theol

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Johannes Chrysostomos: Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters (407-2007)

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

22. Jahrgang · 2008 · Heft 1

ZA 7136

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Johannes Chrysostomos: Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters (407-2007)

22. Jahrgang – 2008 – 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
Dipl. theol. Ioan Moga

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

ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Augoustinos (Lambardakis), Einleitende Gedanken 5

Klaus Rosen, Das vierte Jahrhundert nach Christus im Spannungsverhältnis von Staat und Kirche 7

Adolf Martin Ritter, Johannes Chrysostomos und die Kirche oder Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit 13

Grigorios Larentzakis, Johannes Chrysostomos und die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel. Ein Beitrag über die Rolle des Bischofs von Rom in der Communio Ecclesiarum der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend 27

Konstantin Belezos, Johannes Chrysostomos als Exeget: Prämisse und Folgerungen seines exegetischen Hauptanliegens 43

Konstantin Nikolakopoulos, Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger 53

Ekaterini Tsalampouni, Typologische und allegorische Schriftauslegung bei den ostkirchlichen Vätern und Schriftstellern am Beispiel von Exodus 61

Georgios Martzelos, Die Gottesschau des Jesaja in der orthodoxen Überlieferung 73

DOKUMENTE

A. Internationale gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche: Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche (Ravenna, 13. Oktober 2007) 89

B. Dritte Ökumenische Versammlung: Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung: Das Licht Christi scheint auf alle! (Sibiu, 4. bis 9. September 2007) 100

REZENSIONEN

Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (**Evangelia G. Dafni**) 105

Gus George Christo, The Church's Identity. Established through Images according to Saint John Chrysostom (**Ioan Moga**) 109

Richard Potz, Eva Synek, unter Mitarbeit von *Spyros Troiannos*,
Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (**Anargyros Anapliotis**) 113

Anhang zu den Rezensionen: Annäherung der Kirchen und
wissenschaftlich-theologische Akribie. Eine Antwort an G. Podskalsky
(**Theodor Nikolaou**) 116

CHRONIK 125

Anhang zur Chronik I: Die Wahl und die Amtseinführung Seiner Seligkeit
Daniel, des 6. Patriarchen der Orthodoxen Kirche in Rumänien 149

Anhang zur Chronik II: IN MEMORIAM † Dimitrios Tsamis (* 1937- † 2007) 152

EINGESANDTE SCHRIFTEN 155

AUTOREN 159

ABKÜRZUNGEN 161

Einführende Gedanken

von Metropolit Augoustinos von Deutschland, Bonn

Beim Vespergottesdienst, der in München am 25. November 2007 anlässlich der 1600-jährigen Wiederkehr des Todestages des Hl. Johannes Chrysostomos gefeiert wurde, hielt ich eine Homilie, in der ich versuchte, die Aktualität des großen Kirchenvaters gerade auch in unserer heutigen Zeit nachzuweisen. Dies ist auch die Zielsetzung des vorliegenden Heftes des »Orthodoxen Forums« und ich beglückwünsche die Schriftleitung zu dieser lobenswerten Initiative. Möge der Segen dieses Heiligen der alten, ungeteilten Kirche stets mit ihnen und den Lesern des »Orthodoxen Forums«, sowie allen Freunden und Förderern der Lehr- und Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München sein. Anstelle eines eigenen Beitrages sei die o. a. Homilie hier noch einmal abgedruckt.

Liebe Mitbrüder im bischöflichen und priesterlichen Dienst, liebe Brüder und Schwestern in Christus, liebe Gemeinde!

In diesem Jahr, in dem wir der 1600-jährigen Wiederkehr des Todestages des Hl. Johannes Chrysostomos gedenken, sind in zahlreichen Kongressen, bei Vorträgen und Gedenkfeiern viele der Aspekte seines reichen, von Gott gesegneten Lebens neu bedacht und entfaltet worden. Gestatten Sie mir heute, auf ein winziges Detail seiner Vita hinzuweisen, das uns – wie ich glaube – in dieser vorweihnachtlichen Zeit Hilfe und Trost sein kann.

Es ist bekannt, dass der heilige Johannes in seiner Zeit als Erzbischof von Konstantinopel vielfältigen Verfolgungen ausgesetzt war. Insbesondere Eudoxia, die Frau des Kaisers Arkadius, fühlte sich von seinen Predigten gegen die Torheit des Luxus getroffen, möglicherweise nicht ganz zu Unrecht. Um ihn zu beeinflussen, gab sie große Spenden für die Kirche. Chrysostomos bedankte sich dafür – und predigte weiter. Später ließ sie ihn anklagen, er wurde abgesetzt und verbannt, jedoch von Eudoxia alsbald zurückgerufen, da das Volk über seine Abreise überaus verärgert war und ein Erdbeben als Zeichen des Zornes Gottes wertete.

Doch dieser Frieden war von kurzer Dauer. Eine silberne Statue der Eudoxia wurde nämlich nahe seiner Bischofskirche errichtet. Johannes lehnte es ab, diese einzuweihen, wiederum wurde er verbannt, diesmal nach Koukousós in Armenien. Später wurde er dann nochmals verbannt, nach Pityus, am östlichen Rand des Schwarzen Meeres im heutigen Georgien. Dieses Ziel erreichte er jedoch nicht, da er auf dem Gewaltmarsch dorthin in der Nähe von Comana Pontica starb. Die Vita des Heiligen berichtet, dass er seine letzte Nacht in der Märtyrerkapelle des Märtyrers Basiliscus verbrachte. Dort, heißt es, erschien ihm dieser Heilige und sagte zu ihm »Habe Mut, mein Bruder Johannes, morgen werden wir zusammen sein.« Tatsächlich erlitt Johannes Chrysostomos am nächsten Tag einen Schwächeanfall, der seine Begleiter zwang, zu dem Kirchlein des hl. Basiliscus zurückzukehren, wo er dann am 14. September 2007 verstarb. Seine letzten Worte waren «Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν». Er wurde anschließend in der Kapelle begraben, in der er starb.

«Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν» – über diesen Satz möchte ich heute zu Ihnen sprechen! Häufig finden wir ihn in der Übersetzung »Gott sei Dank für alles!« Diese Übersetzung bringt sicher das Lebensgefühl des großen Kirchenvaters treffend zum Ausdruck. Und doch müsste eine wörtliche Übersetzung darauf bestehen, das Wort »Δόξα« nicht mit »Dank«, sondern mit »Ehre, Ruhm, Preis, Lobpreis« wiederzugeben. Ich sage dies, weil uns orthodoxen Christen dieser Begriff »Δόξα« ja aus dem Namen unserer Kirche geläufig ist! Und hier wird

deutlich, dass ihre Bezeichnung als »rechtgläubig« eine gewisse Engführung bedeutet. Wenn wir von uns sagen, dass wir orthodox sind, so meinen wir nämlich nicht nur unseren Glauben, sondern sprechen gewissermaßen mit Johannes Chrysostomos «Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν»! Unser Verhältnis zu Gott wird immer eine Haltung des Ehrens und des Lobpreisens sein; wir können dies gar nicht anders empfinden. Wir können gar nicht anders, als doxologisch vor dem erhabenen Thron der Allmacht Gottes zu stehen. Der Gott des Chrysostomos ist bei aller theologischen Akribie, die Chrysostomos auszeichnet, und bei aller Rhetorik, die ihm den Ehrennamen »Goldmund« verlieh, nie ein Objekt theologischer Spekulation oder philosophischer Stochastik. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der uns Schutz und Zuflucht ist, vor allem aber der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der Pantokrator, dem wir Tag und Nacht unseren demütigen Lobpreis darbringen. »Siebenmal am Tag singe ich dein Lob wegen deiner gerechten Entscheide« (Ps 118 <119>, 165) singt der Psalmist und wir singen mit ihm. Und ist es nicht das, was unsere nicht-orthodoxen Geschwister an uns besonders schätzen?

Wenn am Ende des Chrysostomos-Jahres 2007, wenige Wochen nach der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Sibiu, verehrter Herr Kardinal, sehr geehrter Herr Vertreter des Landesbischofs, liebe Mitchristen, in der Ökumene die Stimmen, die eine stärkere Berücksichtigung der Orthodoxie fordern, laut und lauter werden, was meinen sie denn damit, wenn nicht diese Dimension des Lobpreises Gottes? Wenn von einer »Ökumene der Profile« die Rede ist – verzeihen Sie, dass ich diesen Begriff an dieser Stelle ausnahmsweise verwende, ich benutze ihn normalerweise nicht! –, müssen wir als orthodoxe Christinnen und Christen dann nicht antworten: ja, das ist unser Profil, das ist unser Spezifikum, das ist unser Proprium, das unentwegte Loben, die »Doxa« Gottes! Das war es, was Harnack an uns nicht verstanden hat, dass jede Liturgie, dass jeder Hymnus, dass jede Ikone, dass jeder Weihrauch kein Selbstzweck, sondern immer in der doxologischen Dimension unseres Seins verankert ist.

So können wir heute Johannes Chrysostomos als Zeitgenossen erleben, nicht weil wir, wie mancher glaubt, noch im 4. oder 5. Jahrhundert leben, sondern weil für die Allmacht Gottes die Zeit unwichtig ist: »Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht« (Ps 90 <91>, 4). So können wir mit dem Kirchenvater, ja »mit einem Mund und einem Herzen« – wie es in der nach ihm benannten Chrysostomos-Liturgie heißt – »rühmen und besingen Seinen allgeehrten und hocherhabenen Namen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes…«. Oder anders; also kurz gesagt: »Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν«!

Um zu Johannes Chrysostomos zurückzukehren: 31 Jahre ruhten seine Gebeine in seiner Sterbekapelle, bis sie 438 in einer feierlichen Prozession nach Konstantinopel überführt wurden. 1204 wurden sie dann beim Vierten Kreuzzug geraubt und nach Rom gebracht. Vor genau drei Jahren, am 27. November 2004, gab sie Papst Johannes Paul II. der Kirche von Konstantinopel, dem Bischofssitz des Chrysostomos, zurück. Auch hierfür:
«Δόξα τῷ Θεῷ!» Amen.

Das vierte Jahrhundert nach Christus im Spannungsverhältnis von Staat und Kirche

von Klaus Rosen, Bonn

»Es gibt hier aber noch eine andere Macht, welche die politische Macht überragt. Welche ist denn das? Die in der Kirche, an eben die auch Paulus mit den Worten erinnert: ‚Gehorcht euren Führern und folgt ihnen, weil sie über euere Seelen wachen, worüber sie einmal Rechenschaft ablegen müssen' (Hebr 13,17). Diese Macht ist nämlich um so viel höher, wie der Himmel höher als die Erde ist.«

Wer je geglaubt hat, Johannes von Antiochien habe seinen Beinamen Chrysostomos, »Goldmund«, bekommen, weil er nur fromme goldene Worte gesprochen habe, wird durch dieses Zitat aus seiner 15. Homilie zum Zweiten Korintherbrief eines Besseren belehrt.[1] Über das Verhältnis von Staat und Kirche lässt der Prediger bei seinen Hörern keinen Zweifel aufkommen. Unnachgiebig zieht er einen Trennungsstrich zwischen kirchlicher und weltlicher Macht und besteht ohne Wenn und Aber auf dem Vorrang der einen vor der anderen. Der Staat ist für die materiellen Bedürfnisse zuständig, die Kirche für die seelischen, was mit ein Grund für deren Rangordnung ist, wie Johannes wenig später in einem weiteren Vergleich unterstreicht: »Wie groß daher der Unterschied zwischen Körper und Seele ist, so groß ist der Unterschied zwischen der einen Macht und der anderen.[2] Die Seelenführerin Kirche hat die Philosophie abgelöst, die sich allerdings nie als institutionelle Gegenmacht zum Staat verstanden hat. Im Eingangszitat ist noch eine kaum auffallende sprachliche Besonderheit bemerkenswert: Der Verfasser spricht nicht von der »Macht der Kirche«, sondern von der »Macht in der Kirche«. Er meint die Macht der im nachfolgenden Pauluszitat genannten Führer, der Bischöfe also, denen die Christen folgen sollen. Johannes hielt die 15. Homilie zum Zweiten Korintherbrief wie wohl die meisten anderen Homilien zum Alten und Neuen Testament zwischen den Jahren 386 und 398, als er Presbyter in seiner Heimatstadt Antiochia war, die er dann als Bischof der Hauptstadt Konstantinopel verlassen musste. Ein knappes Jahrhundert zuvor, im Jahr 303, hatte Kaiser Diocletian beschlossen, die Christen, »die Feinde der Götter und Widersacher der staatlichen religiösen Traditionen«, zu vernichten. Gedrängt wurde er dazu von seinem Unterkaiser Galerius und einer christenfeindlichen Mehrheit im Kronrat in Nikomedien.[3] Eine reichsweite, von der staatlichen Verwaltung organisierte Verfolgung begann. Es war die schwerste, die das Christentum in seiner fast dreihundertjährigen Geschichte erlebte.

Das Jahr 303 und die beiden letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts sind die Eckpunkte einer welthistorischen Entwicklung, die aus der gedemütigten christlichen Religion eine *ecclesia triumphans* machte. Allerdings verlief weder der Weg dorthin gerade aufwärts, noch war der Gipfel, auf dem die Kirche anlangte, ein Thron, von dem aus sich bequem regieren ließ. Mit dem Aufhören der Verfolgung ging die Spannung zwischen Kirche und Staat nicht auf Null zurück. Es gab weiterhin Kurven, auch wenn deren

[1] *PG* 61, 507.
[2] *PG* 61, 509.
[3] *Laktanz,* Über die Todesfälle der Verfolger 11,3-8.

Amplituden nicht mehr so hoch ausfielen wie während der diocletianischen Verfolgung, dem brutalsten Ausdruck der Spannung.

Schon der Stifter des Christentums hatte ja seinen Anhängern Verfolgungen prophezeit. Immer wieder hatte er sie gewarnt, dass es für sie in der historischen Zeit, also vor seiner Wiederkunft, keinen Frieden mit der Welt im allgemeinen und mit der Staatsgewalt im besonderen geben werde, mochten sie auch, wie er verlangte, dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. Jesus hatte mit dieser Forderung zwischen seinem Gott und dem Kaiser unterschieden und zugleich eine Rangordnung festgelegt, an der auch Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes festhielt. Sie gehörte fortan zum Grundbestand christlichen Selbstverständnisses. Johannes Chrysostomos hat sie nur ein weiteres Mal hervorgehoben. Die antiken Religionen kannten eine solche Rangordnung nicht und konnten sie nicht kennen. Denn die einzelnen autonomen Gemeinden bildeten eine gewachsene politische und religiöse Einheit, in der die uralten Kulte der heimischen Götter einen unlöslichen Teil des öffentlichen Lebens bildeten. Am herkömmlichen kultischen Bestand rüttelten selbst diejenigen Philosophen nicht, die für sich den Eingottglauben vorzogen oder überhaupt an der Existenz eines göttlichen Wesens zweifelten. Die religiöse Vielfalt änderte sich im Imperium Romanum nicht, da die Römer nur die politische Einheit wollten, aber in den hunderten von Einzelgemeinden die religiöse Autonomie innerhalb der bescheiden gewordenen lokalen Autonomie nicht antasteten. Eine Reichsreligion gab es nie, und auch dem Kaiserkult fehlte die reichsweite Verbindlichkeit. Die Römer griffen nur ein, wenn religiös inspirierte Opposition drohte; das Verbot der keltischen Druiden unter den Kaisern Tiberius und Claudius sowie die beiden Kriege gegen die Juden in den Jahre 67-73 und 132-135 sind die bekanntesten Beispiele. Das Christentum aber war ein Sonderfall. Die singuläre neuartige Religion stieß auf traditionelle kultische Gemeinschaften, und sobald sie dort eindrang, spaltete sie deren politisch-religiöse Einheit. Das war neben vielen gängigen Vorwürfen der eigentliche Grund, warum die Christen auf Widerstand in der Gesellschaft stießen und die Staatsgewalt herausforderten. Deren Maßnahmen waren zunächst lokal begrenzt. Eine reichsweite Repression gab es erstmals unter den Kaisern Decius und Valerian in den Jahren 250-251 und 257-260. Nach einer mehr als vierzigjährigen Friedenszeit eröffnete dann Diocletian im Jahr 303 die schwerste Christenverfolgung. Kluge Köpfe wie der spätere Kaiser Constantin, der damals am Hof von Nikomedien lebte und den Ausbruch der Verfolgung miterlebte, waren von Anfang an der Meinung, Diocletian werde sein Ziel, die völlige Vernichtung des Christentums, nicht erreichen.[4] Zu zahlreich waren die Christen geworden; nach vorsichtiger Schätzung dürften sie inzwischen im Osten des Reiches zehn, im Westen drei bis fünf Prozent der Bevölkerung ausgemacht haben. Tatsächlich musste Diocletians Scharfmacher Galerius, der ihm 305 auf den Thron folgte, nach acht Jahren das Scheitern der Verfolgung eingestehen. Im Jahr 311 erließ er ein Edikt, das den Christen freie Religionsausübung gewährte. Bemerkenswert ist die Begründung des Kaisers: Während der Verfolgung konnten die Christen ihrem Gott nicht die schuldige Verehrung erweisen. Das sollten sie fortan tun und zu ihm »für unser Heil, für das des Staates und ihr eigenes beten«.[5] Auf dem Frieden mit den Göttern, den der Kult zu sichern hatte, beruhte nach alter Auffassung die Macht Roms, und der Christengott und seine Verehrer sollten nun in dieses zweiseitige Verhältnis mit aufgenommen werden. An Galerius' Edikt knüpften die Kaiser

[4] *Eusebios,* Leben Constantins 2, 49-52.

[5] *Laktanz,* a.a.O. 34,1-5.

Constantin und Licinius in einer Vereinbarung an, die sie im Februar 313 in Mailand trafen. Seit Constantin am 28. Oktober 312 an der Milvischen Brücke vor Rom gesiegt hatte, war er Alleinherrscher im Westen des Reiches, und Licinius wurde im April 313 Alleinherrscher im Osten. Über Galerius hinausgehend gaben beide Kaiser den christlichen Gemeinden ihren Besitz zurück, der während der Verfolgung konfisziert war. Nachdrücklich hoben sie ihre Toleranz hervor, die alle Kulte im Reich gleichberechtigt machte. Dazu verkündeten sie, dass sie die »Höchste Gottheit« verehrten, von der sie viele Wohltaten empfangen hatten.[6] Der neutrale Gottesbegriff *summa divinitas* erlaubte jedem im Reich, darunter seinen Gott oder seine Götter zu verstehen. Auch die stumme Rückfrage, welche wohltätige Gottheit die Kaiser selbst meinten, ließ verschiedene Antworten zu. Solche Offenheit diente ihrer Toleranz, mit der sie Frieden und Wohlfahrt des Reiches zu sichern versprachen. Allerdings musste Constantin zu seinem Unwillen feststellen, dass ausgerechnet jetzt die Christen in seinen afrikanischen Provinzen den Frieden gefährdeten. Denn der Streit zwischen Donatisten und Katholiken, der während der Verfolgung ausgebrochen war, verschärfte sich nach deren Ende. Er gefährdete auch die Wohlfahrt, da die Versorgung Roms und Italiens vom afrikanischen Getreide abhing. Für einen römischen Kaiser war der Streit eine ungewohnte Herausforderung, weil es solchen konfessionellen Hader in den traditionellen Religionen nie gegeben hatte. Als Vermittler berief Constantin die Synoden von Rom 313 und Arles 314, wo sich jedes Mal die Katholiken durchsetzten. Auf ihre Seite stellte sich auch der Kaiser und unterstützte sie durch Geld und Privilegien für den Klerus. Damit verärgerte er die Donatisten, die überzeugt waren, die wahre katholische Kirche zu sein. Den Staat in innerkirchliche Streitigkeiten hineingezogen zu haben warfen sie ihren Gegnern von nun mehr als 100 Jahre lang vor. Denn bis ins 5. Jahrhundert zog sich der Zwist hin, der häufig in blutige Schlägereien ausartete und beiden Seiten zahlreiche Märtyrer bescherte. Weniger blutig verlief der nächste Glaubenskrieg zwischen Arianern und Katholiken, der nach gängiger Datierung im Jahr 318 ausbrach. Er veranlasste Constantin 325, das Konzil von Nicaea einzuberufen, nachdem er im Vorjahr Licinius besiegt hatte und Herrscher über das Gesamtreich geworden war. Hatte er sich seit 312 mehr und mehr dem Christentum genähert, aber die Annäherung vor allem Christen gegenüber und in kirchlichen Belangen gezeigt, so gab er sich nach seinem Sieg 324 erstmals vor der Reichsöffentlichkeit als Anhänger des Christengottes zu erkennen, dessen Hilfe er seinen Aufstieg bis hin zur Alleinherrschaft zuschrieb. Als dankbarer Diener des göttlichen Willens nahm er selbst am Konzil teil, zu dem er alle Bischöfe des Reiches eingeladen hatte. An dessen Agenda, ob Gottsohn mit Gottvater wesensgleich, *homousios*, sei oder als Geschöpf des Vaters nur wesensähnlich, *homoiusios*, war dem Kaiser nach eigenem Geständnis weniger gelegen als daran, die Einheit der Kirche zu bewahren. Denn der Beitrag zum inneren Frieden, den die Kirche leisten sollte, geriet in Gefahr, wenn ihre Bischöfe zerstritten waren und der Streit sich in ihren Gemeinden fortsetzte. Deswegen griff Constantin, wie schon im Donatistenstreit, zu einem alten Mittel römischer Kaiser: Er schickte Arius und seine Anhänger in die Verbannung, weil sie ihre Unterschrift unter das abschließende Glaubensbekenntnis des Konzils verweigerten. »Bischof für die äußeren Angelegenheiten«, *epískopos tôn ektós*, wollte er sein und die Interessen der Kirche in der politischen Welt vertreten. So modifizierte er für die Christen seine Stellung als heidnischer *pontifex maximus*, die er und seine nächsten Nachfolger nicht aufgaben. Die katholische Mehrheit der Bischöfe hatte so lange nichts gegen Constantins Eingriffe einzuwenden, als sich der Kaiser ausschließlich

[6] *Laktanz*, a.a.O. 48,2-12.

für ihren Glauben stark machte. Aber schon 327 hob er Arius' Verbannung auf und plädierte für die Rücknahme seiner Exkommunikation. Wer sich seiner neuen Einigungspolitik widersetzte, bekam seine harte Hand zu spüren. Die Situation verschärfte sich, nachdem Constantin 337 gestorben war. Sein Sohn und Nachfolger Constantius II. war Arianer und betrieb mit eigensinniger Härte die Einheit der Kirche unter arianischen Vorzeichen gegen eine Opposition, die unnachgiebig auf dem homousios des Nicaenums bestand. Athanasius von Alexandria, Ossius von Cordoba, Hilarius von Poitiers und Lucifer von Cagliari waren die wortgewaltigen Anführer des Widerstands. Ihnen stand eine erstarkte arianische Fraktion gegenüber, die sich des kaiserlichen Wohlwollens erfreute. Gegen sie, die Homoier, wandte sich allerdings auch noch eine neue Richtung, die Anhomoier, die dem Geschöpf Jesus jeden Anteil am Wesen des Vaters absprachen. Die gut zwanzig Synoden, die zwischen 341 und 361, dem Todesjahr des Constantius, stattfanden, endeten mit dem vorläufigen Sieg der Homoier. Denn selbst die zahlreichen Verbannungen, die der Kaiser verhängte, konnten die Andersgläubigen nicht brechen. Hilarius fragte sich sogar, ob die Zeiten der Verfolgung vor Constantin für die Kirche nicht fruchtbarer gewesen seien. Im November 361 folgte Julian der Abtrünnige seinem Vetter Constantius auf den Thron. Seiner nächsten Umgebung verriet er bald darauf sein Fernziel, das Reich vom Christentum zu säubern; Diocletians Verfolgung sollte wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden. Julian hoffte, die Fehden zwischen den christlichen Konfessionen würden seinen Plan fördern, weshalb er alle verbannten Bischöfe zurückrief. Doch seine Repressalien und die Vergeltungsmaßnahmen, zu denen sich heidnische Gemeinden gegen ihre christlichen Mitbürger hinreißen ließen, führten eher dazu, dass sich die zerstrittenen Glaubensbrüder zusammenfanden. Nur die Donatisten verbündeten sich mit dem Apostaten, der sie als Helfer gegen die Katholiken in Nordafrika begrüßte. Doch dem Versuch Julians, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, machte schon nach eineinhalb Jahren der feindliche Speer ein Ende, der den Zweiunddreißigjährigen am 26. Juni 363 traf, nachdem sein Feldzug gegen das neupersische Reich gescheitert war. Nach so vielen religiösen Verwerfungen seit Beginn des Jahrhunderts legte der heidnische Redner und Politiker Themistios dem neuen Kaiser Jovian, einem maßvollen Katholiken, ein Toleranzprogramm für alle Religionen vor und lieferte die philosophische Begründung zu den guten Absichten, die Galerius 311 und Constantin und Licinius 313 verkündet hatten. Doch erneut war der Tod schneller. Jovian regierte nur acht Monate und starb im Februar 364. Aber Toleranz schien auch dem neuen Kaiser Valentinian, der ebenfalls katholisch war, die beste Leitlinie zu sein. Anders sein Bruder Valens, den er zum Mitherrscher im Osten ernannt hatte. Valens war Anhomoier, weshalb mancher katholische Bischof wieder den Weg in die Verbannung antreten musste. Kein Wunder, dass viele Katholiken die strafende Hand Gottes am Werk sahen, als der Kaiser am 24. August 378 in der katastrophalen Niederlage von Adrianopel sein Leben verlor. Valentinian, der 367 seinen achtjährigen Sohn Gratian zum dritten Kaiser ernannt hatte, war bereits 375 einem Schlaganfall erlegen. Die Armee im Westen erhob sofort nach seinem Tod seinen jüngsten Sohn Valentinian II. neben Gratian auf den Thron, obwohl der erst vier Jahre alt war. Für den Osten berief Gratian im Januar 379 den energischen Theodosius aus Spanien zum Kaiser, der strenger Katholik war. Ihm schien die Zeit gekommen, mit dem Bau eines katholischen Imperium Romanum fortzufahren, von dem gelegentlich schon Constantin geträumt hatte.[7] Als erster Kaiser nahm er den Titel *pontifex maximus* nicht mehr an, und

[7] *Eusebios,* a.a.O. 2,56-60.

Gratian legte ihn bald darauf auch ab. Am 28. Februar 380 verkündete Theodosius in einem Gesetz, das wie üblich im Namen aller drei Kaiser erlassen wurde: Alle Völker sollen in der Religion des Heiligen Petrus leben, zu der sich auch der Papst in Rom und der Patriarch in Alexandria bekennen und die lehrt, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Gottheit bilden.[8] Mehrere Gesetze gegen Häretiker folgten, und am 8. November 392 verbot ein weiteres Gesetz im ganzen Reich jeglichen Götterkult und sämtliche heidnischen Opfer.[9]

Dieser religionspolitischen Entwicklung ging noch unter Valentinian und Valens ein neuer Aufschwung der katholischen Orthodoxie voraus, an dem die größten Theologen des vierten Jahrhunderts mitwirkten. Sie waren alle im Jahrzehnt zwischen 325 und 335 geboren, hatten also in ihrer Jugend Constantius II. und Julian erlebt, und wurden innerhalb eines Jahrfünfts, zwischen 370 und 374, Bischöfe: Basileios von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa im Osten sowie Ambrosius in der Residenzstadt Mailand. Man hätte meinen sollen, damit seien endlich die Voraussetzungen für eine Harmonie zwischen Kirche und Staat gegeben gewesen. Doch vor allem Ambrosius' Episkopat wurde zum klassischen Exempel dafür, dass solche Harmonie nur um einen Preis möglich gewesen wäre: Die Bischöfe hätten zu allem, was der Staat tat, ihre Zustimmung geben oder wenigstens ihre Augen zudrücken müssen. Aber Ambrosius schwieg nicht, und dank seiner geistigen Überlegenheit und seiner diplomatischen Geschmeidigkeit, seines rhetorischen Geschicks und seines die Volksmasse mobilisierenden Charismas vermochte er sich bei Zusammenstößen mit den einzelnen Kaisern – und das hieß auch: mit deren einflussreichen Beratern – immer wieder durchzusetzen. Nach seinem Selbstverständnis ging es ihm dabei nie um persönliche Macht, sondern stets um die Sache der Kirche und die Sache Gottes: »Denn ich tue niemandem Unrecht, wenn ich Gott allem gegenüber den Vorzug gebe«.[10] Deswegen durfte ein Bischof selbst den christlichen Kaiser, den Untertanen Gottes, zurechtweisen: »Der Kaiser steht nämlich in der Kirche, nicht über der Kirche«, wie Ambrosius dem jungen Valentinian II. und seiner Mutter Justina, einer Arianerin, entgegenhielt.[11] Nichts anderes besagten auch die eingangs zitierten Worte des Johannes Chrysostomos. Man hat beide Männer, Bischöfe in einer Residenzstadt, wo sie es mit sperrigen politischen und sozialen Verhältnissen zu tun hatten, oft miteinander verglichen. Wenn das Leben des Ambrosius an äußeren Erfolgen reicher war als das des Johannes, der im Jahr 407 auf dem Weg in die Verbannung elend starb, so war der Unterschied gewiss durch ihre unterschiedlichen Persönlichkeiten und Fähigkeiten mitbedingt. Ambrosius blieb auch im Bischofsornat das politische Naturtalent, das Johannes nicht war. Dafür war der Goldmund nach einem Wort des Kirchenhistorikers H. Lietzmann »gerade für modernes Empfinden wohl die erfreulichste Persönlichkeit unter allen griechischen Kirchenvätern«.[12]

---

[8] Codex Theodosianus 16,1,2.

[9] Codex Theodosianus 16,10,12.

[10] Brief 10 extra collectionem [57] 1.

[11] Brief 75 a [21a] 36.

[12] *H. Lietzmann,* Johannes Chrysostomos, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften 9 (1916) 1825.

Johannes Chrysostomos und die Kirche oder Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit

von Adolf Martin Ritter, Heidelberg

1. Mönchtum und Kirche in der Sicht des Chrysostomos

Wer tiefer in das Verständnis von Wesen und Wirken des Mannes einzudringen wünscht, dessen Biographie und Werk[1] hier als in Grundzügen bekannt vorausgesetzt werden muss und kann, der wird sich bewusst sein müssen, dass auch Chrysostomos, wie viele vor ihm und nach ihm, den Weg vom Mönchtum zum Bischofsamt gegangen ist. Folglich sollten auch wir uns zunächst seine Konzeption des Mönchtums im Verhältnis zur Kirche wenigstens in Grundzügen verdeutlichen, ehe wir uns seinen Vorstellungen von Kirche als charismatischer Wirklichkeit zuwenden.

Prinzipieller Ausgangspunkt ist für Chrysostomos, so kann man sagen, der »soziale Charakter« des Christentums. Sieht er doch den entscheidenden »Maßstab vollkommenen Christentums« darin; dessen exakte Definition und höchste, durch nichts zu überbietende Verwirklichung: zu suchen, was dem Wohl der Gemeinschaft dient[2], zu wissen, dass das eigene Heil auf Gedeih und Verderb mit dem des Nächsten verknüpft ist oder, um (mit R. Bultmann) im Sinne des Paulus und dessen Rückkoppelung des Imperativs an den Heilsindikativ[3] zu reden, dass es überhaupt nicht länger um »individuelle Vervollkommnung« (προκοπή), sondern um »Auferbauung« (οἰκοδομή) geht, eben weil der durch die »Barmherzigkeit Gottes« (die οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ) auf eine neue Basis Gestellte, in seinem Handeln von der Sorge um sich selbst entlastet, die vom Nächsten ausgehende Forderung zum entscheidenden Motiv und Maßstab seines Handelns machen kann und soll (Röm 12,1.2). Dementsprechend sucht Chrysostomos in den, durch den paulinischen Grundsatz »Alles zum gemeinschaftlichen Nutzen« (1 Kor 12,7) abgesteckten Rahmen auch das Mönchtum mit seiner besonderen Berufung und seinen besonderen Gaben und Möglichkeiten einzuordnen. Wie er selbst eine »viel zu aktive Natur« war, um in der reinen asketischen Vollkommenheit dauernd Genüge zu finden (H. v. Campenhausen), so verlangt er auch von den Mönchen insgesamt, höher als das Streben nach eigener Vervollkommnung das Heil des Nächsten zu stellen. Gerade ihnen hält er das Beispiel »jenes Bedauernswerten« (Mt 25,24-30) vor, dem es »nichts geholfen« habe, »daß er sein Talent nicht verminderte, sondern weil er es nicht vermehrte«, darum habe er es »vollständig eingebüßt«[4]. Von daher sucht er die Mönche dazu zu gewinnen, sich nicht in die Einsamkeit der Berge und Wüsteneien zu flüchten, sondern inmitten oder wenigstens

---

[1] Vgl. dazu neuerdings vor allem den Lexikonartikel von *R. Brändle*, Johannes Chrysostomus I, in: *RAC* 18, 426-503 (hier: 427-438) und die Monographie von *J.N.D. Kelly*, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca / New York 1995.

[2] In epistulam I ad Corinthios, hom. 25: *PG* 61, 208; vgl. auch ebenda, hom. 36 (311).

[3] Der Einspruch von *R. Zimmermann*, Jenseits von Indikativ und Imperativ, *ThLZ* 132 (2007) 259-284, hat mich nicht davon überzeugt, dass dies Erklärungsmuster aufgegeben werden müsse, weil es die Dinge zu stark vereinfache. An Röm 12,1.2, jedenfalls, behält es eine starke Stütze. Allerdings spielt diese »Grundlegung paulinischer Ethik«, als die man die beiden Anfangsverse von Röm 12 bis dahin anzusehen pflegte, in Z.s Votum merkwürdigerweise überhaupt keine Rolle.

[4] De sacerdotio, Lib. VI, cap. 10: *PG* 48, 686.

gleichsam »in Sichtweite« der Städte und Dörfer, da, wo das alltägliche Leben gelebt wird und wo immer aufs neue die »Erfüllbarkeit« der göttlichen Gebote wie der »Grund« der christlichen »Hoffnung« (1 Petr 3,15) in Frage steht, Pflanzstätten der »Tugend« zu errichten, entsprechend dem Gebot Christi: »Laßt euer Licht leuchten vor den Menschen (Mt 5,16), ‚nicht vor den Bergen', wie Chrysostomos hinzufügt, ‚nicht in den Wüsteneien oder an unzugänglichen Orten'«[5].

Ob man deshalb Chrysostomos eine zunehmend reservierte Haltung gegenüber dem Mönchtum zuschreiben darf[6], ist mir mehr als fraglich. Falls damit gemeint ist, dass er sich je von den monastischen Idealen innerlich entfernt oder die Existenzberechtigung des Mönchtums überhaupt in Frage gestellt hätte, wird man das sogar rundheraus verneinen müssen. Hat er doch zeitlebens, selbst noch als Bischof von Konstantinopel, inmitten all des höfischen Getriebes und Prunks, an einer streng asketischen Lebensweise festgehalten – sehr zum Leidwesen vieler in seiner Umgebung! – und darüber hinaus in Predigten und Briefen mit seiner Meinung über die positive Rolle und bleibende Bedeutung des Mönchtums nicht hinter dem Berge gehalten. Sie lässt sich wohl in Kürze am besten so umschreiben, dass für ihn die Mönche inmitten einer ständig von der Gefahr der Verweltlichung bedrohten, ständig mehr oder minder faule Kompromisse schließenden und mit den – vermeintlichen oder wirklichen – »Realitäten« paktierenden Christenheit schon durch ihre bloße Existenz ein Moment der heilsamen Irritation und ein »Zeichen« sind: Ein lebendiges Memento (»Gedenke!«) nämlich der Vorläufigkeit all dessen, was die »Welt« fasziniert oder quält, eine ständige Erinnerung daran, daß Christen auf Erden »Fremdlinge« und auf Pilgerschaft sind, und eine unaufhörliche Mahnung zu der von allen geforderten »Vollkommenheit«, die, wie ihr Beispiel lehrt, keine bloße Utopie ist.

Wohl aber zielen seine an die Adresse der Mönche gerichteten kritischen Äußerungen darauf ab, dass das Mönchtum nicht ein totes Kapital im Haushalt der Kirche bleibe, dass es vielmehr nach Kräften für deren geistliche Erneuerung nutzbar gemacht werde. Das macht es allerdings erforderlich, energisch auch den Gefahren und Entartungserscheinungen im Mönchtum selbst entgegenzutreten und sich für die rechte Rangordnung innerhalb der Hierarchie der mönchischen Wert- und Zielvorstellungen, d. h. für ihre konsequente Ausrichtung an der »Auferbauung« der Kirche als des »Leibes Christi« einzusetzen, dafür, dass der Dienst an der Gemeinschaft unter die Motive der Askese selbst aufgenommen werde und dort – zusammen mit der ungeteilten Hingabe an Gott oder vielmehr als deren vorzüglichster Ausdruck – an erster Stelle rangiere[7].

---

[5] In epistolam ad Romanos, hom. 27 (26): *PG* 60, 644.

[6] Vgl. u.a. In Matthaeum, hom. 77 (78), 5.6: *PG* 58, 708-710; In epistolam I ad Corinthios, hom. 25: *PG* 61, 209-212; In epistolam ad Titum, hom. 6: *PG* 62, 698.

[7] So jetzt wieder, nach *A. Stötzel*, Kirche als »Neue Gesellschaft«, (*MBTh* 51), Münster 1984 (23 im Vergleich m. 173, 207f., 220 u.ö.; vgl. dazu meine Kritik, *ThRv* 84 (1988) 31-33), *M. George* in einem noch unveröffentlichten Vortrag auf dem internationalen Chrysostomossymposium von Sibiu/Hermannstadt (Okt. 2007), in dem er die These vertrat, es bestehe ein denkerischer Zusammenhang »zwischen dem theologischen Verständnis der Kirche und des Bischofsamtes, das der Bischof Johannes hat, einerseits, und seinem einfühlsamen Eintreten für die Eheleute und seiner kritischen Haltung gegenüber nicht untergeordneten Mönchen und Klerikern, einschließlich vieler Mitbischöfe, andererseits«. Mein Haupteinwand gegen diese These, die ja auch die (m. E. unhaltbare) Behauptung eines gewandelten Verhältnisses des Chr. zum Mönchtum einschließt, lautet, dass sie sich viel zu wenig auf das reichhaltige Zeugnis des Corpus Chrysostomicum und viel zu stark und anscheinend unkritisch auf das Zeugnis ‚der' Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts stützt. Genauer müsste man

Diese Rolle kann aber dem Mönchtum überhaupt nur zugewiesen werden, weil es für Chrysostomos keine »doppelte Moral«, keine verschiedenen »Klassen« von Christen gibt: keine je verschiedene Ethik für Mönche und für »Weltleute«, für »vollkommene« und für Durchschnittschristen. Vielmehr erklärt er rundheraus: »Wer in der Welt lebt, soll den Mönchen nichts voraushaben als allein dies, daß er mit einem Weibe zusammenleben darf«. In dieser Hinsicht trifft er auf Nachsicht, in allem übrigen jedoch ist er zu demselben verpflichtet wie der Mönch. Auch sind die Seligpreisungen (oder »Seligkeiten«) Christi nicht allein an die Mönche gerichtet. Andernfalls ginge ja die ganze Welt zugrunde, und wir müßten Gott, den »Stifter des Ehestandes«, »der Grausamkeit bezichtigen ... Wie wäre sonst auch die Ehe (sc. mit dem Hebräerbrief [Hebr 13,4]) als ehrenhaft zu bezeichnen, wenn sie für uns ein solches (Tugend-) Hindernis wäre?« Nein, »es ist möglich, durchaus möglich, auch im Ehestande der Tugend nachzujagen, wenn wir nur wollen. Wie denn? Wenn die, mit dem Apostel Paulus zu reden, ‚die Frauen haben, sind als hätten sie keine'; wenn wir uns über irgendeinen Besitz nicht in Freude verlieren; wenn wir diese Welt ‚nutzen, als benutzten' wir sie nicht (vgl. 1 Kor 7,29-31) ... Führe du nur die Ehe in angemessener Weise (συμμετρίως), so wirst du der Erste im Himmelreich sein und alle Güter genießen.[8]«

2. Kirche als charismatische Wirklichkeit nach ausgewählten Chrysostomostexten

Wie hat nun dieser große altkirchliche Prediger, Paulusinterpret und Kirchenmann seine Aufgabe verstanden und angepackt? Konkret: Wie hat er auf die paulinische »Lehre« von der Kirche, der Gemeinde als dem aus vielen Charismen und Charis-matikern erbauten »Leib Christi« Bezug genommen und sie ekklesiologisch und pastoral fruchtbar gemacht? – Ich will in der Beantwortung dieser Fragen so vorgehen, dass ich zunächst einige einschlägige Texte vorführe, diese anschließend kurz kommentiere und schließlich eine Auswertung und Einordnung dieses Textdurchgangs versuche.

