschloss eine panorthodoxe Synode im Phanar, den Patriarchen von Jerusalem, **Irinaios I.**, seines Amtes zu entheben und Neuwahlen einzuleiten. Damit wurde die heilige Synode von Jerusalem offiziell unterstützt, die Irinaios I. bereits am 10. Mai für abgesetzt erklärt hatte. Der Patriarch hatte sich geweigert, sein Amt niederzulegen. Unter Leitung des Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, trafen sich Oberhäupter oder Vertreter der Patriarchate von Jerusalem, Antiochien (Syrien), Russland, Serbien, Bulgarien, Georgien, der Kirche von Griechenland und der Kirche von Polen, um sich mit dem heiklen Thema auseinanderzusetzen. Gegen Irinaios I. wird der Vorwurf erhoben, er habe gemeinsam mit seinem damaligen Finanzverwalter, der seit Beginn des Jahres flüchtig ist, heimlich wertvolle Immobilien in der Jerusalemer Altstadt für 198 Jahre an jüdische Investoren verpachtet. Der israelisch-palästinensische Streit um die Jerusalemer Altstadt macht das Thema politisch brisant. Die mehrheitlich palästinensischen Gläubigen des Patriarchats empfanden dies als Verrat ihrer Interessen. Hinzu kommt, dass die Wahl des Patriarchen Irinaios I. nicht unumstritten war. Bereits Anfang März hatte das Jerusalemer Bezirksgericht entschieden, dass es bei der Wahl des Patriarchen Irinaios I. im August 2001 nicht mit rechten Dingen zugegangen sei. Gleich nach der Panorthodoxen Synode hat das Kirchengericht des Patriarchates von Jerusalem Irinaios I. zum „einfachen Mönch“ herabgestuft. Die Entkleidung Irinaios I. von allen Ämtern sei ein „notwendiger kanonischer Schritt“ gewesen, um ein Schisma in der Kirche zu vermeiden.

Theofilos III. wurde von der 47-köpfigen 'Bruderschaft vom Heiligen Grab' und anschließend von der Heiligen Synode in nur zwei Wahlgängen gewählt. Die 'Bruderschaft vom Heiligen Grab' kontrolliert historisch bedingt die Ämter und die Besitztümer des Patriarchates. Die 14 Mitglieder der Bischofssynode entschieden einstimmig. Der Metropolit von Tabor- Theofilos III. (54)- ist der 97. griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem. Am 23. November 2005 wurde Theofilos III. in der Grabes- und Auferstehungskirche in Jerusalem in sein Amt eingeführt. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. und zahlreiche andere Vertreter aus Politik und Kirche waren anwesend. Der neue Oberhirte kam im Alter von 12 Jahren ins Heilige Land und spricht fließend arabisch und englisch. Die Nöte der einheimischen Christen als auch den

Nahostkonflikt dürfte er daher bestens kennen. (*Herder Korrespondenz* 59 [06.2005] 324; *Christen heute*, 49 [Oktober 2005] 218; *KNA - ÖKI* 36 [06.09.2005] 3; *Anaplasia* 419 [2005] 136; *Orthodoxie Aktuell* 12 [2005] 19)

Mehr russisch- als arabischsprachige Gläubige im Bereich des Patriarchats von Jerusalem

Nach Aussagen des früheren Generalsekretärs des Patriarchats von Jerusalem, Metropolit **Timotheos** (Margaritis) von Bostra, gibt es inzwischen im Bereich des Patriarchats mehr russisch- als arabischsprachige Gläubige, und zwar weil eine ganze Reihe der Übersiedler jüdischer Nationalität vor allem aus den Ländern der ehemaligen UdSSR ihrem Glauben nach orthodoxe Christen seien. Einige sprechen von 300.000, die anderen von mehr als 150.000. Aber in beiden Fällen übersteigt ihre Zahl die der Gläubigen palästinensischer Herkunft (um 100.000). Der Metropolit betonte, das Patriarchat bemühe sich, die geistlichen Bedürfnisse dieser Menschen zu berücksichtigen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2005] 12)

Zahl der Christen in Bethlehem gesunken

Die Zahl der Christen in Bethlehem ist in den letzten fünfzig Jahren dramatisch gesunken: Waren nach Angaben der Volkszählung kurz vor der Gründung des Staates Israels 1948 noch rund 80 % der Einwohner Christen, darunter die meisten Orthodoxe, ging ihr Anteil seither ständig zurück. Der Bürgermeister von Bethlehem, **Victor Batareseh**, ein Katholik und zugleich Mitglied der marxistischen Volksfront zur Befreiung Palästinas (PFLP), sprach jüngst von weniger als 40 % der etwa 60.000 Einwohner im Raum Bethlehem, die Vertretung des Vatikans im Heiligen Land gar nur noch von 12 %. In den vergangenen Jahren, insbesondere seit Beginn der neuen Feindseligkeiten, haben mehr als 3.000 Christen die Stadt im Westjordanland aus wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Gründen verlassen. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2005] 11)

Neue Amtsträger aus den Reihen der arabischsprachigen Bürger

Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem hat mehrere Geistliche aus den Reihen der Palästinenser bzw. arabischsprachigen Bürger Israels zu wichtigen Amtsträgern des Patriarchats erhoben, dessen Hierarchie bislang fast ausschließlich aus griechischen Angehörigen der „Bruderschaft vom heiligen Grab“ bestand. So wurde der Archimandrit **Attalah Hanna** zum Bischof von Sebastia gewählt. Zugleich sind auch zwei neue Bischöfe griechischer Herkunft gewählt worden. Ein palästinensischer Geistlicher aus Beit Jala, Archimandrit **Galaktion**, wurde zum Mitglied der Heiligen Synode ernannt (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 15).

5. Patriarchat von Russland

Autonomiebestrebungen von Kiew

Zu Irritationen, vor allem im Moskauer Patriarchat, haben Äußerungen von Erzbischof **Vsevolod** von Skopelos aus Chicago bei seinem Besuch in der Ukraine Ende März 2005 geführt. Der 1927 geborene Erzbischof gehört zum Ökumenischen Patriarchat und ist seit 1987 Oberhirte der ukrainischen Gemeinden in den USA. Er traf sich mit dem Vorsteher der ukrainisch-orthodoxen Kirche, Metropolit **Volodymyr**, sowie

mit Erzbischof **Makaryj** von der „Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche“. Am 24. März 2005 besuchte er auch den ukrainischen Präsidenten **Juschenko**. In seinem Gespräch mit Juschenko plädierte Erzbischof Vsevolod für die Wiederherstellung der Einheit der Orthodoxie in der Ukraine und die Bildung einer ukrainischen orthodoxen „Landeskirche“ unter Mithilfe des Ökumenischen Patriarchats. Mit dieser Erklärung, die dem Moskauer Patriarchat die Jurisdiktion über die ukrainischen und weißrussischen Diözesen abspricht, hat der Erzbischof erhebliche Unruhe ausgelöst. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2005] 29-30)

Gottesdienst zu Ehren der 222 chinesischen Märtyrer gefeiert

Ende Juni 2005 wurde erstmals seit mehr als einem halben Jahrhundert im Gebäude der früheren bischöflichen Residenz bei der Russischen Geistlichen Mission in China ein Gottesdienst zu Ehren der 222 chinesischen Märtyrer gefeiert. Diese waren 1900 beim so genannten „Boxeraufstand“, der Rebellion der Ichetuan, getötet worden. Damals waren nicht nur ausländische Prediger, sondern auch christliche Beamte, Soldaten, Offiziere und Bauern ermordet worden. Vor allem in der Nacht vom 23. auf den 24. Juni 1900 wurden zahlreiche orthodoxe Christen massakriert. Im Mai 1902 hatte die Heilige Synode durch Erlass Nr. 2874 einen Gedenktag für die 222 Märtyrer eingerichtet. Ihre Gebeine wurden unter dem Altar der im altrussischen Turm-Stil errichteten Kirche aller heiligen Märtyrer in der Mitte des Geländes der Mission beigesetzt. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2005] 16-17)

Orthodoxes Fernsehen als Retter

Unter dem Namen „Spas“ („Erlöser“) arbeitet seit Juli 2005 in Russland der erste orthodoxe Fernsehsender. Aller Skepsis zum Trotz ist es der Kirche damit vorerst gelungen, dieses lang verfolgte und ebenso schwierige wie kostspielige Projekt zu verwirklichen. Finanziert wird „Spas“ von wohlhabenden orthodoxen Christen und national gesinnten Firmen. Vor allem ideellen Beistand leistet diesem „Retter“ das Moskauer Patriarchat. Ziel der „Spas“-Macher ist nach eigenem Bekunden nichts Geringeres als die „Wiederherstellung der nationalen Identität“. Diese Wiedergeburt der russisch-orthodoxen Tradition begrüßt der Religionswissenschaftler **Wladimir Iliouchenko**, Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften, warnt aber auch davor, das Christentum mit einer nationalistischen Ideologie zu vermengen. (*Der Christliche Osten* LX [2005] 308)

Aleksij II.: Probleme mit Rom verhindern Begegnung mit Papst

Der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** bezeichnete es als voreilig, im Hinblick auf die Beziehungen mit Rom von neuen Entwicklungen zu sprechen. Die Erklärungen von Papst **Benedikt XVI.** über die Notwendigkeit des Dialogs seien begrüßenswert, es sei zu hoffen, dass den Worten „Taten folgen werden“, unterstrich Aleksij in einem Interview mit dem Leiter des russischen BBC-Dienstes, **Constantin Eggert**. „Wir haben Probleme. Wir müssen sie überwinden, dann kann es ein Treffen geben“, äußerte sich Aleksij II. bezüglich einer Begegnung mit dem Papst. Ohne Zweifel gebe es Schwierigkeiten, die Katholiken ebenso wie Orthodoxe betreffen. Leider betreibe die Römisch-katholische Kirche in Russland, in der Ukraine, in Weißrussland und in der Kasachischen Republik nach wie vor eine Politik des „Proselytismus“, so Aleksij II. Auch die „aggressive Haltung“ der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche gegen das Moskauer Patriarchat sei noch nicht überwunden. (*KNA – ÖKI* 2 [10.01.2006] 1)

Archimandrit Jeremia mit dem „Orden der Freundschaft“ ausgezeichnet

Der Präsident der Russischen Föderation, **Vladimir Putin**, hat im August 2005 den Vorsteher des russischen Klosters des hl. Panteleimon auf dem Berge Athos, Archimandrit **Jeremia (Alechin)**, mit dem „Orden der Freundschaft“ ausgezeichnet. Abt Jeremia, der seit den 70er Jahren dem Kloster vorsteht, wurde – wie es in der Verleihungsurkunde heißt – auf Grund „seines großen Beitrages für die Bewahrung und Entwicklung der geistlichen und kulturellen Traditionen und für die Stärkung der Freundschaft unter den Völkern“ geehrt. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2005] 11)

Orthodoxe Kirche verstärkt Seelsorge bei Grenztruppen im Kaukasus

Die Orthodoxe Kirche verstärkt die seelsorgerliche Betreuung bei den russischen Grenztruppen im Nordkaukasus. Ein entsprechendes Abkommen wurde von Bischof **Feofan** von Stawropol und Wladikawkaz sowie General-Leutnant **Anatolij Zabrodin**, dem Kommandanten der Grenztruppen, unterzeichnet, wie der Pressedienst des Moskauer Patriarchats meldet.

Wie der Pressereferent der orthodoxen Diözese Stawropol-Wladikawkaz, **Jewgenij Bronskij**, betonte, gehe es der Kirche vor allem darum, die Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen in der Armee zu vermenschlichen. Das Abkommen sieht u.a. vor, dass an den Standorten der Einheiten der Grenztruppen orthodoxe Kapellen eingerichtet werden. Bronskij unterstrich, dass bisher die Militärseelsorge bei den Grenztruppen im sensiblen Nordkaukasus-Gebiet durch ein Abkommen von 1997 geregelt war. Auf Grund der „Erfahrungen der letzten Jahre“ und der geänderten Struktur der Grenztruppen sei es notwendig geworden, das Abkommen von 1997 den „neuen Bedingungen“ anzupassen. (*KNA – ÖKI* 51/52 [20.12.2005] 15)

Neue russisch-orthodoxe Holzkirche in Magdeburg

Mitte Januar 2006 erklärte der Hamburger Erzpriester **Boris Ustimenko**, in Magdeburg werde eine neue russisch-orthodoxe Holzkirche gebaut. Sie soll die größte ihrer Art in Deutschland werden. Das Holz sei bereits in Russland vormontiert worden. Die Kirche soll 350 Besucher fassen und 2,5 Millionen Euro kosten. Die Stadt Magdeburg stellt der vor drei Jahren gegründeten russisch-orthodoxen Gemeinde ein Grundstück kostenlos zur Verfügung. Bis zum Zweiten Weltkrieg stand hierauf eine durch Bomben schwer beschädigte deutsch-reformierte Kirche. Es soll auch Platz für ein noch zu errichtendes Gemeindezentrum bieten. In Sachsen-Anhalt leben nach Schätzungen mehr als 1000 russisch-orthodoxe Christen. (*Herder Korrespondenz* 60 [2/2006] 108)

Erzpriester Dr. Ambrosius ist verstorben

Am 3. April 2005 starb plötzlich und unerwartet Erzpriester Dr. **Ambrosius Backhaus**. Nach der sowjetischen Gefangenschaft während des Zweiten Weltkrieges fand der Mediziner seinen Weg zur Orthodoxie. Über viele Jahre war Vater Ambrosius der einzige orthodoxe Priester in Hamburg. Regelmäßig feierte er in Hamburg Vesper und Liturgie in deutscher Sprache. Vater Ambrosius war vor allem Pfarrer für die russisch-orthodoxen Christen in Schleswig-Holstein. Auch in Lübeck hielt er Gottesdienst mit seiner Gemeinde. 1998 ehrte ihn die Orthodoxe Kirche mit dem Titel Mitrofer. Seitdem durfte er bei den Gottesdiensten eine Mitra tragen. (*ECH* 45 [September 2005] 5-6.)

6. Patriarchat von Serbien

Gewaltsame Ausweitung des Konflikts in der FYROM

Mitte Juli 2005 wurde das kleine Zentrum der zur serbischen orthodoxen Kirche gehörenden autonomen Erzdiözese von Ochrid in der Hauptstadt der früheren jugoslawischen Republik Mazedonien Ziel von Übergriffen. Zuerst wurde Priester **Borjan Viatnov** zusammengeschlagen, dann zwei Tage später vier andere Priester und ein Mönch. Am Fest des hl. Petrus wurde auch die Kapelle des hl. Nektarios von Aigina verwüstet.

Die Übergriffe dürfen als Ergebnis der Kampagne gewertet werden, die gegen die beim letzten Bischofskonzil der serbischen orthodoxen Kirche neu errichtete Erzdiözese von Ochrid und besonders Erzbischof **Jovan Vraniskovski** von Seiten der nicht anerkannten mazedonischen orthodoxen Kirche geführt wird. Ihm sowie seinen Gläubigen wurde vorgeworfen, sie seien Verräter der mazedonischen Nation. (*Ekklesia* 6 [Juni 2005] 481f.)

Bischofsversammlung der serbischen orthodoxen Kirche

Vom 2. bis 4. November 2005 tagte im Belgrader Patriarchat die reguläre herbstliche Bischofsversammlung der serbischen orthodoxen Kirche. Mit Ausnahme des Metropoliten **Hristofor** (Kovacevic) von Mittelwestamerika und des Vorstehers der Autonomen Erzdiözese von Ochrid, Erzbischof **Jovan** (Vraniskovski), nahmen alle Bischöfe der serbischen Kirche daran teil. Letzterer wird immer noch von Behörden der früheren Jugoslawischen Republik Mazedonien (FYROM) im Gefängnis festgehalten. Zentralthema war die gegenwärtige und zu erwartende zukünftige Lage der serbischen orthodoxen Kirche und des serbischen Volkes im Kosovo und im Metochije – dies auf dem Hintergrund der beginnenden internationalen Gespräche über den zukünftigen Status der überwiegend von Albanern beherrschten serbischen Provinz. Die Bischofsversammlung brachte ihre Position in einer eigenen Botschaft an die heimische wie die internationale Öffentlichkeit und in einer weiteren Botschaft an das serbische Volk zum Ausdruck. Darin wird eindringlich gefordert, dass die leidende serbische Kirche und das bedrohte Volk im Kosovo endlich die elementaren Rechte der Freiheit und des Schutzes erhalten und dass die Diskussion über die Zukunft der Provinz auf der Basis der Gerechtigkeit, Moral und einer Gleichbehandlung aller ethnischen Gruppen geführt werde und ihre nach dem internationalen Recht legitimen Ansprüche gewahrt bleiben. Die Bischofsversammlung ernannte Bischof **Teodosije** (Sibalic) von Lipljan zum Repräsentanten der serbischen orthodoxen Kirche in der Kommission für die Wiederherstellung der orthodoxen Kirchen im Kosovo und im Metohije. Ein weiteres unerfreuliches Thema der Versammlung war die Inhaftierung des kanonischen Erzbischofs Jovan durch die Behörden der FYROM. Die Bischofsversammlung forderte erneut die Vertreter des Schismas in der ehemaligen jugoslawischen Republik, die eine gesamtorthodox nicht anerkannte „Autokephale Makedonische orthodoxe Kirche“ bilden, auf, die kanonische Ordnung wieder herzustellen und vor allem die Menschenrechte zu achten. Die Bischöfe bitten die Weltöffentlichkeit, auf ein Ende des Staatspolizeiterrors gegen die anerkannte und legitime orthodoxe Kirche in Mazedonien hinzuwirken, denn dies sei „schließlich seit der Zerstörung des Kommunismus das einzige Beispiel einer systematischen Verfolgung der Orthodoxen Kirche im modernen Europa und eine enorme Herausforderung für die Demokratie und die Grundwerte der zivilisierten Welt“. Besorgt zeigten sich die Bischöfe auch über die zunehmende Belästigung orthodoxer

Gläubiger und die Übergriffe auf das Eigentum der serbischen orthodoxen Kirche in Teilen Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas. Abschließend solidarisierte sich die Bischofsversammlung mit dem Angriffen extremistischer Türken ausgesetzten Patriarchat in Konstantinopel und dem Ökumenischen Patriarchen und brachte die Hoffnung zum Ausdruck, dass eine auf Europa ausgerichtete Türkei einen gebührenden Schutz und Rechtsicherheit für die Orthodoxe Kirche wie auch andere christliche Kirchen und alle Minoritäten im Lande gewährleisten werde. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2005] 6)

Französische Gemeinden des westlichen Ritus (ECOF) suchen Aufnahme in die serbische orthodoxe Kirche (SOK)

Ein Teil der sog. „Katholisch-Orthodoxen Kirche von Frankreich (ECOF)“ des westlichen Ritus versucht eine Aufnahme in die serbische orthodoxe Kirche zu erlangen. Bei der „ECOF“ handelt es sich um eine Splittergruppe, die ursprünglich aus dem Vagantenbereich erwuchs und in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts Aufnahme in das Moskauer Patriarchat fand; es kam jedoch schon bald zu Spannungen. „ECOF“ benutzt einen mit byzantinischen Elementen durchsetzten abendländischen Ritus, der auf dem alten gallikanischen Ritus beruht. Die Gruppe stand unter verschiedenen Jurisdiktionen, zuletzt war sie lange Jahre (1972-1993) im Rumänischen Patriarchat, bis dieses auch wegen verschiedenen, als esoterisch charakterisierten Praktiken innerhalb der „ECOF“ seinen Schutz dieser Gruppe entzog. „ECOF“ blieb dann selbstständig, geriet aber immer mehr in die Krise, besonders nachdem Bischof **Germain** heiratete. 2001 haben sich einige Gemeinden von der restlichen „ECOF“ getrennt und nannten sich „Bund der orthodoxen Kultusvereinigungen des westlichen Ritus“. Eine Delegation dieses Bundes wurde vom serbischen Patriarchen Pavle am 29. September 2004 empfangen. Sie trugen ihren Wunsch nach Vereinigung mit der serbischen orthodoxen Kirche im Rahmen der Westeuropäischen Diözese der SOK vor. Die Heilige Synode der serbischen Kirche ernannte eine Kommission mit dem emeritierten Bischof **Atanasije** und dem Professor für Liturgik der Belgrader Theologischen Fakultät, **Nenad Milošević**, an der Spitze. Die Kommission schätzte die Lage ein und teilte das Ergebnis am 08. März 2005 mit. Ein Rundschreiben des Bundes interpretierte aber die Mitteilungen so euphorisch, als ob die Aufnahme unmittelbar bevorstünde. So musste Bischof Atanasije in seinem zweiten Schreiben vom 20. März 2005 klarstellen, dass einerseits über eine eventuelle Aufnahme erst die Bischofsversammlung der SOK entscheiden müsse und andererseits angesichts der bedeutenden Zahl der existierenden Hindernisse die Behandlung des Themas und Dialogs einige Jahren dauern werde, bis man zu einer Lösung käme. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2005] 21-22)

Einzige orthodoxe Kirche in Pristina bleibt erhalten

Der Leiter der UNO-Mission im Kosovo (UNMIK), **Sören Jessen-Petersen**, forderte die albanisch dominierte Stadtverwaltung auf, ihre Pläne zur Säkularisierung der noch im Bau befindlichen Kirche aufzugeben. Der UNMIK-Chef werde nicht zulassen, dass die Kirche ohne Zustimmung des serbisch-orthodoxen Patriarchats zu anderen Zwecken verwendet werde. Patriarch **Pavle I.** hatte an Jessen-Petersen appelliert, die Pläne der Stadtverwaltung zum Abriss oder zur Entweihung der Kirche im Stadtzentrum zu verhindern. Die Christus-Erlöser-Kirche wurde während der Progrom-Tage im März 2004 in Brand gesteckt. In der Kosovo-Hauptstadt leben seit dem Einmarsch der

NATO-Truppen und ihrer albanischen Verbündeten im Juni 1999 nur noch wenige Serben. (*KNA – ÖKI* 42 [18.10.2005] 16)

Die Bibliothek der serbischen Diözese Slawonien wurde zurückgegeben

Am 23. Juni 2005 wurde die Bibliothek der serbischen orthodoxen Diözese Slawonien (Kroatien) der serbischen orthodoxen Kirche zurückgegeben. Die Bibliotheksbücher wurden im Kriegsjahr 1992 aus dem Bischofshaus in Pakrac von kroatischen Museumsangestellten nach Zagreb gebracht und anschließend in der Zagreber National- und Universitätsbibliothek aufbewahrt. Die Rückgabe an die serbische Kirche war das Ergebnis eines Abkommens zwischen dem Direktor der National- und Universitätsbibliothek Zagreb, Dr. **Josip Stivanov**, und Dr. **Slobodan Mileusnic**, dem Direktor des Museums der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2005] 17)

Übergabe der ersten Faksimile-Ausgabe des Varazdiner Epistelbuchs

Am 5. Juli 2005 übergab Metropolit **Jovan (Pavlovic)** von Zagreb und Ljubljana dem serbischen Patriarchen **Pavle** die erste Faksimile-Ausgabe des Varazdiner Epistelbuchs aus dem 15. Jh. Grund der Veröffentlichung ist der 550. Jahrestag des Entstehens dieses wichtigen Werkes. Das Buch wird im Museum der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad aufbewahrt. Das Evangelium ist das erste slawisch-serbische Buch, das im Landesgebiet des heutigen Kroatiens geschrieben wurde. Es ist im Auftrag der Gräfin Katarina Kantakuzin im Jahre 1454 in Varazdin entstanden. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2005] 17)

Bischof Grigorije zieht Bilanz

In der Mai-Ausgabe der Zeitung der serbischen orthodoxen Kirche „Pravoslavlje (Orthodoxie)“ wurde von Bischof **Grigorije** von Zahumlje und Herzegowina eine Bilanz über den USA-Besuch der Delegation der serbischen orthodoxen Kirche im April 2005 gezogen. Der Empfang der Kirchendelegation in den USA sei, so Bischof Grigorije, überall sehr wohlwollend gewesen. Im State Department und im Weißen Haus hat die kirchliche Delegation darauf hingewiesen, dass Serbien und Amerika bei allen bisherigen großen Herausforderungen Alliierte waren, dass aber die Bombardierungen während des „Kosovo-Krieges“ 1999 dieser Allianz leider große Wunden zugefügt haben. Diese Wunden sollen durch beiderseitiges Verständnis, gemeinsame Aktivitäten und Initiativen überwunden werden. „Wir kämpfen in diesem Moment ums Überleben unserer Kirchen im Kosovo und Metohija“, sagte Bischof Grigorije. Die serbische orthodoxe Kirche will nicht außerhalb des Prozesses stehen, denn die Menschen, die noch im Kosovo und Metohija geblieben sind und diejenigen, die dorthin zurückkehren wollen, seien ein Faktor dieses Prozesses, so der Bischof. Derselbe Gedanke wurde bereits dem UN-Generalsekretär **Kofi Annan** unterbreitet. Die serbische orthodoxe Kirche habe ihre Kooperationsbereitschaft geäußert, was Kofia Annan begrüßte. Diese Kooperationsbereitschaft wollte die Delegation auch in den USA anbieten, „damit Kosovo und Metohija langfristig tatsächlich eine multiethnische und multireligiöse Region werden können“. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2005] 18)

7. Patriarchat von Rumänien

Der rumänische Patriarch feiert seinen 91. Geburtstag

Anlässlich des 91. Geburtstags des rumänischen Patriarchen **Teoctist (Aparasu)** eröffnete das Patriarchat der rumänischen orthodoxen Kirche am 7. Februar 2006 eine mit sehr ausführlichen Informationen ausgestattete offizielle Website (www.patriarh.ro), die allen bisherigen rumänischen Patriarchen gewidmet ist. (www.patriarhia.ro; World Church News LXX [2, 2005] 7)

Rumänische Metropole nimmt Stellung zur Einäscherung

Die rumänisch-orthodoxe Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa hat auf ihrer Webseite eine Erklärung veröffentlicht, in der es um die Praxis bei der Einäscherung der sterblichen Überreste von Verstorbenen geht. Diese sei in den mittel- und nordeuropäischen Ländern eine gängige Praxis, entspräche aber nicht der christlichen Lehre. Gott selbst bestimme es, dass der tote Körper zu Erde werden soll („...Denn Staub bist du und zu Staub musst du zurück“, Gen 3,19). Die Orthodoxe Kirche verwerfe daher „die Einäscherung der sterblichen Überreste ihrer Verstorbenen als einen Brauch, der gegen ihre Lehre und christliche Tradition ist. Die Verbrennung widerspricht der Lehre von Tod und Auferstehung der Leiber genauso wie der Hochachtung vor der menschlichen Person, also auch vor dem Leib, der gemäß dem Wort des hl. Apostels Paulus, ein Tempel des Heiligen Geistes ist (1 Kor 6,19).“ Die Pfarrer werden gebeten, alle Gläubige von dieser Lehre der Kirche in Kenntnis zu setzen. Wenn es trotz dieser eindeutigen Lehre der Kirche doch Familien gibt, die auf der Einäscherung der Überreste ihrer verstorbenen Verwandten bestehen, sollte der Bestattungsgottesdienst vor der Einäscherung abgehalten werden. Falls der Priester erst nach der Einäscherung über den Tod eines Menschen informiert wird, dürfen die Überreste zwar beerdigt werden, jedoch wird dann der Bestattungsgottesdienst nicht mehr gefeiert; statt dessen ist nur die Panichida durchzuführen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2005] 20-21)

Bürger schenken der Institution Kirche weiterhin am meisten Vertrauen

Laut einer Umfrage des rumänischen Meinungsforschungsinstitutes INSOMAR, die vom 25. November bis 2. Dezember 2005 durchgeführt wurde, nimmt die Kirche mit 85% weiterhin den ersten Platz der Institutionen Rumäniens ein, denen die Bürger des Landes vertrauen. Die Befragung fand in 57 Städten und 54 ländlichen Regionen sowie in der Hauptstadt Bukarest statt und umfasste ca. 1.220 Personen über 18 Jahre. Der Kirche folgen mit 73% die Armee und mit 63% die Massenmedien. Deutlich weniger Vertrauen genießen die Gendarmerie mit 55%, der Präsident mit 50%, die Polizei mit 38% und die Regierung mit 22%. Ganz am Schluss finden sich die politischen Parteien wieder mit nur 15%. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 15)

Wahl des neuen Metropoliten von Ardeal (Siebenbürgen)

Am 3. November 2005 wählte die Kirchliche Wahlkommission der rumänischen orthodoxen Kirche S. E. **Dr. Laurentiu Streza**, Bischof von Caransebes, zum neuen Metropoliten von Ardeal (Siebenbürgen) mit Sitz in Sibiu (Hermannstadt). Sein Amtsvorgänger, Metropolit **Antonie Plamadeala**, war am 29. August 2005 verstorben. (www.patriarhia.ro)

Kirchliche Nationalversammlung bestätigt synodale Entscheidung zur neuen Metropole von Cluj

In ihrer Sitzung vom 1. März 2006 hat die Kirchliche Nationalversammlung der rumänischen orthodoxen Kirche die synodalen Entscheidungen vom 4. November 2005 bzw. 17.-18. Januar 2006 betreffs der pastoral-missionarisch motivierten Reorganisation der Metropole von Siebenbürgen in zwei Metropolien bestätigt. Die neu entstandene Metropole von Cluj, Alba, Crisana und Maramures hat ihren Sitz in Cluj-Napoca und bekommt in der Ehrenreihenfolge der rumänischen Metropolien den vierten Platz nach der alten Metropole von Ardeal (Siebenbürgen) mit Sitz im Sibiu. (www.patriarhia.ro)

8. Patriarchat von Bulgarien

„Eiserne Kirche“ in Istanbul soll restauriert werden

Die bulgarische orthodoxe Kirche möchte die berühmte „Eiserne Kirche“ in Istanbul wieder restaurieren. Die Kirche war am 8. September 1898 vom damaligen bulgarischen Exarchen **Iosif I.** geweiht worden und stellte das geistliche Zentrum für die Bulgaren der Hauptstadt des Osmanischen Reiches dar. Ihre architektonische Besonderheit besteht darin, dass sie vollständig aus Eisen gefertigt ist. Allerdings befindet sie sich seit Jahrzehnten in einem elenden Bauzustand. Die notwendigen Mittel zur Instandsetzung der Kirche belaufen sich auf rund 1,5 Mio. Euro. Das bulgarische Parlament hat zwar beschlossen, 650.000 Leva (ca. 330.000 Euro) aus dem Staatshaushalt zur Verfügung zu stellen, doch fehlt immer noch eine beträchtliche Summe. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 15).

Volksabstimmung für den Religionsunterricht in Bulgarien

In der kommenden Zeit wird eine Volksabstimmung wegen des Religionsunterrichtes in Bulgarien stattfinden. Der Ausgang wird eine entscheidende Rolle für die Einführung des Religionsunterrichtes als Pflichtfach im Studienplan spielen. Nach fünf- und vierzig Jahren kommunistischer Regierung betrachtet die Mehrheit der Bulgaren den Religionsunterricht als notwendig für die erfolgreiche Erziehung der Kinder. (*Ephimerios* 2 [2005] 9)

9. Patriarchat von Georgien

Keine Revision des Verfassungsabkommens

Die georgischen Behörden werden das Verfassungsabkommen zwischen der Regierung und der orthodoxen Kirche Georgiens nicht revidieren, wonach der Orthodoxie die Stellung einer bevorzugten Religionsgemeinschaft im Land eingeräumt wird. Der Politiker **Sosar Subari** stellte den Antrag, das Abkommen zu modifizieren, weil es der Verfassung widerspreche. Er sieht durch das Abkommen das Gleichheitsgebot der Verfassung verletzt. Bürger dürften nicht wegen ihrer Religionszugehörigkeit ungleich behandelt werden. In der Sitzung des zuständigen Gremiums wurde diese Auffassung als „unernst“ bewertet. Die von **Sosar Subari** geäußerte Meinung über die Revision des Abkommens sei seine persönliche Position und die Mehrheit des Parlaments stimme

ihr nicht zu, so die Vorsitzende des georgischen Parlaments, **Nino Burdschanadse**. Die Teilnehmer beschlossen: „An dem erzielten Abkommen zwischen der Regierung und der orthodoxen Kirche werden keinerlei Änderungen vorgenommen.“ Die Mitglieder der Synode hatten zuvor betont, der Beschluss zur Revision des Abkommens „kann als den Interessen der Nation widersprechend aufgefasst werden.“ (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 17)

10. Patriarchat von Zypern

Aleksij II.: Solidarität mit Zypern

Bei der Verabschiedung der Reliquien der Märtyrer Cyprian und Justin hat der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** der an den Folgen der fortdauernden Okkupation des Nordteils der Insel durch türkische Truppen leidenden orthodoxen Kirche von Zypern sein Mitgefühl versichert. Die Reliquien hatten zum ersten Mal seit 700 Jahren Zypern verlassen, um nach Moskau gebracht zu werden. 1974 mussten sie wegen der Invasion der türkischen Truppen aus Morphou (Güzelyurt) nach Limassol transferiert werden. Aleksij II. verurteilte in einem Gespräch mit dem zypriotischen Metropoliten **Neophytos** die türkische Okkupation eines Teils der Insel. (*KNA - ÖKI* 36 [06.09.2005] 1)

Erster Gottesdienst im Barnabas-Kloster seit 1974

Erstmals seit der türkischen Invasion konnte im Barnabas-Kloster in den besetzten Gebieten wieder ein Gottesdienst abgehalten werden. Das Kloster unweit Famagustas wurde auf dem Grab des heiligen Barnabas, des Gründers der christlichen Gemeinde Zyperns, gebaut. Bischof **Vasilios** betonte die Bedeutung dieses Tages, mahnte aber gleichzeitig, dass noch viel getan werden müsse, bis alle Kirchen in den besetzten Gebieten wieder ihrer wahren Bestimmung zugeführt seien. (*Zypern Nachrichten* 7 [2005] 4)

11. Kirche von Griechenland

Weltmissionskonferenz in Athen

Vom 9. bis 16. Mai 2005 fand in Athen die Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. Gegen die zum ersten Mal in einem orthodoxen Land abgehaltene Tagung regte sich im Vorfeld Widerspruch von griechisch-orthodoxer Seite. Hunderte von Protestschreiben sollen beim Erzbistum von Athen eingegangen sein, die sich gegen die Veranstaltung aussprachen und die Befürchtung äußerten, sie diene der Proselytierung von Orthodoxen und der Werbung für das evangelische Christentum. Trotz der Bedenken in seiner Kirche hatte der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, **Christodoulos**, grundsätzlich die Durchführung der Konferenz in der griechischen Hauptstadt begrüßt. Bei der Eröffnung der Konferenz betonte der Erzbischof vor 700 Teilnehmenden die Notwendigkeit der ökumenischen Begegnung und der Neuartikulierung von christlicher Identität und Mission. Zu den neuen Realitäten, die heute auf die Kirche zukommen, zählte er die wachsenden Auswirkungen der Globalisierung, die zunehmenden Migrationsbewegungen und die Bekämpfung des Terrorismus. All diese Entwicklungen nötigen die Kirchen, sich ihrer prophetischen Stimme zu

erinnern. Christodoulos lobte zudem die positiven Ergebnisse der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK und hob hervor, dass sich damit eine neue Epoche in den Beziehungen zwischen ÖRK und Orthodoxie eröffne. An den so genannten „ökumenischen Gottesdiensten“ nahmen zwar keine orthodoxen Vertreter teil, wohl aber an den Beratungen der Konferenz.

Das Thema der Weltmissionskonferenz lautete „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne – In Christus berufen, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu sein“. Zur Mitte der Dekade gab es eine spezielle Veranstaltung zur Überwindung von Gewalt. Nachmittags gab es „synaxeis“ (Orte der Information, Debatten und Diskussion), um Fallbeispiele zu Fragen von Heilung, Versöhnung und Mission zu erörtern. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2005] 24-25; *World Church News* LXX [2005] 13; *Ökumenische Rundschau* 54 [2005] 242)

Erzbischof von Athen nimmt Einladung des Papstes an

Das Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Griechenland, Erzbischof **Christodoulos**, hat eine Einladung von Papst **Benedikt XVI.** zu einem Besuch im Vatikan angenommen. „Wir haben beschlossen, den lange fälligen Besuch im Laufe dieses Jahres wahr zu machen“, sagte Christodoulos dem Mailänder Erzbischof, Kardinal **Dionigi Tettamanzi**, der mit einer katholischen Delegation in Athen war. Papst Benedikt XVI. hat eine von seinem verstorbenen Vorgänger **Johannes Paul II.** ausgesprochene Einladung an Erzbischof Christodoulos erneuert. 2002 hatte Christodoulos die Einladung von Papst Johannes Paul II., der 2001 in Athen war, zu einem Gegenbesuch nach einem Veto der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland nicht angenommen. Der verstorbene Papst hatte bei seinem Athen-Besuch auf den Spuren des Apostels Paulus eine Vergebungsbite für alle den Orthodoxen von katholischer Seite zugefügten Verletzungen ausgesprochen. Mit Erzbischof Christodoulos hatte er eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der „Gewalt, Proselytenmacherei und Fanatismus im Namen der Religion“ verurteilt wurden. Ein Besuch von Erzbischof Christodoulos im Vatikan würde als wichtiges ökumenisches Signal gewertet werden. (*KNA-ÖKI* 8/9 [21.02.2006] 2)

Die Griechen sind die Gläubigsten unter den Europäern

Eine internationale Forschung mit dem Thema: „Die Religiosität im 21. Jahrhundert“ hat gezeigt, dass die Griechen die Gläubigsten unter den europäischen Völkern sind. Auf Weltebene haben sie unter achtundsechzig Ländern in fünf Kontinenten den achten Platz belegt, hinter Nigeria und Ghana, während die Japaner zu den am wenigsten gläubigen Menschen der Welt gehören. (*Ekklesia* 10 [2005] 801f.; *Anaplasia* 417 [Mai-Juni 2005] 417f.)

12. Kirche von Albanien

Vier Religionsführer Ehrenbürger der albanischen Hauptstadt

Am 23. Dezember 2005 wurden vier Religionsführer Albaniens im Sheraton-Hotel in Tirana von der Stadtverwaltung zu Ehrenbürgern der albanischen Hauptstadt ernannt. Der Führer der muslimischen Gemeinschaft Haxhi **Hafiz Sabri Koci**, der römisch-katholische Erzbischof und Metropolit von Tirana und Durres **Rrok Mirdita**, der Leiter der Bektasi-Gemeinde **Baba Reshat Bardi** und der Vorsteher der autokephalen

orthodoxen Kirche von Albanien, Erzbischof Prof. Dr. **Anastasios** (Giannoulatos), hätten alle einen wesentlichen Beitrag zum religiösen Frieden im Lande und zur Wiederherstellung von Religion und Glaube in den Herzen der Menschen Albaniens geleistet, betonte der Bürgermeister **Edi Rama** in seiner Ansprache. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 11)

Jahrespreis 2005 des Internationalen Fonds für die Einheit der orthodoxen Völker

Der Vorsteher der autokephalen orthodoxen Kirche von Albanien, Erzbischof **Anastasios** von Tirana, ist zusammen mit dem Präsidenten der Republik Zypern, **Tassos Papadopoulos**, und dem Bürgermeister von Moskau, **Jurij Luzkov**, mit dem Jahrespreis 2005 des Internationalen Fonds für die Einheit der orthodoxen Völker ausgezeichnet worden. Der Preis wurde ihnen „für ihren außerordentlichen Beitrag zur Vertiefung der Bande zwischen den orthodoxen Völkern“ verliehen, sagte Patriarch **Aleksij II.** beim Festakt, der zugleich das 10-jährige Bestehen des Fonds markierte. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2005] 12)

13. Kirche von Finnland

Der Erzbischof von Finnland in Kenia zu Besuch

Die orthodoxe Kirche Finnlands unterstützt die äußere Mission in afrikanischen Ländern, indem sie die Kosten für den Bau von Kirchen, Krankenhäusern und Schulen übernimmt. Mit ihrer Hilfe werden die Studentenbeiträge der mittellosen Schüler bezahlt, Bohrungen zur Suche nach Wasser gemacht und Personal zu den hilfsbedürftigen Einheimischen geschickt. **Leon**, der Erzbischof Finnlands, hat im Juni 2005 Kenia besucht. Während seines Aufenthaltes besuchte er verschiedene Städte und Pfarrgemeinden und hat mit den Studenten der patriarchischen Schule gesprochen. (*Ephimerios* 7 [2005] 12; *Peiraiki Ekklesia* 162 [2005] 52)

14. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Erzbischof Krystof interimistischer Leiter der orthodoxen Kirche in Tschechien

Erzbischof **Krystof** (52), Prag, ist zum interimistischen Leiter der orthodoxen Kirche in Tschechien bis zur Neuwahl eines Metropoliten bestimmt worden. Die Heilige Synode dieser orthodoxen autokephalen Kirche gab die Entscheidung bekannt. „Locum tenens“ der orthodoxen Kirche in der Slowakei ist bis zur Neuwahl des Erzbischofs von Presov der Bischof von Michalovce, **Jan** (Holonic). Der frühere Metropolit **Nikolaj** war am 26. Januar 2006 verstorben. Er war in Anwesenheit des slowakischen Präsidenten **Ivan Gasparovic**, seines Vorgängers **Rudolf Schuster** sowie von Ministerpräsident **Mikulas Dzurinda** in der Bischofsgruft der orthodoxen Kathedrale von Presov beerdigt worden. Dzurinda erinnerte bei der Beisetzung daran, dass die „Spannungen zwischen unierten und orthodoxen Christen“ dank „Nikolajs Weisheit und Weitblick“ beendet werden konnten. Die Wahl des neuen Metropoliten hat innerhalb von 40 Tagen nach dem Ableben des Amtsinhabers zu erfolgen. (*KNA-ÖKI* 7 [14.02.2006] 20)

B. Altorientalische Kirchen

1600. Jubiläum der armenischen Schrift und 90. Jahrestag des Genozids

Die armenisch-orthodoxe Kirche feierte im Jahre 2005 das 1600. Jubiläum der Einführung der armenischen Schrift. In einer Enzyklika anlässlich dieses Jubiläums erinnert der Katholikos aller Armenier, **Karekin II.**, an die segensreiche Tat des weisen Lehrers Mashtot. Er gibt seiner Freude darüber Ausdruck, dass die Heilige Schrift „in Armenisch, in unserer eigenen Sprache, zu sprechen“ begann. Sodann ruft er den Armeniern zu: „... achtet unser Alphabet, behaltet es in eurem Herzen und unser Heimatland und die heilige Kirche werden immer vom Lichtglanz umgeben sein“. Es folgt der Wunsch: „Sorgt dafür, dass die armenischen Bildungseinrichtungen hell und erleuchtend bleiben“. Schließlich heißt es: „... ermahnen wir alle Erzbischöfe, Bischöfe, unsere Geistlichen und das ganze gläubige Volk..., die Erinnerung an die geheiligte Schöpfung des armenischen Alphabets feierlich und glänzend zu begehen.“

Am 24. April 2005 wurde der 90. Jahrestag des Genozids an den Armeniern in der osmanischen Türkei 1915 begangen. In zahlreichen Veranstaltungen und Gottesdiensten gedachte die armenisch-orthodoxe Kirche auch in Deutschland der unzähligen Opfer dieses Völkermordes, an dem das deutsche Kaiserreich als Verbündeter des Osmanischen Reiches Anteil hatte, und den die Türkei bis heute leugnet. **Ever Pascha** war damals als Kriegsminister eine der treibenden Kräfte der Vernichtung. **Talaat Pascha** organisierte als Innenminister die Deportation der Armenier. **Colmar von der Goltz** war als Feldmarschall in der Türkei über alle Pläne der Armee informiert. **Fritz Bronsart von Schellendorf** führte als Generalstabschef das osmanische Feldheer. Von **Armin T. Wegner**, der 1915 als Sanitätsgefreiter im Stab des Feldmarschalls Colmar von der Goltz diente und die Massaker an den Armeniern photographierte, stammen erschütternde Bilddokumente. Seine Aufnahmen entstanden auf dem für unzählige Menschen tödlichen Marsch von Konstantinopel nach Bagdad. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 129/130 [2005] 35; *Ökumenische Rundschau* 54 [2005] 243; *Die Zeit* [23.3.2005] 15-18)

Erdogan attackiert Schröder wegen armenischer Frage

Mit einer scharfen persönlichen Attacke auf den damaligen deutschen Bundeskanzler **Gerhard Schröder** reagierte der türkische Ministerpräsident **Tayyip Erdogan** auf den Beschluss vom Juni 2005 des Deutschen Bundestages zum Völkermord an den Armeniern und anderen Christen im Osmanischen Reich vor 90 Jahren. Von Schröder, so Erdogan, habe er erwartet, dass er vor der Abstimmung im Parlament selbst Stellung bezogen hätte. Der Bundestag sei zum Opfer armenischer Lobbyisten geworden. Die Bundesregierung wies die Vorwürfe Erdogans zurück: Der Kanzler habe auch bei seinem Türkei-Besuch mitnichten die Position der Türkei zur Armenier-Frage geteilt. Der menschenrechtspolitische Sprecher der CDU im Bundestag, **Hermann Gröhe**, erklärte, dass die Reaktion aus Ankara zeige, „wie weit man noch von einem europäischen Standard der offenen Diskussion der eigenen Geschichte entfernt ist“. Auch 90 Jahre nach dem Massaker verweigere man sich dort „in dramatischer Weise einem notwendigen Prozess“. In Ankara demonstrierten nationalistische Gewerkschaftler vor der deutschen Botschaft und riefen Parolen wie „Hitlers Bastarde“. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2005] 16.)

Koptisch-orthodoxer Gottesdienst am Petrusgrab

Am 12. Juli 2005 – dem Festtag der Heiligen Petrus und Paulus nach dem julianischen Kalender – zelebrierte der koptisch-orthodoxe Bischof für Italien, **Barnaba El-Suriani**, eine feierliche koptisch-orthodoxe Liturgie unweit des Grabes von Papst **Johannes Paul II.** Mehr als 2.500 koptische Christen waren anwesend. Der Bischof hob die Bedeutung dieses Festes auch für die Kopten hervor: „Wir erinnern uns daran, dass diese großen Apostel ihr Leben für die Verkündigung des Evangeliums hingegeben haben.“ Diese feierliche Liturgie sei auch ein Zeichen der Dankbarkeit der koptisch-orthodoxen Christen für Leben und Werk des römischen Papstes. (KNA-ÖKI 29 [19.07.2005] 3)

Kein Dialog mit Juden

Das Oberhaupt der koptischen orthodoxen Kirche, Papst **Shenouda III.**, hat dem Judentum den Dialog aufgekündigt. Seine Kirche wolle das Gespräch mit den anderen Christen und dem Islam fortsetzen, mit den Juden könne es jedoch keinen Dialog mehr geben, solange Israel jede Lösung der Jerusalem-Frage verweigere. Dabei geht es um Besitzrechte an der Grabeskirche und einige Klöster in der Altstadt. (*Christen heute* 49 [2005] 170)

Rettungsaktion für Georgskirche in Ezra

Eine der bedeutendsten Kirchen des Nahen Ostens – die orthodoxe Georgskirche im syrischen Ezra – soll gerettet werden, so der Metropolit von Bosra und dem Huran, **Saba** (Esber), der für das vom Einsturz bedrohte Bauwerk ein internationales Komitee zur Finanzierung notwendiger Restaurierungsarbeiten gründete. Die im Jahre 515 gebaute Kirche ist die älteste nach wie vor für Gottesdienste genutzte Kirche Syriens. Dort, wo in dieser Kirche sein ursprüngliches Grab in der Apsis vermutet wird, wurden bis zum 13. Jh. die Reliquien des hl. Georg verehrt. Die Kirche war bis zu diesem Zeitpunkt sowohl für Christen als auch für Muslime ein Wallfahrtsziel. Auch architektonisch stellt sie eines der ersten Beispiele eines Zentralbaus mit Kuppel dar. Sogar die Lichtführung der im Jahre 537 errichteten Hagia Sophia in Konstantinopel soll vom originalen System der Georgskirche inspiriert sein. In der Hauran-Region, in der Ezra liegt, sollen der heilige Paulus und der Apostel Bartholomäus als erste das Evangelium gepredigt haben. Zahlreiche Märtyrer, Bischöfe und andere Glaubenszeugen, unter ihnen auch die heiligen Ärzte Kosmas und Damian, stammen aus dieser Gegend. (KNA-ÖKI 31 [02.08.2005] 2)

Chaldäischer Patriarch von Bagdad: Besetzte sind immer gegen die Besetzer

In einem Interview mit der französischen katholischen Tageszeitung „La Croix“ hat das Oberhaupt der chaldäischen Christen im Irak, Patriarch **Emmanuel III.**, um Verständnis für die Unzufriedenheit seiner Landsleute mit den ausländischen Truppen geworben. Der Patriarch der mit Rom unierten Kirche erklärte dabei, die „Geretteten“ seien nicht immer und unbedingt zufrieden mit den Besetzern. Er verwies zugleich darauf, dass es zwischen Muslimen und Christen im Irak einen funktionierenden Dialog gebe. Er werde weiterhin diesen Dialog unterstützen und fördern. Der Terrorismus habe in seinem Land mit Religion nichts zu tun, so der Patriarch. (*Der Christliche Osten* LX [2005] 235)

Versammlung von Vertretern der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen in Volos

Vom 20.-23. September 2005 tagte die Vorbereitungskommission der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen in Volos. Den Vorsitz hatten der Metropolit von Dimitrias und Almyros, **Ignatios**, sowie der Metropolit von Sassima, **Gennadios**. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die Patriarchate von Alexandrien, Jerusalem, Antiochien und Moskau, sowie das Erzbistum von Zypern und die Kirche Griechenlands wurden durch verschiedene Metropoliten und Archimandriten vertreten. Von Seiten der altorientalischen Kirche waren die koptische, die armenische und die syrische Kirche beteiligt. In der Konferenz bekräftigten alle Mitglieder ihre guten Beziehungen zueinander. Um die anstehenden Begegnungen mit der Vereinigung Biblischer Gesellschaften in den Jahren bis 2007 vorzubereiten, einigte man sich auf die Bildung eines gemeinsamen Ausschusses. Die große Rolle der Heiligen Schrift im kirchlichen Leben und die Ablehnung des Proselytismus waren wichtige Punkte in den Diskussionen. (*Pantainos* 97 [2005] 425 f.)

Mor Julius Yeshu Cicek verstorben

In der Nacht auf den 29. Oktober 2005 verstarb **Mor Julius Yeshu Cicek**, Metropolit der syrisch-orthodoxen Erzdiözese von Mitteleuropa und den Benelux-Ländern, unerwartet im Alter von 63 Jahren in Düsseldorf. Er war auf dem Weg zu einer Gedenkfeier aus Anlass des 36. Todestages seines Lehrers, des Metropoliten der Schweiz, **Mor Philoxenos Hanna Dolabani**. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2005] 11)

Treffen der drei bedeutendsten orientalischem-orthodoxen Kirchen

Am 9. und 10. Dezember 2005 trafen die Vorsteher der drei bedeutendsten orientalischem-orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens, nämlich der koptisch-orthodoxe Papst von Alexandrien, **Shenouda III.**, der syrisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, **Zakka I.**, und Katholikos **Aram** vom Armenisch-Apostolischen Katholikosrat von Kilikien zu ihrem 8. regulären Treffen im Kloster des hl. Ephrem in Maàrat Saydnaya bei Damaskos in Syrien zusammen. Diese Treffen finden seit 1994 regelmäßig auf Initiative von Katholikos Aram statt. Gesprächsthema waren diesmal vor allem die ökumenischen Beziehungen der orientalischem-orthodoxen Kirchen zu den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen. Zum Abschluss unterzeichneten die Kirchenführer eine gemeinsame Botschaft an alle Gläubigen, die sie zu mehr Engagement in der Diakonie, bei der Verbreitung des Evangeliums und in der christlichen Erziehung aufruft. Das nächste Treffen soll im November 2006 im armenischen Katholikossat in Antelias im Libanon stattfinden. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2005] 19)

C. Orthodoxie und Ökumene

Orthodoxie nimmt theologischen Dialog mit Rom wieder auf

Papst **Benedikt XVI.** rief zu weiteren Anstrengungen im Dialog zwischen der Orthodoxie und der Katholischen Kirche auf. Man dürfe sich nicht mit „Zwischenstadien“ zufrieden geben, sondern müsse „ohne Unterlass, mit Mut, Klarheit und Demut den Willen Jesu Christi suchen“, so der Papst. Benedikt XVI. empfing die Mitglieder

des Vorbereitungskomitees für die nächste Vollversammlung der offiziellen katholisch-orthodoxen Dialogkommission, die im Herbst 2006 in Belgrad stattfinden soll. Die Kommission war 1979 beim Besuch von **Johannes Paul II.** im Phanar in Istanbul offiziell eingesetzt worden. Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal **Walter Kasper**, leitet die Dialogkommission auf katholischer Seite, der Metropolit von Pergamon, **Ioannis Zizoulas**, auf orthodoxer Seite.

Als Arbeitsgebiete der „neuen Phase“ des Dialogs bezeichnete Benedikt XVI. die Überwindung bestehender Meinungsunterschiede und den gemeinsamen Einsatz für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der Kirchen. Die eigenen „schwachen Kräfte“ reichten dafür nicht aus, betonte der Papst. Daher bedürfe es dringend des Gebets um göttlichen Beistand, denn die Einheit sei „vor allem ein Geschenk Gottes“. Die letzte Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission fand 2000 in Baltimore statt. Damals verhinderte die Frage der mit Rom unierten Ostkirchen Fortschritte; es wurde kein gemeinsames Schlussdokument verabschiedet. In der Folge lag der 1980 offiziell begonnene katholisch-orthodoxe Dialog auf Eis.

Im Juni 2005 teilte Metropolit Ioannis Zizioulas bei seinem Rombesuch Papst Benedikt XVI. überraschend einen Beschluss mit, in dem der Wunsch der orthodoxen Kirchen für die Wiederaufnahme des theologischen Dialogs mit dem Vatikan geäußert wurde. Patriarch **Bartholomaios I.** betonte im Herbst, dass Vertreter aller orthodoxen Kirchen bei einer Tagung im Phanar die Wiederaufnahme des theologischen Dialogs mit Rom offiziell beschlossen hätten. Man habe vereinbart, sich auf zentrale ekklesiologische Themen zu konzentrieren, „insbesondere auf die Frage des Primats“.

Vom 18. – 25. September 2006 soll in Belgrad aller Voraussicht nach die nächste Vollversammlung der internationalen gemischten katholisch-orthodoxen Dialogkommission stattfinden. Die serbische orthodoxe Kirche hat sich bereit erklärt, die Gastgeberrolle für die erste Zusammenkunft zu übernehmen. (*Der Christliche Osten* LX [2005] 314; *Herder Korrespondenz* 60 [2006] 54; *Orthodoxie Aktuell* 1 [2006] 12)

Großes Interesse für ökumenische Geste Kardinal Schönborns

Das bulgarische Fernsehen wie auch die fünf wichtigsten Zeitungen der bulgarischen Hauptstadt berichteten ausführlich über die ökumenische Geste des Wiener Erzbischofs **Christoph Schönborn**: Der Kardinal hat im Mai 2005 der Eparchie Varna eine Schatulle mit Reliquien der Apostel Andreas, Jakobus des Älteren und Bartholomäus, aber auch anderer frühchristlicher Heiliger und Märtyrer geschenkt. Die Reliquienschatulle wurde von einer gemischten 40-köpfigen Pilgergruppe der Fokolarbewegung und der Wiener bulgarisch-orthodoxen Gemeinde unter Führung von Bischofsvikar **Iwan Petkin** nach Bulgarien gebracht. Die Übergabe an Metropolit **Kyryll** erfolgte in feierlicher liturgischer Form am Flughafen von Sofia. (*Der Christliche Osten* LX [2005] 233-234)

Treffen der Internationalen Kommission für den anglikanisch-orthodoxen Dialog

Vom 2. bis 8. Juni 2005 tagte die internationale Kommission des anglikanisch-orthodoxen Dialogs im Kloster von Kykkos auf Zypern. Die Kommission setzt sich aus Vertretern der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirche zusammen. Der Dialog über theologische und dogmatische Themen begann 1973 und brachte u.a. zwei gemeinsame Erklärungen (1976 in Moskau und 1984 in Dublin) hervor. Die derzeitige dritte Phase des Dialogs begann 1989 und untersucht das Verständnis der Kirchen

unter dem Aspekt des Glaubens an die Trinität, die Person Jesus Christus und den Heiligen Geist. Seit 1989 trifft sich die Kommission jährlich oder alle zwei Jahre. 2003 hat die Kommission in Addis Abeba begonnen, sich mit dem Thema Dienst von Frauen und Männern in der Kirche und der Frage nach Häresie und Schisma zu beschäftigen. In Kykkos schloß die Kommission diese Arbeit ab und wird auf einem Treffen im Jahre 2006 den Text einer gemeinsamen Erklärung öffentlich bekanntgeben. (*Pantainos* 97 [2005] 283; *Irenikon* 78 [2005] 136-137)

Orthodoxer Besuch im Vatikan

Eine hochrangige Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel hat unter der Leitung von Metropolit **Ioannis Zizioulas** von Pergamon an der Festmesse für das römische Patronatsfest Peter und Paul in der Vatikan-Basilika teilgenommen. Seit über 20 Jahren kommt eine Delegation aus Istanbul zu diesem Fest. Umgekehrt reist eine Vatikan-Abordnung zum orthodoxen Andreas-Fest Ende November an den Bosphorus. (*KNA-ÖKI* 26 [28.06.2005] 1)

Ökumenische Begegnung mit Papst Benedikt XVI.

Am 19. August 2005 fand in der erzbischöflichen Residenz zu Köln eine ökumenische Begegnung statt. Anlass dazu gab der Besuch des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche beim Weltjugendtag in der rheinischen Domstadt. Neben führenden Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wie dem Ratsvorsitzenden der EKD, dem Bischof von Berlin und Brandenburg, Dr. **Wolfgang Huber**, und dem Landesbischof von Thüringen, Dr. **Christoph Kähler**, war auch eine Reihe von Vertretern der Orthodoxen und der Altorientalischen Kirchen anwesend: Metropolit **Augoustinos** (Labardakis) von der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland (Ökumenisches Patriarchat), Erzbischof **Feofan Galinskij** von Berlin und Deutschland (russische orthodoxe Kirche), Metropolit Dr. **Serafim** (Joanta) von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (rumänische orthodoxe Kirche) und der damalige Vorsitzende des Verbandes der orthodoxen Diözesen, der Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland, Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis**, aus Münster, Erzpriester **Merawi Tebege** (äthiopisch-orthodoxe Kirche in Deutschland) aus Köln, Bischof **Anba Dami-an** (koptisch-orthodoxe Kirche in Deutschland, Höxter), sowie Abt Dr. **Hanna Aydin** (syrisch-orthodoxe Kirche in Deutschland) aus Warburg. Papst **Benedikt XVI.** betonte in seiner an die Gäste gerichteten Ansprache die Wichtigkeit der „vollen sichtbaren Einheit der Jünger Christi“. Es gehe vor allem um „Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit“, – so der Papst, wobei „volle Einheit und wahre Katholizität zusammengehen“. Der Dialog aber, der zu dieser Einheit führen könnte, sei mehr als ein Gedankenaustausch: er sei vielmehr ein Austausch von Gaben, in dem die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die ihnen eigenen Reichtümer einbringen könnten. Bei der anschließenden Pressekonferenz ergriff auch Metropolit Augoustinos das Wort, indem er seine Freude besonders darüber bekundete, dass der Papst den Dialog der Kirchen zu dritt, also auch mit der Orthodoxie führen wolle. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2005] 8-9)

Patriarch Bartholomaios I. forciert interreligiösen Dialog

Das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, Patriarch **Bartholomaios I.**, forcierte durch mehrere Initiativen den interreligiösen Dialog auf hoher Ebene. Auf einer internationalen Konferenz, organisiert vom Ökumenischen Patriarchat und der christlich-demokratisch-konservativen EVP-Fraktion im Europaparlament, trafen sich in Istan-

bul am 20. und 21. Oktober 2005 mehrere europäische Regierungschefs, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, **Karl Lehmann**, mit hochrangigen Vertretern des Judentums und des Islams. Seine Fortsetzung fand der interreligiöse Dialog Mitte November in Wien. Bartholomaios I. nahm an einer Konferenz des österreichischen Außenministeriums zu aktuellen Fragen des interreligiösen Dialogs teil und traf sich außerdem mit dem Wiener Kardinal **Christoph Schönborn**. (KNA-ÖKI 41 [11.10.2005] 3)

Prof. Dr. Georg Kretschmar erhält Orden des hl. Fürsten Daniil von Moskau

Am 15. November 2005 zeichnete die russische orthodoxe Kirche den ehemaligen evangelisch-lutherischen Erzbischof in den Nachfolgestaaten der UdSSR, Prof. Dr. **Georg Kretschmar**, mit dem Orden des hl. Fürsten Daniil von Moskau aus. Der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** betonte bei der Verleihung des Ordens, Erzbischof Kretschmar habe sich durch seinen Einsatz zur Stärkung der orthodox-evangelischen Beziehungen verdient gemacht. Der frühere Münchener Theologieprofessor stand der an deutschen Traditionen orientierten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS) in den Jahren des Wiederaufbaus vor, bis er im Frühjahr 2005 sein Amt aus Altersgründen an Bischof Dr. **Edmund Ratz** übergab. Alt-Erzbischof Prof. Dr. **Georg Kretschmar** feierte am 31. August 2005 in St. Petersburg seinen 80. Geburtstag. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2006] 20).

Ökumenische Delegation aus Serbien bei Deutschen Kirchen

Auf Einladung der Konrad-Adenauer-Stiftung weilte vom 11. – 16. Dezember 2005 eine hochrangige Delegation aus Serbien in Deutschland, wobei es zu einer Reihe wichtiger ökumenischer Begegnungen kam. Ihr gehörten an für die serbisch-orthodoxe Kirche: Bischof **Irinej** (Bulovic) von der Backa, Bischof **Jovan** (Mladenovic) von der Sumadija, Bischof **Teodosije** (Sibalic), Weihbischof in Lipljan, Bischof **Justin** (Stefanovic) von Timok, Erzpriester **Milan Pejic**, Hannover (serbisch-orthodoxe Diözese für Mitteleuropa) und Diakon **Stevan Rapajic**; für die Römisch-katholische Kirche: S.E. Erzbischof **Hocevar**, Erzbischof von Belgrad, und Dr. **Andrija Kopilovic**; für die evangelisch-lutherische Kirche: Bischof **Arpad Dolinski**.

Der Besuch zeigte immer wieder: Die Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen in Serbien macht Fortschritte. Dies wurde auch bei der Begegnung mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal **Karl Lehmann**, in Mainz deutlich. Dieser erinnerte bei dem Treffen an die Kriege und Verwerfungen, die den Balkan in den 90er Jahren erschüttert haben; „Die Kirchen waren nicht die Verursacher, aber die Kriegsführenden haben versucht, sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren“. Umso wichtiger, so der Kardinal, sei ein neues Miteinander der Kirchen und Christen in Serbien, am Schnittpunkt von östlichem und westlichem Christentum. Lehmann unterstrich weiter die Bedeutung der Tagungen, die seit 1999 in gemeinsamer Trägerschaft der serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa, der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland durchgeführt werden.

Auch der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Prof. Dr. **Wolfgang Huber**, versicherte den serbischen Kirchenvertretern bei ihrem Treffen Solidarität beim Versöhnungsprozess. Frieden in Südosteuropa sei der Evangelischen Kirche ein „Herzensanliegen“. Zum Frieden gehöre aber auch der Einsatz für den Schutz der Menschenrechte und die Einbeziehung der Nachbarn. In diesem Zusam-

menhang erinnerte er an die Situation der Kosovo-Albaner. Ein schmerzliches Thema sei die Zerstörung serbischer orthodoxer Kirchen und Klöster; diese zerstörerischen Akte zeigten, wohin eine zu enge Verknüpfung von Religion und Volkszugehörigkeit führe, meinte Bischof Huber gegenüber den serbischen Gästen. Ein glaubwürdiges Friedensengagement setze die Befreiung aus diesen Verstrickungen voraus. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2006] 9)

Amtssitz der Unierten nach Kiew verlegt

Die mit Rom unierte katholische Kirche der Ukraine hat ihren Sitz von Lwiw (Lemberg) in die Hauptstadt Kiew verlegt, getragen von der Hoffnung, durch den Heiligen Stuhl zu einem eigenen Patriarchat aufgewertet zu werden. Dieser Schritt könnte die Beziehungen zwischen Rom und dem russisch-orthodoxen Patriarchat in Moskau verschlechtern. Die orthodoxe Kirche der Ukraine forderte in einem Schreiben an Papst **Benedikt XVI.**, den Umzug rückgängig zu machen.

Die Mehrheit der Christen in der Ukraine ist orthodox, deshalb sieht die russische Orthodoxie die Ukraine als ihr Territorium an. Zudem leben die meisten Unierten im Westen des Landes. Der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** wies darauf hin, dass weder der Umzug noch die mögliche Erhebung zum Patriarchat historisch oder kirchenrechtlich gerechtfertigt sei. Er erinnerte daran, dass er die Einstellung aller Abwerbungsversuche von Gläubigen durch die Römisch-katholische Kirche zur Voraussetzung für ein Treffen mit dem Papst gemacht habe. (*KNA - ÖKI* 34 [23.08.2005] 1)

Orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus tagte in Athen

Auf Einladung der orthodoxen Kirche von Griechenland hat sich im November 2005 der gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus zu seiner zweiten Sitzung im Penteli-Kloster bei Athen getroffen. Wie es in dem in Athen veröffentlichten Kommuniqué heißt, befassten sich die Mitglieder des Arbeitskreises unter dem Vorsitz des orthodoxen Bischofs Dr. **Ignatije** (Midic) von Branicevo (Serbien) und des katholischen Bischofs Dr. **Gerhard Feige** von Magdeburg (Deutschland) mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der orthodoxen und der katholischen Ekklesiologie. (*KNA - ÖKI* 49 [6.12.2005] 2)

Panorthodoxe Vesper zu Ehren von Papst Benedikt

Durch die Wahl von Kardinal **Joseph Ratzinger** zum 265. Papst sei die Hoffnung in der Orthodoxen Kirche auf eine gegenseitige Annäherung und auf neue Entwicklungen in den Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche weiter gewachsen. Diese Auffassung vertrat Prof. **Konstantin Nikolakopoulos**, Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, am 1. Dezember 2005 bei der Begrüßung zu einer panorthodoxen Vesper in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München. Viele Orthodoxe hofften, dass die Katholische Kirche fortfahre, ihre traditionelle Lehre in Dogmatik und Tradition zu bewahren und sich nicht dem Druck vermeintlich progressiver Gruppen, etwa zu Forderungen nach Anerkennung so genannter „gleichgeschlechtlicher Ehen“, der Abtreibung oder der Euthanasie, beugen werde. Auch gebe es die Hoffnung, dass die Katholische Kirche fortfahren werde, den Relativismus und alle damit verbundenen Erscheinungsformen innerhalb wie außerhalb Europas zu bekämpfen. Nikolakopoulos sprach die Erwartung aus, „dass das neue Pontifikat gekennzeichnet sein wird von

einem Durchbruch in den Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der weltweiten Orthodoxie“.

In diesem Zusammenhang wies er darauf hin, dass der Vorsitzende des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal **Walter Kasper**, im Mai 2005 den Gedanken eines katholisch-orthodoxen Konzils ins Spiel gebracht habe und erst vor wenigen Wochen der russische orthodoxe Bischof von Wien und Österreich, **Ilarion** (Alfeev), den Vorschlag gemacht hatte, eine katholisch-orthodoxe Allianz zu bilden. Der griechisch-orthodoxe Bischofsvikar in Stuttgart, **Vasilios** (Tsiopanas) von Aristi, der die Vesper zusammen mit dem Münchner rumänisch-orthodoxen Bischofsvikar **Sofian** (Patrunjel) von Kronstadt zelebriert hatte, betonte in seiner Ansprache die Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs in einem zusammenwachsenden Europa. Ökumenisches Bewusstsein und ökumenische Praxis müssten die verändernde Kraft der Botschaft Jesu Christi lebendig bezeugen. Dazu habe gerade Papst **Benedikt XVI.** mit seiner Theologie Weg und Richtung gewiesen. In einer Erwidderung dankte der Erzbischof von München und Freising, Kardinal **Friedrich Wetter**, den orthodoxen Christen für dieses Zeichen eines gemeinsamen Gebetes für den Papst, das vor einigen Jahren noch nicht möglich gewesen wäre. Er sehe darin das Wirken des Geistes Gottes, der alle Christen immer tiefer in die Gemeinschaft mit Christus hineinführen wolle. Dem Papst sei die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und des Westens seit langem ein großes Anliegen.

40. Jahrestag der Tilgung der Bannsprüche von 1054

Am 7. Dezember 1965 erfolgte zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils der Römisch-katholischen Kirche in Rom – und zeitgleich in Konstantinopel – ein Akt, der eine neue Periode im Verhältnis von Katholizismus und Orthodoxie einleiten sollte: An diesem Tag verabschiedeten und unterzeichneten zeitgleich der damalige Ökumenische Patriarch **Athenagoras I.** in der Georgskathedrale in Istanbul und Papst **Paul VI.** im Petersdom in Rom die Urkunde der Tilgung des Anathemas „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche“.

Nun, nach genau vierzig Jahren, feierten katholische und orthodoxe Kirchenvertreter bei einer ökumenischen Begegnung in München ihre Wieder-Annäherung und erinnerten an die feierliche Tilgung der gegenseitigen Bannsprüche von 1054. Die hochrangig besetzte Veranstaltung, zu der der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal **Karl Lehmann**, wie der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos** von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa eingeladen hatten, war die erste ihrer Art in Deutschland. An der Begegnung, an die sich ein ökumenischer Gottesdienst anschloss, nahmen unter anderen auch der Münchener Kardinal **Friedrich Wetter**, der Vorsitzende der Ökumenekommission der Bischofskonferenz, Bischof **Gerhard Müller** aus Regensburg, und der Vorsitzende der Arbeitsgruppe Kirchen des Ostens, Bischof **Gerhard Feige** aus Magdeburg teil. Zu den Vertretern der Orthodoxen Kirche zählten der russisch-orthodoxe Erzbischof von Berlin und Deutschland, **Feofan Galinskij**, der serbisch-orthodoxe Bischof von Mitteleuropa, **Konstantin Djokic**, der rumänisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland, **Serafim Joanta**, sowie der damalige Vorsitzende der Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland, **Anastasios Kallis** aus Münster.

Das 40 Jahre zurückliegende Ereignis bezeichnete Kardinal Lehmann als einen „wirklichen Neubeginn“ im Verhältnis von Orthodoxer und Römisch-katholischer

Kirche, als Anlass zur „Reinigung der Erinnerung und des Gedächtnisses“, während Metropolit Augoustinos es eine „Sternstunde nicht nur der Kirchengeschichte, sondern der Menschheit überhaupt“ nannte. „Das Symbol der Spaltung ist durch das Symbol der Liebe ersetzt worden“, zitierte Lehmann Worte des damaligen Regensburger Theologieprofessors Joseph Ratzinger und jetzigen Papstes Benedikt XVI. Dieser habe schon vor dreißig Jahren darauf hingewiesen, dass der theologische Dialog und die unablässige Arbeit an der „Gesundung des Gedächtnisses“ weitergehen müsse. Diesem Anspruch sehe sich die deutsche Bischofskonferenz etwa in Lehre und Studium seit langem verpflichtet, betonte Lehmann. So lade sie seit Jahrzehnten Stipendiaten aus den Ostkirchen nach Deutschland ein. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München ermögliche die Verknüpfung des Studiums orthodoxer mit katholischer und evangelischer Theologie.

Metropolit Augoustinos hob die Notwendigkeit der Bewahrung und der Fortsetzung dessen, was gemeinsam bewirkt wurde, hervor. Die „Entdeckung der Communio“, der Kirche als Gemeinschaft, werde auch künftig weitergeführt, durch die Arbeit in der gemeinsamen Kommission, durch viele ökumenische Begegnungen, und nicht zuletzt „durch unser gemeinsames Zeugnis in diesem Land“ - so der Metropolit. Die Hauptvorträge hielten Prof. **Athanasios Vletsis** (München) und der katholische Theologe Prof. **Thomas Bremmer** (Münster).