---

freilich sagen: auf das Zeugnis des Sokrates. Dieser aber ist nach den sorgfältigen Nachweisen von *Martin Wallraff* in seiner Heidelberger Dissertation (Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68], Göttingen 1997, S. 55-75), »die einzige bedeutende Quelle ..., in der sich eine derartige [sc. chrysostomosfeindliche] Tendenz erhalten hat« (ebenda, S. 73). Wo *Sozomenus* mit ihm zusammengeht, folgen beide einer – zu rekonstruierenden – gemeinsamen (eher chrysostomos*freundlichen*) Quelle. Die chrysostomosfeindlichen Passagen bei Sokrates gehören dessen »Sondergut« an, für das er sich auf eigene Erlebnisse und mündliche Überlieferung des Konstantinopeler Establishments (ebenda, S. 72), jedoch, soweit wir wissen, nicht auf literarische Quellen stützt. Seine unverhohlene Feindschaft gegenüber Chrysostomos ist zudem offensichtlich davon (mit-) bestimmt, dass man sich in Novatianerkreisen, denen S. angehörte oder wenigstens nahestand, erzählte, »Johannes« habe »zu Recht gelitten« – mit *M. George* zu reden: er sei nicht schuldlos gescheitert –, »weil er viele Kirchen der Novatianer und Quartodezimaner und anderer weggenommen« und dem orthodoxen Kult zugeleitet »hat, als er nach Kleinasien und Lydien gekommen war« (Kirchengeschichte VI 19, 7; 344 Hansen); S. zur kritischen Würdigung dieser Novatianertradition *M. Wallraff*, a.a.O., S. 73, Anm. 215, mit weiterer Literatur.

[8] In epistolam ad Hebraeos, hom. 7: *PG* 63, 67f.

Die urchristlichen Charismen
a. Aus der Predigt »Über das hl. Pfingsten«,
1, 4 (Migne, *Patrologia Graeca* [= *PG*] 50, 459f.):

»...Warum ... geschehen jetzt keine Wunder (σημεῖα) mehr? Nun, hört mir aufmerksam zu! Das höre ich ja von vielen, das ist eine beständige und immerwährende Frage: Warum redeten denn im Anfang alle Getauften in Zungen (Sprachen [γλῶσσαι]), jetzt aber nicht mehr? Zuerst wollen wir lernen, was es heiße, ‚in Sprachen (Zungen) zu reden', und dann auch die Ursache mitteilen. Was heißt nun in Sprachen (oder Zungen) reden? Wer getauft wurde, redete (danach) sogleich in der Sprache der Inder, Ägypter, Perser, Skythen und Thraker, und einer (allein) verstand viele Sprachen; und hätten die jetzt Lebenden damals die Taufe empfangen, so hättest du sie sogleich in verschiedenen Sprachen reden hören. Auch Paulus nämlich, heißt es, fand einst einige, die (lediglich) mit der Taufe des Johannes getauft waren, und sagte zu ihnen: ‚Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, da ihr gläubig geworden seid?' Sie aber antworteten: ‚Nein, wir haben nicht einmal *gehört,* ob es einen Heiligen Geist gebe', und sogleich befahl er, ‚sie zu taufen, und da Paulus die Hände auf sie legte, kam der Heilige Geist über sie, und sie redeten alle in Zungen' (Apg 19,2.6). Warum ist denn jetzt diese Gnade (so) rar geworden (συνεστάλη), warum den Menschen jetzt genommen? Nicht weil Gott uns weniger ehrte; im Gegenteil, er ehrt uns noch mehr. Wie denn? Ich will es euch sagen. Die Menschen jener Zeit waren unverständiger, hatten sich eben erst vom Götzendienst entfernt; ihr Geist war eher noch abgestumpft und nicht so empfänglich. Sie hingen nur am Irdischen und suchten es zu erhaschen; sie hatten noch keine Einsicht in die *geistigen* Güter; und von der Gnade des Geistes, die bloß im Glauben geschaut wird, ahnten sie noch gar nichts. Darum geschahen Wunder (Zeichen). Von den Gaben des Heiligen Geistes sind nämlich die einen unsichtbar und werden bloß durch den Glauben erfaßt; andere aber führen auch ein äußeres Zeichen mit sich, um die Ungläubigen zum Glauben gelangen zu lassen ... *Ich* bedarf nun der Wunder jetzt nicht (länger). Warum? Weil ich gelernt habe, auch ohne Wunder an den Herrn zu glauben. Denn wer ungläubig ist, bedarf eines Pfandes (ἐνέχυρον); ich dagegen glaube und brauche weder Pfand noch Zeichen. Obgleich ich nicht in Zungen (Sprachen) rede, weiß ich doch, daß ich *von Sünden gereinigt* bin. Jene aber wären damals nicht zum Glauben gelangt, hätten sie nicht Zeichen erhalten. Darum wurden ihnen Zeichen gewährt, gleichsam als Unterpfand des Glaubens ...«.

Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit
b. Aus derselben Predigt, 1, 3.4 (*PG* 50, 457-459):

»(3) ... Wäre der Heilige Geist nicht in uns, wie hätten dann die, die in dieser heiligen Nacht (also in der Pfingstvigil) die Taufe erhielten, von ihren Sünden gereinigt werden können? Denn ohne die Kraft des Heiligen Geistes kann man von den Sünden nicht gereinigt werden ... (vgl. Tit 3,3-5; 1 Kor 6,9-11) ... (4) ... Gäbe es keinen Heiligen Geist, so könnten wir nicht sagen: ‚Herr ist Jesus'; ‚denn niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Heiligen Geiste' (1 Kor 12,3). Gäbe es keinen Heiligen Geist, so könnten wir Gläubige (ferner) Gott nicht im Gebet anrufen; denn wir sagen: ‚Vater unser, der du bist in dem Himmel'. Wie wir also Jesus nicht als Herrn bezeichnen könnten, so könnten wir auch nicht Gott Vater nennen ... (vgl. Gal 4,6). Wenn du mithin den Vater nennst, so bedenke, daß du ihn auf Anregung des Heiligen Geistes hin so anreden darfst. Gäbe es keinen Heiligen Geist, so wäre (weiterhin) der Geist der Weisheit und Erkenntnis nicht in der Kirche; ‚denn dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Erkenntnis verliehen'

(1 Kor 12,8). Gäbe es keinen Heiligen Geist, so fänden sich in der Kirche keine Hirten und Lehrer; denn auch diese werden durch den Heiligen Geist (kreiert [γίνονται]), wie gleichfalls Paulus (lehrt, wenn er) sagt: ‚worin (sc. in welcher Herde [ποίμνιον]) euch der Heilige Geist zu Hirten und Bischöfen bestellt (eingesetzt) hat' (Apg 20,28). Siehst du, daß auch dies durch den Geist geschieht? ...«

Die Vielfalt der Charismen
c. Aus der 2. Predigt »Über das heilige Pfingsten«, 2, 1 (*PG* 50, 463f.):

»Herrliche Gaben, meine Lieben, Gaben, die jedes menschliche Sprachvermögen (λόγος) übersteigen, hat uns der gütige Gott am heutigen Tage verliehen! ... ‚Denn', sagt er (unser Herr Jesus Christus), ‚wenn ich hingehe, so werde ich euch einen anderen Tröster senden und euch nicht verwaist zurücklassen' (Joh 16,6.7; 14,18). Seht ihr die Sorgfalt? Seht ihr die unaussprechliche Güte? ... Heute begnadet er uns mit der Ankunft des Heiligen Geistes und spendet uns durch ihn die unzähligen Güter des Himmels. Denn sage mir, wurde nicht alles, was unsere Erlösung betrifft, durch den Heiligen Geist uns zuteil? Durch ihn werden wir der Knechtschaft entrissen, zur Freiheit berufen, zur Kindschaft (Gottes) emporgeleitet ... Durch den Heiligen Geist sehen wir Chöre von Priestern, haben wir Legionen (τάγματα) von Lehrern. Aus dieser Quelle fließen die Gaben der Offenbarungen, die Gnaden der Heilungen, und alles andere, was die Kirche Gottes zu zieren *pflegt* (κοσμεῖν εἴωθεν), hat von daher seinen Ursprung. Und auch Paulus spricht es aus mit den Worten: ‚Dies alles bewirkt ein und derselbe Geist, der *jedem* austeilt, wie er will' (1 Kor 12,11); ‚wie er will', heißt es, nicht: wie ihm befohlen wird; er teilt aus, nicht: er wird ausgeteilt; er handelt in eigener Vollmacht (αὐθεντοῦν) und ist nicht eines anderen Herrschaft unterworfen. Denn dieselbe Gewalt (ἐξουσία), welche Paulus dem Vater beilegt, schreibt er ja auch dem Heiligen Geist zu; und wie er vom Vater sagt: ‚Gott ist es aber, der da alles in allem wirkt' (1 Kor 12,6), so sagt er auch vom Heiligen Geist: 'Dies alles bewirkt ein und derselbe Geist, der jedem austeilt, wie er will' (ebd., 11).«

Die Vielfalt des »Charismas der Lehre«
d. Aus den Homilien über das Matthäusevangelium, hom. 78 al. 79, 3 (*PG* 58, 714f.):

»(Auslegung des Gleichnisses von den ‚anvertrauten Pfunden' oder ‚Talenten'). ... Unter den ‚Talenten' ist hier die Fähigkeit eines jeden zu verstehen, sei es zum Beistandleisten, zum Geld(spenden), zum Belehren oder zu irgendeinem anderen derartigen Werk. Sage keiner: Ich habe (nur) *ein* Talent erhalten und kann deshalb nichts leisten. Auch mit einem Talent kannst du sehr wohl Ruhm ernten (εὐδοκιμῆσαι). Du bist gewiß nicht ärmer als jene Witwe (vgl. Mk 12,41-44), nicht ungebildeter als Petrus und Johannes, die einfache und ungebildete Leute waren und dennoch den Himmel gewannen, weil sie eben Eifer zeigten und alles, was in ihren Kräften stand, für den gemeinsamen Nutzen einsetzten. Nichts ist Gott so erwünscht als ein Leben im Dienst der Nächsten (τὸ κοινωφελῶς ζῆν). Dazu hat uns Gott die Sprache, Hände und Füße, Leibeskraft, Vernunft und Verstand gegeben, damit wir alle diese Gaben zum eigenen Heil und zum Nutzen des Mitmenschen gebrauchen sollen. Unsere Sprache dient uns nicht nur dazu, Hymnen zu singen und Dank zu sagen, sondern eignet sich auch zur Belehrung und Ermahnung. Gebrauchen wir sie zu diesem Zweck, so ahmen wir den Herrn nach, sonst aber den Teufel (vgl. Mt 4,1-11). So wurde Petrus für sein Bekenntnis Christi seliggepriesen, da er im Sinne des (himmlischen) Vaters gesprochen hatte;

als er aber vom Kreuzestod des Herrn überhaupt nichts wissen wollte, wurde er streng gerügt, weil er dadurch die Gesinnung des Teufels zum Ausdruck brachte.«

e. Aus den Homilien über den Hebräerbrief, hom. 30, 1-3 (*PG* 63, 212-214):

»(Textbezug: Hebr 12,11-14). ... Siehst du, wie er (‚Paulus') allenthalben einem jeden das Heil der Gesamtheit in die Hände legt? ‚Ermahnt', heißt es, ‚einander alle Tage, solange es heute heißt' (Hebr 3,13). (2) Bürdet darum nicht alles den (amtlich bestallten) Lehrern, nicht alles den Vorstehern auf; auch ihr, meint Paulus, vermögt einander zu erbauen ... (vgl. 1 Thess 5,11; 4,18). Dazu ermuntern wir auch jetzt. Ihr könnt untereinander, wenn ihr (nur) wollt, sogar noch mehr ausrichten als wir (eure Vorsteher und Lehrer); denn ihr seid öfter beisammen und kennt einer des andern Verhältnisse besser als wir; auch bleiben euch die gegenseitigen Verfehlungen nicht unbekannt, und ihr habt auch mehr Freimut, mehr Liebe einer gegenüber dem anderen und seid einander mehr vertraut. Das aber sind wahrlich nicht gering zu schätzende Voraussetzungen für eine (heilsame) Belehrung, sondern wichtige und geeignete Zugänge, und ihr seid daher besser als wir in der Lage, zu warnen und zu ermuntern. Aber selbst dies ist noch nicht alles; vielmehr stehe ich als Einzelner (‚Einzelkämpfer') da, ihr aber zählt viele und könnt alle Lehrer (διδάσκαλοι) sein. Darum ermahne ich euch: Vernachlässigt nicht dies Charisma (vgl. 1 Tim 4,14, wo von einer ‚Amtsgnade' die Rede ist!). Jeder hat ja entweder eine Frau oder einen Freund, einen Diener oder einen Nachbarn. Diesen weise er zurecht, jenen ermuntere er ... Und zum besseren Verständnis wisse: Der die fünf Talente empfing, ist der Lehrer (διδάσκαλος), und der das eine empfing, der Schüler (μαθητής [wohl: der Laienchrist]). Wenn nun der Schüler spräche: Ich bin Schüler und laufe keine Gefahr, und vergrübe (sein Talent, nämlich) das Redevermögen, das er von Gott erhielt, weil's ihm gewöhnlich und zu nichts nütze dünkte, und ermunterte weder noch redete er frei heraus, überführte nicht und tadelte nicht, wo er könnte, sondern vergrübe es in der Erde – denn Erde und Asche ist in Wahrheit ein Herz, das Gottes Charisma verbirgt –, sei es aus Faulheit oder Böswilligkeit, so hülfe ihm die Ausrede nichts: Ich habe nur *ein* Talent empfangen. Denn du besaßest ein Talent und solltest (wenigstens) eins dazugewinnen und es so verdoppeln. Hättest du (nur) eines hinzugewonnen, so träfe dich keine Schuld; denn zu dem, der zwei gewonnen hatte, sprach der Herr nicht: Warum hast du nicht fünf gewonnen? Vielmehr erhielt er denselben Lohn wie der, der fünf (Talente) hinzugewonnen hatte. Und warum? Weil er so viel gewann, als er besaß. Und er wurde nicht darum, weil er weniger empfing als der, dem die fünf Talente anvertraut wurden, leichtsinnig und nahm nicht die geringere Zahl zum Anlaß, träge zu werden ... Wenn dem, der Reichtümer besitzt und nicht davon mitteilt, Bestrafung droht, wie sollte nicht den, der in irgendeiner Weise (zum Guten) ermahnen könnte, es aber nicht tut, die schlimmste Strafe ereilen? Dort wird der Leib ernährt; hier aber die Seele. Dort wehrst du dem zeitlichen, hier hingegen dem ewigen Tod. Allein, ich habe keine Redegabe erhalten, sagst du? Nun, es bedarf gar keiner (besonderen) Redegabe und keiner Zungenfertigkeit ... (Wichtig ist nur, daß wir Geduld miteinander haben, dem andern Freund und Bruder sind, ihm durchaus einmal auch in den Weg treten, nie aber den ›Vollkommenen‹ und Lehrmeister spielen!). ‚Einer trage des anderen Last', heißt es, ‚so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen' (Gal. 6,2). So also können wir, indem wir einander zurechtweisen und tragen, die Erbauung (des Leibes Christi) vollführen. Uns (den kirchlichen Lehrern) werdet ihr auf diese Weise die Last leicht machen, indem ihr euch in allem unser annehmt und uns die Hand bietet und Teilhaber und Genossen sowohl des Heils der andern als auch des eigenen Heiles werdet. Harren wir also

aus und tragen wir einer des anderen Last und helfen einander zurecht, auf dass wir der uns verheißenen Güter teilhaftig werden in Christus Jesus, unserem Herrn.«

Charisma und Amt

f. Aus »Über das Priestertum (bzw. das Bischofsamt)«
III, 4 (*Sources Chrétiennes [SC]* 272, 142/44; *PG* 48, 642):

»Was das Priestertum (Bischofsamt [ἱερωσύνη]) betrifft, so wird es zwar auf Erden ausgeübt, reicht aber zum Range himmlischer Einrichtungen empor. Und das ganz mit Recht. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, keine andere geschaffene Macht, sondern der Tröster (Paraklet) selbst hat diese Ordnung eingeführt (διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν) und Menschen, die noch im Fleische leben, dazu bewogen, den Dienst von Engeln zu versichtbaren (τὴν τῶν ἀγγέλων ἔπεισε φαντάζεσθαι διακονίαν). Darum muss der zum Priester (Bischof) Geweihte so rein sein, als ob er in den Himmeln selbst mitten unter jenen Engelsmächten stünde … Denn wenn du den Herrn geopfert daliegen siehst und den (bischöflichen) Zelebranten (ἱερεύς) vor dem Opfer dastehen und beten und alle (Kommunizierenden) mit Seinem kostbaren Blut gerötet werden, glaubst du da noch, unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen? Fühlst du dich da nicht vielmehr geradewegs in den Himmel entrückt? Wirfst du nicht jeden fleischlichen Gedanken der Seele von dir und schaust die himmlischen Dinge mit lauterem Herzen und reinem Gemüt? O des Wunders! O der Menschenliebe Gottes! Der mit dem Vater in der Höhe thront, wird in jener Stunde (des eucharistischen Opfers) von den Händen aller gefasst und gibt sich selbst denen dar, die ihn umfassen und umfangen wollen … .«

g. Aus der 1. Predigt »Über das heilige Pfingsten«, 4 (*PG* 50, 459):

»(Der Zelebrant empfängt den Zuruf der Gemeinde: ‚Und mit deinem Geist') nicht allein, wenn er seinen Thron besteigt, wenn er zu euch spricht und für euch betet, sondern auch, wenn er an diesen heiligen Altare tritt, um jenes schauervolle Opfer darzubringen – die in die Geheimnisse eingeweiht sind (οἱ μεμυημένοι), wissen, wovon ich spreche –. Er rührt das, was auf dem Altar liegt, nicht eher an, als bis er euch die Gnade des (oder: vom) Herrn erflehte und ihr ihm erwidertet: ‚Und mit deinem Geiste'. Durch diesen Zuruf erinnert ihr euch, dass der, der da (am Altar) steht, nichts tue und dass die Gaben, die vor ihm liegen, nicht Errungenschaften (κατορθώματα) der menschlichen Natur seien, sondern dass die Gnade des Heiligen Geistes gegenwärtig sei und über alle herabkommend dies geheimnisvolle Opfer vollbringe. Wir sehen zwar nur einen Menschen dastehen, aber Gott ist es, der durch denselben wirkt. Sieh also nicht auf die Natur dessen, den du vor Augen hast, sondern denke an die unsichtbare Gnade! Auf diesem heiligen Altar (βῆμα) geschieht nichts Menschliches. Wenn der Heilige Geist nicht da wäre, bestünde die Kirche nicht. Weil diese nun besteht, darum ist offenkundig, dass der Geist gegenwärtig ist.«

h. Aus den Homilien über den 1. Korintherbrief, hom. 8, 1 (*PG* 61, 69):

» … (An sein Lieblingsbeispiel, die Geschichte von Bileam [Balaam] und seiner Eselin, Num 22-24, schließt Chrysostomos hier folgende Erwägung an:) Auch durch Bileam wirkte Gott, wie er auch dem Pharao und Nebukadnezar Zukünftiges offenbarte; und auch Kaiphas weissagte, obwohl er nicht wußte, was er sagte; endlich haben auch manch andere, die es nicht mit Jesus hielten, Dämonen ausgetrieben in seinem Namen. Denn weil solches nicht um derer willen geschieht, die es wirken, sondern um anderen zugute, darum ist dergleichen oft auch durch Unwürdige geschehen. Was wundert dich das auch, wenn es denn um anderer

willen geschieht, dass daran Unwürdige ebenso beteiligt sind wie Heilige. Paulus sagt ja: ‚Alles ist euer, sei es Paulus, sei es Apollos, sei es Kephas, sei es Leben, sei es Tod' (1 Kor 3,22); und wiederum: ‚Derselbe bestellte einige zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Hirten und Lehrern, damit die Heiligen zugerüstet würden zum Werk des Dienstes' (Eph 4,11.12). Denn wenn es nicht so wäre, hätte nichts es verhindert, dass alle (längst) zugrunde gegangen wären! ... Weder würde es die Taufe, noch den Leib Christi geben, noch durch jene (die Priester-Bischöfe) die Opferdarbringung geschehen, wenn die Gnade allenthalben die Würdigkeit voraussetzte. Nun aber pflegt Gott auch durch Unwürdige zu wirken, und die Taufgnade verliert nicht das Mindeste durch das (unakzeptable) Leben des Priesters ... Ich sage dies, damit niemand unter den Anwesenden argwöhnisch den Lebenswandel des Priesters unter die Lupe nehme und dann in seinem Glauben an die (Heilswirksamkeit der) Sakramente irrewerde. Denn der Mensch trägt nichts bei zu dem, was hier geschieht; sondern das Ganze ist das Werk der Macht Gottes, und Er ist es, der euch in die Geheimnisse einweiht (μυσταγωγῶν).«

i. Aus den Homilien über den 2. Korintherbrief, hom. 20, 2f. (*PG* 61, 539f.):

(Eucharistisches Opfer – Lebensgottesdienst der Christen) »(2) ... Der Mildtätige ist zwar nicht wie einst der Hohepriester in lange Gewänder gehüllt ...; aber er ist angetan mit dem Kleid der Milde, das heiliger ist als jedes heilige Gewand ... (3) Willst du auch den *Altar* (θυσιαστήριον) dieses Priesters sehen«, des Barmherzigen nämlich, den die Liebe zum Nächsten zu priesterlicher Würde erhebt, angetan mit dem Mantel der Barmherzigkeit und gesalbt mit vom HI. Geist selbst bereitetem Öl? »Nicht Bezaleel hat ihn gebaut (vgl. Ex 35,30f.) oder sonst ein Künstler, sondern Gott selbst, und zwar nicht aus Stein, sondern aus einem Stoff, der weit herrlicher ist als der Himmel: Aus vernunftbegabten Seelen. ‚Aber der Hohepriester', wendest du ein, ‚geht doch ins Allerheiligste ein'. *Du* darfst in ein noch schauervolleres Heiligtum eintreten, wenn du dieses Opfer darbringst, in ein Heiligtum, wo niemand zugegen ist außer dein Vater, der im Verborgenen sieht, wo niemand anderer dich schaut ... Dieser Altar besteht aus Christi Gliedern selbst, und des Herren Leib wird dein Opferaltar. Das soll dich besonders mit Ehrfurcht erfüllen, daß du auf dem Fleisch des Herrn (ἐν τῇ σαρκί ... τοῦ Δεσπότου) das Opfer bringst. Dieser Altar ist schauererregender selbst als der, (an dem wir) jetzt (opfern), geschweige denn als der des alten Bundes. Wundert euch nicht darüber. Denn wenn unser gegenwärtiger Altar wunderbar ist wegen des Opfers, das auf ihn *gelegt* ist, so ist es der Altar des Barmherzigen nicht bloß aus diesem Grunde, sondern auch deshalb, weil er aus dem Opfer selbst *besteht* (σύγκειται)«, weil er »der Leib des Herrn selbst *ist*! Darum ist dieser (Altar), an dem du als Laie amtierst, schauererregender als jener (eucharistische Altar) ... Diesen Altar kannst du überall errichtet finden, auf Straßen und Märkten; an ihm kannst du zu jeder Stunde opfern; ja, auch hier wird ein Opfer zelebriert. Und wie der Priester (am Altar) steht und den Geist herabfleht, so rufst auch du den Geist an, zwar nicht mit Worten, wohl aber mit Werken. Denn nichts erhellt und entfacht so sehr das Feuer des Geistes wie dieses Öl, wenn es nur reichlich ausgegossen wird (vgl. Mt 25,1-13)«. Endlich sind auch der »Rauch« und der »Wohlgeruch«, der von diesem Opfer aufsteigt, Lobpreisung und Danksagung, und sie dringen weiter als bis zum Himmel. »Denn deine Gebete und deine Almosen«, heißt es, »sind aufgestiegen vor das Angesicht Gottes« (Apg 10,4).

3. Kurzkommentar

Text a: Ausgehend von dem Bericht der Apostelgeschichte über die Geistausgießung an Pfingsten, es ist das der Predigttext, stellt Chr. die nicht nur rhetorische Frage: Warum geschieht dergleichen heute nicht mehr, wo wir doch auch an das Wirken des Geistes in der Gegenwart der Kirche glauben? Seine Antwort ist: Weil wir der Zeichen, der Wunder, als Unterpfand des Glaubens nicht länger bedürfen (Beispiel: die Glossolalie, die aber Chr., mangels eigener Erfahrung, ganz anders versteht, als sie z.B. in der heutigen Pfingstbewegung erlebt wird und wohl auch zur Zeit des Apostels Paulus erlebt wurde. Für Chr. ist sie die wunderbare Gabe, plötzlich mehrere Sprachen zu sprechen und zu verstehen, obwohl man diese nicht erlernt hat).

Text b: Entfaltung von a, indem angedeutet wird, was es heißt, dass der Geist noch gegenwärtig in der Kirche wirkt. Dass erneut die Sprache nicht zuletzt auf die Reinigung von den Sünden als Beispiel gebracht wird, beruht darauf, dass in der Pfingstvigil während der vergangenen Nacht (Erwachsenen-)Taufen stattgefunden hatten. Und die Taufe geschieht bekanntlich von Anbeginn der Kirchengeschichte an (vgl. Apg 2,38) »zur Vergebung der Sünden« (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

Text c: Auf der Basis wohl eines Abschnittes aus den »Abschiedsreden« Jesu aus dem Johannesevangelium schlägt der Prediger gleichwohl auf die Thematik der vorigen, wohl am Tag zuvor gehaltenen Pfingstpredigt zurück, indem er von der Vielfalt der Geistbegabungen oder Charismen noch in der gegenwärtigen Kirche spricht und dabei, was noch immer nicht überflüssig war, betont, dass der Geist als Spender der Charismen nicht einfach eine von Gott ausgehende Krafteinwirkung ist, sondern: wo Er wirksam wird, da ist Gott selbst »in Person« gegenwärtig.

Text d und e: Die charismatische Vielfalt betrifft aber nicht nur die Geistesgaben insgesamt, so, wie sie vor allem im Römer- und 1. Korintherbrief des Apostels Paulus thematisiert werden und, so Chr., auch hinfort die Kirche zu schmücken pflegen, also auch in der Gegenwart erwartet, erbeten werden dürfen; nein, sie gilt auch von einem einzigen Charisma, und sei es selbst ein so herausragend wichtiges wie das Charisma der Lehre, zu dem ja auch das Beistandleisten, das Belehren und Ermahnen gehört. Niemand kann mit Grund sagen, das gehe ihn nichts an, er habe daran keinerlei Anteil.

Text f: Das uns im Schrifttum des Chrysostomos entgegentretende Bild des kirchlichen Amtsträgers ist gewiss am stärksten geprägt von den Funktionen des »Hirtendienstes«, *als* völligster Verwirklichung der Christusliebe (Joh 21,15-17)[9], wie er in und durch Seelsorge, Kirchenleitung (einschließlich der Übung von Kirchenzucht), Predigt und »Lehre«[10] geschieht. Doch darf über der pastoralen »Wortverwaltung« im weitesten Sinne gewiss nicht die liturgisch-kultische Amtsfunktion übersehen werden; sie ist für unseren Autor vielmehr zweifelsohne die erhabenste[11]. Lasse doch seine Funktion bei der Feier der im höchsten Maße »schauererregenden« (hier steht bei Chr. in der Tat ein Superlativ: φρικωδέστατον bzw. φρικωδέστατα) göttlichen Mysterien das Amt, obwohl auf Erden ausgeübt, zum »Range himm-

[9] In dieser Gewichtung und Zuordnung wird das kirchliche Amt in der Reformschrift *De sacerdotio* gleich zu Beginn der inhaltlichen Darlegungen (II, 1: *SC* 272, 100/102) als Hirtendienst präsentiert.

[10] Er kommt entsprechend auch unter den in *De sacerdotio* beschriebenen »priesterlichen« (= bischöflichen) Funktionen weitaus am ausführlichsten zur Sprache (vor allem in Buch V).

[11] So gesehen mag es angehen, mit *M. Lochbrunner*, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, (Hereditas 5), Bonn 1993, VIII, S. 302-330 u.ö., von einer eucharistischen Zentrierung des Priestertums bei Chr. zu sprechen.

lischer Einrichtungen« emporrücken und als einen »Dienst von Engeln« erscheinen. Denn »der mit dem Vater in der Höhe thront, wird in jener Stunde (des eucharistischen Opfers) von den Händen aller gefasst und gibt sich denen preis, die ihn umfangen … wollen.«

Gleichwohl, so zeigen es die folgenden Textauszüge, isoliert die Erhabenheit dieser kultisch-sazerdotalen Funktion das kirchliche Amt nicht von der Gemeinde als dem aus vielen Charismen und Charismatikern erbauten »Leib Christi«. Offenbart die eucharistische Selbstvergegenwärtigung Christi doch zugleich die Kluft zwischen dem, der durch die Hand des Priesters das Opfer selbst vollzieht, und dem von ihm unendlich geschiedenen Sünder, ist sie zugleich *mysterium tremendum* (»furchterregendes Geheimnis«), dem man sich nur in völliger Reinheit nahen kann und darf[12]. Das öffnet Chrysostomos sowohl den Blick für die Erhabenheit priesterlichen Dienstes, als es ihn auch mit der bedrängenden Frage konfrontiert, wie ein Mensch zu solchem Dienst überhaupt tauge. Als Antwort verweist er – anders als Augustin – bemerkenswerterweise nicht auf die Ordination oder Weihe (χειροτονία), die er natürlich – als rechtlich-ordnungsgemäße Voraussetzung für den Altardienst – kennt und überhaupt nicht in Frage stellt[13]. Vielmehr erhebt er im Blick auf die »Heiligkeit« dieses Dienstes einerseits die Forderung eines heiligmäßigen Wandels der Priester[14], so, als hinge schlechthin alle »Frucht« davon ab; andererseits will er mitnichten der Meinung Vorschub leisten, als sei es der »Reine«, der »kraft seiner eigenen Reinheit« den Hl. Geist »herabzwinge«. Vielmehr sei es allein »die Gnade«, die alles ausrichte[15]. Aus der Fülle biblischer Beispiele für diesen Sachverhalt verweist er mit Vorliebe – und so auch in unserem Text h – auf die Geschichte von Bileam (Balaam) und seiner Eselin (Num 22-24) und zieht daraus den Schluss: »Der Mensch trägt nichts bei zu dem, was hier (sc. in der Sakramentsfeier) geschieht; sondern das Ganze ist das Werk der Macht Gottes, und Er ist es, der euch in die Geheimnisse einweiht (μυσταγωγῶν).«

Das macht deutlich, in welchem Sinne Chrysostomos den priesterlichen Dienst instrumental und zugleich charismatisch versteht, weil er dahinter Gott selbst am Werke sieht, ein Gedanke, den man in der Tat als Herzstück seiner Sakramententheologie wie seines Amtsverständnisses überhaupt bezeichnen kann, vorausgesetzt, man vergisst nicht ein letztes, wesentliches Element. So bedeutsam nämlich die Eucharistie für unseren Autor ohne jede Frage ist, so wenig darf sie für ihn vom *Lebensgottesdienst* des Christen isoliert werden (vgl. *Text i*),

---

[12] Vgl. dieselbe Stelle aus den Korintherhomilien wie oben im Text (bes. *PG* 61, 203), mit zahlreichen Parallelen.

[13] Dass das Problem der Bevollmächtigung zur Feier der Eucharistie für Chr. eine »offene Frage« gewesen sei, habe auch ich nie behauptet. Ich beharre jedoch gegenüber der Kritik von *M. Lochbrunner* (Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, [Hereditas 5], Bonn 1993, VIII, S. 154f., Anm. 10) darauf, dass für Chr. »im Notfall eine vollgültige σύναξις gefeiert werden« konnte »auch ohne Priester«, und berufe mich dafür nach wie vor auf eine Passage in dem letzten von Chr. noch im Exil in Cucusus verfassten Werk (Ad eos qui scandalicati sunt: *PG* 52, 520). Schon wegen der unmittelbar vorher gebrauchten Bilder (Schafe, die, da niemand die Herde führt, an den Platz der Hirten treten, Soldaten, die – im Notfall – in die Stellung des Heerführers einrücken) kann die fragliche Formulierung τὰς συνάξεις ἐπιτελοῦντας gar nicht anders verstanden werden, als ich vorschlug; ganz davon abgesehen, dass der Wortgebrauch von ἐπιτελέω = »anwesend sein bei« o.ä. nicht nur »selten« (so *M. Lochbrunner* unter Berufung auf *Lampe's* Patristic Greek Lexicon), sondern auch ansonsten schlichtweg unbelegt ist, soweit ich das nachprüfen konnte.

[14] De sacerdotio, Lib. VI, cap. 4: *SC* 272, 316.

[15] Vgl. ebd. III, 4 (643); In Joannem, hom. 87 (86), 4: *PG* 59, 472.

wenn anders ihr Sinn und ihr Nutzen nicht aufs Spiel gesetzt werden sollen[16]. Hier aber sind die sog. »Laien«, deren Rolle bei der Opferhandlung als rein passiv gekennzeichnet wird, zu höchster Aktivität aufgerufen.

Um den Zusammenhang als möglichst eng und unlöslich erscheinen zu lassen, kann Chrysostomos den von allen Glaubenden erwarteten *Lebensgottesdienst*, die Hinwendung zum Nächsten nämlich, mit derselben Kultterminologie umschreiben wie das liturgische Opfer. Dass es sich dabei nicht um *reine* Rhetorik oder aber lediglich um die sprichwörtliche »Spiritualisierung alttestamentlicher Kultbegriffe« handelt, wird nicht zuletzt dadurch nahegelegt, dass er in diesen Zusammenhängen von der Gegenwart Christi im notleidenden Nächsten ebenso »realistisch« reden kann wie von Christi Selbstvergegenwärtigung unter den Gestalten von Brot und Wein[17]. Das lässt womöglich auch seinen vielbeschworenen »Abendmahlsrealismus« in einem etwas anderen Licht erscheinen, als es sich zu Beginn des vorigen Jahrhunderts Adolf von Harnack und der Mehrheit seiner theologischen Zeitgenossen, jedenfalls den Protestanten unter ihnen, nahelegte! – Und damit sind wir bereits beim nächsten, 4. und letzten Punkt angelangt.

4. Auswertung und theologiegeschichtliche Einordnung

Wohl schlägt, so zeigten uns die Textbelege, auch bei Chrysostomos das in der Tradition seit langem angelegte wunderhaft-enthusiastische Missverständnis der Charismen im Sinne wunderwirkender Geistesgaben immer wieder durch. Dennoch gelangt Chrysostomos vor allem von dem paulinischen Gedanken des Ursprungs des Charismas im Geist als dem Lebensprinzip der Kirche her zu einer Bejahung des Charismatischen als einer auch noch gegenwärtigen Wirklichkeit; Charisma ist für Chrysostomos ersichtlich kein »Privileg der Urkirche« (privilegium ecclesiae primitivae). Von dieser Einsicht her lässt er – entsprechend dem durch und durch aktiven Zug in seiner Geistigkeit – seine Verkündigung wie sein kirchliches Handeln bestimmt sein. Auch kennt und anerkennt er, wie bei einem Repräsentanten der Kirche im Römischen Reich zu Beginn des sog. »Konstantinischen Zeitalters« kaum anders zu erwarten, die Existenz eines besonderen, institutionellen und hierarchisch gegliederten kirchlichen Amtes[18]. Allein, weil Chrysostomos dieses Amt nicht zuletzt von der Funktion der Wortverwaltung her versteht und seine Autorität nicht zuletzt durch das dem Amtsträger nicht zueigene, sondern zu treuen Händen anvertraute »Wort« begründet und bedingt sieht, darum kann er es auch mit dem Apostel Paulus eingegliedert und eingebettet sein lassen in den Kosmos der der Kirche im ganzen wie ihren einzelnen Gliedern bestimmten »Gaben« oder Charismen, von denen nach ihm ein jedes zur »Auferbauung« der Kirche als des »Leibes Christi« beiträgt, ein jedes zu deren Vollendung mithilft, ein jedes dient – und gerade auch an dem »Charisma der Lehre« (χάρισμα διδασκαλικόν) seinen eigenen, unverwechselbaren Anteil hat.

---

[16] So mit Recht auch etwa *B. Bobrinskoy*, L'esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin, in: *Ch. Kannengiesser (Hg.)*, Jean Chrysostome et Augustin, Paris 1975, S. 272f.; zit. bei *M. Lochbrunner*, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, (Hereditas 5), Bonn 1993, VIII, s.319f.

[17] Vgl. In Matthaeum, hom. 7, 5: *PG* 57, 79; hom. 49 (50), 5: *PG* 57, 502f.; hom. 50 (51), 3. 4: *PG* 57, 508-510; hom. 88 (89), 3: *PG* 57, 778f.; In Joannem, hom. 40 (39), 4: *PG* 59, 234.

[18] Vgl. zu diesem vielverhandelten Thema jetzt besonders den anregenden Diskussionsband, *D. Sattler / G. Wenz (Hgg.)*, Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Band 2: Ursprünge und Wandlungen, Freiburg – Göttingen 2006, mit reichhaltiger weiterer Literatur.

Mit dem allen ist nun freilich Chrysostomos nicht einfach ein typischer Vertreter seiner Zeit und ihrer kirchlichen Ideale; als solcher ist er immer wieder verstanden und in Anspruch genommen worden. Zu Unrecht, wie ich denke. Das wird hinlänglich klar durch einen Vergleich mit Gestalten wie Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos und Kyrill von Alexandreia, gleich ihm führenden Kirchenmännern und – nicht zu vergessen – herausragenden Paulusexegeten aus der Frühzeit der griechischen Reichskirche. Bringt doch dieser – von uns freilich hier nur mehr ganz skizzenhaft durchzuführende – Vergleich eine (in diesem Ausmaß zumindest schwerlich zu erwartende) Mannigfaltigkeit zutage.

Gemeinsam ist den genannten vier Autoren, dass sich bei ihnen nicht bestätigte, was in der älteren Forschung als für das altkirchliche Charismaverständnis charakteristisch galt. Weder trifft es auf sie zu, dass sie dem »enthusiastischen« Missverständnis der Charismen erlegen seien, obwohl dieses bereits von Paulus bekämpfte Missverständnis zweifellos bei ihnen nachwirkt. Noch haben sie die Charismen als Privileg der Urkirche betrachtet. Wie es auch zumindest ungenau wäre zu sagen, dass bei ihnen Charisma, als mindestens »spurenhaft« bis zur Gegenwart fortdauernde Wirklichkeit, durchweg als »Amtscharisma« verstanden worden sei. Doch damit sind die Gemeinsamkeiten auch bereits erschöpft, bis auf die Tatsache, dass alle genannten Autoren von der überlieferten Rechtsordnung ausgegangen sind und keiner von ihnen zugunsten einer unverkürzten Übernahme der paulinischen Charismenlehre eine Änderung der bestehenden Strukturen auch nur in Erwägung gezogen zu haben scheint. Ob jedoch und inwieweit diese vorgegebene Ordnung noch Raum lasse für das »pneumatische« Element, für eine Aktualisierung der paulinischen Sicht der Kirche als Kosmos mannigfaltiger »Gaben«, darüber war offenbar noch nicht von vornherein entschieden. Jedenfalls lässt sich dies nur noch für jeden einzelnen von ihnen gesondert beantworten.

Ähnlich wie Chrysostomos weiß auch Theodor von Mopsuestia (wohl ein Jugendfreund aus der gemeinsamen Zeit im Kreis um Diodor, den späteren Bischof von Tarsos) um das der Gesamtheit der Kirchengliedschaft zugedachte Charisma. Doch ist, anders als bei jenem, in seinem Kirchenbild für »Versichtbarungen« (φανερώσεις) dieses Urcharismas außer im hierarchisch gegliederten kirchlichen Amt anscheinend kein Platz. Immerhin weiß Theodor seine Einsichten als dem Literarsinn der Schrift zugewandter Ausleger der paulinischen Charismatexte wenigstens für sein Amtsverständnis fruchtbar zu machen, indem er den charismatischen Charakter des Amtes, namentlich seiner Funktion bei der Feier der »schauererregenden« Mysterien betont.

Theodoret von Kyrrhos dagegen, auch er ein Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, weiß von einer derartigen Eingrenzung des Wirkbereichs des Charismatischen nichts, sondern sieht die Vielfalt der Charismen konkretisiert im Gegenüber von Mönchtum und Amtskirche, von institutionellem Amt und, wenn man so sagen darf, »freiem« Charisma, also gewissermaßen in einer Präfiguration des späteren Gegenübers von »Popen« und »Starzen«. Allerdings wird bei ihm im Blick auf das charismatisch begründete, mönchisch-asketische Tugendstreben die von Paulus her verpflichtende Ausrichtung auf die »Auferbauung« der Gemeinde (1 Kor 14,26) weniger konsequent betont, die für ihn vielmehr das Proprium des priesterlichen Amtes ist. Dessen Träger versehen ihren Dienst zum allgemeinen Nutzen, dank des ihnen in der Ordination (oder Weihe) verliehenen und sozusagen als »Amtsgnade« verstandenen Charismas.

Bei dem Alexandriner Kyrill endlich begegnet eine ganz andere Art theologisch-ekklesiologischen Denkens. Obwohl er am häufigsten und volltönendsten von allen vom Charismatischen in der Kirche redet, bedeutet Charisma für ihn zunächst lediglich

die der Gesamtheit der Kirchengliedschaft erschlossene Heilsgnade. Ihre Konkretisierung in besonderen »Gnadengaben« dagegen sieht er i.w. auf die Träger des institutionellen kirchlichen Amtes beschränkt, ohne dass die Behauptung der Koinzidenz von (besonderem) Charisma und institutionellem Amt je eine plausible Begründung erführe.

Tritt so, im Vergleich mit repräsentativen Zeitgenossen vor allem aus dem Osten, die Eigenart des Chrysostomos und seines Verständnisses der Kirche, ihrer »Ämter« und Funktionen deutlich zutage, so stellt sich zum Schluss die Frage, wie sie zu »erklären« sei. Eine rein soziologische Betrachtungsweise dürfte kaum die gewünschte Erklärung liefern können; wie es wohl auch nicht genügen wird, im Sinne der Interrelation von »challenge and response« (A. J. Toynbee) auf die »kerygmatische Situation« am Ende des 4. Jahrhunderts zu verweisen; denn nach allem, was wir wissen, unterschied sich diese Situation in Antiocheia und Konstantinopel, den Hauptwirkungsstätten des »Goldmundes«, kaum wesentlich von derjenigen, die Kyrill in der ägyptischen Metropole Alexandreia und Theodor im kilikischen Missionsgebiet (im Südosten der heutigen Türkei) vorfand. Den Ausschlag dürfte vielmehr gegeben haben, daß Chrysostomos wie kaum ein anderer altkirchlicher Theologe ein »Bibelmann« (A. von Harnack) und leidenschaftlicher Liebhaber des Paulus[19] und doch bei allem ein unzweifelhaft loyales Glied seiner Kirche gewesen ist. Diese Kirche muss also für eine Rückbesinnung auf Paulus und sein charismatisches Kirchenverständnis offener gewesen sein, als viele meinten – und wohl noch immer meinen!

[19] Vgl. dazu das wunderbare Buch von *M.M. Mitchell,* The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation, (HUTh 40), Tübingen 2000.

Johannes Chrysostomos und die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel

Ein Beitrag über die Rolle des Bischofs von Rom in der Communio Ecclesiarum der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend[1]

von Grigorios Larentzakis, Graz

In diesem Jahr 2007 finden an sehr vielen Orten in der Ost- und der Westkirche viele Veranstaltungen statt, die die Persönlichkeit, die Lehre und das Wirken des großen, gemeinsamen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos in den Mittelpunkt stellen. Dies hat für mich mehrere positive Aspekte heute auch für uns und unsere einzelnen Kirchen, aber auch gemeinsam für alle Kirchen und natürlich für das heutige ökumenische Anliegen. Einerseits besinnen wir uns auf die Quellen unseres Glaubens, auf die gemeinsamen Kirchenväter, andererseits können wir auch heutige Probleme und ökumenische Kontroverspunkte aus unseren Quellen neu untersuchen und möglicherweise auch Lösungen finden.

Die Beschäftigung mit Johannes Chrysostomos, sowohl was seine Lehre betrifft, als auch sein Leben und seine Handlungen, kann uns auch für die schwierige, aber nach wie vor sehr aktuelle Frage der Beziehungen zwischen der Ost- und der Westkirche in der heiklen Frage der Rolle des Bischofs von Rom in der Ökumene einen Mosaikstein zur Lösung dieses Problems geben.

Diesem Thema möchte ich mich auch heute kurz widmen.

Das Papsttum und die Ökumene

Dass dieses Thema eine zentrale ökumenische Bedeutung hat, ist nicht neu und für alle selbstverständlich. Bereits Papst Paul VI. sagte im Jahre 1967: »Wir wissen es wohl: Der Papst ist ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus.«[2]

In der Tat sind die im zweiten Jahrtausend entwickelte Lehre innerhalb der Römisch-katholischen Kirche über das Papsttum und deren vor allem frühere Methode zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft durch Rückkehr unter die Jurisdiktion des Papstes solche Auffassungen, die auch von der Orthodoxen Kirche nicht akzeptiert werden können.

---

[1] Gehalten bei der Tagung »Johannes Chrysostomos. Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters. Forum in Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Katholischen Akademie in Bayern«, München, 27.11.2007.

[2] Ansprache Papst Pauls VI. an die Jahresversammlung des Sekretariates für die Einheit der Christen (28. April 1967), *The Secretariat for Promoting Christian Unity*. Vatican City. Information Service 2 (1967) 4f. Zu dieser Äußerung des Papstes sagte *Ekkart Sauser*: »Diese Worte gehören sicher zu den tragischsten Aussprüchen Paul VI. Sie stellen zugleich die schärfste Selbstkritik dar, die je ein Papst in Richtung Ökumene geübt hat.« *E. Sauser*, So nahe steht uns die Ostkirche, Frankfurt am Main 1980, S. 84. Vgl. *A. Giuseppe*, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum, *Concilium* 11 (1975) 524.: »Eine so schwerwiegende Erklärung kann nicht nur eine bloße Zwischenbemerkung sein«.

Eine solche Rückkehr wünschte sich z. B. auch Papst Johannes XXIII., die er in seiner ersten Radiobotschaft am 30. Oktober 1958 u.a. an die Adresse der Orthodoxen richtete.[3] Gab es aber jemals eine Zeit, in der auch alle Kirchen des Ostens, also die heutigen Orthodoxen Kirchen unter der Jurisdiktion des Bischofs von Rom standen, damit von Rückkehr gesprochen werden kann?

Der Hauptadressat, der damalige Ökumenische Patriarch Athenagoras von Konstantinopel antwortete darauf durch eine bedeutende Neujahrs-Botschaft am 1.1.1959. Er begrüßte den Aufruf zur Einheit und schlug eine Begegnung im »Geiste der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistlichen Freiheit und gegenseitigen Achtung«[4] vor; also keine Rückkehr, keine Unterordnung unter einen »Oberhirten« der Gesamtkirche, sondern Dialog und Begegnung.[5]

Das Jahr 1959 betrachte ich als den Beginn des »Neuen Klimas« und diese Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras als das erste offizielle Dokument in der Geschichte der Wiederbegegnung der zwei Kirchen, das die *Grundprinzipien* für den weiteren Weg der Begegnung, des gegenseitigen Respekts und des ökumenischen Dialogs aufstellte.

Am 17. März 1959 schickte der Ökumenische Patriarch den früheren Erzbischof von Amerika Jakobos nach Rom zum Papst Johannes XXIII. Dieser Besuch war offiziell, jedoch zunächst geheim gehalten.[6]

Bei diesem Besuch erwähnte der Erzbischof den Wunsch des Patriarchen Athenagoras: »daß die Aufforderung zur Rückkehr nicht wiederholt werden darf. Kommt Ihr zurück, damit Ihr gerettet werdet.« Papst Johannes XXIII. verstand diese Bitte und antwortete darauf, daß »die Einheit Einheit der Herzen sein wird. Einheit des Gebetes, Einheit – Frucht des gegenseitigen Aufsuchens des Einen vom Anderen. Wenn die Parole der französischen Revolution: *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* nicht die Oberhand gewinnt, wird weder Friede zwischen den Nationen noch Einheit zwischen den Kirchen erreicht werden. Wiederholen Sie es Seiner Heiligkeit (dem Patriarchen). Vergewissern Sie ihn meiner Dankbarkeit und meiner brüderlichen Liebe«.[7]

---

[3] »Wir umarmen die gesamte Kirche des Ostens genauso wie die des Westens mit warmer väterlicher Liebe; und auch jene, die von diesem apostolischen Stuhl getrennt sind, wo Petrus in seinen Nachfolgern, ‚bis zum Ende der Welt' lebt (Mt 28,20) und den Auftrag Christi ausführt, alles auf Erden zu binden und zu lösen (Mt 16,19) und die gesamte Herde des Herrn zu weiden (Joh 21,15-17), auch jenen öffnen wir voll Liebe unser Herz und unsere Arme. Wir wünschen glühend ihre Heimkehr in das Haus des gemeinsamen Vaters… So möge ‚eine Herde und ein Hirt' werden (Joh 10,16).« *Herder-Korrespondenz* 13 (1958/59) 115.

[4] *Grigorios Larentzakis,* Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., *Ostkirchliche Studien* 21 (1972) 187-197.

[5] Und tatsächlich wurde vom Patriarchen damals und in der gleichen Botschaft eine Begegnung, μία συνάντησις der Leiter der Kirchen vorgeschlagen und als »ganz zeitgemäß« betrachtet. Ein katholischer Theologe schrieb dazu: »Dieser Vorschlag war für Rom so unerhört neu, ja so unvorstellbar, daß er zunächst gar nicht registriert wurde«. *Irinäus Totzke,* Der Ökumenische Patriarch, *Una Sancta* 19 (1964) 96.

[6] Es war der erste Besuch eines Vertreters des ökumenischen Patriarchen nach dem Jahr 1547 im Vatikan, als Papst Paul III. den Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Dionysios II., den Metropolit von Cäsarea Metrophanes empfing.

[7] Siehe den Inhalt dieses Gespräches in: *A. Panotis,* Παῦλος Στ' – Ἀθηναγόρας Α' Εἰρηνοποιοί, Athen 1971, S. 42.

Es wäre wichtig, daß die hier so klar und brüderlich ausgesprochenen Grundpositionen und Grundkorrekturen der alten Positionen durch Papst Johannes XXIII. nicht in Vergessenheit geraten. Dies markiert auch die Grundthesen der Orthodoxen Kirche.

Diese Initiative des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und seine höfliche, aber deutliche Sprache beeinflussten die Änderung der Auffassung des mutigen Papstes Johannes XXIII., eine Änderung, die in den folgenden Jahren den Weg und die Methode weisen sollte. Wurde diese Grundposition des Papstes weiter verfolgt und rezipiert? Hat das II. Vatikanum diese Auffassung aufgenommen, um die immer wieder ausgesprochenen Exklusivismen zu überwinden?

Den Weg des Dialogs auf dem Fundament des *par cum pari* hält die Orthodoxe Kirche bis heute für unerlässlich, bis zum Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

Nun befinden sich u.a. auch unsere Kirchen, die Römisch-katholische und die Orthodoxe seit 1979/1980 im ***offiziellen Theologischen Dialog***.[8] Das offiziell erklärte Ziel ist sehr klar: Die volle kirchliche und sakramentale Gemeinschaft beider Kirchen als ein Beitrag für die Wiederherstellung der Einheit aller Kirchen und für den Frieden zwischen den Völkern.[9]

Die Formulierungen der Dogmatisierung des Papstdogmas beim I. Vatikanum, wie auch die Wiederholungen und Bestätigungen durch das II. Vatikanum sind bekannt. Mit diesem Petrusamt bzw. mit diesem Papsttum müssen wir uns befassen, um das vorhandene Problem zu behandeln und zu lösen.

Dies fordert ja auch Papst Johannes Paul II., der wiederholt expressis verbis die gemeinsame Behandlung dieser Frage durch den ökumenischen Dialog verlangte,[10] bis wir zu einem Ergebnis kommen, das von der einen und der anderen Seite akzeptiert werden kann.[11]

---

[8] Mehr darüber siehe *Grigorios Larentzakis*, 10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche – Eine Bilanz, *Pro Oriente* Band XVI, In Verbo autem tuo, Die Ökumene unter Kardinal Groër, hg. v. *A. Stirnemann und G. Wilflinger*, Innsbruck-Wien 1994, S. 46–77.

[9] Die gesamte Dokumentation des Besuches des Papstes Johannes Paul II. in Konstantinopel siehe in: *G. Larentzakis, J. Greifeneder,* Der Besuch des Papstes Johannes-Paul II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. (29.-30. November 1979), *Ostkirchliche Studien* 29 (1980) 165-190.

[10] *Grigorios Larentzakis*, Eine historische Wende in der Ökumene. Johannes Paul II. selbst stellt die Formen des »Dienstamtes des Petrus« zur Diskussion, *Kathpress/Beilage* 209 (19. Oktober 1988) 8.

[11] Dies sagte er beim Besuch des früheren Ökumenischen Patriarchen Dimitrios in Rom im Jahre 1987, bei seinem Besuch in Österreich in der Evangelischen Christuskirche in Salzburg beim Ökumenischen Gottesdienst 1988, in seiner Ökumene Enzyklika »Ut unum sint« (95). Dem Papst ist allerdings auch bewusst, dass es sich dabei um keine leichte Arbeit handelt. In der genannten Enzyklika sagte er weiter: »Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚...sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast' (Joh 17, 21)?«(96). Auch bei seinem Besuch in Sinai, am 25. Februar 2000 wiederholte er seinen Willen für eine gemeinsame ökumenische Suche nach den Formen des Papstamtes, die von allen anerkannt werden, »in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe realisieren kann, in gegenseitiger Anerkennung.« (In: *Johannes Schidelko,* Der Papst auf dem Sinai. Biblische Spurenfolge und ökumenische Anstöße, *KNA ÖKI* 10/11 (29. Februar 2000) 4.

Diesen Wunsch wiederholte auch der jetzige Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch in Konstantinopel, beim Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios am 30. November 2006.

Wir nehmen also diese Aufforderungen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ernst.

Dieses Thema hat sehr viele Aspekte und Dimensionen. Eine biblische, eine patristische, eine historische, eine dogmengeschichtliche, auch konziliengeschichtliche, also zunächst eine Dimension, die auf alle Fälle das 1. Jahrtausend betrifft, dann auch eine systematisch-dogmatische im Bereich des Bischofsamtes (Verhältnis der Bischöfe bzw. des Bischofskollegiums zum Papst), der Ekklesiologie (Verhältnis der Universal- und Orts- bzw. Regionalkirche), der Soteriologie (ist Heil nur in einer Kirche unter dem Bischof von Rom möglich?) usw.

Es ist aber klar, dass ich mich heute nicht mit allen diesen Dimensionen befassen kann.

Die Communio zwischen der Ost- und Westkirche und die Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend

Fangen wir also mit einem historischen Rückblick an. Damit werden zusätzliche Aspekte von den Thesen der Orthodoxen Kirche zum Papstamt sichtbar.[12]

Über die Bedeutung ***des ersten Jahrtausends*** haben wir eine sehr klare Aussage des Papstes Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras in ihrer gemeinsamen Erklärung anlässlich der zugleich in Rom und Konstantinopel am 7. Dezember 1965 durchgeführten »Aufhebung« der Exkommunikationen des Jahres 1054: »Indem sie diese Geste vollziehen, hoffen sie, daß diese Gott gefalle, der schnell bereit ist, uns zu verzeihen, wenn wir einander verzeihen, und daß sie von der ganzen christlichen Welt, vor allem aber von der gesamten Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche gewürdigt werde als Ausdruck eines ehrlichen beidseitigen Willens zur Versöhnung und als Einladung, im Geist des Vertrauens, der gegenseitigen Achtung und Liebe den Dialog fortzusetzen, der sie mit der Hilfe Gottes dahin bringen wird, zum größeren Heil der Seelen und zum Anbruch des Reiches Gottes von neuem in der vollen Gemeinschaft des Glaubens, der brüderlichen Eintracht und des sakramentalen Lebens zu leben, wie sie im Lauf des ersten Jahrtausends des Lebens der Kirche zwischen ihnen bestand.«[13] W. de Vries versicherte: »Wir wollen nicht eine Rückkehr ins Vaterhaus, sondern die Union, die Wiederherstellung der Einheit des ersten Jahrtausends«.[14]

Wie war es also das erste Jahrtausend? Was heißt, dass die beiden Kirchen, die östliche und die westliche, ca. 1000 Jahre lang in Gemeinschaft gelebt haben? M. E. sind uns die positiven Gemeinsamkeiten heute zu wenig bewusst. Es gab immer wieder eine sehr wichtige und instruktive Zusammenarbeit, die fast in Vergessenheit geraten ist. Das Wichtige aber dabei war die gemeinsame Heilsmöglichkeit und, dass die großen Heiligen der Kirche aus dieser Zeit auch die gemeinsamen Heiligen sind. Natürlich gab es auch damals wie heute die Heiligen, die ganz besonders in den jeweiligen Ortskirchen, in denen sie gelebt bzw. gewirkt haben, verehrt wurden und bis heute verehrt werden. Dennoch gab es auch die großen Heiligen, die für die Gesamtkirche des Ostens und des Westens grenz- und zeitüberschreitend anerkannt wurden und bis heute verehrt werden. Dieser gemeinsame Schatz an Heiligen ist für

---

[12] *W. de Vries* sagte: »Die Struktur (der Kirche) mag in gewissem Umfang wandelbar sein. Aber ich kann mir nicht denken, daß wesentliche Elemente dieser Struktur erst tausend Jahre, nachdem Christus seine Kirche gründete, völlig neu auftauchen. Die ersten Jahrhunderte, das erste Jahrtausend sind für die Lösung unserer Frage von entscheidender Bedeutung«. *W. de Vries,* Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, *Orientierung* 33 (1969) 243.

[13] Tomos Agapis, Nr. 127.

[14] Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hg. v. *Pro Oriente*, Innsbruck 1976, S. 88.

uns bis heute sehr kostbar und stellt ein unersetzliches ökumenisches Fundament dar, welches für die Bewusstmachung und Wiederherstellung der kirchlichen Koinonia unserer Kirchen noch nicht ausreichend geschätzt und herangezogen wurde.

Es wird hier nicht behauptet, dass im ersten Jahrtausend immer und alles ideal und harmonisch war. Aber die vorhandenen positiven Beziehungen zwischen Osten und Westen bzw. zwischen dem Alten und dem Neuen Rom dürfen nicht bewusst oder unbewusst relativiert oder entstellt werden. Deshalb spreche ich hier von den gemeinsamen Heiligen bis heute.

Dazu gehören auch viele Bischöfe und Päpste von Rom, die hochgeschätzt und verehrt werden, eben als Heilige der Kirche Jesu Christi, d.h. auch als Heilige im Festkalender der Orthodoxen Kirche heute.

- Der heilige *Petrus* ist als Apostel für alle Kirchen, wie auch alle Apostel zu sehen.
- *Linus* 5. November. Erster Bischof von Rom
- *Klemens I.* 24. November
- *Cölestin* 8. April
- *Martin I.* (649-653/55) 13. April.
- *Agapetos* 17. April
- *Stephanus I.* 3. August
- *Fabian* 5. August.
- *Xystus* oder *Sixtus* 10. August
- *Liberius* 27. August.
- *Sylvester* 2. Jänner
- *Leo der Große* wird gefeiert am 18. Februar
- *Agathon* 20. Februar
- *Gregor I. der Dialogos* am 12. März.

Diesem ersten Jahrtausend hat Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint« eine große Bedeutung zugemessen, nicht zuletzt auch bezüglich der Rolle der Ökumenischen Konzilien und des Bischofs von Rom. Auch der jetzige Papst Benedikt XVI. sagte als Professor Joseph Ratzinger in Graz im Jänner 1976: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muß* Rom nicht verlangen«.[15] Also die Quellen unserer Kirchengeschichte und zwar unserer gemeinsamen Kirchengeschichte des Ostens und des Westens können uns helfen. Auch der jetzige Kardinal und Präsident des Päpstlichen Rates für die christliche Einheit Walter Kasper betont in einem Referat auch in Graz, dass der vom Papst Johannes Paul II. gewünschte ökumenische Dialog nur dann sinnvoll geführt werden kann, wenn er zu einer neuen geschichtlichen Gestaltwerdung des Petrusamtes führt, die vermutlich der Gestalt, welche es im ersten Jahrtausend hatte, nahekommen bzw. sie in einer den gewandelten Zeit- und Kirchenverhältnissen entsprechenden Weise erneuern wird.[16]

---

[15] *Josef Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36-37.

[16] *Walter Kasper*, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?, hg. v. *Bernhard Körner, Maria Elisabeth Aigner, Georg Eichberger*, mit einer

Wir können demnach auch damit die vorhandene intensive Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen deutlich erkennen, die aber heute leider noch nicht voll verwirklicht werden kann. Deshalb ist es wichtig, dass durch den ökumenischen Dialog Wege gefunden werden, um die vorhandenen Probleme zu überwinden. Und so will man eben aus der Situation des ersten Jahrtausends Informationen sammeln, damit sie für heute zur Lösung der Probleme auch im Bereich des Papsttums einen Beitrag leisten können.

Also, wie war dieses ***erste*** gemeinsame Jahrtausend der Kirche wirklich? Wie wurde das Petrusamt, bzw. das Papstamt damals verstanden und konsequenterweise praktiziert? Was sagen uns die Hl. Schrift, die Kirchenväter und die Praxis der Ökumenischen Konzilien? Hat man an den Papst als eine kirchenrechtliche Appellationsinstanz wirklich appelliert? Hat der Papst interveniert, als die höchste »richterliche Instanz«, wie da und dort gesagt und geschrieben wird, und wenn er überhaupt interveniert hat, wurde alles in seinem Sinne endgültig gelöst? Darin sehe ich eine wichtige, pflichtgemäße Aufgabe des Theologischen Dialogs, ohne Voreingenommenheit eine quellenmäßige Antwort zu geben. Dies wird also, wie angekündigt, der offizielle ökumenische Dialog unserer Kirchen unternehmen.

In diesem Sinne möchte ich auch heute einige Bemerkungen machen.

Zunächst muss auf alle Fälle eines festgestellt werden: Die Dogmatisierungen der Papstfrage im I. und II. Vatikanum haben die Auffassung über den Bischof von Rom des 1. Jahrtausends nicht nur *graduell* weiterentwickelt. Dies geschah bereits um die Wende zum 11. Jahrhundert mit der Reformbewegung von Cluny. Aus konkreten Gründen wurde durch die damaligen Reformatoren die Macht und der Einfluss des Papstes erhöht. Franz Dvornik schreibt dazu: »Die Pamphlete und Briefe (des Kardinals) Humbert brachten den Byzantinern zum ersten Male die Grundsätze der Reformbewegung zur Kenntnis. Bisher hatten sie sich keinerlei Vorstellung von den Wandlungen machen können, die in der Mentalität der römischen Kirche vor sich gegangen waren. Offen gesagt: Sie begriffen sie nicht… so müssen wir anerkennen, daß die Ausdehnung der absoluten und direkten Autorität des Papstes über alle Bischöfe und Gläubigen, wie die Reformatoren sie predigten, für die byzantinische Mentalität im Widerspruch zu der Tradition stand, die Byzanz vertraut war. Diese Ausdehnung führte zur Aufhebung der Autonomie seiner Kirchen.«[17] Das heißt, nach den Formulierungen auch von Franz Dvornik, dass schon damals in der Römisch-katholischen Kirche tatsächlich etwas Neues passiert ist. Die immer stärker werdenden Ansprüche der Päpste bis zur Dogmatisierung im I. Vatikanum und danach sind bekannt und sie wirken eigentlich bis heute nach. Diese Feststellungen stellen keine wie immer geartete Polemik dar, sondern eine einfache Beschreibung der neuen Situation, vor die sowohl die westliche Kirche selbst als auch die anderen Kirchen und die Ökumene gestellt wurden und welche gemeinsam behandelt werden muss. Damit können auch Lösungen gefunden werden, die sowohl von der einen als auch von der anderen Seite akzeptiert werden können, wie es sich Papst Johannes Paul II. gewünscht hat.

---

kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche von *Peter Inhoffen und Michael Hölzl,* Graz 2000, S. 31f.

[17] *Franz Dvornik*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, S. 159f.

Katholische Neuinterpretationen der Quellen; ost-westliche Annäherung? Biblischer Befund

Die Orthodoxe Theologie und Kirche kann nicht eine Interpretation akzeptieren, wonach die bekannten Stellen Mt 16,16-19; Lk 22,31.32; Joh 21,15-17 eindeutig den Primat und die Unfehlbarkeit des Petrus und konsequenterweise des Bischofs von Rom dokumentieren wollen und zwar als göttliche Einsetzung durch Jesus Christus selbst. Der Apostel Petrus hat einen gewissen Vorrang in der Kirche gehabt. Nach seinem Fortgang von Jerusalem scheint er keine führende Stellung mehr zu haben.[18] Die bekannte Stelle Mt 16,18 wird auch in der Patristik unterschiedlich interpretiert; zum großen Teil liegt das Hauptgewicht bei der Interpretation des Wortes »Fels« auf dem *Glauben* Petri und weniger auf der *Person* des Apostels Petrus; so z.B. Johannes Chrysostomos[19], Cyrill von Alexandrien[20], Johannes von Damaskus[21], Ambrosius[22], Augustinus[23] u.a. Ähnlich formulierte auch Papst Johannes-Paul II. in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios am 27.11.1978.[24]

Aber auch römisch-katholischerseits wird nun ausdrücklich gesagt, dass »Primat und Unfehlbarkeit des Papstes aus der Schrift und der frühen Tradition mit den Mitteln heutiger historisch-kritischer Methode nicht direkt abgeleitet werden können«, so formuliert der jetzige Kardinal und Präsident des Päpstlichen Rates für die Christliche Einheit, Walter Kasper.[25] Im biblischen Befund kann heute, so glaube ich, deutlich eine gewisse Annäherung zwischen den theologischen Positionen unserer Kirchen festgestellt werden.[26]

---

[18] *J. Anastasiou,* Idee und historische Entwicklung des Petrusamtes vor Nikaia, Konziliarität und Kollegialität, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1975, S. 152.

[19] *Johannes Chrysostomos*, In Mt. Hom. 54,2: *PG* 58, 534.

[20] *Cyrill v. Alex.*, Dial. de trin.: *PG* 75, 865.

[21] *Johannes v. Damaskus,* In Transfigurationem Domini 6: *PG* 96, 556.

[22] *Ambrosius*, De incarn. V, 34: *PL* 16, 287.

[23] *Augustinus*, In Joh. ev. 124, 5: *CC* 36, 685.

[24] Er schrieb, dass sein besonderer Dienst »auf dem Glaubensbekenntnis des Apostels Petrus (basiere): Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Mt 16,16). Christus ist das Zentrum unseres Glaubens.« *G. Larentzakis*, Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel zu den großen Ereignissen der Römisch-katholischen Kirche. Vom Papst Paul VI. bis zu Papst Johannes-Paul II., *Ostkirchliche Studien* 28 (1979) 189.

[25] *W. Kasper*, in: *Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1982, S. 65. Vgl. *J. B. Bauer,* Primat des Papstes, Die heißen Eisen in der Kirche, hg. v. *J. B. Bauer,* Graz – Wien – Köln 1997, S. 212.

[26] »Mangelnde Begründung. Nun macht das 1. Vatikanum in der Unfehlbarkeitsfrage von der Schrift auffallend wenig Gebrauch. Zitiert wird nur das Herrenwort: ‚Ich habe gebetet für dich (Petrus), daß dein Glaube nicht wanke; du aber … stärke deine Brüder' (Lk 22,32). Dem Petrus wird also verheißen, daß sein Glaube nicht wanke, nicht ‚*aufhöre*', wie man vielleicht übersetzen muß. Die Exegese ist sich heute einig darüber, daß von dieser Verheißung aus weder auf ein petrinisches Lehramt noch erst recht auf eine Unfehlbarkeit geschlossen werden kann. Ferner läßt sich exegetisch kaum beweisen, daß eine an Petrus gegebene Verheißung auch seinen ‚Nachfolgern' gilt, daß diese Nachfolger überdies die Bischöfe von Rom seien. Dieselben Fragen sind an das andere Herrenwort zu stellen, das vom 1. Vatikanum indirekt zitiert wird: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen…' (Mt 16, 18). In diesem Wort ist der Kirche verheißen, daß sie nicht untergehen werde. Die Beziehung des Petrus zu dieser Verheißung muß in diesem Zusammenhang offen bleiben. Klar aber scheint der Exegese heute zu sein, daß dem Petrus auch hier weder ein Jurisdiktionsprimat noch im Zusammenhang mit ihm ein unanfechtbares Lehramt übertragen ist. Auch kann nicht behauptet werden, die Unfehlbarkeit sei die notwendige Voraussetzung der einheitsstiftenden Funktion eines Petrusdienstes in der Kirche. Dafür spricht auch die Geschichte dieses Wortes in der Kirche. Denn

Aus der Patristik

Es ist auch bekannt, dass manche Kirchenväter aus der Frühkirche von den Apologeten des Papsttums immer wieder herangezogen werden und entsprechend als Unterstützung des Papstdogmas interpretiert werden. Eine genauere Darstellung und Analyse können hilfreich für eine allgemeine diesbezügliche Auffassung im ersten Jahrtausend und für die Lösung des anstehenden Problems sein.

Solche Kirchenväter sind: 1. Klemensbrief [27], *der hl. Ignatius von Antiochien* mit seinem »προκαθημένη τῆς ἀγάπης«, »Vorsitzender in der Liebe«[28] und *der hl. Irenäus von Lyon* mit seiner vielzitierten und viel diskutierten, ja viel umstrittenen Stelle Adversus Haereses III, 3, 2,[29] wodurch Irenäus *»als der erste Theoretiker des Primats«* bezeichnet wird.[30]

Auf Grund von neueren Forschungen sehr bekannter römisch-katholischer Theologen und orthodoxer Theologen kann diese Stelle, die als einzige patristische Stelle vom I. Vatikanum zitiert wurde, nicht mehr für das Papstdogma herangezogen werden. Zwischen den orthodoxen und römisch-katholischen Christen wurde eine erfreuliche Annäherung erzielt.[31]

---

erstmals im 3. Jahrhundert wird es von Stephan I. (254-257) zur Bekräftigung des römischen Primats, keineswegs aber römischer Unfehlbarkeit, herangezogen.« *H. Häring*, Unfehlbarkeit, in: *J.B. Bauer* (Hg.), Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz 1972, S. 368-375, besonders S. 371f.

[27] Zum bekannten 1. Klemensbrief an die Korinther (um 96) bemerkt *B. Altaner*: »Die besonders in Handbüchern der Dogmatik und Apologetik übliche Benützung des Clemensbriefes im Dienste des Primatsdogmas ist selten frei von übertreibenden und darum unhistorischen Behauptungen, die der Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Primat vorauseilen«.(*B. Altaner*, Der 1.Clemensbrief und der römische Primat, in: *B. Altaner*, Kleine patristische Schriften, hg. v. *G. Glockmann*, Berlin 1967, S. 538). *Hubertus R. Dobner* schreibt in seinem Lehrbuch der Patrologie: »Mit Sicherheit kann aber nicht von einem ersten Zeugnis römischen Primatsanspruchs die Rede sein, da dazu noch sowohl der monarchische Episkopat, als auch die erforderliche Jurisdiktion fehlte.«(*H. R. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg – Basel – Wien 1994, S. 40).

[28] Selbst *Leo Scheffczyck* (Das Unwandelbare im Petrusamt, *Petrusblatt* 26 <1970> 51) sagt zu dieser Stelle: »Eine hohe Wertschätzung der römischen Christengemeinde läßt sich weiter an dem Brief des Ignatius von Antiochien (+ um 117) an die Römer ablesen, wenn er dieser Gemeinde in einer freilich nicht ganz eindeutigen Formulierung den ‚Vorsitz in der Liebe' (Röm 3,1) einräumt, was aber nicht juridisch verstanden werden kann.«

[29] *»Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio«: PG* 7, 849A.

[30] *Albert Lang*, Fundamentaltheologie, Bd.2, Der Auftrag der Kirche, München [3]1962, S. 148.

[31] Mehr darüber siehe: *Grigorios Larentzakis*, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης και ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τήν ἔρευναν τῶν σχέσεων Ἀνατολῆς καί Δύσεως βάσει πατερικῶν πηγῶν· Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος, (*Analecta Vlatadon* 45), Thessaloniki 1983. *N. Brox* stellt eine grundsätzliche Einstellung klar und er will paradigmatisch an dieser Irenäus-Stelle eine fundamentale Aussage machen. »Wenn Aussagen aus dem Zusammenhang dieser Aposteltraditionen des 1. und 2. Jahrhunderts in die Geschichte des römischen Primats unmittelbar als Dokumente für dessen Vorhandensein eingeordnet werden, dann ist das ein nicht nur methodisch heikler, sondern auch inhaltlich, d.h. ekklesiologiegeschichtlich irreführender Vorgriff. Ich mache das an einem Beispiel klar, an dem auch die Misere der diesbezüglichen Quellenbehandlung in der Forschung illustriert werden könnte.« (*N. Brox*, Probleme einer Frühdatierung des römischen Primates, *Kairos* 18 [1976] 90).

Zu ähnlichen Ergebnissen kommen viele römisch-katholische Theologen, wie z. B. N. Brox, J. B. Bauer[32], J. Mc Cue[33], Robert Eno[34], H. J. Pottmeyer[35], Wilhelm de Vries[36], Peter Stockmeier.[37] Kardinal Walter Kasper betont charakteristisch: »Das alles sind beileibe noch keine Primatsansprüche im späteren Sinn«.[38] Über den Stand der Forschung urteilt August Bernhard Hasler: »Was Irenäus von Lyon betrifft, hat die neuere Forschung die Einwände der Minorität bestätigt.«[39]

Orthodoxe Theologen haben sich eigentlich immer so geäußert, wie die neuere Forschung innerhalb der römisch-katholischen Theologie; um nur einige Namen zu nennen: Hamilcas Alivisatos[40], Dimitrios Balanos[41], Panagiotis Trempelas[42], Johannes Anastasiou[43], Panajiotis Christou[44], Athanasios Jevtic[45], Johannes Meyendorf[46], Georg Mantzaridis[47], Metr. Damaskinos Papandreou[48] u. a.

Zu der Reihe der Kirchenväter, die für das Papsttum herangezogen wurden, gehört auch der hl. Basilius und zwar so, dass er sogar »Rom als höchstes Gericht anerkannt hätte«.[49] Mit dieser Frage habe ich mich eingehend befasst.[50] Auch in diesem Punkt stellen wir in der Forschung eine Annäherung der römisch-katholischen und der orthodoxen Auffassung

---

[32] *J. B. Bauer*, Das Verständnis der Tradition in der Patristik, *Kairos* 20 (1978) 204.

[33] *J. Mc Cue*, Der römische Primat in den drei ersten Jahrhunderten, *Concilium* 7 (1971) 247.

[34] *R. Eno*, Bewahrung und Interpretation, *Concilium* 12 (1976) 417f.

[35] *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, (Tübinger Theologische Studien 5), Mainz 1975, S. 355.

[36] *W. de Vries*, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Papsttum als ökumenische Frage, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1979, S. 124.

[37] *P. Stockmeier*, Das Petrusamt in der frühen Kirche, in: *Georg Denzler*, Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, S. 65f.

[38] *W. Kasper*, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, *Concilium* 11 (1975) 527.

[39] *August Bernhard Hasler*, Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1.Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, (Päpste und Papsttum, 12,1), Stuttgart 1977, S. 235.

[40] *H. Alivisatos*, Ἡ σημασία τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος κατὰ τὸν Εἰρηναῖον, *Nea Sion* 10 (1910) 336-355.

[41] *D. Balanos*, Πατρολογία, Athen 1930, S. 115.

[42] *P. Trempelas*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. 2, Athen 1959, S. 398f. *Derselbe*, Περὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης, Athen 1965, S. 9.

[43] *J. Anastasiou*, Αἱ πρό τῆς Συνόδου τῆς Νικαίας ἀντιλήψεις περί τοῦ Ἀξιώματος τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου, *EEThSTh* 17 (1972) 30.

[44] *P. Christou*, Εἰρηναῖος, in: ThEE, Band 5, S. 429.

[45] *Ath. Jevtic*, Ἐκκλησία, Ὀρθοδοξία και Εὐχαριστία παρά τῷ Ἁγίῳ Εἰρηναίῳ, *Kleronomia* 3 (1971) 223, Anm. 4 von S. 222.