Vollversammlung des ÖRK- Zentralausschusses

Auf seiner Sitzung vom 15. bis 22. Februar 2006 in Genf bereitete der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) die nächste Vollversammlung des ÖRK vor. Es wurden auch die nötigen Änderungen an der Satzung vorgenommen, die für die Einführung des Konsensverfahrens bei Entscheidungen im ÖRK-Zentralausschuss erforderlich waren. Es wurde über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, die Beziehung des ÖRK zur Römisch-katholischen Kirche, die Situation im Irak und die Menschenrechte beraten. Unter anderem wurde auch über das Thema Sexualität diskutiert. (*Ökumenische Rundschau* 54 [2005] 241)

Neue Mitgliedskirchen des ÖRK

Die Zahl der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen hat sich von 342 auf 347 erhöht. Zu den neuen Mitgliedern gehören: die evangelische Baptistenkirche von Angola, die Afrikanische Kirche aus Nigeria, die Protestantisch-Evangelische Kirche von Guinea, die Methodistische Kirche in Indonesien und der Baptistenbund von Haiti. (*Ökumenische Rundschau* 54 [2005] 241)

Die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) - Erzbischof von Albanien, Anastasios, neuer Präsident des ÖRK

Tausende von Christen verschiedener Nationalitäten sind vom 14. bis 23. Februar 2006 in Porto Alegre, Brasilien, zu der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammengekommen. Ihre Botschaft war eine Einladung aller zum Gebet mit den Worten: „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.“ Zu diesem einen Gebet, das das Leben der Zusammenkunft vollkommen prägte, haben sich bis zu 3.000 Teilnehmende aus den mehr als 340 ÖRK-Mitgliedskirchen versammelt. Reichtum und Vielfalt der Traditionen, Sprachen und Lieder aus verschiedenen Kirchen und Kulturen wurden hier präsentiert. Unter anderem legte auch die lateinamerikanische Kultur ein beredames Zeugnis ab. Das zentrale Thema der Vollversammlung bildete das neue

Konsensverfahren: Alle Abstimmungen sollen in Zukunft im Konsensverfahren entschieden werden und nicht mehr nach dem Mehrheitsprinzip.

Eine entscheidende Rolle hat dieses Jahr in Porto Alegre die Jugend gespielt, die sich vehement für die Fragen nach der wirtschaftlichen Gerechtigkeit weltweit, nach christlicher Identität in Zeiten religiöser Pluralität sowie des interreligiösen Dialogs, nach Überwindung von Gewalt, und schließlich und vor allem, nach der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi interessierte.

Die Vollversammlung wählte die neuen Präsidenten sowie den neuen Zentralausschuss. Unter den neugewählten Vorsitzenden sind Erzbischof **Anastasios** von Tirana und ganz Albanien und Patriarch **Pavlos** von der äthiopischen Kirche zu nennen. (*Transforma Mundo*, World Council of Churches 9th Assembly, Porto Alegre, 23 February 2006, 3-4; www.wcc-assembly.info/de/welcome.html, *Anaplas* 422 [2006] 61)

Patriarch Bartholomaios I. lädt Papst Benedikt XVI. an den Bosphorus ein

Die Türkei hat Papst **Benedikt XVI.** für das Jahr 2006 offiziell zu einem Staatsbesuch eingeladen. Zuvor hatte bereits der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den Papst in den Phanar nach Konstantinopel/Istanbul zu einem Gespräch über die Einheit der Kirchen, den Weltfrieden und auch über die Perspektive eines EU-Beitritts eingeladen. Seit der Aufhebung der wechselseitigen Exkommunikation ist es üblich, dass alljährlich eine offizielle vatikanische Delegation zum Patronatsfest der Kirche von Konstantinopel – dem Fest des Heiligen Andreas am 30. November – an den Bosphorus kommt. Diese Einladung wurde jedoch aus politischen Gründen verschoben. Denn Papst Benedikt XVI. hatte sich noch als Kardinal kritisch zu einem EU-Beitritt der Türkei geäußert. Mehrfach hatte er daran erinnert, dass die Türkei in kultureller Hinsicht stets zu einem anderen Kontinent gehört und zu Europa dauerhaft im Gegensatz gestanden habe. Der Botschafter des Heiligen Stuhls in Ankara, Monsignore **Edmond Farhat**, hatte erst vor einiger Zeit gemeint, dass die Türkei sich als „laizistische Demokratie“ definiere, die Religionsfreiheit aber nur auf dem Papier existiere. Das Gesetz werde nur mangelhaft angewendet und es gebe im Land eine „institutionalisierte Phobie vor dem Christentum“.

Der Patriarch möchte den Papst bei einem Besuch auch in eines der frühchristlichen Zentren Kleinasiens, nach Kappadokien, mitnehmen. Dort verlief der Türkisierungsprozess anders als sonst in Kleinasien. Die Menschen nahmen zwar mehrheitlich die türkische Sprache an, blieben aber orthodoxe Christen. Nach dem türkisch-griechischen Krieg 1922/23 wurden dann aber auch diese Christen zur Aussiedlung nach Griechenland gezwungen. Die Nachfahren der Vertriebenen pflegen noch heute die Verbindungen in die alte Heimat und pilgern alljährlich an den hohen Kirchenfesten zu den heiligen Stätten in Kappadokien. (*Der Christliche Osten*, LX [2005] 311; www.kath.net/detail.php; FAZ [16.12.2004] 12)

„Silberne Rose“ für Metropolit Kyrill

Eine erstmals verliehene Auszeichnung vom Römisch-katholischen Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg (Schweiz) – die „Silberne Rose des Heiligen Nikolaus von Freiburg“ – ging an den Metropoliten von Smolensk und Kalinigrad, **Kyrill**, den Verantwortlichen des Patriarchats von Moskau für auswärtige Angelegenheiten. Die feierliche Übergabe fand am 20. März 2006 in Freiburg statt. Sie war mit einem Gebet in der Sankt-Nikolaus-Kathedrale sowie mit der Verehrung der dort

aufbewahrten Reliquien des Heiligen verbunden. Während des akademischen Festaktes sprach Metropolit Kyrill über die Bedeutung der Sozialkonzeption der russischen orthodoxen Kirche im ökumenischen Dialog.

Die Silberne Rose, zugleich akademische und kirchliche Ehrung, soll zum Ausdruck bringen, dass die theologische Reflexion in Verbindung mit dem persönlichen Lebenszeugnis für die Gemeinschaft der Kirche fruchtbar wird. Metropolit Kyrill führe dieses Zeugnis weiter, schreibt der Stiftungsrat in einer Mitteilung. Besondere Verdienste kommen Metropolit Kyrill bei der Vorbereitung des umfangreichen Dokuments über die „Grundlagen der Sozialkonzeption der russischen orthodoxen Kirche“ zu. Er ist Mitschaffender wichtiger programmatischer, von einigen sogar als prophetisch bezeichneter Dokumente, die das Moskauer Konzil von 2000 verabschiedete. Der Stiftungsrat betont seine Rolle in der Vorbereitung wegweisender Stellungnahmen seiner Kirche. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2005] 15)

D. Sonstiges

Benedikt XVI. besuchte Weltjugendtag in Deutschland

In Köln begann am 15. November 1980 der erste Deutschlandbesuch **Johannes Paul II.** Nun kam auch **Benedikt XVI.** bei seiner ersten Auslandsreise vom 18. bis 21. August aus Anlass des 20. Weltjugendtags nach Köln.

Mit seiner Begrüßungsansprache auf einem Rheinschiff wie mit den Predigten auf dem Marienfeld blieb der neue Papst in der Spur, die er mit seinen bisherigen Predigten und Audienzansprachen gezogen hat. Benedikt XVI. gab den Jugendlichen aus aller Welt auch konkrete Ratschläge mit auf den Weg. Dabei legte er Wert auf den Besuch der sonntäglichen Messfeier, auf die Bedeutung der Eucharistie schlechthin und auf den Glauben aus dem Herzen.

In seiner Ansprache beim ökumenischen Treffen erinnerte der Papst an die verschiedenen Grundpfeiler der Bemühungen um christliche Einheit: Den Dialog über die Differenzen in der Lehre, der in der Liebe und der Wahrheit geführt werden müsse, die Suche nach gemeinsamen Antworten auf die großen ethischen Herausforderungen und den spirituellen Ökumenismus, ohne auf Einzelfragen des ökumenischen Gesprächs einzugehen.

Auch zu Gunsten des interreligiösen Dialogs setzte Benedikt XVI. noch zu Beginn seines Pontifikats unmissverständliche Akzente. Nun hier, in der Kölner Synagoge, verwies er auf die bahnbrechenden Aussagen der Konzilerklärung „*Nostra aetate*“ zum christlich-jüdischen Verhältnis und auf entsprechende Initiativen Johannes Pauls II. Kernsätze seiner Ansprache waren die klare Absage an neue Zeichen des Antisemitismus und das gemeinsame Bemühen, sich gegenseitig mehr und besser kennen zu lernen. Auch bei der Begegnung mit Muslimen, vor allem türkischer Herkunft, berief sich der Papst auf seinen Vorgänger, der 1985 im marokkanischen Casablanca eindringliche Worte an muslimische Jugendliche fand. Der neue Papst appellierte nun an die Muslime, angesichts des Terrorismus gemeinsam mit den Christen für Menschenwürde und Menschenrechte einzutreten.

Am Schluss seiner Reise zum Weltjugendtag stand eine Begegnung mit den deutschen Bischöfen. Der Papst zeichnete in seiner Ansprache dabei ein Bild der Kirche in

Deutschland, in dem die erfreulichen Züge die weniger erfreulichen überwogen. (*Herder Korrespondenz* 59 [September 2005] 436-437).

US-Kirchen wettern gegen Washington

Christliche Kirchen aus den USA haben Mitverantwortung für den Irakkrieg übernommen. Sie hätten nicht laut genug gegen den Krieg ihres Landes protestiert, heißt es in einem auf der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im brasilianischen Porto Alegre veröffentlichten Brief von Spitzenvertretern zahlreicher US-Kirchen. Sie bekunden „besonderen Schmerz über den Krieg im Irak“, der teilweise auch in ihrem Namen sowie auf Grund von Täuschungen ausgelöst worden sei. Zugleich kritisierten sie die Regierung von US-Präsidenten **George W. Bush**. Die USA hätten seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 die Menschheit gefährdet und die Schöpfung missbraucht“. Sie hätten mit Terror gegenüber den wahrhaft Verwundbaren unter unseren globalen Nachbarn“ geantwortet. Zudem übernehme Washington keine Verantwortung für Umweltprobleme und blockiere entsprechende Abkommen. Die USA trieben einen globalen Kapitalismus voran, der zu Lasten der Ärmsten gehe. Der Aufruf wird unterstützt vom „National Council of the Churches of Christ“, einem ökumenischen Rat christlicher Kirchen in den USA. Darin sind protestantische, anglikanische, orthodoxe und historische Friedenskirchen wie die Quäker zusammengeschlossen. Laut eigener Angaben hat der Dachverband etwa 45 Millionen Mitglieder. (*Süddeutsche Zeitung* [20.02.2006] 8)

Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen tagte im Juni 2005 auf Kreta

Vom 4. bis 10. Juni 2005 trat der Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Aghios Nikolaos, Kreta/Griechenland zusammen. Er forderte „die europäischen Institutionen und Politiker/innen auf, die Sorgen der Menschen ernst zu nehmen, und ermutigt sie, für eine engere Zusammenarbeit der Bürgerinnen und Bürger zu arbeiten“. (www.wacc.org.uk/de/network/europe/european_blog/kek_sorgen_der_menschen_ernst_nehmen)

Überreichung der Lepsius-Edition in Armenien

Vom 3. bis 7. September 2005 besuchte der Kultusminister des Landes Sachsen-Anhalt Prof. **Jan-Hendrik Olbertz** auf Einladung des armenischen Kulturministers **Hovhannes Hoveyan** und in Begleitung von Wissenschaftlern der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, zu denen auch Prof. Dr. **Hermann Goltz**, Dr. **Hacik Gazerian**, Dr. **Armenuhi Drost-Abgarjan** und Dr. **Axel Meißner** gehörten, Armenien. Eine gemeinsame Erklärung der Minister sieht die Erweiterung und Intensivierung der bisherigen Zusammenarbeit auf den Gebieten Wissenschaft, Bildung und Kultur vor. Im Rahmen des deutsch-armenischen Wissenschaftstags am 6. September 2005 überreichte Minister Olbertz die dreibändige Lepsius-Edition an die Nationalbibliothek. Die aufwändige, im Halleschen Dr. Johannes Lepsius-Archiv unter der Leitung von Prof. Hermann Goltz vorbereitete Edition besteht aus einem sechshundertseitigen Katalog der Dokumente, einer Mikrofiche-Ausgabe des Archivs, sowie einem ebenfalls sechshundertseitigen thematischen Lexikon. Für seine Verdienste um die armenische Kultur und Wissenschaft wurde Prof. Goltz mit der "Hakob Meghapat"-Medaille der Nationalbibliothek Jerewan ausgezeichnet. Anlässlich des 90. Gedenkjahres des Genozids erhielt Prof. Goltz eine zweite Auszeichnung aus der Hand

des Ministerpräsidenten der Republik Armenien, **Andranik Margaryan**. Beide Auszeichnungen würdigen die Genozid-Forschung des Theologieprofessors und Leiters des Seminars für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. (www.deutsch-armenische-gesellschaft.de/dag/adknn2.pdf)

Neuer Generalsekretär der KEK, Colin Williams, übernimmt Amt

Am 1. Dezember 2005 löste **Colin Williams** (54) **Keith Clements**, der in Ruhestand ging, als Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ab. Der anglikanische Erzdiakon von Lancaster war im Herbst von dem Leitungsgremium der KEK in Genf gewählt worden. Williams erklärte, er fühle sich sehr geehrt, seinen Teil zur Kooperation der Kirchen in Europa beizutragen. Vor allem müssten die Kirchen das spirituelle Erbe Europas weiterentwickeln, forderte der Brite. Dazu gehöre auch das Eintreten für ein gerechtes, tolerantes und offenes Europa. Er ist Mitglied der so genannten Meißner-Kommission, die sich für eine enge Partnerschaft zwischen der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland einsetzt. Williams spricht auch Deutsch. In der KEK sind 125 anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen aus ganz Europa zusammengeschlossen. Williams studierte Recht und Theologie, 1981 wurde er ordiniert und arbeitete an verschiedenen Stellen der anglikanischen Kirche. (*Enimerosis* 19 [2005] 9f.; www.ekd.de/aktuell_presse/news_2005_12_01_2_kek_generalsekretaer.html)

Gleiche Rechte für Kirchen und Moscheen in der Türkei?

Wie der Züricher „Tages-Anzeiger“ berichtete, hat das türkische Kassationsgericht der Klage eines protestantischen Pastors stattgegeben. Der Pastor forderte für Kirchen das gleiche Recht wie für Moscheen. Es ging in dem Rechtsstreit um Rechnungen von den Kommunalverwaltungen, die christliche Kirchen für das verbrauchte Brunnenwasser bezahlen mussten. Die 60.000 Moscheen bekamen keine solche Rechnungen für ihr verbrauchtes Wasser. Der amerikanische Pastor der protestantischen Kirche im Stadtteil Batikent in Ankara, **Daniel Wickwire**, beschwerte sich deshalb bei der Stadt. Das türkische Kassationsgericht stellte eine Diskriminierung der Christen durch die Kommunalverwaltung fest. Kirchen seien, so das Urteil, „religiöse Orte“ und sollen als solche behandelt werden. Erstmals habe in der Türkei eine evangelische Kirche einen Prozess gewonnen.

Seit dem Regierungsantritt von Premierminister **Tayyip Erdogan** hat Ankara auch ein Gesetz geändert, welches bisher den Bau von neuen Kirchen verbot. Zudem hat auch das oberste Gericht in der Türkei einem christlichen Radiosender die Ausstrahlung von Programmen in der Türkei gestattet. Die staatlichen Aufsichtsbehörden wollten den Sender als Verstoß gegen die „Werte der türkischen Republik und der Familie“ verbieten. Ein Verwaltungsgericht in Ankara gab den Behörden Recht. (*KNA-ÖKI* 27 [05. 07. 2005] 15)

Lutherischer Weltbund hat 140 Mitgliedskirchen

Durch die Aufnahme der evangelisch-lutherischen Kirchen Norwegens, Perus und der Himalaya-Staaten in Indien hat der Lutherische Weltbund (LWB) nun 140 Mitgliedskirchen in 78 Ländern mit insgesamt 65,95 Millionen Lutheranern. Dies teilte der LWB in Genf mit. (*KNA-ÖKI* 37 [13.09.2005] 2)

Anglikaner machen Weg für Bischöfinnen frei

Die Anglikanische Staatskirche von England macht den Rechtsweg für die Weihe von Bischöfinnen frei. Die Generalsynode stimmte mehrheitlich dafür, dass im Februar 2006 die ersten konkreten Schritte beschlossen werden sollen. Um den Weg zur Bischofsweihe von Frauen fortzusetzen, ist in allen drei Häusern der Synode – bestehend aus Bischöfen, Klerikern und Laien – eine Zweidrittel-Mehrheit nötig. Während für den jetzigen Beschluss in den ersten zwei Kammern eine ausgesprochene Mehrheit bestand, war die Entscheidung der Laien knapp: 68 Prozent stimmten hier zu.

Vertreter des traditionalistischen Flügels protestierten gegen den Beschluss. Sie erklären laut Presseberichten, dass bis zu 800 Geistliche, darunter mehrere Bischöfe, ihre Kirche verlassen könnten.

Seit 1994 können Frauen in der anglikanischen Mutterkirche zu Geistlichen geweiht werden. Vom Bischofsamt waren Frauen bislang ausgeschlossen. Die derzeit rund 2.000 ordinierten Frauen machen mehr als ein Sechstel des Klerus in der Kirche von England aus. Die Mutterkirche der Anglikaner ist die 15. von 38 Nationalkirchen weltweit, die weibliche Bischöfe zulässt. Bei den US-Anglikanern wurde dagegen bereits 1985 die erste Frau zur Bischöfin ernannt. Nach Informationen des britischen Senders BBC sind in insgesamt 14 der 38 anglikanischen Kirchen weltweit Bischöfinnen erlaubt.

Der englische Primas **Rowan Williams** von Canterbury und „die Nummer zwei“ der Kirchenhierarchie, Erzbischof **John Sentamu** von York, hatten bereits im Vorfeld erklärt, sie sähen keine theologisch stichhaltigen Einwände gegen Bischöfinnen. Der katholische Erzbischof von Westminster, Kardinal **Cormac Murphy-O'Connor**, äußerte sich enttäuscht, dass die Kirche von England die spaltende Reform offenbar vorantreibe. Die in den vergangenen Jahren erfolgte Annäherung zwischen den Konfessionen würde dadurch zum Stillstand gebracht. (*Christen heute* 49 [2005] 174; *Efimerios* 34 [November 2005] 7 ff.)

Mitgliederzahlen in der bischöflichen Kirche von Kanada sinken

Entsprechend einer 2005 veröffentlichten Studie von Kirchenrat **Keith McKerracher** haben sich die Mitgliederzahlen der bischöflichen Kirche Kanadas im Zeitraum vom 1961 bis 2001 um 53% reduziert. Es wird geschätzt, dass die bischöfliche Kirche jährlich 13.000 Gläubige verliert, was ihren Untergang in diesem Jahrhundert bedeuten würde. Im selben Zeitraum hat die presbyterianische Kirche 35%, die Kirche der Baptisten 7% und die lutherische Kirche 4% ihrer Mitglieder verloren. Eine Beratungskommission für religiöse Toleranz in Kanada stellte fest, dass „kleine nicht-christliche Gruppen wie Atheisten, Agnostiker, Humanisten [...] sich rapide auf Kosten der Kirchen vermehren“. Zudem ist der Bevölkerungsrückgang unter Anglikanern mit Schuld für diese Tendenzen. (*Episkepsis* 655 [2005] 19f.)

Bibelfragmente am Toten Meer entdeckt

Am Toten Meer nahe En Gedi wurden zwei Fragmente von Bibelabschriften aus der Zeit des letzten jüdischen Aufstands gegen die Römer um 135 nach Christus entdeckt. Die beiden Fragmente enthalten Abschnitte aus dem alttestamentlichen Buch „Leviticus“. Zum ersten Mal seit einem halben Jahrhundert seien in dem in Frage kommenden Gebiet – in dem auch die berühmten Handschriften von Qumran entdeckt

wurden – Fragmente von Bibelhandschriften aufgetaucht. (KNA-ÖKI 30 [26. 07. 2005] 19)

Bibelanstalt begrüßt EKD-Ausstieg aus Einheitsübersetzung

Die 1710 gegründete von Cansteinische Bibelanstalt in Westfalen, der älteste evangelische wissenschaftliche Bibelverlag, unterstützt die Entscheidung der EKD, aus der Revision der Bibel-Einheitsübersetzung auszusteigen. Die katholischen Forderungen seien unannehmbar, die Bestimmungen der vatikanischen Instruktion „Liturgiam authenticam“ stünden an mehreren Stellen im Widerspruch zum reformatorischen Verständnis der Hl. Schrift, so der Präsident **Andreas Lindemann**. (KNA-ÖKI 41 [11.10.2005] 2)

Ökumenebeauftragter Friedrich rückt an die Spitze der Lutheraner

Der bayerische Landesbischof **Johannes Friedrich** wurde von der im mecklenburgischen Klink bei Waren an der Müritz tagenden Generalsynode mit 53 von 60 abgegebenen Stimmen an die Spitze der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) gewählt. Seine Wahl zum Nachfolger von **Hans Christian Knuth** als Leitender Bischof der VELKD gilt als ökumenisches Signal, da er bisher als Catholica-Beauftragter des Zusammenschlusses von acht lutherischen Landeskirchen tätig war und sich im ökumenischen Dialog als aufgeschlossener Gesprächspartner, der offene Worte über Gemeinsamkeiten und Unterschiede nicht scheut, auszeichnete. Der Geistliche sieht die Lutheraner im kritischen Dialog mit der Papstkirche. „Meine Aufgabe ist es, Türen zu öffnen und aufzuhalten, nicht zu verschließen“, sagt er. (KNA – ÖKI 43 [25.10.2005] 3)

Professor Heyer ist verstorben

Am 10. April 2005 ist **Friedrich Heyer**, em. ord. Prof. für Konfessionskunde an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg im Alter von 97 Jahren verstorben.

Am 24. Januar 1908 in Darmstadt geboren, studierte er evangelische Theologie in Tübingen, Gießen und Göttingen sowie als Austauschstudent in Montpellier. Nach allem war F. Heyer wie kein anderer für die Übernahme des neugeschaffenen Lehrstuhls für Konfessionskunde in Heidelberg (1964) qualifiziert. Aus dieser Zeit erwuchs ein von ihm herausgegebenes und zum größten Teil auch erarbeitetes Handbuch „Konfessionskunde“ (1976) und eine für einen erweiterten Leserkreis bestimmte „Kirchengeschichte des Hl. Landes“ (1984). Nachträglich zu seinem 80. Geburtstag konnte ihm das Werk: „Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte Südosteuropas“ (Heidelberg 1989) überreicht werden. Zwei Jahre später erschienen noch zwei eigene größere Publikationen: „Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria“ (Erlangen 1991), eine Art geistlichen Reiseführer, und „Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis“ (Wiesbaden 1991), eine gewiss auf lange Zeit maßgebliche Monographie zur Wirkungsgeschichte der Kirchen des Auslands auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804-1912. Zum 95. Geburtstag wurde ein Symposium ausgerichtet, dessen Beiträge ein Jahr später unter dem Titel: „Blicke gegen Osten“ (Münster 2004) erschienen. 2003 erschien eine gründliche Überarbeitung des Ukraine-Buchs von 1953 als Ergebnis neuer Feldforschung: „Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat“ (Göttingen 2003). Am 27. Ok-

tober 2004 wurde F. Heyer in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Verdienste um die Ökumene von der Orthodoxen Theologischen Fakultät der „Lucian-Blaga“-Universität Sibiu-Hermannstadt die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen.

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2005

Auch zu Beginn des Jahres 2005 konnte die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München leider Gottes noch auf keine sichere Zukunft blicken. Die Sparankündigungen der Staatsregierung und die verschiedenen, von allen bayerischen Hochschulen vorgelegten Strukturkonzepte riefen eine recht komplizierte und nicht leicht überschaubare Situation hervor, der auch unser orthodoxer Studiengang nicht entgehen konnte. Die andauernden Unsicherheiten ließen sich auch 2005 anhand der immer noch nicht gelösten Frage der Professorenverträge erkennen. Obwohl der Arbeitsvertrag des Professors für Biblische Theologie am 28. Februar und der des Professors für Praktische Theologie am 31. März abliefen, reagierte die Hochschulleitung kurzfristig mit einer einjährigen vorläufigen Verlängerung nicht mehr im Beamten-, sondern nun im Angestelltenverhältnis und in der Form einer Vertretung der jeweiligen Bereiche.

Nach mehrmonatiger Arbeit legte die sogenannte Mittelstraß-Kommission „Wissenschaftsland Bayern 2020“ am 5. April ihre Reform-Empfehlungen dem Wissenschaftsminister, Dr. Thomas Goppel vor. Die Kommission, die zu den einzelnen Fächern an Universitäten und Fachhochschule Stellung nahm, stellte die Zukunft der Finanzierung der Forschung und der notwendigen Konzentration der Fächer vor. In ihrem 100-seitigen Gutachtenbericht 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“, 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 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.“*

Gemäß den Empfehlungen der Mittelstraß-Kommission veranlasste die Universitätsleitung im April 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 boten. 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 einzogen. Nach 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 die nächste Zeit eingeräumt.

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 gab das Kabinett grünes Licht für die Umsetzung der Ergebnisse. Gemäß seiner diesbezüglichen Entscheidung, 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.**

Trotz dieser scheinbaren Wende hielt die Hochschulleitung, wenn nicht an der Liquidation, zumindest jedoch an der Kürzung der minimalen Ausstattung an orthodoxem Personal weiterhin fest. Damit war es für uns Orthodoxe keine große Überraschung, als am 10. August das offizielle Schreiben der Hochschulleitung 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, 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 zu Beginn des Wintersemesters (17. Oktober) ein Strukturkonzept in Verbindung mit konkreten Vorbedingungen vorzulegen. Die von der Universitätsleitung auferlegten Vorgaben waren ziemlich hart, 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.

Für die offizielle Reaktion der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie innerhalb der gesetzten Frist gab es mehrere Debatten, Gespräche, Gedankenaustausche und anschließend eine Sitzung der Gemeinsamen Kommission am 20. September, bei der über das orthodoxe Konzept beraten wurde. Die Antwort der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie erfolgte am 13. Oktober 2005 und enthielt ein überlebensfähiges Konzept. In unserem Schreiben an den Rektor der LMU bemühten wir uns, der Kompromisslinie der Hochschulleitung entgegenzukommen, ohne aber die Funktionsfähigkeit unseres Studiengangs außer Acht zu lassen. Die Reaktion der Hochschulleitung auf unser Konzept erfolgte am 2. Dezember und stellte uns einen Studiengang mit drei Professorenstellen auf Lebenszeit in Aussicht, indem die vakant gewordene Stelle für Geschichtliche Theologie gestrichen werden sollte, und nur eine Stelle für einen Wissenschaftlichen Mitarbeiter zur Verfügung gestellt wurde. Die Verwirklichung dieses Stellenausstattungsplanes blieb dennoch weiterhin offen.

Gemeinsame Kommission: Während der laufenden Amtszeit der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie (bis zum 18. Dezember 2006) kam der rumänische Theologe Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Cluj), der anstelle des emeritierten Kollegen, Prof. Dr. Dr. Dr.h.c. Dr.h.c. **Theodor Nikolaou**, als Lehrbeauftragter für Geschichtliche Theologie tätig war, ab Oktober als neues Mitglied unserer Kommission hinzu.

Von der Gemeinsamen Kommission wurde für die neue Amtszeit des Promotionsausschusses für Orthodoxe Theologie (9. Mai 2005 bis 8. Mai 2008) seine neue Zusammensetzung unter dem Vorsitz von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** einstimmig gewählt.

Studenten: Die ganze turbulente Situation wegen der angekündigten Abschaffung des Studiengangs zusammen mit den formellen Schwierigkeiten, die das Studentensekretariat bei den Immatrikulationen machte, haben mehrere Interessenten für die Einschreibung abgeschreckt. Die Gesamtzahl der Studierenden, die sich für Orthodoxe Theologie im SS 2005 und im WS 2005/06 eingeschrieben haben, ging weiterhin zurück. Die Studentenzahl betrug im WS 2005/06 siebenundvierzig (47); davon waren 29 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 7 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt, 10 waren Doktoranden, und einer hat sich als Programmstudent immatrikuliert.

Sonstiges:

* Am Gedenktag der drei Hierarchen (30. Januar) organisierte die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie zusammen mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland eine Festveranstaltung in der griechischen Allerheiligen-Kirche mit einem Abendgottesdienst und einer Festansprache des damaligen griechischen Generalkonsuls **Andreas Papastavrou**.

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der Griechische Musikverein München e.V. veranstalteten am 20. März (Sonntag der Orthodoxie) in der griechischen Allerheiligen-Kirche ein Panorthodoxes Chortreffen mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen.

* Im Rahmen des Erasmus-Austausches mit der Theologischen Fakultät der Universität Athen und auf Einladung von Prof. **Konstantin Nikolakopoulos** hielt der Athener Neutestamentler Prof. **Christos Karakolis** ein Seminar über „Die Ostergeschichten im Johannesevangelium“ (3. Mai) und eine Vorlesung über „Die neutestamentliche Wissenschaft in der Orthodoxen Kirche und Theologie“ (4. Mai).

* Im Rahmen des vom Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) der Ludwig-Maximilians-Universität organisierten Ökumenischen Blockseminars zum Thema „Das Patriarchat von Moskau“ fand vom 16. bis 21. Mai eine Seminarreise nach Moskau statt. Daran nahmen Professoren und Studierende aus allen drei Theologien der LMU teil.

* An dem am 5. Juni in München organisierten 1. Griechisch-Bayerischen Kulturtag beteiligte sich auch die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Studenten des orthodoxen Studiengangs boten vielfältiges Informationsmaterial an und stellten sich im orthodoxen Informationsstand durchgehend den verschiedenen Fragen der Besucher.

* Eingeladen von Prof. **Konstantin Nikolakopoulos** hielt der griechische Wissenschaftler an der Universität Athen, Prof. Dr. **Konstantinos Delikostantis**, am 16. Juni einen Gastvortrag zum Thema „Menschenrechte und Orthodoxe Theologie“.

* Eingeladen von Prof. **Athanasios Vletsis** hielt der griechische Wissenschaftler an der Universität Thessaloniki, Prof. Dr. **Georgios Martzelos**, am 22. Juni einen Gastvortrag zum Thema „Die Frage der Freiheit des Gott-Vaters bei der Zeugung des Sohnes in der griechischen Patristik“.

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie organisierte zusammen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU am 5. Juli die Abschiedsvorlesung des orthodoxen Gründungsdekans und langjährigen Vorsitzenden des orthodoxen Studiengangs, Prof. **Theodor Nikolaou**. Der ehemalige Inhaber des Lehrstuhls für Geschichtliche Theologie und Ökumenik hielt eine Vorlesung zum Thema „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen“ (siehe dazu die ausführliche Dokumentation auf S. 157).

* Eingeladen von Prof. **Athanasios Vletsis** hielt der russische Wissenschaftler an der Universität St. Petersburg, Prof. Dr. **Michail Shkarovskij**, am 18. Oktober einen Gastvortrag zum Thema „Die russisch-orthodoxe Kirche und der Sowjetstaat in den Jahren 1941 bis 1953“.

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie organisierte eine ökumenische Veranstaltungsreihe zum Thema „Joseph Ratzinger. Begegnungen mit seiner Theologie“. Die Veranstaltungsreihe fand während des Wintersemesters vom 27.10.2005 bis zum 09.02.2006 statt und umfasste Ringvorlesungen, Diskussionen und Andachten.

* Der Eröffnungsgottesdienst der Ausbildungseinrichtung für das Wintersemester 2005/2006 wurde am 29. Oktober in der rumänischen orthodoxen Gemeinde Geburt-Jesu in München gefeiert. Die Ansprache hielt der neue rumänische Weihbischof **Sofian von Kronstadt** (s. Anhang zur Chronik II, S. 167 ff.)

* Eingeladen von Prof. **Konstantin Nikolakopoulos** hielt die georgische Wissenschaftlerin an der Universität Tbilissi, Ass. Prof. Dr. **Tina Dolidze**, am 12. Dezember einen Gastvortrag zum Thema „Konzeption und Methode des Origenes und Gregors von Nyssa in den Auslegungen zum ‚Hohenlied‘“.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Teilnahme an der Sitzung der Projektgruppe „Religionsunterricht“ organisiert von der AcK in Bayern in Nürnberg, 24. Februar.

* Teilnahme an der 46. Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg, 14.-15. März.

* Interview mit Herrn **Klaus D. Below** vom Bayerischen Rundfunk/ARD über „**Die Griechen und die Orthodoxe Theologie in München**“, 28. April.

* Interview mit Frau **Eleni Torosi** von der griechischen Sendung des Hessischen Rundfunks über das Thema „**Die orthodoxen Hymnen der Karwoche**“, 28. April.

* Teilnahme am 2. Kongress der Theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki unter dem Motto „**Theologische Fakultäten und kirchliche Ausbildung**“, mit einem Grußwort als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in Athen, 23.-24. Mai.

* Teilnahme am Treffen der bayerischen Neutestamentler, organisiert von den Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München, 2. Juli.

* Teilnahme am Gottesdienst zur Semestereröffnung im Collegium Oecumenicum mit Ansprache/Predigt zu „**Phil 1,27**“, in München, 17. Oktober.

* Teilnahme am Symposium über „**Ökumene zwischen postmoderner Religiosität und Rekonfessionalisierung**“, organisiert vom Zentrum für Ökumenische Forschung der Universität München, 21./22. Oktober.

* Teilnahme an der 47. Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, 3.-4. November.

* Teilnahme am Treffen der bayerischen Neutestamentler, organisiert von den Kollegen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen, 19. November.

* Organisation einer Panorthodoxen Vesper im Rahmen der interdisziplinären Veranstaltungsreihe der Orthodoxen Theologie an der LMU München über Papst Benedikt XVI. Dabei Leitung des daran teilnehmenden byzantinischen Kantorenchores des Griechischen Musikvereins München e.V. und Ansprache zum Thema „**Joseph Ratzinger: Begegnungen mit seiner Theologie**“ in der griechischen orthodoxen Allerheiligen-Kirche, 1. Dezember.

* Teilnahme am Ökumenischen Symposium anlässlich des 40. Jahrestages der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche, organisiert in der Katholischen Akademie Bayern in München, 7. Dezember.

* Interview mit Herrn **Paul Hasel** vom Katholischen Radio München über das Thema „**Die Perspektiven der orthodox-katholischen Annäherung**“, 15. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* „**Der Geist der Orthodoxie in der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos**“ im Rahmen der Veranstaltungen zum Triduum 2005 der römisch-katholischen Pfarrgemeinde „St. Philipp Neri“ in München, 11. Februar.

* „**Byzantinische Musik – Ein bedeutendes Erbe von Byzanz**“ im Rahmen der Ausstellung „Die Welt von Byzanz“ begleitenden Vortragsreihe, in der Archäologischen Staatssammlung in München, 15. Februar.

* „**Ein liturgisches Wandern im orthodoxen Ostern**“ auf Einladung des Vereins zur Förderung der orthodoxen Kirchengemeinde Hl. Georgios e.V. in Frankfurt a.M., 17. April.

* „**Musik und Hymnen in der orthodoxen Kirche**“ im Rahmen der Veranstaltung „Die Lange Nacht der Musik“ in der Salvator-Kirche in München, 7. Mai.

* „**Die orthodoxe Hermeneutik**“ als Drittreferat bei der Veranstaltung „Ein Glaube – drei Stimmen. Wie Christinnen und Christen unterschiedlicher Bekenntnisse mit der Bibel umgehen“ des 30. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Hannover, 28. Mai.

* „**Die 8 Tonarten der griechisch-byzantinischen Kirchenmusik**“ auf Einladung des Vereins zur Förderung der Griechischen Begegnungsstätte Mannheim e.V., 2. Oktober.

* „**Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode**“ im Rahmen der Internationalen Konferenz an der Orthodoxen St.-Tichon Universität in Moskau, 11. Oktober.

Prof. Theodor Nikolaou

Verschiedenes:

* Ehrung durch die Gemeinde Ottobrunn für „Dienste zum Wohle der Gemeinschaft“ bzw. „verdienstvolle ehrenamtliche Tätigkeit in der Gemeinde Ottobrunn“. Die entsprechende Entscheidung traf der Kulturausschuss des Gemeinderates im November 2004, während die Ehrung am 20. Januar 2005 erfolgte.

* Teilnahme an der Tagung der **„Deutschen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung byzantinischer Studien“** in der Ludwig-Maximilians-Universität München, 24.-26. Februar.

* Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 05. März.

* Teilnahme an der Sitzung der Orthodox-Katholischen Kommission in Deutschland in Regensburg, 14.-15. März.

* Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste zum Thema **„Forum für Glaubende“** in Salzburg, 8. April.

* Interview mit Herrn **W. Göll** vom Bayerischen Rundfunk (Bayern 2 und 5) über den neu gewählten **Papst Benedikt XVI.** und **„Was erwartet die Orthodoxe Kirche von ihm?“** für die Sendung **„Gott und die Welt“**, gesendet am 19.4., 20.00 Uhr.

* Interview mit Frau **Susanne Babila** vom Süd-Westfunk über **„Erwartungen der Orthodoxen Kirche vom neuen Papst“** für die Sendung **„SWR- International Welt“**, gesendet am 20. April, 16.00 Uhr.

* Fernsehinterview mit Frau **Tiziana Boari** vom italienischen Fernsehsender LA 7 – Rom über **„Spuren Benedikts XVI. in Bayern und Erwartungen eines orthodoxen Theologen an den neuen Papst“** für die Sendung **„Effetto Reale“**, gesendet am 25. April, 23.00 Uhr.

* Wissenschaftliche Exkursion nach Moskau vom 13. bis 21. Mai, organisiert im Rahmen des Oberseminars des Zentrums für ökumenische Forschung **„Das Patriarchat von Moskau in Geschichte und Gegenwart“**. Darüber berichtete Frau Dr. **Corinna Mühlstedt** in ihrem Beitrag **„Ökumene in Moskau - Russlands Kirchen suchen nach ihrer Identität“**, gesendet am Sonntag, den 18. Dezember um 8.00 Uhr in der Reihe **„Katholische Welt“** auf Bayern 2 Radio.

* Interview mit **Frau Höhn** vom Evangelischen Pressedienst Bayern über die „orthodoxe Theologie in München und die Verabschiedung von Prof. Th Nikolaou: epd-Wochenpiegel, Nr. 28, 14. Juli 2005.

* Der Rektor der L.-M.-Universität München, Prof. Dr. **Bernd Huber**, überreichte am 21. Juni Prof. Nikolaou die vom bayerischen Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Dr. **Thomas Goppel**, unterzeichnete Urkunde, mit der er zum 1. Oktober 2005 in den Ruhestand versetzt wurde. Darin spricht ihm der Minister **„für die dem Freistaat Bayern geleisteten Dienste ... den Dank der Bayerischen Staatsregierung aus“**.

* Interview mit **Frau Christophersen** vom Bayerischen Rundfunk über die orthodox-katholischen Beziehungen für die **„Redaktion Kirche“**, gesendet am 10. Juli, 6.00 und 20.00 Uhr.

* Interview mit **Frau Monika Maier-Albang** über **Papst Benedikt XVI.** und die orthodox-katholischen Beziehungen am 7. Juli: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 159, 13.06.2005, S. 40.

Vortragstätigkeit:

* „**Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel**“, Vortrag und Podiumsdiskussion im Abendforum der Katholischen Akademie in Bayern anlässlich der Ausstellung „Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe“ 8. März. 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.

* „**Die Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche aus orthodoxer Sicht**“, Vortrag bei der Tagung „**Heiliger Geist – der unbekannte Gott**“ der Katholischen Akademie Trier (wegen Verhinderung wurde der Vortrag von Dr. Dr. A. Anapliotis vorgelesen), 22.-23. April.

* „**Was ist Kirche? Eine orthodoxe Stellungnahme**“, Vortrag (mit **P. Neuner** aus römisch-katholischer und **G. Wenz** aus evangelischer Sicht) im Rahmen der Veranstaltung der Fachschaften für katholische, evangelische und orthodoxe Theologie „**Was ist Kirche? Professoren dreier Konfessionen im Kreuzverhör**“ im Hauptgebäude der L.-M.-Universität, 14. Juni um 19.00 Uhr.

* „**Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirche**“, Abschiedsvorlesung nach 34 Jahren Forschungs- und Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten (21 davon an der L.-M.-Universität München) im Hauptgebäude der L.-M.-Universität, 5. Juli, um 17.00 Uhr. (vgl. den Text in: *Ofo* 19 [2005] 153-167; siehe auch den Anhang 1 zur Chronik, unten S. 157 ff).

* „**Einheitsvorstellungen in der Ökumene: orthodox**“ im Rahmen des Expertengesprächs, das unter dem Titel „**Ökumene zwischen postmoderner Religiosität und Rekonfessionalisierung**“ vom Zentrum für ökumenische Forschung am 21. und 22. Oktober an der L.-M.-Universität durchgeführt wurde, München 21. Oktober.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

* Teilnahme und Organisation des Expertengesprächs, das unter dem Titel „**Ökumene zwischen postmoderner Religiosität und Rekonfessionalisierung**“ vom Zentrum für ökumenische Forschung am 21. und 22. Oktober an der L.-M.-Universität durchgeführt wurde, München 21. Oktober.

Vortragstätigkeit:

* Teilnahme an der Tagung „**Heiliger Geist – der unbekannte Gott**“ der Katholischen Akademie Trier und Vorlesen des Vortrages „**Die Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche aus orthodoxer Sicht**“ (wegen Verhinderung von Prof. Nikolaou), 22.-23. April.

* „**Heiligsprechung in der Orthodoxen Kirche?**“ Vortrag im Rahmen einer Veranstaltung im Kloster des Propheten Ilias, Santorini, 7. August.

Prof. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

* Teilnahme an der Tagung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland. Besprechung und Verabschiedung des Abschlussdokuments der Studie des DÖSTA zur Rechtfertigungslehre: **„Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog“**, 17. November.

* Ökumenische Konsultation der ACK in Freising zur Halbzeit der **„Dekade zur Überwindung von Gewalt“** (Projekt der WCC für 2001-2010), Teilnahme und Berichtserstattung im Plenum für die Arbeitsgruppe „Nachhaltigkeit und Schöpfungsbewahrung“, 8.-9. April.

Vortragstätigkeit:

* **„Wie viele Sakramente kennt die Orthodoxe Kirche? Sakramentverständnis in der neuen Orthodoxen Theologie“**, Vortrag im Rahmen der Tagung des Facharbeitskreises Orthodoxie der EKD in Brandenburg, 02.-3. März.

* **„Ist Verzicht auf Gewalt möglich? Der Beitrag der Kirchen zur Versöhnung zwischen den Völkern und den Menschen“**, Vortragsveranstaltung des rumänischen Bistums in München, 19. März.

* Gastvorlesungen zu den Themen: 1. **„Universelle versus eucharistische Ekklesiologie? Das ekklesiologische Bewusstsein in der neueren Orthodoxen Theologie“**; 2. **„Evolution versus Schöpfungstheologie: Ansätze für einen Dialog zwischen (orthodoxen) Theologie und Naturwissenschaften“** im Rahmen des SOKRATES-Austausch Programms der EU an der Theologische Fakultät der Universität Athen, 28.-31. März.

* **„Krieg der Vater von allen? Versöhnungsprozesse in einer von Terror geplagten Welt“**, Vortragsveranstaltung in der Orthodoxen Allerheiligen Pfarrgemeinde in München in Kooperation mit dem Griechischen Haus München, 9. April.

* **„Die Theologie-Schule in Thessaloniki“**, im Rahmen der Tagung der Orthodoxen Akademie der Diözese in Volos/Griechenland in Zusammenarbeit mit der Zeitschrift „Synaxis“: „Turbulenzen in der Nachkriegszeit Theologie. Die Theologie der 60er Jahre“, 06.-08. April.

* **„Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret – und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht“** im Rahmen des Ökumenischen Studententages der Ökumenekommission des Bistums Hildesheim in Hannover, 16./17. Juni.

* **„Byzantinische Orthodoxie: Beginn einer ökumenischen Kultur oder Rückkehr in die Finsternis des Mittelalters? Auf der Suche nach Identität im neueren Griechentum“**, Vortragsveranstaltung der Griech. Orthodoxen Hl. Georg Pfarrgemeinde in Frankfurt, 02. Oktober.

* **„Kulturelles Erbe des östlichen Europas? Die orthodoxe Welt zwischen gottesdienstlicher Frömmigkeit und weltlicher Verankerung“**, im Rahmen der Vortragsveranstaltung der Kath. Pfarrgemeinde Hl. Josef der Arbeiter in Rosenheim-Oberwöhr, 17. Oktober.

* **„Einheitsstiftung durch Weltverantwortung. Zur ökumenischen Bedeutung von einheitsstiftenden Projekten am Beispiel der Dekade Gewaltüberwindung“** im Rahmen des Symposiums des Zentrums für Ökumenische Forschung in München (ZöF) „Ökumene zwischen postmoderner Religiosität und Rekonfessionalisierung“, 21.-22. Oktober.

* **„Theologie des Petrusdienstes. Joseph Ratzingers Angebot zur Einheit mit dem Osten?“** im Rahmen der Ringvorlesung der LMU: „Joseph Ratzinger: Begegnungen mit seiner Theologie“ in München, 27. Oktober.

* **„Ist Gewalt eine unabwendbare Lösung? Theologische Interpretation eines gesellschaftlichen Problems“**, Vortragsveranstaltung der Orth. Pfarrgemeinde Hl. Stephanos in Dachau, 06. November.

* **„Communio in sacris oder in jure? Die sakramentale Dimension heilender Erinnerung auf dem Weg zu vollkommener Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken“** im Rahmen des Ökumenisches Symposiums zum 40. Jahrestag der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche in der Katholischen Akademie Bayern, 07. Dezember.

Prof. Vladimir Ivanov

Verschiedenes:

* Leitung des Workshops **„Eucharistie in der Kunst“** im Rahmen der Semesterabschlussfreizeit der Evangelisch-Theologischen Fakultät München in Josefstal, 10. Februar.

* Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema **„Gespräch mit der Orthodoxie über den Gottesdienst“** mit dem Bericht über die Situation der orthodoxen Kirche in Russland in Bernneuchener Haus Kloster Kirchberg, 13. Mai.

* Teilnahme an der Ökumenischen Begegnung zum 40. Jahrestag der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche (Katholische Akademie in Bayern. Kardinal Wendel Haus) und an dem Ökumenischen Gottesdienst im Liebfrauen-dom, 7. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* **„Russlands spirituelle Europa-Vision“** im Rahmen der Veranstaltungsreihe der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU in Zusammenarbeit mit Vertretern von Humanwissenschaften und der Archäologischen Staatssammlung München, 12. Januar.

* **„Die Weisheit baute sich ein Haus (Ikonenbetrachtung)“** im Rahmen der Semesterabschlussfreizeit der Evangelisch-Theologischen Fakultät München in Josefstal, 9. Februar.

* **„Die Orthodoxie vor den Aufgaben der Ökumene. Zum Stand des Dialogs zwischen der Russisch-orthodoxen Kirche, der Römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation“** im Rahmen der Abendveranstaltung zur Ausstellung „Nowgorod – Das Goldene Zeitalter der Ikonen“ im Bucerius Kunst Forum und Katholische Akademie Hamburg, anschließend Teilnahme an der Podiumsdiskussion mit dem Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, Vorsitzender der Ökumene-Kommission im Erzbistum Hamburg, 21 März.

* **„Philosoph des versöhnenden Regenbogens: Evgenij Trubeckoj (1863-1920)“** – Südwestrundfunk (SWR 2). Sendung am 21. März.

* **„Die ökumenische Situation in der russisch-orthodoxen Kirche“** bei der Tagung „Gott loben, das ist unser Amt“ – Gespräch mit der Orthodoxie über den Gottesdienst“ von 10.-13. Mai im Kloster Kirchberg/Sulz (Neckar), 11. Mai.

* **„Philosophische Diagnostics von Nikolaj Berdjaev“** beim internationalen Symposium „Artikelband „Vexi“ im Kontext der russischen Kultur“ in Moskau, 10.-14. Oktober, 10. Oktober.

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

Anhang zur Chronik I.

Festakt zur Verabschiedung von Prof. Theodor Nikolaou

(Lehrstuhl für Geschichtliche Theologie und Ökumenik)

am Dienstag, den 05.07.2005

[Der bekannte orthodoxe Theologe Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**, Gründer und Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie wurde nach 34 Jahren fruchtbarer Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten, davon 21 an der Ludwig-Maximilians-Universität München, am 1. Oktober 2005 emeritiert. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und die Katholisch-Theologische Fakultät der LMU, der Herr Nikolaou zugeordnet war, veranstaltete aus diesem Anlass am Dienstag, den 5. Juli 2005, im Hauptgebäude der Münchner Universität einen Festakt. Zu Beginn der Veranstaltung sprach der Rektor der Universität, Prof. Dr. Bernd Huber, ein Grußwort an die über zweihundert internationalen Gäste aus Wissenschaft, Kirche und Politik und kündigte zur Freude aller Anwesenden die Fortführung des Studienganges Orthodoxe Theologie an. Das umfangreiche Wirken von Prof. Nikolaou und sein ökumenisches Engagement betonten der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Stephan Leimgruber, und der designierte Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Gunther Wenz in ihren Ansprachen, die unten abgedruckt werden. Das Thema der Abschiedsvorlesung von Nikolaou „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen“ (vgl. den Text in: *Ofo* 19 [2005] 153-167) griff diese ökumenische Komponente auf und stellt gewissermaßen die Summe seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit dar.

Geboren 1942 in Anavra (Kreis Magnesia, Griechenland) studierte Nikolaou zunächst Theologie an der Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Chalki/Konstantinopel und danach Klassische Philologie und Philosophie in Bonn und Thessaloniki. Von den vielen wichtigen Stationen seiner akademischen Laufbahn seien hier seine erste Promotion an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn über „Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie“ im Jahre 1968, seine Habilitation über „Die Ansichten über Staat und Recht von Georgios Plethon Gemistos“ an der Christkatholischen Fakultät der Universität Bern 1975, seine Umhabilitation an die Universität Bonn (1976), sowie seine Ernennung zum außerplanmäßigen Professor (1978) und zum Oberassistenten (1979) an derselben Universität erwähnt. 1981 promovierte er zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki mit dem Thema „Die Willensfreiheit und die Affekte der Seele nach Klemens von Alexandrien“.

Als Höhepunkt seines jahrzehntelangen erfolgreichen Wirkens an deutschen Universitäten darf sein Beitrag zur Gründung der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität“ München betrachtet werden, nach-

dem er 1984 den Ruf auf den Lehrstuhl (C 4) für „Orthodoxe Theologie“, den ersten seiner Art in ganz Westeuropa, an der historischen Ludwig-Maximilians-Universität in München erhalten hatte. Diese in Westeuropa einmalige Ausbildungseinrichtung bietet vor allem Orthodoxen aus allen Ländern, aber - wegen ihres Standortes mitten im Herzen Europas - auch weiteren Interessenten orthodoxe und darüber hinaus interkonfessionelle theologische Studien und eröffnet damit neue Perspektiven für die Ökumene. Prof. Nikolaou, der im Laufe der Jahre auch eine Reihe von Lehrveranstaltungen ökumenischer Ausrichtung mit Professoren aus den beiden Theologischen Fakultäten abgehalten hat, gründete aus diesem Interesse heraus im Juni 2001 mit den Professoren Dr. **P. Neuner** und Dr. **G. Wenz** das „Zentrum für Ökumenische Forschung“ der L.-M.-Universität. Sein Engagement auf diesem Gebiet, aber auch seine zahlreichen Schriften, seine Teilnahme an sehr vielen internationalen Kongressen und ökumenischen Symposien und seine Mitgliedschaft bei nationalen und internationalen Gesellschaften und Kommissionen, u. a. als Vertreter des ökumenischen Patriarchats und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, haben ihn weltweit bekannt gemacht.

Prof. Nikolakopoulos, der jetzige Vorsitzende der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie und für viele Jahre Assistent von Prof. Nikolaou, dankte ihm für seine hervorragende Leistung an der Universität München, für seine Arbeit im Dienst der Ökumene zwischen den christlichen Kirchen und nicht zuletzt für seinen persönlichen Einsatz für alle Mitarbeiter.

Den Höhepunkt des Festakts stellte die abschließende Ansprache des Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, dar. Er überreichte Prof. Nikolaou das Goldene Kreuz erster Klasse des Ökumenischen Patriarchats, Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa.

Anargyros Anapliotis]

Dankeswort von Augoustinos (Labardakis), Metropolit von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa

Im Mai 1985 lud die Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München zur öffentlichen Antrittsvorlesung des ersten Inhabers des neu geschaffenen Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie, Prof. Dr. Dr. Theodoros Nikolaou, ein.

Er hatte bereits im WS 1984/ 85 mit seinen Vorlesungen begonnen. Diese orthodoxen Lehrveranstaltungen an einer Katholisch-Theologischen Fakultät wurden von den römisch - katholischen, den evangelischen und orthodoxen Studenten gut besucht.

Die ökumenischen Aufgaben dieses Lehrstuhls wurden damals in der weiteren gegenseitigen Annäherung der westlichen und der östlichen Kirche gesehen, aber auch in der Vermittlung von religiös-kulturellen Werten der orthodoxen Kirche. Doch von Anfang an war an mehr gedacht! Der neue Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie sollte vor allem dazu dienen, orthodoxen theologischen Nachwuchs, Priester und Religionslehrer auszubilden. Zwar bedurfte es noch vieler Anstrengungen der Griechisch - Orthodoxen Metropole von Deutschland, ehe eine Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in der Ludwig-Maximilians-Universität eingerichtet wurde. Das war

auch nur möglich dank der unablässigen Bemühungen vor allem von Prof. Dr. Nikolaou. So danken ihm heute nicht nur seine Kirche, die Griechisch – Orthodoxe Metropole von Deutschland, sondern auch zahlreiche Studenten und Absolventen der Ausbildungseinrichtung für seinen Einsatz und für die Vermittlung theologischer Lehre und Geschichte der Kirche sowie für eine Ausbildung im Hinblick auf den Dienst in der Orthodoxen Kirche.

Nach über zwei Jahrzehnten andauernder unermüdlicher Tätigkeit in theologischer Wissenschaft und Lehre auf dem Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in München, die Prof. Nikolaou mit dem unaufhörlichen Bemühen um ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit und mit der Verkündung von orthodoxem christlichen Glauben und Leben verband, sind wir heute zu seiner Abschiedsvorlesung hier zusammengekommen. Vor zwanzig Jahren sprach Prof. Nikolaou über „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie von heute“. Das Thema der heutigen Abschiedsvorlesung lautet „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen“. Die Ähnlichkeit der Themen ist gewiss kein Zufall und eine Bestätigung des orthodoxen Anliegens, immer wieder auf die große Bedeutung der Theologie der Kirchenväter hinzuweisen – gerade auch im Hinblick auf die heutige Theologie und die Einheit der Kirchen.

Für die Orthodoxie ist die Einheit der Kirche ja nicht etwas künftig zu Erwartendes, vielmehr muss Einheit der Kirche die ganze Kirche umfassen: die Kirche aller Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Kirche im Himmel und auf Erden. Und bei dieser Sicht der Dinge spielen die Kirchenväter – sowohl im Osten als auch im Westen – innerhalb der Überlieferung eine große und wichtige Rolle. Im Lauf der Zeiten hat sich daran nichts geändert. Wie die heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments immer wieder in unsere Zeit hineinwirken, so auch die Stimmen der Väter. Diese Meinung haben wir auf jeder ökumenischen Konferenz vertreten. Es war dabei immer ein gutes Gefühl, neben sich die orthodoxe theologische Wissenschaft zu wissen.

Wie sich die Zukunft der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München gestalten wird, können wir nicht wissen. Professor Nikolaou hat große Teile seiner Kraft und Zeit darauf verwandt, nicht zu verlieren, was mühsam erarbeitet wurde. Er verteidigte diese Institution für die orthodoxe Kirche und für die Studenten, die mit der in München erfahrenen Ausbildung ihrer Kirche dienen wollen. Gern hätte ich natürlich bei dieser Gelegenheit davon gesprochen, dass wir im Blick auf die Ausbildungseinrichtung ohne Sorge sein können. Soweit ist es leider noch nicht. Wir sind aber nach wie vor davon überzeugt, dass ein Erhalten dieser europaweit einmaligen orthodoxen theologischen Ausbildungseinrichtung nicht nur höchst notwendig für die Orthodoxie wäre, sondern auch zum Besten der Universität München selbst. Mit Professor Nikolaou können wir in dieser Stunde stolz auf das sein, was bisher erreicht wurde. Es sind aber weitere Anstrengungen nötig, und wir wollen uns unverzagt und hartnäckig dafür einsetzen, dass das Beste erreicht wird. Damit setzen wir nur fort, was Professor Nikolaou zwanzig Jahre lang praktiziert und wofür wir ihm überaus dankbar sind.

Herrn Professor Dr. Nikolaou, der Theologe ist und bleibt und gewiss auch im Ruhestand nicht untätig sein wird, möchte ich ein Wort mitgeben, das auch uns allen zu grundlegender theologischer Erkenntnis helfen kann. Es stammt aus einem Interview des ehemaligen Theologieprofessors Joseph Kardinal Ratzinger, des nunmehrigen Papstes Benedikt XVI. und lautet:

„Theologie ist ein ganz wichtiges und edles Handwerk, und der Theologe tut etwas Wichtiges. Auch Kritik und Kritischsein gehört dazu. Wogegen ich Front gemacht habe, ist eine Theologie, die ihre Maßstäbe verliert und damit ihren Dienst nicht mehr richtig tut. Eben dass wir Dienende sind und nicht selber bestimmen, was Kirche ist. Das ist für mich der Entscheidungspunkt. Allerdings, dies Wort ‚es ist seine Kirche und nicht die unsrige‘, das ist für mich eine Wegscheide, anzuerkennen, dass wir nicht ausdenken, was die Kirche ist, sondern zu erkennen, was er mit ihr will, und uns in diesen Dienst stellen.“¹

Grußwort des Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Eminenz,
Magnifizienz, Spektabilität, Exzellenzen,
Hochverehrte Gäste, liebe Kollegen,
meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Studierenden!

Im Namen aller Dozenten und Mitarbeiter der Orthodoxen Einrichtung an der Ludwig-Maximilians-Universität heiße ich Sie zur heutigen Veranstaltung herzlich willkommen. Ihre Anwesenheit und Anteilnahme bereiten uns große Freude und Ehre.

Lieber Theodor!

Mit diesem Semester geht eine 21 Jahre überspannende, intensive und produktive Lehrtätigkeit an der LMU für Dich zu Ende. Gewiss fällt dieser Zeitpunkt des Abschieds nicht nur uns - sondern auch Dir - nicht leicht.

Liebe Gäste!

Die Lebenserfahrung sagt, dass jeder Abschied einen traurigen Charakter hat, aber zugleich eine optimistische Botschaft für die Eröffnung einer neuen Phase enthält - insbesondere wenn es um die Fortsetzung des wertvollen Werkes geht, das der Abschiedsjubilar als sein Vermächtnis hinterlassen wird,... wenn es um die Fortsetzung eines Werkes geht, das bereits gute und fruchtbare Wurzeln geschlagen hat.

Das langjährige vielseitige Engagement von Prof. Nikolaou in den Bereichen der Theologie, der griechischen Bildung, der ökumenischen Verständigung und des gesellschaftlichen Aufbaus kann und darf nicht übersehen werden, weil gerade dieses Engagement wir als ein Vermächtnis und eine große Verantwortung empfinden.

Die Antwort auf die Frage „wofür wir Orthodoxen ihm dankbar sind“ kann länger dauern. Weil ich aber Ihre Geduld nicht überstrapazieren will, beschränke ich mich auf folgende Gedanken:

Prof. Nikolaou hat hier in München seit 1984 eine neue Ära für die Orthodoxe Theologie in Deutschland und darüber hinaus eingeleitet. Sein unermüdliches Bestreben nach Erweiterung und Etablierung der Orthodoxen Theologie auf deutschem akademischem Boden samt den Bemühungen der Orthodoxen Kirchen in Deutschland, unter der Führung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und S.E. des Metropoliten Augoustinos haben 1993 Früchte getragen. Das bis dahin präsenste Institut wurde dahingehend erweitert, dass daraus die **„Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“** entstand. Im Rahmen dieser Einrichtung besteht also seit dem Wintersemes-

¹ Zitat aus: *Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde – Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend*, München 2005, S. 85f.

ter 1995/96 die für die ganze Orthodoxie in Deutschland bedeutsame Möglichkeit eines vollständigen Studiums der Orthodoxen Theologie. Trotz der vielen Turbulenzen der letzten Zeit und der Unsicherheit über die Zukunft der Orthodoxen Theologie in München bleiben wir optimistisch und hoffen auf eine positive Entwicklung, die den weiteren Betrieb und die langfristige Präsenz der Ausbildungseinrichtung gewährleistet.

Theodor Nikolaou wirkte und wirkt im Geiste orthodoxer Überlieferung und hat zugleich durch seine intensiven Beziehungen zu den südosteuropäischen Ländern, orthodoxen Ortskirchen und orthodoxen Fakultäten interorthodoxe Brücken ins dritte Jahrtausend geschlagen.

Die orthodoxe Theologie hat er mehrfach an Diskussionen im Rundfunk und Fernsehen im In- und Ausland breiter bekannt gemacht.

Neben seiner Hochschultätigkeit war er ein enger Mitarbeiter der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa. Er wirkte seit mehreren Jahrzehnten als Berater und Mitglied verschiedener ständiger und ad hoc zu bildender Kommissionen sowie als Vertreter der Griechisch-Orthodoxen Metropole bei mehreren ökumenischen Gremien.

Seine kirchlichen Aktivitäten entfalteten sich auch in den weiteren innerorthodoxen und interchristlichen Kontakten. Herr Nikolaou stand im Dienste des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das er als sein offizieller Delegierter bei vielen Gelegenheiten vertrat.

Erwähnenswert sind aber darüber hinaus seine Teilnahme und Mitgliedschaft an zahlreichen Organisationen, wissenschaftlichen Gesellschaften und anderen Kommissionen (wie z.B. der „Südosteuropa-Gesellschaft“, der „Arbeitsgemeinschaft deutscher Byzantinisten“); eine Tatsache, die seine vielseitige Beschäftigung mit den kirchlichen und sozialen Themen sowie seine Anerkennung durch verschiedene nationale und internationale Gesellschaften beweist.

Meine sehr verehrte Damen und Herren,

an dieser Stelle wollen wir, das Personal – Dozenten und Mitarbeiter – des Studiengangs für Orthodoxe Theologie den „Erzvater“ dieser Einrichtung, wie ich zu sagen pflege, ehren. Wir wollen die theologische Leistung und die Verdienste eines Mannes, der zum Voranbringen der Orthodoxen Theologie und zum Verständnis zwischen Christen verschiedener Traditionen beigetragen hat, symbolisch anerkennen und würdigen. Wir haben daher an eine Urkunde gedacht, die aber nicht aus Papier, sondern aus einem stabileren Material hergestellt ist: einen Zinnteller, der die Stabilität eines Vermächtnisses andeuten soll, das er uns hinterlässt.

Ich darf Ihnen den eingravierten Text vorlesen: „Herrn Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou – In Anerkennung der Verdienste für die Orthodoxe Theologie – Studiengang für Orthodoxe Theologie – Juli 2005“. Im Zentrum ist das Siegel der LMU, unserer Alma mater, aufgeprägt.

Lieber Theodor,

mit dem Wunsche eines neuen erfolgreichen Lebensabschnittes in Gesundheit - im Kreise Deiner Familie - darf ich Dir im Namen aller Beteiligten am Studiengang für Orthodoxe Theologie unsere „Urkunde“ als Ausdruck der Anerkennung, der Liebe und des Dankes überreichen.

Ansprache des Dekans der Katholisch-Theologischen

Fakultät Prof. Dr. Stephan Leimgruber

Lieber Herr Kollege Nikolaou,
verehrte Frau Nikolaou mit Tochter und Sohn und ihren Familien,
Liebe Kolleginnen und Kollegen,
meine Damen und Herren,

im Namen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und in meinem eigenen Namen darf ich Sie alle ganz herzlich begrüßen zur Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h. c. Theodor Nikolaou. Kollege Nikolaou hat 42 Semester orthodoxe Theologie gelehrt und war lange Zeit Leiter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie.

Er gehört dem Ökumenischen Forschungsinstitut an, das die drei theologischen Einrichtungen: die Evangelische, die Katholische und die Orthodoxe - in München einmalig - unter einander verbindet. Prof. Nikolaou ist Mitglied der Katholisch-Theologischen Fakultät. Deshalb darf ich Ihnen im Namen der Fakultät ganz herzlich danken für Ihre große Mühe, für Ihr Engagement, für ihre segensreiche universitäre Tätigkeit in München in Forschung und Lehre von 1984 bis 2005. Mit Ihrem Abschied verlieren wir einen Kollegen, der die Theologie am Standort München bereichert hat und für uns stets ein ernsthafter ökumenischer Ansprechpartner war.

1942 in Anawra/Magnesia, Griechenland, geboren, studierte er von 1961 bis 1965 orthodoxe Theologie an der Theologischen Fakultät in Chalki/Konstantinopel. Im Anschluss daran setzte er sein Studium der Theologie, der Klassischen Philologie und der Philosophie an den Universitäten Bonn und Thessaloniki fort. In Bonn (1965-1968) hat er im Jahr 1968 mit der Promotion an der Philosophischen Fakultät abgeschlossen. 1971 bekam er die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten im Altkatholischen Seminar der Universität Bonn; bereits 1972 erhielt er einen Lehrauftrag für orthodoxe Theologie. 1975 wurde er von der Universität Bern für das Fach "Griechische Patristik und Byzantinische Geistesgeschichte" habilitiert und 1976 erfolgte seine Umhabilitierung und Ernennung zum Privatdozenten an der Universität Bonn. Dort wurde er 1978 zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Im Jahr 1981 promovierte er zum Dr. theol. an der Universität Thessaloniki.

Seit dem 1. November 1984 ist Prof. Nikolaou Inhaber des Lehrstuhls für "Orthodoxe Theologie" und Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Daraus entwickelte sich – nicht zuletzt durch seinen Einsatz – die „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ der Universität München, die er als Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission, dem Fachbereichsrat der Ausbildungseinrichtung, von 1997 bis 2003 leitete.

Als Vertreter der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und des Ökumenischen Patriarchats war und ist er Mitglied verschiedener ökumenischer Kommissionen, u. a. der Internationalen Kommission für den offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialog und einiger Delegationen für Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche; er ist Mitglied vieler weiterer wissenschaftlicher Gesellschaften im In- und Ausland. Des Weiteren gehört er zu den Gründern und zum Vorstand des „Zentrums für ökumenische Forschung“ der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Im SS 1995 nahm er eine Gastprofessur am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg wahr. Er hat zahlreiche wissenschaftliche Vorträge an internationalen Kongressen und Symposien gehalten, an in- und ausländischen Universitäten, bei ökumenischen Fachtagungen besonders am Ökumenischen Institut Bossey/Genf, am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg. Mehrfach hat er an Diskussionen im Rundfunk und Fernsehen im In- und Ausland teilgenommen. Er ist seit 2000 Mitorganisator des Austauschs mit der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki im Rahmen des Sokrates-Programms und seit Mitte der 90er Jahre nimmt er teil am Dozenten austausch mit der Theologischen Fakultät der Universität Cluj Rumänien im Rahmen des Erasmus-Programms „Dozentenmobilität“ der Europäischen Union.

Prof. Nikolaou hat über 200 Abhandlungen zu patristischen, theologisch-philosophischen und ökumenischen Fragen in deutscher und griechischer Sprache verfasst. Einige seiner Abhandlungen sind auch in andere Sprachen übersetzt worden. Genannt seien:

- Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 56), Bonn 1969.

- Die Willensfreiheit und die Affekte der Seele nach Klemens von Alexandrien, Thessaloniki 1981.

- Die Bedeutung der Ikone im Mysterium des Heilsplans. Patristische Zeugnisse, Thessaloniki 1992.

- Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München 22. und 23. November 1991.

- Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995.

- Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), hg. vom Zentrum für ökumenische Forschung, von Th. Nikolaou in Zusammenarbeit mit P. Neuner u. G. Wenz, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 2), Münster u. a. 2004.

- Die orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (VIOTh 8), St. Ottilien 2005.

Seit 1987 gibt er u. a. das „Orthodoxe Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München“ (bisher 18 Bände mit über 6.000 Seiten), seit 1993 die Reihe der Münchener Universitätsschriften „Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie“ (bisher 8 Bände) und seit 1995 die Reihe „Liturgische Texte und Studien“ (bisher 5 Bände) heraus. Er ist Mitherausgeber weiterer Reihen bzw. Jahrbücher.

Prof. Nikolaou hat eine ganze Reihe von öffentlichen Anerkennungen erhalten:

Im Jahr 1972 erhielt er den Ehrenpreis der Akademie der Wissenschaften von Athen für sein Buch „Die Ansichten über Staat und Recht bei Georgios Plethon – Gemistos“. Im Jahr 1992 erhielt er in Alexandrien vom Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, Parthenios II., die Ehrenmedaille des Apostels Markus, des Gründers der Kirche (des Patriarchats) von Alexandrien. Im Jahr 1998 wurde ihm die Ehrendoktorwürde der Universität der „Hl. Kyrill und Method“ in Veliko Tarnovo (Bulgarien) und im Jahr 2002 die Ehrendoktorwürde der „Babeş-Bolyai“ Universität in Cluj-Napoca (Klausenburg, Rumänien) verliehen. Im Jahr 2002, anlässlich seines 60. Geburtstags, erhielt er die umfangreiche (716 S.) Festschrift „Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West“, hg. v Prof. K.

Nikolakopoulos u. a., Frankfurt a. M. 2002. Im Januar 2005 wurde ihm von der Gemeinde Ottobrunn eine Urkunde „für Dienste zum Wohle der Gemeinschaft“, 10 Jahre „verdienstvolle ehrenamtliche Tätigkeit“ im kulturellen Bereich, verliehen.

Das alles verdient unseren Respekt und einen herzlichen Applaus. – Herr Prof. Theodor Nikolaou, wir danken Ihnen von ganzem Herzen für Ihre uneigennützigste Leistung an der Universität München, für Ihre Arbeit im Dienst der Ökumene zwischen den christlichen Kirchen und nicht zuletzt für Ihr persönliches Dasein und Ihre Solidarität mit uns.

Kurzansprache des designierten Dekans der Evangelisch-Theologischen Fakultät Prof. Dr. Gunther Wenz

„Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl!“ Mit diesen Worten setzte Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel am 6. Juni 1581 der theologischen Korrespondenz ein Ende, die seit 1573 zwischen ihm und der Leitung der lutherischen Kirche von Württemberg geführt worden war. Nach vorangegangenen Briefwechseln zwischen Martin Crusius und dem Hauptverfasser der Konkordienformel Jakob Andreae einerseits und dem Patriarchen andererseits wurde diesem eine griechische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses überreicht mit der Bitte, die Augustana auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen. In der Folge entspann sich ein reger Disput über alle möglichen Fragen christlicher Theologie. Dabei zeigten sich grundlegende Übereinstimmungen, aber auch kontroverse Punkte wurden namhaft gemacht wie die Filioquefrage, die Willensproblematik und die Problematik der guten Werke, die Sakramentenlehre sowie die Thematik von Schrift und Tradition, um nur die wichtigsten zu nennen.