[46] *J. Meyendorf*, Die Lehrautorität in der Tradition der Orthodoxen Kirche, *Concilium* 12 (1976) 427.

[47] *G. Mantzaridis*, Das Prinzip der Kircheneinheit nach den Kirchenvätern bis zum 3. Jahrhundert, in: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1979, S. 117-129.

[48] *Metr. D. Papandreou*, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: *Joseph Ratzinger* (Hg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes, Düsseldorf 1978, S. 149.

[49] *P. P. Iohannou*, Die Ostkirche und die Kathedra Petri (Päpste und Papsttum 3), Stuttgart 1972, S. 15.

[50] *Grigorios Larentzakis*, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης και ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τήν ἔρευναν τῶν σχέσεων Ἀνατολῆς καί Δύσεως βάσει πατερικῶν πηγῶν· Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος, (*Analecta Vlatadon* 45), Thessaloniki 1983. S. 69ff.

fest, sodass heute von niemandem mehr behauptet werden kann, dass der hl. Basilius als Zeuge für die Definition des Papstdogmas gilt. Im Gegenteil.[51]

Johannes Chrysostomos, Innozenz I. und die Rolle des Bischofs von Rom

Hier möchte ich zuerst eine wichtige Feststellung machen. In der Zeit, als Johannes Chrysostomos Bischof von Konstantinopel war, war Innozenz I. Bischof von Rom. Und es muss gesagt werden, dass die Beziehungen zwischen den beiden Bischöfen des alten und des neuen Rom sehr gut waren, und die hier besprochene Korrespondenz diese Gemeinschaft und Solidarität sehr deutlich zum Ausdruck bringt.

Worum geht es?

Beim Versuch, auch bei den Kirchenvätern des ersten Jahrtausends Gewährsmänner für das Papsttum zu finden, wurde auch Johannes Chrysostomos immer wieder zitiert. So haben es z.B. M. Jugie[52] und Kardinal N. Marini versucht.[53] Es wurden auch viele Untersuchungen zu seinen Werken durchgeführt, jedoch mit dem Ergebnis, wie es Wittig in der Patrologie von Rauschen mit Verweis auf Kardinal Marini formuliert, dass »Chrysostomus selbst den Primat Petri und seiner Nachfolger bezeugt weniger durch seine gelegentlichen Andeutungen dieser Lehre als durch seine feierliche Appellation an Papst Innozenz I.«[54] Was ist damals geschehen? Wieso spricht Marini von einer **Appellation** des Johannes Chrysostomos an den Papst?

Johannes Chrysostomos hat nach seiner ungerechten Verurteilung in Konstantinopel tatsächlich an den Bischof von Rom, Inozenz I., geschrieben. Aber durch dieses Schreiben hat er doch nicht im juridischen Sinne an den Papst, als an die höchste kirchliche Instanz appelliert, wie behauptet wird.[55] Johannes Chrysostomos schreibt an seinen Amtsbruder im Westen, um sein Leiden zu beschreiben und mitzuteilen, dass die kirchliche Ordnung missachtet wurde, dass der Friede der Kirche zerstört wurde, dass er ungerecht behandelt wurde, ohne die Möglichkeit zu bekommen, Stellung zu beziehen, usw. D.h. Johannes Chrysostomos schreibt an den Papst, in welch schwierigem Zustand die Kirche sich dort in Konstantinopel befindet. Dieser Zustand müsste eigentlich schon auch vor seinem Brief im Westen und beim Papst bekannt sein, ja eigentlich müsste dieser Zustand überall schon bekannt geworden sein, schreibt er.[56] Johannes bittet den Bischof von Rom alles zu tun, Briefe an ihn zu schicken und zu helfen, damit alles wieder in Ordnung gebracht wird. Ähnlich beschreibt er die Situation im zweiten Schreiben an Papst Innozenz.[57] Papst Innozenz antwortet und schreibt an seinen Bruder Johannes, er tröstet ihn, er schreibt ihm, er solle Geduld haben, ob

---

[51] Vgl. *Grigorios Larentzakis,* Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit der Bischöfe des Ostens und des Westens nach dem Hl. Basilius, in: Ἀναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914 – 1986, Bd. 3, hg. v. Orthodoxe Metropolis der Schweiz und Stiftung für die christliche Einheit Atef Danial, Genf 1989, S. 273ff.

[52] *M. Jugie,* Artik. Primaute, in: Dict. De Theologie Cath. XIII, 1 (1936) S. 280.

[53] *Kard. Marini,* Il primato die s. Pietro e des suoi successori in San Giovanni Crisotomo, Rom ²1919.

[54] *G. Rauschen,* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften, hg. v. *J. Wittig,* Freiburg im Br. ⁶⁻⁷1961, S. 189.

[55] *G. Rauschen,* a.a.O., S. 191. *A. Thiermeyer,* in: *K. Gamber,* Orientierung an der Orthodoxie, Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung, Regensburg 1981, S. 24, S. 189.

[56] *PG* 52, 529.

[57] *PG* 52, 535f.

der großen Ungerechtigkeiten, die er erlebt hat.[58] An den Klerus von Konstantinopel schreibt er ebenfalls und er teilt ihnen mit, dass er wegen dieser Vorkommnisse leide, weil ihr Bischof, der geliebte Bruder Johannes, ungerecht leide, sogar ohne sich verteidigen zu können.

Was uns hier besonders interessiert, ist die Frage, wie Innozenz versucht hat, die ungerechte Entwicklung und Verurteilung des Bischofs von Konstantinopel richtig zu stellen? Wie hat er sich selbst und seine persönliche Rolle als Bischof von Rom in dieser Angelegenheit gesehen? Innozenz gibt selbst die Antwort, die für die kirchliche Ordnung der damaligen Zeit signifikant ist, für die Haltung des Papstes selbst, aber auch für uns heute, für die quellenmäßige Beantwortung der grundsätzlichen Frage nach der Rolle des Bischofs von Rom innerhalb der Gesamtkirche. Handelte er allein als der höchste Richter, bzw. die höchste Instanz der Gesamtkirche? Die Antwort des Papstes ist eindeutig: »Notwendig ist eine synodale Diagnose, wie wir auch früher gesagt haben, dass *eine Synode einberufen werden soll. Nur eine Synode ist imstande die Erschütterungen eines Gewitters zu beruhigen*« (...Ἀναγκαία ἐστὶ διάγνωσις συνοδική, ἣν καὶ πάλαι ἔφημεν συναθροιστέαν, μόνη γὰρ ἐστιν ἥτις δύναται τὰς κινήσεις τῶν τοιούτων καταστεῖλαι καταιγίδων). Dann noch deutlicher: »Auch wir haben intensiv überlegt, wie ein solches Ökumenisches Konzil einberufen werden kann, damit, so Gott will, die Stürme in der Kirche aufhören. Wir sollen durch die Festung der Geduld uns aufrüsten und wir hoffen, dass durch die Hilfe Gottes alles wiederhergestellt wird.« (Καὶ γὰρ ἡμεῖς πολλὰ σκεπτόμεθα ὁν τρόπον ἡ σύνοδος οἰκουμενικὴ συναχθείη, ὅπως τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ αἱ ταραχώδεις κινήσεις παύσωνται. Ὑπομείνωμεν οὖν τέως καὶ τῷ τείχει τῆς ὑπομονῆς ὀχυρούμενοι, ἐλπίσωμεν πάντα τῇ βοηθείᾳ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀποκατασταθῆναι).[59] Das, was Papst Innozenz in voller Solidarität zum Bischof von Konstantinopel vorschlägt, ist also die Einberufung einer Ökumenischen Synode, also eines Ökumenischen Konzils zur Lösung des Problems und keine autoritäre, monokratische Vorgangsweise. Nur leider ist es ihm nicht gelungen, eine solche Synode einzuberufen. Es ist ihm ja auch bekannt, dass der römische Kaiser, der in Konstantinopel residiert, die Ökumenischen Konzilien einberuft, wie es auch für die Westkirche im Zusammenhang mit allen ökumenischen Konzilien selbstverständlich gegolten hat. Und die Beziehungen zwischen dem Bischof von Konstantinopel Chrysostomos und dem kaiserlichen Hof in dieser Zeit dürften dem Bischof von Rom, Innozenz I., auch bekannt gewesen sein.

Mit dieser Antwort zeigt Papst Innozenz I. selbst, wie er die Bitte bzw. die Schreiben seines Amtsbruders Johannes Chrysostomos verstanden hat. D. h. er selbst dachte nicht an irgendeine Form der höchsten richterlichen Instanz für sich selbst, als auch sicherlich nicht an einen solchen Primat, wie Dunn ebenso feststellt.[60] Solche Richtigstellungen werden nun immer wieder auch im Westen gemacht.

In der Patrologie von Rauschen, die von Altaner herausgegeben wurde, stellen wir eine geänderte Darstellung fest: »Auch aus dem viel zitierten Schreiben an Papst Innozenz I., das er nach seiner zweiten Absetzung nach Rom sandte, kann nicht die Anerkennung des Papstes als oberste Appellationsinstanz herausgelesen werden.«[61]

---

[58] *PG* 52, 537.

[59] *PG* 52, 538.

[60] Vgl. *Geoffrey D. Dunn,* Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I. and John Chrysostom, in: *Giovanni Chrisostomo*, Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Inconto di studiosi dell´ antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004, (*Studia Ephemerides Augustinianum* 93/2), Roma 2005, S. 696.

[61] *G. Rauschen,* Patrologie, die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt, hg. v. *B. Altaner*, Freiburg im Br. $^{10\text{-}11}$1931, S. 257.

Außerdem muss hier erwähnt werden, dass Johannes Chrysostomos nach seiner Absetzung nicht nur an den Bischof von Rom geschrieben hat. Er sandte noch das gleichlautende Schreiben an den Bischof von Mailand, Venerius, und an den Bischof von Aquileia, Chromatius. Man kann aber auf Grund dessen nicht behaupten, Chrysostomus hätte die drei Adressaten als die drei höchsten Appellationsinstanzen der Gesamtkirche anerkannt. Chrysostomus Baur, ein Kenner des hl. Johannes, stellt fest: »Tatsächlich verlangte Chrysostomus nichts so anhaltend und konsequent, als die Berufung einer neuen unparteiischen Synode, und das war es auch, was dann der Papst mit aller Energie zu erreichen suchte. Leider umsonst. Man kann also nicht gut behaupten, Chrysostomus habe von dem ungerechten Urteil einer Synode an die persönliche Entscheidung des Papstes appelliert.«[62]

Schließlich ist in der letzten Ausgabe der Patrologie Altaners von A. Stuiber die deutliche Feststellung zu lesen: »Nirgends ist bei Johannes eine klare, unzweideutige Anerkennung des römischen Primats zu finden«.[63] Wilhelm de Vries kennt diesen Fall ebenfalls aus seinen Untersuchungen. Er weiß auch zu berichten, dass Johannes Chrysostomos nach seiner zweiten Verurteilung »sich um Hilfe nach Rom wandte, aber auch an die Bischöfe von Mailand und Aquileja. Es handelt sich hier kaum um eine formelle Appellation an Rom.«[64]

Dunn resümiert in seinem Artikel, dass es unmöglich ist, den Primat des Papstes im 4. und 5. Jahrhundert in der hier besprochenen Korrespondenz zu finden.[65]

Erwähnt werden muss hier noch die grundsätzliche Haltung des hl. Johannes Chrysostomos zur Synodalität in der Kirche. Es muss auch ausführlich seine diesbezügliche Position untersucht werden, um festzustellen, ob er die monarchische päpstliche Instanz gelehrt hätte, um dann konsequenterweise an diese Instanz zu appellieren. Wir wissen aber, dass Johannes Chrysostomos, übrigens genauso wie Papst Innozenz, der Synodalität der Kirche große Bedeutung zuerkannt hat und er meinte, dass innerhalb der Kirche nichts ohne die Synode geschehen dürfe. Er betonte mit Nachdruck: »Niemand vermag (allein) aus sich etwas tun, wenn er weihen müßte, wenn er entscheiden müßte; redlicher werden alle durch die Synode und durch die Vielen.«[66] Johannes Chrysostomos kommt zu dieser Feststellung, nachdem er vorher die Gleichwertigkeit aller Glieder des einen Leibes der Kirche hervorgehoben hat, der Kleriker und der Laien miteingeschlossen. Die Laien brauchen die Kleriker, sagte er, aber die Kleriker können ohne die Laien nicht existieren. Jeder braucht den anderen. Es gibt also eine gleichmäßige, gegenseitige Bedingtheit und Abhängigkeit. Deshalb sollte es für Überheblichkeit in der Kirche keinen Platz geben.[67] In diesem Sinne betrifft die Konziliarität in der Kirche alle Christen und sie hat Gültigkeit zu jeder Zeit, wenn sie auch in verschiedenen Formen, sei es als Lokalsynoden oder als Ökumenische Konzilien, praktiziert wird.

---

[62] *Chrysostomus Baur*, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Bd. I, München 1929, S. 291.

[63] *B. Altaner-A. Stuiber*, Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg im Br. [8]1978, S. 330.

[64] *Wilhelm de Vries*, Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche, (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 85), Düsseldorf 1978, S. 68.

[65] Vgl. *Geoffrey D. Dunn*, Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I and John Chrysostom, in: *Giovanni Chrisostomo*. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Inconto di studiosi dell ´ antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004, (Studia Ephemerides Augustinianum 93/2), Roma 2005, S. 698.

[66] *Johannes Chrysostomos*, In Acta Apostolorum, Hom. 37, 3: *PG* 60, 266.

[67] Ebd.

Vergleicht man nun mit diesen neueren westlichen Interpretationen der Korrespondenz des Johannes Chrysostomos auch die orthodoxen, die eigentlich immer gleich geblieben sind, von Chrysostomos Papadopoulos[68], Konstantin Mouratidis[69], Johannes Karmiris[70], Panagiotis Trempelas[71] bis zu Grigorios Pitsiounis[72], muss man auch feststellen, dass dieser Kirchenvater der gesamten Christenheit nicht als Zeuge für die später entwickelte Lehre des Papsttums gewonnen werden kann. Das ist inzwischen die allgemeine Meinung des Ostens und des Westens. »Was Chrysostomus selbst betrifft, so ist es freilich in der Forschung nahezu ein Gemeinplatz geworden, dass bei ihm keinerlei Beleg für die Anerkennung eines römischen Jurisdiktionsprimats anzutreffen ist. Nun ist es auch für den Konflikt um Johannes Chrysostomus festzustellen, dass Innozenz nicht die oberste richterliche Gewalt in kirchlichen Streitigkeiten beanspruchte.«[73] Deshalb ist es verwunderlich, wenn man in wissenschaftlichen Arbeiten lesen muss: »Den Primat des Papstes hingegen hatte er (d. h. Johannes Chrysostomos) zwar wahrscheinlich irgendwie im Bewußtsein, sprach ihn aber nirgends deutlich aus.« Von dieser verschwommenen Hypothese kommt Joachim Korbacher zu einer festen, seiner Meinung nach klaren (!?) Aussage: »Es dürfte feststehen, daß er (Chrysostomus) Petrus einen Rechtsprimat über die Gesamtkirche zuerkannte«.[74]

Tatsache bleibt, dass der Papst aus Liebe und Solidarität zu seinem Amtskollegen, zu seinem Bruder Johannes Chrysostomos alles versucht hat. Es ist ihm aber nicht gelungen, auch eine von ihm geforderte neue objektive Synode einzuberufen. Sein Einsatz für Johannes Chrysostomos war so groß, dass er dann aus Enttäuschung wegen seines Misserfolgs für mehrere Jahre die Beziehungen mit dem Osten unterbrochen hat. Wilhelm de Vries beschreibt: »Papst Innozenz I. (412-417) griff im Bewußtsein seiner Verantwortung für die Einheit der Kirche in den Streitfall ein – darauf kommt es uns hier allein an. Er verlangte 406 die Berufung einer neuen Synode, was er freilich nicht erreichen konnte. Auch mit der Erklärung, die Eichensynode sei ungültig, konnte er sich nicht durchsetzen. Er brach daraufhin die Gemeinschaft mit den Gegnern des Chrysostomus ab. Das bedeutete ein Schisma zwischen West und Ost in der Kirche.«[75] Der Kirchenhistoriker K. Baus schreibt über diese Intervention des Papstes Innozenz I.: »...die Behandlung der von Papst (Innozenz) und Kaiser entsandten Delegation nach Konstantinopel – sie wurde schon auf der Anreise von

---

[68] *Chr. Papadopoulos,* Το πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης, Athen ²1964, 30f. *Ders.,* Σχέσεις τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου πρός τήν Ρώμην, *Nea Sion* 3 (1906) 225f. u.a.

[69] *K. Mouratidis,* Ἀπεδέχετο ὁ ἱερός Χρυσόστομος τό Παπικόν πρωτεῖον; Athen 1959. *Ders.,* Ἡ οὐσία καί τό πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατά τήν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Athen 1958 u.ä.

[70] *J. Karmiris,* Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν, Athen 1962, S. 138f. u.a.

[71] *P. Trempelas,* Περί τό πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, Athen 1965, S. 21, 26, 79f.

[72] *G. Pitsiounis,* Johannes Chrysostomos über den Vorrang des Bischofs von Rom, in: *A. Kallis* (Hg.), Philoxenia, Festschrift für *B. Kötting*, Münster 1980, S. 247-258.

[73] *Stefan Schima,* Innozenz I. – Ein Zeitgenosse des Johannes Chrysostomus und sein Kirchenbild, in: *Giovanni Chrisostomo.* Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Inconto di studiosi dell ´ antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004, (Studia Ephemerides Augustinianum 93/2), Roma 2005, S. 665. Hier auch der Verweis auf *E. Caspar,* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd. 1, Römische Kirche und Imperium Romanum, Tübingen 1930, S. 316, u.a.

[74] *Joachim Korbacher,* Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus, München 1963, S. 77.

[75] *Wilhelm de Vries,* Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche, (*Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 85), Düsseldorf 1978, S. 68.

östlichen Beamten respektlos behandelt, beim Kaiser nicht vorgelassen und gewaltsam nach Italien zurückbefördert – zeigte deutlich die Grenzen auf, die einem Bischof von Rom im ostkirchlichen Bereich gesetzt waren. Der Versuch des Papstes, in einem ostkirchlichen Konflikt eine eigenständige Initiative zu entfalten, schlägt fehl; er begegnet ernsten Schwierigkeiten bei den führenden Bischöfen des Ostens (Alexandrien und Antiochien)... So blieb Innozenz nur der formale Protest und das ihn ehrende Festhalten an der Kirchengemeinschaft mit Chrysostomos...«[76]. All das spricht wirklich für Papst Innozenz, der sich der ungerechten Verurteilung und Verbannung des großen Hierarchen Johannes Chrysostomos widersetzte. Es ändert aber an der bedauerlichen Realität nichts, dass er kollegial nichts erreicht hat. Eine rechtliche bzw. richterliche Instanz für die Gesamtkirche war er nicht. Aus diesen eigentlich bekannten Fakten, die für jeden wissenschaftlich arbeitenden Historiker zugänglich sind, ist es nicht verständlich, wie J. P. Kirsch zu folgenden Feststellungen kommen kann: »Die Päpste richteten auch über Patriarchen und ohne ihre Genehmigung durfte keiner abgesetzt werden, was Julius in Sachen des Athanasius, Innozenz in Sachen des Chrysostomus geltend machte.«[77] Was ist von dieser Feststellung zu halten? Gott sei Dank entspricht sie nicht der historischen Realität und das spricht für die Päpste. Denn sonst, wenn es wahr wäre, wäre es sehr schlimm, wenn beide großen Kirchenväter, Athanasius und Chrysostomus durch die Genehmigung der Päpste erwiesenermaßen zu Unrecht verurteilt, abgesetzt und in die Verbannung geschickt worden wären. Wozu dann z. B. der scharfe Protest des Papstes Innozenz I. gegen die ungerechte Verurteilung des Johannes Chrysostomos?

Trotzdem zeigten uns sowohl der Patriarch von Konstantinopel Johannes Chrysostomos als auch Papst Innozenz I., dass die Zusammenarbeit und die Solidarität zwischen den beiden Kirchen des Ostens und des Westens auch in den schwierigsten Krisen und unter den schwierigsten Bedingungen gesucht und trotz allem versucht werden müssen und zwar auch unabhängig von den nicht immer positiv erreichten Ergebnissen.[78] Innozenz hat für Johannes Chrysostomos Partei ergriffen, obwohl er wusste, dass er damals nicht auf der Seite der Mächtigen im Osten, weder politisch noch kirchlich, stand. Und wir müssen hier offen aussprechen, dass diese Haltung vonseiten der kirchlich Verantwortlichen nicht immer üblich war, weder im Osten noch im Westen.

Die Beispiele aus der Patristik, besonders des hl. Johannes Chrysostomos, die hier erwähnt wurden[79], zeigen deutlich, dass diese Zeugnisse, die besonders in der Vergangenheit dafür verwendet wurden, um das päpstliche Dogma zu unterstützen, heute, aufgrund von neueren Forschungen, nicht mehr ohne Widerstand auch innerhalb der Römisch-katholischen Kirche dafür verwendet werden können. Auch die viel zitierten Interventionen des Papstes im Osten bzw. für die Gesamtkirche in Sachen des Glaubens und der Disziplin haben entweder nicht stattgefunden oder sie haben nicht die gewünschten Erfolge erzielt, einfach deshalb weil

---

[76] *K. Baus,* Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II, 1, Freiburg im Br. 1973, S. 267.

[77] *J. P. Kirsch,* Die Kirche in der antiken-griechisch-römischen Kulturwelt, Freiburg im Br. 1930, S. 738.

[78] Vgl. *Grigorios Larentzakis,* Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καί ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τήν ἔρευναν τῶν σχέσεων Ἀνατολῆς καί Δύσεως βάσει πατερικῶν πηγῶν· Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος, (*Analecta Vlatadon* 45), Thessaloniki 1983, S. 120.

[79] Mehr Stimmen aus der Patristik siehe: *Evangelos Theodorou,* Der Päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition, *Theologia* 62 (1991) 286-293, 427-444.

der Bischof von Rom die angenommene und behauptete Rechtsautorität als die höchste richterliche Instanz über die Gesamtkirche nicht inne hatte.

Und gerade hier ist der von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. geforderte ökumenische Dialog sinnvoll und unerlässlich, damit wir zu einem soliden und tragfähigen Ergebnis zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit gelangen können.

Aktualität für den ökumenischen Dialog heute und Hoffnungen für die Zukunft

Die letzte Plenarsitzung des offiziellen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Gesamtorthodoxie fand vom 8.–14. Oktober 2007 in Ravenna statt, wo auch das Thema der nächsten Plenarsitzung bestimmt wurde. Es lautet: *»Die Rolle des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft der Kirchen im ersten Jahrtausend«.*

Diesem 1. Jahrtausend hat Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint« eine große Bedeutung zugemessen. Auch der jetzige Papst Benedikt XVI. sagte als Professor Joseph Ratzinger in Graz im Jänner 1976: *»Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.«*[80]

Was meint der Professor Josef Ratzinger und jetzige Papst Benedikt XVI. damit?

Zunächst muss hier festgestellt werden, dass solche, von ihm früher gemachten ökumenisch relevanten Äußerungen nicht in Vergessenheit geraten dürfen. Wenn die damals gemachten Feststellungen des Theologieprofessors Josef Ratzinger, die er dann auch als Kardinal wieder veröffentlichte, auch als Papst Benedikt XVI. zu seinem ökumenischen Programm gehören und zum Ausgangspunkt für den hierfür notwendigen theologischen ökumenischen Dialog gemacht werden, dann kann dieses schwierigste ökumenische Problem seine glückliche und von allen erwartete Lösung finden. Dies wäre einer der größten ökumenischen Schritte und ein entscheidender Beitrag zur Verwirklichung der ersehnten kirchlichen Gemeinschaft. Aus diesem Grunde ist es sinnvoll und unerlässlich, die damaligen Feststellungen des jetzigen Papstes in Erinnerung zu rufen. Worum geht es dabei? Es geht hier konkreter um Äußerungen, die er in Österreich im Jahre 1974 und 1976 gemacht hat.

Josef Ratzinger kommentierte damals eine Grußformel des großen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras, mit der er Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel am 25. Juli 1967 begrüßt hatte. Damals sagte der Patriarch gegenüber dem Papst: »Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung den ersten von uns der Ehre nach, den ‚Vorsitzenden in der Liebe'.«[81] Das ist eine sehr wichtige Formulierung des Patriarchen, die die nach wie vor gültige Auffassung der Orthodoxie über die Stellung des Bischofs von Rom widerspiegelt. Josef Ratzinger bemerkte in Wien im April 1974 dazu: »Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt, und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‚Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.«[82] Der damalige Professor Ratzinger analysierte den Gruß

[80] *Joseph Ratzinger,* Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1976) 36.

[81] In: Tomos Agapis, Nr. 173.

[82] *Joseph Ratzinger,* Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Koinonia – Erstes ekklesiologisches

des Patriarchen richtig und bewertete ihn gemäß der Grundauffassung der Orthodoxen Kirche auch ganz korrekt. Also voll dessen bewusst stellte er damals die Überlegung an, dass es sich lohnen würde, zur Lösung dieses Problems von dieser orthodoxen Position auszugehen. Nur eineinhalb Jahre später, also in Graz, in der Aula der Universität, am 26. Jänner 1976, kommentierte Ratzinger den erwähnten Gruß des Patriarchen Athenagoras wieder, jedoch mit einem sehr großen Unterschied. In Graz sagte er nicht mehr, »es wäre der Mühe wert zu überlegen, ob ...«, sondern er stellt einfach positiv das Ergebnis seiner Überlegungen unmissverständlich und unzweideutig dar. In seinem vielzitierten Vortrag von Graz sagte er: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den ‚Vorsitzenden der Liebe', benannt, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muß* Rom nicht verlangen«.[83]

Also können uns die Quellen unserer Kirchengeschichte und zwar unserer gemeinsamen Kirchengeschichte des Ostens wie des Westens aus dem 1. Jahrtausend nach den Worten des damaligen Professors und neuen Papstes helfen. Darüber müssen wir uns verständigen und den Dialog führen, wie ihn auch sein Vorgänger, Johannes Paul II., intensiv verlangt und jetzt die internationale gemischte Dialog-Kommision beschlossen hat. Im gleichen Vortrag in Graz machte der damalige Professor Josef Ratzinger und jetzige Papst noch eine schwerwiegende Feststellung, die als Ausgang des notwendigen ökumenischen Dialogs dient, nämlich: »Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären ... aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.« Damit kann der echte ökumenische Dialog eröffnet werden. Der jetzige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios und die gesamte Orthodoxie kennt und schätzt sehr alle diese Äußerungen des neuen Bischofs von Rom sehr. Als Patriarch Bartholomaios am 18. Juni 2004 in der Aula der Grazer Universität zum Ehrendoktor der Katholisch-theologischen Fakultät promoviert wurde, zitierte er in seiner Festrede alle diese Feststellungen des neuen Papstes und sagte dann u.a. dazu: »Die Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras gelten nach wie vor auch heute und für uns persönlich. Wir haben also vor uns neue Ansätze, auch diese schwierige Frage gemeinsam, im ökumenischen Dialog abzuklären.«

Der Weg ist offen und die Erwartungen sind groß, aber auch die großen ökumenischen Hoffnungen berechtigt.

Kolloquium, hg. v. *PRO ORIENTE*, Innsbruck-Wien-München 1976, S. 110.

[83] *Joseph Ratzinger*, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln – Freiburg i. B. 1992, S. 36f.

Johannes Chrysostomos als Exeget: Prämisse und Folgerungen seines exegetischen Hauptanliegens

von Konstantin Belezos, Athen

Johannes Chrysostomos, »der Goldmund« (349/50-407), führender Exeget und Theologe des Christentums, geboren in Antiochien, dem multikulturellen Athen des Ostens, begann und vollendete dort sein Studium der Rhetorik, welche damals die angewandte Wissenschaft des Rechts und der Philologie repräsentierte.[1]

In der Theologie und in der Bibel-Exegese wurde er in der Schule Diodors von Tarsos, des führenden Gestalters der sogenannten antiochenischen »Schule«, unterrichtet. Ihre Methode, die dem Wort und der Geschichte besondere Bedeutung beigemessen hat, kennzeichnete die Person des Hl. Chrysostomos als Exegeten, ohne ihn jedoch in die Richtung zu führen, welche die Theologie des Nestorios, des Patriarchen von Konstantinopel (428-431), und dessen Gleichgesinnte bestimmte.

Zu letzterem haben auch sein kirchliches Bewusstsein, seine pastorale Gesinnung, das ununterbrochene Studium der Hl. Schrift, welche mit einer in Gebet und Askese geprägten Lebenshaltung einhergingen, beigetragen.

Seine Studien und seine Erfahrung verwendete er zum Aufbau der Kirche. So wurde er zum unerschöpflichen und nun auch bewundernswerten Prediger seiner Epoche. Es wurden über 700 Predigten – Homilien von ihm überliefert. Die meisten davon waren Homilien zur Heiligen Schrift, die als Ganzes oder in Fortsetzungen, zwei- oder dreimal am Tag, drei- bis viermal in der Woche in Antiochien und Konstantinopel, vorgetragen wurden. Mit seinen kunstvollen Reden, die sich durch einen eigenen Rhythmus und Ethos auszeichneten, antwortete Chrysostomos unmittelbar auf die Fragen der damaligen Zeit: Sowohl Fragen bezüglich der Glaubenslehre, als auch Fragen, die das authentische Erleben des Evangeliums im Alltag tangierten.

Fundament, Zentrum, Anfang und Ende des hermeneutischen und theologischen Interesses des Heiligen Vaters ist der Herr Jesus Christus, der nach der Menschheit und Gottheit vollkommene, der menschgewordene Sohn und Logos Gottes. Die Wahrheit Gottes wird den Menschen nicht durch Dritte vermittelt und überbracht, sondern durch Seinen Sohn selbst. Er sendet den Menschen nicht mehr Botschaften nach dem mosaischen Typus, um sie an ihr altes Bündnis zu erinnern;[2] er selbst ist es, der direkt durch Sein Wort (Logos) und Seinen Geist redet, in der Geschichte wirkt (1 Kor 2,10-13), und seine Person kundtut. Er selbst »erklärt« (Joh 1,18) und offenbart in Christus den Grund Seiner selbstlosen Liebe und »führt« durch den Heiligen Geist (Joh 16,13) zur *Exegese der göttlichen Ökonomie und*

[1] Mehr zum Leben und Werk von Johannes Chrysostomos siehe in *S. Papadopoulos*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Band 1, Ἡ ζωή του, ἡ δράση του, οἱ συγγραφές του, Athen ²2006 (1999). Früher siehe *C. Baur*, Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bände, München 1929-1930 (= John Chrysostom and His Time, 2 vols, Westminster, Maryland, 1959-1960).

[2] Für das entsprechende Beispiel siehe *Johannes Chrysostomos*, Sermones in Genesim 1: *PG* 54, 582; *ders.*, In Matthaeum, Homil. 1: *PG* 57, 13-14.

Synkatabasis (Kondescendenz, Herabneigung), zur Exegese der Anpassung der Offenbarung Gottes an die Fassungskraft des Menschen.[3]

Gemäß der oben genannten Exegese verwenden Gott und die Ihn bezeugende Schrift, wegen der menschlichen Schwäche[4] und mit dem Ziel die Menschen zu erlösen, einfache und schlichte Wörter, menschliche Ausdrücke, die von einem irdischen Schatten und einer menschlichen »Grobheit« (πάχος) umhüllt sind, die aber eine große Tiefe verbergen. Die Sprache ist somit relativ und zugleich anagogisch.[5]

Wenn all das, was in der Schrift gesagt wird, wahrhaftig ist, dann stimmt es mit der Wahrheit Gottes überein, die seine wahre Quelle ist, und deswegen ist es »unmittelbar«, »klar« und »genau«.[6] Die Heilsökonomie führt uns zur Unterscheidung der Worte der Hl. Schrift in »gottgemäße« und »menschengemäße«[7] Worte, in Worte und Ausdrücke, die jeweils dem gottinspirierten und historischen Charakter der Schrift entsprechen, die der göttlichen und menschlichen Natur Christi angemessen sind. Diese Unterscheidung, die auch den apophatischen und kataphatischen Charakter der christlichen Theologie in Anspruch nimmt, befreit uns von jeglichem Zwang einer »Entmythologisierung« der Schrift;[8] sie zeigt uns zugleich die Grenzen unserer Sprache und Erkenntnis, die Unzulänglichkeit unserer Denk- und Ausdrucksmöglichkeiten; damit auch die Notwendigkeit, das Geheimnis des lebendigen Gottes, d.h. seine grenzenlose Demut und Liebe, durch die erleuchtende Kraft des Geistes in Gebet und Gottes-Sehnsucht zu beschreiben.

Diese Unterscheidung (zwischen den gott-und-menschengemäßen Worten) offenbart zugleich den tieferen Sinn hinter der »Grobheit« (παχύτητα)[9] der Worte,[10] den hinter

---

[3] Vgl. *J. Panagopoulos*, Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern, *ZThK* 89 (1992) 41-58, bes. 49-50; auch *ders.*, Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern, in: *H. Cancik- H. Lichtenberger- P. Schäfer (Hgg.)*, Geschichte-Tradition-Reflexion. FS für *Martin Hengel* zum 70. Geburtstag, Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen 1996, S. 567-584, bes. S. 578-580. Was die »Kondescendenz« der Heiligen Schrift bei Chrysostomos angeht siehe weiter *R. Brändle*, ΣΥΓΚΑΤΑΒΑΣΙΣ als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus, in: *G. Schöllgen – C. Scholten (Hgg.)*, Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für *Ernst Dassmann*, Münster 1996, S. 297-307; dazu *E. Oikomonou*, Ἀνατομία τῆς χρυσοστομείου ἑρμηνευτικῆς μεθόδου, in: *ders.*, Κεφάλαια Προβληματικῆς Βιβλικῆς Ἑρμηνευτικῆς, Heft 1, Athen 1983, S. 69-79, bes. S. 71-72.

[4] Siehe beispielsweise *Johannes Chrysostomos*, De incomprehensibili Dei natura, Homil. 3: *PG* 48, 722; auch *ders.*, In Genesim, Homil. 15: *PG* 53, 121 u.a.

[5] Vgl. *Johannes Chrysostomos*, In Genesim, Homil. 13: *PG* 53, 109; auch *M. Siotis*, Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι ὡς ἑρμηνευταὶ τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Athen 1963, S. 21-22 und *S. Papadopoulos*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Band 2, Ἡ σκέψη του, ἡ προσφορά του, ἡ μεγαλωσύνη του, Athen 1999, S. 85-95.

[6] Siehe *Johannes Chrysostomos*, In epistulam secundam ad Thessalonicenses, Homil. 3: *PG* 62,485: »πάντα σαφῆ καὶ εὐθέα τὰ παρὰ ταῖς θείαις Γραφαῖς, πάντα τὰ ἀναγκαῖα δῆλα«.

[7] Mehr darüber siehe in *K. Belezos*, Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen ^{2}2005 (1998), S. 104-109.

[8] Vgl. dazu *G. Galitis*, Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern, *EvTh* 40 (1980) 25-40 und *Ders.*, Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie, in: *Centre Orthodoxe (Hg.)*, La Théologie dans l'Église et dans le Monde, (Études théologiques 4), Chambésy – Génève, 1984, S. 109-125.

[9] *Johannes Chrysostomos*, In Genesim, Homil. 13: *PG* 53, 107; auch *ders.*, In Genesim, Homil. 17: *PG* 53, 135: »διὰ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἡμετέραν ἡ ταπεινότης τῶν λέξεων ἔγκειται«.

[10] Siehe *K. Belezos*, Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen 2005, S. 101-103.

dem Wort versteckten Geist, die »verborgene Tiefe«, die »Theorie« der Dinge, die »Absicht« des Gesagten, die Wahrheit unserer Erlösung, wohin uns die Gesamtheit der Heiligen Schriften leiten will.

Doch mit ausgesprochenem Realismus betont Chrysostomos, dass all jenes, was für die Rettung des Menschen erforderlich ist, »klar« und »offensichtlich«[11] ist, indem es sich in die Geschichte einordnen lässt.[12] Es bildet eine Realität, die in der Geschichte bezeugt wird; die Geschichte wird allerdings dabei gewandelt, indem sie durch die Kirche ins Mysterium des Heilsplanes Gottes eingepflanzt wird. Was die Schrift überliefert ist kein Mythos, keine bloße Parabel und keine Allegorie, keine Erschaffung des einfachen menschlichen Geistes, kein Produkt vernunftgemäßer Verarbeitung, keine Frucht der Phantasie oder der menschlichen Sehnsucht, keine Folge massenhafter Psychose oder individueller apokalyptischer Erfahrung, in denen sich kleinherzige und naive Menschen verfangen. Es geht um Wirklichkeiten der Heilsökonomie, um durch die Propheten (siehe Typologie) und die Apostel (in der Anwesenheit des menschgewordenen Logos und durch den Geist) in Raum und Zeit bezeugte Ereignisse; um Tatsachen, die ununterbrochen in der Person Jesu Christi und durch Ihn in den Gliedern Seines historischen Leibes bestätigt werden.

Das oben genannte, das für die Erlösung erforderliche, das mit anderen Worten so »Klare« in Hinsicht auf sein geschichtliches Zeugnis, findet seinen einheitlichen Ausdruck als Altes und Neues Testament in der christlichen Bibel, deren wahrer Autor schließlich nur einer ist, nämlich Gott.[13] Diese bildet ein Ganzes, hat eine höhere Absicht, nämlich zur Person des menschgewordenen Logos zu führen. Unter diesem Aspekt, kann man sagen, dass die Propheten des Alten Testaments den Messias Jesus im Voraus »sehen« und verstehen. Die Apostel und Evangelisten, die Autoren und Redaktoren des Neuen Testaments, die der Kirche als Exegeten der Gegenwart Gottes in Christo dienen, erleuchten und verdeutlichen all jene Stellen der Schrift, welche bis zum ersten Kommen des Herrn in der »Dunkelheit« lagen.[14] All jenes, was uns Gott der Vater vermitteln wollte, wurde niedergeschrieben: Auf der einen Seite »geheim« »durch die Propheten«; auf der anderen Seite, klar und offen im Neuen Testament. Im Alten Testament wird der kommende Herr »bezeugt«, d.h. Christus wird vorhergesagt. Im Neuen Testament wird alles, was prophetisch gesagt wurde, bewahrheitet: der Sohn kam nieder und wird nun deutlich »verkündet«.[15] Und deshalb ist auch, so Chrysostomos, »das Neue nicht neu; denn das Alte hat dies (bereits) vorweggenommen; das Alte wurde also nicht gelöscht, sondern im Neuen gedeutet«.[16]

---

[11] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In epistulam secundam ad Thessalonicenses, Homil. 3: *PG* 62, 485; auch *ders.,* In epistulam ad Hebraeos, Homil. 23: *PG* 63, 157: »οὐδὲν πλέον τῶν ἀναγκαίων λέγουσιν (αἱ Γραφαί)«.

[12] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In epistulam secundam ad Thessalonicenses, Homil. 3: *PG* 62, 485.

[13] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In epistulam ad Galatas commentarius, Kap. 1: *PG* 61, 624: »αἱ δὲ Γραφαὶ πᾶσαι ... παρὰ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ Δεσπότου γραφεῖσαι ἐπέμφθησαν«.

[14] Was die »Unklarheit« (ἀσάφεια) der Schrift anbelangt siehe auch *M. Siotis,* Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι ὡς ἑρμηνευταὶ τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Athen 1963, S. 21-32.

[15] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In homiliam de descriptione dei parae: *PG* 50, 796: »Ἔστι γὰρ ἰδεῖν μυστικῶς ταῦτα παρὰ τοῖς προφήταις τεταμιευμένα· οὐδὲν γὰρ ἄγραφον κεῖται οὔτε ἐν τῇ Καινῇ, οὔτε ἐν τῇ Παλαιᾷ· ἀλλὰ προέλαβε τὴν Καινὴν ἡ Παλαιά, καὶ ἡρμήνευσε τὴν Παλαιὰν ἡ Καινή. Καὶ πολλάκις εἶπον, ὅτι δύο Διαθῆκαι, καὶ δύο παιδίσκαι, καὶ δύο ἀδελφαί, τὸν ἕνα Δεσπότην δορυφοροῦσι. Κύριος παρὰ προφήταις καταγγέλλεται· Χριστὸς ἐν Καινῇ κηρύσσεται· οὐ καινὰ τὰ καινά· προέλαβε γὰρ τὰ παλαιά· οὐκ ἐσβέσθη τὰ παλαιά· ἡρμηνεύθη γὰρ ἐν τῇ Καινῇ«.

[16] Ebd.

Alles ist und wird also »klar« auf das Ziel hin und in der Person Jesu: und zwar nicht nur die »Geschichten«,[17] sondern auch die »dunkleren« Prophezeiungen, sogar die Gleichnisse. Genauso haben es uns, nach unserem Exegeten aus Antiochien, die Apostel und die Propheten übergeben, »damit jeder auch aus sich selbst das Gesagte allein durch das Lesen verstehen könne« (ἵνα ἕκαστος καὶ δι' ἑαυτοῦ μανθάνειν δύνηται ἐκ τῆς ἀναγνώσεως μόνης τὰ λεγόμενα). Hier baut Chrysostomos einen Gegensatz in Bezug auf die Philosophen, Rhetoriker und Schriftsteller der alten (heidnischen) Welt auf, die »nicht das Gemeinnützliche suchten, sondern indem sie auf den eigenen Ruhm zielten, auch wenn sie etwas Nützliches gesagt haben sollen, dies in Unklarheit und in Dunkelheit verborgen hielten« (οὐ τὸ κοινῇ συμφέρον ζητοῦντες, ἀλλ' ὅπως αὐτοὶ θαυμασθεῖεν μόνον σκοποῦντες εἴ τι καὶ χρήσιμον εἶπον, καὶ τοῦτο, καθάπερ ἐν ζόφῳ τινί, τῇ συνήθει ἀσαφείᾳ κατέκρυψαν).[18]

Sogar die einfachsten Stellen der Schrift sind hingegen nur für die Nichtgläubigen und die falsch Glaubenden (Häretiker, Leichtsinnige und Sünder) unklar, für all die, die das »Gott-« von dem »Menschengemäßen« nicht unterscheiden können. So geht es denjenigen, die die historisch-grammatikalische mit der dogmatischen Interpretation der Schrift verwechseln; die die »Geschichte« von der Allegorie, die Theologie von der Ökonomie, die kritische Forschung von der Freiheit der »Kinder Gottes« nicht unterscheiden können. Von denen jeder versucht, es in seinem Namen zu widerlegen oder es so zu deuten, wie er es wünscht.[19] Sonst bildet alles, was in ihr (in der Schrift) umfasst wird, ein einheitliches Ganzes, eine Kohärenz.

In dieser Ganzheit und Kohärenz wird das Vorgesagte durch das Folgende gedeutet und umgekehrt;[20] das Teilstück wird vom Ganzen her gedeutet und es wird geklärt, welches den weiteren Zusammenhang des Teiles ausmacht und andersherum. Die Schrift hat demnach ihren eigenen Zweck, Sinn, »Kanon« und ihre eigene »Reihenfolge« (ἀκολουθία), die wiederum auch von der Beantwortung folgender Fragen abhängig ist: »Über wen« und »von wem« und »an wen« gerichtet und »wozu«, und »wann« und »wie« etwas gesagt wurde (ὑπὲρ τίνων... εἴρηται, καὶ παρὰ τίνος, καὶ πρὸς τίνα, καὶ διὰ τί, καὶ πότε καὶ πῶς).[21]

Die Schrift hat infolgedessen nicht eine Veränderung ihres Zweckes nötig, weil der Zweck der jeweiligen Autoren mit dem Sinn des Ganzen zusammenfällt, nämlich Jesus Christus. Sie hat keine Kürzungen oder Ergänzungen nötig nach unserer Vernunft (»ἐξ οἰκείας διανοίας«),[22] da in ihren Teilstellen (oder Büchern) das Eine von dem Anderen ergänzt wird (wie z.B. in

---

[17] *Johannes Chrysostomos,* In epistulam secundam ad Thessalonicenses, Homil. 3: *PG* 62, 485.

[18] *Johannes Chrysostomos,* De Lazaro, Homil. 3: *PG* 48, 994.

[19] Siehe auch *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος: Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen 2005, S. 103-112.

[20] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* In Matthaeum, Homil. 1: *PG* 57, 18: »καθάπερ ἂν ἀπὸ πλευρᾶς λάβῃς τι μέρος, καὶ ἐν τῷ μέρει τὰ πάντα εὑρήσεις... οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν Γραφῶν ἔστιν ἰδεῖν ἑκάστῳ τῶν εἰρημένων μέρει τὴν τοῦ παντὸς συγγένειαν διαφαινομένην«; auch *ders.,* In Jeremiam: Domine, non est in homine: *PG* 56, 158: »οὐ δεῖ ἁπλῶς τὰς τῶν Γραφῶν ῥήσεις παραφέρειν, οὐδὲ ἐκκόπτοντας τῆς ἀκολουθίας, οὐδὲ τῆς συγγενείας ἀποσπῶντας, οὐδὲ ἔρημα καὶ γυμνὰ τὰ ῥήματα τῆς τῶν ἑπομένων ἢ προλαβόντων βοηθείας λαμβάνοντας συκοφαντεῖν ἁπλῶς καὶ ἐπηρεάζειν«. Zu den Prinzipien der Kohärenz und der Voraussetzung des Ganzen für die Auslegung des biblischen Textes bei Chrysostomos siehe auch *S. Sakkos,* Ὁ ἱερός Χρυσόστομος ὡς ἑρμηνευτής, in: Πρακτικά ΙΣΤ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, μέ θέμα »Ὁ ἱερός Χρυσόστομος«, Thessaloniki 1996, S. 265-309, bes. S. 298-300.

[21] *Johannes Chrysostomos,* In Jeremiam: Domine, non est in homine: *PG* 56, 156.

[22] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 13: *PG* 53, 108.

den sogenannten »Unstimmigkeiten« [ἀσυμφωνίες] der vier Evangelien).[23] Jeder kann einfach die »gegenseitige Weiterführung und Verwandtschaft«[24] feststellen, solange er die Heilige Schrift nicht nur oberflächlich und vereinfachend, leichtsinnig und auszugsweise studiert.[25]

Indem nun jemand die Folge der Erzählungen und Gedanken, die Verwandtschaft der Begriffe oder den unterschwelligen Sinn, das Vorherige und das Folgende des zu interpretierenden Textes einstudiert, stellt er die organische Verbindung aller Teile zum Ganzen hin wieder her. Er stellt, auf gewisse Weise, die innerliche Einheit des Textes durch die verwandtschaftlichen und die sich ergänzenden Lesungen her; dadurch wird (menschlich gesprochen) der Geist des Autors nachgeahmt. Dann ist man in der Lage ohne Vorbehalt dies zu bezeugen, was für den Hl. Johannes die oberste exegetische Regel ausmacht, nämlich: »Die Heilige Schrift legt sich von selber aus« (ἡ ἁγία Γραφὴ ἑρμηνεύει ἑαυτήν).[26]

Dieses konkrete Prinzip des größeren und umfassenden Zusammenhanges stellt nicht nur einen Ausdruck einer langen philologischen Erfahrung dar, die in Verbindung mit der Tradition der antiochenischen Exegeten[27] steht und am christlichsten das alte Axiom: »Man sollte Homer von Homer her erklären« (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν)[28] wiedergibt,

---

[23] Siehe auch *Th.R. McKibbens,* The Exegesis of John Chrysostom: Homilies on the Gospels, *The Expository Times* 93 (1982) 264-270, bes. 268-269.

[24] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Jeremiam: Domine, non est in homine: *PG* 56, 156: »πρὸς ἄλληλα συνέχειαν αὐτῶν καὶ συγγένειαν«.

[25] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 62: *PG* 54, 535: "μὴ τοίνυν ἁπλῶς παρατρέχωμεν τὰ ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς κείμενα, μηδὲ ἐξεπιπολῆς τοῖς λεγομένοις προσέχωμεν" und *ders., In illud: Domine, non est in homine*: *PG* 56, 156: »οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ λέγειν ὅτι ἐν ταῖς Γραφαῖς γέγραπται, οὐδὲ ἁπλῶς παρασπῶντας ῥήματα καὶ σπαράσσοντας τὰ μέλη τοῦ σώματος τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν, ἔρημα καὶ γυμνὰ τῆς οἰκείας αὐτῶν συναφείας λαβόντας, ἐπ' ἐξουσίας καὶ ἀδείας ἐπηρεάζειν αὐτοῖς. Οὕτω γὰρ πολλὰ δόγματα διεφθαρμένα εἰς τὸν βίον εἰσενήνεκται τὸν ἡμέτερον, τοῦ διαβόλου πείθοντος τοὺς ῥαθυμοτέρους διεστραμμένως ἀπαγγέλλειν τὰ ἐν ταῖς Γραφαῖς κείμενα, ἢ προστιθέντας, ἢ ὑφαιροῦντας ἐπιζοφοῦν τὴν ἀλήθειαν. Οὐ τοίνυν ἀρκεῖ τὸ εἰπεῖν, ὅτι ἐν τῇ Γραφῇ γέγραπται, ἀλλὰ χρὴ καὶ τὴν ἀκολουθίαν ἀναγνῶναι πᾶσαν· ἐπεὶ εἰ μέλλοιμεν διακόπτειν τὴν πρὸς ἄλληλα συνέχειαν αὐτῶν καὶ συγγένειαν, πολλὰ οὕτω τεχθήσεται πονηρὰ δόγματα«.

[26] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 13: *PG* 53, 107: »κατακολουθήσωμεν δὲ τῷ σκοπῷ τῆς θείας Γραφῆς ἑαυτὴν ἑρμηνευούσης« und 108: »καίτοι γε τῆς ἁγίας Γραφῆς, ἐπειδὰν βούληταί τι τοιοῦτον ἡμᾶς διδάσκειν, ἑαυτὴν ἑρμηνευούσης, καὶ οὐκ ἀφιείσης πλανᾶσθαι τὸν ἀκροατήν«; *ders.*, In Genesim, Homil. 19: *PG* 53, 162: »Εἶτα ἑρμηνεύουσα ἡ θεία Γραφὴ σαφέστερον τὴν κατάραν, φησίν...« und In Isaiam prophetam, Kap. 5: *PG* 56, 60: »ἀλλὰ προϊοῦσα [die Schrift] ἡρμήνευσεν εἰποῦσα.« Indem Chrysostomos 1 Kor 15,37a durch 1 Kor 15,37b-38 interpretiert, bemerkt er für Paulus folgendes: »Εἶτα, ἵνα μὴ ἄλλο τις πάλιν ὑποπτεύσῃ σῶμα ἐντεῦθεν εἰρῆσθαι, παραμυθεῖται [Paulus] τὸ αἴνιγμα, καὶ αὐτὸς ἑρμηνεύει τὸ εἰρημένον, μὴ συγχωρῶν τῷ ἀκροατῇ ἀλλαχοῦ περιάγειν τὴν γνώμην τὴν ἐντεῦθεν...«, während im Fall von 1 Kor 15,23 der Apostel selbst »προκατεβάλετο μὲν καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν τῆς ἐννοίας ταύτης τὰ σπέρματα, εἰπών... Ἐργάζεται δὲ αὐτὸ σαφέστερον καὶ ἐνταῦθα πάλιν λέγων...« (In epistulam primam ad Corinthios, Homil. 41: *PG* 61, 357). Ein andermal legt der Exeget aus Antiochien 2 Kor 4,10 durch 2 Kor 4,11 aus, indem er anfügt, dass Paulus: »Πανταχοῦ γάρ, ὅταν τι ἀσαφὲς εἴπῃ, ἑαυτὸν ἑρμηνεύει πάλιν· ὃ δὴ καὶ ἐνταῦθα ἐποίησε, τοῦτο, ὅπερ εἶπεν, ἑρμηνεύων σαφῶς« (In epistulam secundam ad Corinthios, Homil. 9: *PG* 61, 460).

[27] Siehe dazu *Chr. Schäublin,* Homerum ex Homero, *Museum Helveticum* 34 (1977) 221-227, bes. 221-222, und *ders.*, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, (Theophaneia 23), Köln – Bonn 1974, S. 148-149, S. 159-161, S. 172, wo besonders über Theodor von Mopsuestia die Rede ist; mehr zu letzterem siehe in *A. Viciano,* Homeron ex Homerou saphenizein: Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su commentario a las epistolas, *Scripta Theologica* 21 (1989) 13-61, bes. 21-24.

[28] Siehe *Porphyrios*, Zetemata (Codicis Vaticani), in: *H. Schrader (Hg.),* Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae, Leipzig 1882, S. 297, Z. 16-18: »Ἀξιῶν δὲ ἐγὼ

was dem heutigen »philologischen Zirkel« entspricht.[29] Vielmehr ist es eine Folge des tiefen theologisch-exegetischen und kirchlichen Bewusstseins des Chrysostomos, welcher auf diese Weise kurz und mit Gewissheit über die Klarheit der Schrift spricht. Dieses Prinzip steht selbstverständlich in ununterbrochener Folge in der Tradition der christlichen Exegese. An diese Tradition knüpft auch Martin Luther an und äußert die Meinung, dass die Hl. Schrift der beste Exeget ihrer selbst ist (»scriptura sacra sui ipsius interpres«);[30] damit wollte er (eigentlich) die ‚patristische' Autorität der Allegoristen und die Sophismen der Scholastiker des Mittelalters abwehren.[31]

Das oben formulierte Prinzip (also, dass die Hl. Schrift sich selber auslegt) bedeutet jedoch keinesfalls, dass die Schrift sich auf irgendeine Weise automatisch oder mechanisch, ohne Voraussetzungen, ohne unsere eigene Mitwirkung und Teilnahme, interpretieren lässt. Das bedeutet auch nicht, dass jeder die Schrift auslegen kann, ohne zu forschen oder ohne von jemandem Rat anzunehmen.

Dieses Prinzip bedeutet vor allem, dass die Schrift selbst ausreichend klar ist, was unsere Erlösung angeht und sich selbst gegenüber demnach absolut konsequent ist. Sie ist so klar, präzise und deutlich, dass sie keinen Mythos und keine Allegorie nötig hat; und so konsequent, sodass die Worte und deren Sinn weder in Widerspruch zueinander stehen noch von ihrem eigentlichen Ziel weit entfernt sind. Ihre Mittel passen zur gottmenschlichen Natur der Schrift: mit diesen werden nicht die Ungenauigkeit und die Sinnesverdunkelung angestrebt, sondern die Annäherung zwischen dem Autor und dem Leser bezweckt,[32] und dadurch das Vermeiden jeden Irrtums.

Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν αὐτὸν ἐξηγούμενον ἑαυτὸν ὑπεδείκνυον ποτὲ μὲν παρακειμένως ἄλλοτε δ' ἐν ἄλλοις. Τῇ τε γὰρ εἰροκόμῳ (= ἐριουργῷ) παράκειται συνεζευγμένη ἡ ἐξήγησις«, in Bezug auf Ilias 3, 386-388: »... γρηΐ... εἰροκόμῳ... ἧσκειν· εἴρια καλά«, was von Homer selbst paraphrasiert wird; Eustathios von Thessaloniki bemerkt dazu in seinem Kommentar »ὅτι... παραφραστικὸς τῶν ἑαυτοῦ ὁ πλουσιολόγος ποιητὴς πολλαχοῦ φαίνεται« (*M. Van de Valk (Hg.)*, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, Vol. 1, Leiden 1971, S. 620).

[29] Dazu siehe *G. Jäger*, Εἰσαγωγή στήν Κλασική Φιλολογία, (Übersetzung von *D. Iakov – M. Pechlivanou*), Athen 1987, S. 15, S. 130; ebenfalls, *P. Andriopoulos*, Τό κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτική ἀρχή στό ἐξηγητικό ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, *Theologia* 60 (1989) 476-492 und 600-653, bes. 628-629.

[30] So *Martin Luther*, Assertio omnium articolorum (1520), Weimarer Ausgabe, Bd. 7, S. 97, wo anlässlich des Ps. 118,130 (»ἡ δήλωσις τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους« [: Septuaginta], »declaratio sermonum tuorum inluminat et intellectum dat parvulis« [: Vulgata]) Luther schreibt, dass die Bibel »per sese certissima, facillicima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans«, um die ‚kirchliche' Autorität des Papstes oder den spiritualistischen Impetus der zeitgenössischen Schwärmer zu widerlegen und den »sensus litteralis« wieder zu gewinnen. Siehe dazu *G.L. Bruns*, Hermeneutics Ancient and Modern, New Haven 1992, S. 139-158 (= Kap. 7: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Luther, Modernity and the Foundation of Philosophical Hermeneutics), bes. S. 143-147 und *B. Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 207-209. Für die Beziehung Luthers auf das Werk von Chrysostomos im Allgemeinen siehe kurz *M. M. Mitchell*, The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation, Louisville-London 2002, S. 7.

[31] Vgl. *M. Miegge*, La riattivazione del »sensus historicus« della Biblia nelle ermeneutiche riformate, *Annali di storia dell' esegesi* 7 (1990) 113-131, bes. 118.

[32] Was das Prinzip der Annäherung zwischen dem Autor und dem Leser angeht siehe auch *K. Belezos*, Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος: Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen 2005, S. 89-90.

Dies bedeutet ebenfalls, dass die Schrift nicht mühelos und gefahrlos interpretiert werden kann, wie verschiedene Häretiker (z.B. Gnostiker), Wortliebhaber, Mythologen und Moralisten eigensinnig meinten; weder mit bestimmten Techniken und prokrusten Voraussetzungen, wie es einige andere versuchten (Aristoteles-Anhänger, Arianer, Judaisierende u.s.w.).[33] Die Schrift ist die geeignete Erde, auf der die reine Interpretation wächst, die sich in Christus befindet und durch den Geist geleitet wird. Eine Erde, die eine anstrengende Arbeit und den Konsens zwischen Leben, Glauben und exegetischer Praxis von Seiten des kirchlichen Exegeten fordert, als ob alles von seiner Exegese abhinge. Dazu ist unablässiges Einstudieren von Nöten, sorgfältiges Forschen mit vorsichtiger Übung, persönliches Engagement, Gesinnung zum substantiellen Nutzen der Zuhörer, asketische Haltung, Buße, Nachtwachen, Gebet, Lern- und Gehorsamsbereitschaft und Zuflucht zu erfahrenen Lehrern, wenn dies nötig ist.[34] Die letzteren sollen den Geist der Schrift zum Ausdruck bringen können, im Einvernehmen mit der kirchlichen Tradition. Der kirchliche Exeget benötigt vor allem aber den Beistand des Heiligen Geistes, als ob alles von Diesem abhinge: Das bedeutet, dass durch Seine Erleuchtung und Seine apokalyptische Wirkung allein und nicht »durch Klugheit und Spitzfindigkeit«[35] jene Interpretation der Schrift, die zu Christus hinführt, möglich ist.[36]

Dies bedeutet, dass die Schrift selbst uns die Schlüssel für ihr historisches Lesen und Verstehen gibt.[37] Sie gibt uns zudem den Anlass, durch eifriges Forschen in die »verborgene Tiefe« des Geschriebenen einzutauchen:[38] zu dem Geiste des wahren Autors, zum heilsgemäßen Sinn des Buchstaben und der Geschichte, zu dem aufbewahrten Schatz der Wahrheit, zum Verständnis des Grundes und des Zieles (»Skopos«) der erlösenden Ökonomie, zum Begehren des Reichtums, das bereits deutlich und klar im Text vorliegt[39] und wie eine himmlische Quelle nie ausgeschöpft wird. Chrysostomos beschreibt: je mehr jemand

---

[33] Sogar die Haltung des Chrysostomos den Juden seiner Zeit gegenüber könnte daher folgendermaßen gedeutet werden: die letzteren werden zu den Arianern und Anomianern gezählt, die mit anderen Häretikern die Göttlichkeit Jesu leugnen; vgl. *S. Papadopoulos,* Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, Band II, Ἡ σκέψη του, ἡ προσφορά του, ἡ μεγαλωσύνη του, Athen 1999, S. 252-264.

[34] Siehe *Johannes Chrysostomos,* De Lazaro, Homil. 3: *PG* 48, 994: »κἂν μὴ δυνηθῇς τῇ συνεχείᾳ τῆς ἀναγνώσεως εὑρεῖν τὸ λεγόμενον, βάδισον πρὸς τὸν σοφώτερον, ἐλθὲ πρὸς τὸν διδάσκαλον, ἀνακοίνωσαι περὶ τῶν εἰρημένων, πολλὴν ἐπίδειξαι τὴν σπουδήν. κἂν ἴδῃ σε ὁ Θεὸς τοσαύτῃ κεχρημένον τῇ προθυμίᾳ, οὐ περιόψεταί σου τὴν ἀγρυπνίαν καὶ τὴν φροντίδα, ἀλλὰ κἂν ἄνθρωπος μὴ διδάξει τὸ ζητούμενον, αὐτὸς ἀποκαλύψει πάντως«.

[35] *Johannes Chrysostomos,* Argumentum in Homilias in Epistolam ad Romanos: *PG* 60, 391: »δι' εὐφυΐαν καὶ ὀξύτητα διανοίας«.

[36] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 21: *PG* 53, 175. Mehr zu dem Ziel und den Voraussetzungen der exegetischen Methode des Hl. Chrysostomos siehe in *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen 2005, S. 86-97.

[37] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* De utilitas lectionis scripturarum: *PG* 51, 91: »τὰ μὲν οὖν σαφέστερα τοῖς ἀφελεστέροις, τὰ δὲ βαθύτερα τοῖς ὀξύτερον ἐνορῶσιν« und *ders.,* In Acta Apostolorum, Homil. 19: *PG* 60, 154: »σκανδαλίζειν εἴωθε τοὺς παχυτέρους«.

[38] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 24: *PG* 53, 206.

[39] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 62: *PG* 54, 535: »μὴ τοίνυν ἁπλῶς παρατρέχωμεν τὰ ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς κείμενα, μηδὲ ἐξεπιπολῆς τοῖς λεγομένοις προσέχωμεν, ἀλλὰ εἰς τὸ βάθος ἑαυτοὺς καθέντες, καὶ τὸν ἐναποκείμενον πλοῦτον καταμαθόντες, ... τὸν σκοπὸν καὶ τὴν αἰτίαν ἑκάστου τῶν γινομένων ἐξετάζειν«.

aus dieser Quelle schöpfen mag, desto reichlicher wird ihm die Gabe des interpretierenden Geistes geschenkt.[40]

Dies bedeutet wiederum, dass die »Selbstinterpretation« der Schrift, worüber hier gesprochen wird, nicht rein theoretisch erfüllt werden kann. Es wird an sich göttliches und menschliches Mitwirken (»Synergia«) gefordert. Notwendig sind also der eifrige Wille des Exegeten wie auch seine Liebe zum gottinspirierten Text, seine Wachsamkeit und Gottesfurcht, sein uneigenwilliges[41] und tadelloses Leben, sein vorsichtiges und selbstbeherrschendes Vorgehen in Allem,[42] damit ihm die Erleuchtung seines Verstandes und Geistes als charismatisches Sein in Christo dargeboten wird.[43]

Dies bedeutet, dass man nicht der Schrift gegenüber oder noch schlimmer ihr entgegen stehe, indem man sie kurzsichtig betrachtet[44] und alles was in ihr steht strenger als ein Richter und Ankläger bewertet.[45] Wir sollten sie in unserer Sprache reden lassen, mit unserer (und über diese hinaus) wahrnehmenden exegetischen Kraft, bezüglich der Geschehnisse, die uns direkt etwas angehen. Wir lassen uns aufzeigen, was die Wörter und die »Geschichten« sagen, was der Text und dessen Autor sagt, als würden wir in und mit diesem Text leben, und als würde dieser Text mit uns leben und nun auf genau diese Art zu uns und unseren Zeitgenossen hier und jetzt reden. Wir verschaffen der Schrift Gehör, indem wir ihren göttlichen wie auch ihren menschlichen Charakter respektieren, und jede mögliche Interpretationsmethode, die uns zur Verfügung steht, zu Rate ziehen und mit Unterscheidungskraft insoweit anwenden, wie vorausgesetzt ist, dass sie unser Verständnis vereinfacht und den Leib der Kirche erbaut, und dass sie die geistliche Erfahrung, die Wissenschaft und die menschliche Situation jeder Epoche als Grundlage hat.[46]

Dies bedeutet, dass wir, um zu hören was die Schrift uns sagt, uns selbst zuerst verwandeln sollten.[47] Wir sollten herabsteigen und aufsteigen. Herabsteigen zu den Bedürfnissen

---

[40] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 3: *PG* 53, 32: »τοιαύτη γὰρ τῶν ναμάτων τῶν πνευματικῶν ἡ φύσις: ὅσῳ ἂν τις μετὰ δαψιλείας τὰ ἐντεῦθεν ἀρύσασθαι βουληθῇ νάματα, τοσούτῳ μᾶλλον ἀναβλύζει, καὶ ἐπιδίδωσιν ἡ χάρις ἡ πνευματική«; auch *ders.,* In Acta Apostolorum, Homil. 19: *PG* 60, 156.

[41] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 3: *PG* 53, 33. Vgl. dazu *W. Mostert,* Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther, *Lutherjahrbuch* 46 (1979) 60-96, 66: »Dass die Schrift ihre eigene Interpretin ist, heißt also zunächst: Der Ausleger muss Kopf, Geist und Herz von eigenen Gedanken frei machen und sich ganz dem Inhalt, der Sache, dem Gegenstand der Schrift hingeben«.

[42] So ungefähr *Johannes Chrysostomos,* In epistulam secundam ad Thessalonicenses, Homil. 3: *PG* 62, 486.

[43] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 3: *PG* 53, 32-33: »ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις... πλουσίαν τὴν παρ' ἑαυτῆς δωρεῖται χάριν«.

[44] Vgl. auch *Johannes Chrysostomos,* Homil. in Hebr. III: *PG* 64, 481.

[45] Siehe *Johannes Chrysostomos,* Homil. in Hebr. III: *PG* 64, 480-481: »καθάπερ ἀντιδίκου χάρτας τὰς Γραφὰς ἐρευνῶντες, δικαστήριον ἐξ αὐτῶν τῷ Θεῷ συγκροτοῦσι«.

[46] Um hier ein Beispiel zu nennen: Chrysostomos ist der erste der eine chronologische Einordnung der Paulus-Briefe nach rein historisch-philologischen Kriterien unternimmt, die der heutigen Bibelforschung und der Einleitungswissenschaft sehr entgegen kommen (mehr dazu siehe in *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, Athen 2005); interessanterweise kann er seine Ergebnisse sowohl in seine Theologie als auch in seine pastorale Praxis möglichst ausgeglichen intergrieren.

[47] Vgl. *D. Trakatellis,* Ἡ πορεία πρός τή Μεταμόρφωση. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ Χρυσοστόμου στήν πρός Ρωμαίους ἐπιστολή, in: *ders.,* Οἱ Πατέρες ἑρμηνεύουν. Ἀπόψεις Πατερικῆς Βιβλικῆς Ἑρμηνείας, Athen 1996, S. 65-91.

des heutigen Menschen; hinaufsteigen dorthin, wo es kein »Mein und Dein« (τὸ ἐμὸν καὶ τὸ σόν) mehr gibt,[48] dort wo unsere Ängste, Voreingenommenheiten und hochmütige Gedanken weggetrieben werden.[49]

Wir sollten letztendlich zu einer pneumatischen Ebene aufsteigen und eine »geistliche Höhe« erreichen, indem wir uns, frei von Leidenschaften, mit gereinigter Gesinnung, mit einer von oben erleuchteten Vernunft,[50] dem Wesentlichen des Geschriebenen und dem Meer der geistigen Güter in Schüchternheit und Zuversicht öffnen.

Und dort, im Meer der geistigen Güter, in dem wir die geistige Tiefe suchen, die vorliegende Wahrheit schauen und in den Sinn der göttlichen Schriften[51] eindringen, erhalten wir, durch Gottes Gnade und Erbarmen, die Erkenntnis des Unbekannten, ein wahrhaft kirchliches Gewissen und eine eschatologische Gesinnung.

Wir erhalten, wie auch der hochwürdige Goldmund Johannes, dessen Entschlafung vor 1600 Jahren wir heute feiern, die Gabe der wahren Deutungsfähigkeit, die uns Gott durch den Geist seiner Kirche anvertraut hat »zur Heilung der Völker« (Apk 22,2); es ist die Gabe der Interpretation im Geiste, die fortwährend innerhalb der Kirche gewirkt hat, und welche uns zu Christus emporhebt. Denn dies ist das eigentliche Ziel (»Skopos«) der göttlichen Schrift, die sich soteriologisch (nach den Prämissen, die eben dargestellt wurden) selbst auslegt und zu erkennen gibt.[52]

---

[48] In dictum Pauli: Oportet haereses esse: *PG* 51, 255.

[49] *Johannes Chrysostomos,* In epistulam ad Romanos, Homil. 13: *PG* 60, 517.

[50] Siehe: *Johannes Chrysostomos,* De studio praesentium: *PG* 63, 485 und *ders.,* In Genesim, Homil. 35: *PG* 53, 321.

[51] *Johannes Chrysostomos,* In Acta Apostolorum, Homil. 19: *PG* 60, 156.

[52] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homil. 13: *PG* 53, 107.

Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger

von Konstantin Nikolakopoulos, München

1. Einführendes

Dass Johannes Chrysostomos eine vielseitige und facettenreiche Persönlichkeit ist, die ihre unauslöschliche Prägung in der gesamten Kirchengeschichte hinterlassen hat, steht außerhalb jeden Zweifels. Diese unverkennbare Tatsache wird außerdem im gesamten Spektrum der einschlägigen patristisch-theologischen Literatur aller Jahrhunderte bestätigt.[1] Wollten wir seine Persönlichkeit und seinen Lebenswandel kurz skizzieren, sollten wir seinen Lebenslauf in zwei Abschnitte teilen: *Die erste Phase* (349/350 bis ca. 398) zeichnet sich durch die Freude aus. Johannes hat anfänglich ein glückliches Leben gehabt: Er hat eine sehr gute Bildung genossen, unvergessliche monastische Erlebnisse gehabt, sich einen großen Ruf als goldener Rhetor und Goldmund zugezogen. Würdigerweise wurde er als Diakon und Presbyter vom gläubigen Volk geehrt. *Der zweiten Phase* (398 bis 407) gehörten der Kummer und das Bedrängnis an. Seine Prüfungen waren zahlreich und fast ununterbrochen. Gegen ihn wurde polemisiert, ihm ist große Ungerechtigkeit widerfahren, er wurde strapaziert und von den »Mächtigen und Großen« dieser Welt ins Exil geschickt.

Johannes hat also ein Leben voll mit Charmolype (= Freudestiftender Trauer) gelebt, in dem er seinen gediegenen und goldigen Charakter auf Dauer unter Beweis stellte. Während der ersten Phase seines Lebens hat er seine homiletische und kerygmatische Gabe in so einem Maße entwickelt, dass er sich als »goldener Sprecher« (Χρυσορρήμων) und »goldenes Wort« (Χρυσολόγος)[2] erwiesen hat, und ihm seit dem 6. Jahrhundert der ausschließliche Beiname »Goldmund« (Χρυσόστομος) zuerkannt wurde[3]. Aber auch während der Verfolgungs- und Prüfungsphase hat er sich als »goldenes Herz« erwiesen und wird bis heute in den Hymnen entsprechend gelobt.[4]

Ganz unmöglich zu sein scheint im Rahmen dieses Aufsatzes die Behandlung der vielseitigen und facettenreichen Persönlichkeit eines Johannes Chrysostomos, des geistlichen

---

[1] Vgl. die charakteristischen einführenden Gedanken von folgendem Florilegium über den hl. Johannes Chrysostomos: *Matthaios Lagis – Bischof von Oinoi (Hg.)*, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἐκλογαὶ καὶ Ἀπανθίσματα, 2. Aufl., Athen 1992, S. 9: »Πολλοὶ διῆλθον ἐκ τοῦ ματαίου τούτου κόσμου, αἱ γενεαὶ διαδέχονται ἀλλήλας μὲ τὴν συχνότητα τῶν ἐπὶ τὴν ἀκτὴν ἐφορμώντων κυμάτων, ἀλλὰ καὶ ἀπορροφοῦνται τάχιστα ὑπὸ τῆς παμφάγου λήθης, ὡς αἱ σταγόνες τῆς βροχῆς ὑπὸ ἀποξηρανθείσης γῆς. Ἐλάχιστοι, ἐκ τοῦ ἀπροσμετρήτου πλήθους, ἐπέζησαν εἰς τὴν μνήμην τῶν λαῶν καὶ ἐλαχιστότεροι τῶν ἐλαχίστων ἐξακολουθοῦν εἰσέτι νὰ κατευθύνουν, διὰ τῶν συγγραμμάτων των, τὴν σκέψιν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ νὰ διδάσκουν αὐτοὺς διὰ τῆς ἁγίας καὶ ἐναρέτου ζωῆς των. Ἕνας ἐξ ἐκείνων ποὺ ὁ χρόνος ἐσεβάσθη καὶ ἡ λήθη μετὰ δέους τὸν ἀπέφυγε εἶναι καὶ ὁ ἀπὸ Ἀντιοχείας κράτιστος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ῥητόρων ΙΩΑΝΝΗΣ, ὁ διὰ τοῦτο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ἀποκληθείς …«

[2] *Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.)*, Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου, Athen 1993, S. 223.

[3] *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 322.

[4] *Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.)*, Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου, Athen 1993, S. 238: »Χρυσολόγος, καρδίας διαθέσει«.

Vaters, des pastoralen Führers, des kirchlichen Leuchtturmes, des unvergleichbaren Autors, des trefflichen Theologen, des leuchtenden Apologeten, des geschickten Rhetors, des glanzvollen Predigers. Ich werde mich auf seine reiche schriftstellerische Produktivität beschränken, fokussierend auf seine Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und seine interessanten hermeneutischen Prinzipien. In allen seinen schriftinterpretatorischen Werken will ich letzten Endes den zentralen pastoralen Aspekt hervorheben.

2. Die schriftstellerische Produktivität von Johannes Chrysostomos

Alle Chrysostomos-Forscher sind sich darüber einig, dass es sich bei ihm um einen der hervorragendsten und auffälligsten Kirchenväter handelt, unter anderem weil er zu den berühmtesten Männern der Weltliteratur gezählt wird. »Es ist ein Glück, dass der größte Teil seiner schriftstellerischen Produktivität erhalten ist.«[5] Dies ist nicht nur auf die hohe Quantität (sein Gesamtwerk könnte quantitativ nur dem des hl. Augustinus gegenübergestellt werden[6]), sondern auch auf die vorzügliche Qualität seiner Schriften wie auch auf den Scharm seiner Persönlichkeit zurückzuführen.[7] Die bis heute erhaltenen Handschriften, die wenigstens eine Schrift des Chrysostomos beinhalten, werden in die Zeit zwischen dem 8. und 16. Jh. datiert und betragen 1917.[8]

Wollten wir seine Persönlichkeit nur ganz kurz definieren, würden m.E. zwei Wörter völlig genügen: Johannes war im Großen und Ganzen **Prediger** auf der einen und **Hirte** auf der anderen Seite.[9] Wenn man dem Lauf seiner Lebensführung und dem Profil seiner Schriften die notwendige Beachtung schenkt, stellt man drei charakteristische Merkmale fest, deren Kombination seiner kerygmatischen und pastoralen Persönlichkeit von Anfang an diente: a) Er verfügte über eine ausgezeichnete rhetorische Ausbildung.[10] b) Die dauerhaft ersehnte Jüngerschaft und die Ähnlichkeit und Nachahmung Jesu Christi stellten sein höchstes Lebensideal dar.[11] c) Ein wichtiges Anliegen war ihm die praktische Anwendung seines pastoralen Dienstes in der Welt.[12]

---

[5] *P. Chr. Andriopoulos,* Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Theologia* 60 (1989) 5.

[6] Vgl. dazu auch *F. R. Gahbauer*, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 348: »Chrysostomos hat als Kirchenvater des Ostens das umfangreichste Werk hinterlassen … Damit kann in der alten Kirche des Westens nur Augustinus verglichen werden.«

[7] Vgl. diesbezüglich *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 323. Darüber hinaus auch *P. K. Christou,* Πατέρες καὶ Θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki 1971, S. 212.

[8] *Matthaios Lagis – Bischof von Oinoi (Hg.),* Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἐκλογαὶ καὶ Ἀπανθίσματα, 2. Aufl., Athen 1992, S. 13.

[9] Vgl. zu diesem Zusammenhang *K. S. Frank*, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, 2. Aufl., Paderborn 1997.

[10] S. diesbezüglich *K. Nikolakopoulos,* Τὸ χιοῦμορ ὡς παιδαγωγικὸ μέσον στοὺς τρεῖς Ἱεράρχες, in: *Ders.,* Ἑρμηνευτικὰ μελετήματα ἀπὸ ρητορικῆς καί ὑμνολογικῆς ἐπόψεως, Thessaloniki 2005, S. 236.

[11] Sehr charakteristisch ist die einschlägige Bemerkung von *F. R. Gahbauer*, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 348: »Man hat den Kirchevater gelegentlich als Moralisten hingestellt. Aber damit wird die Absicht seiner Predigten allzu verengt dargestellt. Es geht ihm um nichts Geringeres als um die Ermahnung der Hörer, nach Vollkommenheit in der Nachahmung Christi zu streben.«

[12] Chrysostomos sah sich auf den Spuren des Apostels Paulus und bezeichnete den Hirten als Diener Jesu Christi und Verwalter der göttlichen Mysterien (1 Kor 4,1-2), darüber hinaus als Diener seiner

Mit diesen drei gerade erwähnten Merkmalen als Voraussetzung für seinen kerygmatischen und pastoralen Dienst hinterlässt uns Johannes Chrysostomos eine Vielzahl von Schriften, von denen die meisten Reden oder exegetische Homilien sind. Aus diesem Grund wird Chrysostomos zu Recht als der wichtigste kerygmatische Theologe der Orthodoxen Kirche des Ostens bezeichnet.[13] Seine Schriften könnte man folgendermaßen gliedern: **1) Abhandlungen** ethisch-pädagogischen oder apologetischen Charakters; **2) Episteln** sozialen oder dogmatischen Inhalts; **3) Reden** aus verschiedenen Anlässen und **4) exegetische Homilien** zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments.