Der Patriarch erwies sich bei aller orthodoxen Streitbarkeit als um Verständigung redlich bemühter Kirchenlehrer, was ihn indes nicht hinderte, nach geraumer Zeit den Briefwechsel abrupt zu beenden. An Worten mahnender Kritik hat er es dabei nicht fehlen lassen, ja es werden durchaus auch Züge der Resignation erkennbar. Wenn die reformatorischen Theologen – darin ihren westlichen Kontrahenten von der römisch-katholischen Religionspartei nicht unähnlich – sich berechtigt fühlten, vieles besser zu wissen als die Väter der Alten Kirche, dann sei das ihre Angelegenheit, mit der er als orthodoxer Christ und Kirchenmann nichts weiter zu tun haben wolle. Schluss denn und gehabt Euch wohl! „Schreibt uns“, so das Schlusswort des Patriarchen, „nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen“.

Von Freundschaft und nicht von Dogmen soll auch in meiner Kurzansprache die Rede sein. Dabei unterstelle ich nicht, bei Theodor Nikolaou habe sich zum Ende seiner universitären Amtszeit hinsichtlich seiner ökumenischen Partner ein ähnlicher Eindruck verdichtet wie einst bei Jeremias II. in Bezug auf die Württemberger Lutheraner. Zwar mehrten sich auch bei ihm in letzter Zeit Anzeichen der Entsagung und des Verzichts, aber diese Anzeichen haben, wie ich denke, weniger mit unserer seit Jahren bewährten ökumenischen Zusammenarbeit zu tun als mit der zermürenden Prozedur eines beständigen Kampfes um den Erhalt und die Fortentwicklung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an unserer Münchener Ludwig-Maximilians-Universität.

Was die ökumenische Partnerschaft betrifft, wie sie in den regelmäßigen, von Theodor Nikolaou, Peter Neuner und mir geleiteten Oberseminaren geübt und im Zentrum für ökumenische Forschung institutionell vertieft wurde, so war sie, wie ich meine sagen zu dürfen, stets von wissenschaftlichem Sachinteresse und der Pflicht und Neigung zu gemeinchristlicher Verständigung getragen. Vom engen Geist des Konfessionalismus war kaum je etwas zu spüren, und wenn es zu unvermeidbaren Kontroversen kam, dann wurden sie sachlich und in persönlichem Respekt ausgetragen. Ich darf von mir bekennen, dass mein sachlicher und persönlicher Respekt vor Theodor Nikolaou von Jahr zu Jahr kontinuierlich gewachsen ist. Theologische und kirchengeschichtliche Tatbestände, von denen ich bislang kaum eine Ahnung hatte, waren und sind ihm als Selbstverständlichkeiten vertraut. Besonders auf unseren gemeinsamen Exkursionen nach Istanbul etwa oder unlängst nach Moskau, hat sich mir dieser Eindruck bestätigt: Was wissen wir hierzulande als Theologen und Christen von der byzantinischen Kirchengeschichte und von der russischen Orthodoxie oder zutreffender gesagt: was wissen wir alles nicht?! Wir bedürfen daher der Gelehrsamkeit von Professoren wie Theodor Nikolaou und der von ihm grundlegend geprägten Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, welche nicht zu fördern und weiterzuentwickeln sowohl in akademischer als auch in politischer Hinsicht sehr schädlich wäre.

Doch nicht hiervon, sondern von „philia“ soll die Rede sein, von jener Freundschaft, die sich im Laufe der Jahre herausgebildet, die Sacharbeit begleitet und sich persönlich immer mehr vertieft hat. „Philia“ bei den Griechen: darüber sind im Lauf der Jahrhunderte ganze Bibliotheken geschrieben worden. Schon Pythagoras hat die Freundschaft die Mutter aller Tugenden genannt. Epos und Drama preisen namentlich das männliche Freundespaar als Ideal: Achilles und Patroklos, Orestes und Pylades, Theseus und Peirithos usw., wobei Peter Neuner zum Trost hinzuzufügen ist, dass auch freundschaftliche Triumvirate als Ideal gepriesen werden können. Bei Sokrates und Platon wird sodann auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis in den Freundschaftszusammenhang hineingenommen. Von dem vielen hinwiederum, was von Aristoteles zum Thema gesagt ist, sei nur der schöne Gesichtspunkt hervorgehoben, dass wahre Freundschaft die Beziehung der Freunde transzendiert, um zur Menschenfreundlichkeit überhaupt zu werden.

Eine weitere Vertiefung des Freundschaftsbegriffs zeichnet sich schließlich in der Bibel ab: das menschliche Phänomen wird geschätzt, wie schon die Beispiele von David und Jonathan, Ruth und Naemi zeigen; doch wird der Begriff der Freundschaft zu demjenigen zwischenmenschlicher Agape fortentwickelt und auf eine fundierende theologische Basis gestellt. So werden in den johanneischen Abschiedsreden Jesu die Jünger Freunde Gottes genannt, wie denn auch das Verhältnis des Herrn zu den Seinen von diesem selbst als Freundschaftsverhältnis bestimmt werden kann. Aus Gottes Freundschaft uns gegenüber, die er in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes erwiesen hat, sind wir zu geschwisterlicher Freundschaft untereinander zusammengeschlossen. Dies ist es, was uns gemeinsam singen und beten lässt: „Hab ich das Haupt zum Freunde und bin beliebt bei Gott, / was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott“. In solchem Gebet und Gesang findet unsere christliche Freundschaft ihren tiefsten Grund. Wer ein bloßer Freund dieser Welt sein will, heißt es im Jakobusbrief (4,4), wird zum Feind Gottes. Wer aber Gott zum Freund hat, wird nicht zum Feind dieser Welt, sondern zu einem Feind aller Feindschaft und zu einem Menschenfreund, der selbst den Feind noch zu lieben vermag.

Die Herrnhuter Losung des heutigen Tages steht im 5. Buch Mose (2,7) und lautet: „Der Herr, dein Gott, hat dein Wandern durch die große Wüste auf sein Herz genommen.“ Das ist ein feiner Beleg für die Freundlichkeit Gottes gegenüber seinem Volk, der auch auf die Gemeinschaft der Christen und auf jeden von uns und auf seine je persönlichen und beruflichen Wüstenwanderungen gedeutet werden darf. Doch will ich die geschätzte Aufmerksamkeit des Publikums zum Schluss nicht auf Wüstenwanderungen ausrichten, sondern auf eine kleine, ebenso lustige wie melancholische Seefahrt.

Die Szene ist folgende: Exkursion im Rahmen des Ökumenischen Oberseminars an den Bosphorus unter der bewährten Leitung von Neuner, Nikolaou und Wenz. Die Hagia Sophia schneebedeckt. Ein kalter Wintertag mit stählern blauem Himmel. Die Kommilitoninnen und Kommilitonen besteigen ein Schiff, und wir fahren übers Marmarameer Richtung Prinzeninsel. Es nähert sich Chalki und am Horizont taucht das Kloster der Heiligen Dreieinigkeit auf, an dessen theologischer Fakultät Theodor Nikolaou von 1961 bis 1965 studierte und sein theologisches Diplom mit dem Prädikat „Auszeichnung“ machte. Seit Jahren ist das Institut nun geschlossen, und der türkische Staat untersagt bis heute seine Wiedereröffnung. In Gedanken daran blicken wir auf den einsamen Strand, an dem der junge Theodor einst sein Bad im Meer nahm. Ich höre seine Erzählungen, gebe mich äußerlich zum Teil ironisch, bin aber im Innersten herzlich bewegt. Ich weiß nicht erst seit diesem Zeitpunkt, aber seit diesem Zeitpunkt mit evidenter Gewissheit: hier ist nicht nur ein gelehrter und mit zahlreichen Ehrendoktoraten ausgezeichnete Professor, hier ist ein humaner Mensch, ja mehr noch: hier ist ein christlicher Freund. Gott segne Theodor Nikolaou!



Prof. Nikolaou während seiner Abschiedsvorlesung.



Der Vorsitzende der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Prof. Nikolaopoulos, überreicht Prof. Nikolaou ein Andenken.



Nikolaos Savvopoulos bedankt sich bei Prof. Nikolaou im Namen der Studierenden.



Prof. G. Wenz dankt Prof. Nikolaou seitens des Zentrums für ökumenische Forschung der LMU.



S. E. Metropolit Augoustinos überreicht Prof. Nikolaou das goldene Kreuz erster Klasse des Ökumenischen Patriarchats, Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa.

Anhang zur Chronik II.

Ansprache des Weihbischofs Sofian von Kronstadt anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2005/2006 (29.10.2005)

Ehrwürdige Konzelebranten,
Sehr geehrte Professoren und Gäste,
Liebe Studenten,
Liebe Mitchristen,

Ich erinnere mich an die Zeit, es ist noch nicht lange her, als ich in Sibiu, Rumänien, studierte, in und das Schuljahr begann. Damals kam der vor kurzem gestorbene Metropolit Transilvaniens Antonie von Sibiu und hielt eine Rede zu Beginn des Schuljahres. Ich erinnere mich an die schönen Feste, an die schönen Feier, die in Thessaloniki stattfanden zum Fest der drei Hierarchen, der Patrone aller unserer theologischen Schulen. Und mit diesen Erinnerungen komme ich heute hierher. Ich bin jetzt der Sprechende, der Lehrende, aber ich bin auch ein Studierender. Also kann ich mit allen ganz gut mitfühlen.

Der hl. Antonios – das Wort ist im Paterikon enthalten – sagt: *„In allem, was du unternimmst, sollst du im Angesicht Gottes handeln“*. Und so sollten wir alle immer handeln. So sollten wir uns immer benehmen, und das selbstverständlich auch zu Beginn eines theologischen Studienhalbjahres. Wir sind hierher gekommen, haben den Segen Gottes über uns und über unser Tun erbeten, und sind uns dessen bewusst, dass wir ohne den Segen Gottes nichts vermögen. Sie alle wissen, sehen und spüren, dass wir in einer schwierigen Zeit leben, in einer Zeit der Krise, im sozialen, moralischen, religiösen, ökonomischen, ökologischen Bereich. Ich könnte auch sagen: in einer Krise des Christentums. Das Christentum nimmt ab. Warum? Das sollte die Frage sein, die uns beschäftigt. Weil sie von ganz wenigen Christen ernst genommen wird. Ein Theologielehrer in Sibiu, Pater Ioan Ică, Professor für Dogmatik und Philosophie, sagte, als ich in Sibiu studierte: *„Wir haben Theologiestudenten, Lehrer, Diplomtheologen, Priester, Bischöfe, Mönche, Nonnen, aber wir haben keine Heiligen mehr heutzutage“*. Und eine Kirche, die keine Heiligen mehr hervorbringt, ist wie tot; sie ist gelähmt. Selbst wenn sie lebt, ist sie irgendwie nicht an ihrer Stelle. Eine lebendige Kirche muss unbedingt Heilige hervorbringen. Wir wissen, dass am Anfang des Christentums die Christen einander nicht Christen nannten, sondern Brüder oder Heilige. Und das wollte genau dieses ausdrücken: die Mitglieder der Kirche sollen Heilige sein.

Einmal, am Anfang eines theologischen Studienjahres, sprach ein berühmter rumänischer Geistlicher, Pater Arsenie Boca, und er sagte zu den anwesenden Studenten: *„Ihr sollt aufpassen, um nicht Theologen zu werden, bevor ihr Christen seid“*, weil sehr viele Theologen, Priester, Bischöfe, Lehrer werden, ohne wirklich Christen zu sein. Das

ist sehr schädlich für die Kirche und den Glauben der Menschen, und gerade deshalb nimmt heutzutage das Christentum ab. Das Problem ist, dass wir alle, die wir uns mit der Theologie, dem Sprechen über Gott beschäftigen, wir alle, die wir das Wort der Wahrheit lehren, wir alle zuerst dieses Wort der Wahrheit ernst nehmen sollten und demgemäß leben. Wenn wir nicht Christen sind und nicht als solche leben, hat alles, was wir machen, keinen Sinn.

Neulich dachte ich, viele von uns werden Mönche, viele von uns werden Priester, Theologen, aber manchmal fehlt der Glaube und man beginnt das Wirken auf diese Weise, ohne den Glauben. Das geht aber nur eine Weile gut, bis man es nicht mehr aushalten kann. Warum? Wenn alles, was wir machen, nicht ein solides, festes Fundament hat und aus einer innerlichen Fülle kommt, erreichen wir irgendwann den Punkt, an dem alles zusammenbricht und zugrunde geht. So kann man leicht beobachten, dass genau dies um uns passiert: Mönche, die ihre Klöster verlassen, Priester, die ihren Dienst nur äußerlich erfüllen. Studenten, die lernen, weil sie lernen müssen und vielleicht dadurch auch ein Diplom bekommen. Vielleicht sind sie auch enttäuscht von dem, was ihnen im Studium vermittelt wurde und sie haben keine Kraft mehr, als Christen zu leben. Das gilt genauso für die Diakone, Mönche, Professoren etc. und die Mehrheit der Christen, die von all dem enttäuscht sind und die Kraft nicht mehr haben, als Christen leben zu wollen und zu können. Sie glauben uns nicht mehr, weil wir nicht mehr glaubwürdig sind. Solange wir das Christentum nicht ernsthaft leben und es zu unserem Leben machen, können wir nicht glaubwürdig sein. Stellen Sie sich mal vor: Jemand würde sehr gut die Theorie des Autofahrens lernen, ohne das Fahren zu praktizieren. Könnte er je den anderen das Autofahren beibringen? Ich glaube nicht. Zu so jemand ginge ich jedenfalls nicht, um das Autofahren zu lernen. Ebenso lernen viele Studenten Theologie. Sie werden zu Theologen, Diplomtheologen, Professoren, Priestern, Bischöfen, aber wenn sie das Christentum nicht leben, können sie es nicht weitergeben. Man kennt es wohl aus Definitionen, aber nicht aus dem eigenen, verinnerlichten Erleben. Man liebt nicht, und man predigt die Liebe, man betet nicht, und man unterrichtet das Beten, sogar das immerwährende Gebet. Man lebt die Gemeinschaft mit den anderen nicht, und man spricht über die Nächstenliebe und über die Gemeinschaft mit allen.

Ich glaube, dieser Anfang des Studiensemesters ist für uns eine gute Gelegenheit, zu bedenken, was für uns vorrangig sein sollte. Sicher muss ein Student lernen; seine Hauptaufgabe als Student ist das Lernen. Als Christen und Theologen aber müssen wir zuallererst das christliche Leben ernst nehmen und gemäß unserer Lehre leben, folglich in Gemeinschaft der Liebe zu Gott und zu allen Mitchristen und Mitmenschen. Nur so werden wir glaubwürdig. Und das geschieht nicht nur bei festlichen Gelegenheiten, sondern immer wieder, jeden Tag, jede Minute, jeden Augenblick! In allem, was wir machen, sollen wir in dem Bewusstsein handeln, dass Gott uns sieht und mit uns am Werk ist.

Also versuchen wir theologisch im eigentlichen Sinn zu leben und echte Christen zu sein. Dann wird unsere Botschaft glaubwürdig sein. Ich wünsche Ihnen allen die Kraft dazu. Beten wir zu Gott, dass er uns diese Kraft gebe. Ich erinnere Sie an ein schönes Wort, das ich in diesem Zusammenhang immer wieder einmal erwähnt habe: „*Wo Glaube, da Liebe; wo Liebe, da Friede; wo Friede, da Gott; wo Gott, keine Not*“. Las-

Eingesandte Schriften

Akademie von Athen (Hg.), Μάρκου Ρενιέρη. Ξερευναι καὶ εἰκασίαι περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους, Νέα ἔκδοσις ὑπομνηματισμένη, Athen 2005 (ISBN 960-404-074-X)

Apostoliki Diakonia tis Ekklesias tis Ellados (Hg.), Bd. 1: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 2006, 92 S. + 1150 S.

Baloglou, Christos, Κλεομένης Γ' - Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος: τὸ μεταρρυθμιστικὸν τοῦ πρόγραμμα καὶ συγκριτικὴ ἀνάλυσις, Sonderdruck aus: *Λακωνικά Σπουδαί* 15 (2000) 118-126

Ders., Ἡ οἰκονομικὴ πολιτικὴ τοῦ τυράννου Κυψέλου τοῦ Κορινθίου, Sonderdruck aus: Πρακτικά τοῦ 6ου Διεθνoῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν (Τρίπολις 24-29 Σεπτεμβρίου 2000), Band 2, Athen 2001-2002, S. 25-32

Ders., Ἡ δημοσιονομικὴ πολιτικὴ τῶν Σπαρτιατῶν ἔναντι τῶν Σαμίων ἐξόριστων οἰκονομικῶν, Sonderdruck aus: Πρακτικά Τοπικοῦ Συνεδρίου Λακωνικῶν Σπουδῶν Athen 2002, S. 271-277

Ders., Ἡ οἰκονομικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰωάννου Καποδίστρια ὡς Γραμματέα Ἐπικρατείας τῆς Ἑπτανήσου Πολιτείας, Sonderdruck aus: *Παρνασσός* 44 (2002) 247-254

Ders., The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links, Sonderdruck aus: *MEG* 2 (2002) 1-20

Ders., George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay's records, Sonderdruck aus: *MEG* 3 (2003) 23-42

Ders., Το μεταρρυθμιστικὸ πρόγραμμα τοῦ Κλεομένου (235-222 π.Χ.). Μία οἰκονομικοκοινωνικὴ ἀνάλυσις, in: *Σύνδεσμος των εν Αττική Λακεδαιμονίων, Λακωνικά* 1902-2002. Επετειακὴ των 100 χρόνων του Συνδέσμου, Athen 2003, S. 303-328

Ders., Ὁ George Finlay καὶ τὸ Λαυρεωτικὸ Ζήτημα, Sonderdruck aus: *Μνημοσύνη* 16 (2003-2005) 23-32

Ders., Ὁ Αριστοτέλης στη Μικρὰ Ἀσία, Sonderdruck aus: Πρακτικά Α' Συμποσίου „Ὁ Ἑλληνισμὸς τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἀπὸ τὴν Αρχαιότητα μέχρι τὴ Μεγάλῃ Ἑξοδῳ“. (Νέα Ἰωνία, 26-28 Νοεμβρίου 2004), S. 143-157

Ders., Δημήτριος Κυδῶνης καὶ Γεώργιος Γεμιστός: Δύο διαφορετικὲς προτάσεις γιὰ τὴν ἐπίτευξιν τοῦ ἰδιοῦ στόχου, Sonderdruck aus: *Ἀρδην* Heft 51 (November-Dezember 2004) 66-70

Ders., The Institutions of Ancient Sparta in the Works of Pletho, Sonderdruck aus: *Koppenfels, Werner v. - Krasser, Helmut - Kühlmann, Wilhelm u.a.* (Hgg.), *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Bd. 51, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2005, S. 137-149

Ders., Ὁ Πέτρος Βραΐλας Ἀρμένης ὡς οἰκονομολόγος, Sonderdruck aus: *Κερκυραϊκά Χρονικά* Bd. 2, Heft 2, (2005) 155-167

Ders., Μαρτυρίες τοῦ Δημητρίου Κυδῶνη περὶ Πελοποννήσου, *MEG* 5 (2005) 1-19

Ders. (HauptHg.), *Non-Profitable Foundation. Byzantine and Postbyzantine Studies at Mystras (In Memoriam of Paraschos and Aristea Spentzas)*, Proceedings of the International Congress. "Sir Steven Runciman's Contribution to the Promotion of the Byzantine Civilization". Mystras 27 & 28 May 2001 (Griechisch/Englisch), Athen-Mystras 2005, 238 S. (ISBN 960-88862-0-1)

Ders., Το κίνημα τοῦ Αριστοτίνου 133/129 π.Χ. Ἡ ὑστατὴ αντιρωμαϊκὴ κίνησις των Ἑλλήνων, *Ιστορικά Θέματα* 44 (Oktober 2005) 25-45

Baloglou C. - Karayiannis A. D., The Economic Thought of Georgios Gemistos - Plethon and Niccolo Machiavelli: Some Com-

parative Parallels and Links, *Archives of Economic History* (engl./griech.) 17. 1 (January-June 2005) 5-29

Bobrinskoy, Boris, Tajna Presvjatoj Troizy (= Das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit), Moskau: Orthodoxe Humanwissenschaftliche Universität des Hl. Tichon 2005, 361 S. (ISBN 5-7429-0193-3)

Davidenkov, Oleg, Tradicionnaja christologija nechalkudonitov s točki zrenija svjatyh otzov u Vslennich Soborov Pravoslavnoj Zerkvi (= Die traditionelle Christologie der Nichtchalkedoniten aus dem Blickwinkel der Hll. Väter und Ökumenischen Konzilien der Orthodoxen Kirche), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 1998, 204 S. (ISBN 5-7429-0064-3)

Ders., Velija Blagočestija Tajna: Bog javisja vo ploti (= Das große Geheimnis der Frömmigkeit: Gott ist im Fleisch erschienen), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 2002, 182 S. (ISBN 5-7429-0090-0)

Destivelle, Hyacinthe, Le concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe, Paris: Les éditions du Cerf 2006, 505 S. (ISBN 2-204-07649-X)

Heizmann, Berthold (Hg.), Kosmos der Heiligen. Die Ausmalung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Bonn-Beuel, Mainz a. Rh.: Verlag Philipp von Zabern 2005, 105 S. (ISBN 3-8053-3578-4)

Hierotheos (Metropolit v. Naupaktos und des Hl. Vlasios), Βιοηθική καὶ Βιοθεολογία, Levadeia: Iera Moni Genethliou tis Theotokou (Pelagias) 2005, 393 S. (ISBN 960-7070-54-2)

Kranz, Dirk Kurt, Ist die griechische Übersetzung der Heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4. Jh.) vor dem Aufkommen der Diskussion um die »hebraica veritas«, (Studi e Ricerche 3), Rom: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum 2005, 268 S. (ISBN 88-89174-29-3)

Ders., Die theologischen Argumente der Kirchenväter (2.-4. Jh.) zugunsten der Inspira-

tion der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX), *Alpha Omega* 8 (2005) Maggio-Agosto

Lega, V. P., Philosophija Plotina i Patristika vzgljad s točki zrenija sovremennoj pravoslavnoj apologetiki (= Philosophie Plotins und Patristik aus dem Blickwinkel der modernen orthodoxen Apologetik), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 2002, 122 S. (ISBN 5-7429-0175-5)

Malouchos, Georgios P., Εγώ ο Ιάκωβος, Athen 2002, 410 S. (ISBN 960-14-0651-4)

Marte, Johann (Hg.), Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004, (Das östliche Christentum, Neue Folge 56), Würzburg: Augustinus-Verlag 2005, 171 S. (ISBN 3-7613-0212-6)

Metallinos, Georgios, Τό ναύαγιο τοῦ Ἀποστόλου Παύλου καὶ ἡ ἀποστολικότητα τῆς ἐκκλησίας τῆς Κεφαλλήνης: ἀπλή θεωρία ἢ ἱστορικὴ ἀλήθεια;, Sonderdruck aus den Akten des Symposiums: „Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ ὁ Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Πολιτισμὸς“, Verona 2004, S. 177-189

Ders., Κριτικὲς ἐπισημάνσεις στὸ ἔργο τοῦ Π. Πουσάνου „Κατὰ Ἀγιοκατηγόρων“, Athen 2005, S. 353-363

Ders., Πρώτη ἀξιολόγηση τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου στὴν Ἱ. Θεολογικὴ Σχολὴ Χάλκης. Jahrbuch der Gesellschaft für Kykladenstudien, Bd. 19, 2004-2005, Athen 2005, S. 194-211

Νομοκανονικά. Επιθεώρηση Ἐκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου, Jg. 4 Heft 2 (2005) (ISSN 1109-4818)

Nikolakopoulos, Konstantin, An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies, *Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002) 339-355

Nikolaou, Theodor, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 8), St. Ottilien: EOS Verlag 2005, 304 S. (ISBN 3-8306-7219-5)

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), *Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου* 2006, Thessaloniki o.J., 1339 S. (ISSN: 1 108-8680)

Panotis, Aristeidis (Hg.), *Λειτουργικὸν τῶν Ἱεροσολύμων ἤτοι ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ «Ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου»*, Athen 1998, 104 S. + 4 S. Abb.

Paraskevopoulos Gervasios Ch., *Ἐρμηνευτικὴ ἐπιστολὴ ἐπὶ τῆς θείας λειτουργίας*, Patras 2005, 548 S. (ISBN 960-88826-05)

Poniros, Evangelos St., *Βάσεις καὶ ἀρχές μιᾶς ἐφαρμοσμένης καὶ γόνιμης διδακτικῆς*, Sonderdruck aus: *Ὁρθοδοξία καὶ Παιδεία* 3 (Dezember 2004) 200-224

Pravilo very i obraz Krotosti obpaz Svt. Nikolaja, archiepiskopa mirlikijskogo, v vizantijskoj i slavjanskoj agiografii, gimnografii i ikonografii (= Die Regel des Glaubens und das Bild der Demut. Das Bild des Hl. Nikolaos, des Erzbischofs von Myra, in der byzantinischen und slavischen Hagiographie, Hymnographie und Ikonographie), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 2004, 518 S. (ISBN 5-74290-0041-4)

Renieris, Markos, *Ἱστορικαὶ Μελέται. Ὁ Ἑλλήν Πάπας Ἀλέξανδρος Ε΄, τὸ Βυζάντιον καὶ ἡ ἐν Βασιλείᾳ Σύνοδος*, besorgt von R. Argyropoulou u. Chr. Baloglou, Athen 2004 (ISBN 960-8352-37-1)

Russische theologische Bibliothek, Cvjatitel' Philoret (Drozdov). Izbannnye trudy. Pisma. Vospominanija (= Heiliger Philoret ([Drozdov]. Ausgewählte Werke. Briefe. Erinnerungen), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 2003, 986 S. (ISBN 5-7429-0034-1)

Schäfer, Gerhard, *Vom Wort zur Antwort. Dialog zwischen Kirche und Welt in 5 Jahrhunderten*, Stuttgart: Theiss 1991, 205 S. (ISBN 3-8062-0895-6)

School of Pastoral and Social Theology of the Aristotle-University of Thessaloniki (Hg.), *Scientific Annals of the Faculty of Theology* (griech., dt.), Bd. 9, Thessaloniki 2004 (ISSN 1108-4758)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Instruktion über Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen*. 4. November 2005, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 170), Bonn: o. J., 11 S.

Dass., *Soldaten als Diener des Friedens. Erklärung zur Stellung und Aufgabe der Bundeswehr*. 29. November 2005, (Die deutschen Bischöfe 82), Bonn: o. J., 18 S.

Smirnov, S. I., *Drevnerusskij duchovnik* (= Der altrussische Geistliche), Moskau: Orthodoxes Theologisches Institut des Hl. Tichon 2004, 554 S. (ISBN 5-7429-0032-5)

Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki (Hg.), *A' Συμπόσιο Θεολογικῶν Σχολῶν Ἀθηνῶν - Θεσσαλονίκης, Οἱ θεολογικὲς Σπουδὲς στὴν Ἑλλάδα, Πρακτικά*. 1.-2. Juni 2004, Thessaloniki: Aristoteles-Universität Thessaloniki 2005, 173 S. + 5 S. Abb. (ISBN 960-88660-0-6)

Theologische Fakultät der Universität Athen (Hg.), *B' Συνέδριο Θεολογικῶν Σχολῶν Ἀθηνῶν & Θεσσαλονίκης, Θεολογικὲς, Σχολές & Ἑκκλησιαστικὴ Ἑκπαίδευση. Πρακτικά*, Athen 2005, 186 S. + 7 S. Abb.

Universitatea „Babeş-Bolyai“ Cluj-Napoca. Institutul de istorie ecleziastică, Şaguna, Andrei. Corespondenţa I/1 (rumän.), hg. u. eingeleitet v. Nicolae Bocşan - Ioan-Vasile Leb - Gabriel Gărdan u. a., Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2005, 568 S. (ISBN 973-610-367-6)

Weber, Jörg (Hg.), *Orthodoxe Theologie im Dialog. Festschrift f. Erzpriester Professor Vladimir Ivanov zum 60. Geburtstag*. Mit Vorwort v. Erzbischof Feofan, (Forum Orthodoxe Theologie 5), Münster: LIT Verlag 2005, II, 221 S. (ISBN 3-8258-7885-6)

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 (Labardakis)

Griechisch-Orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D-53185 Bonn

Dafni, Evangelia G.

Dr. theol., Universität Duisburg-Essen, Fachgebiet Evangelische Theologie
Adalbertstr. 31, D-80799 München

Demosthenous, Areti

Dr. theol., Leiterin des Instituts „Historical Research for Peace“ in Nicosia, „Visiting Professor“ an der türkischen Universität von Bogazici.
Georgiou Zolota Str. 4, CY-2047 Nikosia

Fahl, Dieter

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

Kourembeles, Ioannis

Ass. Prof., Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Dogmatische Theologie
Th. Kolokotroni 12, GR-56728 Thessaloniki

Leimgruber, Stephan

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Werner-Egg-Bogen 60, D-80939 München

Lilie, Ralph-Johannes

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Byzantinisch-Neugriechischen Seminar der Freien Universität Berlin

Jägerstr. 22-23, D- 10117 Berlin

Moga, Ioan

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München und Pfarrer der rumänischen orthodoxen Kirche in München
Trappentreustr. 33, D-80339 München

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

Sakvarelidze, Nino

Dipl. theol.
Hans-Lerpelt-Str. 7, D-80805 München

Sardaryan, Levon

Dipl. theol., Diakon der Diözese der Armenisch-Apostolischen Kirche in Deutschland
Zellerstr. 7, D-82069 Hohenschäftlarn

Sofian (Pătrunjel)

Rumänisch-orthodoxer Weihbischof von Kronstadt
Paul-Heyse-Str. 19, D-80336 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 und Dekan 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 τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA-ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θερησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεΐα, 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. Ge-
gründet und Herausgegeben (1987-2005) von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr.
h.c. Theodor Nikolaou. Herausgegeben von Prof. Dr. theol. Konstantin Nikolakopoulos.

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges or-
thodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für franzö-
sisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der
Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökü-
menischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamtheologischen Bereich sowie Doku-
mente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 in der Regel 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 Wissen-
schaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

*„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Or-
thodoxe 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 για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιώδες
κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.“*

Σύναξι

*„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 ὅλην θεολογικὸν περιοδικόν ...“

Ἑκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag

c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29, D - 80539 München

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

20. Jahrgang

2006

Heft 2

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts

für Orthodoxe Theologie der Universität München

Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou

Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

„Orthodoxes Forum“

Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29

D-80539 München

Tel.: (089) 2180-5778

Fax: (089) 2180-2198

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

Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

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

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Sotirios Despotis , Das Evangelium als Hörgeschehen.....	181
Ferdinard Gahbauer , Der Fels (Stein), ein Bild für Festigkeit und Zuverlässigkeit	195
Anargyros Anapliotis , Neuere Geschichte und aktuelle Lage der autokephalen Kirchen: Das Patriarchat von Georgien und die autokephale Kirche von Albanien	211
Maria Rantzou , Die interkulturelle Erziehung in Griechenland.....	223

DOKUMENTE

A. Bekanntmachung des Sekretariats der Heiligen und Ständigen Synode des Ökumenischen Patriarchats über den Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf den Titel „Patriarch des Westens“	241
B. Ekklesiologie - Text der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (14.-23. Februar 2006, Porto Alegre, Brasilien): Berufen, die eine Kirche zu sein	243

REZENSIONEN

<i>Gerald Bray</i> (Ed.), James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, (series: Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Volume 11), (Konstantin Nikola-kopoulos)	249
<i>Nicolae V. Dură</i> , „Scythia Minor“ (Dobrogea) și Biserica ei apostolică: Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV - XIV) [= „Scythia Minor“ (Dobrukscha) und ihre apostolische Kirche. Das Erzbistum und die Metropolie von Tomis (4.-14. Jh.)] (Mircea Basarab).....	250
<i>Johann Schneider</i> , Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848 (Ioan Moga).....	251
<i>Theodoros St. Nikolaou</i> , Πληθωνικά (Franz Tinnefeld).....	254
<i>Stephan Haering - Heribert Schmitz</i> (Hgg.), Lexikon des Kirchenrechts (Anargyros Anapliotis).....	256

CHRONIK	259
----------------------	-----

Anhang zur Chronik I: Ansprache des Erzbischofs Dr. Teodosie von Tomis am 18.7.06: Das neue religiöse Antlitz der Europäischen Union. Der Beitrag der orthodoxen Spiritualität zur Wertedebatte in Europa.....	281
--	-----

Anhang zur Chronik II:

IN MEMORIAM. Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos (1921 - 2006) (von Theodor Nikolaou)

IN MEMORIAM. Totju Koev (1928 - 2006) (von Theodor Nikolaou) 287

EINGESANDTE SCHRIFTEN 291

AUTOREN 293

ABKÜRZUNGEN 295

Das Evangelium als Hör geschehen

von Sotirios Despotis, Athen

1. Einleitung

Am Ende des 20. Jhs hat sich das Interesse der modernen Bibelhermeneutik allmählich gewandelt: von der Vorgeschichte, den Voraussetzungen und der Absicht des Schreibens eines Textes zur Semantik des Textes selbst und seit Kurzem auch zu den Voraussetzungen seines Verständnisses durch den Leser. Unter dem Einfluss der Arbeiten von W. Iser „Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung“ (1990)¹ wurde herausgearbeitet, dass Texte Teile eines Kommunikationsgeschehens sind. Der Versuch des Verfassers, mit den Lesern zu kommunizieren, wird vollendet, wenn sein Text gelesen worden ist. Es gibt keine „ein für allemal“ vorbestimmte Bedeutung in den Texten, die mit der Kunst der Interpretation dekodiert werden können, aber eine Bedeutung, die immer durch den gegenseitigen Einfluss des Textes und des Lesers produziert wird (Reader-Response Criticism).

Es wäre aber richtiger, wenn die Emphase nicht auf das Lesen der heiligen Texte, sondern auf das Hören gelegt würde². Der Philologe J. Kakridis³ schreibt über die Epen Homers: „wir sollten nicht vergessen, dass in der damaligen Zeit die Epen Homers von ihrer Natur Audition waren. Heutzutage sind wir es, die das Hören zum Lesen geändert haben. Auf diese Art haben wir so viel Zeit, wie wir wollen, um die Seiten eines gedruckten Textes hin und her zu drehen, um die "Unregelmäßigkeiten" aufzuspüren [...]. Ich denke dass, wenn wir Homer fragten, wem er gefallen wolle: Dem einen einfachen Menschen oder einem Philologen... er antworten würde: Vergisst du lieber Freund, dass, als ich lebte und die Odyssee verfasste, es keine Philologen gab?“ Rezitationen waren sehr beliebt bei dem römischen Publikum⁴.

Auch die Evangelien⁵ wurden verfasst, um als Einheit - Corpus (und nicht perikopenweise) während des Gottesdienstes gelesen zu werden, in einer Atmosphäre von eschatologischer Begeisterung, Anamnese (Wiederbelebung) der Magnalia Dei in Christo und Jesuserwartung. In dieser Arbeit versuche ich, die Konsequenzen der Betrachtung des Evangeliums als Hör geschehen-Audition für den Verfasser, den Text, den Leser und die Zuhörer zu erarbeiten.

2. Der Vor-Leser der Evangelien

Wenn die Evangelien prinzipiell *Auditionen* sind, dann ist eine primär notwendige Voraussetzung ihrer korrekten Deutung die passende Intonation des Textes. Wir müssen in Erwägung ziehen, dass es in der Antike üblich war, auch privat die Texte laut

¹ Vgl. U. Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen 2000, S. 152-153.

² Vgl. M. Reiser, Sprache und Literarische Formen des Neuen Testaments, Paderborn 2001, S. 93-94.

³ Το μήνυμα του Ομήρου, Athen 1985, S. 85. Siehe auch N. A. Matsoukas, Παλαιός και Καινής Διαθήκης Σημεία, Νοήματα, Αποτυπώματα, Thessaloniki 2002, S. 12-13.

⁴ P. Grimal, Das Römische Reich 17 v.Chr.-475 n.Chr., Thessaloniki 2004, S. 95.

⁵ Anders als die Paulusbriefe sind die Evangelien relativ „offene Texte“ (U. Eco). Siehe P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, Göttingen 1999, S. 129.

zu lesen. Außerdem dürfen wir nicht die „Melodie“ der griechischen Sprache vergessen, in der die heiligen Texte verfasst wurden⁶. Die theologische Bedeutung der korrekten Intonation wird im Logosymnus offensichtlich, in dem jede Änderung in der Intonation den Schwerpunkt seiner Bedeutung verschiebt. Mit Fettschrift habe ich mögliche „Akzente“ des Textes gedruckt:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν
καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.
Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

Klemens von Alexandrien klagt die Häretiker an, weil sie die Bedeutung und den Sinn der Bibel verfälschten, indem sie entsprechend ihrer Stimmung (Lust) den Ton der Stimme änderten, lange und kurze Vokale austauschten und die Interpunktion verschoben haben (Strom 3. 4.39). Der Vorleser sollte die Aufmerksamkeit des Zuhörers für ein bis zwei Stunden (die durchschnittliche Dauer der Lesung der „großen“ Evangelien) aufrechterhalten und auch eine erfahrene Annäherung des Textes durch die Zuhörer erreichen. Die rechte Intonation einer Majuskel (ohne Interpunktion) in einem solchen Zeitraum zu schaffen, ist tatsächlich eine hohe Kunst. Er sollte anfangs selber den Text studieren, um den Geist der Augenzeugen und Diener des Logos - Wortes (Lk 1, 2) zu verstehen. Dann sollte er seine Stimme und möglicherweise auch seine Geste anbieten, um die Frohe Botschaft - das Evangelium des himmlischen Königreiches - den Zuhörern zu vermitteln. Er sollte den besonderen Stil jedes Buches, die Eigenheiten der Sprache, die spezifischen rhetorischen Figuren, das „Spiel der Wörter“ wiedergeben. Das prophetische oder apokalyptische Wort, die Metaphern und die Bilder, die Hebraismen, die Poesie, die literarischen Besonderheiten jedes Buches verursachen entsprechende Schwierigkeiten dem, der die Aufgabe der Rezitation und infolgedessen der Übertragung des Textes der Bibel übernimmt. Zum Beispiel Joh 4, 35: *ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαὶ εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη*⁷ - *Blickt umher und seht, dass die Felder weiß sind, reif zur Ernte* (Einheitsübersetzung): Man kann feststellen, dass es hier um ein bemerkenswertes Phrase-Zitat in der Vorlage geht, mit internem Rhythmus (zwei jambische Verse, einer mit acht Silben, *ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν* und einer mit sieben Silben: *θεάσασθε τὰς χώρας*). Es geht um eine Szene des Landes mit großen Kornfeldern und die Ermunterung wird genau auf das Schauen (johanneisches Merkmal) dieser Bereiche verwiesen. Die Lebhaftigkeit wird nicht nur durch die farbliche Angabe (Adj. *λευκαί*) produziert, sondern auch durch die siebenmalige Wiederholung des „α“, von denen vier in zwei Paaren mit dem Akzent auf dem ersten: *ἐπάρατε, θεάσασθε*. Der Vokal „α“ (im Unterschied zum „ι“) verlangt eine größere Öffnung des Mundes und so gibt es automatisch die Bedeutung von etwas Großem.

Die oben genannten Gründe rechtfertigen die hervorragende Position des Anagnostes - Vorlesers in der kirchlichen Versammlung. In der Apokalypse des Johannes

⁶ Dafür wurde auch das System der Lesezeichen eingeführt. Nach Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990, ist dieses System von den alexandrinischen Grammatikern ausgebildet und zunächst in älteren dialektischen Texten angewendet worden; bei Prosatexten wurde es erst in den Zeiten der Minuskeln durchgeführt.

⁷ Der Text wird von A.Chiotellis, Συγκεκρωμένες Δυσκολίες στη Μετάφραση Πουητικών Κεμένων της Αγίας Γραφής, Εισηγήσεις Δ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Η Μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία, Thessaloniki 25. - 28.10.1986, Thessaloniki 1988, S. 163-171, hier S. 167-8, als Beispiel für die Schwierigkeiten bei der Übersetzung von poetischen Texten der Bibel erwähnt.

werden im ersten Makarismus zuerst der Vorleser (im Singular) und dann die Zuhörenden (im Plural) seliggepriesen: *Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα ὁ γὰρ Καὶρὸς ἐγγύς* - Selig der Lesende und die Hörenden der Worte der Prophetie und (die) Bewahrenden des in ihr Geschriebenes; denn der Kairos ist nahe! (1, 3). Nach Paulus ist die erste Aufgabe, die Timotheus im Gottesdienst befolgen soll, das Vorlesen: *ἔως ἔρχομαι πρόσχε τῇ ἀναγνώσει τῇ παρακλήσει τῇ διδασκαλίᾳ* - Bis ich komme, achte auf das Vorlesen, auf das Ermahnen, auf das Lehren! (1 Tim 4, 13)⁸. Wegen dieser Bedeutung des Vorlesens wurde recht bald das Amt des Anagnostes - Vorlesers⁹ anerkannt, vielleicht an der Stelle des alttestamentlichen Leviten¹⁰. Der Nordafrikaner Tertullian wirft den Häretikern vor, dass sie die Diakone mit großer Leichtigkeit zu Vorlesern befördern¹¹. In diesem Text werden die Vorleser in der kirchlichen Hierarchie höher als die Diakone gestellt, vielleicht weil sie den Heiligen der Kirchen geistige Nahrung anbieten. Später wurden von den Synoden die geistigen Voraussetzungen des *γραμματεὺς τοῦ Λόγου* (Sekretär des Wortes) vorbestimmt (PG 42, 824). Der Vorleser sollte *διηγητικὸς* - erzählend sein¹² und mit dem Geist *der Prophetie* begabt sein. Anagnostes ist nicht nur ein Vorleser, sondern zugleich auch ein Exeget - Interpret der Hl. Schriften¹³.

3. Die Texte als einheitliche Vorlesungen

Die Frage, die sich dem heutigen Leser-Zuhörer stellt, ist folgende: Wenn die Evangelien am Gottesdienst anfangs als Ganzes und nicht abschnittsweise vorgelesen wurden (wie es heute geschieht), wie konnten dann die Teilnehmer der christlichen Urgemeinde so viele Ereignisse, Wunder, Gleichnisse der „apostolischen Abhandlungen“ zusammenhalten und gleichzeitig die theologischen Pointen und Nachrichten des Textes empfangen?

Zuerst muss man die bemerkenswerte Fähigkeit des antiken Menschen, an- und zuzuhören und im Gedächtnis eine Menge von Fakten zu behalten, in Betracht ziehen. Denn nur gebildete Leute waren lesekundig. Papias notiert am Anfang des 2. Jhs n. Chr. (110 n. Chr.), dass er der Ansicht war, dass die aus Büchern (stammenden Berichte) von nicht so großem Nutzen wären, wie die Berichte von der lebendigen und bleibenden Stimme der Presbyter. Deswegen zögerte er nicht ... das, was er von den Presbytern genau erfahren und genau im Gedächtnis behalten habe (Eus. KG III 39, 13 Frgm. 2)¹⁴. Das Evangelium wurde im Rahmen einer (akustischen Zivilisation) mündlichen Kultur bekannt gemacht und in einer Religion (Judaismus), die nicht auf das Schauen, sondern auf das Hören des Wortes ausgerichtet war: *Shema*

⁸ Im ältesten Paulusbrief steht die Ermahnung zur Vorlesung des Textes möglicherweise im Rahmen der Göttlichen Liturgie: Grüßt alle Brüder mit dem heiligen Kuss! Ich beschwöre euch beim Herrn, diesen Brief allen Brüdern vorzulesen. Die Gnade Jesu Christi, unseres Herrn, sei mit euch! (1 Thess 5, 26-28; Kol 4, 16).

⁹ Justin I. Apol. 67, 3: BEP 3, 198.

¹⁰ Constitutiones Apostolorum 2.25.3: PG 1, 660.

¹¹ De Praescriptione Haereticorum 41: PL 2, 55-57.

¹² Constitutiones Apostolorum 8.22.2: PG 1, 1120.

¹³ Bis heute werden während der christlichen Synaxis in der Orthodoxie die hl. Texte am Gründonnerstag nur von einem Bischof vorgelesen. Sehr bekannt ist in Griechenland auch der Nachname Anagnostopoulos (der Sohn von Anagnostes).

¹⁴ Die Apostolischen Väter, griechisch - deutsche Parallelausgabe von A. Lindemann - H. Paulsen, Tübingen 1992, S. 290-1.

Jisrael, geboren! Die Rabbiner waren dafür bekannt, dass sie das ganze AT durch Memotechniken auswendig gelernt hatten. Oft hatten die Mitglieder der christlichen Kirche schon in Synagogen entweder als (Gläubige) Juden oder als Proselyten oder als Gottesfürchtige studiert. Der Kern der jüdischen Liturgie bestand aus dem Vorlesen der TaNaH (Tora und die Propheten) und der Predigt. Die auf Rollen geschriebenen heiligen Texte wurden von sieben Mitgliedern vorgelesen, unter denen die Priester und die Leviten Vorrang hatten. Im Epilog des I Esra (9, 40) kann man die Großartigkeit des Vorlesens der Tora von den Leviten und den Wiederhall dieser Rezitation ahnen: *καὶ ἐκόμισεν Ἑσδρας ὁ ἀρχιερεὺς τὸν Νόμον παντὶ τῷ πλήθει ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως γυναικὸς καὶ πᾶσιν τοῖς ἱερεῦσιν ἀκοῦσαι τοῦ Νόμου νομηνίᾳ τοῦ ἑβδόμου μηνὸς καὶ ἀνεγίνωσκειν ἐν τῷ πρὸ τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος εὐρυχώρῳ ἀπὸ ὄρθρου ἕως μεσημβρινοῦ ἐνώπιον ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, καὶ ἐπέδωκαν πᾶν τὸ πλήθος τὸν νοῦν εἰς τὸν Νόμον. καὶ ἔστη Ἑσδρας ὁ ἱερεὺς καὶ ἀναγνώστης τοῦ Νόμου ἐπὶ τοῦ ξυλίνου βήματος [...] Καὶ ἀναλαβὼν Ἑσδρας τὸ βιβλίον τοῦ Νόμου ἐνώπιον τοῦ πλήθους προεκάθητο γὰρ ἐπιδόξῳ ἐνώπιον πάντων καὶ ἐν τῷ λῦσαι τὸν Νόμον πάντες ὀρθοὶ ἔστησαν. καὶ εὐλόγησεν Ἑσδρας τῷ Κυρίῳ Θεῷ ὑψίστῳ, Θεῷ Σαβαῶθ παντοκράτορι, καὶ ἐπεφώνησεν πᾶν τὸ πλήθος Ἀμήν. καὶ ἄραντες ἄνω τὰς χεῖρας προσπεσόντες ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησαν τῷ Κυρίῳ. οἱ Λευῖται ἐδίδασκον τὸν Νόμον Κυρίου καὶ πρὸς τὸ πλήθος ἀνεγίνωσκον τὸν Νόμον τοῦ Κυρίου ἐμφυσιοῦντες ἅμα τὴν ἀνάγνωσιν. καὶ εἶπεν Ἀτταράτης Ἑσδρα τῷ ἀρχιερεῖ καὶ ἀναγνώστῃ καὶ τοῖς Λευαῖταις τοῖς διδάσκουσι τὸ πλήθος ἐπὶ πάντας: Ἡ ἡμέρα αὕτη ἐστὶν ἁγία τῷ Κυρίῳ καὶ πάντες ἔκλαιον ἐν τῷ ἀκοῦσαι τοῦ Νόμου. In diesem Text wird für die Übertragung der Lesung das Verb ἐμφυσίῳ verwendet. Es bedeutet *anblasen, anhauchen*. Dasselbe Verb wird in Genesis für das Lebendigwerden des irdischen Menschen durch „Ruach Elohims“ benutzt: *Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen* (Gen 2, 7). Solches Leben bekommt das vorher versklavte und gedemütigte jüdische Volk durch das Lesen der Tora (Is 37). Deswegen wird der Tag des Vorlesens (der Erste Tag des sehr bedeutsamen Monats Tishri) *dem Herrn geweiht* (wie der Sabbat) und das Volk weint beim Hören des Gesetzes¹⁵.*

Obwohl das Telos – das Ende und der Kern der Eucharistie der christlichen Kirche -Ecclesia nicht auf der Kommunikation, dem Hören und der Interpretation der Hl. Schriften, sondern auf der Kommunion des Leibes und des Blutes Christi, das *Brechen des Brotes*, beruht, wurden durch das Zu-Hören der Evangelien in der christlichen Gemeinde die folgenden Ziele verfolgt:

Erstens: Katechumenen, die nach dem Lesen der heiligen Schrift (Scriptura) die Versammlung (Synaxis) verließen, sollten den Weg Jesu durch Leiden und Kreuz zur Auferstehung und Herrlichkeit nicht nur einfach verstehen, sondern erfahren. Das Anhören der Schriften war für sie eine Art *heiliger Kommunion des fleischlosen Lo-*

¹⁵ In Apok 4-5 findet eine ähnliche Szene im himmlischen Tempel-Palast statt. Der auf dem Thron Sitzende ist nicht der Hohepriester Esra, sondern der Gott der Geschichte und der Welt. Er wird nicht genannt, sondern durch das Funkeln und die anderen Eigenschaften von Edelsteinen beschrieben. Solche Edelsteine wurden auf der Kleidung des Hohenpriesters eingraviert. In der rechten Hand hält ER eine mit sieben Siegeln versiegelte Buchrolle. Der Empfang des Buches durch das Lamm signalisiert die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien und den Anfang des Eschatons. Deswegen reagieren die himmlischen Chöre darauf mit abwechselnden Doxologien dem Herrn Zebaoth, Amen und Proskynese. Vgl. S. Despotis, Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη, Wiesbaden 2000, S. 55-56.

gos. Deswegen ermahnt der Verfasser des 2 Klem die Zuhörer: *auf das Geschriebene aufpassen, damit sie sich selber retten und den Vorleser in euch* (19, 1).

Man soll auch in Erwägung ziehen, dass die Evangelien in Verbindung mit den alttestamentlichen Büchern vorgelesen wurden¹⁶. So erhielt die ganze Gemeinde und so erhalten besonders die Katechumenen die Gewissheit der Einheit der ganzen Heilsgeschichte von Adam bis in die Gegenwart, die das Ende der Zeiten erreicht hat (1 Kor 10, 11). A und Ω, Anfang und Ende unserer Geschichte ist nach der Ansicht der Evangelisten und der apostolischen Väter dieselbe Person, Logos ohne Fleisch (asarkos) im Alten Testament und mit Fleisch im Neuen¹⁷.

Zweitens spielte das Zu-Hören vom Evangelium für die Getauften die Rolle der Katharsis -Reinigung und der Vorbereitung für die Teilnahme am Geheimnis der Vereinigung mit dem Fleisch gewordenen Logos¹⁸. Diese Katharsis, die möglicherweise in einer anderen Form das Ziel der alten Tragödie war (Aristoteles Poetica 1449b), wird in der Geschichte von den zwei von Jerusalem nach Emmaus Reisenden von Lukas lebhaft beschrieben (Lk 24, 13-35). Zwei fast unbekannte Jünger, die enttäuscht von Jerusalem (dem Ort der Kreuzigung und dem jüdischen *Nabel der Erde*) zu dem Dorf Emmaus gehen, hören vom fremden Mitreisenden die ausgehende messianische Auslegung der Schriften von Mose und den Propheten. Diese peripatetische Hermeneia, die *Unterwegs* den Sinn der Schrift erschließt, führt zur Entflammung des (zu *tragen*) Herzens. Der Epilog der lukanischen Geschichte lautet so: *Und sie sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?* Dasselbe Gefühl traf auch die ersten 3.000 Zuhörer von Petrus, der nach Ankunft des Hl. Geistes (im Form der brennenden Zungen) in Jerusalem die hl. Texte messianisch auslegte: *(Es) hörend aber wurden sie durchbohrt im Herzen und sprachen zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Männer, Brüder?* (Apg 2, 37-47). Das Entflammen und das Durchbohren des Herzens führen zur Metanoia, die keine moralische, sondern eine ontologische Kategorie ist, da sie zur *Um-kehr*, zu einer neuen Gesinnungs- und Lebensart führt. Nach der Taufe *blieben sie beständig in der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, beim Brechen des Brotes und in den Gebeten [...]* Alle die gläubig gewordenen waren, waren beisammen und hatten alles gemeinsam (Apg 2, 42). Das Wort *Anagnosis* bedeutet auf Griechisch *Wiedererkennen, Erinnerung* (ἀνα + γινώσκω).

Man sollte aber nicht ignorieren, dass besonders bei der Emmausgeschichte das vollständige „Aufgehen der Augen“ und das Erkennen des Gekreuzigten und Auferstandenen nicht durch Schriftauslegung, sondern durch das gemeinsame Abendmahl geschehen ist. Die urchristliche Tradition des Hörens der Schriften als Katharsis wird von Maximus dem Bekenner im 6. Jh. n. Chr. ausgedrückt. Denn nach diesem Kirchen-

¹⁶ Die Kirche hat ohne das Neue Testament gelebt, nicht aber ohne die Kommunion und das AT. Gegen einen Biblizismus wendet sich Ignatios, der an die Gemeinde von Philadelphia schreibt: „Da hörte ich gewisse Leute sagen: ‚Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, so glaube ich dem Evangelium nicht‘. Und als ich ihnen sagte: ‚Es steht geschrieben‘, antworteten sie mir: ‚Das eben ist die Frage. Meine Urkunden aber sind Jesus Christus, die heiligen Urkunden sein Kreuz und Tod, seine Auferstehung und der durch ihn geweckte Glaube; in diesen will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden“ (8, 1).

¹⁷ Vgl. Joh 12, 41: Das sagte Jesaja, weil er Jesu Herrlichkeit gesehen hatte; über ihn nämlich hat er gesprochen. Siehe 1 Kor 10, 4.

¹⁸ Dieselbe Rolle spielen auch die sieben Briefe am Anfang der Apokalypse des Johannes (Kap. 2-3).

vater bedeutet das Lesen des Evangeliums das Gericht und das Telos (im Sinn nicht nur des Endes, sondern der Vollendung) der Welt.¹⁹

Um die oben genannten Ziele zu erreichen, legten die Evangelisten Wert auf die Struktur ihrer Werke. Beliebte bei Semiten war der Chiasmus (A B A') oder eine noch kunstvoller konzentrische Struktur, wie etwa A B C B' A'.²⁰ Auf diese Art wird verschiedenartiges Material um einen Kern angeordnet, sodass die ganze Geschichte eine Mitte erwirbt, die die Botschaft des Verfassers kondensiert. Die Grundideen von Schrift, die in zwei Teilen wiederholt werden, prägen so durch den synonymischen, synthetischen oder sogar entgegengesetzten Parallelismus die Herzen der Zuhörer tief.

Nach B. L. Mack²¹ hat das älteste Evangelium (Markus) folgende Struktur:

- A. Johannes der Täufer (Erfüllung der alten Erwartungen)
- B. Die Taufe Jesu
- C. Versuchungen (Die Konfrontation mit dem teuflischen Element)
- D. Der Anruf der Jünger (positive Reaktion)
- E. Der Unterricht in der Synagoge (Katharsis)
- F. Die Mission in Galiläa (Stärke)
- G. Die Verklärung Jesu
- F'. Der Weg nach Jerusalem (Leid)
- E'. Die Reinigung des Tempels
- D'. Die Reaktion der Jünger (Ablehnung)
- C'. Die Versuchungen und das Gericht (Die Konfrontation mit den religiösen und politischen Autoritäten)
- B'. Die Kreuzigung Jesu
- A'. Der Engel am leeren Grab (ganz neue Erwartungen)

Auf diese Weise vergegenwärtigt der erfahrene Zuhörer die entgegengesetzten Parallelen zwischen der Stärke im ersten Teil des Evangeliums (Kap. 1-8) und der Schwäche im Zweiten (Kap. 10-16), dem Erfolg und Misserfolg, der Basileia Gottes und den Königreichen der Welt. Der Weg des Gottmenschen Jesu von der Wassertaufe zur Bluttaufe, von der Autorität zur Schwäche, stürzt das Ideal der Herrschaft um, das die Welt für Jahrhunderte unterdrückt und gequält hat. Dieses Ideal wird in all jenen Mythen ausgedrückt, in denen der Held (Übermensch) genau den umgekehrten Weg von der Anonymität zu königlichem Ruhm, Anerkennung und Herrlichkeit geht. Dieser Wechsel, von Autorität zur Schwäche, findet nach der oben genannten zyklischen konzentrischen Struktur durch die Verklärung (Metamorphose) des Sohnes Gottes auf dem Berg statt. Tatsächlich ist die Verklärung ein symbolträchtiges Ereignis, welches auf die Urgeschichte und das Eschaton des Kosmos, der Taufe, Kreuzigung, Auferstehung und Wiederkunft Christi anspielt.

C. H. Lohr und B. T. Viviano²² schlagen eine analoge Struktur für das Matthäusevangelium vor.

¹⁹ *Maximos der Bekenner*, *Mystagogie*: PG 91, 688C.

²⁰ W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Wien 1987, S. 83.

²¹ B. L. Mack, *A Myth of Innocence, Mark and Christians Origins*, Philadelphia 1988, S. 333.

²² B. T. Viviano, *The Gospel according to Matthew*, New Jerome Biblical Commentary, New Jersey 1992, S. 632 f.

- A. Kap. 1-4 Erzählung: Jesu Geburt und Anfang seines Wirkens
- B. Kap. 5-7 Rede: Seligpreisungen, Thorauslegung Jesu
- C. Kap. 8-9 Erzählung: Autorität und Einladung
- D. Kap. 10 Rede: Mission
- E. Kap. 11-12 Erzählung: Die Ablehnung durch die Juden
- F. Kap. 13 Rede: Die Gleichnisse vom Reich Gottes
- E'. Kap. 14-17 Erzählung: Akzeptanz durch die Jünger
- D'. Kap. 18 Rede: Gemeinde
- C'. Kap. 19-22 Erzählung: Autorität und Einladung
- B'. Kap. 23-25 Rede: Weherufe, Wiederkunft Jesu
- A'. Kap. 26-28 Erzählung: Tod und Auferstehung

Nach diesem Schema bildet das Kapitel der Parabeln den Kern des Matthäusevangeliums. In diesem Kapitel offenbart Jesus die Art der Realisierung der Geheimnisse des Reiches Gottes hinc et nunc und beschreibt die verschiedenen Reaktionen der Welt, aber auch der Glaubenden auf dieses kosmische Ereignis. Ich glaube, dass dieses Evangelium besondere Beliebtheit in der Frühen Kirche gewann, und zwar wegen der Struktur seines Inhaltes um die fünf langen Jesusreden und der Systematisierung der Ereignisse seines Lebens. So konnten alle Ereignisse leichter in den Verstand und die Herzen der Zuhörer gelangen.

Ein anderes Element, welches wie ein roter Faden das ganze Evangelium durchzieht und gleichzeitig die evangelische Audition dramatisiert (in Vision umwandelt), ist das Symbol. Das Symbol setzt und erfordert Teilnahme-communio voraus. Es hat die Eigenschaft, das Unsichtbare und das Sichtbare, das Göttliche und das Menschliche, das Ungeschaffene und das Geschaffene zusammen zu verbinden und so einen metaphysischen Wert – *metareale* Perspektiven zu alltäglichen *materiellen* Sachen zu schenken. Gleichzeitig trägt das Symbol durch seine Natur das unauslöschbare Stigma der Aufteilung und der Trennung. Deswegen bildet es den Dialekt/die Sprache jeder Religion²³.

Im Markusevangelium deckt Jesus seine Göttlichkeit mit symbolischen Taten während seiner Schifffahrt²⁴ auf dem galiläischen Meer auf. Im Abschnitt 6, 30-8, 27 wendet sich Jesus den Nationen, den unreinen Heiden zu. Markus benutzt die Nahrung und besonders das Brot als Symbol der Vollständigkeit des Lebens, das universalistisch vom Messias angeboten wird²⁵. Im Abschnitt 8, 22-10, 32, wo Jesu nach Jerusalem, dem Ort seines Leidens, hingeht, tritt als Muster aller Menschen, die in das Königreich eintreten wollen, ein (sozial und religiös) gedemütigtes und schwaches Kind auf.

Das grundlegende theologische Leitsymbol des Matthäusevangeliums ist der Berg²⁶. Der Evangelist benutzt die Achse Mundi (der nicht mit Zion identifiziert wird, son-

²³ Vgl. G. H. Mohr, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Freiburg 1991, S. 9-10.

²⁴ U. Früchtel, Mit der Bibel Symbole entdecken, Göttingen 1991, S. 544-549.

²⁵ Ebd.

²⁶ T. Donaldson, Jesus on the Mountain. A Study in Matthean Theology, [JSNTS Supplements 8], Sheffield 2000, S. 202, notiert: "In Matthean perspective, therefore, it is when Jesus is on the mountain that his significance and the nature of his mission are most clearly seen. Consequently it can be said that mountains in Matthew function not primarily as places of revelation or isolation, but as eschatological sites where Jesus enters into the full authority of his Sonship, where the eschatological community is gathered, and where the age of fulfillment is inaugurated [...] For Matthew, there is no thought of a holy mountain – a Christian Zion

dern mit einem Berg von Galiläa), um den Wechsel von Höhe und Tiefe zu demonstrieren, wohin nicht erst der Mensch, sondern der Gottessohn steigt, um seine Geschöpfe zu retten. Der Berg, mit seiner Größe und Ewigkeit erinnert die Hörer des Evangeliums an ihre verderbte menschliche Natur. Indem der Berg in den Himmel hineinragt, obwohl er ein Teil der Erde ist, weckt er die Sehnsucht der Menschen, das Göttliche zu berühren, und verkündet so die eschatologische Vereinigung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen. Besonders im AT ist der Berg Sinai der Ort der göttlichen Offenbarung und des Bundes. Matthäus, der dieses grundlegende Motiv konsequent im ganzen Evangelium verwendet, wandelt so ein Evangelium, das unter anderen Umständen wegen der fünf langen Reden langatmig wäre, zu einer "optisch-akustischen" Theophanie. Nur wenn Jesus Christus vom Wasser, dem Symbol des Abgrundes, heraufsteigt, empfängt er den Geist und die Stimme des Vaters von oben aus dem Himmel. Die Versuchung durch den Satan findet auch auf einem sehr hohen Berg statt. Anstelle der zehn Gebote und der Tora gibt der neue Mose, Jesus, in Form von Kontrasten (Kap. 5-7) die Seligpreisungen und das neue Gesetz der Liebe ebenfalls auf einem Berg. Nicht auf dem Berg Zion, wo Juden die Völkerwallfahrt erwarteten (Ps 72, 10-12), sondern auf dem Berg von Galiläa, dem Berg der Ausländer, nimmt Christus eine Menge von Leute an, befreit sie von Krankheit und Schuld (15, 29-31). Auch das sensationelle Ereignis der Verklärung findet bei Matthäus (17, 1-13) auf einem sehr hohen Berg statt. Auf dem Ölberg, auf dem der Richter erwartet wurde (Sach 14, 3), drei Tage vor seiner Passion, hält Jesus dort eine Rede über die Wehen der Endzeit, das Gericht und seine Wiederkunft. Dann steigt er nach Gethsemane herunter, dem Ort seiner Qualen und seines Schmerzes. Der auferstandene Jesus steigt im Epilog des Evangeliums auf den Berg von Galiläa und sagt zu den Jüngern: *Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt* (Mt 28, 16-20). So wird der Berg von Galiläa zum Ort der Inthronisation, der Sendung und der Verheißung.

Im lukanischen Doppelwerk ist das Symbol des Weges vorherrschend. Sowohl das Evangelium als auch die Apostelgeschichte sind durch Itinerare geprägt. Der christliche Glaube wird der Weg genannt (Apg 19, 9) und die Christen sind die des Weges (Apg 9, 2). „Während Markus nur eine Zweiteilung kennt, hat Lukas in seinem Evangelium eine Dreiteilung: Im ersten Teil (Lk 3,1-9,50) wird von dem Weg Jesu durch Galiläa und Judäa berichtet, im zweiten Teil (9,51-19,27) vom Weg Jesu nach Jerusalem und im dritten Teil (19,28-24,53) vom Aufenthalt in Jerusalem. Besonderes Gewicht erhält der zweite Teil; er wird in der Forschung "Reisebericht des Lukas" genannt, weil die kurze Darstellung der Reise nach Jerusalem in Markus 10 zu einem umfassenden Hauptteil ausgebaut ist. Unbeschadet dieses Reisedukts hat Lukas spezielle Wege-Geschichten (alle Sondergut!) geschaffen und an bestimmten Stellen in seinem Evangelium platziert“²⁷. So wird die Prophezie des auferstandenen Jesus vor seiner Himmelfahrt erfüllt: *Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch*

to rival the temple mount, to do for the church what Gerizim did for Samaritanism. Jesus himself, and not any mountain on which he ministered, is for Matthew the Christian replacement for Zion [...] The mountain in Matthew has significance only because Jesus is there. Matthew uses it in the framework of his christological portrait where it functions as a vehicle by means of which Zion hopes are transferred to—and seen as fulfilled in—Jesus of Nazareth.”

²⁷ U. Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, S. 340.

herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8). Entsprechend des Weges Jesu nach Jerusalem wird die Romfahrt des Paulus eindrucksvoll und abenteuerlich in zehn Kapiteln in der Apostelgeschichte beschrieben. Auf diese Weise zeigt der griechische Arzt und Evangelist Lukas jenem *Theophilus* den Weg des dynamischen Übergangs von der Dunkelheit, der Verzweiflung und Unverständlichkeit zum frohen Licht der Erkenntnis und Gottesgemeinschaft²⁸.

Andere Elemente, die das Interesse des Zuhörers für den Text aufrechterhalten sollten, waren die rhetorischen Figuren des Paradoxon und der Übertreibung, mit denen die Worte Jesu ausgeschmückt wurden, aber auch ihre Poesie²⁹. Die höchste Paradoxie des Evangeliums ist die Tatsache der Inkarnation, der Erniedrigung bis zum extremen Punkt der Kreuzigung und Auferstehung (*Salto mortale*), das kein rhetorisches Stilmittel, sondern eine ontologische Wirklichkeit ist. Es war dieses Drama, das den Zuhörern des Evangeliums Katharsis und Erleuchtung darbot.

4. Die Zuhörer der Texte

Abgesehen von dem Verfasser, dem Text und dem Leser müssen wir auf den Zuhörer oder besser auf die Zuhörer eingehen, die entweder als Katechumenen oder Neophyten oder als Getaufte den heiligen Text in dem *Haus hören*, wo die Eucharistie stattfindet. Die Heiligen der Kirche hatten schon ihre Wiedergeburt und Einverleibung an den gekreuzigten und auferstandenen Christus erlebt. Andere bereiteten sich noch auf dieses sensationelle Ereignis vor. Trotz der unterschiedlichen religiösen, sozialen und kulturellen Hintergründe ihrer Mitglieder erwartete die Gemeinde, den mit dem Hl. Geist erfüllten Leib Christi, einmütig in *Freude und Einfalt des Herzens* die Parusie Christi (Apg 2, 46). Die Hauptsorge der Mitglieder der Kirche war nicht, die hl. Texte zu analysieren, sondern auf sie zu hören, nachdem sie festgestellt hatten, dass diese Lesungen den Sinn Christi und den Geist Gottes, den sie durch Firmung auch bekommen hatten, enthielten (1 Joh 2, 27).

Deswegen schreibt Paulus: *Davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten... Wir haben (den) Sinn (des) Christus* (1 Kor 2, 13-16). In diesem Text benutzt der Apostel der Heiden für die Interpretation der Hl. Schrift das Verb *συγκρίνειν*. Dieses Verb erklärt im AT die göttliche Offenbarung durch Visionen – Träume. *Συγκρίνειν* erklärt Wahrheiten, und zwar nicht philosophische Fragen, die nur eine Elite von Intellektuellen-Philosophen beschäftigen, sondern diejenigen Fragen bezüglich der Geschichte, des Lebens und der Zukunft der Welt (Gen 41, 15; Dan 5, 7.16). Im AT sind die Empfänger dieser *Synkrisis* Menschen, die dem göttlichen Willen und ihrer Berufung gehorchen (Josef, Daniel). Im NT sind das Hören und die Einsicht Geschenke Jesu durch den Hl. Geist an einfache Menschen, die durch den Hl. Geist und glaubend-gehorsam zur *Torheit der Verkündigung des Kreuzes* stehen. Die Heiligen der

²⁸ Insgesamt sechs Wegegeschichten sollen nacheinander entfaltet werden: 1. Auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho (Lk 10, 25-37) 2. Auf dem Weg von einem Grenzdorf zwischen Galiläa und Samaria nach Jerusalem (Lk 17, 11-19) 3. Auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus (Lk 24, 13-35.52) 4. Auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza (Apg 8,26-40) 5. Auf dem Weg von Jerusalem nach Damaskus (Apg 9, 1-19) 6. Auf dem Weg von Caesarea nach Joppe (Apg 10,1-48). V. *Früchtel*, a.a.O., S. 341.

²⁹ Vgl. K. *Nikolakopoulos*, *Καὶνὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ Ρητορικά Σχήματα Διανοίας στὰ Ἱστορικά Βιβλία τῆς Καὶνῆς Διαθήκης*, Katerini 1993.

Kirche in Korinth werden trotz ihrer Unvollkommenheiten von Paulus als sein Empfehlungsbrief bezeichnet und mit den Tafeln der Tora verglichen: „*Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern - wie auf Tafeln - in Herzen von Fleisch*“ (2 Kor 3, 2-3)³⁰. Maria wird in der kirchlichen Hymnologie als eine *von Christus be-seelte Bibel* genannt, weil sie durch Schweigen und Gebet Jesus nicht verstehen, sondern *erkennen* (im biblischen Sinne auch des *Empfangens*) konnte.

Diese *Synkrisis* (die Rezitation und Interpretation der Schriften) wird in der Geschichte der zwei nach Emmaus reisenden Jünger mit der Erscheinung Jesu beim gemeinsamen Mahl der Jünger kombiniert. Nur dann wird den durch Tod ihres Messias enttäuschten Jüngern der Sinn um die christologische und ökumenische Botschaft der Bibel offenbar. Möglicherweise fand nach der Epistel und Evangelien-Lesung die Eucharistie statt (1 Kor 16), die eine Mimesis, eine Aktualisierung und Vergegenwärtigung der Heilstat Jesu ist. So konnten die Zuhörer nicht nur einfach die Schrift verstehen, sondern dem Weg Jesu in den Tod und die Auferstehung vollständig nachfolgen.

4. Zusammenfassung

Es wurde bewiesen, dass die Autoren der biblischen Texte keine einfachen Redaktoren, sondern begabte Schöpfer waren. Sie haben ihre Werke verfasst, damit sie während des Gottesdienstes als Einheit vorgelesen werden. Sie haben sie harmonisch kunstvoll konstruiert, damit die Zuhörer nicht nur den Inhalt ihrer Botschaft behalten, sondern Jesus auf dem Weg der Passion und Auferstehung folgen. Möglicherweise wurden die Evangelien im Rahmen der Göttlichen Liturgie vorgelesen, denn dort wird die Magnalia Gottes erlebt.

Wenn die evangelischen Texte einheitliche Vorlesungen waren, dann sollen wir sie zuerst als harmonisches Ganzes betrachten und danach diachronisch analysieren. Epiphaneios Theodoropoulos unterstrich, dass die biblischen Wissenschaftler während ihres Kontaktes mit den heiligen Texten häufig, anstatt sich mit "Furcht Gottes, Glaube und Liebe" (diese Wörter werden als Einladung zur hl. Kommunion in der orthodoxen Göttlichen Liturgie benutzt) einem lebenden Organismus zu nähern, der den Hörer zu einem Dialog über das ewige Leben und den Tod einlädt, sich verhalten wie die Anatomen, die einen toten Leichnam sezieren. Der Ausleger soll die *Sprache* der Verfasser und Zuhörer von diesen Werken lernen (zuerst hören, dann sprechen). Er soll denselben Geist und selben Sinn derjenigen erwerben, die diese hl. Texte produzierten und zusammenfassten. Er muss das Erlebnis der Offenbarung und die Erkenntnis des Logos erfahren. Denn die Erfahrung füllte die messianischen Titel und die übrigen Begriffe mit ganz neuem Inhalt³¹, und nicht umgekehrt, da in der Kirche nicht das

³⁰ Vgl. 2 Kor 3,14.