3. Das exegetische Verdienst von Johannes Chrysostomos

Sowohl in der Vergangenheit als auch in der Moderne wird der unverkennbare exegetische Verdienst von Chrysostomos für die biblischen Studien hervorgehoben.[14] In diesem Zusammenhang sollte jedoch die für ihn fundamentale Tatsache betont werden, dass der Kirchenvater seine, für jene Zeit doch wissenschaftliche Hermeneutik als keinen Selbstzweck betreibt.[15] Als er in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die gottinspirierten biblischen Texte auslegte, hatte er nie im Sinne, sich irgendwann in der Zukunft als ein namhafter Schriftausleger zu erweisen. Im Gegenteil: Johannes verwendete seine kerygmatische Exegese als Werkzeug, um sein Hauptziel, nämlich die geistige Erbauung der Gläubigen zwecks der Rettung der menschlichen Seele[16] und darüber hinaus die Verherrlichung Gottes zu erreichen. Aus diesem Grund orientierte er seine exegetischen Homilien an der praktischen Ausführung des christlichen Lebens. Dies genau bildete seine geistige Sehnsucht, die dazu beitrug, sich als ein honigsüßer Prediger und höchster Hirte der Kirche Christi zu erweisen. Er selbst war allerdings nie müde, den schöpferischen Wert des Kerygmas und die Freude und geistige wie seelische Ruhe zu unterstreichen, die er durch seine geliebte Beschäftigung bekam. Als er einst seine, nach einem Erdbeben aufgeregte Herde trösten wollte, begann er seine Rede mit folgenden persönlichen Worten: »... Aber die Verkündigung des Wortes verwandelte meine Krankheit in Gesundheit [...] Weder band ich deshalb trotz meiner Krankheit die Zunge mit Schweigen, noch hieltet ihr euch trotz eurer Müdigkeit vom Zuhören fern. Sobald ich den Mund auftue, ist aller Kummer weg. Sobald ich mit der Lehre anfange, ist alle Müdigkeit verflogen. [...] Genauso wie ihr danach hungert, mich zu hören, so hungere ich danach zu predigen.«[17] Die lebenswichtige Rolle, welche die Predigt in seinem Leben spielte, kommt also in diesem Abschnitt eindeutig zum Ausdruck.

Herde. Siehe dazu *Johannes Chrysostomos,* Salutate Priscillam et Aquilam sermones 2: *PG* 51,203 ff.

[13] Vgl. *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 323.

[14] Siehe weitere Ausführungen bei *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 21 mit Anm. 1, so wie bei *St. G. Papadopoulos*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, Bd. 2: Ἡ σκέψη του, ἡ προσφορά του, ἡ μεγαλωσύνη του, Athen 1999, S. 66-113.

[15] Vgl. die zentrale Bemerkung von *F. R. Gahbauer*, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 344: »Alle wissenschaftliche Exegese dient aber zuletzt der Predigt.«

[16] Sehr oft unterstreicht er den unvorstellbaren Wert der menschlichen Seele, die, wie er sagte, noch wertvoller als die ganze Welt sei. Siehe *Johannes Chrysostomos,* I. Epistolam ad Corinthios, Hom. 3: *PG* 61,29: «Οὐκ ἔστι ψυχῆς οὐδὲν ἀντάξιον, οὐδὲ ὁ κόσμος ἅπας.»

[17] *Johannes Chrysostomos,* Hom. Post terrae motum: *PG* 50,713f.: »... ἀλλ' ἡ τοῦ λόγου διδασκαλία καὶ τὴν ἀῤῥωστίαν τὴν ἡμετέραν εἰς ὑγείαν μετέβαλε [...] Διὰ δὴ τοῦτο οὔτε αὐτὸς ἀῤῥωστῶν τῇ σιωπῇ τὴν

Durch seine zahlreichen Reden und die ca. 700 erhaltenen exegetischen Homilien zur Heiligen Schrift konnte er seine Zuhörer faszinieren. Der alten Überlieferung zufolge dauerten seine Homilien manchmal bis zu zwei Stunden, ohne das gläubige Volk in Langeweile und Müdigkeit zu versetzen, denn seine Reden verfügten über eine klare rhetorische Struktur und somit Ausdruckseffektivität. Erfüllt mit Vergleichsfiguren, Bildern und gleichnisartigen Formulierungen[18] wirkten seine Homilien sehr lebendig. Dank ihrer trefflichen diachronischen Bezugnahmen und der steten aktuellen Vergleiche rissen sie alle Zuhörer mit sich.

Als ein unermüdlicher Hirte mit einem gigantischen Werk verbindet Chrysostomos in höchster Deutlichkeit den seelischen und geistlichen Nutzen für seine Gläubigen mit dem persönlichen Studium der heiligen Schrift. Zweifellos ist er selbst als erster das gute Vorbild, zumal alle seine Homilien stets vom biblischen Text inspiriert und von ihm durchdrungen werden. Diesbezüglich sollte erwähnt werden, dass Johannes Chrysostomos in all seinen erhaltenen Texten ca. 18.000 wörtliche Zitate aus der heiligen Schrift benutzt, von denen 7.000 aus dem Alten und 11.000 aus dem Neuen Testament herstammen.[19] Bei seiner Lehr- und Predigttätigkeit griff er nicht nur auf die Bibel zurück, sondern sie war der Anfang, die Mitte und der Abschluss seiner Reden. Es wäre keine Übertreibung in der Behauptung, dass sein ganzes Leben eine ständige Communio mit dem unerschöpflichen Reichtum der Schrift darstellte.[20] Sehr oft und auf vielfältige Weise spornt er seine Gläubigen zum privaten Studium der heiligen Schriften an, indem er den daraus zu gewinnenden Nutzen unterstreicht: »Überhaupt, was die körperliche Speise für die Erhaltung unserer Kraft ist, das ist für die Seele die Vorlesung der Hl. Schrift. Sie ist die geistliche Speise und stärkt den Gedanken. Sie macht die Seele stärker, standhafter und erfüllt sie mehr mit philosophischer Weisheit.«[21]

Eine seiner wichtigsten Anliegen bestand darin, sich dem tiefgehenden biblischen Wort selbst zu nähern und es dann den Gläubigen nahe zu bringen. An einer Stelle seiner Homilien wendet er sich folgendermaßen an seine Zuhörer: »Darauf zielen unsere ganze Wachsamkeit und unsere ganze Sorgfalt, dass ihr alle miteinander vollkommen und vollendet

---

γλῶτταν κατέδησα, οὔτε ὑμεῖς κεκοπωμένοι τῆς ἀκροάσεως ἀπέστητε, ἀλλ' ὁμοῦ τε ὁ λόγος ἐφάνη, καὶ ὁ πόνος ἀνεχώρησεν, ὁμοῦ τε ἡ διδασκαλία ἐφάνη, καὶ ὁ κόπος ἐδραπέτευσεν [...] Ὥσπερ γὰρ ὑμῖν λιμὸς τὸ μὴ ἀκούειν, οὕτω καὶ ἐμοὶ λιμὸς τὸ μὴ λέγειν.« Vgl. dazu *Karl Suso Frank,* Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn 1997, S. 413.

[18] Vgl. die weiteren interessanten Ausführungen von *B. Altaner – A. Stuiber,* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 324.

[19] Vgl. diesbezüglich auch Johannes Chrysostomus, Taufkatechesen I: *FC* 6, 21

[20] Siehe dazu *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 21 ff.: »Κάθε φορά πού ὁ ἴδιος δίδασκε, δέν κατέφευγε ἁπλῶς σ' αὐτό, ἀλλ' ἐκκινοῦσε καί κυριολεκτικά ἐπληροῦτο ἀπό αὐτό ... Δέν ἀποτελεῖ, τέλος, ὑπερβολή νά λεχθεῖ ὅτι ὁλόκληρη ἡ ζωή του ὑπῆρξε συνεχής ἀναστροφή μέ τόν ἀνεξάντλητο πλοῦτο τῆς Γραφῆς καί θεοκίνητη ἐνασχόληση μαζί της.« Vgl. auch die interessanten Ausführungen von *S. Sakkos,* Ὁ ἱερός Χρυσόστομος ὡς ἑρμηνευτής, in: Πρακτικά ΙΣΤ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου, Thessaloniki 1996, S. 271.

[21] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homiliae 29: *PG* 53,262. Siehe dazu: *Prinz Max, Herzog zu Sachsen (Hg.),* Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über die Genesis oder das erste Buch Mosis, Band 1, Paderborn 1913, S. 407. Vgl. darüber hinaus folgende Worte des Johannes Chrysostomos: »Ich kann keinen Tag vorübergehen lassen, ohne euch aus den Schätzen der Heiligen Schrift zu ernähren« (In Genesim, Homiliae 28,1: *PG* 53,252).

dastehet, und dass euch nichts von dem entgehe, was in den göttlichen Schriften steht.«[22] Dieser große Kirchenvater verfügte allerdings über das Bewusstsein, dass sich die meisten Christen seiner Zeit mit dem Verständnis des biblischen Wortes schwer taten, entweder weil sie die notwendigen historisch-philologischen Grundlagen für die Schriftauslegung nicht besaßen oder weil sie mehr oder weniger der geeigneten geistigen Voraussetzungen für ein solches Unterfangen entbehrten. Konsequenterweise hat Johannes, als ein wachsamer Hirte, den größten Teil seines Lebens seiner Herde gewidmet. Ihr näherte er sich hauptsächlich mittels seiner Homilien, seiner Predigten, die im Großen und Ganzen aus Interpretationen der Bibel, seinem lebenslangen Begleiter, bestanden. Seine Exegese wird als »ausführliche und tiefgehende Analyse des biblischen Buchstabens«[23] charakterisiert und zeigt eine sehr vielfältige Methodologie.

4. Exegetische Methode und methodologische Prinzipien

Ohne Zweifel münden die wichtigsten exegetischen Wege des Chrysostomos in das entsprechende Profil der exegetischen Schule von Antiochien, aus dessen geographischen Raum er stammte. In den meisten Fällen ist, mit anderen Worten, die Anwendung der historischen und philologischen Methode der Schriftinterpretation ganz eindeutig zu erkennen, im Gegensatz zu der philosophisch fundierten allegorischen Methode der ebenfalls bekannten Schule von Alexandrien. Chrysostomos gibt tatsächlich dem Buchstaben der Bibel Nachdruck, indem er die geschichtliche Dimension und Bedeutung der Texte unterstreicht[24]. Er bemüht sich um eine sprachliche und philologische Annäherung an den biblischen Text. Er versucht, die Geschehnisse mithilfe eines gegebenen geschichtlichen Hintergrundes zu erklären. Er ist gewillt, den verborgenen Sinn von dichterischen Sprachbildern an die Oberfläche zu transportieren. Seine intensive Beschäftigung mit dem Buchstaben bedeutet für ihn keine trockene Auslegung des isolierten Buchstabens, sondern vielmehr Interpretation des ganzen Textes im pastoralen Rahmen, zumal dabei immer der moralische Nutzen der Zuhörer gefragt wird[25]. Letzterer sei laut Chrysostomos die Hauptaufgabe jedes Hermeneuten.[26] Während der Hauptcorpus der biblischen Texte auf menschliche und materielle Weise begriffen wird, kommt den geschichtlichen Ereignissen der Heiligen Schrift zugleich eine deutliche moralische Auslegung zu.

Die Beachtung, die Chrysostomos dem Buchstaben der Bibel schenkt, erklärt sich aus seiner festen Überzeugung von der Inspiration der ganzen Heiligen Schrift.[27] Bei zahlreichen Gelegenheiten betont er die Heiligkeit des »Geschriebenen« und dementsprechend fordert er vom Leser und Ausleger Respekt für jedes Wort und jede Silbe. Nichts sei überflüssig,

---

[22] *Johannes Chrysostomos,* In Genesim, Homiliae 28: *PG* 53,252. Siehe dazu: *Prinz Max, Herzog zu Sachsen (Hg.),* a.a.O., S. 389.

[23] Vgl. dazu *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 22.

[24] Vgl. *B. Altaner – A. Stuiber,* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 324.

[25] Siehe weitere diesbezügliche Ausführungen bei *K. Nikolakopoulos,* Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 23.

[26] Vgl. auch *D. S. Balanos,* Πατρολογία, Athen 1930, S. 365.

[27] Bezüglich dieser interessanten Thematik vgl. *D. K. Kranz,* Abriss zur patristischen Inspirationslehre der Heiligen Schrift (II), *Alpha Omega* 10 (2007) 357-360.

kein Buchstabe stehe zufällig in der Heiligen Schrift: »Vielleicht haben wir schon zum Teile bewiesen, dass in der heiligen Schrift kein Jota, kein einziges Pünktchen vergeblich stehe.«[28] Er lenkte immer die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der ernsten Beschäftigung mit den einzelnen Wörtern, so dass wir nicht zu lächerlichen und falschen Interpretationen geführt werden, wie es bei den Auslegungen der Häretiker der Fall sei.[29]

Die Sorge des Kirchenvaters für die ausführliche Analyse und tiefgehende Auslegung jedes biblischen Wortes ist eindrucksvoll. Daher überrascht uns auch die Tatsache nicht, dass er manchmal nicht zögert, sich dem hebräischen Original zuzuwenden, obschon er der hebräischen Sprache nicht mächtig war.[30] Nichtsdestotrotz zog er sich manche Übersetzungen des Hebräischen zu Rat, damit ihm eine möglichst nah am genuinen Sinn des Textes liegende Annäherung gelingen konnte. Bei seiner Auslegung des Ausdrucks Apostel Paulus' über den »Boten Satans« in 2 Kor 12,7 gibt Chrysostomos folgenden zwischen Altem und Neuem Testament liegenden Kommentar: »Satan heißt in der Sprache der Hebräer der Widersacher; und im dritten Buche der Könige nennt die Schrift so die Widersacher.«[31] Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass man in den exegetischen Homilien von Johannes Interpretationsfälle von semitischen Wörtern des Neuen Testaments vorfindet, in denen Chrysostomos auf die »Sprache der Syrer« Bezug nimmt. Ein ganz repräsentatives Beispiel dafür bildet die Verstummung mancher zeitgenössischer Exegeten, welche die in Mt 2,6 vorkommende Weissagung von Malachia über Bethlehem auf Zorobabel bezogen. Unser Kirchenvater argumentiert folgendermaßen: »Er wurde ja gar nicht in Judäa, sondern in Babylon geboren. Deshalb wurde er auch Zorobabel genannt, weil er eben in Babel auf die Welt kam. Diejenigen, die Syrisch kennen, verstehen den Ausdruck.«[32]

Johannes Chrysostomos verliert das pastorale Endziel der kerygmatischen Auslegung des biblischen Wortes nie aus den Augen; das heißt nämlich: geistlicher Nutzen der Christen, was er selbst als »vollkommenen Bau«[33] bezeichnet. Im Laufe seines gigantischen Werkes folgt er also konkreten hermeneutischen und methodologischen Prinzipien, so dass

---

[28] *Johannes Chrysostomos,* In illud, Saulus adnuc spirans: *PG* 51,119. Siehe auch: *H. M. Johann Cremer (Hg.),* Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, Erzbischofs und Patriarchen zu Konstantinopel, Predigten und kleine Schriften aus dem Griechischen übersetzt, 6. Band, Augsburg-Innsbruck 1772, S. 15.

[29] *Johannes Chrysostomos,* In epist. ad Galatas comment., 1: *PG* 61,617: »Durch diese Stelle werden die Ketzer leicht gefangen.« Siehe auch *Ders.,* In epist. ad Romanos, hom. 16: *PG* 60,551: »Ihm etwas zuzumuten, bringen nur Würmer, die im Staube kriechen, zustande.« Darüber hinaus vgl. *Ders.,* In Matth., hom. 7: *PG* 57,74: »ἀναισχυνοῦντες« ([behaupten] keckerweise).

[30] *P. K. Christou,* Εἰσαγωγή, in: Ἰωάννου Χρυσοστόμου ἅπαντα τὰ ἔργα, Bd. 1, Πατερικαὶ ἐκδόσεις »Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς«, Thessaloniki 1984, S. 34. Des Weiteren siehe *K. Nikolakopoulos,* Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 23.

[31] *Johannes Chrysostomos,* In epist. II. ad Cor., hom. 26: *PG* 61,577 f.: »Σατᾶν ὁ ἀντικείμενος λέγεται τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ· καὶ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν τοὺς ἀντικειμένους οὕτως ἐκάλεσεν ἡ Γραφή.«

[32] *Johannes Chrysostomos,* In Matth., hom. 7: *PG* 57,74. Siehe auch dazu: *Joh. Chrysostomus Baur (Übers.),* Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel. Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, 1. Band, (BKV 23), Kempten-München 1915, S. 119.

[33] *Johannes Chrysostomos,* De sacerdotio, hom. 4: *P. Christou (Bearb.),* Ἰωάννου Χρυσοστόμου ἅπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 28: Ποιμαντικὰ καὶ Ἀσκητικὰ Α', Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Thessaloniki 1978, S. 234.

er dem heiligen und erlösenden Zweck seines Amtes als geistlichen Vaters und Hirten mit Erfolg nachkommen kann.

5. Die Selbstinterpretation der Heiligen Schrift

An mehreren Stellen seiner exegetischen Werke wird die Überzeugung des Kirchenvaters ersichtlich, dass die gottinspirierte Heilige Schrift von einer hermeneutischen Autarkie durchdrungen wird. Dementsprechend werden mehrere auf den ersten Blick »beschattete« oder »rätselhafte« Stellen des Neuen Testaments innerhalb des biblischen Textes selbst entweder mithilfe des Kontextes oder direkt im Anschluss an die unklare Formulierung verdeutlicht bzw. erklärt. Hierbei handelt es sich um das bekannte Prinzip der Selbstinterpretation, dass nämlich das Neue Testament sich selbst auslegt (scriptura scripturae interpres). Dieses Prinzip wird von Chrysostomos bei vielen Stellen angewandt, dort wo entweder Jesus selbst oder andere Erzähler eine rätselhafte Sprache mit Gleichnissen, Sprüchen oder Vergleichen, die von der täglich gewöhnlichen Sprachform abweichen, benutzen. Beispielsweise behauptet Chrysostomos in seinem Kommentar zu Joh 10,6 (»Dies Gleichnis sagte Jesus zu ihnen; sie verstanden aber nicht, was er ihnen damit sagte«), dass der Herr beim Gleichnis der Tür, des guten Hirten und des Diebes der Schafe absichtlich eine unklare Sprache verwendet habe, damit der Aufmerksamkeitsgrad der Zuhörer steige: »Als er diesen Zweck (sc. die Jünger aufmerksamer zu machen) erreicht hatte, hob er die Dunkelheit auf…«[34] Damit bezieht sich Chrysostomos auf die sich anschließende Erläuterung des Gleichnisses durch Jesus Christus (Joh 10,7 ff.).

Selbstverständlich nimmt der Antiochener Chrysostomos den Sinn des Buchstabens wahr, parallel dazu erweist er sich jedoch als ein offener Geist, der die allegorische Methode nicht radikal ablehnt. Zum Beispiel versteht er die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium als Allegorien, die aber ihrerseits entweder vom Herrn selbst oder im Kontext des biblischen Textes erklärt bzw. ausgelegt werden.[35] Auf diese Weise will er proklamieren, dass dort, wo die Schrift eine allegorische Sprache aufweist, sie selbst die Enthüllung dieser Allegorien anbietet.[36]

6. Nachwort

Schlussfolgernd sollte betont werden, dass Johannes Chysostomos kein professioneller Schriftinterpret im heutigen strikt wissenschaftlichen Sinne war. Selbstverständlich erwies er sich gegenüber der wissenschaftlichen Forschung der bibischen Texte ganz offen, indem er zum Beispiel alle damals zur Verfügung stehenden historischen Kenntnisse[37] und methodologischen Interpretationstechniken anwandte. Solche Kenntnisse waren im 4. Jahrhundert

---

[34] *Johannes Chrysostomos,* In Joh., hom. 59: *PG* 59,325: »Ἐπεὶ οὖν τοῦτο κατεσκεύασε, λύει λοιπὸν τὴν ἀσάφειαν.« Siehe dazu *Fr. Knors (Übers.),* Die Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus über das Evangelium des heiligen Johannes, Paderborn 1862, S. 494.

[35] Solche Beispiele dieses chrysostomischen Verständnisses: *Johannes Chrysostomos,* In Matth., hom. 45: *PG* 58,473 f. *Ders.*, a.a.O., hom. 47: *PG* 58,484.

[36] Vgl. dazu auch *M. Friedrowicz,* Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, Bern 1998, S. 103.

[37] Vgl. diesbezüglich *K. Belezos,* Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 25.

sowieso sehr begrenzt.[38] Am Rande eines hermeneutischen Kommentars zum Buch der »Apostelgeschichte« bezieht Johannes folgende positive Stellung zur Notwendigkeit der Erforschung von einführenden Fragen jedes biblischen Textes: »Denn es muss erforscht werden, wer der Autor ist, wann und über was er geschrieben hat und aus welchem Anlass das Vorlesen (sc. des Textes) bei diesem Fest festgelegt wurde.«[39]

Weil Chrysostomos trotzdem ein hauptsächlich empirischer Exeget, pastoraler Prediger und prinzipiell Hirt gewesen ist, sind seine exegetischen Homilien an der Spiritualität und der Praxis des Lebens in Christo orientiert. Die aufbauende Vermittlung des göttlichen Wortes an die Gläubigen stellt für ihn eine große Verantwortung dar, da das biblische Wort eine enorme Lebendigkeit beibehält. Mittels seiner predigtartigen und exegetischen Homilien übte dieser Kirchenvater eine ausgerechnet »vorsichtige und sorgsame Pastoral«[40] aus, indem er seiner Herde die wichtigen Aspekte des Glaubens und der Liebe beibrachte, so wie sie sich im Rahmen der imitatio Christi und der kirchlichen und kultischen Gemeinschaft ergaben.

Die pastoralen Dimensionen der chrysostomischen exegetischen Homilien zeigen sich in seinem riesigen Werk ganz eindeutig. Ein enorm lebenswichtiges Anliegen war für ihn die best mögliche Ausnutzung der Heiligen Schrift zur konstruktiven und aufbauenden Belehrung des Volkes Gottes.[41] In der Breite und Tiefe seines Werkes lässt sich seine Überzeugung feststellen, dass es eine große Herausforderung und Pflicht für den geistlichen Leiter ist, die geeigneten Worte für die Übermittlung der geistigen Erfahrungen, Situationen und Wahrheiten zu finden.[42] Und genau auf diesen Punkt hat Johannes Chrysostomos das Gewicht seiner lehrreichen und pastoralen Tätigkeit gelegt.

---

[38] Vgl. dazu den Kommentar von *P. Chr. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Theologia* 60 (1989) 15: »Ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος [...] ἀγνοοῦσε ὅσα ἐμεῖς σήμερα γνωρίζουμε γιὰ τὴ γένεση καὶ διαμόρφωση τῆς εὐαγγελικῆς καὶ τῆς λοιπῆς ἀποστολικῆς παράδοσης«. Siehe darüber hinaus *K. Nikolakopoulos*, Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 22.

[39] *Johannes Chrysostomos*, In Scriptionem Altaris et in Principium Actorum 1: *PG* 51,71.

[40] Vgl. *N. Kansisoglou*, Προϋποθέσεις ἀποδοχῆς τοῦ Θείου Λόγου κατὰ τὸν ἱ. Χρυσόστομο, *Ephemerios* 56, Heft 6 (2007) 14.

[41] S. diesbezüglich *P. Chrysostomus Baur*, Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1.: Antiochien, München 1929, S. 266f.

[42] S. weitere Ausführungen bei *N. Kansisoglou*, Προϋποθέσεις ἀποδοχῆς τοῦ Θείου Λόγου κατὰ τὸν ἱ. Χρυσόστομο, *Ephemerios* 56, Heft 6 (2007) 14.

Typologische und allegorische Schriftauslegung bei den ostkirchlichen Vätern und Schriftstellern am Beispiel von Exodus[1]

Ekaterini Tsalampouni, München

Typologie und Allegorese, zwei der wichtigsten Auslegungstendenzen der kirchlichen Exegeten, haben in den vergangenen Jahren sowohl das Interesse als auch eine lange und heftige Diskussion in der Forschung der patristischen Exegese ausgelöst. Immer wieder werden Fragen gestellt, wie z.B. welches Ziel jede der beiden Textbehandlungen verfolgt, welche der beiden dem Sinn des biblischen Textes treuer bleibt und schließlich, ob eigentlich eine scharfe Trennlinie zwischen ihnen gezogen werden darf. Der Zweck dieses Aufsatzes ist, mit Hilfe der patristischen Texte diese Fragen näher zu untersuchen und zwar an einem konkreten Beispiel, nämlich der patristischen Auslegung des Exodusereignisses bei den ostkirchlichen Kirchenvätern und Schriftstellern.

Die Auswahl des Exodus als Fallbeispiel liegt an der prominenten Stellung, die das Exodusgeschehen innerhalb sowohl der jüdischen als auch der christlichen Tradition einnimmt. Erstens steht das Auszugsgeschehen als Befreiungserfahrung im Mittelpunkt des Geschichtsverständnisses und der Theologie des alten Israels und signalisiert seine Erwählung durch Jahwe und seine Ernennung zum Gottesvolk.[2] Es ist der Wendepunkt, in dem alle Versprechungen Jahwes an Abraham erfüllt wurden und seine Nachkommen in das verheißene Land geführt wurden. Innerhalb der alttestamentlichen Schriften bildete sich eine heute einheitliche Exodustradition heraus, die aus verschiedenen Überlieferungszügen zusammengesetzt wird: der Mosesberufung, dem Befreiungszug aus dem ägyptischen Joch, Israels Wanderung und Jahwes rettenden Wundertaten in der Wüste, der Sinaiepiphanie, dem Bundesschluß, der Übergabe der zehn Gebote, der Stiftung des Paschafestes.[3] Die alttestamentlichen Schriften greifen auf diese Überlieferungen zurück, um die jeweiligen historischen Erfahrungen theologisch zu interpretieren (z.B. das Exil). Besonders in den prophetischen Schriften wird Exodus mit der messianischen Zeit verbunden.[4] Das Neue Testament führt diese Auslegungstradition weiter und bezieht sich sehr oft direkt und indirekt auf Ereignisse des Exoduszyklus.[5] Die Verfolgung Jesu durch Herodes und die Flucht nach Ägypten,

---

[1] Dieser Aufsatz ist eine erweiterte und verbesserte Fassung eines Vortrags, der auf dem 19. Kongress von IOSOT in Ljubljana am 19.7.2007 gehalten wurde.

[2] *H. D. Preuß,* Theologie des Alten Testaments, Band 1, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, S. 40ff.; *J. Daniélou,* Sacramentum futuri, Paris 1950, S. 146; *H. de Lubac,* Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, (*Theologica Romanica* XXIII), Freiburg 1999, S. 102-103.

[3] *I. Mourtzios,* Η παράδοση της Εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στην Καινή Διαθήκη και στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, in: *Ders.,* Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη, Band 2, Thessaloniki 2005, S. 174-175. Für die Entwicklung der Exodustradition, s. *M. Konstantinou,* Το όνομα του Θεού, in: *Ders.,* Ρήμα Κυρίου κραταιόν, Thessaloniki 1998, S. 180-181.

[4] *R. E. Nixon,* The Exodus in the New Testament, London 1963, S. 9-10.

[5] Für eine ausführliche Behandlung der verschiedenen Exodusmotive im Neuen Testament, s. *I. Mourtzios,* Η παράδοση της Εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στην Καινή Διαθήκη και

das vierzigtägige Fasten und die Versuchungen Jesu in der Wüste, die Verklärung,[6] viele der Wunder Jesu im Johannesevangelium,[7] aber auch der Zeitpunkt und die Art des Leidens Jesu, sind einige der Ereignisse aus dem Leben Jesu, wo darauf angespielt wird, dass Jesus nämlich als der neue und eschatologische Mose durch die Kirche angesehen wurde. Darüber hinaus wurden bestimmte Leitmotive der herausgebildeten Exodustradition typologisch und allegorisch interpretiert und auf die Person Jesu bezogen; der Durchzug durch das Rote Meer, der wasserspendende Fels, die Wanderung in der Wüste und die Schlange aus Kupfer. Diese exegetische Tradition diente als Vorbild für die folgende patristische Auslegung. Die vielen kirchenväterlichen Belege der typologischen und allegorischen Deutung des Exodus, wie auch seine liturgische Interpretation in der Alten Kirche sind ein Beweis der wichtigen Rolle, die dieses alttestamentliche Ereignis in der Theologie und dem liturgischen Leben der Kirche gespielt hat. Demzufolge bietet die Exodusauslegung ein gutes Beispiel für die Anwendung der Prinzipien der patristischen Bibelauslegung und einen Beleg der Tendenzen der altkirchlichen exegetischen Tradition.

Die besondere Stellung, die ein alttestamentliches Ereignis – wie die Herausführung Israels aus Ägypten – innerhalb der christlichen Literatur und Tradition besitzt, lässt sich gut durch die Bedeutung des gesamten Alten Testaments für die christliche Urgemeinde und die Alte Kirche begründen. Die neutestamentlichen Texte sind voll mit direkten und indirekten Bezügen auf alttestamentliche Ereignisse, Personen und Sprüche. Obwohl die verschiedenen Texte des Neuen Testaments nicht einheitlich mit dem Alten Testament umgehen, sind sie sich in einem Punkt alle einig: das Alte Testament kann nur auf die Person Jesu Christi hin interpretiert werden.[8] Dieselbe Richtung kann man auch in der frühchristlichen Exegese feststellen. Der neutestamentliche Gebrauch der alttestamentlichen Texte wies den Kirchenvätern eigentlich den Weg. Sie sind überzeugt, dass es keinen Bruch in der Heilsgeschichte gibt und eine enge Verbindung zwischen den beiden Testamenten besteht. Die Schlüsselfigur ist Jesus Christus[9] und das Heilsmysterium der Inhalt des Alten und des Neuen Testamentes.[10] Die Beziehung zwischen den beiden Testamenten ist die der Verheißung und der Erfüllung.[11] Johannes Chrystostomos erklärt diese organische Beziehung in einer seinen Homilien:

στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, in: *Ders.,* Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη, Band 2, Thessaloniki 2005, S. 173-241 und *R.E. Nixon,* The Exodus in the New Testament, London 1963.

[6] *S. Despotis,* Η μεταμόρφωση στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο και στις επιστολές του Παύλου, Wiesbaden 2000, S. 22ff.

[7] *Chr. Karakolis,* Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατὰ Ἰωάννη εὐαγγέλιο, Thessaloniki 1997, S. 65.

[8] Vgl. Joh 5,39; Lk 24,27; Mt 5,17.

[9] *H. de Lubac,* Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, (*Theologica Romanica* XXIII), Freiburg 1999, S. 116 ff. *Cassiodorus,* De anima: *PL* 70, 1295B, versinnbildlicht diese Einheit anhand eines Beispieles aus der Natur: wie die beiden Augen sich zu einem Blick vereinen, so blicken beide Testamente auf denselben Gegenstand, nämlich Jesus Christus.

[10] *Meliton von Sardes,* De Pascha 59ff.: *SC* 123, 92ff.

[11] Jesus Christus ist eigentlich der Inhalt, die Fülle und das Ziel der Schrift: *Kyrill von Alexandrien,* De adoratione et cultu in spiritu et veritate 3: *PG* 68, 268A; vgl. auch *Justin,* Dialogus cum Tryphone Iudaeo 34,2: *PG* 6, 548A-B. S. auch *Chr. Karakolis,* »Erwägungen zur Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern. Eine orthodoxe Sicht, in: *I. Z. Dimitrov u.a. (Hgg.),* Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht, (WUNT 174), Tübingen 2004, S. 29-32.

»Das Alte Testament ging dem Neuen voran, und das Neue erläuterte das Alte. Mehrmals habe ich gesagt, dass die Testamente zwei sind und dass zwei Mägde und zwei Schwestern demselben Herrn dienen. Der Herr wird durch die Propheten angekündigt, Christus ist im Neuen Testament gepredigt. Das Neue ist nicht neu, das Alte hat über sie vorher gesprochen. Das Alte ist nicht abgeschafft, es wird im Neuen Testament ausgelegt.«[12] Die hermeneutische Schlüsselstellung Christi,[13] der für Origenes die »Wahrheit selbst« (αὐτοαλήθεια)[14] und für Ambrosius der wahre Ausleger der Schrift (*scripturae verus interpres Christus*) ist,[15] hat zur Folge, dass die beiden Testamente als Einheit betrachtet werden müssen und das Alte Testament als Buch der Christen angenommen wird.[16] Justin der Märtyrer betont es in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, als er alttestamentliche Christus-Zeugnisse aufzählt und am Ende behauptet, dass die alttestamentlichen Texte den Christen und nicht den Juden gehören, »denn wir [die Christen] glauben ihnen, ihr [die Juden] hingegen lest sie zwar, begreift aber nicht den ihnen innewohnenden Sinn.«[17] Andererseits wurde Markions Auffassung, dass das AT das Christusereignis nicht verkündigt oder typologisch abbildet und deshalb keine Heilige Schrift für die Christen sein kann, von der Alten Kirche als häretisch abgewiesen.[18]

Dieser christozentrischen Geschichtsauffassung, die zu der typologischen Auslegung führt, liegt ein lineares Verständnis der Geschichte zugrunde. Zugleich ist den Kirchenvätern eine vertikale Richtung der Auslegung bewusst, die auch mit der hermeneutischen Schlüsselfunktion der Person Christi zu tun hat und die eben eine allegorische Annäherung an den Text ermöglicht.[19] Die Kirchenväter sind überzeugt, dass der präexistente Logos immanent ist in der Heilsgeschichte als der wirkende Logos Gottes und der erwartete Messias

---

[12] *Johannes Chrysostomos,* In illud: Exiit edictum 1: *PG* 50, 796: »προέλαβε τὴν Καινὴν ἡ Παλαιά, καὶ ἡρμήνευσε τὴν Παλαιὰν ἡ Καινή. Καὶ πολλάκις εἶπον, ὅτι δύο Διαθῆκαι, καὶ δύο παιδίσκαι, καὶ δύο ἀδελφαί, τὸν ἕνα Δεσπότην δορυφοροῦσι. Κύριος παρὰ προφήταις καταγγέλλεται· Χριστὸς ἐν Καινῇ κηρύσσεται· οὐ καινὰ τὰ καινά· προέλαβε γὰρ τὰ παλαιά· οὐκ ἐσβέσθη τὰ παλαιά· ἡρμηνεύθη γὰρ ἐν τῇ Καινῇ.« Vgl. auch *Johannes Chrysostomos,* In Matthaeum homilia 16,4: *PG* 57, 245: das Alte Testament wird als »verwandt und verschwistert« (ὁμόφυλον αὐτὴν οὖσαν καὶ συγγενῆ) zum Neuen bezeichnet; s. auch *Origenes,* Selecta in Jesu Nave: *PG* 12, 820B.

[13] *Ignatios von Antiochien*, Epistola ad Philadelphios 8:2, *PG* 5, 712B: »... ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ.«

[14] *Origenes,* Contra Celsum 6,47: *PG* 11, 1372D; *Athanasios der Große,* Contra gentes 46,58: *PG* 25b, 93B.

[15] *Ambrosius*, In Lucam 7,50: *SC* 52, 25.

[16] *Irenaeus von Lyon,* Contra haereses IV frg. 12: *PG* 1052B.

[17] *Justin,* Dialogus cum Tryphone Iudaeo 29,2: *PG* 6, 537A-B; Die deutsche Übersetzung bei *M. Fiedrowicz,* Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, (*Traditio christiana* 10), Bern – Berlin u.a. 1998, S. 7. Vgl. auch *Justin*, a.a.O., 55.3: *PG* 6, 596A-C; 114,5: *PG* 6, 740C. Der Barnabasbrief nimmt eine noch radikalere Position ein, wenn er Erfüllungen innerhalb des Alten Testaments ausschließt und das Alte Testament als das Erbe der Christen allein versteht, Barnabae epistula 14,4: *PG* 2, 768A-B; *H. G. Reventlow,* Epochen der Bibelauslegung, Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, S. 118 und 122.

[18] *Justin,* Apologia prima 58,1: *PG* 6, 416A; *Epiphanios von Salamis,* Advaersus haer. 2,105: *PG* 41, 708C-D; *H.G. Reventlow,* Epochen der Bibelauslegung, Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, S. 146ff.

[19] *H. Crouzel,* «La distinction de la ‚typologie' et de l' ‚allegorie'», *BLE* 65 (1964) 162-163. *W. Humber,* Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirchen, (*ZNW Beiheft* 35), Berlin 1969, S. 90-91.

und dass der ganze Ablauf dieser Geschichte zu dem Moment seiner Menschwerdung führt und er in die Menschheitsgeschichte eindringt. Die doppelte Tatsache, dass das Wort Gottes schon vor der Inkarnation in der Heilsgeschichte tätig war und sie durch sein Wirken zu diesem Zeitpunkt führte[20] und dass dieses Herabsteigen des Logos in der Geschichte eigentlich an einem konkreten historischen Moment stattfand, ermöglichte ein zweidimensionales Verständnis der Geschichte.[21]

Die Kirchenväter sahen auch eine Analogie zwischen »der Inkarnation Jesu Christi und der Bibel, zwischen dem menschgewordenen und dem schriftgewordenen Wort.«[22] Die Entstehung der Heiligen Schrift ist die wesentliche Folge der Menschwerdung vom Wort *(Logos)* Gottes.[23] Vor dieser Menschwerdung war der Logos unsichtbar und unbeschreibbar; nach der Inkarnation nahm er aber eine sichtbare Gestalt an. Auf analoge Weise ist die Heilige Schrift eine Art Inkarnation des Wortes,[24] weil durch sie das Geistige sichtbar und berührbar werden kann.[25] Diese Analogie bedeutet aber auch, dass das biblische Wort über zwei Elemente verfügt: Buchstabe und geistlichen Sinn,[26] Leib und Geist.[27] Zwischen diesen beiden Elementen entsteht eine lebendige Verwandtschaft, eine »dynamische Einheit«[28] analog zu den zwei Naturen Christi, die unvermischt aber zugleich ungetrennt blieben. Keines der beiden Elemente darf verabsolutiert werden; der Buchstabe bleibt unerlässlich und kostbar, aber man soll hinter ihn gelangen und zu dem tiefer verborgenen Sinn der Schrift durchdringen.[29] Diese Feststellung führte zu der Entwicklung einer mehrdimensionalen patristrischen Auslegung, die sich schon im 4. Jahrhundert in der bekannten Stelle bei Johannes Cassian herauskristallisierte: es geht um den historischen, den allegori-

---

[20] *Meliton von Sardes,* De pascha 69-70: *SC* 123, 98-99; 83-84: *SC* 123, 108-109.

[21] *Origenes,* In Leviticum 1,1: *SC* 286, 67.

[22] *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 125.

[23] *Origenes,* Scholia in Matthaeum frg. 11: *PG* 17, 289A: »ἐπειδὴ ἐσαρκώθη, καὶ ὁρᾶται καὶ γράφεται, διὰ τοῦτο ὡς σαρκωθέντος καὶ βίβλος ἐστὶ τῆς αὐτοῦ γενέσεως.« S. auch *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 1, Athen 1991, S. 44 und S. 261.

[24] *Origenes,* Fragmenta in Jeremiam (e Philocalia) frg. 2.2: *GCS* 6,198.