³¹ Siehe auch M.Hengel, Der Sohn Gottes, Tübingen 1977, S. 90: „Die erstaunliche Vielnamigkeit und Variabilität der Weisheit und erst recht des Logos bei Philo lehren, dass es irreführend ist, wenn man das Geflecht der christologischen Titel in eine Vielzahl selbstständiger Christologien und verschiedener dahinterstehender Gemeinden aufzulösen sucht [...] Der antike Mensch dachte im Bereich des Mythos gerade nicht analytisch differenzierend wie wir, sondern im Sinne der Vielfalt der Annäherungsweisen, kombinierend und akkumulativ.“

Lies, um zu sehen (was Augustin hörte), sondern das *Komm und siehe* des Philippus zu Nathanael (Joh 1, 46) gilt.

Deswegen ist grundlegend für die orthodoxe Hermeneutik der Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes (die durch Erleuchtung Gottes, Teilnahme am immerwährenden Mysterium des Pfingstwunders in der Kirche und besonders dem Sakrament der Hl. Kommunion und persönlicher Askese angenommen wird) und dem authentischen Zeugnis über diese Offenbarung (was hl. Schriften sind). Grundlegend gilt: die Bibel ist eigentlich nicht das Wort Gottes, sondern Zeugnis über das Wort Gottes³². Das Zeugnis liegt der menschlichen Untersuchung (der historisch-kritischen Methode und den anderen wissenschaftlichen Methoden) vor, nicht aber die Offenbarung Gottes, die als *mysterium tremendum* und *fascinans* mit Doxologie (Eucharistie) und Gebet empfangen und erkannt wird. Deswegen erklärt Johannes Chrysostomos, dass die Bibel keine *vorewige* Schöpfung Gottes (wie die Tora für die Juden war) ist, da sich Gott im Anfang des Alten und des Neuen Testaments mit den Menschen von Angesicht zu Angesicht unterhielt (PG 57,13). Nur weil die Sünde zunahm und der Mensch der göttlichen Gnade auswich, schickte Gott die Schriften dem im geistlichen Exil lebenden Menschen. Jesus der selbst keine Schrift verfasste, sagte vor seinem Ausgang, *dass der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen schicken wird, jener wird euch lehren (kommentieren) alles und erinnern euch an alles, was [ich] sprach zu euch* (Joh 14, 23). Die hl. Schriften sind Produkte der göttlichen *Synkatabasis* (Herablassung) zur menschlichen Krankheit.

St. Papadopoulos³³ vergleicht das Evangelium mit einer Einladung zu einer Hochzeit: Die Spezialisten dekonstruieren und analysieren manchmal den Text der Einladung derartig, dass sie so dem frohen Erlebnis der Teilnahme an der Hochzeit selbst entbehren. So lang der Interpret nicht über die Erfahrung der Propheten und der Evangelisten verfügt, drückt er durch die biblische Sprache willkürliche persönliche Ansichten aus, die er sich als Wahrheiten vorstellt. Oder er fühlt sich berechtigt zu erklären, was im NT Wahrheit ist und was menschliche Erfindung, was echtes Wort Gottes und was zeitliche Einfügung. Also ist es das Erste und Wichtigste für den Exegeten *die Hochzeit*, die in der Kirche und der Eucharistie erlebt wird, nicht zu verpassen.

Deswegen erklärt Basilios Gontikakis, dass das Evangelium ein *privates* Buch ist. Es gehört zur Kirche³⁴, obwohl es Universalmission hat. Außerhalb der Kirche bleibt dieses Buch versiegelt, unverständlich. Dafür wird das Evangelium auf den Altar gestellt, wo das Wort priesterlich verwaltet wird (*ιερουργείται*)³⁵. Die Erfahrung der Urgemeinde hat es bewiesen dass sie ohne Evangelien leben konnte, nicht aber ohne

³² Im Unterschied zu den gumranischen Schriften - Kommentaren (Peshari' m), wo die prophetischen Texte die Autorität des Lehrers der Gerechtigkeit (der bis heute anonym bleibt) bewiesen, ist Jesus in den Evangelien die Person, die die Schrift dechiffriert und besonders die Prophezeiungen gültig macht. Deswegen, obwohl schon im ersten und zweiten Jahrhundert viele (kanonische und apokryphe) Evangelien über das Leben Jesu verfasst wurden, erschienen viele Kommentare zu den Büchern der Bibel nur am Ende des zweiten Jahrhunderts. Jesus selbst, während seiner öffentlichen Tätigkeit, vermied es, als Prediger in seiner Rede eine Vielzahl biblischer Zitate und Midrashim zu verwenden. Durch die Parabeln aus der Natur und den Bildern des Alltagslebens und eine ununterbrochene Mobilität bewies er, dass seit den Zeiten Jesajas der Geist nicht wich. Aber er ist in einer dynamischen Weise durch seine Person und Lehre aktiv. Auf diese Art wurde Jesus zuerst zum Interpreten Gottes selbst (Joh 1, 18) und nicht (nur) der Heiligen Schrift.

³³ Θεολογία και Γλώσσα. Εμπειρική Θεολογία-Συμβατική Γλώσσα, Athen 1992, S. 19-20.

³⁴ Hieronymus, In Galat., I, 1, II: PL 26, 386.

³⁵ Vgl. Röm 15, 16: Paulus wollte ein Diener Christi Jesu sein für die Nationen, der priesterlich am Evangelium Gottes dient, damit das Opfer der Nationen angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist^{ELB}.

das Mysterium der göttlichen Liturgie. In den folgenden Jahrhunderten wurden beide unabhängigen Prüfungen und Definitionen unterworfen. Das führte nicht nur zur falschen, einseitigen und verzerrten Sicht auf das Wort und seiner Stellung im Leben der Kirche, sondern auch auf das Sakrament. *Das Wort ohne Sakrament wird zum Dogma und das Sakrament ohne Wort zur Magie*³⁶.

Die Betrachtung der Evangelien als Auditionen im Rahmen der Göttlichen Liturgie hält vielleicht die Interpreten davon ab, von Exegeten der Schriften zu Exegeten ihrer subjektiven Ideen und Meinungen zu werden, indem sie zu einer Empfindung des Zuhörens und des Gehorsams zum Logos geführt werden.

ANHANG: DIE BIBEL ALS IKONE

Ikonen gelten als „*die Bibel einfacher Menschen*“ im orthodoxen Gottesdienst. In der Göttlichen Liturgie aber ist auch die Bibel so etwas wie eine Ikone für die orthodoxen Gläubigen³⁷. A. Schmemmann unterstreicht, dass das Evangelium in der orthodoxen liturgischen Tradition eine hohe Stellung nicht nur als Lesung, sondern auch als Buch hat. Zu dem wird der Heiligen Schrift (als Buch) solch ein Respekt gerade wie zu einer Ikone oder dem Altar gezollt. Und dieses geschieht, weil das Buch des Evangeliums für die Kirche eine *mündliche Ikone* der Offenbarung und die Anwesenheit Jesu unter uns bildet. Der Einzug mit Evangelium ist die Ikone der Parusie des auferstandenen Jesus unter der liturgischen Versammlung in der Erfüllung seiner Verheißung: *Siehe ich bin mit euch* (Mt 28, 20). Wie die Anbetung und der Einzug der eucharistischen Gaben ihrer Heiligung vorangehen, so kommen die Offenbarung und die frohe Begegnung des Logos der Vorlesung voran, während der das Wort in Leben umgewandelt wird³⁸.

Im NT wird einerseits bezeugt, wie die Ikone die Offenbarung des Lichtes in der Welt ist und mit seinem typologischen Maß auf das Eschaton verweist. Dann *werden wir erkennen, wie auch wir erkannt worden sind* (1 Kor 13, 9-13). Weder schriftliche Texte noch ein besonderer priesterlicher Dienst werden gebraucht, um das Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch zu unterstützen. Die Bibel (gerade wie eine Ikone) hat enorme anthropologische Konsequenzen, denn sie ist der Spiegel der ontologischen Schönheit, die der Mensch als Ikone (Abbild!) Christi eschatologisch erreichen kann, wenn er Jesus Christus nachahmt, der entweder als Logos asarkos oder als Logos ensarkos in hl. Texten bezeichnet wird.

Ebenso wie eine Ikone ist auch die Bibel kein totes literarisches Kunstdenkmal, sondern sie drängt ihre Zuhörer zu einem existentiellen Dialog mit Konsequenzen bezüglich Leben und Tod. Das Verständnis beider Größen, die unauflöslich in die Liturgie der Kirche einverleibt werden, hängt von der Erfahrung der Person und der Fragen, die sie zu den „Denkmälern“ stellt, ab. Die Ikone und die Bibel laufen dieselbe Gefahr, zu toten Idolen zu werden, wenn von ihnen das eucharistische Element der lebendigen Tradition der Kirche abgeschnitten wird. Diese Gefahr lauert immer dann,

³⁶ Alexander Schmemmann, *Εὐχαριστία* (übers. von A. und M. Chelioti), Athen 1987, S. 72-75.

³⁷ Meliton von Sardes hatte bereits das ganze AT als die typische Vorausbildung, das "Modell", das *προκέντημα* - Vorstücken gehalten. Wenn jemand ein Modell (Art) schaut, sehnt er sich sofort nach seinem Original. Nach Maximos Bekenner (90, 1137) ist das AT Vorausbildung des Evangeliums und das Evangelium Ikone der zukünftigen Güter.

³⁸ Alexander Schmemmann, *Εὐχαριστία* (übers. von A. und M. Chelioti), Athen 1987, S. 72.

wenn man die Bibel mit der Offenbarung identifiziert und als Ersatz die Erfahrung der Wahrheit (wie es im nachexilischen Judentum und im Protestantismus geschah) annimmt oder wenn die Tradition als etwas Statisches betrachtet wird. Das Letzte geschieht manchmal bei den orthodoxen Interpreten, die die Buchstaben der Väterhermeneutik als Dogma annehmen. *Der Buchstabe aber tötet, der Geist macht lebendig* (2 Kor 3, 6). Athanasios der Große argumentiert, dass die heiligen Schriften für die Anschauung der Wahrheit autark sind (Contra Gentes 1, 10). So hat er im Credo die außerbiblische Bezeichnung *ὁμοούσιος* (gleichwesend) eingesetzt. Dionysios von Alexandria (+ 264/5), der Vorgänger von Athanasios in Alexandrien zögerte, in seiner Arbeit "Über die Verheißungen" nicht, mit historisch-literarischen Argumenten die johanneische Verfasserschaft der Apokalypse zu bezweifeln, obwohl er sie als ein vom Heiligen Geist inspiriertes Werk betrachtete (Eusebios von Kaisareia, H. E. 7,25).

Der Fels (Stein), ein Bild für Festigkeit und Zuverlässigkeit

von Ferdinand Gahbauer, Ettal

Einführung

In den antiken Religionen und in der Welt der Bibel kommt dem Felsen vielfache symbolische und theologische Bedeutung zu. Die Psalmenbeter rufen in ihrer Not zu Gott als ihrem Felsen (Ps 61) und bitten ihn, sie aus der Gefahr der tobenden Flut auf einen hohen Felsen zu retten. Gott ist der Fels (Ps 28), der nicht schweigen darf, weil dies für den Frommen dem Tod gleichkäme. Aus dem Felsen schlug Mose das Wasser für sein in der Wüste dürstendes Volk heraus (Ex 17, 6 f.). Dieser Felsen wurde für Paulus zum Typos für Christus, den geistigen Felsen (1 Kor 10, 4a).

Den Rabbinen gilt der Fels, der das Tempelheiligtum in Jerusalem trägt, als Ausgangsort der Welterschöpfung, Gipfel der Erde und als Himmelspforte.¹ In Israel hat sich eine doppelte Überlieferung herausgebildet, die den heiligen Felsen lokalisiert. Die eine sieht ihn im Zusammenhang mit dem Tempelbau, die andere beim hl. Grab. Bereits in vorjüdischer Zeit galt der Felsen beim Felsendom als der hl. Fels. Jüdische Texte bezeichnen ihn als Mittelpunkt der Welt und als Fußschemel Gottes². Insbesondere dem Felsen Golgotha wurde in der jüdischen und frühchristlichen Schriftauslegung vielfache Bedeutung zugesprochen. Er gilt als Grab Adams, als Altar für das Opfer Abrahams, als Zentrum der Welt, als Tor zum Himmel, als Eingangstor in die Unterwelt und als der heilige Felsen. Im Zusammenhang mit der Bedeutung des Felsens sind auch die Geburtshöhle und das heilige Grab zu sehen, die aus dem Felsen herausgehauen worden sind.³

Im Neuen Testament mahnt Jesus dazu, das Haus im Hören und Tun seines Wortes auf ein Fundament aus Fels zu bauen und nicht auf Sand (Mt 7, 24 f.). Es geht dabei allerdings nicht um den Rat eines Architekten, sondern um die Mahnung, seinem Leben ein tragfähiges Fundament zu geben und dauerhafte Werte zu suchen. Und schließlich tut Jesus nach Mt 16, 18 seine Absicht kund, seine Kirche auf Petrus, dem Felsen zu erbauen. Diese Stelle hat vielerlei Auslegungen erhalten, denen wir hier nicht in ihrer gesamten Breite nachgehen müssen.

Das Ziel vorliegender Studie ist die Erhellung der theologischen Bedeutung des Felsens und des Steines (λίθος, lapis) als Sprachbild in der frühchristlichen Literatur. Dabei werden uns auch Motive der Bibel wieder begegnen. Manches erinnert an das, was bereits über den Berg als Sprachbild gesagt worden war.⁴

¹ J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 725.

² H. Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, Tübingen 1933.

³ J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments, *Angelos* 2 (1926) 74-128.

⁴ F. R. Gahbauer, Wohnsitz Gottes und Thron des Teufels, Der Berg - ein vielgestaltiges Sprachbild in der frühchristlichen Literatur, *KNA-Ökumenische Information* 36 (3. 9. 2002) 8-14.

1. Der Fels als Bezeichnung für das Wesen Gottes

In der 22. Ode Salomos lesen wir: „Du bist der Fels, auf dem Fundament deiner Verlässlichkeit ruht alles. Auf diesem Felsen bauest du deine Herrschaft, in der deine Heiligen wohnen. Halleluja“⁵. Die Härte des Felsens wird hier zum Bild für die Basis, auf der die Herrschaft Gottes ruht. Wegen seiner Festigkeit kommt dem Felsen Verlässlichkeit zu. Dadurch eignet auch der Herrschaft Gottes Festigkeit und Verlässlichkeit.

Für Ps.-Dionysius Areopagita ist Gott sowohl der Namenlose, der alles Erkennende und alle Möglichkeiten der Aussage übersteigt als auch der Vielnamige, der hinter allen Dingen steht. Zu diesen vielen Namen gehören Bezeichnungen wie der Seiende, der Ewige, Licht, Wahrheit, Sonne, Feuer, Wolke, Tau, Fels.⁶ Durch die vielen Namen kommt zum Ausdruck, dass Gott Ursache und Herr des Ganzen und jedes Einzelnen ist. In Homilie VII zum Buch Jesus Sirach (Ekklesiastes) vergleicht Gregor von Nyssa die Transzendenz und Unbegrenztheit Gottes mit einem unendlich großen, glatten und steilen Felsen, den der Mensch nicht besteigen kann. Ebenso wenig findet die Seele des Menschen ein Maß, einen Ort oder eine Zeit, in die sie Gott einordnen könnte.⁷

2. Der Felsen Christus

Barnabasbrief 5, 14 und 6, 2-3 beziehen Is 50, 7 und 28, 16 auf Christus. Der Verfasser des Briefs stellt in 6, 3 die Frage: „Richtet sich denn unsere Hoffnung auf einem Stein? Keineswegs! Alle Stellen beziehen sich auf den Körper des Herrn. Er hat seinen Körper hart gemacht wie einen Stein.“⁸ Dieses Zitat bezieht sich auf Is 50,7, einen Vers im Dritten Lied vom Gottesknecht. Dort heißt es: „...Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel; ich weiß, dass ich nicht in Schande gerate.“ Der Kiesel bzw. Fels ist dann als Typus für den Sieg Christi im Leiden zu verstehen. Eusebios von Caesarea (ca. 265-340) sieht in seinem Jesajakommentar im steinharten Antlitz einen Hinweis auf die Geduld (ὕπομονή) des leidenden Christus.⁹ Eine ähnliche Aussage finden wir auch in Ode Salomos Nr. 31. Der Dichter lässt Christus sprechen: „Als ich auftrat, verurteilten sie mich, obwohl ich gar nicht für schuldig befunden wurde ... Doch ich war geduldig, schwieg und blieb friedlich. Ich wollte mich durch sie nicht erschüttern lassen. Vielmehr stand ich unbeirrt wie ein fester Fels. Ich wurde ausgepeitscht wie von Wogen und hielt stand.“¹⁰ Auch hier wird der Fels im Gegensatz zu den tobenden Meereswogen zum Bild für die Ausdauer und Unbesiegbarkeit Christi im Leiden. Da Christus der unerschütterliche Fels ist, werden auch die entsprechenden Psalmstellen, die vom Felsen sprechen, auf ihn gedeutet, wie noch gezeigt wird.

⁵ Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, ⁶ Frankfurt 2003, S. 958.

⁶ Dionysius Areopagites, *De divinis nominibus*: PG 3, 596 C.

⁷ Gregor von Nyssa, In Ecclesiastem, Hom. VII: PG 44, 729 D- 832; vgl. J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 731

⁸ Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, 6. Aufl., Leipzig 2003, S. 243.

⁹ Eusebios von Cäsarea, Jesajakommentar II 37: GCS 102, p. 319, 26.

¹⁰ Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, ⁶ Frankfurt 2003, S. 965.

In Barnabasbrief 6, 2 wird Christus als das Fundament des Zion und als Eckstein bzw. als Schlussstein¹¹ des Tempels (κεφαλὴ γωνίας vgl. Lk 20, 17) herausgestellt. Dies erinnert an Abraham, den harten Felsen (στερεὰ πέτρα), aus dem nach Jes 51, 1 f. Gott sein Volk Israel gemeißelt hat.¹² In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon, Kap. 113, erklärt Justin (+165), dass Christus in vielfachen Beziehungen der Felsen ist, von dem die alttestamentlichen Propheten in ihren Gleichnissen sprechen. Dafür bringt er Beweise. Daher verwendet der Apologet Begriffe, die auch den Juden vertraut sind, wie z. B. die Beschneidung. Die Christen haben ihre zweite, prägende und bleibende Beschneidung nicht physisch durch das Messer aus Stahl erhalten, sondern durch das „Messer aus dem Felsen (πετρῖναις μαχαίραις)“, mit welchem die Worte Christi gemeint sind.¹³ Wenn die Worte Christi wie Messer aus Stein sind, dann liegt es nahe, Christus als den Felsen zu bezeichnen, denn die Worte kommen von ihm. Er ist nach Justin der Fels, der nicht von Händen aus dem größeren Felsen herausgeschnitten wurde. Dies bedeutet die Geburt aus der Jungfrau Maria, die von der Kraft des Höchsten überschattet wurde (Lk 1, 35). Und Maria wurde von den Vätern als der Fels oder Steinbruch betrachtet, aus dem Christus bei seiner irdischen Geburt gewissermassen herausgehauen wurde (s. Kap. 6).

Christus ist auch der schöne Felsen, der das lebendige Wasser in die Herzen derer strömen lässt, die durch ihn den Vater lieben.¹⁴ Hier werden Beziehungen zu 1 Kor 10, 4a, dem von Paulus angesprochenen Motiv vom geistlichen Felsen und von Joh 7, 37 erkennbar, wo Christus sich als den lebenden Wasserquell bezeichnet. J. Danielou stellt über die 11. Ode Salomos sogar eine Beziehung zur Taufsymbolik her, da es heißt: „Ich stützte mich auf einen harten Felsen, auf den er mich gesetzt hat und das murmelnde Wasser der Lebensquelle des Herrn nahte meinen Lippen (11, 5)“¹⁵. Der Vers kann sich aber auch auf die hl. Kommunion (Kelchkommunion) beziehen, denn der Text wird fortgesetzt: „Ich trank und wurde trunken vom lebenden Wasser der Unsterblichkeit.“¹⁶ Die frühchristlichen Theologen sprechen im Zusammenhang mit der Hl. Kommunion von der Quelle der Unsterblichkeit.¹⁷

Paulus weist den altkirchlichen Kommentatoren den Weg zur geistlichen Interpretation des wasserspendenden Felsen in der Wüste, wie noch an anderen Beispielen deutlich wird. Ex 17, 6 spielt in den Kommentaren von Origenes und von Kyrill von Alexandrien (+444) eine wichtige Rolle. In seinem Exoduskommentar stellt Kyrill eine Beziehung zwischen Ex 17, 6 und 1 Kor 10, 4a her. Kyrill sagt: „Der Felsen war Christus. Er wird aufgrund der Unverwundbarkeit und Unerschütterlichkeit seiner göttlichen Natur mit einem Felsen verglichen. Auf welche Weise aber wird aus dem Felsen das Wasser ausgeschlagen? Als sich das Volk mit Moses beim Felsen versammelt hatte, schlug Moses zweimal mit seinem Stab an den Felsen und das Wasser floss heraus. Als sich gegen Christus der Hohe Rat versammelt und ihn bei Pilatus angeklagt hatte, wurde Christus zweimal geschlagen. Christus, der geistliche Felsen, spendete

¹¹ ἀκρωγωνίατον, W. Funk (Hg.), Patres Apostolici, p. 52, 24. J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments, Angelos 2 (1926) 117.

¹² J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 724.

¹³ Justin der Märtyrer, Dialogus cum Tryphone Judaeo 113: PG 6, 737 B.

¹⁴ Justin der Märtyrer, a.a.O. 114: PG 6, 740 C.

¹⁵ J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 727.

¹⁶ Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, 6 Frankfurt 2003, S. 947.

¹⁷ G. W. H. Lampe, A Greek Patristic Lexicon, Stichwort: ἀθάνατος Cc, S. 42.

reichlich Wasser. Er hat den ganzen Erdkreis mit heiligem und göttlichem Wasser getränkt.“¹⁸

Wie aus dem Felsen das Wasser gegen den Durst des Volkes Israel strömte, so strömt aus dem Felsen Christus das Wasser des Lebens für sein pilgerndes Volk Gottes, die Kirche.

Eine andere Bedeutung bekommt der Fels in der Vita Moysis des Gregor von Nyssa. Dort wird der Fels, nämlich Christus zum festen Untergrund für das Emporlaufen des Mose zu Gott bzw. zum Ort für die Rast auf diesem Weg. Das Gegenteil zum Felsen ist der Sand, der den Lauf nicht fördern, sondern nur hemmen kann. In einer Felsspalte stehend hat Moses die Rückseite Gottes schauen dürfen (Ex 33, 22). Die Felsspalte dient somit als Bild für den Lohn des mystischen Strebens, der auch als Paradies oder als ewiges Zelt oder als Wohnen beim Vater bezeichnet werden kann.¹⁹

In seinem Exoduskommentar²⁰ stellt Origenes den Unterschied zwischen Judentum und Christentum heraus. Die einzelnen Ereignisse und Stationen auf dem Weg des auserwählten Volkes durch die Wüste haben für Origenes eine tiefere geistliche Bedeutung. Das Volk Israel zog durch das Rote Meer. Für Origenes ist dies ein Hinweis auf die Taufe. Die Wolke begleitete das wandernde Volk schützend am Tag. Diese ist für Origenes Symbol des Hl. Geistes. Die Israeliten tranken aus dem Felsen. Origenes sieht darin wie 1 Kor 10, 4a den geistlichen Felsen, Christus. Die Juden bekamen in der Wüste Manna zur Speise. Origenes sieht wie Paulus (1 Kor 10, 3) und Johannes 6, 48-51 in der geistlichen Speise Christus. Das Geheimnis Christi und seiner Kirche ist für Origenes typologisch vorgebildet in der Wüstenwanderung des Volkes Israel.

Auch der Stein, der nach Dan 2, 34 sich ohne Zutun von Menschenhand vom Felsen gelöst hat, deutet auf Christus. Irenäus sieht im Stein Christus, der „die zeitlichen Reiche zum Einsturz bringen und ein ewiges Reich einführen wird, das in der Auferstehung der Gerechten besteht“ (vgl. Lk 14, 14) - denn es heißt, „der Gott des Himmels wird ein Reich errichten, das in Ewigkeit nie zugrundegeht“ (Dan 2, 44).²¹ Wie noch zu zeigen ist (Kap. 6), weist der nicht von Menschenhand behauene Stein auch auf die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria.

Im Dialog mit Tryphon unterscheidet der bereits erwähnte Apologet Justin zwischen einer leiblichen und einer geistlichen Abstammung vom Stammvater Jakob. Die geistliche Abstammung zielt hin auf Christus. Daher sagt Justin, dass wir aus der Leibeshöhle Christi gleichsam wie aus einem Felsen herausgeschnitten worden sind.²² Auch hier liegt wie im Barnabasbrief 6, 2 eine Anspielung auf Is 51, 1 vor, wo mit dem Felsen, aus dem das auserwählte Volk stammt, Abraham gemeint ist. Christus überbietet Abraham dadurch, dass die universale Kirche aus ihm hervorgeht, Abraham

¹⁸ Kyrill von Alexandrien, Glaphyra in Exodum liber tertius: PG 69, 492, ÜvV.

¹⁹ Gregor von Nyssa, De Vita Moysis, Liber II: PG 44, 405 D-408 D; vgl. W. Jaeger-H. Musurillo (Hgg.), Gregorii Nysseni Opera VII, 1, p. 116-119; s. dazu L. Karfikova, ΘΕΟY ΣΥΜΜΑΧΙΑ, Zur Gnadenlehre des Gregor von Nyssa, in: *Byzantinoslavica. Revue internationale des Etudes Byzantines* LXII (2004) 11-46, bes. 36-38.

²⁰ Origenes, In Exodum Homilia V, 1: GCS 29, p. 184.

²¹ Irenäus von Lyon, Adversus haereses 5, 26, 2: „et Christus est lapis qui praecisus est sine manibus“. FC 8, 5, S. 203.

²² Justin der Märtyrer, Dialogus cum Tryphone Judaeo 135: καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες; PG 6, 788 D; s. dazu J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 728; der Vergleich mit dem Heraus-schneiden eines Steines aus dem Felsen wird bei Theodoret von Cyrus auch angewendet auf die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria. Christus ist der Eckstein, der aus Maria gewissermassen wie aus dem Berg herausgeschnitten wird. S. dazu F. R. Gahbauer, Wohnsitz Gottes ..., S. 8-14.

aber nur der Stammvater Israels ist. Die Rede von der Leibeshöhle läßt den Gedanken an eine Geburt aufkommen. Die aus Christus Geborenen bilden die Kirche.

Auch in der Auslegung der Psalmen wird die Bedeutung des Felsen herausgearbeitet. So deutet Cassiodor Ps 26 (27), 5: „Er hebt mich auf einen Felsen empor“ folgendermaßen: „Auf den Felsen erhob er mich“ bezieht sich auf die Inkarnation des Herrn, denn aus seinem Samen ist Christus geboren. Dieser ist der Eckstein, der alle Völker vereinigt.“²³ Und in Ps 60 (61), 3: „Führe mich auf einen Felsen, der mir zu hoch ist“ versinnbildlicht der Felsen nach Cassiodor den Herrn und Erlöser, wie der Apostel sagt: „Der Felsen aber war Christus“ (1 Kor 10, 4). Cassiodor gibt folgende Deutung des Psalmverses: „Er (scil. der Beter) gibt kund, dass er auf diesen Felsen erhoben worden ist, auf dem jeder Christ gegründet ist. Wir wissen, dass der erhöht worden ist, welcher bekannt ist als der auf dem Fundament (d. h. auf Christus) Gegründete. Hinzugefügt wurde: ‚Du hast mich geführt‘, d. h. zur künftigen Ruhe, die der Herr seinen Seligen verspricht.“²⁴

Cassiodor gibt dem „Erheben auf dem Felsen“ also zweierlei Deutungen, die sich jedoch auf Christus beziehen. Ps 40 (39), 3 b lautet: „Er stellte meine Füße auf den Fels, machte fest meine Schritte.“ Cassiodor deutet die Stelle folgendermaßen: „Dann stellte er unsere Füße auf den Felsen, wenn wir entsprechend den Befehlen Christi wandeln. Denn er ist für uns der geistliche Felsen, der nicht zulässt, dass die Spuren, die auf ihn geheftet sind, versinken. Und wie die Sünden den Tugenden entgegengesetzt sind, so stellt sich heraus, dass auch deren Wege den Tugenden unähnlich sind. Denn wie die Sünden weich und zügellos sind, so wälzen sich die Sünder im Schmutz, der auf ihrem Weg liegt. Die Tugenden aber sind hart und unbeweglich. So haben die Tugendhaften einen felsigen Weg, wo man nicht mit schmutzigen, sondern mit sauberen Füßen geht.“²⁵

Die Deutung des Satzes wird verständlich aus dem Vordersatz von Ps 40 (39), 3 a, der lautet: „Er zog mich heraus aus der Grube des Grauens, aus Schlamm und Morast.“ Alles Weiche, Schlammige, Morast und daher Schmutzige hat zu tun mit Sünde. In der Sünde kann man versinken. Alles Harte, Feste und Beständige und dadurch Saubere gehört zum Charakter der Tugend. Dazu passt, dass Christus der geistliche Felsen ist. Wer auf den Felsen Christus gestellt ist, der hat seine Füße auf sauberem Grund. Ob die Erinnerung an den geistlichen Felsen etwas mit 1 Kor 10, 4 zu tun hat, geht aus dem Kontext nicht deutlich genug hervor. Die allegorische Auslegung lebt vom Gegensatz zwischen Weich und Hart, Schmutzig und Rein.

Augustinus von Hippo bezieht den Felsen bei der Auslegung des Psalms 39 (40) ebenfalls auf Christus. Der Fels ist das Gegenteil zum Schlamm. Im Schlamm steckend hatte der Mensch keinen Glauben und war den fleischlichen Begierden ausgeliefert. Daraus errettet und auf den Felsen gestellt besitzt er den Glauben, den er vorher nicht hatte. Auf dem Felsen Christus stehend werden unsere Schritte gerade.²⁶

Auch in Ps 140 (141), 6: „Haben ihre Richter sich auch die Felsen hinabgestürzt“, sieht Cassiodor einen Bezug zu Christus. Er sagt: „Dieser Fels, der an vielen Stellen als solcher bezeichnet wird, ist unser Herr Christus, neben dem die Häretiker stehend, gleichsam wie die Richter im Schlund versinken. Diese stürzen in die Tiefe, weil sie es

²³ Cassiodor, In Psalmos: CChr SL 97, p. 238, 135-137, ÜvV.

²⁴ Cassiodor, a.a.O. p. 538, 49-54, ÜvV.

²⁵ Cassiodor, a.a.O. p. 363, 45-53, ÜvV.

²⁶ Augustinus, In Ps. 39: CChr SL 38, p. 426, 23-37.

nicht erwählt haben, auf dem Felsen zu stehen. Denn was nützt es ihnen, neben der Festigkeit des Felsens zu stehen, wenn sie es in dieser nicht aushalten?“²⁷

Auch hier besteht der Gegensatz zwischen der Zuverlässigkeit des Felsens Christi und der wahren Lehre einerseits und der Bodenlosigkeit der Häretiker, die kein festes Fundament haben, andererseits.

3. Der Felsen der Kirche

Der Hirt des Hermas sieht in Bildern und Gleichnissen die Zukunft der Kirche. Er erzählt im 9. Gleichnis, dass er einen hochragenden leuchtend weißen Felsen inmitten von niedrigeren 12 Felsen sah und beobachtete, wie Männer mit Unterstützung der Jungfrauen auf dem höchsten Felsen einen Turm errichten mit einem Tor. Der Seher erhält auf seine Frage, wer denn dieser Felsen sei, die Antwort: „Der Felsen und das Tor sind der Sohn Gottes.“ (sim IX, 12) Da er sich wundert, dass der Felsen alt und das Tor neu sind, wird ihm gesagt, dass der Felsen so alt sei, da auch Christus vor aller Zeit existiert und mit dem Vater bei der Schaffung der Welt mitgewirkt habe. Der Turm aber sei die Kirche. Wie der Turm mit dem Felsen eine monolithische Einheit bilde, so seien die, welche an den Herrn glauben, ein Leib und ein Geist mit ihm.²⁸

Eine lange Auslegungstradition der Deutung hat sich über Mt 16, 18 gebildet, in der verschiedene Deutungen greifbar werden. Eine erste Deutungsmöglichkeit sieht im Felsen den Glauben eines jeden Gläubigen, der Christus, den Felsen nachahmt. Origenes sagt, dass jeder, der so spricht wie Petrus auch von Christus wie Petrus Lob erhalten und wie Petrus als Fels benannt würde, denn jeder, der Christus nachahme, sei ein Felsen. Origenes bezieht Mt 16, 18 auf jeden vollkommenen Gläubigen (*perfectis fidelibus*), denn jeder sei Petrus und ein Felsen und auf allen Gläubigen sei die Kirche Christi erbaut. Eine solche Deutung legt die lateinische Übersetzung des Rufinus nahe. Der griechische Originaltext bricht jedoch an dieser Stelle ab, aber er spricht noch von den Aposteln und den Vollkommenen. Die darauf folgenden Sätze sind als Frage formuliert, ob in Mt 16, 18 über alle Gläubigen ausgesagt sei, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen und ob nur dem Petrus von Christus die Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden seien.²⁹

Origenes sieht ausgehend von Mt 7, 24-27 im Felsen auch die Härte und Festigkeit Christi, auf welcher der Herr selbst seine Kirche errichtet hat.³⁰ Die Kirche ist danach also ohne Petrus auf Christus selbst gegründet. Ausgehend von Ps 61, 3: „Führe mich auf den Felsen, der mir zu hoch ist“, gelangt Augustinus zu einer ähnlichen Deutung. Im Zusammenhang mit Mt 16, 18 und 1 Kor 10, 4 sagt er, dass der Felsen Christus ist, auf dem wir gegründet sind. Dem Felsen hatten aber zuvor Regen, Wind und Fluten der Flüsse arg zugesetzt. Augustinus sieht in den Naturgewalten ein Bild für die Versuchungen Jesu in der Wüste. Da aber Christus, der Felsen den Versuchungen widerstanden hat, sind wir auf festem Grund und in großer Hoffnung errichtet worden.³¹

Eine dritte Deutungsmöglichkeit von Mt 16, 18 ergibt sich, die Geschichte gemacht hat. Im Katenenkommentar zu Mt 13-18 sagt Origenes, dass die Christen nach Christus benannt sind, Petrus jedoch nach dem geistlichen Felsen (vgl. 1 Kor 10, 4), aus

²⁷ Cassiodor, In Psalmos: CChr SL 98, p. 1265 f., ÜvV.

²⁸ Der Hirt des Hermas, Sim. IX, 2 und 12-13, F. X. Funk (Hg.), *Patres Apostolici*, p. 580 und 598-602.

²⁹ Origenes, Com. in Mt 16, 13-19, Tom XII; 10 f.: GCS 40, p. 84-87.

³⁰ Origenes, Katenenfragment Fr. 153: GCS 41, 1, p. 76, 12 f.

³¹ Augustinus, Enarr in Psalmum 61: CChr SL 39, p. 767.

welchem das Volk getrunken hat. Die Petrusverheißung in Mt 16, 18 scheint hier keine Rolle zu spielen. Origenes gibt aber gleich eine vierte Deutung zu bedenken. Christus habe Petrus als Felsen bezeichnet wegen der Festigkeit seines Glaubens, auf dem er seine Kirche errichten wolle. Petrus habe als Erster den Lehren der Kirche bei Griechen und Juden eine Grundlage geschaffen. Auf Petrus bzw. dessen Glauben habe der Herr die Kirche erbaut.³²

Eine sehr nah verwandte Variante zu dieser Deutung des „Felsen“ findet sich in der Jakobusliturgie. Dort schließt sich der Wandlungsepiiklese unmittelbar die Kommunionepiklese an. Darin betet der Priester, dass die verwandelten eucharistischen Gaben zur Verzeihung der Sünden, zum ewigen Leben und zur Heiligung der Seelen dienen und zur Festigung der Kirche, „die Du erbaut hast auf dem Felsen des Glaubens, damit die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen...“³³. Mit dem Felsen des Glaubens ist hier niemand anderer als Petrus gemeint.

Patriarch Modestus von Jerusalem (+633/4) erinnert an eine traditionelle Redeweise. Wie Petrus, der Erste der Apostel den Namen Petrus erhalten hatte aufgrund seines unerschütterten Glaubens, den er zu Christus, dem Felsen hatte, so wurde Maria die Anführerin der Jüngerinnen des Herrn wegen ihrer Reinheit und ihrer Sehnsucht nach dem Herrn.³⁴ Diese Beispiele mögen als Aufweis für die Verwurzelung dieser vierten Interpretation in der Auslegungstradition genügen.

Es gibt als fünfte Möglichkeit die heute noch geläufige Deutung, welche die Eigenschaft des Felsens auf die Person des Petrus bezieht. Auch diese Deutung reicht bereits bis Origenes zurück. In seinem Exoduskommentar erinnert Origenes daran, dass das Volk in Versuchung war, wieder nach Ägypten zurückzukehren. Und er sagt, dass selbst Petrus, das Fundament und der so feste Felsen der Kirche, in Versuchungen gefallen war und sich von Jesus Kleinglauben vorwerfen lassen musste.³⁵ Ein Bruchstück des fünften Buches des Johanneskommentars des Origenes ist überliefert in der Kirchengeschichte des Eusebius. Dort macht Origenes Mitteilungen über Paulus, Petrus und Johannes als biblische Verfasser. In diesen Zusammenhang fällt die geradezu stereotype Mitteilung, dass Petrus, auf dem die Kirche Christi erbaut ist, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen, uns einen Brief und vielleicht auch noch einen zweiten hinterlassen habe.³⁶

Dass Petrus Fels und Fundament der Kirche ist, gehört zur Glaubensüberlieferung der Römisch-katholischen Kirche. Auf dieser Grundlage hat sich die Überzeugung gebildet, dass auch die Päpste mit Petrus verbunden und dessen Erben sind. Die Akten des Konzils von Chalkedon (451) berichten, dass Papst Leo d. Große durch die Konzilsväter und zusammen mit Petrus, dem Felsen und Fundament der Kirche (πέτρα καὶ κρηπίς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὁ θεμέλιος) Erzbischof Dioskur von Alexandrien seiner bischöflichen Würde entkleidet habe.³⁷ Eine ähnliche Formulierung findet sich in der 5. Ode eines Kanons zu Ehren des hl. Petrus, der Johannes von Damaskus (650/75-ca. 750) zugeschrieben wird. Petrus wird auch hier Fundament der Kirche und des Glaubens genannt.³⁸

³² Augustinus, Fr. 345 II: GCS 41, 1, p. 149.

³³ ἦν ἐθεμελίωσας ἐπὶ τὴν πέτραν τῆς πίστεως, Jacobusliturgie: PO 26, p. 206, 18; ÜvV.

³⁴ Modestus von Jerusalem: PG 86, 3276 A.

³⁵ Origenes, in Exodum Hom. V, 4: GCS 29, p. 188, 28-30.

³⁶ Origenes, Com in Joh V, 1: Πέτρος δέ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ Ἐκκλησία: GCS 10, p. 101, 25 f.

³⁷ ACO 2, 1, 2, p. 29, 16 f.

³⁸ Johannes von Damaskos, Hymnus in S. Georgium, Ode V: PG 96, 1393A.

Papst Leo d. Große hat ein Lehrschreiben an Patriarch Flavian von Konstantinopel zur Christologie gerichtet. Darin erinnert der Papst an das Bekenntnis des Petrus. Nicht ohne Verdienst sprach ihn Christus als den Felsen an. Von ihm als dem ursprünglichen Felsen hat Petrus die Festigkeit in seiner Haltung und die Festigkeit übernommen, die in seiner Bezeichnung als Fels zum Ausdruck kommt.³⁹

Nicht nur die Römisch-katholische, sondern auch die Armenische Kirche sieht in Petrus den Felsen der Kirche, der im Kampf mit dem Hades steht. So sagt Erzbischof Narses von Lambrun (12. Jh.) am Ende seines Hymnus zu Ehren des hl. Petrus: „Du bist ein Felsen; jener Felsen, den er errichtete, damit der Satan sich an ihm stoßen sollte.“⁴⁰

Eine eigenartige Etymologie des Petrusnamens (Petrus ... paratus) findet sich in den *Actus Petri Apostoli*, die wahrscheinlich auf eine Interpolation zurückgeht. In der Auseinandersetzung mit dem Magier Simon sagt Petrus: „Mein Name ist Petrus, weil der Herr mich zu berufen gewürdigt hat, bereit zu sein in jeder Angelegenheit.“⁴¹

Schließlich findet sich im Diatessaronkommentar Ephräms des Syrers eine Variante, welche den Felsen als Stein des Anstosses sieht. Es heißt in Vers 16 bis 19: „Du bist ein Felsen, jener Felsen, den er aufrichtete, damit der Satan sich an ihm stoßen sollte. Der Satan wollte ihn wiederum vor unseren Herrn legen, damit er sich an ihm stoße, dadurch daß er sagte: ‚Ferne sei es, Herr‘ (Mt 16, 23 b). Wir wüssten aber nicht, ob der Satan so gedacht hat; (aber) derjenige, der (es) wusste, hat es uns dadurch geoffenbart, daß er sagte: Gehe fort, Satan! Du bist mir ein Anstoß‘ (Mt 16, 23 b). Er nahm und schleuderte ihn hinter sich, damit dessen Anhänger sich an ihm stoßen sollten; denn ‚gänzlich wichen sie zurück und wurden zu Boden gestreckt.‘ (Joh 18, 6).“⁴² Simon Petrus ist ein Anstoß sowohl für den Herrn als auch für Satan. Der Herr überwand das Hindernis, indem er Petrus einen scharfen Verweis erteilte, errichtete jedoch in Petrus dem Felsen für den Satan ein unüberwindliches Hindernis, so dass er die Kirche nicht zerstören kann.

4. Das hl. Grab Christi als heilbringender Fels

Eusebius von Caesarea sieht in dem in Is 51, 1 angesprochenen Felsen und dem dazu gehörigen Schacht einen Hinweis auf das Grab Christi (Mt 27, 60), das aus dem Felsen herausgehauen worden war.⁴³ Im Zusammenhang mit dem Grab Christi erfolgt in den Katechesen des Kyrill von Jerusalem eine Vermischung der Sprachbilder Fels und Holz, mit denen Christus gemeint ist. Der Felsen, den die dafür Verantwortlichen zerschnitten haben (vgl. Is 51, 1), wird in einem aus einem Felsen gehauenen Grab (vgl. Mk 15, 46) bestattet, er der Eckstein, der Auserwählte, der den Gläubigen das Heil

³⁹ Leo der Große, Ep. 28, 5 ad Flavianum: PL 54, 773 A.

⁴⁰ J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments, *Angelos* 2 (1926) 115.

⁴¹ *Actus Petri Apostoli* 33: „Petrus mihi nomen est, quod dominus me Christus dignatus est vocare paratum esse in omni re“ (Leon Vouaux, *Actes de Pierre*, Paris 1922, p. 364), ÜvV; manche neigen zu der Auffassung, dass es sich bei dieser Stelle um eine Interpolation handelt.

⁴² S. Euringer, Der locus classicus des Primates (Mt 16, 18) und der Diatessaronkontext des hl. Ephräms, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur, in: A. M. Koeniger (Hg.), Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag, Bonn-Leipzig 1922, S. 146 und 177.

⁴³ Eusebios von Caesarea, *Jesajakommentar* II, 37: GCS 102, p. 321, 9-11.

bringt. Das Holz des Lebens wird in die Erde gepflanzt, damit die verfluchte Erde den Segen genießen kann und damit die Toten erlöst werden.⁴⁴

In seiner Rede gegen die Ikonoklasten und für die Herstellung und Verehrung der Ikonen wendet sich Johannes von Damaskus gegen manichäische, materiefeindliche und monophysitische Tendenzen der Ikonoklasten. Er unterstreicht, dass wir durch Materielles erlöst wurden. Dazu gehört die Menschwerdung Christi, sein Kreuz und der „lebenspendende und lebenträgende Felsen, das hl. Grab, die Quelle unserer Auferstehung.“⁴⁵ Daher lädt Johannes in der dritten Ode seines Osterkanons ein, vom neuen Trunk, aus der Quelle der Unsterblichkeit zu schöpfen, die aus dem Grab Christus hervorquellen lässt.⁴⁶ Wenn das Grab als Fels zum Quellgrund für den geistlichen Trunk wird, steht hier der geistliche Felsen nach 1 Kor 10, 4a im Hintergrund. Wie kann aus dem Grab Leben hervorquellen? Johannes von Damaskus verleiht hier einem Glaubensparadox Ausdruck, das vom rein innerweltlichen Denken nicht begriffen und von der sinnlichen Erfahrung nicht bestätigt werden kann.

5. Das Evangelium als der Fels

Gregor von Nyssa interpretiert Hl 2, 14: „Meine Taube im Felsenest, versteckt an der Steilwand, dein Gesicht lass mich sehen...“ allegorisch. Er unterscheidet dabei zwischen Vormauer (προτείχιμα) und Fels (πέτρα). Die Vormauer ist das Gesetz des Alten Testamentes, der Felsen aber das Evangelium. Franz Dünzl, der Übersetzer der Homilie zum Hohen Lied meint, Gregor habe sich bei dieser Auslegung von Mt 7, 24 (Lk 6, 47 f.) dem Gleichnis Jesu vom Felsfundament des Hauses leiten lassen. In der Braut, hier angesprochen als Taube im Felsenest, sieht Gregor die Seele, welche die Wahrheit sucht. Der Felsen, das Evangelium, ist geistlich, die Mauer aber irdisch. „Der Fels verschmäht die konkrete (somatische) Gesetzes-Beobachtung und ändert den Sinn der Worte ins Geistliche und Geistige ab, da Paulus folgendes sagt: ‚Das Gesetz ist geistlich‘ (Röm 7, 14) ... Vom Glanz der Gedanken wurde die Seele umleuchtet und verstand den Felsen, der Christus ist, in geistigem Sinn...“⁴⁷ Sie hat auch das Mysterium, das den Felsen des Evangeliums betrifft, verstanden. Wie der Bildbegriff Fels zum Ausdruck bringt, sind Christus und Evangelium eins. Der Logos hat die Seele zum Evangelium geführt, die nun nach der Menschwerdung des Logos im Fleisch verlangt.

6. Maria als der Fels

Der Priester Chrysippos von Jerusalem (409-479) preist in einer Predigt die Gottesmutter. Dabei grüßt er sie 14mal mit dem bekannten Gruß: Χαῖρε (sei begrüßt) und versieht sie mit den verschiedensten Attributen, wie z. B.: „Sei begrüßt du Quelle des Lichts, das jeden Menschen erleuchtet. Sei begrüßt, Du Aufgang der Sonne, die nie untergeht. Sei begrüßt, Du Wurzel aller Güter. Sei begrüßt, Du Felsen der Perle, die

⁴⁴ Kyrill von Jerusalem, Katechese 13, 35: PG 33, 813 f.

⁴⁵ Johannes von Damaskus, Imag. I, 16: ἡ φερέσβιος πέτρα καὶ ζωηφόρος, ὁ τάφος ὁ ἅγιος, ἡ πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως: PTST 17, p. 89 f.

⁴⁶ F. R. Gahbauer, Der Osterkanon des Johannes von Damaskus. Text, Übersetzung und Kommentar, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 106 (1995) 135; vgl. auch Anm. 9 mit der bisherigen Textvariante, die unpersönlich von der Quelle der Unsterblichkeit spricht, die aus dem Grab Christi hervorströmt.

⁴⁷ Gregor von Nyssa, Homiliae in Canticum Cantorum 5: FC 16, 2, 339-343; Langerbeck (Hg.), Gregorii Nysseni opera 6, p. 161-164.

jeden Preis übersteigt.“⁴⁸ Im Zusammenhang damit steht das, was bereits an anderer Stelle⁴⁹ über den Berg als Sprachbild gesagt worden war. Der unbehauene Berg (ὄρος ἀλατόμητον) verweist auf die Jungfräulichkeit Marias. Darauf deutet auch eine Homilie des Chrysippos von Jerusalem (409-479) hin, wenn er sagt: „...Freue Dich, verschlossenes Tor, das einzig für den König geöffnet ist. Freue Dich, Du Berg, von dem ohne Hände der Eckstein herausgehauen worden ist.“⁵⁰ Mit dem Eckstein (ἀκρογωνιαίος λίθος) ist nach Ps 118, 22; Eph 2, 20; 1 Petr 2, 6-8 Christus gemeint. Er ist ohne menschliches Zutun aus Maria, der Jungfrau geboren worden. Wie von einem Berg, d. h. aus dem Leib der Gottesmutter, kam Christus, der zum Eckstein wurde, durch die Einwirkung des Hl. Geistes in die Welt.

Christus wird in der Väterliteratur nicht nur als Eckstein, sondern wiederholt auch als Perle bezeichnet.⁵¹ Maria ist dann der Felsen, in welchem Christus vor seiner Geburt wie eine Perle verborgen war. Wie die Perle vom Felsen gelöst wurde, so trat Christus, die Perle, bei der Geburt aus dem Leib der Gottesmutter hervor.

Die literarischen Wurzeln des Vergleichs eines Steinbruchs mit der Geburt Christi aus Maria reichen jedoch weiter zurück. Barnabasbrief⁵² 11, 5 zitiert Is 33, 16-18. Dem Gerechten wird versprochen, dass er in einer Felshöhle wohnen wird und seine Wasserquellen nicht versiegen. Auch hier wird ähnlich wie in Ex 17, 6 und 1 Kor 10, 4a der Zusammenhang zwischen Fels und Wasserquelle erkennbar. Es heißt dann in Is 33, 17: „Deine Augen werden den König in seiner Schönheit erblicken.“ Ernst Benz sieht in Barnabasbrief 11, 5 einen Hinweis auf die Felshöhle, in welcher Christus geboren worden sein soll und auf Christus als den starken Felsen. „Diese Geburtshöhle wird als Quellschale verstanden, und zwar als Quellschale des Taufwassers, des Sakraments der Wiedergeburt.“⁵³ Somit reicht die Überlieferung des Gedankens an eine Geburt Christi in der Felshöhle, die auch in der byzantinischen Ikonographie so dargestellt wird, etwa in die Zeit um 130 zurück.

Justin (+165) verweist im Dialog mit Tryphon 70 darauf hin, dass die Heiden die Geburt des Mithras in eine Höhle verlegen und so die Prophezeiungen über die Geburt Jesu aus Dan 2, 34 und Is 33, 16 f. ungerechterweise für sich beanspruchen. Justin bezeichnet Christus auch als Fels, der nicht von Händen aus dem Berg herausgehauen wurde.⁵⁴ Diese Aussage versteht sich als Hinweis auf die Geburt aus Maria.

Irenäus von Lyon deutet Ex 33, 21, wo davon die Rede ist, dass Moses nicht das Antlitz, sondern lediglich den Rücken Gottes nur dann sehen kann, wenn er auf dem hohen Felsen steht, auf die Ankunft Gottes im Fleisch bei seiner Menschwerdung.⁵⁵ Der Felsen dient hier als Bild für die Menschwerdung Gottes aus Maria. Wer den Menschgewordenen sieht, indem er sich auf die Höhe des Felsens, d. h. in das Geheimnis der Menschwerdung begibt, erfährt letztlich Gott. Das Motiv der Felsengeburt ist

⁴⁸ Chrysippi Hierosolymorum presbyteri oratio in sanctam Mariam Deiparam 1, ed. M. Jugie: PO 19, 3, p. 336 f. [218 f.], ÜvV.

⁴⁹ Ferdinand Gahbauer, Wohnsitz des Teufels, S. 8-14.

⁵⁰ Chrysippi Hierosolymorum presbyteri oratio in sanctam Mariam Deiparam 1: PO 19, 3, p. 337, [219, 10-13]), ÜvV.

⁵¹ Belege s. G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, p. 827.

⁵² W. Funk, Patres Apostolici I, 72, 13 f.

⁵³ E. Benz, Die heilige Höhle in der Ostkirche, Eranos-Jahrbuch 22 (1953), S. 371.

⁵⁴ Justin der Märtyrer, Dialogus cum Tryphone Iudaeo 114: PG 6, 740 B; vgl. O. Cullmann, Art. πέτρα, in: Th WNT 6, 99 und Benz, a.a.O., S. 371.

⁵⁵ Irenäus von Lyon, Adv. Haer 4, 20, 9: FC 8, 4, 171; s. dazu J. Danielou, Art. Fels, in: RAC 7, 728.

in die byzantinische Ikonographie als Geburt in der Höhle und in die byzantinische Hymnendichtung zum Weihnachtsfest eingegangen.⁵⁶

7. Der Felsen als Bild für Glauben und innere Haltung

Die Oden Salomos, eine um 130 n. Chr. entstandene theologische Dichtung, besingen die Wohltaten, die der Herr dem erwiesen hat, der in diesem Liede spricht. In Ode 10 heißt es: „Durch sein Wort hat der Herr meinem Mund den Weg gewiesen.“ Und in Ode 11 spricht er von der Beschneidung durch den Herrn, die dem Empfänger zur Erlösung wurde. Und er fährt fort: „Er stellte mich auf einen felsigen Grund, so gewann ich Standfestigkeit.“ Im Syrischen heißt es: „auf den Fels der Wahrheit.“⁵⁷ Der unverrückbar feststehende Felsen wird ähnlich wie in Mt 16, 18 zum Bild für die Zuverlässigkeit und die Standhaftigkeit im Glauben.

In Quaestio 41 geht Maximus Confessor auf Ri 20, 47 ein. Das Buch Richter berichtet in Kap. 20 vom erfolgreichen Kampf der Israeliten gegen die Benjaminiten. Nur 600 Mann konnten sich in die Felswüste nach Sela Rimmon retten. Maximus Confessor deutet die Flucht der Benjaminiten auf den Felsen als den Glauben an Christus und als die feste Haltung der praktischen Askese gegen die Leidenschaften, die dadurch ausgerottet werden. Er gibt den Namen Remmon im Griechischen als „Aufhebung des Todes“ wieder.⁵⁸

In Quaestio 80 erklärt Maximus Ri 6, 17-20. Gideon wollte von Gott ein Zeichen für seine Berufung und als Bestätigung dafür, dass er mit Gott gesprochen hatte. „Da sagte der Engel Gottes zu ihm: Nimm das Fleisch und die Brote und leg sie hier auf den Felsen, die Brühe aber gieß weg“ (Ri 6, 20). Maximus gibt folgende Deutung. Das Hinaustragen des Fleisches und der ungesäuerten Brote sowie der Brühe bedeutet die mit Erkenntnis getränkte Tat. Das Legen auf den Felsen verweist daraufhin, dass Erkenntnis und Tat mit dem Glauben an Christus verbunden sein müssen.⁵⁹ Der Felsen ist also der Glaube an Christus.

Maximos deutet Ijob 24, 8: „Vom Regen der Berge sind sie durchnäßt, klammern sich ohne Schutz an den Fels.“ Der Fels bedeutet auch hier den Glauben an Christus.⁶⁰

In Quaestio 65 ad Thalassium gibt Maximus Confessor 2 Samuel 21, 10 ff. eine ganz und gar allegorische Deutung. Rispa schützt die Getöteten, indem sie Sackleinen auf den Felsen und die darauf liegenden Toten ausbreitet. Maximus sieht in diesem Akt der Pietät eine Andeutung auf den Weg der Bekehrung zum Felsen in zweifacher Bedeutung. Der Fels ist zunächst die Antwort des Glaubens an Christus, der dann in zweiter Bedeutung als wahrer und harter Felsen bezeichnet wird, aus dem in Anspielung auf 1 Kor 10, 4a die Quelle der geistlichen Schriffterkenntnis hervorquellt.⁶¹

8. Die Himmelsleiter, der Fels und der Berg der Verklärung

Ausgehend von Gen 28, 17 kommt Anastasios Sinaites (ca. 610-701) auf den Berg Tabor zu sprechen. Dieser ist in seinem Verständnis der furchterregende Ort ähnlich

⁵⁶ K. Onasch, Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr, Liturgie und Ikonographie, Berlin 1957, S. 179.

⁵⁷ K. Berger, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften ..., S. 947.

⁵⁸ Maximus Confessor, Quaestiones et Dubia : CChr SG 10, p. 35, 39-42.

⁵⁹ Maximus Confessor, a.a.O., p. 62, 60 f.

⁶⁰ Maximus Confessor, a.a.O., Quaestio 135, ebd. p. 97.

⁶¹ Maximus Confessor, Ad Thalassium 65: CChr SG 22, p. 291, 622-647.

wie der locus terribilis, an dem der Patriarch Jakob die Himmelsleiter gesehen hatte. Auf dem Tabor erschien Christus, der aus dem Berg herausgehauene Fels, - eine Andeutung auf die Geburt aus Maria, der Jungfrau. Der Tabor hat die Fischer, d. h. die Apostel erleuchtet und sie, die Ungebildeten, weise gemacht. Wie die Jakobsleiter stellt auch der Tabor die Beziehung zum Himmel her. Der Tabor ist der Fels der verborgenen Geheimnisse (πέτρα τῶν ἀποκρύφων)⁶², die aber dort erfahrbar werden. Dort nimmt die zweite Ankunft Christi in Herrlichkeit ihren Anfang.

9. Der Fels als Bild für Gefahr

Das literarische Motiv des Odysseus auf dem Meer hat bei den Kirchenvätern reichlich Anklang gefunden.⁶³ Der schlaue Odysseus schützt sich und seine Gefährten vor den gefährlichen Felsklippen zwischen Scylla und Charibdis, d. h. zwischen Reggio und Messina dadurch, dass er sich am Mastbaum festbinden lässt und den Gefährten die Ohren verstopft, so dass diese den betörenden Gesang der Sirenen nicht hören. Odysseus aber hört ihn ohne Gefahr, da er am Mastbaum festgebunden ist. Ambrosius deutet diese Szene indem er sagt, nicht das Fleisch des Menschen als solches gefährdet ihn, sondern das, wodurch das Fleisch erregt wird wie die Seeleute durch die klangvolle Süße der Gesänge der Sirenen. Dann missachten sie die Felsklippen und ihr Schiff zerschellt. Der Untergang des Schiffes am Felsen wird von Ambrosius mit dem Erliegen des Menschen in der fleischlichen Versuchung verglichen.⁶⁴

10. Der Fels als Bild für den zu bildenden Menschen

Gregor von Nyssa vergleicht in Kap. 11 seiner Homilien über die Psalmen den Menschen mit einem unbehauenen Felsen, der allmählich unter der Hand des göttlichen Bildhauers Gestalt annimmt und die Gottähnlichkeit erhält. Zunächst wird das verwachsene, überflüssige Gestein weggeschlagen, das sich nicht als Material der beabsichtigten Figur eignet. Dann folgt die Gestaltung des Steines und schließlich die Feinarbeit und das Polieren des Steines. So ähnlich wie der Felsen durch den Bildhauer, so wird auch der Mensch zur Gottähnlichkeit bzw. zur Ähnlichkeit mit Christus gestaltet. Mittel zur Umwandlung des Menschen sind die Psalmen, die uns von der Schlechtigkeit des Lebens trennen. Den letzten Schliff zur Gottähnlichkeit erhält der Mensch durch die Übung der Tugenden.⁶⁵

11. Stein und Fels in der Deutung des Clavis scripturae des Ps.-Melito

In der Ausgabe des Clavis des Ps.- Melito Cap. VI De Metallis führt J. B. Pitra verschiedene frühmittelalterliche Quellen an. Petrus von Capua (+1214) werden folgende

⁶² A. Angusheva-Tihanova, The Mount Reflecting Heaven: The Sermon of the Transfiguration by Gregory Camblak in the Context of Byzantine and Medieval Slavic Literature, *Byzantinoslavica* LXII (2004) 217-238, bes. 231.

⁶³ H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, gesammelte Aufsätze, Zürich 1945, S. 414-486.

⁶⁴ Ch. Wirz, Der gekreuzigte Odysseus, „Umbesetzung“ als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen, Regensburg 2005, S. 44; Wirz beruft sich auf Ambrosius, *Enarrationes*, XLIII, 73.

⁶⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, In Psalmos: PG 44, 541D-544 D; s. dazu H. Merki, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, (Paradosis VII), Freiburg 1952, S. 113 f.

Deutungen zugeschrieben: Als Schleuder wird die Kirche bezeichnet. Nach 1 Sam 17, 49 besiegte David den Goliath durch Schleuder und Stein. Schleuder und Stein dienen im übertragenen Sinne als Waffen im Kampf der Kirche gegen ihre Feinde. Petrus von Capua unterscheidet zwischen zweierlei Schleudern: „Aus der ersten Schleuder werden Steine abgefeuert. Das sind die Heiligen. Aus der zweiten Schleuder werden Felsen abgefeuert. Das sind die Autoritäten der Schrift ... Von den Geschossen der ersten Schleuder werden die Häretiker durchbohrt nach den Worten des hl. Paulus: ‚Wenn Du einen Sektierer einmal und ein zweites Mal ermahnt hast, so meide ihn‘ (Tit 3, 10). Von der zweiten Schleuder getroffen wurde Goliath, das ist der Teufel, als unser David, das ist Christus, nachdem er die Steine der Autorität aus dem Bach der hl. Schrift aufgenommen hatte und bei seiner Versuchung den Teufel niederwarf, indem er sagte: ‚Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt‘ (Mt 4, 4)...“⁶⁶

An anderer Stelle unterscheidet Petrus von Capua zwischen dreierlei Felsen, einem oberen, mittleren und einem unteren. „Der obere Fels ist dreifach, d. h. Christus, wie Paulus sagt: ‚Der Fels aber war Christus.‘ Dieser war weich und schwach vor der Passion ... Aber nach der Auferstehung war er hart und fest. Auch der mittlere Fels ist dreifach. Das sind die Heiligen ... Der Fels bedeutet auch die geistliche Kraft und Festigkeit ... Der untere Fels ist doppelt, das sind die harten Herzen der Bösen. Christus wird aber auch als Fels bezeichnet, gleichsam als ob er ohne Behauung hervorkäme. Dan 2, 34 sagt: ‚Herausgehauen wurde der Fels ohne den Einsatz der Hände...“⁶⁷

Ps.-Melito führt auch andere Quellen an, die unter Bezugnahme auf Schriftstellen verschiedene Bedeutungen des Felsen als Bildbegriff belegen. So heißt es: „

1. Der Fels ist Christus. ‚Der Fels aber war Christus‘ (1 Kor 10, 4). ‚Sie saugen Honig aus dem Felsen‘ (vgl. Dt 32, 13). ‚Auf den Felsen hat er mich emporgehoben‘ (Ps 27, 7). ‚Er stellte meine Füße auf einen Felsen‘ (Ps 40, 3). Dem Klipppdachs bieten die Felsen Zuflucht (Ps 103, 18). ‚Blickt auf den Felsen, aus dem ihr gehauen worden seid‘ (Jes 50, 1). Meine Taube ist in den Höhlen der Felsen.‘ Der angegebene Bezug auf Hld 2,4 stimmt nicht. Das Zitat bezieht sich auf Hld 2, 14: ‚Meine Taube ist im Felsennest, versteckt in der Steilwand.‘ ‚Der Herr ist meine Kraft. Der Herr ist mein Fels.‘ (Ps 18, 3). Und anderswo heißt es: ‚Er hat den Felsen geschlagen und die Wasser sind geflossen‘ (Ps 78, 20).

2. Der Fels ist das Fundament des Glaubens. Folgende Schriftbelege werden angeführt: ‚Und er stellte meine Füße auf einen Felsen‘ (Ps 40, 3). ‚Du bist Petrus der Fels und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen‘ (Mt 16, 18). ‚Dies ist der Ort bei mir und Du wirst über dem Felsen stehen‘ (Ex 33, 21). Und wiederum steht im Psalterium: ‚Auf dem Felsen hat er mich erhöht.‘ (vgl. Ps 27, 7)

3. Der Fels ist die Autorität der heiligen Schriften. ‚Mitten aus den Felsen lassen sie ihre Stimme erschallen‘. Die angegebene Psalmstelle (Ps 104, 12) lässt sich nicht verifizieren.

4. Der Fels ist die Härte der Erstarrung. ‚Geh in den Felsen hinein. Sie haben die Wälle mit Erde zugeschüttet.‘ Die angegebene Stelle aus Jes 2, 50 ist nicht verifizierbar.

5. Der Fels sind verhärtete Gesinnungen. ‚Und die Felsen spalteten sich‘ (Mt 27, 51). ‚In die Felsen baute er Stollen ein‘ (Ijob 28, 10).

⁶⁶ J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Tomus II, Graz 1963, p. 310, ÜvV.

⁶⁷ J. B. Pitra, a.a.O., p. 327, ÜvV.

6. Der Fels, das sind die hohen Mächte des Himmels. ‚Der Adler hat seine dauernde Wohnung in den Felsen‘ (Ijob 39, 28).⁶⁸

J. B. Pitra nennt auch andere, bereits aus patristischer Zeit stammende Belege, ohne sie zu zitieren. In den *Formulae spiritalis intellegentiae* des Eucherius von Lyon (380-450) finden sich folgende Aussagen über die Steine (*lapides*): „Die Steine sind bisweilen Christus oder die Heiligen. In Psalm 117, 22 steht: ‚Der Stein, den die Bauleute verworfen haben.‘ An anderer Stelle steht: ‚Gott hat die Macht, aus diesen Steinen Söhne Abrahams zu erwecken.‘ (Mt 3, 9)“⁶⁹

An anderer Stelle sagt Eucherius: „Wertvolle Steine sind die Apostel oder Heiligen oder die Taten, welche aufgrund guter Eigenschaften vollbracht werden. In der Apokalypse heißt es: ‚Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit edlen Steinen aller Art geschmückt.“⁷⁰

Rhabanus Maurus hat nach Pitra dem Felsen folgende Bedeutungen unterlegt: Christus; der Glaube; das Glaubensbekenntnis; der standhafte Mann; die geistliche Stärke; die heiligen Engel; die guten Beispiele; die Kontemplation.⁷¹

Petrus Cantor hat nach Pitra folgende Bedeutungen des Felsens gesehen: „Wegen seiner Stärke wird Christus mit dem Felsen verglichen. Daher heißt es: ‚Ich mache mein Gesicht hart wie einen Kiesel‘ (Jes 50, 7). Und ebenso: ‚Auf diesem Felsen, etc.‘ Aufgrund seiner Härte besteht der Vergleich mit Christus, weil der Harte den Verworfenen am Tag des Gerichtes erscheinen wird. Daher heißt es: ‚Wer auf diesen Felsen fällt, der wird zerschellen. Auf wen dieser Felsen fällt, den wird er zermahlen (Mt 21, 44)‘. Wegen seiner herausragenden Stellung und wegen seiner Eignung für den Bau wird der Fels mit Christus verglichen. Daher heißt es: ‚Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.‘ (Ps 118, 22). Wegen seiner Rauheit besteht dieser Vergleich mit Christus, weil er Laster scharf zurechtweist.“⁷²

In *De Metallis* Cap VI, 55 führt Ps.-Melito zusammenfassend 10 Bedeutungen des Steines (*lapis*) an:

„1. Der Stein ist Christus. Ps 118, 32 sagt: ‚Der Stein, den die Bauleute verworfen haben.‘ ‚Der Stein, den ich vor Jeschua hingelegt habe, hat sieben Augen‘ (Sach 3, 9). ‚Siehe, ich lege einen Grundstein in Zion, einen kostbaren.‘ (Jes 28, 16).

2. Steine sind die Heiligen. ‚Und ihr werdet gleichsam wie lebendige Steine zu einem Haus aufgebaut (vgl. 1 Petr 2, 5). ‚Ich lege deine Steine nach einer bestimmten Ordnung nieder.‘ (vgl. Jes 54, 11).

3. Die Steine sind der Ordo der Vorgesetzten....“ Die angegebenen Stellen stammen nicht aus der Hl. Schrift.

4. „Die Steine sind das Jüdische Volk. ‚Hebt die Steine auf und schichtet sie zu Haufen auf.“ Der von Pitra angegebene Bezug zu Jer 1, 26 ließ sich nicht verifizieren. „Der Sturzbach trennte die Steine der Dunkelheit und den Schatten des Todes vom pilgernden Volk.‘ (vgl. Ijob 28, 3)

5. Steine sind Voraussetzung zur Bildung eines Volkes. ‚Gott kann aus diesen Steinen Söhne Abrahams hervorbringen.‘ (vgl. Mt 3, 9)

⁶⁸ J. B. Pitra, a.a.O., p. 326, ÜvV.

⁶⁹ Eucherius von Lyon, *Formulae spiritalis intellegentiae*: CSEL 31, p. 14, 11-14.

⁷⁰ Eucherius von Lyon, a.a.O., p. 48, 3-5.

⁷¹ J. B. Pitra, *Spicilegium*, II, p. 327, ÜvV.

⁷² Ebd.

6. Der Stein bedeutet die Verhärtung des Teufels bzw. des Verworfenen. „Sein Herz wird sich verhärten wie Erz.“ Die Herkunft der Stelle ist unklar. „Wenn der Stein aus der Glut genommen wird, wandelt er sich in Erz.“ (vgl. Ijob 28, 2)

7. Der Stein ist die Kirche. „Als dem Moses die Hände schwer geworden waren, holten sie einen Steinbrocken und schoben ihn unter Mose.“ (Ex 17, 12)

8. Der Stein bedeutet die Worte der hl. Schrift. „Die vier Tische waren aus vier Steinen errichtet.“ (Ez 40, 42)

9. Der Stein bedeutet die erstarrte Gewohnheit. „Mein Leben ist in den See gestürzt und über mir haben sie einen Stein befestigt.“ Der Schriftbezug ist unklar. „Wer wird uns den Stein wegwälzen?“ (vgl. Mk 16, 3)

10. Der Stein bedeutet Schwere, Würde, Reife und das Gewicht der Autorität. „Ein großer Stein lag über der Öffnung des Brunnens.“ (Gen 29, 2)...⁷³

Häufig haben die angeführten Schriftstellen keine Beziehung zu den Deutungen des Felsens. Ps.-Melito führt auch von Gregor d. Gr. eine nicht genannte Quelle an. „Der Stein bedeutet die Herzenshärte, weil der verhärtete Geist, vom Feuer der Liebe verflüssigt, in wahre Stärke verwandelt wird. Der Stein bedeutet auch den verhärteten Gedanken des Herzens. Daher wird über Jerusalem geweissagt: ‚Kein Stein wird auf dem anderen bleiben, alles wird niedergerissen werden.‘ (Lk 21, 6), weil dann, wenn die Seele ihrer Strafe zugeführt wird, alle Gedankengebäude zerstört werden. Der Stein bedeutet auch die Kirche, ... die verhärtete Gewohnheit zu sündigen, ... die Tugend der Engel ... den Geist der Starken ..., die harten Herzen, aus denen sich Gott Söhne Abrahams erwecken kann, ... die Worte der Hl. Schrift.“⁷⁴

Aus einem ungenannten Text des Rhabanus Maurus ergeben sich zu den bisher genannten noch weitere Deutungen des Steines. Der Stein kann noch zusätzlich bedeuten: das Gesetz, die Versammlung der Engel, die Beständigkeit der Tugenden (*stabilitas virtutum*), die Apostel, die Propheten, die Prediger, den Geist der Heiligen, die Höllenstrafe, den Geist der Gläubigen.⁷⁵

Nach Petrus Cantor können die Steine Bild sein für die Inhaber eines geistlichen Amtes, wie die Priester, die Religiösen, für alle Gläubigen, die durch Behauen als Baumaterial tauglich gemacht werden. So werden die Gläubigen durch Geißeln und durch Bedrängnisse als Baustein für den himmlischen Bau geeignet gemacht. Der Stein versinnbildlicht die Macht, weil große Kraft in den Steinen steckt. Der Stein ist Sinnbild für den Teufel, dessen freier Wille verhärtet ist. Ebenso trifft dies auf das jüdische Volk zu, auch auf die Sünden und die Gelegenheiten zur Sünde.⁷⁶

In *De Metallis* Cap. VI, 56 führt Ps.-Melito drei Bedeutungen des Felsen (Steines) an:

1. „Kostbare Steine sind die Engel...
2. Wertvolle Steine sind die Apostel oder alle Heiligen, aus denen in der Apokalypse die Stadt des großen Königs erbaut wird...
3. Die 12 Steine, welche in der Ordnung von viermal drei angeordnet sind. Sie versinnbildlichen, dass der Glauben an die Dreifaltigkeit, das Wort des Evangeliums und die Lehre der zwölf Apostel im Herzen des Priesters wohnen müssen.“⁷⁷

⁷³ J. B. Pitra, a.a.O., p. 329, ÜvV.

⁷⁴ J. B. Pitra, a.a.O., p. 330, ÜvV.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ J. B. Pitra, a.a.O., p. 331 f.

⁷⁷ J. B. Pitra, a.a.O., p. 332 f.

In De Metallis VI, 58 bedeutet ein Haufen Steine „die Masse der Verworfenen oder der Sünder ... Die Versammlung der gläubigen Völker, die im einen Glauben übereinstimmen, deren Gestalt jener Steinhaufen hatte, den Jakob auf dem Berg Galaad aufrichten ließ.“⁷⁸

Nachtrag

Der Gedanken an Christus als den Felsen hat zur Folge, dass auch die Gläubigen als die Steine gesehen werden, die sich in das Haus Gottes einbauen lassen (vgl. 1 Petr 2, 5 f). In einem Hymnus zum Kirchweihfest werden diejenigen angesprochen, die sich abschleifen und in den Bau einfügen lassen (tunctionibus pressuris expoliti lapides). Ein ähnlicher Gedanke war bereits in visio 3, 5 des Hirten des Hermas zur Sprache gekommen. In den Turm, d. h. in die Kirche werden diejenigen wieder eingegliedert, die sich der Buße unterzogen haben. Augustinus bezeichnet diejenigen, die Gott treu sind, als lebendige Steine (lapides vivi).⁷⁹

⁷⁸ J. B. Pitra, a.a.O., p. 335.

⁷⁹ Josef Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung Bd. 7), München 1954, S. 244, Anm. 20.

Neuere Geschichte und aktuelle Lage der autokephalen Kirchen: || Das Patriarchat von Georgien und die autokephale Kirche von Albanien

von Anargyros Anapliotis, München

1. Das Patriarchat von Georgien (Die Georgische Orthodoxe Apostelkirche)

a) Kurze Geschichte der Kirche von Georgien¹

Nach der Tradition der Orthodoxen Kirche in Georgien ist das Christentum in Georgien auf die Missionstätigkeit der heiligen Apostel Andreas, Simon Zelotes und Matthias, als auch der apostelgleichen hl. Nino aus Kappadozien in den georgischen Königreichen Kolchis und Iberia zurückzuführen. Das Datum der Christianisierung Georgiens fällt ins Jahr 326, als die kappadozische Kriegsgefangene Nino dieses Land zur christlichen Religion bekehren ließ. Der Legende nach wurde das Christentum 337 im heutigen georgischen Staatsgebiet unter König Mirian und Königin Nana zur

¹ Vgl. auch L. Heiser, Die Georgische Orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis, Trier 1989. *Maximos* (Metropolit von Sardes), Ἡ ἐκκλησία τῆς Γεωργίας καὶ τὸ αὐτοκέφαλον αὐτῆς, *Theologia* 36 (1965) 5-37, 177-203, 37 (1996) 5-13. M. van Esbroeck, Le Vision de Vaktang Gorgasali et sa signification, in: Proceedings of the 1-st International Symposium, Kartvelian Studies, ed. E. Khintibidze, Tbilissi 1988, S. 181-190. Ders., Primaute Patriarchats, Catholicossats, Autocephalie en Orient, in: M. Maccarone, Il primato del Vescovo di Roma, Ricerche e testimonie, Vatican 1991, S. 514-519. G. Garitte, Le Calendrier Palestino-Georgien du Sinaiticus 34, *Subsidia Hagiographica* 30, Brussels 1958. R. Kaviladze / M. Mamacashvili, Niko marisa da ekvthime thaqaishvilis mimocera, Tbilissi 1991, S. 389-390. K. Kekelidze, Dzveli karthuli literaturis istoria, Bd. 1, Tbilissi 1980, S. 157-163. F. von Lilienfeld, Amt und geistliche Vollmacht der heiligen Nino „Apostel und Evangelist“ von Ostgeorgien, nach den ältesten georgischen Quellen, in: M. Kohlba-cher und M. Lesinski (Hgg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer, Erlangen 1994, S. 224-249. T. Mgaloblishvili, Early Christian Georgia and the Christian East, (3rd-10th cc), Vortrag, gehalten an der Patristischen Konferenz, Oxford 1999. G. Pätisch (Hg.), Die Bekehrung Georgiens, in: Bedi Kartlisa 33, Paris 1975, S. 288-337. I. Reissner, Georgien. Goldenes Vlies und Weinrebenkreuz, erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien, Geschichte, Kunst, Kultur, Würzburg 1998, S. 320-355. K. Salia, Histoire de la nation georgienne, Paris 1983. M. Tarchnishvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, in: Studi e testamenti 185, Vatikan 1955. E. Tchelidze, Karthuli sagmrthismetqvelo terminologia, Tbilissi 1996. G. Tzeretheli, Mesame saukunis iranuli tzqaroebi, Tbilissi 1963, S. 143-145 (Archivmaterial). Vgl. auch die alten Quellen: *Rufinus von Aquileia*, Kirchengeschichte, 10. Buch, 11. Kap, in: *GCS* 9, 973-976=PL 21, 480-482. *Ephrem Mz ire*, Ucqeba mizezsa kartveltha mokcevisasa thu romeltha cigntha shina moichseniebis, ed. von T. Bregadze, Tbilissi 1959. *Rufinus von Aquileia*, Kirchengeschichte, 10. Buch, 11. Kap, in: *GCS* 9, 973-976=PL 21, 480-482.

Staatsreligion erhoben, nachdem die heilige Nino die Königin von einer Krankheit geheilt hatte².

Die Christianisierung Ostgeorgiens erfolgte mit der Unterstützung seitens der armenischen Kirche³. Bis dahin, konkreter bis zum Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451), blieb die Kirche Iberiens offenes Missionsgebiet und unterstand keiner anderen Kirche⁴. Durch die Rezeption der Beschlüsse von Chalkedon verband sich Georgien zunehmend mit der Spiritualität und dem Staatsdenken der Byzantiner und trennte sich von den Armeniern.

Die Kirche Georgiens (= Ost-Iberien) wurde nach 471 der Jurisdiktion des Patriarchen von Antiochien unterstellt⁵, während die Kirche der kleineren Fürstentümer von West-Iberien (= Kolchis-Lazika und Abhasien) bis zum Fall von Konstantinopel unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates blieb. So wurde Johannes I. (335-363) zum ersten Erzbischof von Mzcheta ernannt. Im Laufe der Zeit wurde der Bischof von Mzcheta in den Rang eines Katholikos erhoben und der erste Katholikos von Ost-Iberien war Petrus I. (467-474). 487 wurde die Autokephalie an Ostgeorgien, Kartli, vom Patriarchat von Antiochien durch Vermittlung des byzantinischen Kaisers verliehen. Ein späteres Datum für die Erteilung der Autokephalie an die georgische Kirche fällt ins 8. Jh., als die Georgier anfangen, das heilige Myron selbst anzufertigen. Bis zum 8. Jh. erhielten sie Myron von Antiochien.

Westgeorgien (das Königtum von Abschazien und Kolchis-Lazika) stand unter der Herrschaft der Byzantiner, bzw. war die westgeorgische Kirche dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt. Im 9. Jh. wurde wegen der persischen und arabischen Kriegszüge auch in Westgeorgien ein Katholikatum errichtet (unter Patriarch Theophylaktos, 744-751), wobei Konstantinopel sich allerdings einige Rechte vorbehielt (z.B. das Gedenken seines Namens in der Liturgie durch den Katholikos). Zu Beginn des 11. Jahrhunderts, als Georgien sich staatlich vereinigte, wurde dem Katholikos der Rang eines Patriarchen zuerkannt (so wurde der Katholikos von Mzcheta zum Patriarchen erhoben). Der erste Patriarch von ganz Georgien war Melkisedek I. (1001-1030). Seitdem trägt das georgische Kirchenoberhaupt den Titel: Katholikos-Patriarch von Mzcheta und ganz Georgien.

Im 18. Jahrhundert geriet Georgien zunehmend unter russischen Einfluss und im Jahre 1811 wurde die Autokephalie der georgischen Kirche infolge der Annexion durch das zaristische Russland (1801) aufgehoben. In dieser Periode existiert die georgische Kirche als Exarchat unter der Herrschaft der hl. Synode des Patriarchates von Russland⁶. Die Autokephalie des Patriarchates konnte erst im März 1917, nach der Roten Revolution durch den Katholikos Kyrion III. Sadzaglishvili (1917-1918) wieder-

² J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006, S. 92f.

³ Ebd.

⁴ Vl. Phidas, *Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Γεωργίας*, (Sonderdruck aus *EETHSA*, Band 24, S. 89-140), Athen 1980, S. 101 ff. S. auch die ältere Abhandlung K. Kekelidze, *Die Bekehrung Georgiens zum Christentum*, Leipzig 1928. Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, (VIOTh 8), St. Ottilien 2005, S. 105-106.

⁵ Obwohl Kanon 28 des vierten ökumenischen Konzils die Unterstellung der Kirche Iberiens unter die Kirche von Konstantinopel zur Folge hätte haben müssen. Vgl. Th. Nikolaou, a.a.O., S. 105; H.-D. Döpmann, *Die orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, S. 98-99; J. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963, S. 196; B. Spuler, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt*, Frankfurt 1968, S. 111-113; Th. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth/Middlesex, Repr. 1983, S. 14, 15, 177.

⁶ Vgl. M. Tamcke, *Das orthodoxe Christentum*, München 2004, S. 26.

hergestellt werden. Es bedurfte aber noch einer langen Zeit, bis die wiedergewonnene Autokephalie der georgischen Kirche durch andere orthodoxe Kirchen anerkannt wurde. 1943 erkannte das Moskauer Patriarchat die Unabhängigkeit der georgischen Kirche an. Schließlich erkannte das Patriarchat von Konstantinopel am 3. März 1990 durch einen Patriarchal- und Synodaltomos das Autokephalon der Kirche Georgiens an und verlieh ihr die Würde eines Patriarchates⁷.

1988 wurde eine geistliche Akademie in Tbilissi gegenüber der Sioni-Kathedrale eröffnet, das geistliche Seminar aus dem Kloster Samtavro in Mzcheta nach Tbilissi verlegt und eine zweite kirchliche Akademie im Kloster Gelati gegründet (Wiederbelebung der alten Gelatiakademie des 11.-12. Jahrhunderts). Außerdem entstand eine neue Übersetzung der Heiligen Schrift in neugeorgischer Sprache.

Im Mai 1991 kam es nach dem Zerfall der Sowjetunion zur Souveränitätserklärung Georgiens und Zviad Gamsachurdia wurde zum ersten Staatspräsidenten gewählt.

Gamsachurdia wurde 1992 abgesetzt und es entstand ein Militärrat unter Kitovani-Iosseliani. Eduard Shevardnadze, der ehemalige Sekretär der Kommunistischen Partei Georgiens, später Außenminister der Sowjetunion unter Gorbatschow, einer der Perestroika-Glasnost-Initiatoren, wurde zunächst zum Vorsitzenden des Staatsrates Georgiens, und dann am 13. Oktober zum georgischen Staatspräsidenten ernannt. Im August des gleichen Jahres begann der Krieg in Abchasien.

1994 führte Georgien als erstes Land der früheren Sowjetunion offiziell den Religionsunterricht an Schulen ein. Zusätzlich dazu entstanden in vielen Gemeinden auch Sonntagsschulen.

b) Aktuelle Lage und Kirchenstruktur der georgischen orthodoxen Kirche

Seit 1977 ist Seine Heiligkeit und Seligkeit Ilia II. Katholikos-Patriarch von ganz Georgien und Erzbischof von Mzcheta-Tbilissi. (Gudushauri-Shiolashvili wurde am 23. Dezember 1977 von der hl. Synode gewählt. Am 25. Dezember 1977 fand seine Inthronisierung statt). Die Sioni-Kathedrale in Tbilissi ist Sitz des georgischen Patriarchen.

Nach der politischen Wende (1991) gewinnt die Orthodoxe Kirche in Georgien zunehmend an Einfluss auf die Bevölkerung⁸. Die „Georgische Orthodoxe Apostelkirche“ wurde in der georgischen Verfassung als Staatskirche verankert und ist von den allgemeinen Steuern grundsätzlich befreit. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stieg die Zahl der Eparchien von 15 auf 34, darunter 33 in Georgien, eine Eparchie von Westeuropa. In Georgien leben 3,3 Mio. orthodoxe Christen unter ca. 5,5 Mio. Einwohnern. Es gibt ca. 500 (nach anderen Angaben 400) Kirchen in Georgien (1922 gab es 650; 1945 ca. 70, in den 50-er Jahren nur 40; 1977, als Ilia II. zum Katholikos-Patriarchen gewählt wurde, gab es in Georgien nur 52 Kirchen, 49 Geistliche, davon 6 Bischöfe). In Tbilissi gibt es heute 39 Kirchen, 500 Priester und 30 Klöster (18 davon sind Nonnenklöster).

Es gibt insgesamt in Georgien ca. 53 Klöster und 600 Geistliche. Nach dem oben genannten geistlichen Seminar in Tbilissi und der Wiederherstellung der berühmten geistlichen Akademie von Gelati aus dem 12. Jh. entstanden weitere geistliche Ausbildungsstätten: die geistlichen Seminare in Batumi, Kutaissi, Achalziche, die geistliche

⁷ OFo 4 (1990) 235-237.

⁸ J. Oeldemann, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer 2006, S. 94.

Ausbildungseinrichtung in Chulo sowie die geistlichen Gymnasien in Tbilissi, Batumi und Zestaponi.

Die georgische Kirche besitzt eine synodale Struktur. Vorsitzender der heiligen Synode ist „Seine Heiligkeit und Seligkeit Ilia II.“. Mitglieder der heiligen Synode sind alle Bischöfe, Erzbischöfe und Metropoliten von Georgien und im Ausland. Das georgische Staatsgebiet wird in folgende Metropolen bzw. Diözesen aufgeteilt⁹: die Metropolen von Rustavi, von Kutaissi-Gaenati, von Manglisi und Zalka, von Tschqondidi, von Urbnisi und Ruisi, von Zchum-Abchasien und Tschiatura, von Amba-Alaverdi, von Nekresi und Hereti, von Bolnisi, von Margveti und Ubisi, von Zilkani und Dusheti, die Erzbistümer von Shemokmedi, von Nikobi und Zchinvali, von Borjomi und Bakuriani, von Nikorzinda, von Achalkalaki und Kumurdo, von Poti und Chobi, von Achalziche, von Tao-Klarjeti und Lazeti, von Choni und Samtredia, von Batumi und Schalta, von Vani und Bagdati, von Zugdidi und Zaischi, von Bodbe, von Samtavisi und Gori, von Stephanzminda und Chevi, von Zageri und Lentechi, von Mestia und Obersvanetien, von Gurjaani und Velisziche, von Sagarejo und Ninozminda, von Dmanisi, von Tianeti und Pschav-Chevsureti, von Senaki und Tschorotcqu.

Die Verwaltung des Patriarchates gliedert sich in elf Abteilungen

1. Außenangelegenheiten
2. Missionierung und Evangelisierung
3. Landwirtschaft
4. Architektur
5. Information
6. Ausbildung
7. Druckerei
8. Beziehungen zu Militärkräften
9. Gefängnis-Seelsorge
10. Sozialdepartement
11. Wohltätigkeitsstiftung „Lazare“

Die Bibliothek des Patriarchates ist eine der wichtigsten wissenschaftlichen Zentren der Region. Das Presse-Zentrum des Patriarchates gibt die Zeitungen „Madli“ (Gnade), „Sapatriarchos utsqebani“ (Kunde des Patriarchates) und die Zeitschriften Saqdari“ (Kirche) und „Jvari Vazisa“ (Rebenkreuz) heraus:

Am 20. Mai 1997 trat die georgische Kirche gemeinsam mit der bulgarischen Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen und aus der Konferenz der Europäischen Kirchen aus (Aufnahme/Beitritt in den ÖRK unter Katholikos Ephrem 1962; 1979 Ilia II. zu einem der sechs Präsidenten gewählt) mit der offiziellen Begründung, dass die orthodoxen Interessen in diesen Gremien nicht hinreichend berücksichtigt würden¹⁰. Die tieferen Gründe des Austrittes waren eine innerkirchliche theologische Spaltung in Georgien selbst. Ein Priestermonch aus Shio-Mgvime, Joane Sheqlashvili, und seine Schüler, eine extrem/radikal orthodoxe Gruppierung, die sich als „wahrhaft orthodox“

⁹ Vgl. auch Spyros Troiannos – Basiliki Leontaritou, Οργάνωση των Εκκλησιών και διεθνείς σχέσεις, 2. Aufl., Athen-Komotini 1997, S. 117-118.

¹⁰ N. Thon, Die Georgische Orthodoxe Kirche und die Ökumene. Eine Dokumentation, KNA-ÖKI 50 (16.12.97) 14-21.

bezeichnet und eine absolut negative und unversöhnliche Haltung gegenüber der Ökumene und der ökumenischen Bewegung hat, spalteten sich vom Patriarchat mit dem Bestreben des Austrittes der georgischen Kirche aus dem ÖRK und KEK ab. Die Formulierung ihrer Begründung war ziemlich unklar: Die Ökumenische Bewegung trüge einen ekklesiologischen Charakter. Die radikalen Mönche neigten sogar dazu, Ökumene als Antichrist-Waffe oder als Häresie zu bezeichnen und damit zur Spaltung und Absonderung von anderen Orthodoxen aufzufordern. Um der kirchlichen Einheit und des Friedens willen, zur Versöhnung aller, zur Bewahrung der Einheit der georgischen Kirche unternahm der Patriarch Ilia II. diesen Schritt, jedoch bleiben viele Schismatiker auch heute in der Spaltung.

Große Sorgen bereitet das Wirken der verschiedenen Sekten und amerikanischer und fernöstlicher Religionsgemeinschaften, die ihrerseits die Schwierigkeit der georgischen Kirche und oft die Unwissenheit der Menschen ausnutzen. Das Problem der Zeugen Jehovas tritt auch heute verstärkt in Georgien in Erscheinung: Zeugen Jehovas sind fast in jeder Region des Landes tätig. Aus diesem Grund hat eine radikal orthodoxe Gruppierung unter Führung von Priester Basili Mklavishvili eine Aktion gegen die Zeugen Jehovas gestartet: Sie fordern dazu auf, die Sekte abzuschaffen, ihre Registrierung zu beenden die Versammlungen zu verbieten, zu predigen usw.

Im November 1999 besuchte Papst Johannes Paul II. Tbilissi. Der Besuch erfolgte nach einer ersten Begegnung des Papstes mit dem Katholikos-Patriarchen Ilia II. im Juni 1980. Der Papst kam auf Einladung des Staatspräsidenten und des Patriarchen. Der Papst und der Patriarch betraten zusammen die Svetizchoveli Kathedrale in Mzcheta, es gab aber kein gemeinsames Gebet, nicht einmal das Vater Unser. Die Messe fand im Sportpalast für die Katholiken Georgiens statt, die Orthodoxen nahmen nicht daran teil. Danach gab es ein öffentliches Treffen in der Residenz des Präsidenten in Krtzanissi mit der georgischen Intelligenzia. Eine gemeinsame Wohltätigkeitsorganisation wurde gegründet.

Bezüglich der Präsenz der georgisch-orthodoxen Gläubigen im Ausland muss man zwischen der Kirche mit georgischer Sprache und mit georgischer Gemeinde und der Kirche unter der georgischen Jurisdiktion unterscheiden. Keine dieser Kirchen steht unter der Jurisdiktion des georgischen Patriarchates. Die georgischen Kirchen in Moskau und Petersburg stehen unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates, die Kirche in Paris unter der Jurisdiktion des Patriarchates von Konstantinopel.

Mitte der 90-er Jahre wurde eine georgische Kirche unter dem Namen der heiligen Märtyrerin Ketevan in Strassburg und eine in Brüssel gegründet. Beide stehen unter der Jurisdiktion des Patriarchates von Georgien. In beiden Kirchen wurde der Gottesdienst durch Vater Basili Kobachidze vollzogen.

Ein georgischer Priester vollzieht den Gottesdienst in einer griechischen Kirche auf Zypern. Es gibt einen georgischen Priester in den USA, der auch in einer dortigen Kirche wirkt.

In Deutschland leben ca. 1000 georgisch-orthodoxe Christen, die zwei Gemeinden bilden. In München gibt es seit Ende des 20. Jahrhunderts eine georgische orthodoxe Gemeinde „Heiliger Wachtang Gorgasali“. Regelmäßige Gottesdienste werden in georgischer Sprache abgehalten.

2. Die autokephale Kirche von Albanien¹¹

a) Die Anfänge des Christentums im heutigen albanischen Staatsgebiet und ihre Geschichte bis 1945¹²

Schon im ersten Jahrhundert fand der Apostel Paulus seinen Weg nach Albanien, damals ein Teil der Provinz Illyrien innerhalb des römischen Reiches. In seinem Brief an die Römer schreibt Paulus: „Von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien habe ich das Evangelium von Christus verkündet“ (Röm 15,19). Vor dem Jahr 58 gab es einen Bischof in Dyrrachium. Andere Bischöfe wurden später geweiht, um in Apollonia, Buthrotum (modern Butrint) und Scodra zu dienen. Durch die Teilung des römischen Reiches (390 n. Chr.) entlang der Ostwestlinien wurde Illyrien ein Teil des Byzantinischen Ostreiches. Aus Illyrien stammten viele bedeutende Kaiser wie Anastasios, Justin und der berühmteste von allen, Justinian.

Die heutigen Gebiete Albaniens und teilweise Griechenlands gehörten daher durch das Edikt von Kaiser Theodosios vom Jahr 421 zum Patriarchat von Rom, bis Kaiser Leon III. sie im Jahr 732 auch wegen der Auseinandersetzung mit Papst Gregor II. über die Bilder Konstantinopel unterstellt. Von da an wurde Ostillyrien zum Zankapfel zwischen Rom und Konstantinopel, blieb jedoch dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt, von wo aus die beiden Kirchen, von Albanien und Griechenland, später in die Autokephalie entlassen wurden. Während der lateinischen Herrschaft nach dem 4. Kreuzzug (1204) wirkten mit Erfolg Franziskaner in Nord-Albanien. Im Jahr 1467 wurde das Land von den Türken besetzt. Danach, besonders seit dem 17. Jahrhundert, verbreitete sich der islamische Glaube stark. Ein Drittel des Volkes blieb jedoch dem christlichen Glauben treu. Infolge der römisch-katholischen Glaubenspropaganda durch Venezianer und Österreicher wechselte ein Drittel der orthodoxen Christen im Norden zum römischen Katholizismus über. Die Orthodoxen hingegen fanden sich vor allem unter den Südalbanern, den Tosken, und wohnten in der Nachbarschaft Griechenlands. Auch kulturell waren sie stark gräzisiert.

Erste Anfänge einer unabhängigen albanischen Kirchenorganisation entstanden in den USA unter den albanischen Einwanderern, die sich von den Griechen unterdrückt fühlten. Im Jahr 1908 wurde der spätere Bischof von Korça, Fan Noli, von Platon, dem russischen Erzbischof von New York, zum Priester geweiht. Im selben Jahr feierte Fan Noli in Boston erstmals die Liturgie in albanischer Sprache. 1919 wurde Noli zum

¹¹ Vgl. auch G. Stadtmüller, Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung bei den Albanern, *OCP* 20 (1954). B. Tzortzatos, Ἡ αὐτοκέφαλος ὁρθόδοξος ἐκκλησία τῆς Ἀλβανίας καὶ οἱ βασικοὶ θεομαὶ διοικήσεως αὐτῆς, Athen 1975. Apost. Glavinis, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἐν Ἀλβανίᾳ Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας ἐπὶ τῇ βάσει ἀνεκδότων ἐγγράφων (Ἑταιρεία Ἑπειρωτικῶν Μελετῶν, 2), Ioannina 1978. Ders., Ἡ ὁρθόδοξη αὐτοκέφαλη ἐκκλησία τῆς Ἀλβανίας, Thessaloniki 1992. Ders., Ὁ Μιλητουπόλεως Ἱερόθεος καὶ οἱ δραστηριότητές του γιὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸ ζήτημα τῆς Ἀλβανίας, Thessaloniki 1984. Fotios Oikonomou, Ἡ ὁρθόδοξος ἐκκλησία τῆς Ἀλβανίας καὶ ἡ συμβολὴ τῆς εἰς τὴν διατήρησιν τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Βορείου Ἑπείρου, Athen 1988. P. Bartl, Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg-München 1995. A. Yannoulatos, Μία ἐκκλησία σέ μακροχρόνιο πολύτροπο διωγμὸς, in: EETHStH, Abt. Theologie 6 (1996) 28-48. Gottfried Schramm, Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen, Freiburg/Br. 1994.

¹² H.-D. Döpmann, Die orthodoxen Kirchen, Berlin 1991, S. 100. J. Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, Salzburg 1963, S. 199. B. Spuler, Gegenwartsfrage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt 1968, S. 80. Th. Ware, The Orthodox Church, Harmondsworth/Middlesex, Repr. 1983, S. 14, 177.

Bischof der Albanisch-Orthodoxen Kirche in Amerika ernannt, die eine eigenständige Diözese unter dem Ökumenischen Patriarchat bildete.

Seit 1913 gibt es als Ergebnis des Balkankrieges einen unabhängigen albanischen Staat, der seit 1920 allmählich international anerkannt wurde. Zu diesem Staatsgebilde gehört auch die Region Nord-Epeiros, in der vor allem die Griechen mit ihrem orthodoxen Glauben überwiegen. Erst nach dem Ersten Weltkrieg bekamen nationalalbanische Ansichten innerhalb der orthodoxen Kirche eine größere Bedeutung. Vorläufig verhinderten aber die Ökumenischen Patriarchen Gregorios VII. und Konstantin VI. die Entstehung einer autokephalen albanisch-orthodoxen Kirche, obwohl sie der Staat anstrebte. 1921 wurden die vier griechischstämmigen Bischöfe des Landes verwiesen. Vor allem die griechische Liturgiesprache wurde abgelehnt. Im September 1922 erklärte sich die albanische Kirche einseitig für autokephal und ernannte einen in Jugoslawien geweihten Bischof als provisorischen Leiter¹³. Im Februar 1924 wurde die schon fast vollzogene Anerkennung abermals zurückgehalten, ohne dass die albanischen Orthodoxen sich dadurch davon abhalten ließen, die Ersetzung der griechischen Liturgie durch die albanische weiter durchzuführen und ihre eigene kirchliche Organisation aufzubauen. Nach mehrmaligen Vermittlungsversuchen ist die Autonomie dann im Jahre 1929 anerkannt worden; die albanische Kirche gab sich ein eigenes Statut, weihte mit Unterstützung der serbischen Kirche weitere Bischöfe und bildete eine eigene Synode der Hierarchie¹⁴. Das im Jahre 1922 selbst proklamierte Autokephalon wurde erst am 12. April 1937 vom Ökumenischen Patriarchat erklärt (durch den Synodalbeschluss der Synode von Konstantinopel). Im selben Jahr wurde ein Priesterseminar in Korça eingerichtet.

1940-1941 versuchte die griechische Kirche erneut, sich die albanische Landeskirche unterzuordnen, und veranlasste beispielsweise den Erzbischof von Argyrokastron zu einem Huldigungstelegramm an den Erzbischof von Athen, während die italienische Besatzungsmacht die albanische Orthodoxie zum Anschluss an die Römisch-katholische Kirche bewegen wollte. Sie sollte sich mit den unierten italo-albanischen Bistümern vereinigen. Die Orthodoxen widerstanden diesem Zwang, bis die italienische Herrschaft in Albanien 1943 zusammenbrach.

Die Besetzung Albaniens durch russische und slawische Truppen 1945 brachte beiden Bekenntnissen schwere Bedrängnisse. Ebenso schlimm waren die antireligiösen Maßnahmen seitens der neuen volksdemokratischen Regierung in den Jahren 1945 und 1946 unter Enver Hodscha.

b) Die Kirche von Albanien in der Zeit des Kommunismus (1946-1991)

Obwohl die Machtergreifung der Kommunisten 1945 auf dem Prinzip der religiösen Freiheit basierte, war in der Tat eine der wichtigsten Absichten von Premierminister Enver Hoxha die komplette Vernichtung des religiösen Lebens in Albanien. Er war in seiner Kritik anderer kommunistischer Staaten der Meinung, dass sie hinsichtlich der Religion zu tolerant seien. Albanien erklärte sich am 30. November 1969 zum „ersten atheistischen Staat“ der Welt. Am Anfang wurden alle religiösen Gruppen, die im albanischen Staatsgebiet tätig waren, direkt unter die Kontrolle der Staatsregierung gestellt. Jeder Kleriker, der sich zu widersetzen wagte, wurde bedroht, versetzt oder

¹³ J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006, S. 99.

¹⁴ Vgl. ebd.

sogar ermordet. Grundstücke oder Land, welches religiösen Körperschaften (christlichen wie muslimischen) angehörte, wurde beschlagnahmt. Die religiöse Ausbildung in Schulen wurde verboten und an Stelle des Religionsunterrichtes wurde das Fach des Atheismus als ordentliches Lehrfach eingeführt. Absicht des Bildungsministeriums war, „alle Kinder von allen vorgefassten Meinungen, Aberglauben und religiösem Fanatismus“ zu entwöhnen. Die öffentliche Tätigkeit des Klerus wurde auf Kirchen und Moscheen eingeschränkt. Alle Kleriker wurden in der Presse, die komplett unter staatlicher Aufsicht stand, alltäglich „Faschisten“ genannt. Die Veröffentlichung von Pastoralbriefen („Hirtenbriefen“) wurde nur erlaubt, wenn der Text von der Regierung in allen Details bewilligt wurde. Alle zwei Priesterseminare, sowie alle kirchlichen karitativen Einrichtungen, Waisenhäuser und Altersheime wurden geschlossen.

1948 wurde als neues Haupt der Orthodoxen Kirche in Albanien Erzbischof Kristofor gewählt und in der Kirche des hl. Prokopios in Tirana unter Gewahrsam gehalten. Nach Medienberichten wurde er 1952 ermordet. Im selben Jahr gab die Regierung eine Verordnung heraus, die anordnete, dass alle Religionsgemeinschaften alle Einsetzungen, Priesterweihen und Statuten zur Ansicht und Billigung durch die Regierung vorlegen sollten. Sie mussten ihre Loyalität gegenüber dem kommunistischen Regime unter Beweis stellen. Keiner religiösen Gemeinschaft wurde gestattet, ihr Hauptquartier außerhalb Albaniens zu haben. 1951 musste die Römisch-katholische Kirche in Albanien alle Beziehungen mit Rom abbrechen und wurde offiziell als „die Unabhängige Katholische Kirche Albaniens“ bezeichnet.

In der Folgezeit wurden Gläubige aller Religionsgemeinschaften gefangen, gefoltert oder ermordet. Viele andere wurden in Arbeitslager oder in entfernte Dörfer verbannt. Selten wurde eine einzelne Person bestraft, sondern meistens musste die gesamte Familie sein Schicksal teilen.

1967 wurde die Lage für die orthodoxe Kirche Albaniens noch schlimmer: Die Regierung beschloss, alle traditionellen Glaubensüberzeugungen, Werte, Traditionen und Meinungen zu vernichten. Die albanische Regierung wurde teilweise durch Chinas „kulturelle Revolution“ beeinflusst und hatte vor, die chinesische Kulturpolitik unter Mao nachzuahmen¹⁵. Alle restlichen Kultstätten wurden ohne Ausnahme geschlossen oder zerstört, bzw. zu weltlichen Zwecken verwendet. Diese Katastrophe überlebten nur eine Handvoll kultureller Denkmäler und Gebäude. Priester wurden durch das Exekutionskommando hingerichtet oder zu Tode gefoltert, wenn sie ein Kind taufte. Während der Periode von Hoxha starben 335 Priester, einige wurden direkt ermordet, andere starben wegen schlechter Behandlung, Krankheiten und Erschöpfung.

Als der Kommunismus in Albanien zusammenbrach lebten nur noch 22 orthodoxe Priester in Albanien. Viele Tausende von Christen waren interniert worden oder in Arbeitslagern zu Tode gekommen. Von den etwa 1600 orthodoxen Gotteshäusern, Klöstern und kulturellen Zentren, die es vor 1967 gab, hat nur ein Prozent den Kommunismus bis 1990 überstanden.

Als Albanien sich am 30. November 1969 zum „ersten atheistischen Staat“ der Welt erklärte, erreichte die antireligiöse Propaganda ihren Höhepunkt: die kirchliche Hierarchie und die Institutionen der Orthodoxie waren praktisch schon zerschlagen. Nun wurden alle Kirchen geschlossen und die letzten noch in Freiheit lebenden Priester kamen ins Gefängnis. Viele saßen im Lager Borsh an der Küste des Ionischen Meeres ein. Eine Regierungsverordnung von 1976 verbot jegliche „faschistische, religiöse,

¹⁵ Zur Zusammenarbeit mit China s. ausführlich P. Bartl, Albanien, (Geschichte der Länder und Völker), Regensburg 1995, S. 253 ff.

antisozialistische Tätigkeit und Propaganda“. Das Strafgesetzbuch von 1977 legte Gefängnisstrafen von drei bis zehn Jahren für die „religiöse Propaganda und die Produktion, Vertrieb oder Lagerung religiöser Literatur“ auf. Eine andere Verordnung nahm die Vornamen der Albaner ins Visier. Alle Bürger, deren Namen sich den politischen, ideologischen oder moralischen Standards der Realität nicht anpassten¹⁶, wurden gezwungen, ihre Namen zu ändern. Listen mit heidnischen "Illyrian"-Namen wurden für Eltern veröffentlicht, um daraus einen Namen für ihr Kind zu wählen. Dort wurden auch neue Namen geschaffen, so zum Beispiel "Marenglen", der die ersten Silben von Marx, Engels und Lenin verbindet. Auch Städte und Dörfer mit religiösen Namen mussten umbenannt werden.

Nach dem Tod von Hoxha 1985 bemühte sich sein Nachfolger, Ramiz Alia (1985-1992), das Kommunistische System zu bewahren, indem er Reformen einführte, um die Wirtschaft wiederzubeleben. Zu diesem Zweck legalisierte er Investitionen in Albanien durch Auslandsunternehmen und breitete diplomatische Beziehungen mit dem Westen aus¹⁷.

Jedoch, mit dem Fall des Kommunismus in Osteuropa 1989, begannen Segmente der albanischen Gesellschaft, einschließlich der Arbeiterklasse, gegen die Regierung zu agitieren. Schließlich gewährte Alia albanischen Bürgern das Recht, ins Ausland zu reisen, verringerte die Macht der Partei, stellte religiöse Freiheit wieder her und nahm einige Maßnahmen des freien Markts für die Wirtschaft an. Im Dezember 1990 indosiierte Alia die Entwicklung von unabhängigen politischen Parteien, um so ein Zeichen für das Ende des bisherigen Machtmonopols der Kommunisten zu setzen.

In derselben Periode begann religiöses Leben auf eine sozial sichtbare Weise zurückzukommen. Die ersten öffentlichen Liturgien seit 1967 fanden im Dezember 1990 und Januar 1991 statt. Mehrere Kirchen, alle in schlechtem baulichen Zustand, wurden zurückgegeben. Nach vielfältigen Bemühungen (sechs Monate Wartezeit, um ein Visum zu erhalten) besuchte im Juli 1991 der griechische Bischof Anastasios **Yannoulatos**, im Auftrag des Patriarchen von Konstantinopel, die Hauptstadt Tirana. Yannoulatos war ehemals Professor für Missionswissenschaften in Athen und hatte ein vielfältiges Missionswerk in Afrika aufzuweisen. Sein Ziel war herauszufinden, inwieweit die Orthodoxe Kirche in Albanien noch bestand und Vorschläge für ihre Wiedergeburt zu unterbreiten.

b) Die Kirche von Albanien nach der politischen Wende und ihre Struktur¹⁸

Am 24. Juni 1992 wählte die Synode des Ökumenischen Patriarchats den Exarchen Bischof Anastasios zum „Erzbischof von Tirana und ganz Albanien“. Seine Inthronisation erfolgte am 2. August 1992. Außerdem wählte die Synode des Ökumenischen Patriarchats drei weitere Metropoliten. Am 30. April 1991 billigten die Abgeordneten des albanischen Parlaments eine "Übergangsverfassung", in der die Frage der freien Religionsausübung berücksichtigt wurde. Aber dies wurde in dem drei Jahre später vom albanischen Präsident Sali Berisha vorgelegten *Verfassungsentwurf*, der mit 54% der Stimmen abgelehnt wurde, geändert. Der Entwurf schrieb in Artikel 7 § 4 für die

¹⁶ S. ausführlich J. Forrest, *The Resurrection of church in Albania. Voices of Orthodox Christians*, Genf 2002.

¹⁷ P. Bartl, *Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg-München 1995, S. 270 ff.

¹⁸ Vgl. J. Forrest, *The Resurrection of the Church in Albania. Voice of Orthodox Christians*, Genf 2002.

Führer der großen Religionsgemeinschaften vor, dass sie in Albanien geboren, Staatsbürger des Landes und wenigstens die letzten zwanzig Jahre dort ansässig gewesen sein müssten. Diese Regelung richtete sich augenscheinlich direkt gegen den orthodoxen Erzbischof Anastasios.

Die albanische Regierung, obwohl sie offiziell inzwischen Anastasios als neuen Erzbischof anerkannt hatte, versuchte jahrelang immer wieder, seinem Amt einen provisorischen Charakter zu geben, bis ein echter Albaner als Oberhaupt der dortigen orthodoxen Kirche gewählt würde. Die drei gewählten Metropoliten wurden von der albanischen Regierung zunächst daran gehindert, nach Albanien zu reisen, um ihre Metropolen zu betreuen. Erst im Juli 1998 konnte der Metropolit von Berat, Vlorë und Kanina, Ignatios, in Berat inthronisiert werden, während die beiden anderen ihren Rücktritt erklären mussten. Unter Mitwirkung von zwei Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats (Evangelos von Perge und Meliton von Philadelpheia) wählte dann eine außerordentliche Synode in Tirana zwei neue Metropoliten albanischer Herkunft. Zum Metropolit von Korça wurde Archimandrit John Pelushi¹⁹ und zum Bischof von Apollonia wurde Kosma Qirjo²⁰ gewählt. Die vier Eparchien von Tirana, Korça, Berat und Gjirokastër bestehen aus insgesamt neunzehn Dekanaten. Fünf Dekanate (Tirana, Durrës, Shkodër, Kavajë und Elbasan) gehören der zentralen Metropole an, die vor 1967 zwei Klöster und 20 Pfarreien zählte.

Anschließend, Ende Juli 1998, wurde die ordentliche *neue Heilige Synode* der Orthodoxen Kirche in Albanien gebildet²¹. Nach dem Tod des Bischofs Kosma Qirjo am 11. August 2000 besteht die Heilige Synode der autokephalen Kirche Albaniens heute aus dem Erzbischof Anastasios als Präsidenten, dem stellvertretenden Vorsitzenden Ignatios von Berat, Metropolit John von Korça, und Priester Jani Trebicka als Generalsekretär. Erzbischof Anastasios ist zurzeit der stellvertretende Bischof der Metropole von Gjirokastër.

Trotz dieser großen Erfolge und Fortschritte herrschte zeitweilig eine gewisse *Rechtsunsicherheit* für die Kirche von Albanien und Erzbischof Anastasios musste gelegentlich auch gegen einige Widerstände kämpfen. In Voskopojë z.B. zerstörten islamische Fundamentalisten in der orthodoxen Kirche des heiligen Erzengels Michael mehr als zwanzig Fresken. Auf Fresken mit biblischen Szenen fand man die Aufschrift "Allahu akbar" ("Gott ist groß"). Hafiz Sabri Koci, der Präsident der islamischen Gemeinschaft Albaniens, verurteilte die Kirchenschändung als einen "barbarischen Akt, der die religiösen Gemeinschaften aufbringen soll". Auch die Kirche Mariä-Entschlafung in Elbasan wurde am 19. Oktober 1995 gewaltsam besetzt. Eine Splittergruppe von Albanern, die die Verteidigung der Autokephalie der Orthodoxen Kirche Albaniens und den Rücktritt des Erzbischofs von Tirana forderten, besetzte die Kirche und vertrieb den Priester²². Die örtlichen Sicherheitskräfte sahen tatenlos zu. Die alba-

¹⁹ John Pelushi war Lehrer und Vize-Direktor der Theologischen Akademie der Kirche Albaniens, er absolvierte die Theologische Hochschule „Holy Cross Greek Orthodox School of Theology“ in Amerika und erhielt den akademischen Grad des „Masters of Divinity“.

²⁰ Kosma Qirjo war ein 77-jähriger Vertreter der früheren Generation von Priestern, die heroisch fortsetzten, Taufen durchzuführen und Gottesdienste zu feiern, sogar während der Jahre der strengen Verfolgung.

²¹ Spyros Troiannos – *Basiliki Leontaritou*, Οργανωση των Εκκλησιών και διεθνείς σχέσεις, 2. Aufl., Athen-Komotini 1997, S. 115.

²² *Ofo* 10 (1996) 295 und *SOP* 203 (1995) 14-15.

nische Fernsehanstalt berichtete über den Vorfall, hingegen schwieg sie über die gleichzeitig stattfindende Weihe der Verklärungs-Kirche in Korça.

Heute umfasst die albanische Kirche ca. 250.000 Gläubige, davon leben 15.000 in den USA²³. Die meisten in Albanien lebenden Christen sind im Süden des Landes beheimatet. Die Ausbildung und Heranbildung von Neupriestern und Diakonen zur Betreuung dieser Gläubigen vor Ort gehörte zu den wichtigsten Aufgaben der Synode. 1992 nahm die theologische Priesterakademie Αναγέννηση του Χριστού²⁴ ihre Arbeit in einem alten Hotel in Durrës auf, mit dem Ziel, kirchliche Angestellte albanischer Herkunft dort auszubilden. 1996 bezog die Schule die Räumlichkeiten des Hl. Vlash-Durrës. Auch Frauen, die der Kirche dienen wollten, konnten in diesen theologischen Schulen studieren. Im September 1998 wurde auch die Kirchliche Höhere Schule in Gjirokastër (Argyrokastron) geweiht²⁵. Die Schule bietet auch Unterkunft für ca. 90 Studierende. Ab 1997 wurde die Schule ein privater Komplex (Monastery of Hagios Blasios at Dyrrachion) mit dem Namen „Die orthodoxe theologische Akademie-Resurrektion“. 1999 wurden 110 Kleriker mit Hochschulabschluss und dreijährigem Universitätskurs in ihre Ämter ordiniert. Im September 1998 wurde die kirchliche Hochschule „Wahres Kreuz“ in Gjirokastër gegründet.

Eine andere wichtige Aufgabe des neuen Erzbischofs war von Anfang an der Wiederaufbau von Gotteshäusern. Zwischen 1991 und 2001 hat Erzbischof Anastasios 80 neue Kirchen bauen, 70 wieder in den Dienst nehmen und bei 310 Weiteren meist größere Reparaturen durchführen lassen²⁶, was oft sogar den Bau der notwendigen Straßen einschloss. Durch diese Arbeiten mit einem Budget von 5 Millionen Dollar jährlich wurde die orthodoxe Kirche in vielen Gegenden zu einem wesentlichen Faktor der wirtschaftlichen Entwicklung.

Ab 1992 gab es nach und nach immer mehr diakonische Einrichtungen: Spitäler, Polikliniken, eine mobile Zahnklinik, Schulen, Kindergärten, Gefangenenarbeit, Hilfe für Obdachlose. Die Verkündigungs-Klinik der orthodoxen Kirche in Tirana entspricht als einziges Spital in Albanien den höchsten europäischen Standards. Die diakonischen Aktivitäten der Kirche sind für alle da, ob orthodoxe Christen, katholische Christen, Moslems oder Atheisten. Sie umfasst umfangreiche soziale Arbeit auch außerhalb der albanischen Grenzen, wie z. B. Hilfe für Kosovo-Flüchtlinge im Mai 1999 während des Krieges der NATO gegen die Serben.

1992 gründete die albanische Kirche einen eigenen Verlag, der auch über eine Druckerei verfügt. Im selben Jahr erschien zum ersten Mal die monatliche albanischsprachige Zeitschrift „Njgjallja“ und 1997 das Kindermagazin „Ge zohu“ (Sei glücklich). Die albanische Kirche verfügt über eine Kerzen- und Holzschnittwerkstatt in Berat. Eine Radiostation wurde ebenfalls eingerichtet. Im Jahr 1992 beschloss die albanische Regierung die Rückgabe der im Jahre 1967 konfiszierten Güter der Orthodoxen wie der Römisch-katholischen Kirche²⁷.

²³ Angaben nach J. Oeldemann, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kvelaer 2006, S. 99.

²⁴ www.enoriaka.gr; *Στύλος Ορθοδοξίας* 70 (Juli-August 2006) 20.

²⁵ *Εκκλησιαστικό λύκειο*, *Στύλος Ορθοδοξίας* 70 (Juli-August 2006) 20. Vgl. *Ofo* 10 (1996) 155 und *SOP* 201 (1995) 4-5.

²⁶ Angaben des Bischofs selbst in der Zeitschrift *Στύλος Ορθοδοξίας* 70 (Juli-August 2006) 20.

²⁷ Die Informationen stammen aus dem unveröffentlichten Vorlesungsskript vom Prof. Th. Nikolaou, Geschichte und Gegenwartslage der autokephalen Kirchen im SS 2004.

Seit September 1992 ist die autokephale orthodoxe Kirche von Albanien Vollmitglied der Konferenz Europäischer Kirchen. Im Februar 2006 wählte die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen den Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien als ihren Vizepräsidenten.²⁸

²⁸ *Transforma Mundo*, World Council of Churches 9th Assembly, Porto Alegre, 23 February 2006, S. 3-4.

Die interkulturelle Erziehung in Griechenland

von Maria Rantzou, Thessaloniki

1. Einführung

Die wirtschaftliche, politische und soziale Organisation der Europäischen Union hat in vielen Ländern die Lebensbedingungen nachhaltig verändert. Die Koexistenz verschiedener Völker mit unterschiedlichen Sitten, Kulturen, Sprachen und Mentalitäten in einem Land ist nun ein durchaus normales Phänomen. Das neue Gesellschaftsmodell, das sich gerade herausbildet, bringt nicht nur harmonisches Zusammenleben und Kreativität, sondern auch Schwierigkeiten, oftmals Konflikte und Isolation für bestimmte Bevölkerungsgruppen mit sich. Griechenland, seit 1981 Mitglied der EU, erlebt diese Veränderungen¹ sehr intensiv. Vom Land der Migranten und der Erweiterung der griechischen Diaspora wurde es zu einem Einwanderungsland für viele sich in Bewegung befindende Bevölkerungsgruppen, für Ausländer und Rückkehrer, Flüchtlinge oder Migranten². Die neu entstandene gesellschaftliche Realität zeigt vielfältige Vorteile, ließ und lässt aber auch neue Probleme entstehen.

Heute könnte man die griechische Gesellschaft mit einem bunten Mosaik vergleichen. Die Gesamtbevölkerung umfasst 10.939.771 Einwohner³. Die wichtigsten Bevölkerungsgruppen sind: a) Albaner, deren Anzahl nicht genau bekannt ist, da viele sich ohne offizielle Genehmigung im Land aufhalten, b) griechischstämmige Einwohner der ehemaligen Sowjetunion, d. h. Russen, Ukrainer, Georgier, Moldavier, c) Bulgaren und Rumänen, die Teilzeit arbeiten und auf 400.000 geschätzt werden⁴, d) Inder und Pakistaner, die auf über 18.000 geschätzt werden⁵, e) Polen, deren Zahl zwischen 80.000 und 100.000 liegt⁶, und f) Ägypter (500.000) und Philippinen (15.000)⁷, deren größter Anteil illegal im Land lebt. Es gibt darüber hinaus eine unbekannte Zahl von Einwanderern aus Europa, Asien und Afrika, die illegal im Land leben und arbeiten.⁸ Migranten

¹ P. Georgogiannis – P. Vasilopoulou, Παλιννόστηση και αλλοδαποί στην Ελλάδα, από το 1960 ως σήμερα, αίτια και εξέλιξη, in: P. Georgogiannis (Hg.), Θέματα διαπολιτισμικής εκπαίδευσης, [Κοινωνικοψυχολογικές προσεγγίσεις στην εκπαίδευση – Διαπολιτισμική αγωγή], Athen 1999, S. 40. Vgl. L. Bobas, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 9–10.

² Il. Toulas, Η διαπολιτισμική και πολυπολιτισμική αγωγή στην Ελλάδα, Athen 2005, S. 124.

³ Ergebnisse der Volkszählung 2001, http://www.kethi.gr/statistika/Apasxolisi/APOGRAFI_01.htm. (letzter Zugriff: 03.10.05).

⁴ Daten des Arbeitsamtes 15.07.99.

⁵ Daten des Arbeitsamtes 15.07.99.

⁶ D. Katsoridas, Ξένοι εργάτες στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 23.

⁷ G. Nikolaou, Ένταξη και εκπαίδευση των αλλοδαπών μαθητών στο δημοτικό σχολείο, Athen 2000, S. 33.

⁸ Gemäß den Daten des Arbeitsamtes haben bis Januar 2000 ca. 212.000 Ausländer einen Antrag auf Ausstellung einer „grünen Karte“ gestellt, während die Anträge zur Ausstellung einer „weißen Karte“, die als

und Flüchtlinge haben Familien gegründet und ihre Kinder benötigen nun eine Schul- ausbildung und Betreuung. So entstand und entsteht eine Völkervermischung⁹, die zu politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und schulischen Problemen führte und führt.

2. Gesetzlicher Rahmen

In Griechenland beginnt Anfang der 70er Jahre die staatliche Fürsorge im Hinblick auf die Bildung und Ausbildung von Rückkehrern und Ausländern, als der Zustrom von Einwanderern aus europäischen, amerikanischen und afrikanischen Ländern langsam zunimmt. Bis 1970 wurden die Auslands griechen bei den Einstufungs-, Hochschulzugangs- und Versetzungsprüfungen bevorzugt behandelt. Der Staat reduzierte die Notenvergabe für Sprachfächer, um die Versetzung der Schüler in die nächste Schulklasse zu erleichtern. Mitte der 70er Jahre entsteht auch der erste institutionelle Rahmen¹⁰ für die Gründung von Rückkehrerschulen.

Von Beginn der 80er Jahre bis einschließlich 1996 erlebt Griechenland die produktivste Phase hinsichtlich der Entwicklung und Integration von Themen interkultureller Relevanz im griechischen Bildungssystem. Es werden Einführungsklassen¹¹ und Nachhilfekurse angeboten und gesetzlich verankert¹². Die entsprechende Gesetzgebung wird 1990 ergänzt und die ausländischen Schüler sowie die heimkehrenden Griechen erhalten die Genehmigung, Schulen der Primär- und Sekundärstufe, Einführungsklassen und Nachhilfekurse zu besuchen¹³. Die Anpassung und Assimilation der kulturell unterschiedlich prädisponierten Schüler wurde ermöglicht, ohne jedoch ihr Bildungsni-

Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis fungiert, sich auf 371.000 belaufen. 60% der Anträge in beiden Kategorien wurden von Einwanderern albanischer Abstammung gestellt. Laut Präsidialdekret, das Innenminister P. Pavlopoulos im März 2006 unterzeichnet hat, müssen Ausländer aus Nicht-EU- Staaten, die in Griechenland langfristig aufenthaltberechtigt sein und gleiche Rechte wie Griechen in den Bereichen Bildung und Arbeit genießen wollen, eine legale Präsenz von fünf Jahren, ein konstantes Jahreseinkommen von mindestens 8.500 Euro, ausreichende Kenntnisse der griechischen Sprache, Kultur und Geschichte beherrschen. Ausländer über 16 Jahre können sich diese Kenntnisse entweder durch Schulabschluss oder durch erfolgreichen Abschluss von mindestens 100 Stunden Sprach- sowie 25 Stunden Geschichts- und Kulturunterricht bescheinigen lassen. Das Präsidialdekret bringt die griechische Gesetzgebung in Einklang mit der Richtlinie 2003/109/EG des Rates vom 25. November 2003, in: *Griechenland Zeitung* 24.03.06, S. 4.

⁹ G. Markou, Intercultural education in multicultural Greece, *European Journal of intercultural studies* 4 (1994) 32-43.

¹⁰ Gesetz 339/74. In Athen und Thessaloniki wurden die ersten Rückkehrerschulen gegründet (entsprechend Präsidialdekret 435/84, Regierungsblatt 154, Band A', 10-10-84 und Präsidialdekret 369/85).

¹¹ Die Einführungsklassen werden durch Ministerialbeschuß (Regierungsblatt 818-2/Z/4139/20-10-80) institutionalisiert. Sie dienen dazu, "den Schülern bei deren Eingliederung in die griechische schulische und gesellschaftliche Umgebung sowie in die griechische Denk- und Verhaltensweise zu helfen".

¹² Die Nachhilfekurse wurden per Gesetz 1404/83, Artikel 45, Regierungsblatt 173/24-11-83 verankert und dienen der „Hilfestellung für heimkehrende Schüler bei Lernschwierigkeiten sowie bei deren Anpassung an die griechische schulische Umgebung“.

¹³ Die ersten Einführungsklassen wurden 1980 in Grundschulen und Gymnasien im Bezirk Thessaloniki eingeführt, siehe N. Palaiologou – Od. Evaggelou, Διαπολιτισμική παιδαγωγική. Εκπαιδευτικές, διδακτικές και ψυχολογικές προσεγγίσεις, Athen 2003, S. 134. Die Einführungsklassen finden unter der Voraussetzung statt, dass mindestens 9 Kinder von heimkehrenden Griechen oder Ausländern in der Schule vorhanden sind. Sie verfügen über ein unabhängiges Programm. Die Nachhilfekurse finden unter der Voraussetzung statt, dass es mindestens 3 Schüler gibt. Sie bieten zusätzliche Unterstützung, sie umfassen bis zu 8 Unterrichtsstunden und finden außerhalb der normalen Schulstunden statt. Der Sprach- und Kulturunterricht des Herkunftslandes wird 2 oder 3 Stunden wöchentlich von im öffentlichen Dienst angestelltem Lehrpersonal oder Lehrern, die nicht an dieser Schule angestellt sind, erteilt (Ministerialbeschuß Bl. 2/378/Γ/1124).

veau¹⁴ zu berücksichtigen. 1999 wurden die oben genannten schulischen Strukturen als Anfänger- und Fortgeschrittenenstufe¹⁵ definiert, um die Ausbildung der Ausländer effizienter zu gestalten und deren aktive Beteiligung am Unterricht zu fördern. Es wird ferner gezielt angestrebt, die Schüler zu unterstützen, die griechische Sprache zu beherrschen, sich in das Bildungssystem zu integrieren¹⁶ und die schulischen Anforderungen zu bewältigen¹⁷.

1996 wurde ein Gesetz¹⁸ verabschiedet, das die Gründung, die Organisation von Schulen der Primär- und Sekundärstufe vorsieht, in denen Jugendliche mit sozialen und kulturellen Besonderheiten und unterschiedlichem Bildungsniveau ausgebildet werden. Die neuen Schulen werden über genau die gleichen Lehrpläne wie die öffentlichen Schulen verfügen. Nach dem Gesetz wird es ermöglicht, dass die öffentlichen und Rückkehrerschulen in interkulturelle Schulen umgewandelt werden. Die neuen Schulen werden gleichzeitig als Experimentalschulen bezeichnet und den Hochschulen zugeordnet. Daneben werden interkulturelle Schulklassen und Kurse gegründet. Weiterhin wird vorgesehen, Privatschulen für interkulturelle Erziehung durch Organisationen der regionalen Selbstverwaltung durch kirchliche Institutionen und Wohltätigkeitsvereine zu gründen.

3. Träger und Programme zur Unterstützung der interkulturellen Erziehung

In einem Versuch, die Bildung der Rückkehrer- und der ausländischen Kinder zu verbessern, gründete und förderte der griechische Staat verschiedene Organisationen auf diesem Gebiet.

Das Sondersekretariat für die Ausbildung von Auslands griechen und für interkulturelle Erziehung wurde innerhalb des Erziehungsministeriums als eine Verwaltungsabteilung gegründet. Es verfolgt das Ziel der Planung und effektiven Umsetzung einer interkulturell orientierten Bildungspolitik.

Das Institut für die Ausbildung von Auslands griechen und für interkulturelle Erziehung¹⁹ ist dem Erziehungsministerium zugeordnet. Sein Hauptziel besteht in der

¹⁴ Das unterschiedliche Bildungsniveau der ausländischen Schüler wird als Nachteil angesehen, der schnellstmöglich behoben werden muss, um die Angleichung an die Einheimischen zu erreichen. Der Bildungshintergrund der Schüler wird nicht sinnvoll ausgenutzt, siehe *Ch. Katsikas-E. Pontou, Τοιγγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 139-140.*

¹⁵ Ministerialbeschluss Bl. 10/20/Γ1/708/7-9-99, Regierungsblatt 1789, Band B' 28-9-99. Die Schüler in den Anfänger-, Einführungsklassen erlernen die griechische Sprache als Zweit- oder Fremdsprache. Das dauert ein Schuljahr. Sollten die Schüler innerhalb eines Zeitraums von drei Monaten in der Lage sein, das Programm aller Unterrichtsfächer zu bewältigen, werden sie in die üblichen Schulklassen überwechseln. Anderenfalls werden sie mit dem Erlernen der Sprache in den Einführungsklassen für Fortgeschrittene fortfahren.

¹⁶ Historische Informationen über der Entwicklung der Einführungsklassen und der Nachhilfekurse bis 1996, siehe *E. Mourelatou, Εκπαίδευση παλιννοστούντων μαθητών: οργανωτικό και διοικητικό πλαίσιο λήψης αποφάσεων*, in: *G. Markou (Hg.), Διαπολιτισμική εκπαίδευση. Επιμόρφωση Εκπαιδευτικών*, Athen 1997, S. 87-121.

¹⁷ Über die Reaktion der Pädagogen auf den Erfolg der Kurse siehe *G. Karakatsanis, Προβλήματα ένταξης και επανένταξης παλιννοστούντων μαθητών. Τα αποτελέσματα μιας εμπειρικής έρευνας, Epistimoniko Vima tou Daskalou 1 (1993) 8-22. Vgl. Ath. Papas, Διαπολιτισμική Παιδαγωγική και Διδακτική*, Athen 1998, S. 199-206, vgl. *Ath. Gotovos - G. Markou - E. Fehring, Σχολική επανένταξη παλιννοστούντων μαθητών. Προβλήματα και προοπτικές*, Athen 1984, S. 52.

¹⁸ Gesetz Nr. 2413/96, Regierungsblatt 124, Band A' 17-6-1996.

¹⁹ Aus der Website des Erziehungsministeriums, <http://www.ypepth.gr/el-ec-page783.htm> (letzter Zugriff: 03.10.05).

Förderung der griechischen Bildung bei Auslands griechen, in der Unterstützung der Integration von Migranten und Rückkehrern ins griechische Bildungssystem. Gleichzeitig ist das Institut im Bereich des Unterrichts und der Förderung der griechischen Sprache und der griechischen Kultur in Europa, in den USA, in Kanada, Australien und an den jeweiligen Orten tätig, an denen Kinder und Jugendliche Interesse an der griechischen Sprache und Kultur zeigen. Sein Zuständigkeitsbereich umfasst: a) die Erstellung von Curricula, Unterrichtsmaterialien und -medien, b) die Fortbildung für Lehrer und Leiter im Bildungssektor, c) die Evaluation der Bildungsprogramme auf Schulebene und d) die Durchführung von Forschungsprojekten im Bildungssektor innerhalb seines Zuständigkeitsbereiches.

Das Institut für Pädagogik²⁰ hat diverse Studienpläne für den Griechisch-Unterricht als Zweitsprache in der Primärstufe entworfen. Es sind bereits zwei Lehrbuch-Reihen zum Thema Griechisch-Unterricht (Ανοίγω το παράθυρο, 1&2) erschienen, die ein Schüler-, ein Lehrer- und ein Übungsheft umfassen. Es wurden auch Einstufungskriterien für die Schulkenntnisse von Rückkehrern und ausländischen Schülern festgelegt. Parallel dazu wurden interkulturelle Programme sowie Fortbildungsseminare für Leiter im Bildungssektor zum Thema interkulturelle Erziehung durchgeführt. Ebenfalls brachte das Institut heraus: a) Informationsschriften mit Richtlinien für Erzieher in multikulturellen Klassen, Einführungsklassen und in Nachhilfekursen, b) Informationsblätter über den kulturellen Hintergrund von ausländischen und Rückkehrer-Schülern, z. B. über die Bildungssysteme in ihren Herkunftsländern und c) Bibliographien.

Das Zentrum für Bildungsforschung²¹ wurde 1995 gegründet und ist dem Erziehungsministerium zugeordnet. Sein Zuständigkeitsbereich umfasst die Durchführung von Forschung und Forschungsprogrammen sowie die Planung von Bildungskongressen, auf deren Tagesordnung auch die allgemeinen und speziellen Probleme der interkulturellen Erziehung stehen²². Diese Institution arbeitet eng mit der UNESCO im entsprechenden Gebiet zusammen.

Die Nationale Jugendanstalt²³ ist im Bereich der Unterstützung von Schülern der muslimischen Minderheit in West-Thrakien tätig.

Der Sitz des Zentrums für griechische Sprache²⁴ befindet sich in Thessaloniki. Das Zentrum ist zuständig für die Förderung der griechischen Sprache in Griechenland und im Ausland, während es gleichzeitig Unterstützung in sprachlicher Hinsicht für Rückkehrer und Auslands griechen anbietet. Es führt die Prüfungen zur Bestätigung der Griechischkenntnisse durch. In Zusammenarbeit mit dem Europarat hat die Abteilung der Unterstützung und Förderung der griechischen Sprache drei Programme interkultureller Erziehung erstellt: a) "Auf der Schwelle zum Neugriechisch" (Threshold Level), b) Anfangsstufe sprachlichen Verhaltens für Neugriechisch (Way Stage), c) Fortgeschrittenenstufe sprachlichen Verhaltens für Neugriechisch (Advanced Level).

Das Generalsekretariat für Volksbildung ist im Bereich der Erwachsenenbildung tätig, bietet Neugriechischunterricht an und befasst sich mit der Verbesserung der Schulbildung der Roma-Kinder.

²⁰ Siehe <http://www.pi-schools.gr>, letzter Zugriff: 03.10.05.

²¹ Siehe <http://www.kee.gr>, letzter Zugriff: 03.10.05.

²² G. Nikolaou, *Διαπολιτισμική διδασκαλία*, Athen 2005, S. 183.

²³ Siehe <http://www.ein.gr/index>, letzter Zugriff: 03.10.05.

²⁴ Siehe <http://www.greeklanguage.gr/gr/html>, letzter Zugriff: 03.10.05.

Die Präfekturkommissionen für Volksbildung bieten Programme zum Erwerb der griechischen Sprache an.

Gleichzeitig sind verschiedene EU-Programme zugelassen und werden im griechischen Staat angewandt. Die interkulturelle Bildungspolitik des Erziehungsministeriums wurde mit Hilfe von drei großen Programmen umgesetzt, deren betroffene Bevölkerungsgruppen Zigeuner, Muslime aus West-Thrakien, Ausländer und Rückkehrer waren. Das Erziehungsministerium ist auch für ein größeres Projekt der Bildung von Auslands griechen zuständig, welches unter der Aufsicht des Instituts für die Ausbildung von Auslands griechen und für interkulturelle Erziehung durchgeführt wird. Für den Zeitraum 2002-2006 finden vier Programme im Rahmen des Dritten EG-Unterstützungsrahmens statt: a) Bildung für Kinder von Auslands griechen, b) Bildung für Roma-Kinder, c) Bildung für muslimische Kinder, d) Bildung für Rückkehrer- und ausländische Schüler. Diese Programme zielen auf: a) die Sensibilisierung der Erzieher und Schüler des Landes für die Prinzipien einer multikulturellen Gesellschaft, b) die Fortbildung der Lehrer, c) die Integration und Teilnahme diverser kultureller Gruppen an einem einheitlichen Bildungssystem, d) die Erfüllung der Bedingungen zur Teilnahme solcher Schüler an der Pflichtschulbildung und e) das korrekte Erlernen der griechischen Sprache, damit das funktionelle Analphabetentum vermieden wird.

Diese Programme öffnen neue Wege und setzen den Grundstein für die Entwicklung der interkulturellen Erziehung in Griechenland, wobei Themen wie "zweisprachig sein", "Muttersprachlicher Unterricht für Migrantenkinder", und "Fortbildung für Lehrer" noch offen bleiben²⁵. Diese Programme könnten effektiver sein, wenn alle Mitwirkenden im Bereich interkultureller Erziehung zusammenarbeiten würden.

4. Schulbildung von Rückkehrern und Ausländern

Die Frage der Schulbildung von Ausländern ist sehr komplex und muss aus mehreren Blickwinkeln untersucht werden. Die spezielle Geschichte der Bevölkerungsgruppen in Griechenland, die offizielle Politik des griechischen Staates, die rechtlichen Voraussetzungen für Aufenthalt und Arbeit für Ausländer, die Arbeitslosen- und Kriminalitätsquoten, das Verhalten der gesamten griechischen Gesellschaft gegenüber den Ausländern, und ihre Wohn-, Sozialversicherungs- und Krankenversicherungsprobleme²⁶ sind die wichtigsten Faktoren, die sich auf die Schulbildung der Ausländer auswirken.

Das Phänomen einer Auswanderungswelle aus Griechenland spitzte sich Mitte der 60er Jahre zu. Zu Beginn der 90er Jahre wanderten viele heimkehrende Griechen aus der ehemaligen Sowjetunion und Albanien, aber auch massenhaft Pontus-Griechen im Zeitraum 1993-1995 nach Griechenland ein. Man schätzt, dass sich 70.000 offiziell im Land niedergelassen haben und zwischen 70.000 und 150.000 sich inoffiziell in Griechenland aufhalten²⁷. Nach dokumentierten Schätzungen beträgt der Ausländeranteil²⁸

²⁵ N. Palaiologou – Od. Evaggelou, Διαπολιτισμική παιδαγωγική. Εκπαιδευτικές, διδακτικές και ψυχολογικές προεγγύσεις, Athen 2003, S. 147.

²⁶ L. Bobas, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 21. Vgl. D. Matthaiou, Εθνικός χαρακτήρας και συγκριτική σπουδή της εκπαίδευσης, *Ta ekpaideutika* 27-28 (1992) 236.

²⁷ K. Kasimati, Πόντιοι στην Ελλάδα και κοινωνικός αποκλεισμός, in: K. Kasimati (Hg.), Κοινωνικός αποκλεισμός: Η ελληνική εμπειρία, Athen 1998, S. 284.

²⁸ Ch. Katsikas-E. Pontou, Τσιγγάνοι, μειονοτικοί, παλινοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 134.

an der griechischen Bevölkerung mehr als 5%. Diese Schätzung beinhaltet aber nicht Tausende von Pontus-Griechen aus der ehemaligen Sowjetunion, die durch ihre Präsenz die multikulturelle Seite der griechischen Gesellschaft unterstreichen.

Die Schüler aus der ehemaligen Sowjetunion und aus Albanien melden sich in der Schule unter Vorlage einer ins Griechische übersetzten und notariell beglaubigten Bestätigung der Schule ihres Herkunftslandes, einer Bescheinigung über die Einbürgerung und den Familienstand²⁹ an. Das Lehrerkollegium beschließt aufgrund des Alters und der Schulbescheinigung des Schülers, welche Klasse er besuchen sollte. Oft wird der Schüler in eine niedrigere Schulklasse eingestuft oder verfolgt einen Sprachunterricht auf niedrigerem Niveau.

Die wichtigsten Probleme der Auslandsschüler sind: sprachliche Kommunikation, Integration und Anpassung, Konfrontation mit einer anderen Lebensart, neue Gewohnheiten, Sitten und Bräuche, Veränderung des Umfeldes, Unsicherheit wegen der schwierigen wirtschaftlichen und beruflichen Situation der Eltern, Unvermögen der Familie, bei Lernschwierigkeiten Hilfestellung zu leisten³⁰. Dazu haben viele von diesen Kindern Kriegskonflikte miterleben müssen, was natürlich mit Gefühlen des Verlustes und der Trennung von ihrer Heimat einhergeht.

In den letzten Jahren hat eine systematische Untersuchung der quantitativen Ermittlung der Rückkehrer- und Ausländerschüler innerhalb des griechischen Bildungssystems stattgefunden. In den Tabellen 1-3 sind die Zahlen der Schüler in der Primär- und Sekundärstufe pro Regierungsbezirk dokumentiert³¹.

Tabelle 1: Verteilung der ausländischen und Rückkehrer-Schüler an Schulen pro Regierungsbezirk (2002/2003)

Regierungs- bezirk	Gesamtanzahl Schüler	Gesamtanzahl Aus- länder und Rückkehrer	%
Ost-Mazedonien / Thrakien	100763	7583	7,53
Attika	493301	58798	11,92
Nord Ägäis	23432	1148	4,9

²⁹ Der Bildungsbedarf der Schüler war hoch, da sie die griechische Sprache überhaupt nicht beherrschten. Die Nachhilfekurse konnten diesen Bedürfnissen nicht gerecht werden, weil sie zeitlich eingeschränkt worden waren. Zusätzlich wurden Probeprogramme zur Integration eingeführt und gleichzeitig eine neue Art von Einführungsklassen vorgestellt, die innerhalb der normalen Schulen in Form von Griechisch-, Sprach- und Geschichtskursen stattfinden werden, siehe N. Palaiologou – Od. Evangelou, Διαπολιτισμική παιδαγωγική. Εκπαιδευτικές, διδακτικές και ψυχολογικές προσεγγίσεις, Athen 2003, S. 137.

³⁰ G. Nikolaou, Ένταξη και εκπαίδευση των αλλοδαπών μαθητών στο δημοτικό σχολείο, Athen 2000, S. 46-47.

³¹ Ath. Gotovos – G. Markou, Παλιννοστούντες και αλλοδαποί μαθητές στην ελληνική εκπαίδευση. Τεύχος Α', Γενική Περιγραφή, Athen 2003. Daten zu den Anteilen von Rückkehrer-, ausländischen und einheimischen Schülern für die Schuljahre 1995 bis 1999 sind in den folgenden Artikeln zu finden: M. Dretaki, Παιδιά παλιννοστούντων και αλλοδαπών στα σχολεία, *Sigchroni ekpaideusi* 107 (1999) 45-50. Ders., Παιδιά παλιννοστούντων και αλλοδαπών στα σχολεία, *Sigchroni ekpaideusi* 113 (2000) 35-42. Ders., Ξεπέρασαν το 5% του μαθητικού πληθυσμού τα παιδιά παλιννοστούντων και αλλοδαπών στα σχολεία, *Sigchroni ekpaideusi* 119 (2001) 38-43. Es ist jedoch in vergleichenden Studien allgemein festgestellt worden, dass die Anzahl der Schüler aus Albanien wesentlich zugenommen hat, siehe N. Palaiologou – Od. Evangelou, Διαπολιτισμική παιδαγωγική. Εκπαιδευτικές, διδακτικές και ψυχολογικές προσεγγίσεις, Athen 2003, S. 129.