[25] *Origenes,* In Matthaeum catenae, frg. 11: *BEP* 14, 237. Auf die Analogie »menschgewordener Logos – schriftgewordener Logos« beruht auch das Auslegungsprinzip der συγκατάβασις, das weitgehend durch Johannes Chrysostomos eingesetzt wurde, *R. C. Hill,* Chrysostom as Old Testament Commentator, *Estudios biblicos* 46 (1988) 66-67.

[26] *Origenes,* Commentaria in Evangelium Joannis 5,6: *PG* 14, 192A; *ders.,* De principiis IV 2,11: *PG* 11, 364D-365A; Origines scheint dort von einem dreifachen Sinn der Schriften zu sprechen – Leib (σῶμα), Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα)-, eine Trennung, die aber nirgends in seinen Werken wieder vorkommt. Vielmehr liegt im exegetischen Werk des Alexandriners der Akzent auf der Erkenntnis des geistigen Sinnes der Heiligen Schrift, vgl. *H. G. Reventlow,* Epochen der Bibelauslegung, Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, S. 176.

[27] *Klemens von Alexandrien,* Stromata 6.132.3: *PG* 9, 157A (σῶμα, διάνοια).

[28] *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 127.

[29] *Origenes,* In Leviticum 1,1: *SC* 286, 66-67. Da der Buchstabe einen eigenen Wert und eine wesentliche Funktion zur Entdeckung des geborgenen geistlichen Sinnes hat, waren dem kirchlichen Exegeten alle ihm zur Verfügung stehenden kritischen, grammatikalischen und analytischen Mittel recht, um den tieferen Sinn des Textes zu erfassen; *Chr. Schäublin,* Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: *J. van Oort – U. Wickert (Hgg.),* Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992, S. 157.

schen, den tropologischen und den anagogischen Schriftsinn.[30] M. Fiedrowicz fasst diese vierfache Annäherung an die Heilige Schrift sehr passend zusammen: »Letztlich geht es um eine grundsätzliche Dynamik der ganzen Schrift, die von der Geschichte (*littera / historia*) zum Glauben (*allegoria*) führt, der sich wiederum in der Liebe verwirklicht (*tropologia*) und von der Hoffnung getragen wird (*anagogia*)«.[31] Zu dieser mehrdimensionalen dynamischen Auslegung der Bibeltexte gehören also auch Typologie und Allegorese.

Die patristischen Schriften bieten Beispiele dieser mehrdimensionalen Auslegung des Exodusgeschehens: (a) der historische / buchstäbliche Sinn besteht in der Tatsache, dass Israel Ägypten verließ und auf dem Weg in das gelobte Land ist, (b) dem typologischen oder allegorischen Sinn nach sind die alttestamentlichen Personen und Ereignisse »Typoi«, also Vorbilder und Symbole sowohl von Jesus und den Sakramenten der Kirche als auch des Lebens der einzelnen Christen, (c) dem »tropologischen« Sinn nach, also der moralischen Deutung nach, ist Israel ein Bild der Bekehrung, der Durchgang der Seele ins Reich des Lebens und schließlich (d) dem anagogischen Sinn nach bedeutet der Auszug aus Ägypten den Aufstieg der Seele in die ewige Herrlichkeit.[32]

Die Typologie als Begriff kommt weder in der antiken noch in der neutestamentlichen und christlichen Literatur vor. Stattdessen spricht man sehr oft von τύποι, d.h. von Vor-Bildern. Das Wort steht etymologisch in Zusammenhang mit dem Verb τύπτειν, »schlagen«, und bedeutet »Schlag«, »Prägung«, »Siegel«, »Relief« und »Abbild«, »Modell«.[33] In den christlichen Schriften ist das Wort zum *terminus technicus* geworden und meint eine Person, ein Ereignis, ein Ding oder einen Ritus, der zu einem geschichtlichen Zeitpunkt in einem *Antitypos* realisiert wird.[34] Die typologische Deutung ist von der Einheit der beiden Testamente überzeugt und beruht auf dem Schema »Verheißung-Erfüllung«. Personen und Ereignisse des Alten Testaments beziehen sich auf Christus und Ereignisse seines irdischen Lebens oder auf Personen, die in seinem Leben eine Hauptrolle gespielt haben (z. B. Johannes der Täufer, Maria usw.). Diese alttestamentlichen τύποι werden also christologisch gedeutet. Diese christologische Dimension der Auslegung verleiht dem Verhältnis der beiden Testamente einen reziproken Charakter; das Alte Testament wird im Licht des Neuen interpretiert und das Neue nur mit Hilfe des Alten richtig verstanden.[35]

Die Grundlagen einer solchen Auslegungsannäherung wurden schon im Neuen Testament gelegt, wo die typologische Interpretation von Personen und Ereignissen des Alten Testaments – auch von denen des Exoduszyklus- häufig angewendet wurde.[36] Es wird angenommen, dass schon in der Alten Kirche eine Sammlung von Typen aus dem Alten Testament

---

[30] *Johannes Cassian,* conlationes 14,8: *SC* 54, 189–190.

[31] *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 129.

[32] *J. Breck,* Lire la Bible aujourd'hui. L'heritage de l' herméneutique orthodoxe, *Istina* 51 (2006) 283-284.

[33] *W. Seelbach,* Bemerkungen zu τύπος, ἀντίτυπος und ἀρχέτυπος, sowie zu den Inschriften der Verduner Atlas, *Glotta* 62 (1984) 175–182.

[34] *R. Bultmann,* Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, *ThLZ* 75 (1950) 205.

[35] *Johannes Chrysostomos,* In illud: habentes eumdem spiritum 2,2: *PG* 51, 282: »Ἡ γὰρ Καινὴ διὰ τὴν Παλαιὰν εἴρηται, καὶ ἡ Παλαιὰ διὰ τὴν Καινήν.« Vgl. auch *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 138.

[36] Z.B. Mt 12,39-40; Lk 11,29-30 (Jonaszeichen als Typus der Auferstehung); Joh 3,14 (Schlange aus Kupfer als Typus des Kreuzes); 6,30ff. (Manna als Typus von Jesus, dem Brot des Lebens); I Kor 10,4

existierte, die schon im Neuen Testament zitiert worden waren.[37] Ein Teil dieser Sammlung soll ein Erbe der jüdischen Tradition sein, aber die christliche Typologie unterscheidet sich von der jüdischen, indem man im Fall der christlichen typologischen Auslegung von einer erfüllten Typologie sprechen kann.[38]

Um Übertreibungen zu vermeiden, forderten die Kirchenväter, dass diese Analogie zwischen Typos und Antitypos erstens eine wirkliche und zweitens eine wesensmäßige Analogie ist.[39] Man braucht nämlich keine durchgängige Entsprechung herauszuarbeiten, sondern vielmehr ist der Typos ein Modell, das die Wahrheit andeutet ohne mit ihr völlig identifiziert zu werden. Meliton von Sardes, führt den Begriff «προκέντημα»,[40] Entwurf, Modell, ein, während Johannes Chrysostomus die rechte Proportion (συμμετρία) von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit erklärt, die zwischen dem Vorbild und seiner Verwirklichung bestehen muss: »Der Typos darf nämlich der Wahrheit weder völlig fremd sein, da er sonst kein Typos wäre, noch darf er der Wahrheit völlig gleichen, da er sonst schon selbst die Wahrheit wäre.«[41] Die Vorstellung des Entwurfes, der keineswegs mit seiner Verwirklichung gleichgesetzt werden kann, schließt schon die Idee ein, dass der Antitypos seinen Typos nicht nur überbietet, sondern auch durch seine Verwirklichung außer Kraft stellt.[42] Die typologische Auslegung der Geschichte vom bitteren Wasser von Mara lässt diese »vollendende Überbietung«[43] des Typus verdeutlichen. Das Wasser von Mara bezeichnet das Gesetz, das eigentlich bitter ist und den geistlichen Durst nicht stillen kann. Nur die durch das Holz des Kreuzes und das Evangelium süß gewordenen Gewässer können Leben bringen.[44]

Die typologische Geschichtsauslegung basiert auf dem Prinzip der Analogie zwischen dem Früheren und dem Späteren, dem »Alten« und dem »Neuen«. Dieses »Neue« beschränkt sich aber nicht nur auf die Ereignisse des Neuen Testaments, sondern spannt sich bis in die Gegenwart, ins Leben der Kirche hinein. Man spricht also von einer historischen und von einer aktualisierenden Typologie. Der Typos ist nicht Mythologie, er ist geschichtlich oder sogar übergeschichtlich, in dem Sinne, dass er eine Realität darstellt, die in der Endzeit

(der wasserspendende Felsen als Typus von Jesus); Gal 4,21-31 (die zwei Frauen von Abraham sind Typoi der zwei Bünde); Heb 6,20ff. (Melchisedek als Typus von Jesus) u.a.

[37] Für eine solche Liste von alttestamentlichen Typoi S. *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 139.

[38] *R. P. C. Hanson,* Allegory and Event. A Study in the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London 1959, S. 67.

[39] *J.-N. Guinot,* La typologie comme technique herméneutiques, *Cahiers de Biblia Patristica* 2 (1989) 15–18.

[40] *Meliton von Sardes,* de Pascha 35-38: *SC* 123, 78-80.

[41] *Johannes Chrysostomos,* In dictum Pauli, nolo vos ignorare : *PG* 51, 248. Meliton führte die Metapher des Modells eines Künstlers ein, die eigentlich den Vorrang der Wahrheit vor ihrem Typos voraussetzte; *Meliton von Sardes,* De Pascha 37: *SC* 123, 78-79.

[42] *Meliton von Sardes,* De pascha 37: *SC* 123, 78-79: »Ὁπόταν δὲ ἀναστῇ πρὸς ὃ ὁ τύπος, τό ποτε τοῦ μέλλοντος τὴν εἰκόνα φέρον, τοῦτ' ὡς ἄχρηστον γινόμενον λύεται, παραχωρῆσαν τῷ φύσει ἀληθεῖ τὴν περὶ αὐτοῦ εἰκόνα.« Vgl. auch *Gregor der Theologe,* Oratio 38, In Theophania 2: *PG* 36, 313.

[43] *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 140.

[44] *Origenes,* In Exodum hom. 7,1: *SC* 16, 41-43.

(ἔσχατον) vollbracht sein wird.[45] Das Neue Testament bietet viele Beispiele dieser bis in die Gegenwart reichenden Typologie.[46]

Bei der typologischen Auslegung ist es wichtig ihre christologisch-ekklesiologische Dimension zu unterstreichen. Die ersten Züge dieser Tendenz findet man im Neuen Testament und zwar bei Paulus in 1. Kor 10,11ff., wo der Apostel im Exodusgeschehen das Vorbild (τυπικῶς) des in der Taufe vollzogenen Auszugs aus dem Reich der Sünden in das neue Leben der Kirche sah. In diesem neuen Leben ist die Quelle des lebendigen Wassers Christus selbst, dessen Typos Paulus in dem Wasser schenkenden Fels in der Wüste sieht (10,4). Die patristische exegetische Tradition entwickelt diese Auslegungslinie weiter. In den kirchenväterlichen und den liturgischen Texten[47] wird in der ersten Stelle eine Anknüpfung des christlichen Osterfestes an das alttestamentliche Pascha gesehen, belegt schon bei Justin,[48] Melito[49] und Origenes.[50] Die christliche Exegese nimmt Bezug auf bestimmte Aspekte der alttestamentlichen Erzählung: den Bericht über die Nacht des Auszugs, die Anweisungen für die Feier des Pascha, den Durchzug durch das Rote Meer. Das Osterlamm und Pascha selbst werden als »Typoi« Christi betrachtet, das historische Ereignis des alttestamentlichen Exodus wird durch das Erlösungsgeschehen der Selbstopferung und Auferstehung Christi gedeutet. Die patristische Deutung erkennt in einigen Zügen der Exoduserzählung auch Vorbilder des Kreuzes: der Stab des Mose,[51] das Stück Holz, das Mose ins bittere Wasser von Mara warf[52] und die Schlange aus Kupfer,[53] die ausgestreckten Hände des Mose bei der Schlacht zwischen

---

[45] Die Idee der endgültigen eschatologischen Vollendung der Typologie findet man schon bei Origenes, *W. Humber,* Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirchen, (*ZNW Beiheft 35), Berlin 1969, S. 93-94. Origenes,* In Jesu Nave 1.6: *SC* 71, 109-111 bietet ein Paradigma dieser zweistufigen Typologie, wenn er in Jericho einen Typus der heidnischen Welt erkennt, deren Mauer Satan selbst ist. Die Posaunen des Evangeliums verursachen den Einsturz dieser Mauer. Die endgültige Niederlage aber der dämonischen Mächte wird in der Endzeit stattfinden. S. auch *H. Clavier,* Esquisse de typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques, *Studia patristica* 4 (1961) 40-49.

[46] Ein gutes Beispiel dafür ist Gal 4,21-31, wo Sara als Typus der Kirche interpretiert wird; vgl. *Theodoret von Cyrus,* Interpretatio epistolae ad Galatas 4: *PG* 82, 492A: »ἡ δὲ Σάῤῥα τῆς ἐπουρανίου πόλεως τύπος, ἧς ἡμεῖς ὀνομαζόμεθα παῖδες.« Für eine eschatologische Verwirklichung dieses schon in der Gegenwart sich realisierenden Typus s. *Theodor von Mopsuestia,* In epistolam Pauli ad Galatas commentarii fragmenta 4,25-31 : *PG* 66, 909A-B.

[47] *I. Mourtzios,* Η παράδοση της Εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στην Καινή Διαθήκη και στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, in: *Ders.,* Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη, Band 2, Thessaloniki 2005, S. 221ff.

[48] *Justin,* Dialogus cum Tryphone 40.1: *PG* 6, 561B-C.

[49] *Meliton von Sardes,* De pascha 62-65: *SC* 123, 94-95.

[50] *Origenes,* Commentarii in evangelium Joannis 28,25: *PG* 14, 737A. S. auch *Johannes Chrysostomos,* In epistolam ad Ephesios 23,2: *PG* 62, 166.

[51] *Justin,* Dialogus cum Tryphone Iudaeo 138.2: *PG* 6, 793B; *Kyrill von Jerusalem,* Catechesis 12,20: *PG* 33, 797A-B.

[52] *Kyrill von Jerusalem,* a.a.O.; *Gregor von Nyssa,* De vita Moysis 2,132: *SC* 1bis, 70. Diese typologische Auslegung spiegelt sich auch in der liturgischen Praxis der Orthodoxen Kirche bei der Große Wasserweihe am Theophaniefest wider; der Priester taucht das Kreuz dreimal in Kreuzform in das Wasser ein.

[53] *Kyrill von Jerusalem,* a.a.O.; *Basileios der Große,* De spiritu sancto 14,32: *PG* 32, 121C-124A; Vgl. aber *Gregor der Theologe,* Oratio XLV: In sanctum Pascha 22: *PG* 36, 653, der für eine umgekehrte Typologie eintritt, indem er die Schlange aus Kupfer als »ἀντίτυπος«, d.h. Gegenbild, von Jesus und

Israel und Amalek,[54] die alle Rettung und Leben bringen, sind als Typologien mit dem heilbringenden Kreuz gleichgesetzt.

Die kirchlichen Exegeten führen ihre Auslegung über die historische Typologie zu einer gegenwärtigen und aktualisierenden Typologie, indem sie die Exodusereignisse mit dem liturgischen Leben der kirchlichen Gemeinde verknüpfen. Der Durchzug durch das Rote Meer entspricht typologisch der Taufe, das Manna in der Wüste ist Sinnbild der Eucharistie und Christi selbst.[55] Diese aktualisierende Typologie lässt sich gut in der Homilie von Basilieios dem Großen *Über die Heilige Taufe* verfolgen: Israel wird mit jedem Menschen gleichgesetzt, Moses ist Typos Christi, die Wolke des Heiligen Geistes, der Durchzug durch das Rote Meer ein Vorbild der Taufe.[56] Durch das Meer tritt Israel in das versprochene Land und wird von der Tyrannei des Pharao befreit. Durch die Taufe kommt jeder Mensch befreit von der Tyrannei des Teufels in das Reich Gottes hinein. Nach dem Durchzug ernährt sich Israel mit Manna und trinkt aus dem geistlichen Fels. In analoger Weise nährt sich der Mensch nach der Taufe von dem lebendigen Brot und trinkt das Wasser des Lebens, beides Vorbilder Christi und der Eucharistie.[57]

Zweck der Typologie ist, hinter die historischen Ereignisse zu kommen, Analogien und Relationen zwischen ihnen aufzuspüren und letztlich ihre wahre Bedeutung aufzudecken. In diese Richtung orientiert sich auch eine zweite patristische Auslegungstendenz, nämlich die Allegorese. Sie basiert auf der Auffassung, dass die Wörter der Bibel über einen übertragenen, geistlichen und tieferen Sinn verfügen und versucht hinter den Wortsinn zu kommen und den tieferen Sinn zu erschließen.[58] Hier geht es mehr um die vertikale Richtung der Auslegung, um eine höhere Stufe der Wahrnehmung. Die Analogien und Entsprechungen sind jetzt auf eine vertikale Dimension geschoben und das biblische Wort dient als Bote der göttlichen Ideen. Klemens von Alexandrien drückt die Auffassung der Allegorese sehr deutlich aus: »Denn weder die Prophetie noch der Erlöser selbst haben die göttlichen Geheimnisse so verkündet, dass sie für jeden Beliebigen leicht fassbar waren; vielmehr sprachen sie in Gleichnissen.«[59] Dies entspricht der eigentlichen Etymologie des Wortes »ἀλληγορία«; ihre Bedeutung leitet sich ab von »ἄλλα ἀγορεύειν«, d.h. etwas anderes bedeuten.[60] Das Wort kommt in der antiken

---

seinem Kreuz sieht. Das Kreuz Jesu ist ein Zeichen des Sieges über Tod und Leid, deren Typus eigentlich die Schlange ist.

[54] Barnabae epistola 12,2: *PG* 2, 761A; *Justin,* Dialogus cum Tryphone Iudaeo 90,4-5: *PG* 6, 689C-692A.

[55] *Basileios der Große,* De spiritu sancto 14,32: *PG* 32, 121C.

[56] Eine Andeutung der Taufe hat die Tradition der patristischen Auslegung auch in dem Eintauchen des Holzstückes in die bitteren Gewässer von Mara gesehen; s. *G. T. Armstrong,* The Cross in the Old Testament According to Athanasius, Cyril of Jerusalem and the Cappadocian Fathers, in: *C. Andresen (Hg.),* Theologia crucis, signum crucis, Festschrift für *Erich Dinkler* zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, S. 30.

[57] *Basileios der Große,* Homilia in sanctum baptisma 2: *PG* 31, 428A-B; vgl. auch *Aphrahat,* Unterredungen 12,8, in: *FC* 5.2, 306.

[58] *Origenes,* De principiis I, 8: *PG* 11, 119B.

[59] *Klemens von Alexandrien,* Stromata 6.124.6: *PG* 9, 548C: »οὔτε γὰρ ἡ προφητεία οὔτε ὁ σωτὴρ αὐτὸς ἁπλῶς οὕτως, ὡς τοῖς ἐπιτυχοῦσιν εὐάλωτα εἶναι, τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγξατο, ἀλλ' ἐν παραβολαῖς διελέξατο.«

[60] *Heraklit,* Quaestiones homericae 5.2.1: »Ὁ μὲν ἄλλα ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.« Für weitere Belege S. *F. Büchsel,* ἀλληγορέω, in: *G. Kittel,* ThWNT, Band I, Stuttgart 1953, S. 260.

Literatur erst bei Plutarch vor, der auch den Beweis bietet, dass das Wort ziemlich neu war, fast gleichzeitig mit den ersten christlichen Schriften auftauchte und einen älteren Begriff, »ὑπόνοιαι« (verborgene Bedeutungen) übersetzt.[61] Diesem Begriff begegnet man im Kontext der heidnischen Exegese Homers, die versucht hatte, die homerischen Werke zu rechtfertigen und einen verborgenen Sinn hinter den Zeilen des großen Dichters zu entdecken.[62] Die Allegorese wurde durch die Stoiker weiter entwickelt[63] und auch von der jüdisch-hellenistischen Exegese (Philo) angenommen.[64] In den christlichen Schriften kommt der Begriff für das erste Mal im Galaterbrief vor (4,21-24), wo Paulus behauptet, dass die zwei Frauen Abrahams, Sara und Hagar, »ἀλληγορικῶς« (allegorisch gesprochen) die beiden Testamente bedeuten. Man kann aber bemerken, dass es hier mehr um Typologie als um Allegorese geht.[65] Dieser Doppelsinn ist Johannes Chrysostomus wie auch anderen Kirchenvätern bewusst. Er erklärt: »Paulus nennt uneigentlich Allegorie, was ein Typus ist. Was er sagen will ist folgendes: Diese Geschichte drückt nicht nur das aus, was unmittelbar zutage liegt, sondern sie lässt auch bestimmte andere Dinge erkennen: Von daher hat er sie als Allegorie bezeichnet.«[66] Obwohl die Frage nach dem eigentlichen Sinn des Wortes bei Paulus umstritten bleiben muss, ist die allegorische Auslegung dem Neuen Testament nicht fremd. Die zahlreichen Gleichnisse, die Jesus selbst erzählt hatte, sind der Beweis dafür.[67] Allegorese ist auch zu einer der Haupttendenzen der frühchristlichen Auslegung geworden und die sogenannte »hermeneutische Schule« von Alexandrien verdankt ihr ihren Ruhm. Sehr oft wurde ihr unterstellt, dass sie die Geschichtlichkeit und die Buchstäblichkeit einem höheren übertragenen Sinn preisgibt und dass sie sehr stark von Platonismus geprägt ist.[68] Eine vorsichtige Lesung der allegorischen Texte beweist trotzdem, dass von wenigen Ausnahmen abgesehen sie nie und in keiner Weise

---

[61] *Plutarch,* Quomodo adolescens poetas 19e: »οὓς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις...«.

[62] *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 1, Athen 1991, S. 283–284.

[63] *A. Meredith,* Allegory in Porphyry and Gregory of Nyssa, *Studia Patristica* 17 (1982) 424.

[64] *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 1, Athen 1991, S. 81–85.

[65] *G. Galitis,* Gesetz und Freiheit. Die Allegorie von Hagar und Sara in Gal 4,21-5,1, in: *A. Vanhoye (Hg.),* La foi agissant par l' amour (Galates 4,12-6,16), Rome 1996, S. 41-78; diskutiert ausführlich das Problem und meint, dass es sich hier eigentlich um eine Typologie handelt (S. 68).

[66] *Johannes Chrysostomos,* In epistolam ad Galatas commentarius 4: *PG* 61, 662: »Καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν. Ὃ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· ἡ μὲν ἱστορία αὕτη οὐ τοῦτο μόνον παραδηλοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναγορεύειν· διὸ καὶ ἀλληγορία ἐκάλεσεν.« Manche Vertreter der antiochenischen Schule haben versucht, den paulinischen Gebrauch des Begriffs »ἀλληγορία« mehr oder weniger ihrer Terminologie anzugleichen, vgl. z.B. *Theodoret von Cyrus,* Interpretatio epistolae ad Galatas 4: *PG* 82, 489C-D; *Theodor von Mopsuestia,* In epistolam Pauli ad Galatas commentarii fragmenta 4,24 : *PG* 66, 908C; Vgl. auch *H.N. Bate,* Some Technical Terms of Greek Exegesis, *JThS* 24 (1923) 60; *P. G. Barker,* Allegory and Typology in Galatians 4:21-31, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 197-198: für die Antiochener hatte die wortsinnige Auslegung der Geschichte der zwei Frauen Abrahams und die Bewahrung der historischen Dimension des Textes Vorrang.

[67] *R. L. Wilken,* In Defense of Allegory, *Modern Theology* 14 (1998) 199. *G. Galitis,* Gesetz und Freiheit. Die Allegorie von Hagar und Sara in Gal 4,21-5,1, in: *A. Vanhoye (Hg.),* La foi agissant par l' amour (Galates 4,12–6,16), Rome 1996, S. 54.

[68] *Eusebios von Caesarea,* Historia ecclesiastica 6.19: *PG* 20, 568A, erwähnt, dass Porphyrius in einem seiner Werke Origenes angeklagt hatte, er habe die Auslegungsmethoden der Stoiker übernommen und sie bei der Auslegung der jüdischen Schriften angewendet. Andererseits berichtet Origenes selbst

den geschichtlichen Charakter der biblischen Ereignisse leugnete. Origenes, der Vertreter der allegorischen Auslegung *par excellence*, drückte es sehr deutlich aus: »Niemand soll annehmen, es habe sich gar keine Geschichte (in der Schrift) zugetragen … Denn die geschichtlich wahren Stellen sind viel zahlreicher als die hineingewobenen rein geistigen Stellen«.[69] Eine allegorische Interpretation der Prophetie, der moralischen Weisung der biblischen Texte oder vielmehr des Kreuzes und der Auferstehung Christi wurde abgelehnt. Vielmehr orientierte sich die Allegorese an einer sinnvollen Deutung von dunklen biblischen Texten (wie z.B. den alttestamentlichen Anthropomorphismen), damit sie für die Gläubigen der Gegenwart »nützlich zur Belehrung sind« (II Tim 3,16).[70] Eben diese Beachtung der Geschichtlichkeit des biblischen Wortes unterscheidet die christliche von der heidnischen oder hellenistisch-jüdischen Auslegungstradition und erklärt, warum die Trennlinien zwischen typologischer und allegorischer Auslegung nicht so scharf gezogen werden können.[71] Man kann dieselbe Tendenz in den neutestamentlichen Texten erkennen.[72] Die Ansicht, dass die allegorische Auslegung der alexandrinischen »Schule« zugeschrieben werden müsse und dass sie von der Typologie, die die Auslegungsmethode der Antiochenische »Schule« sei, auseinandergebracht werden müsse, kann nicht mehr vertreten werden.[73] Genaugenommen arbeiten sowohl Typologie als auch Allegorese mit Analogien. Nur die Perspektive ist bei jeder Annäherung des Textes nicht die gleiche. Typologie vergleicht ähnliche Objekte, die sich auf derselben geschichtlichen Ebene befinden (lineare Richtung der Auslegung), während Allegorese den Vergleich von Objekten auf verschiedenen Ebenen bevorzugt (vertikale Richtung der Auslegung).[74] Die zwei Auslegungstendenzen ergänzen einander, weil die Typologie vor einer gnostischen und unhistorischen Lesung der Schriften schützt und die Allegorese zu der Aktualisierung des Textes, der ohne sie als rein historisch und innerweltlich verstanden worden wäre, beiträgt.[75] Die Kirchenväter scheinen sich dieses feinen Verhältnisses zwischen den beiden Dimensionen bewusst zu sein. Deswegen fühlen sie sich nicht verpflichtet eine der beiden Methoden aus-

(*Origenes,* Contra Celsum 1.15: *PG* 11, 684), dass der Neopythagoräer Numenius, die prophetischen Worten der Juden allegorisierte habe (τροπολογῆσαι).

[69] *Origenes,* De princ. IV, 3,3: *GCS* 3,22.

[70] *Gregor von Nyssa,* Commentarius in canticum canticorum, Prooemium: *PG* 44, 756B-757B.

[71] *R. P. C. Hanson,* Allegory and Event. A Study in the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, 1959, S. 36.

[72] *P. G. Barker,* Allegory and Typology in Galatians 4:21-31, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 209; *Gregor von Nyssa,* Commentarius in canticum canticorum, Prooemium: *PG* 44, 757B-C, hebt die Flexibilität der neutestamentlichen Texte bei der Verwendung der diversen Auslegungsbegriffe (z.B. ἀλληγορία, αἴνιγμα, θεωρία, τυπικῶς) hervor.

[73] *D. Fairbain,* Patristic exegesis and theology: the cart and the horse, *WTJ* 69 (2007) 8-10; *D. Trakatellis,* Theodoret's Commentary on Isaiah: A Synthesis of Exegetical Traditions«, in: *B. Nassif (Hg.),* New Pespectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff, Grand Rapids 1996, S. 338 ff.

[74] *J. D. Wilkinson,* A Defense of Origenist Allegory, *Studia Patristica* 6 (1962) 255. *K. Nikolakopoulos,* Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode?, *OFo* 13 (1999) 183.

[75] *H. de Lubac,* Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, (*Theologica Romanica* XXIII), Freiburg 1999, S. 159: »Das allegorische Schriftverständnis ermächtigt die Typologie, es begründet sie, es enthält sie in sich.«

schließlich anzuwenden, aber sie greifen auf die eine oder die andere Methode zurück, je nach Sinn und Zweck des biblischen Textes, den sie behandeln.[76]

Die allegorische Auslegung des Exodusgeschehens leugnet nicht die Geschichtlichkeit des auszulegenden Ereignisses. Der Interpret sucht vielmehr die Beziehung zwischen Heilsgeschichte und einer geistigen Wahrheit festzustellen, damit das biblische Wort eine aktuelle, sinnvolle und belehrende Bedeutung für die Kirchenmitglieder hat. Einzelne Züge der Exodustradition, wie z.B. Anweisungen für die Vorbereitungen des Auszugs und des Osterlammes, Ägypten, die Wüste, der Pharao werden so interpretiert, damit sie einen belehrenden Sinn für die Christen der Gegenwart haben. Allerdings bewahrt diese allegorische Annäherung des biblischen Textes die christozentrische und ekklesiologische Dimension der patristischen Auslegung und richtet sich auf eine eschatologische Vollendung. Ein gutes Beispiel dafür bietet die 27. Homilie von Origenes zum Buch von Numeri.[77] Der Auszug Israels aus Ägypten kann mit dem Auszug eines jeden Christen aus dem Land der geistlichen Bedrängnis und der Sklaverei des Fleisches gleichgesetzt werden,[78] wenn er die heidnische Lebensweise verlässt und zur Anerkennung des göttlichen Gesetzes gelangt ist.[79] Aus Liebe zu den Menschen, die in Ägypten waren, also in Finsternis und Ungewissheit, hat Gott seinen Logos, »seinen eingeborenen Sohn gesandt«(I Joh 4,9), damit er die Menschen zum Licht des göttlichen Gesetzes führe. Der Auszug ist also als Weg des einzelnen Christen in Richtung auf »den Vater« geschildert und setzt das Abtun der Irrtümer und »fleischlichen« Begierden und die Annahme des »göttlichen Gesetzes« voraus. Das kann aber nicht das Werk der Menschen allein sein, sondern geschieht nur durch die Sendung des »Wortes«, d.h. Jesu Christi. Nachdem der Mensch befreit Ägypten verlassen hat,[80] muss er die einzelnen Stufen »des Glaubens und der Tugenden«, die mit den 42 Stationen Israels in der Wüste gleichgesetzt werden, heraufsteigen, bis er das »verheißene Erbe« erreicht. In dieser kühnen Interpretation wird ein Ereignis der israelitischen Vergangenheit in der Kirche und den Zuhörern von Origenes aktualisiert.

Diese Aktualisierung des biblischen Textes ist der eigentliche Zweck sowohl der typologischen als auch der allegorischen Auslegung und vielleicht auch der wichtigste Beitrag der patristischen Auslegung zu der heutigen Bibelwissenschaft.[81] Die obengenannten Auslegungsvorschläge am Beispiel des Exodus bestätigen das dynamische Verständnis der Schrift durch die Kirchenväter und ihren erweiterten Auslegungshorizont. Typologie oder Allegorese sind für sie kein Dilemma, weil sie sich mehr auf das Ziel, nämlich das Wort Gottes den Mit-

---

[76] Man kann z.B. Elemente einer typologischen Auslegung in dem exegetischen Werk von Origenes aufspüren, vgl. *J. Daniélou,* Origène comme exégète de la Bible, *Studia Patristica* 1 (1975) 285-286. Johannes Chrysostomos, der als Vertreter der antiochenischen Schule angesehen wird, hat kein Problem ähnlicherweise auf die Allegorese zurückzugreifen, *K. Nikolakopoulos,* Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode?, *OFo* 13 (1999) 178.

[77] *Origenes,* In Numeros hom. 27: *SC* 442, 511-557.

[78] *Origenes,* In Genesim hom. 16,2: *SC* 7 bis, 375-377; *Gregor von Nyssa,* De vita Mosis 2,132: *SC* 1bis, 70.

[79] *Johannes Chrysostomos,* In epistolam ad Ephesios hom. 23,2: *PG* 62, 166.

[80] Der Herrscher Ägyptens, der Pharao, ist mit dem Teufel gleichgesetzt und mit der Gefangschaft des Geistes, *Origenes,* In Exodum hom. 1,5: *SC* 16, 88-91. Für weitere Belege aus der patristischen Literatur S. *W. Humber,* Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirchen, (*ZNW Beiheft* 35), Berlin 1969, S. 100, Anm. 60.

[81] *B. Studer,* Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift, *REA* 42 (1996) 74.

gliedern der Kirche aktuell und nützlich zu machen, und nicht auf die Methode ausrichten. Für sie ist die Schrift ein kostbarer Kristall und Aufgabe der Auslegung ist möglichst viele Facetten dieses Edelsteines aufleuchten zu lassen.[82]

[82] *M. Fiedrowicz,* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 149.

Die Gottesschau des Jesaja in der orthodoxen Überlieferung*

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einleitung

Die Gottesschau des Jesaja, die den Anfang und den Kern der Vision bildet, durch die der Prophet zur prophetischen Diakonie berufen wurde, hat eine herausragende Position in der Theologie und im Leben der Kirche inne. Und das nicht nur weil sie die Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte besonders beschäftigt hat, sondern auch weil sie, wie wir sehen werden, großen Einfluss auf die liturgische und hymnologische Tradition der Kirche ausgeübt hat.

Die Erfahrung der Gottesschau beschreibt der Prophet selbst kurz und auf eindrucksvolle Weise: »In dem Jahr, als der König Usia starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron, und sein Saum füllte den Tempel. Seraphim standen über ihm; ein jeder hatte sechs Flügel: mit zweien deckten sie ihr Antlitz, mit zweien deckten sie ihre Füße, und mit zweien flogen sie. Und einer rief zum anderen und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!«[1]

Das Interesse der Kirchenväter an der Gottesschau des Jesaja richtet sich nicht nur auf die Erfahrung der Schau Gottes an sich, wie sie vom Propheten selbst beschrieben wird, sondern besonders auf ihre Bedeutung und ihren Nutzen, den sie für die Bewältigung des trinitarischen Problems ihrer Zeit haben konnte. Bereits seit den ersten christlichen Jahren liefert die Gottesschau des Jesaja nicht nur eine Antwort auf das Problem der Schau Gottes an sich, sondern sie wurde unverbrüchlich mit dem Entwicklungsverlauf des Trinitätsdogmas verbunden, so dass deren Deutung bezüglich der Person der Gottesschau intensiv von den trinitarischen Auseinandersetzungen der ersten vier Jahrhunderte beeinflusst wurde, und dem Wesen nach beinahe alle Phasen der Geschichte der orthodoxen Trinitätslehre widerspiegelt.

Demnach sind die Hauptthemen, die die orthodoxe Tradition bezüglich der Gottesschau des Jesaja beschäftigen, die beiden folgenden: a) welche ist die Person Gottes, die Jesaja sah, und b) wie lässt sich die Negation der Schau Gottes, die in der Heiligen Schrift ausdrücklich verkündet wird, mit der Erfahrung der Gottesschau des Propheten vereinbaren? Diese beiden grundlegenden Fragen werden die Hauptthemen meines Referats bilden, auf die ich mein Augenmerk richten möchte.

---

* Referat, das am 08. 09. 1992 in der Orthodoxen Akademie Kretas auf dem Interchristlichen Symposium gehalten wurde, das die Aristoteles Universität von Thessaloniki gemeinsam mit dem Geistlichen Institut »Ateneum Antonianum« Roms unter dem Thema »Gottesschau und Gebet« vom 8. bis 10. September 1992 veranstaltete. Es ist ebenfalls auf italienisch veröffentlicht worden: L' esperienza di Dio in Isaia secondo la traditione ortodossa, in: Vedere Dio (Incorto tra Oriente e Occidente), a cura di *Yannis Spiteris* e *Brunno Gianesin*, Bologna 1994, S. 41-62.

[1] Jes 6, 1-3.

a. Die Person der Gottesschau

Bezüglich der Person der Gottesschau des Jesaja existieren in der orthodoxen Tradition drei verschiedene Deutungen, was der Tatsache zu verdanken ist, dass jede von ihnen unter verschiedenen historisch- dogmatischen Verhältnissen geboren und entwickelt wurde. Es handelt sich a) um die patrozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau der Vater ist, b) um die christozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau der fleischlose, d.h. der noch nicht Fleisch gewordene Logos, ist, und c) die triadozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau nicht nur eine, sondern alle drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit sind.

1. Die patrozentrische Deutung

Die patrozentrische Deutung der Person der Gottesschau des Jesaja, wenn auch jünger als die christozentrische, die – wie wir sehen werden – biblischen und sogar johanneischen Ursprung hat, setzte sich schon sehr früh und umfassend in der orthodoxen Überlieferung durch, weil sie von Anfang an ihre Existenz mit der liturgischen Praxis der Kirche verband. Ihr Erscheinen ist unserer Meinung nach eng mit den monarchianischen Tendenzen der kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts verbunden, laut derer Gott, der Jahwe des Alten Testamentes, der Vater ist. Der Sohn und der Heilige Geist befinden sich entsprechend an zweiter und dritter Stelle.

Diese Deutung wird, obwohl sie in den liturgischen Anaphoratexten des Ostens und des Westens geläufig ist, merkwürdigerweise nicht von der Majorität der kirchlichen Theologen vertreten. Ihr einziger Vertreter, allerdings auch er mit charakteristischer Eigenart, ist Origenes. Seine Deutung der Gottesschau des Jesaja ist tatsächlich recht eigentümlich und entspricht völlig seiner Theologie, die hauptsächlich durch das Subordinationsprinzip (d.h. das Prinzip der Unterwerfung des Sohnes und des Heiligen Geistes unter den Vater) gekennzeichnet ist, sowie auch durch seinen intensiven Allegorismus, durch den er auf die hohen geistigen Offenbarungswahrheiten hinzuweisen versucht.

Die Gottesschau des Jesaja bildet für ihn ein verborgenes Geheimnis, das intensive Bemühungen verlangt, damit man es enthüllen kann[2]. Der Herr, der »auf einem Thron« saß, und dem Propheten erschienen ist, ist für Origenes der Vater. Er erschien aber nicht allein. Gestützt auf die Stelle Jes. 6, 2 des griechischen Textes (»καὶ σεραφὶν εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ, ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ [Seraphim standen um ihn herum; der eine hatte sechs Flügel und der andere auch sechs Flügel]«) behauptet er, dass die Seraphim, die bei der Gottesschau des Jesaja erschienen, nicht viele waren, sondern nur zwei. Also gemeinsam mit dem Vater erschienen dem Jesaja auch zwei Seraphim. Auf die Frage, »Wer sind diese beiden Seraphim?«, gibt Origenes selbst die Antwort: »Mein Herr Jesus Christus und der Heilige Geist«.[3] So ist die Betrachtung, die er über die Person der Gottesschau des Jesaja macht, nicht rein patrozentrisch, sondern hat auch eine eigentümliche trinitätstheologische Bedeutung, die völlig seiner Trinitätslehre und ganz besonders seinem Subordinationsprinzip entspricht.