Westgriechenland	101941	5071	4,97
West Mazedonien	43702	1724	3,94
Epirus	43080	2936	6,82
Thessalien	93753	4622	4,93
Ionisches Meer	28475	3221	11,31
Zentral-Mazedonien	240858	23651	9,82
Kreta	91206	5840	6,4
Süd Ägäis	48679	4181	8,59
Peloponnes	77101	6416	8,32
Zentralgriechenland	74173	4923	6,64
Gesamtsumme	1460464	130114	8,91

In Tabelle 1 ist die hohe Anzahl ausländischer und Rückkehrer-Schüler in den griechischen Schulen ersichtlich. Athen, Thessaloniki, Patras und Gebiete mit landwirtschaftlicher Produktion wie Thessalien weisen eine erhöhte Anzahl solcher Schüler auf.

Tabelle 2: Verteilung der ausländischen und Rückkehrer- Schüler an Kindergärten pro Regierungsbezirk (2002/2003)

Regierungs-Bezirk	Gesamtanzahl Schüler in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer in der Stufe		Gesamtanzahl Rückkehrer in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer + Rückkehrer in der Stufe	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Ost-Mazedonien / Thrakien	7802	5,64	169	1,78	235	14,87	404	3,65
Attika	36455	26,36	3939	41,45	332	21,01	4271	38,54
Nord Ägäis	3166	2,29	129	1,36	8	0,51	137	1,24
West Griechenland	9763	7,06	492	5,18	21	1,33	513	4,63
West Mazedonien	5013	3,62	171	1,8	31	1,96	202	1,82
Epirus	4292	3,1	243	2,56	14	0,89	257	2,32
Thessalien	10405	7,52	490	5,16	60	3,8	550	4,96
Ionisches Meer	2984	2,16	278	2,93	26	1,65	304	2,74
Zentral Mazedonien	27464	19,86	1351	14,22	729	46,14	2080	18,77
Kreta	10102	7,3	631	6,64	32	2,03	663	5,98
Süd Ägäis	5259	3,8	417	4,39	26	1,65	443	4
Peloponnes	7554	5,46	606	6,38	24	1,52	630	5,68
Zentral Griechenland	8045	5,82	587	6,18	42	2,66	629	5,68
Gesamtsumme	138304	100	9503	100	1580	100	11083	100

Eine nähere Betrachtung der Tabelle 2 führt zu der Feststellung, dass auf Vorschul-ebene die Zahl der Rückkehrer geringer als die Zahl der ausländischen Schüler in der vorschulischen Erziehung ist. Es ergibt sich auch eine erhöhte Präsenz von Rückkeh-

ren in Nordgriechenland. In Athen ist die Anzahl der ausländischen Schüler die Höchste.

Tabelle 3: Verteilung der ausländischen und Rückkehrer-Schüler an den Grundschulen pro Regierungsbezirk (2002/2003)

Regierungsbezirk	Gesamtanzahl Schüler in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer in der Stufe		Gesamtanzahl Rückkehrer in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer + Rückkehrer in der Stufe	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Ost-Mazedonien / Thrakien	46923	7,41	1235	2,26	2171	17,26	3406	5,07
Attika	209629	33,1	25499	46,73	3794	30,16	29293	43,62
Nord Ägäis	12153	1,92	706	1,29	70	0,56	776	1,16
West Griechenland	43431	6,86	2615	4,79	269	2,14	2884	4,29
West Mazedonien	17972	2,84	723	1,32	215	1,71	938	1,4
Epirus	18145	2,87	1158	2,12	292	2,32	1450	2,16
Thessalien	44131	6,97	2587	4,74	244	1,94	2831	4,22
Ionisches Meer	11643	1,84	1487	2,72	168	1,34	1655	2,46
Zentral Mazedonien	101129	15,97	6714	12,3	4252	33,8	10966	16,33
Kreta	40129	6,34	3244	5,94	462	3,67	3706	5,52
Süd Ägäis	22736	3,59	2244	4,11	237	1,88	2481	3,69
Peloponnes	33294	5,26	3526	6,46	213	1,69	3739	5,57
Zentral Griechenland	31920	5,04	2832	5,19	192	1,53	3024	4,5
Gesamtsumme	633235	100	54570	100	12579	100	67149	100

Tabelle 3 stellt einen Nachweis für die große Anzahl ausländischer Schüler in der Primärstufe dar. Attika verzeichnet den größten Anteil an ausländischen Schülern, während ein hoher Prozentsatz von Rückkehrer-Schülern in Zentral-Mazedonien zu finden ist.

Tabelle 4: Verteilung der ausländischen und Rückkehrer-Schüler an Gymnasien pro Regierungsbezirk (2002/2003)

Regierungsbezirk	Gesamtanzahl Schüler in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer in der Stufe		Gesamtanzahl Rückkehrer in der Stufe		Gesamtanzahl Ausländer + Rückkehrer in der Stufe	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Ost Mazedonien/ Thrakien	21559	6,57	414	1,82	1965	18,38	2379	7,13
Attika	116100	35,36	12404	54,66	3340	31,24	15744	47,16
Nord	3551	1,08	123	0,54	37	0,35	160	0,48

Ägäis								
West Griechenland	23471	7,15	909	4,01	158	1,48	1067	3,2
West Mazedonien	9551	2,91	254	1,12	113	1,06	367	1,1
Epirus	9563	2,91	534	2,36	220	2,06	756	2,26
Thessalien	17065	5,2	662	2,92	144	1,35	806	2,41
Ionisches Meer	7141	2,18	784	3,45	55	0,51	839	2,51
Zentral Mazedonien	54622	16,64	2558	12,59	4080	38,16	6938	20,78
Kreta	20804	6,34	955	4,21	158	1,48	1113	3,33
Süd Ägäis	10613	3,23	734	3,23	126	1,18	860	2,58
Peloponnes	17747	5,41	1244	5,48	174	1,63	1418	4,25
Zentral Griechenland	16522	5,03	816	3,6	122	1,14	938	2,81
Gesamtsumme	328309	100	22693	100	10692	100	33385	100

Die in den Tabellen festgehaltenen Daten unterstreichen die starke Präsenz ausländischer und Rückkehrer-Schüler an den Schulen des Landes, eine Tatsache, die die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Planung der entsprechenden Bildungsmaßnahmen in den Vordergrund rückt. Es sollte noch erwähnt werden, dass die Zahlen nicht immer genau sind, da es auch Schüler gibt, die Privatschulen besuchen, die wiederum im Rahmen dieser Forschung nicht untersucht wurden. Trotzdem sind diese Daten sehr wichtig, da sie auf wesentliche Probleme an multikulturellen Schulen hinweisen.

5. Zigeuner-Schulbildung

Die Sitten und Bräuche, die Kultur, die Sprache, die Geschichte und die Entwicklung des Zigeuner-Volkes wurden und werden in speziellen Zigeuner-Studien untersucht³². Die Zigeuner werden als eine Rasse mit ihren eigenen Charakteristika behandelt, die von Generation zu Generation übertragen werden, und als Rasse, die sich jeglichen Einflusses ihrer Umwelt entzieht. Als Herkunftsort³³ der Zigeuner wird das Gebiet zwischen Indien und Persien des 9. und 10. Jhs. angesehen. Es gibt unterschiedliche Meinungen über das erste Erscheinen der Zigeuner im griechischen Raum. Die gültigsten sind: a) Im Text „Das Leben der Hl. Georgios aus Athos“ von 1068 wurde erwähnt, dass der Kaiser des Byzantinischen Reiches, Konstantin der Gladiator, ihre magische Hilfe verlangt hat³⁴, b) 1100 wurde von einem Mönch aus Georgien die An-

³² Ch. Katsikas-E. Pontou, Τσιγγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 75.

³³ D. Kenrick, Gypsies: From India to Mediterranean 1994, S. 27-35. Vgl. G. Exarchos, Αυτοί είναι οι τσιγγάνοι. Ιστορία - Γλώσσα - Λαογραφία - Πολιτισμός, Athen 1996, S. 23-29. Vgl. J.-P. Liegeois, Roma, Tsiganes, Voyageurs, Paris 1983, S. 25-30. Vgl. D. Ntousas, Rom και φυλετικές διακρίσεις. Στην ιστορία, την κοινωνία, την κουλτούρα, την εκπαίδευση και τα ανθρώπινα δικαιώματα, Athen 1997, S. 34-35. Vgl. K. Komis, Τσιγγάνοι: ιστορία, δημογραφία, πολιτισμός, Athen 1998, S. 14.

³⁴ O. Tsakiridi - Theofanidi, Από την πολιτισμική στη διαπολιτισμική διαχείριση για την καταπολέμηση του «Πολιτισμικού» αποκλεισμού: Η περίπτωση των τσιγγάνων και πομάκων, Athen 1996, S. 759. Vgl. Ang. Faser, Οι Τσιγγάνοι, übers. von Ioanna Skaveli, Athen 1997, S. 54. Vgl. K. Biris, Ρωμ και Γύφτοι. Εθνογραφία και Ιστορία των Τσιγγάνων, Athen 1954, S. 31.

wesenheit von Zigeunern auf dem Athos erwähnt³⁵ und c) 1323 auf Kreta³⁶. Sie wurden auf 90.000 bis 200.000 geschätzt³⁷ und in dieser Zahl sind auch diejenigen Zigeuner enthalten, die aus der Türkei im Rahmen des Bevölkerungsaustausches (1923) in Griechenland eintrafen.

Daten über die Bildungssituation der Zigeuner in Griechenland sind nur durch einige Studien über bestimmte Gebiete erhältlich. Aus diesem Grunde werden wir uns mit der Beziehung der Zigeuner zur Schule ab dem Moment ihrer Integration im griechischen Verwaltungssystem, in ihrer Eigenschaft als griechische Bürger näher befassen. Jedoch ist sich die Forschung³⁸ darüber einig, dass die Roma-Kinder die Schule oft überhaupt nicht besuchen. Es gibt auch Kinder, die für kurze oder unregelmäßige Zeiträume zur Schule gehen, um später ganz aufzuhören. 1955 wird zum ersten Mal versucht, das Thema der Staatsangehörigkeit der Zigeuner³⁹ durch gesetzliche Regelungen zu klären. Die durchgeführten Volkszählungen ermittelten diejenigen Gruppen, die gar keine Schule besuchten, wobei das Thema des Abstandnehmens vom Schulbesuch mit der Frage der Staatsangehörigkeit⁴⁰ in Verbindung gebracht wurde.

1978 wurde durch ein Rundschreiben des Innenministeriums an alle Präfekturen im Lande der Prozess zur „Regelung der Staatsangehörigkeit von in Griechenland lebenden Zigeunern“⁴¹ in Gang gesetzt. 1979 erließ das Erziehungsministerium das Rundschreiben „Über die Einschreibung unangemeldeter Zigeuner“⁴². Alle Zigeuner, die außerhalb Griechenlands geboren sind, können die griechische Staatsangehörigkeit durch Einbürgerung erwerben⁴³, während die in Griechenland geborenen Zigeuner bei der Ausländerbehörde die standesamtlichen Geburts-, Ehe- und Taufurkunden einreichen müssen, die wiederum an die jeweiligen Präfekturen weitergeleitet werden. Die Präfekturen erstellen entsprechende Gutachten, die sie wiederum an die jeweiligen Stadtgemeinden oder Gemeinden des Wohnsitzes der Betroffenen weiterleiten. Nachdem die griechische Staatsangehörigkeit geregelt ist, werden die Männer in einem Männerverzeichnis des jeweiligen Standesamtes, die Frauen in einem Frauenverzeichnis registriert.

Seit 1985 bemüht sich das Erziehungsministerium darum, Arbeitsgruppen zu gründen, die sich mit dem Problem der Schulbildung bei Zigeunern befassen. Zusätzlich werden entsprechende Rundschreiben mit allgemeinen Angaben über Vorschul- und Schulalter von Kindern aus bestimmten sozialen Bevölkerungsgruppen erlassen.

³⁵ J. Sampson, On the origins and early Migrations of the Gypsies, *Journal of the Gypsy Lore Society* 3 (1923) 163.

³⁶ G. Soulis, The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late middle ages, in: G. Soulis, 1927-1966. Ιστορικά Μελετήματα. Βυζαντινά, Βαλκανικά, Νεοελληνικά, Athen 1980, S. 166-167.

³⁷ Siehe G. Markou, Η πολυπολιτισμικότητα της ελληνικής κοινωνίας. Η διαδικασία της διεθνοποίησης και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης, Athen 1996, S. 26. Vgl. D. Vergidis, Νεορατσισμός και σχολείο – η περίπτωση των τσιγγανόπαιδων, *Sigchroni ekpaideusi* 81 (1995) 13. Vgl. D. Ntousas, Η αθλιότητα της κρατικής πολιτικής και της πανεπιστημιακής φιλοσοφίας στην εκπαίδευση των Roma, *Antitetradi tis ekpaideusis* 34-35 (1995) 87.

³⁸ G. Pavlos, Η εκπαιδευτική πολιτική για τα τσιγγανόπαιδα, in: «Εκπαίδευση τσιγγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 169.

³⁹ A. Ioannidou, Οι Ρομ (Τσιγγάνοι) του δένδροπόταμου, in: «Θεσσαλονίκη», Epistimoniki Epetirida des Historischen Zentrums Thessaloniki der Kommune Thessaloniki, Bd. II, Thessaloniki 1990, S. 444.

⁴⁰ Ch. Katsikas-E. Pontou, Τσιγγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 89.

⁴¹ Rundschreiben Nr. 69468/212/20-20-78CD.

⁴² Rundschreiben Nr. 16701/51/12-03-79.

⁴³ M. Terzopoulou - G. Georgiou, Οι τσιγγάνοι στην Ελλάδα. Ιστορία- Πολιτισμός, Athen ²1998, S. 47.

Die Unterrichtsmaterialien⁴⁴ werden vor ihrer Einführung erprobt. 1987 übernimmt das Generalsekretariat die Zuständigkeit für Roma-Bildung⁴⁵. Fortbildungsveranstaltungen für Zigeuner werden auch von Anstalten für Berufsbildung, von privaten Initiativen, von der Kirche, von den Fürsorgeorganisationen sowie den Stadtgemeinden und privaten Organisationen durchgeführt. Dabei geht es um Programme, die das Leseverstehen und Schreiben üben und berufliche Beratung leisten. Die Fortbildung der Roma-Kinder erzielt eine Verminderung des Analphabetentums⁴⁶, des frühen Schulabbruches und dient und dient zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit⁴⁷.

Die nationale Bildungspolitik für die Zigeuner verändert sich, seit Griechenland der EU beigetreten ist. Seit 1994 zielen die Bemühungen des Erziehungsministeriums darauf ab, eine konkrete Bildungspolitik für Roma-Kinder⁴⁸ zu gestalten. Es werden Einführungskurse⁴⁹ angeboten, in denen nur die Herkunft als Einstufungskriterium gilt; unabhängig von Alter oder Bildungsniveau werden Roma-Kinder in Sonderklassen eingestuft, bis sie in der Lage sind, regelmäßige Schulklassen zu besuchen. Die „Karte für wandernde Schüler“ wurde eingeführt, die den Roma-Kindern ausgehändigt wird, sobald sie die Schule verlassen. Ihre Verwertungsmöglichkeiten bleiben jedoch unklar⁵⁰. Seit 1997 bemüht sich das Erziehungsministerium den aus Familien mit kulturellen Besonderheiten stammenden Kindern und Jugendlichen bessere Chancen zu geben. Parallel dazu wird das dreijährige Projekt „Bildung von Roma-Kindern“ durch die Universität Ioannina verwirklicht⁵¹. Diese Bemühungen führten zu einer Erhöhung des Anteils von Roma-Kindern an Grundschulen⁵². Jedoch besuchen diese Kinder entweder ausschließlich Schulen für Roma-Kinder oder vorbereitende Einführungsklassen,

⁴⁴ Ch. Katsikas-E. Pontou, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 91.

⁴⁵ Schreiben des Erziehungsministeriums an das Generalsekretariat für Volksbildung, Protokoll- Nr. Bl. 1/206, 14.04.87. Vgl. D. Vergidis, Υποεκπαίδευση. Κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις, Athen 1995, S. 174.

⁴⁶ Das Analphabetentum bei Zigeunern erreicht ca. 80 % bei älteren Personen, siehe M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Οποιος ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma- Sprichwort, der Buchtitel in der Rom- Sprache), Athen 1996, S. 40. Dieser Anteil variiert nach Geschlecht und Gebiet. Das Analphabetentum bei den Zigeunern ist auf folgende Gründe zurückzuführen: α) auf die Ablehnung von ihrer Sozialumgebung, b) auf den erschwerten Schulzugang durch die häufigen Wanderungen, c) auf die Vorstellungen, die sie über Bildung haben und auf ihr eigenes Verhältnis zur Disziplin und d) auf die Bildungssysteme, die Organisationen und die Institutionen, die sich mit den Problemen der Zigeuner befassen, siehe P. Lazaridi, Στόχοι, αρχές και παρεμβάσεις της Γενικής Γραμματείας Λαϊκής Επιμόρφωσης στον τοιγάνικο χώρο, in: «Εκπαίδευση τοιγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 52, vgl. Generalsekretariat für Volksbildung, Για την αντιμετώπιση των εκπαιδευτικών προβλημάτων των τοιγάνων, Athen 1989, S. 26.

⁴⁷ Ch. Katsikas-E. Pontou, Τοιγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 93.

⁴⁸ Rundschreiben des Erziehungsministeriums, Protokoll – Nr. Bl. 4/350/Γ1/1028 am 22.08.1995.

⁴⁹ REGIERUNGSBLATT 3/9-1-84. Vgl. L. Bobas, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 20. In den Nachhilfekursen werden auch Physik-, Chemie- und Mathematikunterricht angeboten, siehe G. Markou, Το μονοπολιτισμικό σχολείο, η εκπαίδευση των παιδιών των τοιγάνων και η διαπολιτισμική προοπτική, in: «Εκπαίδευση τοιγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 66.

⁵⁰ Ch. Katsikas-E. Pontou, Τοιγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση. Εκτός «τάξης» το «διαφορετικό», [Διαπολιτισμική παιδαγωγική], Athen 1999, S. 94.

⁵¹ Zuständiger Professor war Athanassios Grivas von der Universität Ioannina, Fachbereich Pädagogik.

⁵² Unveröffentlichte Daten des Erziehungsministeriums – Sondersekretariat für die Ausbildung von Auslandsgriechen und für interkulturelle Erziehung (Athen 1998) belegen, dass in den Jahren 1993/94 sich nur 2422 in die Grundschule eingeschrieben haben, während 1997/98 diese Zahl auf 5060 gestiegen ist. Dieser Anteil jedoch ist im Verhältnis zur Gesamtzahl der Roma-Kinder im beginnenden Schulalter relativ gering.

so dass sie von Anfang an speziellen Institutionen zugeteilt werden, die ihren besonderen Charakter der spezifischen Schülerzusammensetzung verdanken. Was jedoch nicht betrachtet wird, ist der Werdegang der Roma-Kinder im Rahmen des allgemeinen Bildungssystems. Man findet sie in den Statistiken als Erwachsene unter den Zigeuner-Analphabeten.

Die Roma-Kinder zeigen einen hohen Grad an Misserfolg in der Schule⁵³. Die Integration ins Schulsystem kollidiert mit dem Schulsystem selbst, da der kulturelle Hintergrund dieser Kinder nicht berücksichtigt wird. Es sieht so aus, dass die Schule ihre Sprache, ihre Kultur und ihre kulturellen Erfahrungen ablehnt. Es wird eine Kultur vermittelt und reproduziert, die sich von ihrer eigenen Kultur unterscheidet. Zusätzlich spiegelt die schulische Organisation die rassistischen Vorurteile wider.

Ihre Lebens- und Denkweisen unterscheiden sich von der Mentalität ihrer sozialen Umgebung. Die Rolle der Schule als Institution ist ihrer Mentalität, ihrer Tradition, ihrer Kultur fremd und oft wird die Schule als eine assimilierende Anstalt angesehen⁵⁴. Die Verantwortung für die Bildung der Kinder liegt bei der Familie, die die jeweiligen Berufsfertigkeiten innerhalb der Gruppe⁵⁵ von Generation zu Generation weitergibt. Das Wissen ist eng mit der praktischen Erfahrung verbunden, und man braucht nur eine Grundausbildung⁵⁶, um die berufsbedingten Bedürfnisse⁵⁷ zu befriedigen. So erscheint die Schulzeit in der Schule als irrelevant und unnütz und zudem noch als Zeitvergeudung, da die Kenntnisse und Fertigkeiten, die man dort erwirbt, innerhalb ihrer Gemeinschaft nutzlos sind. Zusätzliche Gründe für den Misserfolg in der Schule sind: kleine Grundschulen (z. B. Schulen auf dem Lande mit wenig Lehrpersonal), die Beschwerden von Eltern wegen eventueller Herabsetzung des Niveaus der Schulen und der Gebiete aufgrund der Zigeuner-Präsenz⁵⁸.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Zigeuner-Schulbildung eines besseren Verständnisses der Zigeuner-Kultur bedarf. Nur dann wird den Zigeunern das Gefühl vermittelt, dass sie Mitglieder und Mitgestalter der Entwicklungen innerhalb der griechischen Gesellschaft werden könnten.

5.1. Fortbildungsprogramme

⁵³ Die Schule ist zum Teil für den Misserfolg verantwortlich. Das liegt einerseits am Lehrpersonal mit seiner Haltung den Schülern mit anderer ethnischer Herkunft gegenüber, andererseits an den Zielen des Schulsystems, den Curricula, den Lehrbüchern, der Unterrichtsqualität und dem Unterrichtstempo, der Lehrerfortbildung, siehe Ch. Katsikas-E. Pontou, *Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα*, Athen 1994, S. 139.

⁵⁴ M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Όποιος ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma- Sprichwort, der Buchtitel in der Roma- Sprache), Athen 1996, S. 24-25 und 28.

⁵⁵ S. Nikolopoulos – E. Oikonomopoulou, *Μειονότητες και εκπαίδευση, Antitetradia tis ekpaideusis* 16 (1991) 67.

⁵⁶ A. Zonou – Sideri, *Τα παιδιά των τσιγγάνων στο πεδίο της Παιδαγωγικής, Ekpaideutiki koinotita* 30 (1995) 28-31. Vgl. M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Όποιος ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma- Sprichwort, der Buchtitel in der Roma- Sprache), Athen 1996, S. 23 und 27.

⁵⁷ Zigeuner wandern permanent und führen ein Nomadenleben, das auch mit ihren beruflichen Perspektiven zusammenhängt, siehe M. Pavli – A. Sideri, *Οι τσιγγάνοι της Αγίας Βαρβάρας και της Κάτω Αχαΐας*, Athen 1990, S. 52-54. Zudem führt das Nomadentum zu einer Ausgrenzung der Zigeuner, da ihre Wanderung als ein gesellschaftlicher Nachteil empfunden wird, siehe A. Vaxevanoglou, *Έλληνες Τσιγγάνοι: περιθωριακοί και οικογενειάρχες*, Athen 2001, S. 111.

⁵⁸ Ch. Katsikas-E. Pontou, *Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα*, Athen 1994, S. 84-86.

Das Generalsekretariat für Volksbildung existiert seit 1983 und ist heute dem Erziehungsministerium⁵⁹ zugeordnet. Es befasst sich mit der Aus- und Fortbildung der Zigeuner und erstellt Bildungsprojekte⁶⁰ im Bereich der Schulebene und der Lehrerfortbildung. Zusätzlich bemüht es sich um die Sensibilisierung der Öffentlichkeit. Gleichzeitig werden Projekte durchgeführt, die die Alphabetisierung und die Sozialarbeit für die Zigeuner fördern. Nebenbei finden Programme mit Vorbereitungskursen zur Integration und Verbesserung der Durchführung des Unterrichts in Schulklassen für Roma-Kinder statt. Diese Programme helfen den Kindern, Selbstdisziplin zu erlernen, Verständnis für die Voraussetzungen des Schullebens und Sicherheitsgefühle zu erlangen, selbstbewusst zu werden, sich an die Gruppenarbeit zu gewöhnen, mit der schriftlichen und mündlichen Verwendung der griechischen Sprache vertraut zu werden, systematisch zu arbeiten und die Grundfertigkeiten des Schreibens, Lesens, Hörens und Erzählens⁶¹ beherrschen zu lernen. Kurz gesagt, die Programme sollen die ganzheitliche Entwicklung der Persönlichkeit und die Integration in die Schule und in die Gesellschaft ermöglichen.

Das Unterrichtsmaterial des Generalsekretariats für Volksbildung versucht, die Lücken im offiziellen Schulsystem zu schließen. Das speziell für diesen Zweck entworfene Lehrbuch mit dem Titel «Μαθαίνω Γράμματα (Mathaino Grammata)» zielt auf die Integration oder Wiederintegration der Roma-Kinder ins offizielle Bildungssystem ab und verwendet das Unterrichtsmaterial des Erziehungsministeriums als Grundlage. Dieses Buch wurde den besonderen Anforderungen dieser Kinder angepasst. Die Erstellung der Lehrbücher erfolgte durch eine Arbeitsgruppe von ausgebildeten Lehrern in Roma-Kursen, Schulräten und Zuständigen der entsprechenden Abteilung innerhalb des Sondersekretariats. Nach der Probeanwendung wurden die entsprechenden Korrekturen verarbeitet und Seminare von den Ausbildern in verschiedenen Regierungsbezirken durchgeführt. Gleichzeitig erschien der entsprechende Leitfaden für die Lehrer/Fortbilder. Er erklärt die angewandte Unterrichtsmethode⁶², die verschiedenen Lehrwerksstufen und die Reihenfolge der Buchstaben, präsentiert Daten zur Grammatik der Zigeuner, schlägt Spiele und Unterrichtsmaterialien vor, stellt Informationen zur Geschichte und Kultur der Zigeuner sowie Zigeuner-Märchen vor und enthält bibliographische Angaben.

Die Pädagogische Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki und die Gruppe, die für die Konzeption und Durchführung von pädagogischen Maßnahmen im Bildungsbereich zuständig ist, haben spezielles Unterrichtsmaterial für die Roma ent-

⁵⁹ M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Όποιος ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma- Sprichwort, der Buchtitel in der Rom- Sprache), Athen 1996, S. 53. Beim Begriff "Volksbildung" handelt es sich um alle Formen der organisierten Ausbildung außerhalb des Schulsystems und zielt auf die freie Entwicklung der Persönlichkeit jeder Person unabhängig vom Alter und auf deren aktiven Beteiligung am gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben des Landes ab.

⁶⁰ G. Pavlos, Η εκπαιδευτική πολιτική για τα τσιγγανόπαιδα, in: «Εκπαίδευση τσιγγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 170-171, 169-171.

⁶¹ D. Mouzakis, Πολιτική και στρατηγικές στην εκπαίδευση των τσιγγάνων, in: «Εκπαίδευση τσιγγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 173, 172-176. Zu mehr Informationen zu diesem Projekt, siehe *Generalsekretariat für Volksbildung, Για την αντιμετώπιση των εκπαιδευτικών προβλημάτων των τσιγγάνων*, Athen 1989, S. 36-44 und M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Όποιος ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma-Sprichwort, der Buchtitel in der Rom- Sprache), Athen 1996, S. 56-66.

⁶² Mehrere Details zu den Unterrichtsmethoden siehe M. Pavli – Korre, Διδακτικό υλικό για τσιγγανόπαιδα, in: «Εκπαίδευση τσιγγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 220- 223.

wickelt. Bei «Γένεσις (Genesis)»⁶³ handelt es sich um ein Projekt zum Erlernen der griechischen Sprache in den Einführungsklassen für Roma. Es wendet sich an Kinder, die die Schule nur teilweise besuchen konnten oder die Schule frühzeitig verlassen haben. Ziel dieses Projekts ist der Erwerb oder die Verbesserung der Kenntnisse der griechischen Sprache, die notwendig ist, um den gleichberechtigten Zugang zur Primärstufe und die wesentliche Integration ins Schulsystem zu gewährleisten. Dieses Projekt wird an Schulen in West-Thessaloniki in Zusammenarbeit mit dem Erziehungsministerium realisiert.

6. Bildung bei der muslimischen Minderheit in West-Thrakien

Die muslimische Minderheit in West-Thrakien ist eine juristische Person internationalen Rechts gemäß dem Abkommen von Lausanne 1923⁶⁴ und durch große Vielfalt gekennzeichnet⁶⁵. Sie besteht aus Muslimen türkischer Abstammung⁶⁶, aus Pomaken (Slawischstämmige Einheimische, und bis ins 17. Jh. hinein Christen, deren Sprache und Kultur durch ihre Islamisierung verändert wurde) und Zigeunern, die 1979 von der UNO anerkannt und unter der Bezeichnung „Internationale Romani Vereinigung“⁶⁷ aufgenommen wurden.

Die muslimische Minderheit ist zweisprachig. Die griechische Sprache wird im Rahmen aller gesellschaftlichen Handlungen und in allen formalen Beziehungen zwischen Staat und Bürgern benutzt. In rein türkischen oder gemischten Gemeinden wird die türkische Sprache ausschließlich in der familiären Umgebung und innerhalb der Gemeinde verwendet. Im Einzelnen handelt es sich um drei Gruppen: a) die muslimi-

⁶³ M. Vasileiadou – G. Ntakouri, «Οποιοι ξέρει πολλά, πολλά τραβάει και όποιος τραβάει πολλά, πολλά ξέρει» (Roma- Sprichwort, der Buchtitel in der Rom- Sprache), Athen 1996, S. 49. Mehrere Informationen zu diesem Projekt siehe, E. Tressou – Milona, «ΓΕΝΕΣΙΣ», ένα πρόγραμμα διδασκαλίας της ελληνικής γλώσσας σε παιδιά Roma, in: «Εκπαίδευση τσιγγάνων», Internationales Seminar in Athen, 6.-9. April 1995, Vorträge und Berichte, Athen 1996, S. 213-217.

⁶⁴ Von dem Bevölkerungsaustausch wurden die Griechen in Konstantinopel und auf den Inseln Imbros und Tenedos sowie die Muslime in West-Thrakien ausgeschlossen, da sie gemäß den Erlassen von Eleftherios Venizelos und Kemal Atatürk für „nicht austauschbar“ (etabli) erklärt wurden, siehe *Ath. Vakalios*, Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 25.

⁶⁵ In der Präfektur Evros leben 144.000 Christen und 135.000 Muslime, Anteil der muslimischen Bevölkerung 62,5%. In der Präfektur Xanthi leben 91.000 Christen und 51.000 Muslime, Anteil der muslimischen Bevölkerung 43,9%. In der Präfektur Rodopi leben 103.000 Christen und 400.000 Muslime, Anteil der muslimischen Bevölkerung 61,16%. Unter den Muslimen gibt es auch weitere kulturelle Gruppen. Unter den 112.000 Minderheitsangehörigen sind 18.000 Zigeuner, 38.000 Pomaken und 56.000 Türkischstämmige zu finden, siehe *Ath. Vakalios*, a.a.O., S. 23.

⁶⁶ Diese Bevölkerungsgruppe verblieb nach dem Abkommen von Lausanne in West-Thrakien. Durch den entsprechenden griechischen-türkischen Vertrag zwischen Venizelos und Inonu wurde am 30.01.1923 das Thema des Bevölkerungsaustausches gelöst. So mussten 1.300.000 Griechen ihren Ort verlassen und kamen in Griechenland als Flüchtlinge an, während weitere 500.000 Türken in die Türkei zurückkehren mussten. Diese Bevölkerungsgruppen wurden als religiöse Minderheiten angesehen. Ihren Angehörigen wird das Recht gegeben, ihre religiösen Pflichten auszuüben und die türkische Sprache als Muttersprache zu verwenden. Durch das 1968 unterschriebene Protokoll zwischen Griechenland und der Türkei werden die Organisation und Verwaltung von Schulen der muslimischen Minderheiten geregelt, siehe E. Kanakidou, Διαπολιτισμική αγωγή, Athen 1997, S. 84. Vgl. auch *Dies.*, Η εκπαίδευση στη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης, Athen 1994, S. 57, siehe *Ath. Vakalios*, a.a.O., S. 28.

⁶⁷ Ch. Katsikas-E. Pontou, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 166. Im Augenblick herrscht in der heutigen Gesellschaft die Tendenz, die Kultur der Zigeuner auszulöschen. Sie haben nun in der Gegend von Thrakien ihren festen Wohnsitz gefunden und befassen sich hauptsächlich mit Kupfer- und Eisenverarbeitung, wobei es auch Handwerker in modernen Berufsarten gibt.

schen Zigeuner (mit eigenem Dialekt), b) die Pomaken (pomakischer Dialekt⁶⁸ ohne Schriftzeichen) und c) die Muslime türkischer Herkunft (türkische Sprache). Aus dem Erwähnten geht hervor, dass die kulturellen Unterschiede in West-Thrakien sich hauptsächlich auf Sprache und Religionszugehörigkeit beziehen. Die Mehrheit sind Sunniten⁶⁹, und die Religion ist ein dominanter Faktor, der ihre Mentalität, ihre Denk- und Lebensweise wesentlich und intensiv beeinflusst.

Das gesamte Bildungssystem ist gemäß den Verordnungen des Lausanner Abkommens konzipiert, in dem die Religions-, Sprach- und Bildungsfreiheit der religiösen Minderheiten sowohl in Griechenland als auch in der Türkei festgelegt wurden. Das heutige Schulsystem wird durch das Gesetzesdekret 1109/72 geregelt, das eine Fortsetzung verschiedener Abkommen darstellt⁷⁰. Der erste offizielle Lehrplan wurde 1958 veröffentlicht. Heute gilt jener Lehrplan, welcher 1977 durch die Gesetzesdekrete 694 und 695/77 festgelegt wurde. Im Hinblick auf Lehrstoff und Unterrichtsstunden sind diese Schulen den rein christlichen Schulen des Landes angeglichen. Die einzige Abweichung, die auch gesetzlich verankert wurde, bezieht sich auf ihre zweisprachigen Programme. Es gibt aber keine entsprechende Sonderregelung für bilinguale Kindergärten.

In West-Thrakien gibt es insgesamt 179 Kindergärten, 460 Grundschulen, 44 Gymnasien und Lyzeen. Ungefähr ein Drittel der Schüler sind ausschließlich Muslime, Türkischstämmige, Pomaken und Zigeuner. Die Minderheitenschulen⁷¹ werden von insgesamt 7.382 Schülern besucht, von denen 3.108 türkischstämmig, 2.786 Pomaken und 483 Zigeuner sind.

West-Thrakien weist eine hohe Analphabetenrate auf, die bei der muslimischen Minderheit⁷² wesentlich höher ausfällt. Die muslimischen Schüler sind durch einen sehr niedrigen Bildungsstand gekennzeichnet und in den höheren Stufen des Schulsystems⁷³ kaum vertreten. Im Hinblick auf den niedrigen Bildungsstand weist der Regie-

⁶⁸ E. Kanakidou, Η εκπαίδευση....., S. 61. Die pomakische Sprache ist eine sprachliche Mischung aus altgriechischen, bulgarischen und türkischen Elementen, die von einem slawischen-bulgarischen Dialekt dominiert wird, siehe Ath. Vakalios, Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 31.

⁶⁹ N. Panagiotidis, Το μειονοτικό εκπαιδευτικό σύστημα της Ελλάδας, Alexandroupoli 1996, S. 21-25.

⁷⁰ Die Bildungspolitik für die muslimische Minderheit in West-Thrakien wird vom Abkommen von Lausanne 1923, vom Bildungsabkommen von 1951, vom Wiener Bericht von 1968 und im Anschluss daran von den griechisch-türkischen Bildungsprotokoll im Jahre 1968, vom Urteil der Kammer des Landgerichts Rodopi mit der Nr. 300/84 und vom Urteil mit der Nr. 159/1986 des Oberlandesgerichtes Thrakien geregelt. Vor allem wird vorgesehen, dass an den Universitäten beider Länder die Sprache, die Kultur und die Geschichte des jeweiligen Landes unterrichtet wird und rassistische Passagen aus den Schulbüchern entfernt werden, siehe Il. Toulas, Η διαπολιτισμική και πολυπολιτισμική αγωγή στην Ελλάδα, Athen 2005, S. 157 und 161-162.

⁷¹ Ath. Vakalios, Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 41. Nach den Daten des Koordinationsbüros für Minderheitsschulen der Primar- und Sekundarstufe, Protokoll- Nr. Bl. 23.5/1650/2005 besuchen die Minderheitsschulen der Primarstufe in der Präfektur Rodopi 3067 muslimische Schüler, in der Präfektur Xanthi 3101 muslimische Schüler und in der Präfektur Evros 556 muslimische Schüler. Zusätzlich besuchen die Minderheitsschulen der Sekundarstufe in der Präfektur Rodopi 908 muslimische Schüler und in der Präfektur Xanthi 448 muslimische Schüler. In der Präfektur Evros gibt es in der Sekundarstufe keine Einschreibung von Schülern der muslimischen Minderheiten für das laufende Schuljahr 2005.

⁷² Nationales Statistisches Amt, Volkszählung 1991, unveröffentlichte Daten, vgl. Ch. Katsikas-E. Pontou, Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα, Athen 1994, S. 165. Vgl. Ath. Vakalios, Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 64.

⁷³ E. Kanakidou, Διαπολιτισμική..., S. 83. vgl. N. Panagiotidis, Μουσουλμανική μειονότητα και εθνική συνείδηση, Τοπική ένωση δήμων και κοινοτήτων Ν. Έβρου, Alexandroupoli 1995, S. 26-27.

rungsbezirk Thrakien (Präfekturen Evros, Rodopi, Xanthi) niedrige Werte sowie wesentliche Differenzen von Präfektur zu Präfektur und von Region zu Region innerhalb ein und derselben Präfektur auf. Diese Tatsache ist auf folgende Punkte zurückzuführen: die Durchführung des griechischen Sprachunterrichts⁷⁴, die Abstände zwischen den Städten mit schulischer und technischer Ausstattungsinfrastruktur, das unzureichend ausgebaute Verkehrsnetz, der niedrige Bildungsstand innerhalb der Familien und ihre materiellen Lebensbedingungen, der griechische Staat, der geringe Stellenwert der Minderheitsschulen, da bei den meisten nur zwei Lehrer eingestellt sind und drei Klassen zusammen unterrichtet werden, und schließlich die Schwierigkeit beim Beherrschen der griechischen Sprache.

In der Primärstufe ist die Vorschulerziehung in West-Thrakien nicht präsent, da die Familie die Erziehung der Kinder übernimmt. Es gibt nur zwei institutionalisierte Kindergärten in der Präfektur Evros, vier in der Präfektur Rodopi und drei in der Präfektur Xanthi. Grundschulen gibt es aber auch in Gebieten, die keine Verwaltungszentren sind, z. B. in Gebieten, wo die Bevölkerung aus Pomaken besteht. Nur eine kleine Anzahl von Schulgebäuden gehört dem griechischen Staat, einige wenige sogar der muslimischen Gemeinde. Die meisten Unterrichtsräume verfügen über kleine Flächen, während es kaum gemeinschaftliche Räume gibt, die sich meistens auf den Schulhof beschränken. Die meisten Schulen haben ein Büro für den Schulleiter und ein Lehrerzimmer. Die Farben des Korans, grün und gelb, sind fast überall vorherrschend.

In den Schulen der Primärstufe unterrichten: a) griechische staatsangehörige Christen, Absolventen der ehemaligen Pädagogischen Akademien, b) griechische staatsangehörige Muslime, Absolventen der Sonderpädagogischen Akademie Thessaloniki, c) griechische staatsangehörige Muslime, Absolventen der türkischen, staatlichen Lehranstalten, d) türkische staatsangehörige Muslime, Absolventen der türkischen Pädagogischen Hochschulen, die aber jederzeit abberufen werden können, e) griechische staatsangehörige Muslime, Absolventen der Koranschulen oder privaten muslimischen Gymnasien und Lyzeen⁷⁵. Durchschnittlich unterrichtet ein Lehrer elf Schüler, während an griechischen öffentlichen Schulen ein Lehrer 25 Schülern zugeteilt wird.

Die Erziehung der muslimischen Schüler erfolgt in zwei Sprachen. Als Muttersprache erlernen sie, unabhängig von ihrer Herkunft, die Türkische und als Zweitsprache die Griechische. Die Muttersprache wird in der Primärstufe intensiv unterrichtet, aber an den öffentlichen Schulen der Sekundärstufe⁷⁶ überhaupt nicht. Der Religions-, Mathematik-, Physik-, Geschichts- und Kunstunterricht erfolgt in türkischer Sprache, die Fächer Umweltkunde, Sozialkunde, Erdkunde und Sport in griechischer Sprache. Da das Bildungssystem religiös geprägt ist, wird an den Schulen in den jeweiligen Regierungsbezirken an griechischen Nationalfeiertagen, aber auch an muslimischen Traditionstagen nicht unterrichtet. So sind z. B. am Freitag 46 Schulen geschlossen⁷⁷. Die muslimischen Schulen verfügen über weitere schulfreie Tage. Die offiziellen freien Tage am Wochenende fallen nicht mit dem von der islamischen Religion vorgeschrie-

⁷⁴ Die Muslime leben in einem sozialen Umfeld, in dem die griechische Sprache nicht gesprochen wird. Das führt dazu, dass die muslimischen Schüler beim Schuleintritt mit Problemen konfrontiert werden, siehe Ch. Katsikas-E. Pontou, *Για την εκπαίδευση των αλλοδαπών παιδιών στην Ελλάδα*, Athen 1994, S. 169, vgl. N. Panagiotidis, *Το μειονοτικό...*, S. 42.

⁷⁵ Ath. Vakalios, *Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη*, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 46.

⁷⁶ E. Kanakidou, *Η εκπαίδευση ...*, S. 81.

⁷⁷ Ath. Vakalios, *Το πρόβλημα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη*, [Διαπολιτισμική Παιδαγωγική], Athen 1997, S. 47.

benen Freitags-Feiertag zusammen. In der Präfektur Xanthi sind alle 76 Schulen sonntags offen, bei gleichzeitiger Abwesenheit der christlichen Lehrer, freitags hingegen sind sie geschlossen. Daraus resultiert ein Verlust an Unterrichtsstunden.

Die Verantwortung für den Inhalt und das Verfassen der Schulbücher in allen Stufen und allen Unterrichtsfächern trägt das Erziehungsministerium und das Pädagogische Institut Athen. Der Unterrichtsstoff ist identisch für alle Schulen im griechischen Gebiet. Schulbücher für das Erlernen der türkischen Sprache und für alle Fächer, die auf Türkisch unterrichtet werden, stellt der türkische Staat zur Verfügung. Eine entsprechende Studie ergab sogar, dass es sich um Bücher mit hauptsächlich monokulturellen und weniger interkulturellen Zügen handelt, bei denen die Prinzipien der interkulturellen Erziehung unberücksichtigt bleiben.

Ein Anteil von ca. 70% der Absolventen dieser Schulen setzt seine Studien an Koranschulen fort oder siedelt in die Türkei über. Ein geringer Anteil von 5% setzt seine Ausbildung an Schulen der Sekundärstufe fort. Die restlichen 25% beenden ihren Schulbesuch vorzeitig.

In der Sekundärstufe werden die Ausgaben zur Instandhaltung und Errichtung von Schulgebäuden je nach Fall entweder von den Stadtbezirken, den Gemeinden, der Präfekturkasse oder den Schulkomitees getragen. Die Schulgebäude sind modern. Gymnasien und Lyzeen gibt es nur in Großstädten, in denen auch der Handel blüht, und somit sind sie für Schüler aus isolierten Regionen nicht so leicht zugänglich. Es gibt auch eine Abendschule, die den Ausbildungsbedarf der Zigeuner in Drosero / Thrakien abdecken soll und die 150 Schüler im Alter von über 15 Jahren besuchen.

Der Bedarf an Sekundärschulbildung ist hoch und deswegen übernehmen private und öffentliche Minderheitenschulen ihre Organisation. Die Unterrichtsfächer werden bilingual durchgeführt. Es ist bemerkenswert, dass die für den Hochschulzugang geprüften Fächer in türkischer Sprache unterrichtet werden. An den Koranschulen wird in den ersten drei Klassen der Unterrichtsstoff des Gymnasiums und in den nächsten zwei Klassen der Unterrichtsstoff von zwei Lyzeumsklassen durchgearbeitet.

An den öffentlichen Gymnasien und Lyzeen werden alle Fächer auf Griechisch unterrichtet⁷⁸. Das Curriculum und der Stundenplan sind identisch mit denen an den restlichen öffentlichen griechischen Schulen. Die Schüler haben kaum Chancen, die Prüfungen der Hochschulreife erfolgreich abzulegen. In den Koranschulen werden die Anforderungen des Lehrstoffs durch das Fünfklassen-System abgedeckt. Für die Schulbücher gelten dieselben Verordnungen wie in der Primärstufe.

Die Schulbücher in türkischer Sprache werden vom türkischen Staat mit großen Verzögerungen geliefert. Die Lehrergehälter variieren⁷⁹. Die Privatangestellten werden aus unterschiedlichen Quellen bezahlt und die Gehälter der Angestellten im öffentlichen Dienst werden vom Staat übernommen.

7. Schlussfolgerungen

Die Bildungspolitik und die interkulturelle Erziehung in Griechenland benötigen einen methodischen Entwurf. Einige Themen, die im Zentrum aller Bildungsversuche stehen sollten, sind: die Ausbildung der Lehrer, Kenntnisse über Gesellschaftsstruktu-

⁷⁸ Nur Koran und Religionsunterricht werden in türkischer Sprache unterrichtet. Dafür werden Lehrer, die die Sonderpädagogische Akademie der Aristoteles Universität Thessaloniki absolviert haben, mit besonderem privatrechtlichem Arbeitsvertrag eingestellt, siehe *Ath. Vakilios*, a.a.O., S. 49.

⁷⁹ E. Kanakidou, *Η εκπαιδευση* ..., S. 79.

ren, eine klare kulturelle Identität, eine positive Haltung den fremden ethnischen Gruppen und ihren Kulturen gegenüber⁸⁰, pädagogische Kenntnisse, die zur erfolgreichen Gestaltung und Anwendung von Unterrichtsmethoden führen⁸¹, korrekte Ermittlung von Lernschwierigkeiten und Lernbedürfnissen der Schüler verschiedener nationaler, kultureller Gruppen, Formulierung von Lernstrategien, die zum Lernen motivieren und eine schulische Umgebung⁸² mit Respekt vor der Kultur jedes Kindes herstellen.

Grundsätzlich beruht interkulturelle Erziehung auf einem Bildungssystem, das die Kulturerlebnisse der Kinder aller Nationen respektiert und sie kreativ in die Lehrpläne einfügt. Die Ziele der interkulturellen Erziehung sollten neu überprüft werden. Die Integration in das nationale Bildungssystem unter Beibehaltung der kulturellen Besonderheiten, die Verstärkung ihrer kulturellen Identität und das Verständnis der Welt als Einheit in ihrer Vielfaltigkeit⁸³ sind einige Grundziele, die beim Unterricht erreicht werden sollten und den ausländischen Schülern erlauben, ein positives Selbstbild aufzubauen und bessere Leistungen in der Schule zu erbringen⁸⁴.

Die interkulturelle Erziehung betrifft alle. Eine bessere Ausbildung und Fortbildungen der Lehrer, zusätzliche Fächer an pädagogischen Fakultäten konnten die Perspektiven der interkulturellen Erziehung verbessern, jedoch nicht die entscheidende Lösung herbeiführen. Das gesamte Bildungssystem und die Curricula sollten auf der Grundlage der Besonderheiten der griechischen multikulturellen Gesellschaft neu erstellt werden. Unter diesen Umständen könnten die notwendigen Voraussetzungen für ein harmonisches Zusammenleben⁸⁵ geschaffen werden. Nur so könnte sich das Bildungsprogramm Griechenlands verändern.

⁸⁰ M. Damanakis, Η εκπαίδευση των παλιννοστούντων και αλλοδαπών μαθητών στην Ελλάδα, Athen 1997, S. 97. Vgl. G. Markou, The present state of intercultural education in Greece, in: N. Terzis (Hg.), Intercultural education in the Balkan countries, [Balkan society for pedagogy], Thessaloniki 2004, S. 47. Der Autor behauptet, dass es einer Schule bedarf, die die kulturellen Grundlage und Besonderheiten der Schüler anerkennt.

⁸¹ G. Verma, Multicultural education: a European perspective and the implications for Greek education, paper presented to Symposium Multicultural Education, Greece, June 18, 2005, siehe <http://www.geocities.com/pee2000mac>, letzter Zugriff: 03.10.05.

⁸² Jeglicher Versuch einer schulischen Intervention bedarf einer Fokussierung auf alle wesentlichen Grundzüge der schulischen Umgebung, siehe J. Banks, Multiethnic education in USA: practices and promises, in: T. Conner (Ed.), Education in multicultural societies, London 1984, pp. 68-95.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ch. Govaris, Εισαγωγή στη διαπολιτισμική εκπαίδευση, Athen 2001, S. 57.

⁸⁵ Il. Toulas, Η διαπολιτισμική και πολυπολιτισμική αγωγή στην Ελλάδα, Athen 2005, S. 143.

Dokumente

A. Bekanntmachung des Sekretariats der Heiligen und Ständigen Synode des Ökumenischen Patriarchats über den Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf den Titel „Patriarch des Westens“

1335 KOMMUNIQUE

Hiermit wird bekannt gegeben, dass die Heilige und Ständige Synode des Ökumenischen Patriarchats sich über die Bedeutung der vor kurzem getroffenen Entscheidung seiner Heiligkeit, des Papstes Benedikt XVI. von Rom, und ihre Konsequenzen für die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu der Römisch-katholischen Kirche beraten hat; es geht um die Entscheidung, einen seiner im päpstlichen Jahrbuch (Annuario) von 2006 erwähnten Titel, nämlich jenen des „Patriarchen des Westens“, abzulegen und andere Titel, wie „Vikar Christi“, „Oberster Pontifex der Universalkirche“ etc. beizubehalten. Im Hinblick auf diese Entscheidung sowie auf die einschlägigen Erklärungen durch den Präsidenten des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, bemerkt das Ökumenische Patriarchat Folgendes:

1. Die Streichung des Titels „Patriarch des Westens“ vom päpstlichen Jahrbuch dieses Jahres, sowie das Beibehalten der restlichen obenerwähnten Titel haben eine besondere Bedeutung für die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, insbesondere angesichts der Wiederaufnahme des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen den beiden Kirchen, der sich mit dem Thema des Primats in der Kirche beschäftigen will.

2. Von allen Titeln, die vom Papst verwendet werden, ist der Titel „Patriarch des Westens“ der einzige Titel, der auf die Periode der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends zurückgeht, und der im Gewissen der Orthodoxen Kirche angenommen wurde. Am Anfang hing dieser mit der Institution der „Pentarchie“ zusammen, aber er wurde im Osten auch nach dem Schisma 1054 n. Chr. akzeptiert. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, dass das Ökumenische Patriarchat durch die Jahrhunderte hindurch die Gründung von Bistümern im Westen mit Titeln, die von Bischöfen der Kirche von Rom verwendet worden waren, vermieden hat. Ein weiterer Beweis ist der Protest des Ökumenischen Patriarchats, immer wenn die Kirche von Rom, besonders nach dem 4. Kreuzzug, aber auch heute, Bistümer innerhalb der Jurisdiktion der orthodoxen Patriarchate, mit Titeln, die bereits von orthodoxen Bischöfen getragen wurden, gegründet hat. Das Bewusstsein der geographischen Grenze jeder kirchlichen Jurisdiktion hat nie aufgehört, ein grundlegender Bestandteil der orthodoxen Ekklesiologie zu sein.

3. Es ist natürlich eine unbestreitbare Tatsache, dass die Pentarchie, die auf der geographischen Struktur der bekannten „Ökumene“ während der byzantinischen Zeit basierte, nach dem Fall des byzantinischen Reiches kirchenrechtlich durch die Gründung anderer Patriarchate und Autokephaler Kirchen innerhalb der Orthodoxen Kirche an Bedeutung verlor. Jedoch wurde in der Orthodoxen Kirche die Unterscheidung zwischen den sogenannten „alten“ Patriarchaten, die auf die Institution der „Pentarchie“ zurückgehen, und den Patriarchaten, die später entstanden, nie aufgehoben. Unter den „alten“ Patriarchaten steht das Patriarchat des Westens mit dem Bischof von Rom an erster Stelle, obwohl seine Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen nach dem Schisma von 1054 n. Chr. unterbrochen wurde. Dieses Element bleibt für das Verständnis des Primates des Bischofs von Rom durch die Orthodoxen im Falle der Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit zwischen den zwei Kirchen immer sehr wichtig.

4. Es ist auch ein Fakt, dass in der Neuzeit der Begriff „Westen“ eine kulturelle Bedeutung erworben hat und auf geographische Bereiche ausgedehnt wurde; diese waren in Zeiten der alten Kirche unbekannt, wie der amerikanische Kontinent, Ozeanien etc. Es wäre jedoch undenkbar, dass die orthodoxe Ekklesiologie die geographische Bedeutung des Begriffes für die Kirchenstruktur aufgibt und sie mit der „kulturellen“ Bedeutung ersetzt. Die Einheit der Kirche kann nicht als Summe von Kirchen, die kulturell unterschiedlich sind, verstanden werden, sondern als Einheit von lokalen, nämlich geographisch definierten Kirchen. Die Abschaffung des Titels „Patriarch des Westens“ darf nicht zu Absorption der offenbar eindeutigen geographischen kirchlichen „Jurisdiktionen“ durch eine „Universal-Kirche“ führen, die aus Kirchen besteht, die sich entweder auf der Grundlage von „Kultur“ oder „Bekenntnis“ oder durch verschiedene liturgische Riten unterscheiden. Auch unter den heutigen geschichtlichen Gegebenheiten soll die eine Kirche als Einheit von vollen Lokalkirchen in ekklesiologischer Sicht betrachtet werden.

5. An dieser Stelle ist für die Orthodoxe Kirche von größter Bedeutung die Tatsache, dass Papst Benedikt die Titel „Vicar Christi“ und „Oberstes Pontifex der Universalkirche“ beibehält, während er den Titel „Patriarch des Westens“ ablegt. Diese Titel verursachen ernste Probleme für die Orthodoxen, in Anbetracht der Vorstellung, dass sie als Implikation einer universellen Jurisdiktion des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche wahrgenommen werden, eine Jurisdiktion, die Orthodoxen noch nie akzeptiert haben. Durch die Beibehaltung dieser Titel und Aufgabe des Titels „Patriarch des Westens“ wird die Bezeichnung „Schwesterkirchen“ zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche schwer anwendbar. Dieses Konzept, welches ursprünglich von Patriarch Ioannis v. Konstantinopel (dem Kamateros) als Reaktion auf die Stellungnahmen von Papst Innocent III. im 13. Jahrhundert eingeführt worden war, wurde in jüngster Zeit durch den unvergesslichen Papst Paul VI. und den ökumenischen Patriarch Athenagoras wiederholt und vertieft.

6. Im Hinblick auf die Wiedereröffnung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche und der Diskussion über das Thema des Primats bringt das Ökumenische Patriarchat seinen Wunsch zum Ausdruck, dass keine weiteren Schwierigkeiten in der Diskussion einer solchen heiklen

Frage wie der des Primats des Bischofs von Rom entstehen mögen. In diesem Zusammenhang halten wir es für angemessen, an die Ansicht des damaligen Professors Joseph Ratzinger, des jetzigen Papstes Benedikt des XVI., zu erinnern, welche vor einigen Jahren veröffentlicht wurde: „Rom kann, was das Thema des Primats anbelangt, vom Osten nicht mehr verlangen, als was es während des ersten Jahrtausends formuliert und angewandt hat.“ Wenn ein solches Prinzip von einer „Ekklesiologie der Kommunion“ durch die Einbringung aller Aspekte des Primats innerhalb des Kontextes der synodalen Struktur der Kirche begleitet wird, so würde dies enorm die Anstrengung fördern, ein sehr ernstes Problem der Einigkeit der Kirche Christi zu lösen.

Phanar, den 8. Juni 2006.

Vom Sekretariat der Heiligen und Ständigen Synode.

[www.ec-patr.org, Übersetzt aus dem Griechischen von *Anargyros Anapliotis*]

#335
B. Ekklesiologie ^{u.j.u} Text der 9. Vollversammlung des
Ökumenischen Rates der Kirchen (14.-23. Februar 2006,
Porto Alegre, Brasilien): *Berufen, die eine Kirche zu sein* }
#320

Dokument n° PRC 01.1 Rev.

Frühere ÖRK-Vollversammlungen haben Erklärungen zugestimmt, die eine Vision „der Einheit, die wir suchen“ entfalten oder das Wesen dieser Einheit definieren.¹ Im Einklang mit diesen Texten hat die 9. Vollversammlung in Porto Alegre den vorliegenden Text angenommen und die Kirchen eingeladen, ihre gemeinsame Pilgerreise fortzusetzen und einen weiteren Schritt auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit zu tun.

Diese Einladung an die Kirchen verfolgt einen doppelten Zweck: sie möchte (a) wiedergeben, was die Kirchen zum jetzigen Zeitpunkt ihrer ökumenischen Pilgerreise gemeinsam über einige wesentliche Aspekte der Kirche aussagen können; und sie möchte (b) die Kirchen zu einer erneuerten, gegenseitig hilfreichen, zugleich offenen

¹ Die vorliegende Einladung an die Kirchen wurde auf Ersuchen des ÖRK-Zentralausschusses (2002) und unter Federführung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet. Ein erster Entwurf entstand auf einer Tagung in Nikosia, Zypern im März 2004; dieser Entwurf wurde (auf der Grundlage ausführlicher Stellungnahmen von Leitungsgremien des ÖRK, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie dem Koordinierungsausschuss der Sonderkommission) auf einer zweiten Tagung in Nikosia im Mai 2005 überarbeitet. Glauben und Kirchenverfassung spricht der Kirche von Zypern im Namen des ÖRK seinen Dank für die gastfreundliche Aufnahme dieser Vorbereitungstreffen aus. Die endgültige Formulierung des Textes wurde auf der Tagung der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Aghios Nikolaos, Kreta, im Juni 2005 vorgenommen.

und wahrheitsuchenden Aussprache über die Qualität und den Grad ihrer Gemeinschaft und *Communio* sowie über die sie weiterhin trennenden Fragen anregen.²

1. Als Delegierte der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen danken wir dem dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist, der unsere Kirchen in lebendigen Kontakt und Dialog zu- und miteinander gebracht hat. Gottes Gnade hat es uns ermöglicht, beieinander zu bleiben, selbst wenn dies nicht immer einfach war. Beträchtliche Anstrengungen sind unternommen worden, um unsere Spaltungen zu überwinden. Wir sind „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu wir (sie) berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.³ Wir bekräftigen, dass „das Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen darin (besteht), einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“⁴ Unsere fortdauernden Trennungen sind unleugbare Wunden am Leib Christi. Die Mission Gottes leidet darunter.

2. Die Kirchen in der Gemeinschaft des ÖRK bleiben einander auf dem Weg zur *vollständigen sichtbaren Einheit* verpflichtet. Diese Verpflichtung empfangen wir als Gnadengabe Gottes. Einheit ist zugleich göttliche Gabe und Aufgabe. Unsere Kirchen haben erklärt, dass die Einheit, auf die wir hoffen und für die wir beten und arbeiten, „eine *Koinonia* ist, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird“.⁵ Eine solche *Koinonia* muss an jedem Ort und durch eine konziliare Beziehung der Kirchen an verschiedenen Orten zum Ausdruck kommen. Wir haben noch viel Arbeit vor uns bei unserem gemeinsamen Bemühen, die Bedeutung der Einheit und der Katholizität und die Bedeutung der Taufe zu verstehen.

3. Wir bekennen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, wie sie im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zum Ausdruck kommt. Die Einheit der Kirche ist ein Abbild der Einheit des dreieinigen Gottes in der Gemeinschaft der göttlichen Personen. Die Heilige Schrift beschreibt die christliche Gemeinde als den Leib Christi, dessen beziehungsreiche Vielfalt für seine Ganzheit wesentlich ist: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ein Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist ein Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allem. In einem jeden offenbart sich der Geist zum Nutzen aller“ (1 Kor 12,4-7). So ist die Kirche – als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes – berufen, ihre *Einheit in reicher Verschiedenheit* zu manifestieren.

² Um diesen Prozess zu fördern, hat Glauben und Kirchenverfassung ein neues Studiendokument mit dem Titel „The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement“, Faith and Order Paper No. 198 (Wesen und Auftrag der Kirche: Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung) herausgegeben, das den Kirchen zugestellt worden ist.

³ Basis, ÖRK (Verfassung, Art. I).

⁴ Ziele und Funktionen, ÖRK (Verfassung, Art. III)

⁵ „Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung“, Canberra-Erklärung, 2.1.

4. Als Gemeinschaft der Gläubigen wird die Kirche durch das Wort Gottes geschaffen, denn durch das Hören auf die *Verkündigung des Evangeliums* erwacht der Glaube, durch das Wirken des Heiligen Geistes (Röm 10,17). Da nun die Frohe Botschaft, die zur Erweckung des Glaubens verkündet wird, die von den Aposteln weitergegebene Frohe Botschaft ist, ist die durch das Wort geschaffene Kirche *apostolisch*. Aufbauend auf dem Fundament der Apostel und Propheten ist die Kirche Gottes Haushalt, ein heiliger Tempel, in dem der Heilige Geist lebt und wirkt. Durch die Kraft des Heiligen Geistes wachsen die Gläubigen hinein in „einen heiligen Tempel im Herrn (Eph 2,21).“⁶

5. Wir erklären, dass der apostolische Glaube der Kirche einer ist, wie der Leib Christi ein Leib ist. Doch mag es berechtigterweise unterschiedliche Formulierungen des Glaubens der Kirche geben. Das Leben der Kirche als neues Leben in Christus ist *eines*, doch wird es durch verschiedene Charismen und Ämter aufgebaut. Die Hoffnung der Kirche ist eine. Und doch manifestiert sie sich in einer Verschiedenheit menschlicher Erwartungen. Wir erkennen an, dass es verschiedene ekklesiologische Ansätze und eine Reihe von Ansichten über das Verhältnis der Kirche zu den Kirchen gibt. Manche Formen von Verschiedenheit bringen Gottes Barmherzigkeit und Güte zum Ausdruck; diese müssen wir durch Gottes Gnade und in der Kraft des Heiligen Geistes erkennen und wahrnehmen. Andere spalten die Kirche; diese müssen durch die Gaben des Geistes, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, überwunden werden, damit Trennung und Ausschluss nicht das letzte Wort haben. Gottes Ratschluss für die Fülle der Zeit besteht darin, „dass alles zusammengefasst würde in Christus“ (Eph 1,10) und menschliche Trennungen aufgehoben werden. In Liebe ruft Gott sein Volk zur Erkenntnis und Erneuerung, auf dem Weg zur Fülle der Koinonia.

6. Die *Katholizität* der Kirche bringt die Fülle, Integrität und Ganzheit ihres Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck. Jede Gemeinde getaufter Christen, in der der apostolische Glaube bekannt und gelebt wird, in der das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente gefeiert werden, ist Ausdruck dieses Geheimnisses. Jede Kirche ist als Kirche katholisch und nicht einfach ein Teil davon. Jede Kirche ist katholische Kirche, aber nicht deren Ganzheit. Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht. Wir erklären, dass die Katholizität der Kirche ihren sichtbarsten Ausdruck im gemeinsamen Abendmahl und in einem gegenseitig anerkannten Amt findet.

7. Das Verhältnis zwischen Kirchen ist durch eine dynamische Wechselbeziehung geprägt. Jede Kirche ist zum gegenseitigen Geben und Empfangen von Gaben und zur *gegenseitigen Rechenschaft* aufgerufen. Jede Kirche muss sich dessen bewusst werden, was in ihrem Leben provisorisch ist, und den Mut haben, dies auch gegenüber den anderen Kirchen einzugestehen. Auch heute, wo eucharistisches Teilen nicht immer möglich ist, verleihen getrennte Kirchen der gegenseitigen Rechenschaft und Aspekten ihrer Katholizität bereits Ausdruck, indem sie füreinander beten, Ressourcen miteinander teilen, einander in Zeiten der Not beistehen, Entscheidungen gemeinsam treffen, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden einsetzen, einander Rechenschaft ablegen in der Nachfolge, die in unserer Taufe impliziert ist, und den Dialog trotz der Unterschiede aufrechterhalten und sich weigern zu sagen: „Ich brauche dich nicht“ (1 Kor 12,21). Wir verarmen, wenn wir voneinander getrennt sind.

⁶ *Wesen und Auftrag der Kirche*, § 23.

8. Alle, die auf Christus getauft sind, sind mit Christus in seinem Leib eins geworden: „So sind wir ja mit ihm begraben durch die *Taufe* in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4). In der Taufe überträgt der Geist die Heiligkeit Christi auf Christi Glieder. Die Taufe in das Einssein mit Christus ruft die Kirchen zu einem offenen und ehrlichen Umgang miteinander auf, auch wenn dies schwierig sein mag: „Laßt uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus (Eph 4,15). Die Taufe schenkt den Kirchen die Freiheit und die Verantwortung, sich auf den Weg zu machen zu einer gemeinsamen Verkündigung des Wortes, dem gemeinsamen Bekennen des einen Glaubens, der gemeinsamen Feier der einen Eucharistie und zur vollen Teilhabe an dem einen Amt. Auch diejenigen, die das Sakrament der Wassertaufe nicht praktizieren, haben an der geistlichen Erfahrung des Lebens in Christus teil.“⁷

9. Unsere gemeinsame Zugehörigkeit zu Christus durch die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes befähigt und ruft die Kirchen auf, sich miteinander auf den Weg zu machen, selbst wenn unter ihnen noch keine Einigkeit herrscht. Wir erklären, dass die Taufe eine ist, wie der Leib einer und der Geist einer ist, wie wir auch zu einer Hoffnung berufen sind, ein Herr, ein Glaube, ein Gott und Vater unser aller (Eph 4,4-6). Durch Gottes Gnade macht die Taufe sichtbar, dass *wir zueinander gehören*, auch wenn einige Kirchen noch nicht in der Lage sind, andere als Kirchen im vollen Wortsinn anzuerkennen. Wir erinnern an die Erklärung von Toronto, in der die Mitgliedskirchen des ÖRK anerkannten, „dass die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche. Sie sind deshalb darauf bedacht, mit denen außerhalb ihrer eigenen Reihen in lebendigen Kontakt zu kommen, die Jesus Christus als Herrn anerkennen“.⁸

10. Als Geschöpf von Gottes Wort und Gottes Geist ist die Kirche ein Mysterium, ein Zeichen und ein Werkzeug des Planes Gottes für die Erlösung der Welt. Die Gnade Gottes offenbart sich im Sieg über die Sünde, der uns in Christus geschenkt ist, und in der Heilung und Ganzheit des Menschen. Wir vermögen das Reich Gottes zu erkennen und wahrzunehmen in einer *versöhnten und versöhnenden Gemeinschaft*, die zur Heiligkeit berufen ist – einer Gemeinschaft, die darum ringt, die in sündhaften sozialen Strukturen zum Ausdruck kommende Diskriminierung zu überwinden und die sich dafür einsetzt, die Spaltungen in ihrem eigenen Leben zu heilen und zur Heilung und Einheit der menschlichen Gemeinschaft beizutragen. Die Kirche hat teil am versöhnenden Wirken Christi, der sich selbst entäußerte, indem sie ihren Auftrag verwirklicht und das Bild Gottes in allen Menschen bekräftigt und erneuert und mit all denen zusammenarbeitet, deren Menschenwürde durch wirtschaftliche, politische und soziale Ausgrenzung verletzt wurde.

11. Mission ist fester Bestandteil des Lebens der Kirche. Mit ihrer Missionsarbeit nimmt die Kirche ihren Auftrag wahr, das Evangelium zu verkündigen und der ganzen Schöpfung den lebendigen Christus zu bringen. Die Kirchen leben inmitten von Menschen, die einen anderen Glauben bekennen und anderen Ideologien anhängen. Als Werkzeug Gottes, des Herrn aller Schöpfung, ist die Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit ihnen aufgerufen, damit ihre *Mission* zum Wohl aller Geschöpfe

⁷ „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“, Canberra-Erklärung, 3.2.

⁸ Toronto-Erklärung, IV.3.

und zur Erhaltung der Erde beiträgt. Alle Kirchen sind aufgerufen, die Sünde in all ihren Erscheinungsformen zu bekämpfen – in ihrem Innern wie auch in der Welt – und mit anderen zusammenzuarbeiten, wenn es darum geht, sich Unrecht entgegenzustellen, menschliches Leid zu lindern, Gewalt zu überwinden und sich dafür einzusetzen, dass alle Menschen an der Fülle des Lebens Anteil haben.

12. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist in seiner ganzen Geschichte ein privilegiertes Instrument gewesen, das es den Kirchen erlaubt hat, einander zuzuhören und miteinander zu sprechen und sich gemeinsam mit Anliegen auseinanderzusetzen, die die Kirchen herausfordern und die Menschheit gefährden. Die Kirchen der ökumenischen Bewegung haben die Gründe für die unter ihnen herrschenden Trennungen auch in multilateralen und bilateralen Gesprächen untersucht. Und doch haben die Kirchen ihre *gegenseitige Verantwortung* füreinander nicht immer ernst genommen: die Notwendigkeit, einander Rechenschaft über ihren Glauben, ihr Leben und ihr Zeugnis zu geben und die Faktoren klar zu benennen, die sie noch trennen. Im Licht der Erfahrungen, die wir bereits gemeinsam gemacht haben, und der Fortschritte im multilateralen und im bilateralen Dialog ist es nun an der Zeit, miteinander konkrete Schritte zu tun.

13. Die Neunte Vollversammlung ruft deshalb den Ökumenischen Rat der Kirchen auf, weiterhin *vertiefte Gespräche* unter den verschiedenen Kirchen zu fördern. Desgleichen laden wir alle unsere Kirchen ein, sich an die schwierige Aufgabe zu machen, ehrlich Rechenschaft abzulegen vom Verhältnis ihres Glaubens und ihrer Kirchenordnung zum Glauben und zur Kirchenordnung anderer Kirchen. Jede Kirche wird aufgefordert, die Urteile deutlich auszusprechen, die ihre Beziehungen zu den anderen Kirchen prägen oder gar relativieren. Das ehrliche Miteinanderteilen von Gemeinsamkeiten, Divergenzen und Unterschieden wird allen Kirchen helfen, dem nachzugehen, was zum Frieden beiträgt und das gemeinsame Leben aufbaut.

14. Auf dem Weg zur vollständigen sichtbaren Einheit sollten die Kirchen wiederkehrende Themen in frischerer, stärker pointierter Weise angehen. Zu den *Fragen*, die ständig *auf der Tagesordnung* der Kirchen stehen sollten, gehören folgende:

a) In welchem Maße kann Ihre Kirche den getreuen Ausdruck des apostolischen Glaubens in ihrem eigenen Leben, Gebet und Zeugnis und in dem anderer Kirchen erkennen?

b) Wo nimmt Ihre Kirche Treue zu Christus im Glauben und Leben anderer Kirchen wahr?

c) Erkennt Ihre Kirche im Leben anderer Kirchen das gemeinsame Grundmuster einer in der Taufe gründenden christlichen Initiation?

d) Aus welchen Gründen hält es Ihre Kirche für notwendig oder zulässig oder für nicht möglich, das Abendmahl mit Gläubigen aus anderen Kirchen zu teilen?

e) In welcher Weise ist es Ihrer Kirche möglich, die geordneten Ämter anderer Kirchen anzuerkennen?

f) In welchem Maße vermag Ihre Kirche an der Spiritualität anderer Kirchen teilzuhaben?

g) Wie weit wird sich Ihre Kirche mit anderen Kirchen solidarisieren, wenn es um Probleme wie soziale und politische Hegemonie, Verfolgung, Unterdrückung, Armut und Gewalt geht?

h) In welchem Masse wird Ihre Kirche an dem apostolischen Auftrag anderer Kirchen beteiligt sein?

i) In welchem Maße kann Ihre Kirche gemeinsam mit anderen Kirchen die religiöse Unterweisung und die theologische Ausbildung gestalten?

j) Wie weit kann Ihre Kirche das Gebet mit anderen Kirchen teilen?

In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen werden die Kirchen erkennen, in welchen Bereichen ihres Lebens sie der Erneuerung bedürfen, und sie werden neue Möglichkeiten entdecken, wie sie ihre Beziehungen zu Kirchen anderer Traditionen vertiefen können.

15. Im Dialog und im gemeinsamen Handeln sind unsere Kirchen *gemeinsam unterwegs*, in der Gewissheit, dass der auferstandene Christus sich auch weiterhin zu erkennen geben wird, wie er es beim Brechen des Brotes in Emmaus tat, und dass er die tiefere Bedeutung von Gemeinschaft und Communion enthüllen wird (Lk 24, 13-35). Angesichts der in der ökumenischen Bewegung erzielten Fortschritte ermutigen wir unsere Mitgliedskirchen, diesen beschwerlichen und dennoch freudigen Weg weiterzugehen, im Vertrauen auf Gott den Vater, Sohn und Heiligen Geist, dessen Gnade unser Ringen um Einheit in Früchte der Gemeinschaft verwandelt.

Hört, was der Geist den Gemeinden sagt!

(entnommen aus der offiziellen Website des ÖRK:

<http://www.wcc-assembly.info/de/motto-themen/dokumente.html>)

Rezensionen

Gerald Bray (Ed.), James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, (series: Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Volume 11, General Editor *Thomas C. Oden*), Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press 2000, pp. 288, \$ 40.00 (ISBN: 0-8308-1496-5).

Die bisher im nicht orthodoxen Raum erschienenen biblischen Kommentare waren eher westlich orientiert, d.h. sie stützten sich überwiegend auf die Arbeitsweise, die Beobachtungen und die wissenschaftlichen Ergebnisse der historisch-kritischen Methode und schenken der altkirchlichen Schriftinterpretation der Kirchenväter wenig Beachtung. Beim vorliegenden Reihenband vom Institute of Classical Christian Studies (ICCS) in den USA wird nun eine eindrucksvolle Wende unter dem Motto „zurück zu den Vätern“ festgestellt. Es handelt sich dabei nämlich um eine englischsprachige Kommentarreihe der Heiligen Schrift mit bisher 20 Bänden aus dem Alten und Neuen Testament, die sich durch einen eindeutigen patristischen Hintergrund auszeichnet.

Man könnte jeden Kommentarband der Reihe „Ancient Christian Commentary on Scripture“ als eine wertvolle Sammlung von kirchenväterlichen Zitaten (Glossae) zu den einzelnen Stellen der biblischen Schriften, mit anderen Worten als eine Art „Katenen“ oder auch als „a Christian Talmud“ (S. xii) bezeichnen. Sehr charakteristisch beschreibt der General Editor der Reihe, Thomas C. Oden, ihr Profil: „The Ancient Christian Commentary on Scriptures has as its goal the revitalization of Christian teaching based on classical Christian exegesis, the intensified study of Scripture by lay persons who wish to think with the early church about the canonical text, and the stimulation of Christian historical, biblical, theological and pastoral scholars towards further inquiry into scriptural interpretation by ancient Christian writers.“ (S. xi).

Der jeweils zu kommentierende biblische Text wird in einer ersten Phase in selbständige Perikopen geteilt, denen eine geeignete Überschrift zugeordnet wird. Nach dem Ausführen des Textes schaltet sich ein spaltenartiger „Überblick“ über die nachfolgenden patristischen Thesen und Kommentare ein. Desweiteren werden direkte Meinungen von Kirchenvätern zu jedem Vers angegeben, wobei auch jede diese kleine Einheit ihre eigene Überschrift bekommt. Der zeitliche Rahmen der patristischen Dokumente umspannt sich zwischen dem Ende der neutestamentlichen Ära (Klemens von Rom) und dem 8. Jh. (Johannes Damaskenos). Den Band runden ein Abkürzungsverzeichnis (S. xv-xvi) und ein großer Anhang mit Verzeichnis der frühchristlichen Autoren und ihrer Werke (S. 261-268), eine chronologische Liste von Personen und Werken (S. 269-270), biographische Notizen über Autoren und anonyme Werke (S. 271-278), Autoren- und Schriftenregister (S. 279-280), Sachregister (S. 281-286) sowie Register der biblischen Stellen (S. 287-288) ab.

Es erübrigt sich, an dieser Stelle von der weiten Bedeutung eines solchen biblischen Werkes zu reden. In der Reihe sind bisher insgesamt 20 Bände (*Altes Testament*: Gen 1-11; Gen 12-50; Ex-Lev-Num-Deut; Ios-Iud-Ruth-Sam 1-2; Iob; Prov-Eccl-Cant; Is 1-39; Zwölf Propheten; *Neues Testament*: Mt 1-13; Mt 14-28; Mk; Lk; Apg; Röm; 1-2 Kor; Gal-Ephes-Phil; Kol- 1-2 Thess- 1-2 Tim-Tit-Philem; Hebr; Offb) erschienen. Bei dieser Kommentarreihe handelt es sich um ein deutlich ökumenisches Projekt, das die lebendige Kommunikation zwischen den Christen in den verschiedenen Traditionen und ihren gemeinsamen Glaubensvorfahren voranbringt. Die Idee, ein solches Werk zustande zu bringen, kann nur als exzellent bezeichnet werden. Die ganze englischsprachige Reihe könnte aber doch auch für Studierende, Wissenschaftler oder interessierte Laien weiterer Sprachen und aller christlichen Konfessionen und Traditionen wertvoll sein. Selbstverständlich würde aber ein ähnliches Projekt in einer anderen Sprache ebenso mit großer Begeisterung empfangen.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Nicolae V. Dură, „Scythia Minor“ (Dobrogea) și Biserica ei apostolică: Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV - XIV) [=„Scythia Minor“ (Dobrudscha) und ihre apostolische Kirche. Das Erzbistum und die Metropole von Tomis (4.-14. Jh.)], Bukarest: Editura Didactică și Pedagogică 2006, 267 S.

Das Buch von N. V. Dură beschäftigt sich mit der Verbreitung des apostolischen Christentums in Südosteuropa und insbesondere in Scythia Minor. Für die rumänische orthodoxe Kirche stellt die ehemalige Scythia Minor das Altertum und den apostolischen Ursprung des rumänischen Christentums dar. Tomis – die heutige rumänische Stadt Constanța – war die Metropole der ehemaligen römischen Provinz Kleinskythien und gleichzeitig der erzbischöfliche und Metropoliansitz der Region. Die Dokumente der damaligen Zeit beweisen, dass hier eine gut organisierte und sehr aktive christliche Kirche tätig war. Die Bischöfe von Tomis nahmen an den Ökumenischen Konzilien teil, von denen manche sogar nach ihren Namen genannt werden, wie z. B. Gerontios und Timotheos. Auch Alexander, *reverendissimus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Scythiae* wurde unter den Teilnehmern der Lokalsynode von Konstantinopel (449) erwähnt. Am 30. Juli 381 wendet sich Kaiser Theodosios der Große an zehn orthodoxe Hierarchen aus seinem Imperium, die als Garanten des orthodoxen Glaubens galten. Unter diesen zehn finden wir auch Gerontios von Tomis, der mit dem Erhalt der Orthodoxie in den Städten von Scythia Minor beauftragt wurde. Auch Leon I. schrieb den Primaten der Lokalkirchen und erwähnt unter ihnen auch den Vorsteher aus Kleinskythien. Die Beziehungen der Hierarchen aus dieser Gegend mit den kanonischen Bischöfen des byzantinischen Imperiums und Westeuropas waren ein Beweis der Orthodoxie des Glaubens, was in der damaligen Zeit nicht selbstverständlich war. Am Anfang des 6. Jhs. zählt die Liste 14 Bischofsstühle in Scythia Minor.

Der Verfasser des Buches behauptet entgegen der Meinung mehrerer Historiker, dass die Kirche von Tomis nicht nur autokephal war, sondern auch eine metropolitanähnliche Struktur schon während des 1. Ökumenischen Konzils aufwies. Scythia Minor und Tomis, ihre Metropole, erfreuten sich durch ihre Beziehungen mit dem östlichen und dem abendländischen Christentum eines guten Rufes. Die

archäologischen Forschungen und die Zeugnisse vieler Märtyrer aus Kleinskythien beweisen, dass in dieser Gegend ein prägendes und sehr lebendiges christliches Leben existierte. Die „skytischen Mönche“ nahmen durch ihre Werke an den großen theologischen Diskussionen ihrer Zeit teil. Dionysius Exiguus wird z. B. als Vater des abendländischen kanonischen Rechtes betrachtet. Die Verhältnisse dieser Kirche mit den Hierarchen aus Kleinasien (Basilios der Große), Konstantinopel oder Rom zeigen, dass die Interessen der „skythischen Bischöfe und Theologen“ die Grenzen ihrer Ortskirche überschritten. Johannes Cassian (5. Jh.), der schon erwähnte Dionysius Exiguus oder Leontios von Byzanz, Johannes Maxentius und Petrus Diaconus, die aus dieser Gegend stammen, gehören eigentlich dem ökumenischen Christentum und der universalen Kultur an.

Aufgrund der *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, der *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* und anderer Dokumente kommt der Verfasser zur Überzeugung, dass die Kirche aus Scythia Minor ein autokephales Erzbistum schon im 4. Jh. bildete (S. 115). Die Gründung der Metropole der Ungrowalachei verkörpert durch die Versetzung des Metropoliten aus Vicina (Dobrudscha) nach Curtea de Argeş (1359), dem damaligen Sitz des rumänischen Herrschers, eigentlich die Fortsetzung der „skythischen“ Metropole.

Der Verfasser ist Professor und Prodekan der Fakultät für Rechtswissenschaft der Ovidius Universität in Constanţa/Rumänien. Er ist Theologe, Historiker und Spezialist im Kirchenrecht und versucht in seinem Werk, eine interdisziplinäre Interpretation der Dokumente darzustellen. Er wurde durch seine zahlreichen Studien, Artikel und Bücher, die in Rumänien oder im Ausland veröffentlicht wurden, bekannt. Als Beispiel können wir folgende Werke nennen: „Le régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique du Ier millénaire“ (Bukarest 1999) und „Collégialité et synodalité. La primauté à la lumière de la législation canonique, oecuménique“ (Lausanne-Paris 2005).

Mircea Basarab, München

Johann Schneider, Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, (Studia Transylvanica Bd. 32), Köln - Weimar - Wien: Böhlau Verlag 2005, 258 S., 32,90 EUR (ISBN: 3-412-13505-4)

Die Persönlichkeit des Metropoliten Andrei Şaguna (1809-1873, seit 1848 Bischof bzw. Metropolit von Siebenbürgen) bleibt für die Geschichte der orthodoxen Kirche in Transsylvanien entscheidend und für die Gestalt der rumänischen Orthodoxie in der modernen Zeit emblematisch. Sein vielfältiger Beitrag kann hier nur in wenigen Stichworten angedeutet werden: die Reorganisation der rumänisch-orthodoxen Kirche in Siebenbürgen als autonome Metropole (1864) und die anschließende Verabschiedung des „Organischen Statuts der Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen“, welche die Prinzipien der Synodalität, der Autonomie gegenüber dem Staat und der Integration der Laien in den administrativen Leitungsorganen der Kirche herausstellte; die grundlegende Reform der Priester- und Lehrerbildung; die Gründung hunderter orthodoxer Volksschulen und die Aufstellung einer kirchlichen Druckerei. Inhaltlich setzte er sich für die Erneuerung der Predigt in den Gemeinden und für eine Wiederbelebung

des Glaubens auf biblischer und kanonischer Basis ein. Dazu kommt noch sein unermüdlicher politischer Einsatz für die Rechte der unterdrückten Rumänen im Habsburgerreich. Der nachhaltige Einfluss Șagunas ist heute immer noch präsent: die Prinzipien seines „Organischen Status“ wurden im 20. Jahrhundert in den Organisationsstatuten der ganzen rumänischen orthodoxen Kirche von 1925 bzw. 1948 übernommen.

Die an der Universität Erlangen-Nürnberg unter der Betreuung des bekannten Ostkirchenkundlers Prof. Dr. Karl Christian Felmy verfasste Dissertation von Johann Schneider hat als Schwerpunkt die Darstellung der ekklesiologischen Fundamente und Perspektiven der „kirchlichen Reform“ von Metropolit Andrei Șaguna. Der aus Siebenbürgen stammender Verfasser ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche und zur Zeit Verantwortlicher beim Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes für lutherische StipendiatInnen. Schneider macht mit seinem Werk einen wichtigen Schritt zu einem komplexeren Verständnis des Metropoliten Șaguna, indem er einerseits seine Wirksamkeit im gesamteuropäischen Kontext betrachtet und andererseits das theologische Denken Șagunas in den Vordergrund stellt. Die Untersuchung überzeugt darüber hinaus durch das Beherrschen eines umfangreichen, mehrsprachigen und in mehreren Ländern zerstreuten Quellen- bzw. Forschungsmaterials.

Die lang eingeräumte Darstellung der Biographie Andrei Șagunas (Kapitel 2, S. 34-114) verfolgt alle wichtigen Aspekte seines Wirkens und versucht dabei geistige Einflüsse und Berührungspunkte festzuhalten: der orthodoxe aromunische Ursprung, die römisch-katholische Erziehung, die Beziehungen zum intellektuellen Pester Milieu und die Freundschaft mit ungarischen Reformliberalen wie Josef Eötvös. Das Wirken Șagunas als Bischof wird differenziert und mit ausführlichen Zitaten ausgemalt. Interessante Einblicke bieten die Kapitel über die Beziehungen Șagunas zur orthodoxen Kirche in der Moldau und der Walachei (wie z. B. seine kirchenrechtliche Debatte mit dem hl. Bischof Calinic von Râmnic) und über seine Korrespondenz mit dem Hermannstädter Juristen Jakob Rannicher. Die These anderer lutherischer Autoren, Rannicher hätte bei der Erarbeitung der rumänisch-orthodoxen Kirchenverfassung maßgeblich beigetragen, wird vom Verfasser herabgestuft.

Eine der wichtigsten Thesen Schneiders ist, dass Șagunas Wirken nicht primär - wie oft in der rumänischen Geschichtsschreibung interpretiert - von einem politisch-nationalen Interesse bewegt war, sondern vor allem vom Willen zur Vertiefung der christlich-orthodoxen Identität. Dem Verfasser gelingt hier eine Nuancierung aus einer theologischen Perspektive, welche im ganzen Buch unter verschiedenen Aspekten immer wieder beleuchtet wird. Șagunas Kirchenverständnis war nicht nationalistisch, sondern „organisch“ orientiert: er hatte zwar als „Ethnarch“ der orthodoxen Rumänen ihre nationalen Interessen entschieden vertreten, wohl aber nicht der kirchlichen, religiösen Grundaufgabe übergeordnet: das „liberale und nationale Gefühl muss sich auf Moralität stützen...“ (so Șaguna, vgl. S. 208), wobei diese Moralität kein leerer Begriff ist, sondern Ausdruck eines aufgeschlossenen Lebens in der Kirche. Șaguna begründet die Notwendigkeit der Wiederherstellung der autonomen rumänischen Metropole (welche wegen der Union am Ende des 17. Jahrhunderts aufgelöst wurde) vor allem mit dem Argument der Zusammengehörigkeit zu einer Muttersprache. Obwohl Mehrheit der Landesbevölkerung, stellten die Rumänen in Siebenbürgen keine politisch anerkannte „natio“ dar, deshalb war eine strikt nationale Argumentation für die Gewährung der Metropolitaunautonomie nicht hilfreich. Metropolit Șaguna interpretierte deshalb auch den Begriff „ethnos“ im 34. Apostolischen Kanon ethnographisch bzw.

nationalsprachlich, zum Ärger seines Amtskollegen Eugeniu Hacman von Bukowina, welcher das Territorialprinzip verteidigte.

In einem ausführlichen Kapitel (Kapitel 3, S. 115-174) untersucht Johann Schneider die Rolle der Hl. Schrift in Șagunas theologischem Denken: die Erneuerung des kirchlichen Lebens sollte auf eine vertiefte Kenntnis der Bibel beruhen, zu welcher der Metropolit, Priester und Gläubige ständig mahnte. Die von ihm herausgegebene rumänischsprachige „Hermannstädter Bibel“ (1856-1858) - eine Revision älterer Übersetzungen - war zugleich auch eine Antwort auf den Versuch verschiedener Intellektueller wie Ion Heliade Radulescu, die rumänische Kirchensprache zu „latinisieren“. Andererseits verfolgt der Verfasser in Șagunas Betonung der Hl. Schrift interessante Anzeichen für geistige Berührungen mit der katholischen Bibelpastoral im deutschsprachigen Raum, die eher wahrscheinlich sind, als Kontakte mit der reformierten Bibelbewegung, welche damals in Siebenbürgen keine Rolle spielte.

Dennoch bleibt für den Verfasser der originelle Beitrag Șagunas in diesem Punkt unbestreitbar: die Betonung der Lektüre der Hl. Schrift ist nicht unmittelbar durch extrakonfessionelle Einflüsse zu erklären, sondern aus der genuin orthodoxen Einsicht Șagunas, dass ein christlicher Lebenswandel nur durch das Vertiefen des Wortes Gottes und der „Satzungen der heiligen Väter“ zu nähren sei. Der Verfasser betont die interessante Beziehung im Denken Șagunas zwischen Bibel und Kanonischem Kirchenrecht: in beiden drückt sich die Lehre Jesu Christi aus, beide sind für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens unverzichtbar.

Diese christozentrische Ausrichtung der Theologie Șagunas tritt z. B. in seinen kanonistischen Werkausgaben zu Tage, darunter das „Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche“ (1868, in deutscher und rumänischer Sprache veröffentlicht, anschließend auch auf Russisch übersetzt) und das „Enchiridion“ (1871). Unter den Grundprinzipien des orthodoxen Kirchenrechts betont Șaguna die Gleichberechtigung der Laien in allen kirchlichen Angelegenheiten, die Synodalität, die Bewahrung der Tradition und die Bibellektüre in eigener Sprache. Der Verfasser hebt das Verständnis Șagunas vom Staat-Kirche-Verhältnis als „revolutionär“ und „in der aufgeklärten europäischen Verfassungstradition verwurzelt“ hervor: aufgrund der unterschiedlichen Aufgaben, forderte Șaguna den Staat zur Anerkennung der Gewissensfreiheit und zur Fernhaltung von jedweder Einmischung in dogmatische und rein kirchliche Angelegenheiten.

Die Untersuchung des Kirchenverständnisses Șagunas kommt im quantitativen Seitenvergleich etwas kurz vor (Kapitel 4 und 5, S. 175-210), gewährt aber eine sachliche und theologiegeschichtlich ausgewogene Würdigung seiner Einsichten. Auch wenn Șaguna keine systematische Ekklesiologie entfaltet hat, findet der Verfasser in seinen Schriften, Predigten und kirchlicher Tätigkeit genug Anhaltspunkte für das Skizzieren einer lebendigen Sicht der Kirche, die den schultheologischen Rahmen der Orthodoxen Theologie im 19. Jahrhundert überschreitet. Der Verfasser umschreibt Șagunas Sicht der Kirche mit dem Stichwort „organische Ekklesiologie“ und zählt Șaguna im gesamt-europäischen Kontext neben katholischen Theologen, wie dem Tübinger Johann Hirscher, zu den „organologischen Theologen des 19. Jahrhunderts“ (S. 180). In diesen liberal-katholischen Verwandtschaften sieht der Verfasser die Zeichen einer bewussten und fruchtbaren Auseinandersetzung Șagunas mit dem „Zeitgeist“. Erwähnt, aber leider nicht in gleichem Masse ausgeführt, werden die innerorthodoxen Inspirationsquellen des Hermannstädter Metropoliten, wie z. B. seine Gewissheit einer Rückkehr zu der Praxis der Alten Kirche. Șaguna selbst spricht sehr oft über den Kirchenorga-

nismus in Anlehnung an das Paulus Paradigma von der Kirche als Leib Christi: die Bestandteile dieses Organismus (das „Personale“ und das „Soziale“) haben in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift und den Kanones miteinander zu kommunizieren.

Dieses Miteinander der kirchlichen Glieder konkretisierte Şaguna in seinem „Organischen Statut der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen“ (1868 von dem 1. National-Kirchlichen Congress der orthodoxen Rumänen angenommen). Grundlegend ist der Einbezug der Laien (eine Zwei-Drittel-Mehrheit der Laien, nach dem Vorbild des Karlowitzer National-Kongresses) in den Leitungs- und Wahlgremien der Kirche auf allen Ebenen. Dagegen sind die Laien dem Priester im geistlichen Bereich zum Gehorsam verpflichtet und müssen für seinen Unterhalt sorgen: von Feldarbeiten wird der Priester auf Liturgie, Predigt und Religionsunterricht verwiesen. Der Verfasser würdigt zu Recht in gesamteuropäischer Perspektive den „Organischen Statut“ als „eine biblisch und kanonisch verantwortete Kirchenverfassung, durch die die Mitwirkung der Laien an der Leitung und Verwaltung der Kirche geregelt wurde, während dieser Prozess in Russland erst 1918 auf dem Landeskonzil in Moskau zum vorläufigen Anschluss kam.“ (S. 199)

Die sachliche, fundierte und interessante Monographie von Johann Schneider ist nicht nur ein willkommener, ökumenischer Forschungsbeitrag, sie ermöglicht vor allem dem deutschen Leser den Zugang zu einer großen Persönlichkeit der rumänischen Orthodoxie, welche von westeuropäischer Aufgeschlossenheit geprägt war, ohne sich dabei zu entfremden.

Ioan Moga, München

Theodoros St. Nikolaou, Πληθωνικά, Thessaloniki: Ekdoseis Vania 2005, 275 S. (ISBN 960-288-130-0)

Der Inhaber des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie und Ökumenik) an der Universität (LMU) München legt hier seine früheren Arbeiten über den bedeutenden spätbyzantinischen Philosophen Georgios Gemistos Plethon vor, der, geboren in Konstantinopel, vor 1414 in die Residenzstadt byzantinischer Despoten Mistra(s) auf der Peloponnes übersiedelte und dort als Berater der Despoten und als Lehrer der Philosophie lebte. Sieben längere und kürzere Texte zum Thema, teils in der neugriechischen Originalfassung, teils in neugriechischer Übersetzung aus dem Deutschen, sind in diesem Band, der vor allem für griechische Leser verfasst ist, vereinigt.

Die Einleitung (Εἰσαγωγή, S. 13-15) ist im Wesentlichen die griechische Übersetzung eines Artikels von N., der ursprünglich für das „Lexikon des Mittelalters“ geschrieben, aber von ihm wegen zu hoher Kürzungsaufgaben zurückgezogen wurde. Der von ihm verfasste kurze Artikel über Plethon, der im „Lexikon für Theologie und Kirche“, Bd. 8, 1999, Sp. 356 erschien, ist mit diesem nicht identisch. Autor eines längeren Artikels „Plethon“ im Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, 1995, Sp. 19f. ist Günter Weiß.

Auf die Einleitung folgt (S. 19-66, mit Seitenangaben der Originalfassung in eckigen Klammern) eine frühe Arbeit von N. über die Rolle Zoroasters im philosophischen System Plethons, die er 1971 in der *Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* publiziert hatte. Hier zeigt N., dass Plethon im Gefolge Plutarchs dem geheimnisvollen persischen Weisen eine hohe Bedeutung als Begründer des philosophischen Denkens zuwies. Von der Ansicht der neueren Forschung, dass Zoroaster wahrscheinlich in der

ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. und nicht in grauer Vorzeit lebte, war Plethon noch weit entfernt.

An dritter Stelle steht (S. 69-81) ein Aufsatz über Plethon und Proklos, der zuerst in deutscher Sprache 1982 in den Akten des Wiener Byzantinistenkongresses von 1981 erschien. Hier versucht N. am Beispiel von Plethons Ausführungen über den Seelenwagen zu zeigen, dass seine Philosophie nicht, wie seit Gennadios Scholarios vielfach behauptet wurde, von dem Neuplatoniker Proklos abhängig ist. Eine umfassende Untersuchung der Frage steht aber noch aus.

Auf S. 93-191 (Seitenangaben der Vorlage in eckigen Klammern) folgt ein fotomechanischer Nachdruck der zweiten, verbesserten Auflage, Thessalonike 1989 der 1974 erstmals in Buchform erschienenen griechischen Fassung (Αἱ περὶ Πολιτείας καὶ Δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ) der Arbeit „Die Ansichten über Staat und Recht des Georgios Plethon Gemistos“, mit der sich N. an der Christkatholischen Fakultät der Universität Bern habilitiert hatte. Es handelt sich um eine systematische Darstellung der Theorien Plethons über Staat und Recht unter Berücksichtigung ihrer philosophischen Quellen, vorwiegend auf der Basis seiner beiden Denkschriften „Über die Angelegenheiten auf der Peloponnes“.

Es schließt sich eine neugriechische Version des Aufsatzes „Zum Stand der Forschung über G. Gemistos Plethon ausgehend von dem Werk Fr. Schultzes“ an (S. 195-215), der in deutscher Sprache zuerst als Nachwort zum Neudruck 1978 von Schultzes „Philosophie der Renaissance, I, Georgios Gemistos Plethon“, Jena 1874, und 1989 als Anhang zum vorgenannten Buch „Αἱ περὶ Πολιτείας ...“ erschien. Die nun hier vorgelegte griechische Fassung ist nach Angabe von N. (S. 236) zugleich eine verbesserte Version der bereits bearbeiteten Auflage von 1989. Der kurze Abriss kann und will natürlich eine umfassende Geschichte der Plethonforschung nicht ersetzen.

Es folgen griechische Fassungen zweier kritischer deutschsprachiger Rezensionen (S. 219-226). Die der Plethon-Monographie von C. M. Woodhouse 1986 erschien 1988 in OFo 2, die der kommentierten Übersetzung einiger Plethon-Werke von Wilhelm Blum 1988 wurde 1989 in OFo 3 publiziert. Der Band schließt mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache (S. 227-237), Verzeichnissen (Abkürzungen, Quellen, Literatur) und Indizes (historischer Namen und Namen moderner Autoren).

Einige geringfügige Versehen seien noch kurz angemerkt: An zwei Stellen, in der Einleitung (S. 14) und in der Zusammenfassung (S. 231) verwendet N. zur Kennzeichnung des Konzeptes, das Plethon für die Rettung des byzantinischen Reiches entwickelt, die Formulierung, er sehe das Heil nicht in der Hilfe aus dem Westen oder von den anderen orthodoxen Völkern, sondern in einer inneren Neuorganisation, also „inter muros“. Es müsste richtig „intra muros“ heißen. Auf S. 8 nennt N. die Schriften, die mit doppelter Seitenangabe abgedruckt werden, und führt hier neben dem Zoroaster-Aufsatz versehentlich die Arbeit γιὰ τὴν ἔρευνα περὶ τὸν Πλήθωνα (Zum Stand der Forschung ...) an, die in den Akten des Wiener Byzantinistenkongresses stehe. In diesen Akten steht aber in Wirklichkeit die Schrift über Plethon und Proklos (S. 69-81), für die tatsächlich auch die ursprünglichen Seitenzahlen angegeben sind. - Auf S. 15, Z. 5 findet sich der Druckfehler σαβαρά statt σοβαρά.

Das Titelbild des Bandes, Raffaels „Schule von Athen“, ist mit Bedacht gewählt. Plethon ist eng verbunden mit dem Geist der Renaissance, den der Künstler hier zu dauerhaftem Leben erweckt hat. Ferner findet sich gemäß einer Interpretation von Walter Kranz unter den 58 dargestellten Personen auch Zoroaster. Mit einem Hinweis

auf diese Darstellung beginnt auf S. 19 der Beitrag über die Bedeutung des persischen Philosophen im Werk Plotins.

Franz Tinnefeld, München

Stephan Haering – Heribert Schmitz (Hgg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg: Herder Verlag 2004, 1230 S., 24,90 EUR

Im Herder Verlag ist das erste kompakte Lexikon für Kirchenrecht in deutscher Sprache erschienen. Auf gut 1230 Seiten wird das Ordnungskonzept in über 800 Sachbeiträgen umfassend und gut verständlich beschrieben. Einer der Herausgeber, Stephan Haering, war jahrelang stellvertretender Leiter des Klaus-Mörsdorf-Instituts für Kanonistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Das auf der dritten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ basierende „Lexikon des Kirchenrechts“ ist ein für Studium und Praxis geeignetes Nachschlagewerk zu wichtigen Begriffen und Fragestellungen des katholischen Kirchenrechts und der Kanonistik. Zudem enthält es knapp 300 Biogramme der bedeutendsten Kirchenrechtler aus Vergangenheit und Gegenwart. Vielen Biografien ist eine kurze Würdigung der Verdienste der jeweiligen Persönlichkeit um die kirchenrechtliche Ordnung vorangestellt.

Die wichtigste Aufgabe der Herausgeber bestand zunächst darin, sämtliche Begriffe zum Thema zusammenzutragen. Ziel war eine umfangreiche Definitionssammlung und die kompakte Vermittlung von Zusammenhängen – das Buch präsentiert sich im Vorwort als eine kompakte Hilfe für die heutige Praxis. Deshalb fallen die einzelnen Beiträge in dem Lexikon manchmal recht kurz aus, manche kirchengeschichtlichen Zusammenhänge mussten weggelassen werden. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Beiträge alphabetisch sortiert sind, erinnert das Buch daher auch mehr an einen Index. Ein detaillierter Verweis- und Kanonenregister versichert einen optimalen Zugriff auf die Informationsfülle des Lexikons.

Der allgemeine Begriff „Lexikon des Kirchenrechts“ ist leicht irreführend. Konkret handelt es sich in erster Linie um ein „Lexikon des Katholischen Kirchenrechts“ unter besonderer Berücksichtigung des kanonischen Rechts der Römisch-katholischen Kirche und des deutschen Staatskirchenrechts. Orthodoxe und Evangelische kirchenrechtliche Begriffe werden im Lexikon grundsätzlich nicht behandelt. In diesem Sinne ist der Titel des Buches vom Inhalt her nicht begründet.

Für orthodoxe Leser sind die einzelnen Beiträge in einer flüssigen Sprache verfasst. Viele konkrete Zahlen, Fakten aus der Praxis und wichtige Literaturhinweise tragen zum besseren Verständnis der ökumenischen kirchenrechtlichen Praxis bei. Der Rechtsvergleich und der Erwerb von grundlegenden Kenntnissen der Katholischen Kirche werden für Leser anderer Konfessionen erleichtert. Den größten Platz beansprucht der Begriff der Kanonistik: auf 30 Seiten wird das Konzept in sechs Unterpunkten beschrieben.

Dem Herausgeberteam ist es hervorragend gelungen, die wesentlichen Gesichtspunkte des Katholischen Kirchenrechts zusammenzufassen und die teilweise schwierigen Sachfragen in einer verständlichen Sprache zu formulieren. Der Drang, möglichst viele Leser zu erreichen, entspringt der Überzeugung der Autoren, dass das mit der Zeit immer mehr verwässerte ursprüngliche Gedankengut des römisch-katholischen Kirchenrechts durchaus Lösungsalternativen für die massiven Probleme der Gegenwart bereit hält. Auch in Anbetracht der schweren Orientierung der fast täglich mit kir-

chenrechtlichen Fragen konfrontierten römisch-katholischen Leser (Priester, Juristen, Rechtsanwälte und kirchliche Mitarbeiter) kann ein Blick auf die Quellen nur helfen.

Anargyros Anaplotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Wahl zum Vorstand der OKID

Am 21. März 2004, dem Vorstand des 1. Panorthodoxen Kongresses der Orthodoxen Kirche in Deutschland (OKID) im evangelischen Gemeindehaus in Berlin-Siggen, zur Wahl des Vorstandes zusammen. Auch 12 kirchlich-ökumenische Kandidaten der Ökumenischen Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft (ÖKAG) nahen teil. Die Wahlkommission dankte ihm für die geleistete Arbeit und ernannte ihn zum Ehrenvorsitzenden. Als 1. Vorsitz wurde Metropolit Dr. H. Augustinus (Lutherstadt) von der Evangelisch-Orthodoxen Mission in Deutschland zum neuen Vorsitzenden der OKID gewählt. Auch die Arbeit der bisherigen stellvertretenden Vorsitzenden, welche seit von Dr. Hans-Joachim Schellert, nämlich von Metropolit Dr. Serafim (Leningrad) Oberhaupt der autonomen orthodoxen Kirche in Deutschland und von Metropoliten Longin (Leningrad) Leiter der Missionen, wurde der OKID zur Verfügung zu stellen, wurde der neue Vorstand Metropolit Dr. Augustinus als eine klare Aufteilung der Verantwortlichkeiten, die neue Periodisierung möglich. Die Kommission bewegt sich immer mehr auf eine Regelmäßigkeit der Orthodoxen Kirche in Deutschland zu. Die Kommission will unter dem neuen Vorsitzenden nicht nur die ökumenische Zusammenarbeit, sondern auch die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen, die ökumenische Mission und geographischen Missionen in Deutschland nicht vernachlässigen und auf der ökumenischen Ebene festlegen. (Orthodoxe Kirche 4 (2004) 13).

„Orthodoxer Christenheit“ in München

Am zweiten Mal wird in diesem Jahr, am Sonntag der Orthodoxie in München ein „Orthodoxer Christenheit“ mit der Arbeitsgemeinschaft für Orthodoxe Theologie an der Universität München verbunden. In der ersten Kirche des St. Mariens-Jewen-Yahuda in Stadtteil Perlach an der Frankfurter der geistlichen Gemeinde der griechisch-orthodoxen Kirche und Kirche der serbischen Missionen. Dieser wird parallel zum in München. Dieses ist die erste Orthodoxe Mission des Erzbistums von Berlin und Deutschland (Metropolit von der Russischen Ortho-

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Wechsel im Vorstand der KOKiD

Am 11. März 2006, dem Vorabend des 1. Fastensonntags („Sonntags der Orthodoxie“) trafen die Vertreter der Mitgliedsbistümer der 1994 gegründeten Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) im griechischen Gemeindezentrum in Berlin-Steglitz zur Neuwahl des Vorstandes zusammen. Nach 12-jähriger Amtszeit kandidierte der bisherige Vorsitzende, inzwischen emeritierte Theologieprofessor Dr. Dr. **Anastasios Kallis** nicht mehr. Die Versammlung dankte ihm für die geleistete Arbeit und ernannte ihn zum Ehrenvorsitzenden. An seiner Stelle wurde Metropolit Dr. h.c. **Augoustinos** (Labardakis) von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland zum neuen Vorsitzenden der KOKiD gewählt. Auch die Ämter der beiden stellvertretenden Vorsitzenden werden jetzt von Bischöfen bekleidet, nämlich von Metropolit Dr. **Serafim** (Joanta), Oberhirte der rumänischen orthodoxen Kirche in Deutschland und von Erzbischof **Longin** (Talypin), Leiter der Ständigen Vertretung der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland. Im Amt bestätigt wurde der bisherige Geschäftsführer Hypodiakon **Nikolaj Thon** und die Schatzmeisterin **Martha Rutzen**. Die Tatsache, dass drei Bischöfe bereit gewesen sind, sich für den Vorstand der KOKiD zur Verfügung zu stellen, wertete der neue Vorsitzende Metropolit Augoustinos als eine „klare Aufwertung“ des Diözesanverbandes, die neue Perspektiven eröffne. Die Kommission bewege sich damit weiter auf eine Bischofskonferenz der Orthodoxen Kirche in Deutschland zu. Die Kommission will unter dem neuen Vorstand aber nicht nur die gesamtorthodoxe Zusammenarbeit, sondern auch die Kontakte mit den anderen Kirchen, Religionsgemeinschaften und gesellschaftlichen Einrichtungen in Deutschland noch intensivieren und auf der offiziellen Ebene festigen. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2006] 11)

„Gesamtorthodoxes Chortreffen“ in München

Zum zweiten Mal fand in diesem Jahr zum Sonntag der Orthodoxie in München ein „Gesamtorthodoxes Chortreffen“ statt. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München lud dazu diesmal in die serbische Kirche des hl. Märtyrers **Jovan Vladimir** im Stadtteil Perlach ein. Der Frauenchor der georgischen Gemeinde, der griechische byzantinische Chor und Chöre der slawischen Tradition trugen dazu jeweils zehn bis fünfzehn Minuten bei. Als geladener Ehrengast besuchte der Erzbischof von Berlin und Deutschland **Mark** (Arndt) von der Russischen Ortho-

doxen Kirche im Ausland die Veranstaltung und richtete ein Grußwort an die zahlreichen Zuhörer.

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Grundbesitz des Ökumenischen Patriarchats: Athen will klagen

Wegen der „Verstaatlichung“ zahlreicher Immobilien des Ökumenischen Patriarchats überlegt die griechische Regierung, die türkische Regierung vor dem Europäischen Gerichtshof zu verklagen, kündigte die griechische Außenministerin **Dora Bakoyanni** im griechischen Fernsehen (NET) an. Die Frage des Grund- und Immobilienbesitzes des Ökumenischen Patriarchats ist eines der heikelsten Probleme bei den Beitrittsverhandlungen der Türkei zur Europäischen Union. In der Tanzimat-Periode, der letzten Phase des Osmanischen Reiches, hatte der Grund- und Immobilienbesitz des Ökumenischen Patriarchats aufgrund von Schenkungen wieder stark zugenommen. Die heutigen Auseinandersetzungen beziehen sich jedoch weniger auf Grund- und Immobilienbesitz in jenen Gebieten (Thrakien, Ägäis-Küste, Pontus, Kappadokien), in denen die Vertreibung der griechischen Bevölkerung durch den Lausanner Vertrag „legitimiert“ wurde, sondern auf diejenigen Bereiche, die ausdrücklich davon ausgenommen waren. Dies betrifft etwa Istanbul und Umgebung oder die beiden Ägäis-Inseln Imbros und Tenedos. In den vergangenen Monaten hatten sich die Auseinandersetzungen wieder zugespitzt. Bei diesem Streit geht es um ein Waisenhaus auf einer der Prinzeninseln im Marmarameer und eine Kirche. (KNA-ÖKI 19 [09. 05. 2006] 2)

Antikes Sumela-Kloster soll wiedereröffnet werden

Das der Überlieferung nach 385 von zwei aus Athen kommenden Mönchen gegründete Sumela-Kloster am Schwarzen Meer soll neu belebt werden. Das kündigten die türkischen Behörden in Trabzon an, wie die in Zürich herausgegebene Ostkirchen-Zeitschrift „G2W“ berichtet. Der Gouverneur von Trabzon, der alten Kaiserstadt Trapezunt, **Huseyn Yavuzdemir**, betonte, es handle sich um keine Konzession an die EU oder an das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Vielmehr wolle man den zahlreichen Touristen entgegenkommen. Im Vorjahr hatten demnach mehr als 150.000 Menschen das Kloster besucht. Einflussreiche russische Touristen hätten sich bei den örtlichen Behörden sowie in Ankara beklagt, dass eines der wichtigsten Klöster der ungeteilten Kirche eine leer stehende Ruine sei. Woher die neuen Mönche kommen sollen, sagte der Gouverneur nicht. Das Kloster, 17 Kilometer südlich von Trabzon gelegen, gilt als eines der wichtigsten Klöster der Christenheit. Sein heutiges Aussehen gewann das der Jungfrau Maria geweihte Kloster im 14. Jahrhundert. Nach der osmanischen Eroberung 1461 konnte der Betrieb aufrechterhalten werden. Erst 1923 wurde das Kloster verlassen. Seit 1971 gilt es als „Nationaldenkmal“. (Der Christliche Osten LXI [1/2006] 65)

Orthodoxes Kloster in den französischen Alpen

Die Gemeinde des Klosters der Maria-Entschlafung in Frankreich bittet um finanzielle Unterstützung für den Bau einer neuen Kirche. Das Kloster liegt auf einer Höhe von 1.050 Metern in den französischen Alpen und gehört zur griechisch-orthodoxen Metropole Frankreichs. Vater **Viktor**, ein orthodox getaufter Philosophielehrer hat vor Jahren das Grundstück gekauft und das Kloster gegründet. Trotz der großen Schwierigkeiten, die das harte Klima und eine schlechte finanzielle Lage mit sich bringen, leisten die Mönche großartige Arbeit. Sie haben das alte Gebäude renoviert und geben die sehr gute theologische Zeitschrift „Diakrisis“ heraus. Die kleine Kirche des Klosters, die etwa dreißig Meter von den Zellen entfernt steht und kaum geheizt wird, weil es keinen Strom gibt, ist im Winter, besonders für die Älteren, schwer erreichbar. Deswegen ist der Bau einer neuen Kirche dringend notwendig. (*Christianike* 726 [09. März 2006] 4)

Kirchenhistoriker Jaroslav Pelikan in New York verstorben

Im Alter von 82 Jahren ist am 13. Mai 2006 in New York der bekannte orthodoxe amerikanische Theologe **Jaroslav Pelikan** an Lungenkrebs verstorben. Er galt als einer der besten Kirchenhistoriker der Welt und hat mehr als 30 Bücher veröffentlicht. Noch im Jahr 2004 war er zusammen mit dem 91-jährigen französischen Philosophen **Raul Ricoeur** mit dem renommierten Kluge-Preis ausgezeichnet worden, der jene akademischen Felder wie Geschichte, Soziologie und Anthropologie berücksichtigt, für die es keinen Nobel-Preis gibt. Pelikan wurde in Ohio in einer Familie eingewanderter slowakischer Lutheraner geboren. Er lehrte dann später an verschiedenen amerikanischen Universitäten, vor allem in Yale. Seine Studien zur Geschichte der christlichen Lehre in Orient und Okzident führten ihn dazu, 1998 im Institut Saint-Vladimir in Crestwood bei New York vom Luthertum zur Orthodoxen Kirche zu konvertieren. Dort fand am 16. Mai auch der Totengottesdienst für Jaroslav Pelikan statt. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2006] 18)

Mönche des Klosters Esphigmenou unterstützen das Ökumenische Patriarchat

Am 16. Juni 2006 traten die etwa 110 Mönche des Klosters Esphigmenou auf dem Heiligen Berg Athos erstmals wieder mit dem Patriarchen in Verbindung, nachdem sie seit Jahren ihre Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat wegen dessen ökumenischer Zusammenarbeit, vor allem mit der Römisch-katholischen Kirche, abgebrochen hatten. Trotz „geistlicher Differenzen“ sicherten die Mönche dem Patriarchen ihre Unterstützung bei seinen Bemühungen zu, die volle Anerkennung des Ökumenischen Patriarchats von der türkischen Staatsmacht zu erlangen. „Der Patriarch ist voll und ganz im Recht, wenn er gegen den Bruch von Menschenrechten und die Beeinträchtigung der Religionsfreiheit protestiert“, schrieben die Mönche und versicherten: „Wir vereinen uns mit seinem gerechten Kampf.“ (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2006] 14)

Patriarch Bartholomaios I. führt „schwimmendes Symposium“ durch

Vom 13. bis 20. Juli 2006 fand auf einem Amazonas-Schiff das 6. „schwimmende Ökologie-Symposium“ statt. Patriarch **Bartholomaios I.**, mit seiner Eigenschaft als das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, möchte das Bewusstsein für dringende ökologische Fragen erhöhen und durch die Mobilisierung von religiösen Führungspersonlichkeiten, Wissenschaftlern und Umweltschützern zu einem umfassenderen Engage-

ment für die Bewahrung der Schöpfung anregen. Bei der Eröffnung sprachen u. a. Bartholomaïos I. und UN-Generalsekretär **Kofi Annan**. Der Heilige Stuhl wurde durch Kardinal **Roger Etchegaray** vertreten. Den geistlichen Höhepunkt der Schifffahrt stellte die Weihe der Wasser des Amazonas dar, die der Ökumenische Patriarch vollzog.

Die Beschäftigung der orthodoxen Theologie mit der modernen Umweltpolitik reicht in die frühen siebziger Jahre zurück. Das 1. „schwimmende Symposium“ war 1995 dem Schwarzen Meer gewidmet; weitere Symposien dieser Art beschäftigten sich mit der Ägäis, der Donau, der Adria und der Ostsee. Für das Jahr 2007 ist ein vergleichbares Symposium in der Arktis geplant. Im Dreifaltigkeitskloster auf der Insel Chalki im Marmara-Meer hat Bartholomaïos I. ein ständiges ökologisches Zentrum eingerichtet. Für sein Engagement wurde er 2002 mit dem norwegischen „Sophie-Preis“ und dem Liechtensteiner Umweltpreis ausgezeichnet. (KNA-ÖKI 28 [11.07. 2006] 3; *Orthodoxie Aktuell* 9 [2006] 13f.)

Metropolit Chrysostomos von Ephesus gestorben

Metropolit **Chrysostomos** von Ephesus, ehemaliger Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, verstarb am 13. Oktober 2006 im Alter von 85 Jahren. In einem Nachruf in einem Kondolenzschreiben an den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaïos I.** gedachte ÖRK-Generalsekretär Dr. **Samuel Kobia** des hochrangigen Vertreters des Ökumenischen Patriarchats. Metropolit Chrysostomos werde in Erinnerung bleiben als „eine außergewöhnliche Führungspersönlichkeit und als Vordenker des innerchristlichen Dialogs und der Artikulierung eines authentischen und kreativen orthodoxen Beitrags zur ökumenischen Bewegung“. Chrysostomos wurde am 28. März 1921 in Istanbul geboren. Der Professor für Dogmatik und mehrfache Ehrendoktor war seit 1991 Metropolit von Ephesus. (KNA-ÖKI 44 [31. 10. 2006] 16, s. Anhang zur Chronik II.)

2. Patriarchat von Alexandrien

Ökumenischer Patriarch zu Besuch in Alexandrien

Vom 31. März bis 4. April 2006 besuchte **Bartholomaïos I.** Alexandrien und Kairo. Er nahm am 2. April an der Weihe zweier wichtiger kultureller und religiöser Zentren in Alexandrien teil, der Kirche zur Verkündigung der Gottesmutter und der Eröffnung des Patriarchatsgebäudes. An der Weihe war der griechische Präsident **K. Papoulias** und andere Politiker aus der ganzen orthodoxen Welt teil. Der Patriarch von Alexandrien, **Theodoros II.**, empfing im Hl. Savvas-Kloster neben dem Patriarchen Bartholomaïos auch den Vorsitzenden der Onassion-Stiftung, **H. Papadimitriou**, die zur Renovierung der beiden Gebäude beigetragen hatte. (*Pantainos* 98 [März-April 2006], 121; 99 [Mai-Juni 2006] 172, *Episkepsis* 660 [30.04.2006] 4-13)

3. Patriarchat von Antiochien

Feier zur Gründung der Schwesternschaft St. Ignatius

Am 12. November 2006 fand in Malki in der St. Ignatius Kirche die Feier zur Gründung der Krankenschwesternschaft St. Ignatius statt. Den Segen sprach der Patriarch von Antiochien **Ignatios IV.**, ein Vertreter des Patriarchats von Moskau, der Priester **Georg Makdissi** sowie einige Geistliche und Gläubige. Patriarch Ignatios sprach in seiner Predigt über die Werte der Diakonie. (www.antiochpat.org)

4. Patriarchat von Jerusalem

Besuch Theophilos' III. im Ökumenischen Patriarchat

Am 26. Mai 2006 besuchte der neue Patriarch von Jerusalem, **Theophilos III.**, zum ersten Mal nach seiner Einsetzung den Patriarchen von Konstantinopel. Am Abend nahmen beide Patriarchen am Abendessen beim Präfekt von Istanbul/Konstantinopel, Herrn **Muammer Güler**, teil. Danach besuchten sie die Kirche des Hl. Georg in Neochori. Am 27. Mai feierte Theophilos III. die Doxologie in der Patriarchatskathedrale. (*Episkepsis* 662 [30. 06. 2006] 2-17)

5. Patriarchat von Russland

Russisches Auslandskonzil beschließt Aussöhnung mit dem Moskauer Patriarchat

Am 17. Mai 2006 billigte und bestätigte das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland die Resolution über die Aussöhnung mit dem Moskauer Patriarchat, die das 4. Auslandskonzil zuvor in San Francisco verabschiedet hatte. Das erstmals seit 32 Jahren einberufene Konzil der russischen Auslandskirche hatte das Ziel, die weiteren Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche im Vaterland, die sich vom Joch der atheistischen Sowjetmacht befreit habe, zu erörtern. In der Resolution wird die Entschlossenheit bekundet, die „Wunden der Spaltung innerhalb der Russischen Kirche – zwischen deren Teilen im Vaterland und im Ausland – zu heilen“ und die eucharistische Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat wiederherzustellen. „Wir bringen unsere synodale Übereinstimmung zum Ausdruck, dass es unbedingt notwendig ist, in der Zukunft den kanonischen Status der Russischen Auslandskirche als eines sich selbst verwaltenden Teiles der Russischen Ortskirche festzuschreiben“, heißt es wörtlich in der Resolution des Konzils. Allerdings müssen noch einige Stolpersteine aus dem Weg geräumt werden, um zu einer endgültigen formalen Vereinigung zu gelangen. Ein Problemkreis ist die Frage nach dem Fortbestand bzw. Status der in den letzten Jahren gegründeten Gemeinden der Auslandskirche in Russland und der Ukraine. Umstritten ist aber auch die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung. Erzpriester **Leonid Balasov** vom Kirchlichen Außenamt in Moskau würdigte die Entscheidung der Auslandskirche als „wichtige Entwicklung, denn nun wird die russische Bevölkerung wieder vereint, nachdem sie von Revolution und Bürgerkrieg auseinander gerissen wurde. Es ist ein spirituelles Zeichen, dass diese Trennung nun ein Ende hat“. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2006] 7f.)

Pastoralbesuch Aleksij II. in Lettland

Auf Einladung der lettischen Präsidentin **Vaira Vike-Freiberga** und des russisch-orthodoxen Metropoliten **Aleksandr** (Kudrjašev) von Riga und ganz Lettland, stattete Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland in Lettland einen Pastoralbesuch ab. Dabei wurde der Patriarch von der Präsidentin mit dem höchsten lettischen Orden, dem Dreisterne-Orden Erster Klasse, ausgezeichnet. Vike-Freiberga würdigte das Wirken des Patriarchen für die Wiederherstellung des religiösen Lebens und der orthodoxen Tradition in Russland und anderen Ländern, die das „kanonische Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche“ bilden. Der Patriarch überreichte der Präsidentin seinerseits den kirchlichen Orden der „apostelgleichen Heiligen Olga“ und würdigte dabei den Einsatz Vaira Vike-Freibergas für die „freundschaftlichen Beziehungen unter den Konfessionen und für den Wiederaufbau von Gotteshäusern der orthodoxen Kirche in Lettland, vor allem der Christi-Geburt-Kathedrale in Riga“. (KNA-ÖKI 24 [13. 06. 2006] 9)

Reliquien des hl. Johannes des Tüfers in Russland

Auf ihrer vierzigtägigen Reise durch Russland, Weißrussland und die Ukraine wurde die Reliquie der rechten Hand des hl. Johannes des Tüfers an zahlreichen Orten von orthodoxen Christen verehrt. Am 7. Juni 2006 traf sie in Russland ein. Am 1. Juli 2006 erreichte sie die Stadt Rostov am Don. Der Informationsdienst der Metropolie von Montenegro berichtete, dass während der Göttlichen Liturgie am 2. Juli in Rostov aus der Ikone des hl. Johannes des Tüfers, die zusammen mit der Reliquie in den russischen Städten gezeigt wurde, Myron geflossen sei. Dieses Ereignis kommentierte der Rektor des orthodoxen Priesterseminars von Cetinje, Erzpriester **Gojko Perović**, als Zeichen für die Gläubigkeit der Orthodoxen in Russland und kritisierte den Mangel des Glaubens bei den Gläubigen der serbischen orthodoxen Kirche: „Unsere Gebete sind so formal, technisch, ohne das Echte, das Wahre. Das Wunder, das sich in Rostov ereignet hat, will uns lehren, dass auch wir besser werden sollen, damit wir den Weg zu unseren Heiligtümern finden“, sagte Erzpriester Perović. Von Rostov aus erreichte die Reliquie die weißrussische Hauptstadt Minsk, wo sie von 250.000 Menschen verehrt wurde. Der Vorsteher der orthodoxen Kirche in Belarus, Metropolit **Filaret** (Vachromeev) von Minsk, gab, wie zuvor auch der russische Patriarch **Aleksij II.**, anlässlich der Reliquien-Verehrung eine besondere Botschaft heraus, in der er hervorhob, welchen Stellenwert das gemeinsame Handeln der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates, der serbischen orthodoxen Kirche und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland für die Einheit der Kirche habe: „Der Anfang des dritten Millenniums ist von neuen, bis auf den heutigen Tag fortbestehenden Teilungen unter den Völkern gekennzeichnet. Deswegen sehen wir in dem großen Ereignis der Verehrung der Reliquien des hl. Johannes des Tüfers ein wunderbares Symbol der Einheit in einer Welt, die sich immer mehr teilt.“ Die drei orthodoxen Kirchen haben „dieses heilige Werk durch das gemeinsame Bemühen und Gebet vollbracht“, heißt es in der Botschaft des Metropoliten. Von Minsk aus gelangte die Reliquie nach St. Petersburg und von dort weiter nach Kiev. Am 16. Juli wurde das Heiligtum zu ihrem Aufbewahrungsort in das Kloster von Cetinje zurückgebracht. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2006] 11f.)

Kloster in Atomwaffen-Stadt Sarow geplant

In der Atomwaffen-Stadt Sarow soll ein orthodoxes Kloster entstehen. Wie der Presbiterdienst des Moskauer Patriarchats meldete, sollen in Kürze drei Mönche in das Klostergebäude im Zentrum der Stadt einziehen. Das Kloster besteht seit 300 Jahren und ist eng mit der Lebensgeschichte des als Nationalheiligen verehrten Seraphim von Sarow (1759-1833) verbunden. Der Mönch hatte den größten Teil seines Lebens in Sarow und dem nahe gelegenen Frauenkloster von Diwejewo verbracht und wurde wegen seiner Visionen und Wunderheilungen als Nationalheiliger verehrt. Die Stadt Sarow bei Nischni Nowgorod wurde unter ihrem damaligen Tarnnamen „Arsamas-16“ durch die Entwicklung der ersten Atombombe und der ersten Wasserstoffbombe der Sowjetunion bekannt. Bis heute ist Sarow hermetisch von der Außenwelt abgeriegelt. (KNA-ÖKI 31 [01. 08. 2006] 2)

Wiederentstehen der Orthodoxen Kirche in Nordkorea

In der nordkoreanischen Hauptstadt Pjöngjang wurde im Sommer 2006 eine orthodoxe Kirche eröffnet. Erbaut ist das Gotteshaus mit zwei goldenen Zwiebeltürmen im russischen Stil. Somit knüpft es an die russische Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert an. Die russische orthodoxe Kirche hofft darauf, die Geschichte ihrer Missionsgesellschaft für Korea fortsetzen zu können, die mit der japanischen Besatzung der Halbinsel ein abruptes Ende genommen hatte. Keine einzige der Anfang des 20. Jahrhunderts erbauten orthodoxen Kirchen in Korea überstand den Zweiten Weltkrieg und den anschließenden Koreakrieg. Der Neuaufbau eines orthodoxen Kirchenlebens in der atheistischen Volksrepublik, in der die Bevölkerung den Staatsgründer **Kim Sung II.** und seinen Sohn **Kim Jong II.** in einem grotesken Personenkult huldigen muss, verlief mit geradezu stürmischem Tempo. Kim Jong II. wertete den Bau als „Brücke der Freundschaft zwischen dem russischen und dem koreanischen Volk“. Belegbare Zahlen über die Zahl der Christen und die tatsächliche Lage der wenigen vom Staat geduldeten religiösen Einrichtungen in Nordkorea gibt es bislang nicht. Der Christenbund repräsentiert nach offiziellen Angaben 13.000 Gläubige. Es existieren zwei evangelische Kirchengebäude. Weitere Gemeinden soll es im Untergrund geben. Mutmaßungen, in dem totalitär regierten Land sei gar kein normales Kirchenleben möglich, weist das Moskauer Patriarchat zurück. Erzpriester **Vsevolod Čaplin** vom Kirchlichen Außenamt beteuerte: „Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass die Kirche auch bei uns (in Russland) immer mehr war, als nur ein Vorzeigebjekt für Ausländer.“ Er sei sicher, dass es auch unter den Koreanern wirklich Gläubige gebe, die auf die Kirche in Pjöngjang gewartet hätten, erklärte der Erzpriester. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2006] 16)

6. Patriarchat von Serbien

Einzigste orthodoxe Kirche in Priština bleibt erhalten

Die einzige serbisch-orthodoxe Kirche in Priština, der Hauptstadt der Provinz Kosovo, wird erhalten bleiben. Der Leiter der UNO-Mission im Kosovo (UNMIK), **Sören Jessen-Petersen**, forderte die albanisch dominierte Stadtverwaltung auf, ihre Pläne zur Säkularisierung der noch im Bau befindlichen Kirche aufzugeben. Nach Angaben eines UNMIK-Sprechers werde der UNMIK-Chef nicht zulassen, dass die Kirche ohne Zustimmung des serbisch-orthodoxen Patriarchats zu anderen Zwecken verwendet

werde. Patriarch **Pavle I.** hatte an Jessen-Petersen appelliert, die Pläne der Stadtverwaltung zum Abriss oder zur Entweihe der Kirche im Stadtzentrum zu verhindern. Die Christus-Erlöser-Kirche wurde während der Pogrom-Tage im März 2004 in Brand gesteckt. In Priština leben seit dem Einmarsch der NATO-Truppen und ihrer albanischen Verbündeten im Juni 1999 nur noch wenige Serben; zuvor waren es rund 40.000 gewesen. (*Der Christliche Osten* LXI [1/2006] 65)

Neue Vandalismus-Welle im Kosovo

Im Juni 2006 verübten bislang unbekannte Täter in der Provinz Kosovo-Metohija mehrere Übergriffe auf orthodoxe Sakralbauten. Dies geschah nicht zum ersten Mal. Die Kirche der Geburt der Gottesmutter in Obilič wurde erneut Opfer eines Angriffes. Die Täter entfernten die Kreuze der vier Kuppeln sowie Dachrinnen und die Kupferbedeckung der Kirche. Weiter seien die Fenster eingeschlagen und das Innere der Kirche leer geräumt worden, wie aus dem Bericht des Informationsdienstes „KIM Info“ vom 18. Juni 2006 hervorgeht. Zwei Tage später meldete derselbe Nachrichtendienst einen Übergriff auf die Kirche des hl. Apostels Andreas in Podujevo. Die Übergriffe werden im Zusammenhang mit den antiserbischen Ausschreitungen und als Angriff auf die serbische orthodoxe Kirche gesehen. Beide Kirchen waren bereits bei Ausschreitungen im März 2004 stark beschädigt worden.

Diözesanbischof **Artemije** (Radosavljević) verurteilte den Vorfall in Obilič als Beweis für die Bereitschaft der Extremisten und der Kosovo-Institutionen, die ethnische Säuberung zu vollenden und die Spuren der serbischen Präsenz im Kosovo auszulöschen. Vikarbischof **Teodosije** (Šibalić) von Lipljan betonte im Hinblick auf den Übergriff auf die Kirche in Podujevo die Unfähigkeit der lokalen Verwaltung, die unter ihrem Schutz stehenden sakralen Gebäude zu schützen. Der kommende Wiederaufbau vieler serbischer orthodoxer Kirchen in Kosovo-Metohija werde zeigen, ob die Kosovo-Verwaltung bereit sei, die christlichen heiligen Stätten in der Provinz zu tolerieren.

Weitere Übergriffe in Kosovo-Metohija wurden am 20. und 21. Juni gemeldet, nämlich die Verwüstung des Friedhofes in Staro Gračko sowie die Tötung des serbischen Rückkehrers Dragan Popovic (68) in Klina. Der kosovarische Minister für Kultur, Jugend und Sport, **Haraqija**, verurteilte die „Angriffe auf serbische orthodoxe religiöse Objekte, die sich im Wiederaufbau befinden sowie jeden Angriff auf das Kulturerbe im Kosovo“ (Meldung des Ministeriums vom 21. Juni). Es sei im Interesse der Bevölkerung des Kosovo, alle Kulturdenkmäler, auch die der serbischen orthodoxen Kirche, zu schützen. Auch das Büro des Europarates in Priština, der Hauptstadt der Provinz Kosovo, verurteilte in einer Mitteilung vom 21. Juni die Angriffe auf orthodoxe Sakralbauten. Der Europarat appelliere an die Ethnien, Sakralobjekte zu respektieren und die Regierung der Provinz Kosovo zu unterstützen. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2006] 8f.).

Keine „Montenegrinische Orthodoxe Kirche“ in Serbien

Die sogenannte „Montenegrinische Orthodoxe Kirche“ hat versucht, **Nenad Stevović** zum „Beauftragten für Serbien“ zu ernennen. Stevović ist in Serbien Vorsitzender der Organisation „Krstas“ (Kreuzfahne), die sich die Pflege der montenegrinischen Kultur zur Aufgabe macht. Er sollte die „Gründung der orthodoxen Glaubensgemeinschaft der Montenegrinischen orthodoxen Kirche in Serbien“ und den Bau einer Kirche dieser Gemeinde in Lovcenac (Bačka, Vojvodina) betreiben. Der serbische Religionsminister Professor **Milan Radulović** erklärte zu diesen Entwicklungen der Belgrader Tageszeitung „Danas“: „Die Montenegrinische orthodoxe Kirche ist in Montenegro als

Verein eingetragen. In Serbien ist sie als Verein ‚Krstas‘ registriert. Diese beiden Vereine können zusammenarbeiten, jedoch kann keiner von ihnen den Status einer Kirche haben, weil eine orthodoxe Kirche nicht von Laien gegründet werden kann.“ An der Spitze der Vereine stünden **Miras Dedjić**, ein des Amtes enthobener Priester, und Nenad Stevović. Niemand könne eine Kirche gründen, die seit 1700 Jahren in diesen Gebieten lebe. „Das Gesetz über Kirchen und Glaubensgemeinschaften ermöglicht eine solche Tätigkeit nicht“, so Radulović. Der Verein „Krstas“ dürfe sich für den „Schutz der ethnischen Besonderheiten der Montenegriner“ engagieren, der Bau einer Kirche sei nach Artikel 32, Absatz 4 des serbischen Grundgesetzes ausschließlich bestehenden Kirchen oder Glaubensgemeinschaften vorbehalten. „Keine orthodoxe Kirche kann in Lovcenac ohne Einverständnis des zuständigen Bischofs der Serbischen Orthodoxen Kirche gebaut werden, in diesem Falle des Bischofs von der Bačka.“ (www.serbische-dioezese.org; *Orthodoxie Aktuell* 10 [2006] 15).

7. Patriarchat von Rumänien

Neues statistisches Material veröffentlicht

In ihrem Nachrichtendienst hat die rumänische orthodoxe Kirche neues statistisches Material veröffentlicht, aus dem der gegenwärtige Stand des Patriarchats deutlich wird. Das Patriarchat umfasst zum Jahresbeginn 2006 sechs Metropolen mit zehn Erzdiozesen und 16 Diözesen, 161 Dekanaten und mehr als 10.000 Pfarreien. Außerhalb der Landesgrenzen Rumäniens existieren drei Metropolen, die der Jurisdiktion der rumänischen Kirche unterstehen, nämlich die für Bessarabien (Moldawien), die für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa und die für West- und Mitteleuropa. Im Jahre 2005 wurden, nach den Angaben des Nachrichtendienstes, 919 Kirchen gebaut und 125 Kirchen geweiht. Fast 14.000 Priester und Diakone dienen in der rumänischen orthodoxen Kirche. In 423 Klöstern, 183 Skiten und zehn Metochien leben über 8.000 Mönche und Nonnen. Eine geistliche Ausbildung bietet die orthodoxe Kirche in 37 Theologischen Seminaren, elf Schulen für Kirchensänger und elf Theologischen Fakultäten. Mehr als 10.000 Religionslehrer unterrichten an öffentlichen Schulen. Es existieren fünf zentrale kirchliche Presseorgane und 82 auf diözesaner Ebene. (www.patriarchia.ro; *Orthodoxie Aktuell* 5 [2006] 14)

Rumänische Metropole – Körperschaft des öffentlichen Rechts

Am 24. April 2006 wurde der „Rumänischen Orthodoxen Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa“ offiziell der Status einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts durch den Freistaat Bayern zuerkannt. Kultus-Staatssekretär **Karl Freller** (CSU) überreichte bei einem Festakt in der Metropolitankathedrale in Nürnberg die Anerkennungsurkunde an Metropolit Dr. **Serafim** (Joanta). Bisher hatte die 1994 errichtete Metropole lediglich den Status eines Vereins. Mit der Anerkennung ist die Rumänische Orthodoxe Metropole mit Sitz in Nürnberg eine mit den großen christlichen Kirchen rechtlich gleichgestellte Kirche, hat das Recht, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erteilen, wenn genügend rumänisch-orthodoxe Schüler zusammenkommen, und darf von ihren Mitgliedern in Bayern Kirchensteuern erheben. Nach der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (1936), der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland (1974) und der Diözese für Berlin und Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche (1990) ist die rumänische Metropole damit die vierte

orthodoxe Diözese, der die Körperschaftsrechte verliehen wurden. Metropolit Serafim betonte, mit der Anerkennung als Körperschaft gehe für sein Bistum „unsere Pionierphase zu Ende. Wir sind nun eine mit anderen Kirchen gleichberechtigte Kirche mit gleichen Rechten und Pflichten. Für uns Rumänen ist dieser Schritt besonders wichtig, weil er unserem Wunsch nach Integration entspricht. Wir Rumänen sind als orthodoxe Christen in der Diaspora sehr daran interessiert, unser geistliches und ethnisches Leben in den Ländern, in denen wir leben, nach den Regeln und Voraussetzungen zu führen, die dort jeweils herrschen. Wir wollen als orthodoxe Rumänen und als Europäer auch in Bayern und Deutschland loyale Mitbürger sein, die ihren Glauben friedlich und im Dialog mit den Partnern in der Ökumene leben“. Staatssekretär Karl Freller sagte, mit dem Einzug des Metropoliten in Nürnberg sei diese Metropole erstmals in ihrer Geschichte Erzbischofs- und Metropolisansitz: „Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist mit elf Gemeinden allein im Freistaat mittlerweile ein bedeutender kultureller Faktor in Bayern geworden.“ Zur Rumänischen Orthodoxen Metropole mit Sitz in Nürnberg gehören nach Angaben des Ministeriums 20.000 offiziell nachgewiesene Gläubige in Bayern. Die Metropole insgesamt umfasst die Länder Deutschland, Österreich, Luxemburg, Dänemark, Schweden und Norwegen mit insgesamt etwa 300.000 Gläubigen. (offizielle Webseite des bayerischen Kultusministeriums: www.km.bayern.de/km; *Orthodoxie Aktuell* 5 [2006] 11 f.)

Weihe der rumänischen Metropolitankirche in Nürnberg

Am 14. Mai 2006 weihte der Patriarch der rumänisch orthodoxen Kirche **Teoctist** zusammen mit etlichen orthodoxen Bischöfen in Anwesenheit zahlreicher inländischer und ausländischer Gäste aus Ökumene und Politik die neu gestaltete rumänische Kathedrale zu Ehren des hl. Dimitrios in Nürnberg. Die ehemalige evangelische Kirche, die jetzt als Kathedrale der rumänischen Metropole dient, war eine Zeitlang Heimstätte der griechischen Gemeinde in Nürnberg. Für die Umgestaltung des Gebäudes wandte die rumänische Metropole ungefähr 1,5 Millionen Euro auf, die größtenteils aus Spenden der Gläubigen kamen. Der rumänische Metropolit Dr. **Serafim** (Joanta) von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, der seinen Sitz in Nürnberg hat, würdigte die Bedeutung dieses Tages nicht nur für die rumänische Metropole, sondern auch für die ganze Orthodoxie in Europa und sagte, dass diesem Beispiel auch die anderen orthodoxen Pfarreien in Deutschland und Nordeuropa, die noch kein eigenes Gebäude haben, folgen müssten. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2006] 10 f.)

Gründung des Zentrums für Ökumenische und Interreligiöse Studien in Cluj-Napoca

Am 3. April 2006 wurde an der „Babeş-Bolyai“ Universität in Cluj-Napoca/Klausenburg das Zentrum für Ökumenische und Interreligiöse Studien (Centrul de Studii Ecumenice și Inter-Religioase - CSEIR) infolge der guten Zusammenarbeit der vier dort ansässigen theologischen Fakultäten (orthodox, griechisch-katholisch, römisch-katholisch, reformiert) gegründet. In dem neuen Zentrum werden sowohl die ethnischen als auch die religiösen Gruppen der siebenbürgischen Gesellschaft vertreten sein. Erklärtes Ziel ist es, einen wichtigen Beitrag zu gegenseitigem Verständnis und ökumenischen Bestrebungen zu leisten. Als Forschungsinstitut der Universität wird das Zentrum mit anderen Fakultäten und Forschungseinrichtungen der „Babeş-Bolyai“ Universität in engem Kontakt stehen und die theologische Forschung, den ökumenischen und interreligiösen Dialog wie auch das Streben zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit, die religiöse Verständigung und die euro-

atlantische Integration fördern. Die eigene Identität der Konfessionen und der Religionen, als auch die ethnische und kulturelle Selbstständigkeit aller Partner im Rahmen eines wissenschaftlich geführten akademischen Dialogs wird dabei respektiert. Die Leitung des Zentrums wird auf folgende Weise geregelt: Direktor ist turnusgemäß für drei Jahre ein orthodoxer (zur Zeit Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb**), reformierter, griechisch-katholischer und römisch-katholischer Repräsentant. Dessen Stellvertreter ist jeweils der Nachstehende in der vorher genannten Reihenfolge der Fakultäten. Forschungsgebiete des Zentrums sind: Geschichte der ökumenischen Bewegung; ökumenische Theologie; ökumenische Kirchengeschichte; Missionswissenschaft; Geschichte der Religionen; Zwischenkirchlicher und Interreligiöser Dialog.

8. Patriarchat von Bulgarien

Interreligiöse Konferenz in Bulgarien verurteilt Religionsfeindschaft

Am 28. März 2006 fand auf Einladung der Hl. Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche im Synodal-Palais in Sofia ein Treffen von hochrangigen Repräsentanten in Bulgarien vertretener Glaubensbekenntnisse statt. Gastgeber war namens der Hl. Synode der Metropolit Dr. **Kirill** (Kovacev) von Varna und Groß-Preslav. Das Ergebnis der Beratungen wurde in einer gemeinsamen Erklärung zusammengefasst, in der es u. a. heißt: „Wir, Verantwortliche und Repräsentanten der Glaubensbekenntnisse in der Republik Bulgarien, erklären als Staatsbürger unseren unbeugsamen Willen, den Frieden zwischen Religionen und Volksgruppen zu unterstützen und zu bewahren. Wir bekunden unsere Bereitschaft, gegen jeden Versuch ihn zu gefährden gemeinsam vorzugehen, und verurteilen bedingungslos jeglichen Aufruf zu Hass und Terror als völlig unvereinbar mit den ethischen Prinzipien gläubiger Menschen. Als Kinder Gottes ist es unsere Pflicht, niemals zu vergessen und unseren Gläubigen beständig zu verkünden, dass der Friede ein hohes Gut ist, zu dem uns der Allerhöchste aufruft“. Um „den Frieden zu bewahren und uns gegenseitig zu unterstützen, um den Fortschritt und das Wohlergehen des ganzen bulgarischen Volkes zu fördern“, wollen die Teilnehmer auch in Zukunft zu solchen Treffen zusammenkommen. Zu den Unterzeichnern gehören außer Metropolit Dr. Kirill der Apostolische Exarch und Vorsitzende der römisch-katholischen Bischofskonferenz **Christo Projkov**, der Vorsitzende des Diözesanrates der Armenischen Apostolischen Kirche Dr. **Rupen Krikorjan**, Vertreter verschiedener kleinerer evangelischer Gemeinschaften und des Israelitischen Geistlichen Zentralrates sowie ein Vertreter des Obersten Mufti. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2006] 13)

9. Kirche von Zypern

Neuer Erzbischof von Zypern gewählt

Eine „erweiterte Synode“ hat den orthodoxen Erzbischof von Nikosia, **Chrysostomos** (Kykkotis), der seit vier Jahren auf Grund einer unheilbaren Krankheit an der Ausübung der Amtsgeschäfte gehindert ist, für abgesetzt erklärt und den Weg für die Wahl eines neuen Erzbischofs frei gemacht. Im Orthodoxen Zentrum von Chambésy bei Genf tagten im Mai 2006 die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gemeinsam mit den Bischöfen der orthodoxen Kirche von Zypern.

In einer Stichwahl am 5. November 2006 wurde Metropolit **Chrysostomos** (Englistriotis) von Paphos zum neuen Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Zypern gewählt. Der jetzt gewählte Erzbischof Chrysostomos III. hatte sich während der schon im September eingeleiteten komplizierten Wahl durch „Klerus und Volk“ bis zuletzt nur als Außenseiter platziert. Im Endspurt der Wahl erhielt er überraschend die Mehrheit und setzte sich gegen den Metropolit **Athanasios** (Nikolaou) von Limassol durch, der die Forderung nach Treue zur kirchlichen Tradition und mehr Verinnerlichung stark gemacht hatte. Der mittlerweile 65-jährige Chrysostomos war 1972 von Erzbischof-Präsident **Makarios** zum Abt des Höhlenklosters Hagios Neophytos bestellt worden. Der neue Erzbischof hat bisher immer eine ruhige und besonnene Rolle gespielt. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [Juni 2006] 18; www.greeknewsonline.com; *KNA-ÖKI* 45 [7. November 2006] 16 und ausführlich www.phileleftheros.com)

10. Kirche von Griechenland

Statistik beweist: Griechen fleißige Kirchgänger

Nach einer Untersuchung des Instituts fowid aus dem Jahr 2005 gehören die Griechen zu den eifrigsten Kirchgängern Europas. Sie erreichten den dritten Platz unter den siebzehn untersuchten Nationen. An erster Stelle steht – mit deutlichem Abstand – Polen, wo jeden Sonntag 56,7 % der Einwohner in die Kirche gehen. Platz zwei fällt an Portugal mit 24,9 %, dicht gefolgt von Griechenland, dem einzigen orthodoxen Land in der Untersuchung. Dort sind es immerhin 24,5 %. In Deutschland besuchen lediglich 8,7 % den sonntäglichen Gottesdienst, vor allem Katholiken. Schlusslichter sind die evangelisch geprägten Staaten: Während es in der – allerdings auch teils katholischen – Schweiz immerhin noch 13 % sind, weisen Norwegen (5,2 %), Finnland (4,2 %), Estland (3,9 %), Schweden (ebenfalls 3,9 %) und Dänemark (3,2 %) nur relativ wenige Gottesdienstbesucher auf. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2006] 19)

Erzbischof von Athen Christodoulos zu Besuch in der Schweiz

Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland war Ende Mai 2006 zu einem offiziellen Besuch beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in der Stadt Genf und den Bundesbehörden in Bern. Dabei befürwortete er gleich zu Beginn ein Zusammenfinden der christlichen Konfessionen und bezeichnete Europas Säkularisierung als aktuelle Hauptgefahr. Um dieser zu begegnen und die Einheit der Christen zu fördern müsse endlich das Panorthodoxe Konzil Wirklichkeit werden, das schon seit 1961 vorbereitet wird. Der Erzbischof bezeichnete Genf als Stadt der Ökumene. Das gelte nicht erst seit der Gründung des ÖRK 1948, denn Genf habe schon vor einem halben Jahrtausend sowohl den Reformator Calvin wie bald darauf den katholischen Kirchenerneuerer Franz von Sales hervorgebracht. (www.ecclesia.gr; *KNA-ÖKI* 22/23 [30. 05. 2006] 12; *Orthodoxie Aktuell* 6 [2006] 14f.).

11. Kirche von Albanien

Russische Auszeichnung für den Erzbischof von Albanien Anastasios

Am 21. Januar 2006 verlieh die „Internationale Stiftung für die Einheit der orthodoxen Nationen“ (mit Sitz in Moskau) dem Erzbischof von Albanien den „Preis 2005 für hervorragenden Einsatz zur Verstärkung der Einheit der orthodoxen Nationen“. Mit demselben Preis wurden auch der Ministerpräsident von Zypern, **Tassos Papadopoulos**, der Bürgermeister von Moskau, **Juri Lužkov**, und die orthodoxe Balamand-Universität im Libanon geehrt. Die Verleihung fand in der Christus Erlöser-Kathedrale vor 2.500 Gästen u.a. aus Politik, Kunst und Wissenschaft statt. Am 22. Januar feierten der Patriarch Russlands **Aleksij II.** und der Erzbischof Albaniens gemeinsam die Liturgie in der dem Entschlafen der Gottesmutter geweihten Kathedrale im Kreml. Anschließend gab Präsident **Vladimir Putin** einen Empfang. (*Ephimerios* 54 [Februar 2006] 10)

12. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Oberhaupt der Orthodoxie in Tschechien und Slowakei gestorben

Am 31. Januar 2006 verstarb Metropolit **Nikolaj** von Tschechien und der Slowakei im Alter von 79 Jahren im ostslowakischen Presov. Er wurde im Jahr 1927 in Hani-govce in der Slowakei geboren, 1950 zum Priester geweiht und 1965 zum Bischof gewählt. 1987 wurde die Diözese von Presov in den Rang einer Erzdiözese erhoben. In seiner Funktion als Eparch von Presov leitete Nikolaj den slowakischen Teil der orthodoxen Kirche in der Tschechoslowakei. Im Jahr 2000 übernahm er die Funktion des geistlichen Führers der Gesamtkirche beider Länder mit dem Titel eines Metropoliten. An der Schaffung eines gesunden entspannten ökumenischen Klimas in der multikonfessionellen Ostslowakei hatte Metropolit Nikolaj bedeutenden Anteil. (*Episkepsis* 37, No 658 [2006] 14-16; *KNA-ÖKI* 6 [06.-07. 02. 2006] 16)

Krystof ist neues Oberhaupt der Orthodoxie in Tschechien und Slowakei

Am 28. Mai 2006 wurde der Prager Erzbischof **Krystof** (Pulec), den das aus Klerikern und Laien zusammengesetzte Wahlgremium der orthodoxen Kirche Tschechiens und der Slowakei zum neuen Oberhaupt der Orthodoxie in den beiden Ländern gewählt hatte, in sein Amt eingeführt. Krystof wurde 1953 in Prag geboren. Nach dem Studium der Theologie in Prag, Presov, Moskau und Athen empfing er 1974 die Priester- und 1985 die Bischofsweihe. (*KNA-ÖKI* 19 [09. 05. 2006] 2; *Peiraiiki ekklesia* 169 [März 2006] 55)

Bischof Jan Holonic von Michalovce als neuer Erzbischof von Presov

Bischof **Jan Holonic** von Michalovce ist 2006 von der Eparchialversammlung in Presov zum neuen Erzbischof von Presov gewählt worden. (*KNA-ÖKI* 12 [21. 03. 2006] 16)

III. Nachrichten aus den autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Finnland stellt Berg Athos vor

Finnland hat vom 1. Juli 2006 bis Ende des Jahres den Vorsitz im EU-Ministerrat inne. Als Höhepunkt der kulturellen Veranstaltungen in dieser Zeit ist die Ausstellung von 500 Kunstwerken vom Berg Athos geplant. Diese Ausstellung wird auf zwei Etagen des Art Museum Tennis Palace in Helsinki stattfinden. Fünfzehn Museen aus verschiedenen Ländern (u.a. aus Russland, Serbien, Deutschland, Zypern und Griechenland) werden sie mit wertvollen Exponaten und seltenen Manuskripten bereichern. Der Museumsleiter, **H. Berd Arel**, brachte in seinem Interview für die griechische Zeitung „Kathimerini“ zum Ausdruck, was ihn an der Ausstellung reizt. Als orthodoxer Christ freue es ihn, die Spiritualität des heiligen Berges Athos durch die Ausstellungsstücke deutlich werden zu lassen, und als Mitglied der orthodoxen Kirche Finnlands erfülle es ihn mit Zufriedenheit, dass die Mehrheit der finnischen Bevölkerung - etwa 95% der Finnen sind katholisch oder evangelisch - die finnische Orthodoxie als Religion anerkenne und wertschätze. Arel ist sich sicher, dass die Ausstellung eine der ältesten Demokratien der Welt überzeugend vorstellen wird. (*Ekklesia* 53 [2006] 475)

B. Altorientalische Kirchen

Dialogtreffen mit den altorientalischen Kirchen

Vom 25. Januar bis 2. Februar 2006 fand am Sitz des Katholikos-Patriarchen aller Armenier, **Karekin II.**, in Etschmiadzin bei Jerewan das dritte ökumenische Dialogtreffen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Altorientalistisch-orthodoxen Kirche statt. An dem Treffen nahmen hochrangige Vertreter aus dem Vatikan, angeführt von Kurienkardinal **Walter Kasper**, sowie der altorientalischen Kirchen und Patriarchate teil. Als Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen reiste Altbischof **Paul-Werner Scheele** zu dem Treffen nach Armenien. Bischof Scheele bezeichnete das Treffen als „kirchengeschichtliches Ereignis“. Die bisherigen Begegnungen in Kairo und Rom hätten gezeigt, wie viel die Römisch-katholische Kirche mit den Altorientalen verbinde und wie viel die Kirchen voneinander lernen könnten. Besondere Hochachtung verdienten mehrere orientalisch-orthodoxe Kirchen, die grausam verfolgt worden seien und dennoch den Glauben bewahrt hätten. (*Der Christliche Osten* LXI [2006] 17)

Terror extremer Islamisten gegen Christen in Ägypten

In Ägypten will der Terror extremer Islamisten einfach kein Ende nehmen: Letzte Gottesdienste bodenständiger koptischer Christen in der Fastenzeit wurden von Messerstechern blutig gestört. Am Ostermontag nach koptischem Kirchenkalender, dem 24. April 2006, den Christen und Muslime gemeinsam begingen, verwüsteten dann Sprengsätze den Badeort Dahab am Roten Meer und forderten viele Opfer. Es ist seit

2004 schon das dritte Mal, dass dort polit-islamischer Terror so brutal zuschlägt. Das einst unter Nasser national und sozialistisch ausgerichtete Ägypten bildet nun seit Jahrzehnten den neben Palästina und Algerien gefährlichsten Nährboden eines radikal islamistischen Untergrundes. Seine Kämpfer greifen Touristenbusse an und machen am Nil den koptischen Christen das Leben schwer. Was 1972 mit Brandstiftungen am christlichen Gemeindezentrum von Chanka an Kairos nördlicher Bannmeile begann, setzt sich mit Angriffen auf koptische Kirchen, Viertel und Klöster und Misshandlung oder gar Tötung von Priestern fort. Der neueste Anschlag auf der Halbinsel Sinai stellt indes eine weitere Stufe an krimineller Energie dar und trägt eine eindeutige Handschrift. Die Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung missbilligt die Gewalteskalation in ihrem Lande. Gleich am Abend des Ostermontags als die Schreckensmeldung aus Dahab eintraf, nahm in Kairo die bisher größte gemeinsame Kundgebung von Christen und Muslimen gegen jede Gewalt im missbrauchten Namen der Religion vom koptischen Patriarchat ihren Ausgang. Weitere Friedensdemonstrationen wurden angesetzt. Wirklich gläubige – und nicht nur politbewegte – Muslime gingen am folgenden Tag mit ihren christlichen Nachbarn erneut auf die Straße. Sie trugen Kreuze oder den Koran, hielten sie hoch und riefen in gemischten Sprechchören: „Wir sind Brüder!“. (KNA-ÖKI 18 [02.05.2006] 2)

Ausstellung in Frankfurt: Armenier in der Türkei vor 100 Jahren

Vom 24. Mai bis 30. Juli 2006 war unter dem Titel „Sireli Jeghpajrs (Lieber Bruder). Armenier in der Türkei vor 100 Jahren“ im Historischen Museum in Frankfurt am Main eine Ausstellung von Postkarten des Sammlers **Olando Carlo Calumeno** zu bewundern, die im wesentlichen der 1957 in Maras geborene Journalist **Osman Köker** vorbereitet hatte. Der Völkermord von 1915 kostete schätzungsweise 1,5 Millionen Armeniern das Leben und führte zur nahezu gänzlichen Zerstörung der armenischen Kultur. Lebten zu Beginn des 20. Jahrhunderts beinahe zwei Millionen Armenier im Gebiet der Türkei, so sind es heute noch etwa 50.000. Der türkische Nationalstaat, durch Kemal Atatürk 1923 als Nachfolgestaat des Osmanischen Reiches geschaffen, verstand die Türkei als Einheit von Sprache, Geschichte, Kultur und Territorium. Angehörige christlicher Religionsgemeinschaften wurden geleugnet und durch eine minderheitenfeindliche Politik unterdrückt. Die Existenz der Armenier und ihr Beitrag zur Kultur in der Türkei sollten in Vergessenheit geraten. Kirchen, Schulen und andere armenische Einrichtungen wurden zerstört, Ortsnamen geändert. Mit den im Historischen Museum gezeigten Postkarten wird zum Teil auf sehr persönliche und anrührende Weise erkennbar, dass vor dem Ersten Weltkrieg multiethnisches, vielsprachiges, multireligiöses und multikulturelles Zusammenleben der Normalfall in dem Gebiet der Türkei war. Ein Begleitprogramm zur Ausstellung bot Gelegenheit zum Nachdenken über weiterführende Fragen. Prof. Dr. **Hermann Goltz**, Dr. Johannes Lepsius-Archiv Halle/Potsdam, unternahm beispielsweise in seinem Vortrag den „Versuch, Zerrissenes wieder zusammenzuknüpfen“, indem er u. a. zeigte, wie durch die traurige Rolle Deutschlands im Völkermord an den Armeniern auch die deutsche Kultur im Innersten beschädigt wurde.

Armenischer Katholikos-Patriarch Karekin II. besuchte Konstantinopel

Am 22. Juni 2006 traf das Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche, Katholikos-Patriarch **Karekin II.**, zu einem Pastoralbesuch in Konstantinopel ein, dem in

der Türkei hohe politische Bedeutung beigemessen wurde. Die Beziehungen zwischen der Türkei und Armenien waren trotz einiger positiver Signale in den letzten Monaten überaus gespannt. Der im armenischen Etschmiadzin residierende Katholikos-Patriarch war auf Einladung des armenisch-apostolischen Patriarchen von Istanbul, **Mesrop II.** (Mutafyan), in die Bosphorus-Metropole gekommen. In Istanbul kam es zu Begegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, dem Gouverneur von Istanbul, **Muammer Güler**, sowie mit Repräsentanten der islamischen Glaubensgemeinschaft und mit syrisch-orthodoxen und römisch-katholischen Bischöfen. Der erste Pastoralbesuch Karekins II. in Istanbul führte den Katholikos-Patriarchen zu zahlreichen armenischen Kirchen der Stadt, zur Hagia Sophia und zum Dreifaltigkeitskloster auf der Insel Chalki. Den Hauptgottesdienst zelebrierte Karekin II. in der Kathedrale des armenisch-apostolischen Patriarchats im Stadtteil Kumkapi. (KNA-ÖKI 28 [11. 07. 2006] 2)

C. Orthodoxie und Ökumene

ÖRK: Einsatz für gemeinsames Osterdatum

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) setzt sich für die Verwirklichung eines gemeinsamen Osterdatums für alle Christen ein. Ausdrücklich wurde die „Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des ÖRK“ gebeten, in Zusammenarbeit mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, konkrete Schritte hin zu einem gemeinsamen Termin des Osterfestes, zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe und zur Fortsetzung der theologischen Arbeit an den noch bestehenden Differenzen zu unternehmen. Die Vollversammlung des ÖRK bekräftigte die zentrale Bedeutung des Dokuments „Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision des ökumenischen Rates der Kirchen“, das die Beziehungen der Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates zueinander und zu anderen ökumenischen Partnern in grundlegender Weise formuliert. Sie forderte den neuen Zentralausschuss des ÖRK auf, ein repräsentatives Gremium von jungen Erwachsenen einzusetzen, das eine engere Beziehung der Jugend zum Weltkirchenrat fördern soll. Der Weltkirchenrat warnte vor der Aushöhlung fundamentaler Gesetze und Menschenrechtsstandards im Rahmen der Terrorbekämpfung. Die Vertreter von 348 christlichen Kirchen weltweit erklärten auf der 9. ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre, „dass Terror, als wahllose politisch oder religiös begründete Gewalttaten gegen unbewaffnete Zivilisten, niemals rechtlich, theologisch oder ethisch gerechtfertigt werden kann“. (KNA-ÖKI 10 [07. 03. 2006] 1)

Evangelische und orthodoxe Theologen befürworten Gemeinsames Institut in Rumänien

Die evangelische Fakultät Tübingen strebt zusammen mit der rumänisch-orthodoxen und der evangelischen Fakultät im rumänischen Sibiu / Hermannstadt ein gemeinsames Forschungsinstitut an. Dazu haben die drei Partner einen Kooperationsvertrag unterzeichnet, teilte die Tübinger Universität mit. Ziel ist, bisherige Dialogergebnisse weiter zu entwickeln und offene ökumenische Fragen zu behandeln. Das Projekt ist von dem Tübinger Privatdozenten **Stefan Tobler** angeregt worden, der einen Ruf der evangelischen Fakultät in Sibiu / Hermannstadt angenommen hat. Laut Universität Tübingen gab es erste Briefkontakte zwischen schwäbischen evangelischen Theologen

und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel bereits zwischen 1573 und 1581. Zu den Tübinger Theologen gehörten unter anderen **Jakob Andreä** und **Lukas Osian-der**. Lehrfragen seien zu jener Zeit allerdings nicht erörtert worden. Die damals junge evangelische Kirche und die Kirchen des Ostens hätten theologisch zu weit auseinander gelegen. Inzwischen hätten sie sich angenähert, erläuterte die Universität. Eine gemeinsame Arbeitsgrundlage zwischen Protestanten und Orthodoxen gebe es unter anderem im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). (*Der christliche Osten* LXI [2/2006] 151; KNA-ÖKI 10 [07. 03. 2006] 2)

Papst verzichtet auf Titel „Patriarch des Abendlandes“

Bei der Aufzählung der Papsttitel wird im „Annuario Pontificio“ 2006 der Titel „Patriarch des Abendlandes“ nicht mehr erwähnt. Ein Pressecommuniqué des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen vom 22. März 2006 vermerkt zur Aufhebung des päpstlichen Titels, dass hierzu historische wie ökumenische Gründe maßgeblich gewesen seien: „Der Titel ‚Patriarch des Abendlandes‘ wurde im Jahr 642 vom Papst **Theodorus I.** verwendet. In der Folge kam er nur selten vor und hatte keine klare Bedeutung. Er hatte seine Blütezeit im 16. und 17. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Vermehrung der Papsttitel. Im Annuario Pontificio erschien er zum ersten Mal im Jahr 1863“. Die Unterlassung des Titels ändere aber „klarerweise nichts hinsichtlich der vom II. Vatikanischen Konzil feierlich erklärten Anerkennung der antiken Patriarchalkirchen. Der Verzicht auf den genannten Titel will einen historischen und theologischen Realismus zum Ausdruck bringen und zugleich der Verzicht auf einen Anspruch sein, der dem ökumenischen Dialog von Nutzen sein könnte“, heißt es in der vatikanischen Erklärung. Das Fehlen des Titels im „Annuario Pontificio“ 2006 wurde auf verschiedene Weise kommentiert und rief insbesondere auf orthodoxer Seite Verwirrung hervor. So äußerte sich beispielsweise der russische Bischof von Wien und Österreich **Ilarion Al'feev** dazu: „Von allen Titeln des Papstes ist für die Orthodoxen der Titel des ‚Bischofs von Rom‘ der akzeptabelste, da er auf die Macht des Papstes als Diözesanbischof der Stadt Rom hinweist“. Doch könnte der Papst von Rom auch als Patriarch des Abendlandes akzeptiert werden, „d.h. als Oberhaupt jener Christen, die nicht unter die Jurisdiktion der alten ‚östlichen‘ Patriarchate und jener Orthodoxen Landeskirchen fallen, die im zweiten Jahrtausend entstanden sind.“ Bischof **Ilarion** empfindet den päpstlichen Titel des „Pontifex Maximus“ aus orthodoxer Sicht als falsch, denn ihn „trugen die heidnischen römischen Kaiser. Und im Zusammenhang mit dem römischen Papst weist der Titel ‚Pontifex Maximus der Gesamtkirche‘ auf die universale Jurisdiktion des Papstes hin, die die Orthodoxen Kirchen niemals anerkannt haben und nicht anerkennen werden. Eben diesen Titel sollte der Papst in erster Linie ablegen, wenn eine Veränderung der Titulatur wirklich vom Streben nach ökumenischem Fortschritt und einer Verbesserung der Beziehung zu den Orthodoxen Kirchen motiviert ist.“ (*Episkepsis* 659 [31. 03. 2006] 22-23, s. auch Dokumente)

Dritte Europäische Ökumenische Versammlung

Vom 24. bis 27. Januar 2006 versammelten sich 150 Delegierte in Rom zur ersten Etappe der dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die vom Rat der katholischen Europäischen Bischofskonferenzen sowie der Konferenz Europäischer Kirchen getragen wird. Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung besteht nicht aus einer Einzelveranstaltung, sondern soll einen Prozess in vier Etappen darstellen. Die einzelnen Stationen sollen eine „symbolische Wallfahrt“ zur Wiederentdeckung der

christlichen Wurzeln Europas sein. Nach Rom ist eine weitere Versammlung vom 15. bis 18. Februar 2007 in Wittenberg geplant. (*Ökumenische Rundschau* 55 [2006] 252)

Papst Benedikt XVI. sieht West- und Ostkirche durch die Apostel verbunden

Die Bischofssitze von Rom und Konstantinopel, die sich auf die Apostelbrüder Andreas und Petrus zurückführen, seien „wahre Schwesterkirchen“, erklärte der Papst bei seiner Generalaudienz am 14. Juni 2006 auf dem Petersplatz. Während Petrus seine universale Mission in Rom ausgeübt habe, sei sein Bruder Andreas der Apostel der griechischsprachigen Welt geworden. **Benedikt XVI.** erinnerte in seiner Ansprache vor rund 40.000 Besuchern an die Rückgabe der Andreas-Reliquien durch Paul VI. im Jahr 1964. Damals hatte der Papst die bis dahin im Petersdom aufbewahrten sterblichen Überreste des Apostels dem orthodoxen Metropoliten von Patras übereignet. Der Überlieferung zufolge wurde der Apostel Andreas in Patras gekreuzigt. Durch diese Geste habe Paul VI. die besondere Beziehung zwischen den Kirchen unterstrichen, sagte Benedikt XVI., der mit der Generalaudienz seine Reihe von Ansprachen fortsetzte, in denen er die Ursprünge der Kirche bei den Aposteln behandelt. (*KNA-ÖKI* 25 [20. 06. 2006] 2; www.vatican.va/holy-father)

Vatikan: Hochfest Peter und Paul

Am 29. Juni 2006 weilte eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zum römischen Patronatsfest der Apostel Petrus und Paulus in Rom. Auf dem Hintergrund seines für November geplanten Besuches in der Türkei und beim Ökumenischen Patriarchat anlässlich des Patronatsfestes des Apostels Andreas brachte das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche, Papst **Benedikt XVI.**, gegenüber der Konstantinopler Delegation seine Hoffnung auf weitere und baldige Fortschritte im orthodox-katholischen Dialog zum Ausdruck. So sprach er von einem Zeichen der Brüderlichkeit sowie einem Ausdruck des Wunsches und des Engagements auf dem Wege zur vollen Einheit noch schneller voranzuschreiten. Beide Kirchen wollten gemeinsam den christlichen Glauben in der Welt bezeugen. Die Delegation des Ökumenischen Patriarchats wurde vom orthodoxen Co-Präsidenten der Gemischten Katholisch-Orthodoxen Theologischen Dialogkommission, Metropolit **Ioannis** (Zizioulas) von Pergamon, und Bischof **Kallistos** (Ware) von Diokleia und Vikarbischof der Erzdiözese von Thyateira und Großbritannien geleitet. (*Radio Vatikan* [29.6.2006] <http://www.radiovaticana.org/tedesco/tedarchi/2006/Juni06/ted29.06.06.htm>)

Wien: Kirchen bilden künftig gemeinsam neue Lehrer aus

An der neuen Kirchlichen Pädagogischen Hochschule in Wien werden die Römisch-katholische, die Evangelische, die Orthodoxe und die Alt-katholische Kirche gemeinsam Lehrer ausbilden und sich um deren Weiterbildung bemühen. In Europa gelte dies als einzigartiges Projekt, wie die Leiterin des Schulamtes der Erzdiözese Wien, Hofrätin **Christine Mann**, betonte. Anliegen sei es, „zusammenzuarbeiten, wo es sinnvoll ist, und an Eigenständigkeit zu bewahren, was notwendig ist“. So werde man über die ersten Ökumenischen Konzilien der Kirche gemeinsam arbeiten können, weil dies „etwas ist, das allen Kirchen gemeinsam ist“. Gleiches werde auch für schulrechtliche Fragen vorausgesetzt, die allen gleichermaßen vertraut sein müssten. Die staatskirchenrechtlich abgesicherte Kompetenz jeder einzelnen Kirche, ihre Religionslehrer auszubilden, sei dadurch in keiner Weise in Frage gestellt. Gründungsrektorin **Ulrike Greiner** erklärte, dass philosophisch-ethische, kulturwissenschaftliche und theologi-

sche Urteilskraft nicht nur Teil des zu erwerbenden Faktenwissens sein sollten, sondern einen „ganzheitlichen Bildungsanspruch für die Institution auch neu buchstabieren“. Die habilitierte Religionspädagogin und Pädagogin Greiner ist seit 14 Jahren in der Lehrerbildung an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich und als Lehrbeauftragte an den Universitäten Salzburg und Innsbruck tätig. Zugleich hat sie in den vergangenen Jahren im Bereich der Forschungsentwicklung an österreichischen Akademien mitgearbeitet. (KNA-ÖKI 37 [12. 09. 2006] 10)

40 Jahre Philoxenia

Vor 40 Jahren gründete **Ilse Friedeberg** (1912-1998), eine engagierte evangelische Christin und Ökumenikerin, in der evangelischen Kommunität Imshausen einen Freundeskreis zur Begegnung von Christen westlicher und östlicher Tradition. Während der NS-Zeit hatte ihre Familie in London gelebt. Dort hatte sie die „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“ mit gleicher Zielsetzung kennen und schätzen gelernt. Ihre Zielvorstellung war, einen ähnlichen Kreis auch im deutschsprachigen Raum ins Leben zu rufen. Der Name wurde auf der ersten Pilgerreise des Freundeskreises in der Türkei auf Vorschlag des Patriarchen **Athenagoras I.** gefunden: Philoxenia. Es ist das griechische Wort für Gastfreundschaft sowie der Name der Dreifaltigkeits-Ikone, der Darstellung von der Gastfreundschaft Abrahams im Hain Mamre (Gen 18). Als Ziele des Freundeskreises wurden bestimmt:

1. Kennenlernen der Tradition und heutigen Lage der anderen Kirchen und echte Freundschaft mit ihnen durch geistlichen Austausch;
2. Teilnahme am gottesdienstlichen und geistlichen Leben der anderen Tradition und konkrete Fürbitte, zu wachsen in der Einheit in Christus;
3. Gastfreundschaft im eigenen Heim und Besuch beim anderen (Haus, Kirche, Land), um der Welt gemeinsam zu dienen.

Zum Auftakt der 40-Jahr-Feier von Philoxenia war eine Pilgergruppe von 20 Teilnehmenden im Oktober 2005 in die Türkei gefahren. In Istanbul begegneten sie dem evangelischen Pfarrer **Holger Nollmann**, Direktor **Franz Kangler** und der Islambeauftragten Frau Dr. **Elisabeth Dörler** vom Österreichischen St. Georgs-Kolleg, dem Armenischen Patriarchen **Mesrob II.**, vor allem aber dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Die Pilgergruppe machte einen Ausflug auf die Prinzeninsel Chalki, wo die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats seit Jahren geschlossen ist. Am Sonntag nahmen die Besucher an der Feier der Göttlichen Liturgie in der Kirche Hagia Triada teil, wo auch der Patriarch Bartholomaios I. anwesend war. Zum Schluss sprach der Patriarch die Philoxenia-Pilgergruppe direkt an. Er erinnerte an seinen Vorgänger Athenagoras I., der die Gründerin des Freundeskreises Ilse Friedeberg, persönlich gekannt habe. Dann ermutigte er alle zur weiteren Arbeit an einem besseren Verständnis und zur Begegnung der Traditionen von Ost und West. Die Gruppe besuchte in den folgenden Tagen die syrisch-orthodoxen Christen im Tur-Abdin und die Klöster Mar Gabriel und Deir Zafaran, wo sie die Erzbischöfe **Mar Timotheus** und **Mar Philoxenos** traf. Der Freundeskreis organisiert drei bis vier Mal im Jahr Regionalbegegnungen. Vom 14. bis 17. September 2006 fand am Ort der Gründung, in Imshausen bei Bebra, das bundesweite Jubiläumstreffen mit dem Thema „Kultur der Gastfreundschaft.“ statt. (ECH 47 [April-Juni 2006] 4)

D. Sonstige

Papst und Islam. Die Rolle der Türkei

Der durch Mohamed gegründete Islam bildet heute die dominante Religion sowohl im Nahen als auch in bestimmten Teilen des Fernen Ostens. Die islamischen Länder haben politische und religiöse Beziehungen zu den westlichen Staaten, darunter auch Vertretungen im Vatikanstaat. Die in den letzten Jahrzehnten entstandene Kommission für Dialog zwischen Muslimen und Christen war bemüht, ein friedliches Miteinander zwischen den beiden Kulturen zu entdecken und zu fördern. Das von Papst **Benedikt XVI.** in seiner Regensburger Rede verwendete Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos, demzufolge der Prophet Mohammed "nur Schlechtes und Inhumanes" in die Welt gebracht habe, versetzte die islamische Welt in Aufruhr. Die Reaktionen waren vor allem in den islamischen Ländern heftig. Eine irakische Extremistengruppe unter Führung der Al Qaida kündigte einen Krieg gegen die Christen an. Die irakische Terrorgruppe Dschaitsch al-Mudschahidin hatte gar mit einem Anschlag auf den Vatikan gedroht. Der Vorsitzende des Zentralrates der Muslime in Deutschland, **Ayyub Axel Köhler**, kritisierte die Äußerungen von Papst Benedikt XVI. über den Islam: „Wir sind empört über diese Äußerungen – insbesondere nach dem intensiven Dialog, den wir geführt haben“. Axel Köhler will trotzdem den Dialog mit den Christen weiterführen, um die Wertegemeinschaft zu festigen. Der deutsche Kurienkardinal **Walter Kasper** warnte mit Blick auf den eskalierenden Streit über die Äußerungen des Papstes zum Islam vor zu hohen Erwartungen an den interreligiösen Dialog. Der Islam verstehe sich als dem Christentum überlegen und verhalte sich bisher nur dort tolerant, wo er in der Minderheit sei, sagte Kasper dem Magazin „Der Spiegel“. „Wo er die Mehrheit hat, kennt er keine Religionsfreiheit in unserem Sinn“, so Kasper.

Der oberste islamische Geistliche in der Türkei, **Ali Bardakoglu**, forderte den Papst auf, seine Äußerungen zurückzunehmen und sich zu entschuldigen. Papst Benedikt XVI. zeigte sich "zutiefst betrübt", dass sich Muslime von einer Passage seiner Lehrrede an der Universität Regensburg verletzt fühlten. Er distanzierte sich vollständig von dem islamfeindlichen Zitat des byzantinischen Kaisers, das er in seinem Vortrag verwendet hatte. (Quellen: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,437493,00.html>; *Welt Kompakt* 182 [19. 09. 2006] 1)

Blaise-Pascal-Preis und Andreas-Rinkel-Preis verliehen

Am 10. Dezember 2005 verlieh die „Stiftung Altkatholisches Seminar“ im Gemeindezentrum „De Driehoek“ in Utrecht ihre wissenschaftlichen Preise für das Jahr 2005, nämlich den Blaise-Pascal-Preis und den Andreas-Rinkel-Preis. Das Kuratorium der Stiftung hatte auf Empfehlung ihrer Jury Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis** aus Münster den Blaise-Pascal-Preis und Herrn lic. phil. et theol. **Hubert Huppertz** aus Everswinkel, Priester des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, den Andreas-Rinkel-Preis zuerkannt.

Mit dem Andreas-Rinkel-Preis (genannt nach Andreas Rinkel, Erzbischof von Utrecht, 1937-1970) würdigt das Altkatholische Seminar Altkatholiken, die sich um die Erforschung des Altkatholizismus verdient gemacht haben. Der Blaise-Pascal-Preis (genannt nach dem großen Philosophen und Port-Roylisten) ehrt Persönlichkeiten, die sich über Kirchengrenzen hinweg engagiert haben. Beide Preise sind gleichwertig,

bestehen aus einer Urkunde, einem Geldbetrag und einem Pfennig (auf der einen Seite ist das Siegel des Seminars mit dem hl. Willibrord zu sehen, auf der anderen Seite der Name des Pfennigs und der des Geehrten).

Prof. **Martin Parmentier** hielt die Laudatio auf Prof. Kallis (geb. 1934 in Naoussa, GR), der von 1979 bis 1999 Professor für Orthodoxe Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster war und von 1994 bis 1999 als Gastprofessor „Ökumenische Theologie unter Berücksichtigung der Alten und der Orthodoxen Kirche“ an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät in Bern lehrte. Danach hielt Prof. Kallis einen Vortrag mit dem Titel „Erfolgreicher Dialog ohne Folgen? Zur Rezeptionsproblematik im Hinblick auf die altkatholisch-orthodoxe Gemeinschaft.“ (*Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96 [2006] Heft 1, 51-52)

Grünes Licht für Bischöfinnenweihe

Am 10. Juli 2006 votierte der Episkopat der anglikanischen Staatskirche in England auf seiner Generalsynode im nordenglischen York mit 288 gegen 119 Stimmen dafür, künftig Frauen auch zum Bischofsamt zuzulassen. Zum Priesteramt sind sie seit 1984 zugelassen. Gemäß dieser Beschlusslage kann der Primas Erzbischof **Rowan Williams** von Canterbury, eine Expertenkommission einsetzen, die die kirchenrechtlichen und theologischen Kriterien für die Zulassung von Frauen zum Bischofsamt ausarbeiten soll. Diese soll darüber nachdenken, welche Lösungen die Kirche den konservativen Gegnern der Bischofsweihe für Frauen anbieten kann, die bereits laut über eine mögliche Abspaltung nachdenken. Nach dem Beschluss der Generalsynode könnten in der anglikanischen Kirche Englands ab 2012 die ersten Bischöfinnen eingesetzt werden. In der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft befürworten gegenwärtig 14 der insgesamt 38 Kirchen das Bischofsamt der Frauen. Vor der Abstimmung auf der Generalsynode hatte Erzbischof **John Sentamu** von York eingeräumt, dass ein JA zur Ordination von Bischöfinnen in der Ökumene vor allem mit der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie zu Schwierigkeiten führen könnte. Der Vatikan hatte die Anglikanische Kirche von England Anfang Juni nachdrücklich vor der Ordination von Bischöfinnen gewarnt. (*KNA-ÖKI* 26 [27. 06. 2006] 4; 28 [11. 07. 2006] 1)

Neuer Leiter der Abteilung „Ökumene und Auslandsarbeit“ der EKD berufen

Am 22. Juni 2006 wurde der Vizepräsident des Landeskirchenamtes der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, **Martin Schindehütte**, zum Leiter der Hauptabteilung "Ökumene und Auslandsarbeit" des Kirchenamts der EKD berufen, zu dessen Aufgaben auch die Kontakte zur Orthodoxen Kirche sowohl in Deutschland wie in den orthodoxen Heimatländern gehören. Er wird damit im Herbst **Dr. h.c. Rolf Koppe** nachfolgen, der im August in den Ruhestand geht. Martin Schindehütte erklärte nach der Entscheidung der Kirchenkonferenz, dass ihm im Besonderen daran liege, den theologischen Dialog in der Ökumene fortzuführen, Strukturen ökumenischer Arbeit weiterzuentwickeln und die ökumenische Dimension auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens zu stärken. (*Pressestelle der EKD* [Hannover/Berlin 22. 06. 2006])

Patmos zum Weltkulturerbe erklärt

Die Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) erklärte am 27. August 2006 die griechische Insel Patmos zum Weltkulturerbe. Auf der Ägäis-Insel befindet sich das Offenbarungskloster des Johannes, eines der

wichtigsten Klöster der Orthodoxen Kirche. Es wurde 1088 von dem Heiligen Christodoulos mit Unterstützung des oströmischen Kaisers Alexios I. gegründet und beherrscht bis heute das Erscheinungsbild der Insel. Patmos war in römischer Zeit ein Verbannungsort für politische Häftlinge. Während der Regierungszeit Domitians soll auch der Evangelist Johannes dorthin verbannt worden sein. In einer Höhle unterhalb des heutigen Klosters schrieb der Evangelist der Überlieferung nach die Offenbarung. Bis heute ist die „Johannes-Grotte“ eines der wichtigsten Heiligtümer der Orthodoxen Kirche. (KNA-ÖKI 35 [29. 08. 2006] 6)

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

Anhang zur Chronik I

Ansprache des Erzbischofs Dr. Teodosie von Tomis am 18.7.06: Das neue religiöse Antlitz der Europäischen Union. Der Beitrag der orthodoxen Spiritualität zur Wertedebatte in Europa

Nach den Erfahrungen einer Epoche, in der ein kommunistisch geprägter Atheismus Gott aus dem Leben der Menschen zu eliminieren versuchte, ist die Orthodoxe Kirche heute mit den Herausforderungen konfrontiert, die der Beitritt mehrheitlich orthodox geprägter südosteuropäischer Länder zur Europäischen Union bereithält. Dieser Schritt verlangt nach einer neuen Hermeneutik, die nach möglichst kohärenten Möglichkeiten sucht, die verschiedenen Traditionen, die jedes Land in dieses neue politische, religiöse und kulturelle Mosaik einbringt, in eine sinnvolle Harmonie zu bringen.

Die Orthodoxe Kirche ist gerufen, die christliche Wahrheit zu bezeugen, indem sie als Modell des Zusammenlebens jenes im Evangelium angelegte und begründete Ethos als Lebensform vorschlägt, das sie im Laufe ihrer Geschichte selbst gelebt hat.

Das Thema unserer Veranstaltung hängt zusammen mit dem Problem der Axiomatik von Werten, der Frage nach der grundsätzlichen Gültigkeit und Bedeutung bleiben der Werte in einer Welt, die bereits das Drama axiomatischer Konfusionen und der Auflösung gültiger Prinzipien erlebt hat. Schon der Prophet Jesaja weist uns eindringlich auf die Auswirkungen einer solchen Prinzipienverwirrung für die menschliche Gesellschaft hin, die eine solche Konfusion bezüglich der Hierarchie der Werte nach sich zieht: „Wehe dem, der Böses gut und Gutes böse nennt“ (Jesaja 5,20). Die Orthodoxe Kirche, die einen einmaligen Schatz an christlicher Spiritualität ihr eigen nennt, hat dank Tausender Heiligen und Asketen, die in ihrem Leben beispielhaft die Forderungen des Evangeliums Jesu Christi nach einem rechten Leben vorgelebt haben, die Möglichkeit, der Welt, in der sie lebt, Kriterien und Modelle für ein rechtes und authentisches Urteil anzubieten.

Mit Besorgnis und Trauer müssen wir heute feststellen, dass Institutionen des Staates dabei sind, sich an die Stelle der Kirche zu setzen und der Gesellschaft unkritisch einen Wertekodex vorzugeben, der ganz eigenen Interessen dient, und sich anmaßen, eine Meinungsführerschaft und Bewusstseinsbildung nach dem Geschmack und Niveau breiter Bevölkerungsschichten zu entwickeln, ohne noch die Hebel in der Hand zu behalten, die für einen sorgfältigen und gründlichen Ablauf solcher Entscheidungs- und Meinungsbildungsprozesse notwendig sind.

Das beste Beispiel dafür ist das Projekt der Europäischen Verfassung, das auf eine synthetische Weise drei Werte festhält, die als Ensemble alle moralischen und religiösen Werte festhalten sollen. Die Präambel des Verfassungsentwurfes benennt „Gleichheit der Menschen, Freiheit und Geltung der Vernunft“ als grundlegende Werte Europas. Diese drei Werte sollen, so unterstreicht der Text, einen Humanismus im Kontext eines

bestimmten kulturellen und religiösen Erbes begründen. Es überrascht allerdings, dass an keiner Stelle festgehalten wird, welches kulturelle und religiöse Erbe hier gemeint ist. Das Christentum jedenfalls erscheint nicht in der Verfassung als Grundlage und Bezugspunkt der Europäischen Verfassung und damit der Europäischen Union. Der Gottesbezug, den viele europäische Verfassungen kennen, fehlt.

Spätere Ergänzungsvorschläge zum Text der EU-Verfassung, wonach etwa Begriffe wie der der Person anstelle des Begriffes des Individuums verwendet werden sollen, beziehungsweise einige weitere Konzepte im Blick auf die Heiligkeit des Lebens Eingang finden sollen, ändern nichts wesentliches an der Widersprüchlichkeit dieses Textes an sich. All diese Wortschöpfungen bleiben unpräzise und hinterlassen den Eindruck, eher als Interpretationsmuster zu dienen, statt eine Wirklichkeit zu umschreiben, etwas Reales, was sich im Text der Verfassung als gegenwärtig wiederfinden ließe.

In diesem Kontext kommt der Orthodoxen Kirche in erster Linie die Rolle zu, in vollem Bewusstsein ihrer theologischen, geistigen und geistlichen Traditionen zur Entwicklung einer Urteilskraft beizutragen, um sowohl den Gesetzgeber, als auch jedes Mitglied der menschlichen Gesellschaft auf den rechten Weg zu führen, in dem die christlichen Werte mit Nachdruck betont werden.

Der erste Wert, den die Orthodoxe Kirche der säkularisierten Gesellschaft vor Augen stellt, ist der höchste Wert überhaupt, auf den sich jedes menschliche Leben in seiner vollendetsten Weise selbst bezieht, und zwar der Dreifaltige Gott. Es ist nicht ausreichend für das Europa von morgen, dass der Staat den Atheismus als Prinzip für seine eigenen Funktionsformen und Abläufe, sowie als Bestimmung seines Verhältnisses zu den Bürgern zurückweist, um gewissermaßen automatisch zu einem System moralischer Regeln zurückzufinden, die fähig sind, seiner Selbstauflösung entgegenzuwirken.

Der Gottesgedanke ist freilich, wie auch der heilige Gregor von Nyssa festgehalten hat, ein radikal transzendentes Konzept, das sich in der Geschichte nur in der konkreten Form des Dreifaltigen Gottes des christlichen Glaubens verwirklicht. Ein seines konkreten trinitarischen Wesens entleerter Gott wird zu einem Gott, der nur noch unaufhörlich in die Zukunft hinein projiziert wird, in der das suchende Streben des Menschen diesen Gott dann in ein Idol verwandelt. Ein nicht trinitarisch verstandener und geglaubter Gott ist nichts anderes als eine nach Außen gerichtete Projektion eines Gottes nach den Interessen und den eigennützigen Vorstellungen des Menschen. Dies stellt die primäre Ursache der sozialen Probleme dar, vor denen wir heute stehen.

Der Christliche Osten entwickelt im Blick auf diesen Partikular-Theismus kein eigenes System für das soziale Zusammenleben. Die Sozialethik des Protestantismus und die Soziallehre des römischen Katholizismus haben keine Parallele in der patristischen Tradition und Theologie. Die Orthodoxie hat kein eigenständiges und autonomes System für das soziale und moralische Zusammenleben der Gläubigen. Das einzige „System“, das sie kennt, bezieht sich auf den Inkarnierten Gott, der sich als höchste Form des Daseins konstituiert. Es kann kein kohärentes *christliches* Konzept des sozialen Zusammenlebens entwickelt werden, wenn nicht die innere und oberflächliche Dialektik der Welt überwunden wird.

Nur unter der Bedingung, dass wir das trinitarische (interpersonale) Wesen Gottes akzeptieren, wird es möglich sein, dass wir die ungerechten Strukturen dieser Welt überwinden, allerdings nicht indem wir eine theistische Theologie verbreiten, die es erlaubt, im Namen eines seinem Wesen nach unbestimmten Gottes alle möglichen Daseinsinterpretationen bis hin zu Revolutionen zu rechtfertigen.

Desweiteren kann der Christliche Osten dem Christlichen Abendland in diesem Dialog und Austausch an geistigen Gaben seine liturgische und geistliche Tradition anbieten, seine Erfahrungen in der Begegnung mit Gott und die Liebe zum Mysterium des Glaubens und der Mystik. Die Orthodoxe Kirche ist eine Kirche des Gebets und der Askese (das heißt auch des Fastens und der Buße). So kommt die Orthodoxe Kirche aus der asketischen Struktur ihrer Spiritualität heraus dahin, in das Innere einer Gesellschaft, die mehr und mehr auf exzessivem Konsum basiert, mit einer Botschaft der Ausgeglichenheit, des Maßhaltens und der Enthaltensamkeit von dem, was überflüssig ist, und dem Verzicht auf falsche Ansprüche hinein zu wirken.

Zu dem Schatz der Werte, die der Orthodoxie heilig sind, zählt die Orthodoxie die Fülle ihrer Märtyrer. In einer Zeit, in der Werte wie die Standhaftigkeit und der Bekennermut im Glauben, sowie die Aufopferung für den Nächsten sehr stark an Bedeutung verlieren, stellt die Orthodoxie Europa die Fülle ihrer Märtyrer vor Augen, sowohl die Märtyrer aus der Zeit des Osmanischen Reiches, als auch die zeitgenössischen Märtyrer aus den kommunistischen Gulags. Die Märtyrer sind die authentischsten Zeugen der christlichen Werte im Laufe der Geschichte. Sie sind lebendige Steine, auf denen Europa gebaut ist, seine geistigen Wurzeln, die die Kraft des Lebens und des Glaubens tragen. Wenn die Erinnerung an die christlichen Märtyrer verloren ginge, wäre unsere Gegenwart ärmer und unsere Zukunft bliebe ohne Fundament.

Ein anderer grundlegender Wert, den die Orthodoxie in das christliche Europa einbringt, ist die mönchische Spiritualität. Das Mönchtum kennzeichnet als tägliches Zeugnis des Glaubens eine doppelte Dimension: die prophetische und die eschatologische. Das Mönchtum verkündigt der Welt durchgehend, dass sie sich auf einem Pilgerweg zum Reich Gottes hin befindet und bereitet die Welt dadurch gleichzeitig auf die Begegnung mit dem Reich Gottes im Eschaton, in der Ewigkeit, vor.

Was von der Kirche in erster Linie verlangt wird, ist die geistliche Wiedergeburt des Menschen, die Verkündigung der in Christus bereiteten Erlösung und die Definition des Sinnes des menschlichen Lebens, nämlich Geschöpf Gottes zu sein und entsprechend zu leben und zu handeln sowie darauf im Lob Gottes zu antworten. Der wichtigste Beitrag der Kirche zum menschlichen Zusammenleben besteht darin, das menschliche Gewissen zu kultivieren und Persönlichkeiten zu formen, die durch die Konsequenz ihres Lebensstils nach den Geboten des Evangeliums die Gesellschaft stärken und aus ihrem Inneren heraus erneuern – statt von Außen her durch eine Reihe von Programmen und Projekten, denen das Wissen um die Existenz Gottes und unsere Beziehung zu Ihm fehlen.

Das Handeln und die Verkündigung der Kirche in der Gegenwart muss unablässig prophetisch und kritisch sein gegenüber verschiedenen Formen der moralischen und sozialen Abstumpfung und jeder Form von Dekadenz. Und dies wirkt die Kirche durch die aufopferungsvolle Askese ihres Dienstes, durch ihren Ruf zu einer kontinuierlichen und konsequenten Buße und Metanoia, durch eine Teilhabe an den Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden, durch ein Leben in Einfachheit, Askese und Mäßigung. Der Sinn des Lebens im orthodoxen Verständnis ist das Erlangen der Früchte des Heiligen Geistes, und dies beeinflusst auf eine direkte Weise die menschlichen Beziehungen auf lokaler und ökumenischer Ebene, weil die Früchte des Heiligen Geistes wie Liebe, Freude, Friede, Geduld, Glaube, Sanftmut und Treue (Gal 5, 22) zur Überwindung der menschlichen Feindschaften und Verwerfungen, sowie sozialer Kon-

flikte beitragen, indem sie zur Pflege und Kultivierung guter Beziehungen zwischen den Menschen und Völkern beitragen.

Wenn sich die Orthodoxe Kirche mit dem althergebrachten Zeugnis in der Welt begnügt und auf die Herausforderungen der Gegenwart nicht im universalen und die Zeiten übergreifenden Geiste Christi und der Apostel antwortet, lässt sie den zeitgenössischen Menschen hilflos zurück und wird wegen der allgemeinen Homogenisierung, die durch die Globalisierung hervorgerufen wird, in der Bedeutungslosigkeit enden. Wenn sie aber den Mut haben wird, auch auf eine selbstkritische und bußfertige Weise den Geist ihrer eigenen Traditionen offensiv und deutlich zu verkündigen und zu vertreten, und zwar sowohl auf der Ebene der individuellen Moral, wie auch im Bereich des sozialen Zusammenlebens, dann wird sie die besondere Wahrheit des christlichen Glaubens in seinem universalen Anspruch als Antwort auf die Chimäre der Globalisierung anbieten können.

Das Christentum ist von seiner Natur her theo-anthropozentrisch, indem in seinem Zentrum die gott-menschliche Person Jesu Christi steht, das Modell jeder menschlichen Person. So ordnet der christliche Glaube den Menschen weder unpersönlichen Kollektiven unter, noch stellt er die menschliche Person in einen künstlichen Gegensatz zur Gesellschaft. Er betrachtet den Menschen immer in der Perspektive der Gemeinschaft der Kirche und sieht gleichzeitig die Möglichkeit der Reflektion der mystischen Vereinigung von Gott und Mensch durch das Wirken des Heiligen Geistes am Menschen. Die Orthodoxie geht nicht von der Möglichkeit aus, dass sich die Gesellschaft als Entität an sich unabhängig von den Menschen und ihrem Verhalten positiv entwickeln kann, sondern sieht jede positive Entwicklung der Gesellschaft immer in einer positiven Entwicklung der Menschen begründet. Aus dieser Perspektive braucht es eine innere Sammlung des Menschen, die durch das möglich wird, was im orthodoxen Ethos mit dem Begriff der Askese umschrieben wird, oder als Bemühung um ein Voranschreiten in der Liebe und der Gotteserkenntnis durch die Reinigung von den Leidenschaften. So ist das Lösungsmodell, das die Orthodoxie der Welt bietet, damit diese nicht ihre eigene Identität verliert, die Wiederentdeckung oder die neue Bekräftigung jener grundlegenden Werte des biblischen und christlichen Ethos, die so lange vergessen oder ignoriert wurden.

Aus theologischer Sicht ist die kritische Erörterung und Analyse der für das menschliche Leben als Individuum und das soziale Zusammenleben in der Gemeinschaft und Gesellschaft gültigen Werte und ihrer apriorischen Begründung im Schöpfungswillen Gottes für die Welt, die Menschen und die Völker grundlegend wichtig und notwendig. Werte werden aber oft auch verabsolutiert und wirken fast wie kleine Gottheiten für sich oder werden ideologisch begründet. So falsch verstanden, tragen sie zur Desorientierung und Ablenkung des Menschen vom wahren Sinn seines Menschseins bei, der in seiner persönlichen Beziehung und Gemeinschaft mit Gott dem Lebendigen, dem Gegenwärtigen und dem in der Geschichte Handelnden besteht. Durch eine exzessive Bindung an künstlich von einer Gesellschaft ohne Bindung an Gott vorgegebene Werte, Regeln und Normen, die sich oft genug als Pseudo-Werte erweisen, wird der unmittelbare und volle Charakter der persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander und die Beziehung zu Gott ignoriert. Nur wenn er im lebendigen und ehrlichen Dialog mit Gott steht, kann der Mensch seinen wahren Wert erkennen und wird in Gott die gesamte Schöpfung, sich selbst und seine Nächsten zu würdigen wissen.

Genau dies braucht das Europa von morgen: eine neue Würdigung der menschlichen Person als Ebenbild Gottes und als Geschöpf Gottes, ein christliches Fundament an Werten aus dem biblischen und christlichen Ethos für das Zusammenleben der Menschen und Völker in Europa. Das Europa von morgen muss ein christliches Europa sein, dessen Prägung durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus auch in einer zunehmend säkular geprägten Zeit und Gesellschaft erkennbar bleiben muss. Europa war, ist und bleibt ein christlicher Kontinent, der seine geistigen Wurzeln und seine geistliche Prägung durch das Christentum und die Kirchen gewonnen hat. Die Kultur Europas wie die Spiritualität der christianisierten Völker Europas werden davon immer geprägt sein und bleiben. Und wir als Kirchen haben die besondere Aufgabe, dies immer wieder zu betonen und zu bekräftigen.

(Aus dem Rumänischen übersetzt von *Jürgen Henkel*, Hanns-Seidel-Stiftung, Bukarest)

Anhang zur Chronik II

IN MEMORIAM

† Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos (* 1921 - † 2006)

Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos und einer der bedeutendsten zeitgenössischen Theologen der Orthodoxen Kirche insgesamt, verstarb am 13. Oktober 2006 im Alter von 85 Jahren.

Emilios - so sein weltlicher Vorname - wurde als Sohn von Marianthi und Sokrates Konstantinidis am 28. März 1921 in Chrysoupolis (Skoutari), Vorort von Konstantinopel (Istanbul), geboren. Nach dem Besuch der heimatlichen Grundschule (1927-1932) und des Gymnasiums „Megali-tou-Genous-Schule“ (1932-1935) wechselte er zum Lyzeum und anschließend zur Theologischen Hochschule von Chalki (1935-1941). Am 21. November 1940 erhielt er die Diakonweihe und bei dieser Gelegenheit seinen geistlichen Namen Chrysostomos. Das Diplom der Theologie bekam Chrysostomos mit „Auszeichnung“ im Juni 1941; seine Diplomarbeit hatte das Thema „Die Verheißungen an Abraham und die Rechtfertigung der Gläubigen“.

Nach einigen Jahren erfolgreichen Wirkens als Diakon und seit 1946 als Leiter des neu errichteten Pressebüros des Ökumenischen Patriarchats und Schriftleiter der Zeitschrift „Orthodoxia“ setzte Chrysostomos 1947 seine theologischen Studien in Rom und Straßburg fort, die er jeweils mit der Promotion abschloss. Das Thema seiner Dissertation in Rom betraf die Reliquienfunde in den ersten 8 Jahrhunderten und in Straßburg promovierte er über die Bedeutung des „Heiligen“ in den frühbyzantinischen Quellen. Nach Konstantinopel zurückgekehrt, wurde er am 17. Oktober 1951 von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats zum Professor der Theologischen Hochschule von Chalki ernannt, in der er bis zu ihrer Schließung durch die türkischen Behörden im Jahr 1971 die Fächer Dogmatik und Dogmengeschichte lehrte; bis 1964 lehrte er auch das Fach Christliche Archäologie. Die Schließung dieser renommierten, zweitältesten Orthodox-Theologischen Fakultät der Welt bedeutete für ihn das abrupte Ende seiner Lehrtätigkeit. Aber stärker noch berührte ihn die Tatsache, dass - trotz der vielfältigen überdreißigjährigen Bemühungen des Patriarchats und vieler Organisationen und Persönlichkeiten weltweit - es ihm nicht vergönnt war, ihre Wiedereröffnung zu erleben.

Nach seiner Wahl zum Titularmetropoliten von Myra am 7. Februar 1961 durch die Synode des Ökumenischen Patriarchats erfolgte am 5. März 1961 seine Bischofsweihe. Seit 1965 bis zu seinem Tod gehörte Metropolit Chrysostomos zu den aktiven (ἐν ἐνεργείᾳ) Metropoliten des Patriarchats und seit 1972 war er fast ununterbrochen Mitglied der Heiligen Synode. Am 10. Dezember 1991 wurde er durch die Heilige Synode zum Metropolit Geron von Ephesos und Exarchen von Ganz Asien gewählt und somit zum ehrenranghöchsten Bischof des Ökumenischen Patriarchats nach dem Patriarchen.

Außer seiner akademischen Lehrtätigkeit nicht nur in Chalki, sondern auch durch viele Vorträge bei verschiedenen Konferenzen und Universitäten mehrerer Län-

der hat Metropolit Chrysostomos ein reichhaltiges Werk auf vielen Feldern aufzuweisen; insbesondere sind hier folgende Tätigkeiten zu nennen:

Er war Mitglied und Vorsitzender verschiedener ständiger und ad hoc berufener Kommissionen am Sitz des Patriarchats, aber auch Vertreter des Patriarchats bei unzähligen interorthodoxen und interchristlichen Konferenzen und Begegnungen. Unter anderem war er zunächst Generalsekretär und später Vorsitzender der seit 1961 einberufenen Panorthodoxen Konferenzen. Er war Mitglied und Vizepräsident vieler Kommissionen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), z. B. der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ sowie des Zentral- und des Exekutivausschusses; im Jahr 1998 wurde er als einer der sechs Präsidenten des ÖRK gewählt. Aufgrund dieses Beitrags und Engagements für die Ökumene führte der Generalsekretär des ÖRK Dr. Samuel Kobia in einem Kondolenzschreiben an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. u. a. aus: Metropolit Chrysostomos werde in Erinnerung bleiben als „eine außergewöhnliche Führungspersönlichkeit und als Vordenker des innerchristlichen Dialogs und der Artikulierung eines authentischen und kreativen orthodoxen Beitrags zur ökumenischen Bewegung“. Man werde sich an seine „theologischen Gaben“ erinnern, an seine „Aufmerksamkeit für seelsorgerliche Anliegen“ wie auch, im Rahmen des ÖRK, an seine „geistliche Integrität und theologische Kompromisslosigkeit“ als orthodoxer Vorsitzender der Sonderkommission zur Mitarbeit der Orthodoxen Kirche im ÖRK.

Metropolit Chrysostomos, der viele Sprachen beherrschte, zum Ehrendoktor mehrerer theologischer Fakultäten gewählt wurde und Mitglied einiger wissenschaftlicher Akademien und Gesellschaften war, verfasste zahlreiche und beachtliche theologische Abhandlungen, vor allem über dogmatische und ökumenische Themen. Für die Leser dieser Zeitschrift habe ich bereits früher die fünf Bände seiner gesammelten Aufsätze vorgestellt, worauf ich in diesem Zusammenhang verweisen möchte: *Konstantinidis, Chrysostomos S. (Metropolit von Myra), Ὁρθόδοξοι κατόψεις*, 4 Bde., Katerini: Tertios 1991 - *Ders., Τάδε λέγει πατριαρχικῶς ἄμβων ...*, Katerini: Tertios 1991, *Ofo* 8 (1994) 127-129.

Wie ich auch dort bemerkte, hatte ich in den Jahren 1961-1965 das Glück, ihn während meines Theologiestudiums in Chalki zu meinen Professoren zählen zu dürfen. Gerne erinnere ich mich an seine gewählte und theologisch akribische Ausdrucksweise in den Vorlesungen, seine äußerst gepflegte Erscheinung, an seinen korrekten Umgang mit uns, den Studierenden, aber auch an den Menschen Chrysostomos Konstantinidis. Gott möge seiner Seele ewigen Frieden schenken!

Theodor Nikolaou, München

IN MEMORIAM

† Totju Koev (* 1928 - † 2006)

Totju Koev, Theologieprofessor des Patriarchats von Bulgarien und ehemaliger Gastprofessor der Ausbildungseinrichtung der Ludwig-Maximilians-Universität München, verstarb am 20. April 2006.

Totju Koev wurde am 7. Oktober 1928 in Armeni, Gabrovo/Bulgarien geboren, wo er in den Jahren 1935-1942 auch die Grundschule (1-7.Klasse) besuchte. Danach

ging er zum Priesterseminar nach Sofia (1942-1947) und darauf studierte er orthodoxe Theologie in der Theologischen Fakultät von Sofia (1947-1951). In den Jahren 1952-1954 war er Aspirant und von 1955 bis 1960 Assistent in derselben Fakultät. Nach einer Lehrtätigkeit am Priesterseminar von Sofia (1961-1968) setzte er seine theologischen Studien als ökumenischer Stipendiat in Münster fort. Von 1970 bis 1976 war er Dozent und seit 1976 Professor für die Fächer Dogmatik und Konfessionskunde an der Theologischen Akademie Sofia. Im Jahr 1991, d. h. nach der politischen Wende im Land, wurde er Dekan der neu gegründeten Orthodox-Theologischen Fakultät „Heilige Kyrill und Method“ in Veliko Tarnovo, wo er bis zu seinem Tod auch lehrte.

Persönlich hatte ich die Freude, ihn zunächst bei verschiedenen Sitzungen der Internationalen Kommission für den Offiziellen Theologischen Dialog der Orthodoxen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund kennen zu lernen. Prof. Koev gehörte als einer der beiden Delegierten des Patriarchats von Bulgarien dieser Kommission an, während ich einer der beiden Vertreter des Ökumenischen Patriarchats war. Bei diesen Zusammenkünften fielen mir seine ruhige und sympathische Art, aber auch und vor allem sein Wissen auf. Von da an kam es zu einer engeren wissenschaftlichen Zusammenarbeit. Diese nahm auch konkrete Formen an, z. B. dadurch, dass sein Artikel „Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses“ im „Orthodoxen Forum“ (Bd. 3, Jahrgang 1989; vgl. auch *Ofo* 13 [1999] 119 ff.) erschien oder einzelne Artikel von mir ins Bulgarische übersetzt und in der von ihm geleiteten und redigierten offiziellen Zeitschrift des Patriarchats von Bulgarien „Duhovna Kultura“ (Jg. 1992 und 1999) veröffentlicht wurden. Besonders wertvoll war sein Beitrag bei der Entstehung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU. Auf Beschluss der Gemeinsamen Kommission, des Leitungsorgans der Ausbildungseinrichtung, wurde er in den Sommersemestern 1998 und 1999 mit der Vertretung des Lehrstuhls für Systematische Theologie betraut, während im gleichen Zeitraum ein anderer bulgarischer Theologe, Prof. Dr. Ivan Dimitrov, die Fächer der Biblischen Theologie lehrte. Vor fast genau zwei Jahren kam es zu unserer letzten fachlichen Kooperation. Es war anlässlich des „6th Congress of Higher Schools of Orthodox Theology“ in Sofia, Bulgarien, vom 5. bis 10. Oktober 2004, an dem ich als offizieller Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel einerseits und der Münchener orthodox-theologischen Ausbildungseinrichtung andererseits teilnahm.

Abgesehen vom oben genannten und einigen anderen Aufsätzen in deutscher Sprache verfasste Prof. Koev viele weitere Artikel und Bücher auf Bulgarisch. Von besonderem Interesse ist hierbei das breite Spektrum der Thematik seines theologischen Schrifttums: Sie reicht von den „dogmatischen Formulierungen ökumenischer Konzile“, vor allem des zweiten und vierten, bis zu den „Philosophischen Ideen des Orthodoxen Ostens“, von der Trinitätstheologie bis zu Büchern allgemeinen theologischen Wissens, wie seine „Einführung in das Christentum“ und die „Kleine Theologische Enzyklopädie“.

Durch den Tod von Prof. Koev verliert die bulgarische Kirche einen ihrer wichtigsten Theologen und unermüdlichen Mitarbeiter, die Theologische Fakultät von Veliko-Tarnovo ihren Gründer und langjährigen Dekan, seine Frau Tanja und sein Sohn Miroslav den lieben Mann und Vater und seine Kollegen, Weggefährten, Schüler und Freunde, zu denen ich mich zählen durfte, einen ausgewiesenen Theologen und lieben Menschen. Sein Gedenken möge ewig sein!

Theodor Nikolaou, München

Eingesandte Schriften

Akademie von Athen, Δημόσια συνεδρία της 29^{ης} Μαΐου 2003. Ανακοίνωση. Οί Αρχαίοι Έλληνες για τους οικονομικούς κινδύνους και την κάλυψή τους, v. *Christos P. Baloglou*, Sonderdruck aus: Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών, Bd. 78 (2003), Heft 3, S. 147-156

Anapliotis, Anargyros, Kirchliche und gesellschaftliche Initiativen im Sozialbereich und griechische Gesundheitspolitik im Lichte eines europäischen Rechtsvergleichs, m. e. Vorwort des Präsidenten des griechischen Landesverwaltungsgerichtes *Georgios Panagiotopoulos*, (Juristische Studien 8), München: Akademischer Verlag 2003, XII + 251 S.

Anapliotis, Anargyros - Anapliotou-Vazaiou, Irini, Τηλεπικοινωνίες έναντιόν εκκλησίας. Τό χρονικό ενός άνελεήτου δικαστικού αγώνα, Thira: Έκδοσις Ίεράς Μονής Προφήτου Ήλιου Θήρας 2006, 144 S. (ISBN 960-88742-8-9)

Baloglou, Christos, Η οικονομική φιλοσοφία Θεοόπομπου τοῦ Χίου, Sonderdruck, Athen 2005, 167/175, sowie 2 S. Zusammenfassung

Ders., Η Στωϊκή Φιλοσοφία καί οί πολιτικοί της Ρώμης, Sonderdruck aus: Νέα κοινωνιολογία, Heft 42, Athen 2005-2006

Blum, W. - Seitter, W. (Hgg.), Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich-Berlin 2005 (ISBN 3-935300-98-0)

Böttigheimer Chr. - Filser Fl., Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für *Peter Neuner*, Regensburg 2006, 779 S.

Βυζαντινά, Jahrbuch des Byzantinischen Studien zentrums der Aristoteles-Universität, Bd. 24, Thessaloniki 2004, 566 S. (ISSN 1105-0772)

Galanis, Joh. u. a. (Hgg.), Διακονία - Λειτουργία - Χάρισμα. Πατερική καί σύγχρονη ἐρμηνεία της Καινής Διαθήκης, Festschrift für *Georgios Ant. Galitis*, Levadeia: En plo 2006, 615 S. (ISBN 960-88994-5-1)

Heizmann, Berthold (Hg.), Kosmos der Heiligen. Die Ausmalung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Bonn-Beuel, Main a. Rhein: Verl. Philipp v. Zabern 2005, 105 S. (ISBN 3-8053-3578-4)

Karavidopoulos, Ioannis D., Βιβλικές Μελέτες, Teil 3, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 28), Thessaloniki: Pournaras 2004, 399 S. (ISBN 960-242-298-X)

Liantas, Grigorios M., The Interorthodox Deacony of the Ecumenical Patriarchate and of the Church of Greece, and the Contribution of the Two Churches to the Bilateral Theological Dialogues with the Roman Catholic Church and the Church of the Oldcatholics (engl. u. griech.), Dissertation, Thessaloniki: Kornylia Sfakianaki Editions 2005, 319 S. (ISBN 960-88728-3-9)

Moga, Ioan, Orthodoxe Theologie und die anthropologische Herausforderung der Neurowissenschaften. Beiträge zum Dialog, (THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 69), Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2006, 180 S. (ISBN 3-8300-2412-6)

Nikolakopoulos, Konstantin, Μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης γιά τή θέση της γυναίκας στην Άποστολική Έκκλησία, in: *Joh. Galanis u.a. (Hgg.)*, Διακονία - Λειτουργία - Χάρισμα, Festschrift für *Georgios Ant. Galitis*, Levadeia 2006, S. 425-442

Nikolaou, Theodor, Die orthodoxe Kirche, besonders in Südosteuropa, im Spannungsfeld der Religion des Islams, Sonderdruck aus: *Böttigheimer Chr. - Filser Fl. (Hgg.)*, Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für *Peter Neuner*, Regensburg 2006, S. 487-496

Ders., Die Katholizität der Kirche: Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht, in: *Wolfgang W. Müller (Hg.)*, Katholizität - Eine ökumenische Chance, Zürich 2006, S. 37-65 und *KNA-Ökumenische Information* Nr. 29, 18. Juli 2006, Thema der Woche, S. 1-14

Papadis, Dimitris, Αριστοτέλης ΠΟΛΙΤΙΚΑ Α΄, Β΄, Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια, Athen 2006

Papas, Athanasios, Ρινήματα θεολογικά, τεχνοκρατικά, ιστορικά καί άλλα τινά από τὸ Βόσπορο, Bd. 2, Thessaloniki 2006

Papathanasiou, Athanasios N., Greek Literature on Ethiopia, *Encyclopaedia Aethiopica* 2 (2005), pp. 884-886

Ders., Κανόνες καί Έλευθερία. Canons and Freedom. Canons et Liberté (Ο 108^{ος} κανόνας της Καρθαγένης - The 108th Canon of Carthago), (Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 15), Athen: Epektasi 2005, 188 S. (ISBN 960-356-125-8)

Sarto Blanco Pablo, Joseph Ratzinger. Razón y christianismo. La Victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones, Prólogo de José Morales,

Madrid: Ediciones Rialp 2005, 300 S. (ISBN: 84-321-3559-3)

Segneri Paolo, Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος. Μὴ μετάφραση τοῦ Ἑμμανουὴλ Ρωμανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη – Bearbeitet von *Basileios Tsakiris*, 2 Bde., Athen: Eptalophos 2005, 208 S. + 6 S. Abb. bzw. 172 S. + 6 S. Abb. (ISBN: 960-88742-6-2 bzw. 960-88742-7-0)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für die Bischöfe. Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. 22. Februar 2004, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 173), Bonn 2006, 328 S.

Dass., Christen und Muslime – Partner im Dialog. Christians and Muslims – Partners in Dialogue. Chrétiens et Musulmans – Partenaires en dialogue. Cristãos e Islâmicos – Parceiros de Diálogo. VI. Deutsch-Afrikanisches Bischofstreffen in Akosombo, 11.-15. Oktober 2004, (Stimme der Weltkirche 38), Bonn 2006, 73 S.

Dass., Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004. Februar 2006, (Arbeitshilfen 199), Bonn 2006, 39 S.

Dass., Denkt an die Gefangenen, als wäret ihr mitgefangen (Heb 13,3). Der Auftrag der Kirche im Gefängnis. März 2006, (Die deutschen Bischöfe 84), Bonn 2006, 67 S.

Dass., Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule/ Primarstufe. 24. April 2006, (Die deutschen Bischöfe 85), Bonn 2006, 40 S.

Dass., Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute. Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Leh-

mann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 19. September 2005, (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 26), Bonn 2006, 46 S.

Dass., Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie. Mai 2006, (Die deutschen Bischöfe 83), Bonn 2006, 92 S.

Dass., Benedictus (Papa, XVI.), Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. 25. Dezember 2005, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Libreria Editrice Vaticana 2006, 59 S.

Dass., Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22. Dezember 2005, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006, 21 S.

Stylianopoulos, Theodore G. (ed.), Sacred Text and Interpretation. Perspectives in Orthodox Biblical Studies. Papers in Honor of Professor *Savas Agourides*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press 2006 (ISBN 1-885652-86-0)

Tambrun-Krasker, B., Métaphysique et Politique chez Pléthon, *Athena* 83 (2002-2005) 141-165

Autoren

Anapliotis, Anargyros

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

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München, Lehrbeauftragter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Despotis, Sotirios

Dr. theol., Assistentenprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen
Athen Panepistimioupoli, GR-15702

Fahl, Dieter

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

Gahbauer, Ferdinand

Hochschulprofessor, Dr. phil., Dr. theol., Hochschule Heiligenkreuz b. Wien, Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Ettal
Kaiser-Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Moga, Ioan

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München und Pfarrer der rumänischen orthodoxen Kirche
Trappentreustr. 33, D-80339 München

Petrescu, Teodosie

Rumänisch-orthodoxer Erzbischof von Tomis, Univ.-Prof., Dr. theol., Dekan der Fakultät für Orthodoxe Theologie in Constanța
Str. Arhiepiscopiei 23, 8700 Constanța, Rumänien

Rantzou, Maria

Dr. theol., Gymnasiallehrerin in Thessaloniki
Adrianoupoleos 17, GR-546 36 Thessaloniki

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. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h. c., für Geschichtliche Theologie und Ökumenik, Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Tinnenfeld, Franz

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München
Amalienstr. 52/3, D-80539 München

Abkürzungen

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

BEP	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
EETHSA	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
EETHStH	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
LTS	Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
NaGOM	Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen 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.