Diese Deutung hilft Origenes nicht nur sein Subordinationsprinzip darzustellen, sondern auch, es biblisch auf die alttestamentlichen Gotteserscheinungen (Theophanien) zu stützen, um den trinitätstheologischen Irrlehren, sowohl des dynamischen als auch des modalistischen Monarchianismus seiner Zeit wirksam entgegenwirken zu können. Außerdem, wie bekannt

---

[2] *Origenes,* Commentarii in evangelium Joannis 6, 2: *PG* 14, 205 B.

[3] Siehe *Origenes,* Homiliae in visiones Isaiae 1, 2: *PG* 13, 221 BC.

ist, war das Subordinationsprinzip für die Theologen der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts das beste Widerstandsmittel gegen den Monarchianismus, weil es die Monarchie der Gottheit sicherstellte, ohne die hypostatische Autonomie und die Verschiedenheit der Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes anzutasten.

Die Minderwertigkeit des Sohnes und des Heiligen Geistes im Verhältnis zum Vater wird nach Origenes auch durch das Werk bezeugt, das die beiden Seraphim während der Gottesschau des Jesaja ausführen; mit ihren Flügeln bedecken sie nicht ihr eigenes Gesicht und ihre eigenen Füße, so sagt er, sondern das Gesicht und die Füße des Vaters und lassen nur die Mitte (»μεσότης«) unbedeckt.[4] Diese anthropomorphe Darstellung in der Vision der Gottesschau des Jesaja ist für Origenes nichts weiter als eine Allegorie, die sich auf das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes bei der Offenbarung Gottes in der Welt bezieht. Das »Gesicht« und die »Füße« Gottes stellen für ihn die entsprechenden Symbole des »Anfangs« und des »Endes«, der »ersten« (»προτέρων«) und der »letzten« (»ἐσχάτων«) Dinge des Vaters dar, während seine Mitte (»μεσότης«) die Gesamtheit seiner Energien ist, durch die er sich in der Schöpfung und in der Geschichte offenbart; es ist die Offenbarung Gottes in der Welt selbst. Sowohl die »ersten«, als auch die »letzten« Dinge Gottes, sagt Origenes, sind uns unbekannt, weil sie verdeckt sind. Nur die Mitte, die unbedeckt ist, kann uns bekannt werden und folglich können wir nur durch sie Gott erkennen.[5]

Dem Text zufolge standen (»εἱστήκεισαν«) diese beiden Seraphim nicht nur da und deckten das »Gesicht« und die »Füße« des Vaters, sondern sie bewegten sich (»ἐπέταντο«) auch. »Sie bewegten sich, auf Gott zuweisend«, erläutert Origenes.[6] Die Bewegung, also des Sohnes und des Heiligen Geistes, hat die Offenbarung des Vaters zur Folge. Dieselben, die mit ihrer Haltung die »ersten« und die »letzten« Dinge Gottes verhüllen, offenbaren durch ihre Bewegung Gott in der Geschichte.

Aber die Krönung der eigentümlichen trinitätstheologischen Bedeutung, die für Origenes die Gottesschau des Jesaja enthält, ist der *Trishagios Hymnos* (dreiheiliger Hymnus) der Seraphim. Origenes ist der erste christliche Theologe, der im dreiheiligen Hymnus der Seraphim das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit sieht. Die beiden Seraphim, die sich nahe bei Gott befinden, so sagt er, sind die einzigen, die mit voller Gotteserkenntnis sagen: »Heilig, heilig, heilig«, und auf diese Weise weisen sie auf das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit hin, weil außer Gott-Vater auch sie selbst heilig sind.[7]

Diese Deutung des Origenes bezüglich der zwei Seraphim bezeichnete der anti-origenist hl. Hieronymus, als »ehrfurchtslos« (»ἀσεβῆ«)[8], offensichtlich weil durch diese Deutung der Sohn und der Heilige Geist in ihrer Beziehung zum Vater abgewertet werden. Er fand die Ansicht befriedigender, nach der die beiden Seraphim die beiden Testamente darstellen, das Alte und das Neue.[9]

---

[4] Vgl. *Origenes,* Homiliae in visiones Isaiae 1, 2: *PG* 13, 221 C – 222 A.

[5] Vgl. *Origenes,* Homiliae in visiones Isaiae 1, 2: *PG* 13, 221 C.

[6] Siehe *Origenes,* Homiliae in visiones Isaiae 1, 2: *PG* 13, 222 A.

[7] Vgl. *Origenes,* Homiliae in visiones Isaiae 1, 2: *PG* 13, 221 B.

[8] Siehe *Hieronymus,* In Isaiam prophetam III: *PL* 24, 94 C – 95 A: »Impie ergo quidam duo Seraphim, Filium et Spiritum sanctum intellegit: cum juxta evangelistam Joannem et Paulum apostolum Filium Dei visum in majestate regnantis et Spiritum sanctum locutum esse doceamus«. Siehe auch *P. N. Trempelas,* Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας), Athen 1961, S. 25.

[9] Vgl. *Hieronymus,* In Isaiam prophetam III: *PL* 24, 95 A.

Indessen fand diese Deutung des Origenes in unklarer und verdeckter Gestalt Einlass in die liturgische Tradition Ägyptens, ohne dass ihr eigenartiger trinitätstheologischer Charakter bemerkt worden ist.

In der Anaphora der Liturgie des Serapion, des Bischofs von Thmouis (4. Jh.), wird in bezeichnender Weise erwähnt: »Dir sitzen die zwei ehrwürdigsten sechsflügligen Seraphim bei, in dem sie mit den zwei Flügeln ihr Gesicht verdecken, mit den (anderen) zwei ihre Füße, und mit den (anderen) zwei fliegen und heiligen...«.[10]

Die Tatsache, dass die Seraphim in der Anaphora des Serapion zwei sind und als »ehrwürdigste« (»τιμιώτατα«) bezeichnet werden, ist kein Zufall; es muss auf jeden Fall mit der eigentümlichen trinitätstheologischen Deutung der Gottesschau des Jesaja von Origenes in Verbindung gebracht werden. Es wird nicht gesagt, wer diese »beiden ehrwürdigsten Seraphim« sind, oder wessen »Gesicht« und wessen »Füße« sie bedecken. Aber sicher hätte Serapion, als Anhänger von Nizäa und Freund des hl. Antonius des Großen und des hl. Athanasius des Großen,[11] keine Deutung wie die des Origenes akzeptiert.

Wie war es aber möglich, dass er in seiner Anaphora den origenischen Typus benutzte, der in jener Zeit als ungeeignet galt, um die orthodoxe Trinitätslehre auszudrücken, weil die Arianer durchaus in den »beiden ehrwürdigsten Seraphim« nicht nur die Minderwertigkeit, sondern auch die Wesensverschiedenheit des Sohnes und des Heiligen Geistes in Bezug zum Vater sehen konnten?

Es scheint, als hätte Serapion den origenischen Typus schon in der liturgischen Praxis seiner Provinz vorgefunden, und da er nicht die origenische Deutung der »beiden ehrwürdigsten Seraphim« enthielt, betrachtete er ihn als ungefährlich und nahm ihn in die Anaphora, die er selbst verfasst hatte, auf.

Eine bedeutsame Abweichung von dem oben genannten origenischen Typus der Anaphora des Serapion zeigt die Anaphora der Liturgie des Heiligen Markus, in der nicht mehr von den »beiden ehrwürdigsten Seraphim« die Rede ist, sondern von den »beiden ehrwürdigsten Tieren« des Vaters. In dieser Anaphora unterscheiden sich die »sechsflügligen Seraphim« von den »beiden ehrwürdigsten Tieren«, und werden zu vielen: »Dir sitzen deine zwei ehrwürdigsten Tiere bei, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügligen Seraphim, in dem sie durch ihre Flügel ihre Gesichter verdecken«.[12]

Wir müssen aber betonen, dass diese beiden »ehrwürdigsten Tiere« keinen Bezug zur Gottesschau des Jesaja haben, sondern zur Odenstelle des Habakuk »in Mitten von zwei Tieren wirst du erkannt werden«[13], über die Origenes behauptet, dass »es sich um Christus und den Heiligen Geist handelt«.[14] Das heißt also, dass die zwei Tiere in der Ode des Habakuk, in deren Mitte man Gott erkennen kann, für Origenes der Sohn und der Heilige Geist sind,

---

[10] Siehe *A. Hänggi – I. Pahl,* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg (Suisse) 1968, S. 130: »Σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶ μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τούς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἀγιάζοντα...« Siehe auch *P. E. Rodopoulos,* The Sacramentary of Serapion, Thessaloniki 1967, S. 124.

[11] Vgl. *P. E. Rodopoulos,* a.a.O., S. 27.

[12] Siehe *A. Häggi – I. Pahl,* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg (Suisse) 1968, S. 110: «Σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, ἃ δυσὶ μὲν πτέρυξιν τὰ πρόσωπα καλύπτοντα...». Siehe auch *P. E. Rodopoulos,* a.a.O., S. 56.

[13] Hab 3, 2.

[14] *Origenes,* De Principiis 1, 3, 4 : *PG* 11, 148 CD.

die in seiner Trinitätslehre eine untergeordnete Stellung dem Vater gegenüber einnehmen. Man könnte die Schlussfolgerung ziehen, dass die Bezeichnung »ehrwürdigste«, welche die beiden Tiere in der Markus Anaphora, wie auch die beiden Seraphim in der Serapion Anaphora bezeichnet, nicht nur eine enge Beziehung zwischen den beiden Anaphoratexten darstellt, sondern auch die Abhängigkeit der ersten von der eigentümlichen trinitätstheologischen Deutung des Origenes in der Ode des Habakuk; auf jeden Fall aber bedeutet die Tatsache, dass in dieser Anaphora von den »sechsflügligen Seraphim« allgemein und unbestimmt die Rede ist, dass die Stelle, die in Beziehung zur Person der Gottesschau des Jesaja steht, absolut frei von jeder Art origenischen Einflusses ist.

Das Distanzieren der ägyptischen Anaphoratexte von origenischen Einflüssen wird besonders in der »Der-Balyzeh« Anaphora deutlich, in der nicht einmal die »zwei ehrwürdigsten Tiere« mehr vorkommen.[15] So herrschte nach der graduellen Reinigung der ägyptischen Anaphoratexte von origenischen Einflüssen, die, wie wir glauben, aus rein dogmatischen Gründen vorgenommen wurde, bereits der gewöhnliche Anaphora – Typus vor, der in den liturgischen Traditionen des Ostens und des Westens geläufig ist. Nach diesem (Typus) ist die Person der Gottesschau des Jesaja der Vater, der von vielen sechsflügligen Seraphim umgeben ist, die ihn mit dem dreiheiligen Hymnus loben. Sowohl in den Anaphoratexten der Clemens-, der Jakobus (des Herrenbruders)- und der Basilius (des Großen)- Liturgie, als auch in den Anaphoratexten der Liturgien des römischen, ambrosianischen und gallikanischen Typus, ist die Person, der der dreiheilige Hymnus der Seraphim und der übrigen Engelmächte gewidmet ist, der Vater.[16] Auf diese Weise wurde die patrozentrische Deutung der Person der Gottesschau des Jesaja, die wahrscheinlich, wie wir bereits erwähnten, Frucht der Überzeugung der kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts war, nämlich dass der Gott des Alten Testaments hauptsächlich der Vater ist, trotz der Tatsache, dass von Origenes versucht wurde, ihr eine eigentümliche trinitätstheologische Dimension beizumessen, die dem Subordinationsprinzip entsprochen hätte, definitiv und ausschließlich in der liturgischen Tradition der Kirche abgebildet, völlig befreit von der Gefahr irgendeiner arianischen oder origenischen Verfälschung.

2. Die christozentrische Deutung

Die christozentrische Deutung bezüglich der Person der Gottesschau des Jesaja ist die älteste in der Tradition der Kirche. Ihre Herkunft und ihre theologische Grundlage sind völlig biblisch und sogar johanneisch. Wie bekannt ist, berief sich der Evangelist Johannes auf zwei Stellen des Jesajabuches, um den – trotz der Mehrheit der von Christus gewirkten »Zeichen« – vorhandenen Unglauben der Juden zu stigmatisieren, indem er besonders betonte: »So sprach Jesaja, da er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete«.[17]

Die christozentrische Deutung der Gottesschau Jesajas, die Johannes hier vollzieht, ist nicht theologisch herbeigezogen und unerklärbar, sondern lässt sich in den Rahmen seiner Lehre über die offenbarende Rolle des Sohnes in Bezug zum Vater einordnen. Laut dieser ist der Vater unsichtbar und wird nur durch den Sohn sichtbar und erkennbar. Wie er cha-

[15] Siehe *A. Hänggi – I. Pahl,* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg (Suisse) 1968, S. 124. *P. E. Rodopoulos,* The Sacramentary of Serapion, Thessaloniki 1967, S. 56.

[16] Vgl. *F. E. Brightman,* Liturgies Eastern and Western, Vol. I (Eastern Liturgies), Oxford ^{3}1967, S. 18. 50. 402; *A. Hänggi – I. Pahl,* a.a.O., S. 88. 427. 449. 467; *P. N. Trempelas,* Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda, Athen 1966, S. 211 f.

[17] Joh 12, 41.

rakteristisch betont: »Niemand hat Gott (sc. den Vater) je gesehen. Der Einziggeborene, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«.[18] Aus diesem Grund sieht jemand, nach den Worten Christi, im Sohne denselbigen Vater.[19] Genau diese Lehre ist eine Voraussetzung für den Apostel Paulus, wenn er den Sohn als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« bezeichnet[20]. Diese biblische Lehre bildete den theologischen Rahmen, nicht nur für die theologische Deutung der Person in der Gottesschau des Jesaja, sondern auch für die allgemeine Auffassung, die der orthodoxen Tradition entspricht, dass der fleischlose Logos die Person der alttestamentlichen Theophanien ist. Wie der hl. Irenäus charakteristisch betont: »Abraham und die übrigen Propheten sahen ihn (sc. den Logos) prophetisch, in dem sie voraussahen, was in der Zukunft geschehen wird«.[21] Derselben Linie theologischen Denkens folgt auch der Philosoph und Märtyrer Justin in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon«, indem er mit Nachdruck betont, dass der Gott, der den Patriarchen und den Propheten des Alten Testamentes erschienen ist, der Sohn und Logos Gottes ist.[22]

Diese älteste biblische und väterliche Auffassung war die stärkste und ertragreichste Antwort auf die Sichtweise der Juden, die die Offenbarung des Alten Testamentes als rein jüdische Angelegenheit betrachteten, die keinen Bezug zum Christentum hatte. Der einzige Weg, um die Einheit des Alten mit dem Neuen Testament zu zeigen, war die Betonung vonseiten der Apostel und der Kirchenväter, dass Christus die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten sei, aber auch, dass der Gott, der den Patriarchen und Propheten des Alten Testaments erschienen ist, damals der fleischlose und später der fleischgewordene Logos Gottes war.

Diese Auffassung war in der vornizänischen Zeit weit verbreitet, weil sie, wie wir sehen werden, die einzige Antwort auf die Frage nach dem Erscheinen des unsichtbaren Gottes in der Welt war. Die christozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja aber gewann ab dem 4. Jh. im Wesentlichen den Vorrang in der orthodoxen Tradition, als man sich ihrer dogmatischen Bedeutung für die Bekämpfung der Häresie des Arianismus bewusst wurde. Das ist nur allzu natürlich, weil diese Deutung in den Händen der Kirchenväter ein beweiskräftiges Argument für die Göttlichkeit des Logos war, weil es der »Herr Zebaoth« war, der dem Jesaja erschienen war. Es ist überhaupt kein Zufall, dass die Väter, die diese Deutung begrüßen, wie z.B. Eusebius von Cäsarea[23], Kyrill von Jerusalem[24], Gregor von Nyssa[25], Kyrill

---

[18] Joh 1, 18.

[19] Vgl. Joh 14, 9.

[20] Siehe Kol 1, 15. Vgl. auch 1 Kor 4, 4. Damit die Bedeutung der Charakterisierung des Sohnes als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« verdeutlicht wird, sollte man folgende Werke hinzuziehen, *Joh. Karavidopoulos,* »Εἰκὼν Θεοῦ« καὶ »κατ' εἰκόνα Θεοῦ« παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ, Thessaloniki 1964, S. 48; *ders.,* Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα, Thessaloniki 1981, S. 433 ff.

[21] Siehe *Irinäus,* Contra Haereses 5, 1, 2: *PG* 7, 1122 AB: »Ἀβραὰμ καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται προφητικῶς αὐτὸν ἔβλεπον, τὸ μέλλον ἔσεσθαι δι' ὄψεως προφητεύοντες«.

[22] Vgl. *Justin,* Dialogus cum Tryphone Judaeo 60 – 61: *PG* 6, 612 B – 616 C.

[23] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 121 C – 128 A; *ders.,* Demonstratio evangelica 7, 1: *PG* 22, 488 B – 493 B; 9: *PG* 22, 705 B – 708 B.

[24] Vgl. *Kyrill von Jerusalem,* Catecheses ad illuminandos 14, 27: *PG* 33, 861 A.

[25] Vgl. *Gregor von Nyssa,* Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum alexandrinum: *PG* 45, 1272 CD.

von Alexandrien[26], Proklos von Konstantinopel[27], Theodoret von Kyros[28] und Prokopios von Gaza[29], ausschließlich im 4. und 5. Jahrhundert lebten. Für fast alle dieser Väter ist die Gottesschau des Jesaja die Schau des fleischlosen (d.h. noch nicht fleischgewordenen) Logos auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes des Vaters und beinhaltet in ihrem Wesen eine Vorschau seiner Fleischwerdung.[30] »Der wunderbare Prophet«, wie uns Eusebius von Cäsarea charakteristisch sagt, »da er Gott, den von der Jungfrau geborenen, verkündigen wird, sieht er ihn in seiner ehrenvollen Gottesschau voraus«.[31]

Ein unbekannter Verfasser einer Predigt zum Darstellungsfest des Herren im Tempel, die fälschlicherweise Methodius vom Olymp zugeschrieben wird, der die Gottesschau des Jesaja als Vorschau der Fleischwerdung des Logos deuten will, betont mit Nachdruck, dass der höchste und erhabenste Thron, auf dem der Prophet den Sohn Gottes sitzen sah, die »jungfräuliche Mutter« Maria ist.[32]

Genau diese Verbindung der Gottesschau des Jesaja mit der Fleischwerdung des Logos gibt den Vätern die Möglichkeit und das Recht die Herrlichkeit Gottes eschatologisch und christologisch zu sehen, auf die sich sowohl der Prophet während seiner Gottesschau, als auch die Seraphim bei ihrem dreiheiligen Hymnus beziehen. Die Herrlichkeit, mit welcher der Prophet das Haus Gottes erfüllt sah, ist nach den Vätern identisch mit der Herrlichkeit, die den Tempel Salomos ständig erfüllte, bis zum Zeitpunkt in dem Israel seine Ungläubigkeit gegenüber der Person Christi zeigte[33], während die Herrlichkeit, auf die sich die Seraphim in dem dreiheiligen Hymnus beziehen, nicht nur auf den Tempel beschränkt bleibt, sondern durch die Fleischwerdung des Logos die ganze Schöpfung erfüllt.[34] So bildet der dreiheilige Hymnus für die Väter eine wunderbare Verbindung von Trinitätslehre und Christologie. In diesem Hymnus wird die Trinitätslehre, die durch das dreimalige Vorkommen des Wortes »heilig« und den einmaligen Ausdruck »Herr Zebaoth« ausgedrückt wird und die entsprechend die drei Hypostasen und die eine Substanz der Gottheit bedeutet, mit der Ausbreitung der Herrlichkeit Gottes über die ganze Erde unzerbrechlich verbunden, eine Tatsache, die eine Vorankündigung

---

[26] Vgl. *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 169 A – 176 B.

[27] Vgl. *Proklos von Konstantinopel,* Oratio I, Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam 9: *PG* 65, 689 D.

[28] Vgl. *Theodoret von Kyros,* In Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 81, 265 A; *ders.*, Eranistes 1: *PG* 83, 49 B; 2: *PG* 83, 164 C.

[29] Vgl. *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1929 B – 1937 C.

[30] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Demonstratio evangelica 7, 1: *PG* 22, 488 C; 489 AB; *Kyrill von Jerusalem,* Catecheses ad illuminandos 14, 27: *PG* 33, 861 A; *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 172 D – 173 A; 176 AB; *Theodoret von Kyros,* In Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 81, 265 A; *ders.*, Eranistes 1: *PG* 83, 49 B; 2: *PG* 83, 164 C; *Prokopios von Gaza.,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1933 C; 1936 B.

[31] Siehe *Eusebios von Cäsarea,* Demonstratio evangelica 7, 1: *PG* 22, 488 C: »Ὁ θεσπέσιος προφήτης Θεὸν ἐκ Παρθένου γεγεννημένον μέλλων ἀνακηρύττειν, τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ θεοπτίαν προθεωρεῖ.«

[32] Vgl. *Methodios von Olymp,* De Simeone et Anna, quo die Dominico in templo occurrerunt; ac de sancta Deipara 2: *PG* 18, 352 B.

[33] Vgl. *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 173 BC; *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 18, 1932 C.

[34] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Demonstratio evangelica 7, 1: *PG* 22, 489 BC; *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 176 AB; *Theodoret von Kyros,* In Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 81, 265 A; *ders.*, Eranistes 1: *PG* 83, 49 B; 2: *PG* 83, 164 C.; *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1933 C – 1936 B.

der Fleischwerdung des Logos darstellt.[35] Die Engel im dreiheiligen Hymnus, bemerkt Kyrill von Alexandrien, verkünden auf lobpreisende Weise das Trinitätsdogma und künden gleichzeitig die Erfüllung der ganzen Erde durch die Herrlichkeit Christi an, »in dem sie das Zukünftige voraussagen und das Mysterium der in Christus gewordene Oikonomia vorankündigen«.[36]

Die christozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja hatte großen Einfluss, sowohl auf die liturgische, als auch auf die hymnologische Tradition der Kirche. Zwei Liturgieformen, eine östliche, die des hl. Gregor des Theologen, und eine westliche, die mosarabische, haben in ihren Anaphoratexten den Sohn als Person, auf die sich der dreiheilige Hymnus der Seraphim bezieht.[37] In der mosarabischen Liturgieform – wenn es auch eine zweite Variante von ihr gibt, in der der dreiheilige Hymnus nicht ausschließlich auf den Sohn, sondern auch auf die drei Personen der Trinität Bezug nimmt – ist das Zentrum des dreiheiligen Hymnus hauptsächlich die Person des Sohnes.[38]

Außer in der liturgischen, hat sich die christozentrische Deutung auch in der hymnologischen Tradition der Orthodoxen Kirche verfestigt. Sowohl die 5. Ode der Katavasien des Darstellungsfestes des Herren im Tempel[39], als auch der Heirmos, der 5. Ode des Kanons des Karsamstags[40], zeigen deutlich den Einfluss der christozentrischen Deutung der Gottesschau des Jesaja. In der 5. Ode der Katavasien des Darstellungsfestes des Herren im Tempel wird sogar die väterliche Position deutlich, die die Gottesschau des Jesaja als Vorschau der Fleischwerdung des Logos sieht.

3. Die triadozentrische Deutung

Diese Deutung bildete sich als Antwort auf die Herausforderung vonseiten der trinitätstheologischen Häresien, und besonders der Pneumatomachen, des 4. Jahrhunderts heraus und entspricht vollständig der Trinitätslehre der großen Väter jener Zeit. Ihre wichtigsten Vertreter sind Didymus der Blinde[41], Basilius der Große[42], Gregor der Theologe[43], Johannes Chrysostomus[44] und Johannes von Damaskus[45].

---

[35] Vgl. *Kyrill von Alexandrien,* a.a.O.; *Theodoret von Kyros,* In Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 81, 264 D – 265 A; *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1936 B. Siehe auch *D. A. Doikos,* Ὁ προφήτης Ἡσαΐας (κεφ. 1-6), Thessaloniki 1976, S. 167.

[36] Siehe *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 176 A.

[37] Vgl. *A. Hänggi – I. Pahl,* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg (Suisse) 1968, S. 360, 497, 501, 505 ff. Siehe auch *P. N. Trembelas,* Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας), Athen 1961, S. 69 f.; *ders.,* Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda, Athen 1966, S. 271 f.

[38] Vgl. *A. Hänggi – I. Pahl,* a.a.O., S. 499, 503; *P.N. Trembelas,* a.a.O., S. 271.

[39] Vgl. Μηναῖον Φεβρουαρίου, hrsg. von «Φῶς», Athen 1961, S. 33: »Ὡς εἶδεν Ἡσαΐας συμβολικῶς ἐν θρόνῳ ἐπηρμένῳ Θεὸν ὑπ' ἀγγέλων δόξης δορυφορούμενον, ὦ τάλας, ἐβόα, ἐγὼ πρὸ γὰρ εἶδον σωματούμενον Θεόν, φωτὸς ἀνεσπέρου καὶ εἰρήνης δεσπόζοντα.«

[40] Vgl. Τριῴδιον, hrsg. von «Φῶς», Athen 1967, S. 482: »Θεοφανείας σου Χριστὲ τῆς πρὸς ἡμᾶς συμπαθῶς γενομένης Ἡσαΐας φῶς ἰδὼν ἀνέσπερον...«

[41] Vgl. *Didymos der Blinde,* De Trinitate 1, 19: *PG* 39, 365 AB; 31: *PG* 39, 424 C – 425A; 2, 11: *PG* 39, 657 AB; *Basileios der Große,* Adversus Eunomium 5: *PG* 29, 721 B – 724 A.

[42] Vgl. *Basileios der Große,* Adversus Eunomium 3, 3: *PG* 29, 661 A; De Spiritu Sancto 38: *PG* 32, 140 B.

[43] Vgl. *Gregor der Theologe,* Oratio 45, In sanctum pascha 4: *PG* 36, 628 D – 629 A.

[44] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* Interpretatio in Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 56, 71; *ders.,* Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam, Homilia 68, 2: *PG* 59, 576.

[45] Vgl. *Johannes Damaskenos,* Expositio accurata fidei orthodoxae 3, 10: *PG* 94, 1020 C – 1021 A; *ders.,* Contra Jacobitas 85: *PG* 94, 1484 BC; *ders.,* Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno

Nach dieser Deutung wird in der Gottesschau des Jesaja »die Heilige Trinität auf dem höchsten Thron sitzend gezeigt«.[46] Der Erste, der diese Deutung entwickelte und sie biblisch untermauerte, war wahrscheinlich Didymus der Blinde. Wie er konkret angibt, wenn Jesaja sagt: »ich sah den Herrn auf dem höchsten Thron sitzen…«, meint er den Vater; wenn der Evangelist Johannes sagt: »Das sagte Jesaja, als er dessen Herrlichkeit schaute«, versteht er den Sohn als Person der Gottesschau; während Apostel Paulus, wenn er mit den Juden Roms diskutierend sagt: »Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesagt: Geh zu diesem Volk und sag: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen aber nicht erkennen«, dabei meint er offensichtlich den Heiligen Geist als Person der Gottesschau.[47]

Nach Didymus bedeutet die unterschiedliche Auffassung über die Person der Gottesschau zwischen Jesaja, dem Evangelisten Johannes und Apostel Paulus keinen Gegensatz oder etwa einen dogmatischen Unterschied zwischen ihnen; jeder von ihnen erwähnt lediglich eine Person der Heiligen Trinität, ohne dass dies bedeutet, dass er die anderen beiden Personen ausschließt, weil die drei göttlichen Personen »durch die Identität der Gottheit« unzertrennbar sind.[48] Dieselbe biblische und theologische Untermauerung der triadozentrischen Deutung der Gottesschau des Jesaja finden wir ein wenig später in zwei Schriften, die fälschlicherweise Athanasius dem Großen zugeschrieben werden[49], sowie in Predigten des hl. Johannes Chrysostomus[50], während sie der hl. Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert wiederholt.[51] Wie wir es auffassen, bildet diese Deutung im Grunde eine harmonische Synthese der vorangegangenen patrozentrischen und christozentrischen Deutungen, denen noch die pneumatologische Deutung hinzugefügt wird, die man aus klaren antipneumatomatischen Gründen heraus versuchte, biblisch zu begründen. So erscheint insgesamt eine Deutung der Gottesschau des Jesaja, die völlig im Einklang mit der bereits vollständig entwickelten Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts steht.

Die triadozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja findet aber ihre absolute Entsprechung und ihren geeignetsten Ausdruck im dreiheiligen Hymnus der Seraphim. Alle Väter, die diese Deutung vertreten, akzeptieren einstimmig, dass mit dem dreimaligen Vorkommen des Wortes »heilig« vonseiten der Seraphim die drei Hypostasen der Heiligen Trinität gepriesen werden, während mit dem einmal angeführten »Herr Zebaoth« die eine Substanz, die eine Gottheit und das eine Reich der drei göttlichen Hypostasen hervorgehoben wird.[52]

---

trisagio 2 – 26: *PG* 95, 25 A – 57 C.

[46] Siehe *Athanasios der Große,* Testimonia ex sacra Scriptura, de naturali communione similis essentiae inter Patrim, et Filium, et Spiritum Sanctum, licet res intellectu difficillima sit: et quod unam habeant operationem (dub.) 8: *PG* 28, 41 C.

[47] Siehe Anmerkung 41.

[48] Vgl. *Didymos der Blinde,* De Trinitate 2, 11: *PG* 39, 657 B.

[49] Vgl. *Athanasios der Große,* De Incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos 10: *PG* 26, 1000 B – 1001 B; *ders.,* Testimonia ex sacra Scriptura, de naturali communione similis essentiae inter Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, licet res intellectu difficillima sit: et quod unam habeant operationem (dub.) 8: *PG* 28, 41 C – 44 B.

[50] Siehe Anmerkung 44.

[51] Vgl. *Johannes Damaskenos,* Contra Jacobitas 85: *PG* 94, 1484 BC.

[52] Vgl. *Athanasios der Große (spur.),* De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos 10: *PG* 26, 1000B ; *Basileios der Große,* Adversus Eunomium 3, 3 : *PG* 29, 661 A; *ders.,* De Spiritu Sancto 38: *PG* 32, 140 B; *Gregor der Theologe,* Oratio 45, In sanctum pascha 4 : *PG* 36, 628 D – 629 A; *Didymos der Blinde,* De

Mit viel Nachdruck sondert Didymus der Blinde seine These von der des Origenes ab; nach ihm lobten nicht der Sohn und der Heilige Geist den Gott-Vater in der Gottesschau des Jesaja, sondern auch sie würden von den Seraphim mit dem Vater zusammen gelobt.[53] Wir müssen aber betonen, dass, trotz der anti-origenischen Haltung der Kirchenväter gegen die origenische Deutung der Gottesschau des Jesaja, die trinitätstheologische Deutung des dreiheiligen Hymnus, die als erster Origenes eingeführt hat, wenn auch in einer etwas unvollständigen Form[54], von der gesamten väterlichen Tradition akzeptiert worden ist.

Besonders betont die trinitätstheologische Bedeutung des dreiheiligen Hymnus der Heilige Johannes von Damaskus in seinem speziellen Werk *Über den dreiheiligen Hymnus*, in dem er zu beweisen versucht, dass die Ansicht Peters des Walkers (Gnafeus), dass der dreiheilige Hymnus von den Seraphim Christus dargebracht wird, aufgrund dessen er versuchte, theologisch seinen theopaschetischen Zusatz zum dreiheiligen Hymnus zu rechtfertigen, falsch ist und nicht auf die Väter aufbaut. An deren Stelle akzeptieren, laut Johannes von Damaskus, alle Väter einstimmig, dass sich der dreiheilige Hymnus auf die Personen der Heiligen Trinität bezieht und so die Eine Substanz und die Drei Hypostasen andeutet. So entwickelt Johannes von Damaskus eine ganze Theologie über den dreiheiligen Hymnus, die sich vollständig auf seine Trinitätslehre stützt.[55]

Wie die vorherigen Deutungen, so hat sich auch die triadozentrische Deutung auf die liturgische Tradition der Kirche ausgewirkt. Die liturgischen Anaphoratexte, die deutlich den Stempel der triadozentrischen Deutung tragen, sind die Anaphora der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus[56], sowie die Anaphora der gallikanischen und keltischen Liturgieform[57]. Wenn auch in diesen Anaphoratexten die Hauptperson, auf die sich der dreiheilige Hymnus bezieht, der Vater ist, so werden offenbar aus antiarianischen und antipneumatomachischen Gründen neben dem Vater der Sohn und der Heilige Geist beigefügt. Es handelt sich sicher um Anaphora, die sich aus älteren entwickelt haben, die mit der patrozentrischen Deutung verbunden waren und sich unter dem Einfluss der Trinitätslehre der Väter des 4. Jahrhunderts in Ost und West herausgebildet haben.

b. Natur und Charakter der Gottesschau

Das zweite grundlegende Problem, das die Kirchenväter bezüglich der Gottesschau des Jesaja beschäftigte, war, wie sich die Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit Gottes, die eine grundlegende Lehre der Heiligen Schrift sind, mit der Erfahrung der Gottesschau, wie sie der Prophet beschreibt, vereinbaren lassen. Wie war es möglich, dass Jesaja diese

Trinitate 2, 6, 18: *PG* 39, 545 B; *Johannes Chrysostomos,* Interpretatio in Isaiam prophetam 6, 3: *PG* 56, 71; *Johannes Damaskenos,* Expositio accurata fidei orthodoxae 3, 10: *PG* 94, 1020 C – 1021 A; *ders.,* Contra Jacobitas 85: *PG* 94, 1484 BC; *ders.,* Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno trisagio 2: *PG* 95, 25 A – 28. Siehe auch *Epiphanios von Salamis,* Panarium 74, 10: *PG* 42, 496 A; *ders.,* Ancoratus 10: *PG* 43, 33 D – 36 A; 26: *PG* 43, 64 C; 73: *PG* 43, 156 A; 117: *PG* 43, 229 C.

[53] Vgl. *Didymos der Blinde,* De Trinitate 2,11 : *PG* 39, 545 AB.

[54] Siehe Anmerkung 7.

[55] Vgl. *Johannes Damaskenos,* Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno trisagio: *PG* 95, 21A – 61A.

[56] Vgl. *F. E. Brightman,* Liturgies Eastern and Western, Vol. I (Eastern Liturgies), Oxford ³1967, S. 384 f.; *A. Hänggi – I. Pahl,* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti, Fribourg (Suisse) 1968, S. 224.

[57] Vgl. *A. Hänggi – I. Pahl,* a.a.O., S. 463; *P. N. Trembelas,* Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda, Athen 1966, S. 226. 302.

Erfahrung der Gottesschau machen konnte, während die Schrift jedwede Möglichkeit einer Schau Gottes kategorisch verneint?

Wie bekannt ist, wird sowohl im Neuen, als auch im Alten Testament deutlich betont, dass der Mensch völlig unfähig ist, Gott zu sehen. Im Alten Testament verneint Gott Moses die Möglichkeit, sein Gesicht zu sehen, weil, wie er es ihm verdeutlicht, es dem sterblichen Menschen unmöglich ist, die Schau seines Gesichtes zu ertragen (»denn kein Mensch kann mein Gesicht sehen und am Leben bleiben«[58]). Aber auch der Evangelist Johannes, der die Möglichkeit der Schau Gottes des Vaters verneint, betont sinngemäß, dass »niemand Gott je gesehen hat«[59], indem er sich diesbezüglich auf ein Logion Christi bezieht.[60] Wie lässt sich also nach den Vätern die Erfahrung der Gottesschau des Jesaja mit der Unzugänglichkeit und Unsichtbarkeit Gottes vereinbaren?

Für die Väter der vornizänischen Zeit ließ sich das Problem sehr leicht auf der Grundlage der Differenzierung zwischen der Unzugänglichkeit des Vaters und der Zugänglichkeit des Sohnes lösen. Der Vater wurde gewöhnlicher Weise als unzugänglich und unsichtbar betrachtet, während der Sohn, der durch seine Präsenz das verborgene Gesicht des Vaters enthüllt, als zugänglich und sichtbar gesehen wurde. Der hl. Irenäus drückt diese vornizänische Tradition mit den folgenden Worten aus: »Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater und das Sichtbare des Vaters ist der Sohn«.[61] Darum nimmt er auch an, dass die Person aller alttestamentarischen Theophanien der fleischlose Logos ist. Wahrscheinlich erklärt diese vornizänische Auffassung, wie es auch schon in der eigentümlichen Deutung des Origenes, die wir bereits erwähnt haben, deutlich wurde, wie in der patrozentrischen Deutung die Ansicht verstanden wird, dass die Person der Gottesschau der Vater ist. Wegen des Fehlens väterlicher Schriften, die sich mit einer Hermeneutik dieses Themas befassen, lässt sich leider keine andere Antwort als diese zur oben genannten Problematik geben. Wir möchten jedoch betonen, dass nach dem Konzil von Nizäa und der Anerkennung des »Homoousion« die Differenzierung zwischen der Unsichtbarkeit des Vaters und der Sichtbarkeit des Sohnes keine befriedigende Lösung des oben erwähnten Problems mehr darstellte. Das Problem, das sich den Vätern schon unmittelbar nach dem Konzil von Nizäa stellte, war nicht wie der unzugängliche Vater sichtbar und erkennbar werden kann, sondern wie die drei Personen der Heiligen Trinität sichtbar und erkennbar werden können, die als ungeschaffene Personen wesensgleich sind und aus diesem Grunde ihrer Substanz nach völlig unzugänglich bleiben.[62]

Die Antwort, die die nachnizänischen Väter auf das Problem geben, stützt sich auf die Unterscheidung zwischen der Substanz und den Energien Gottes, die tief in der orthodoxen Tradition verwurzelt ist.[63] Ihrer Lehre zufolge werden die ihrer Substanz nach unzugänglichen Personen der Heiligen Trinität zugänglich und sichtbar durch ihre Energien, die sich in der Welt »aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist« bekunden.[64]

---

[58] Ex 33, 20.

[59] Joh 1, 18.

[60] Joh 6, 46.

[61] *Irenäus,* Contra Haereses 4, 6, 6: *PG* 7, 989 C: »Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius«. Siehe auch: *G. D. Martzelos,* Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 22.

[62] Vgl. *G. D. Martzelos,* a. a. O., S. 24 f.

[63] Vgl. *G. D. Martzelos,* a.a.O., S. 25 ff.

[64] Vgl. *Athanasios der Große,* Ad Serapionem 1, 28 – 31: *PG* 26, 596 C – 601 A; 3, 5: *PG* 26, 633 B. *Basileius der Große,* Adversus Eunomium 3, 4: *PG* 29, 664 C – 665 A; *ders.,* De Spiritu Sancto 38:

Diese väterliche Lehre bildet auch den weiteren Rahmen, in dem das Problem, das wir bezüglich der Gottesschau des Jesaja untersuchen, seine Lösung findet. So rührt für die Väter, die Gottesschau des Jesaja, sowie auch alle anderen Gottesschauen von Männern des Alten Testaments, die Unzugänglichkeit und Unsichtbarkeit Gottes seiner Natur und seiner Substanz nach nicht an. Der Prophet, bemerkt Eusebius von Cäsarea, der wohl die christologische Deutung der Person der Gottesschau akzeptiert, sah nicht das Gesicht des göttlichen Logos selbst, noch dessen Gottheit, die unmöglich ist, von geschaffener und sterblicher Natur gesehen zu werden; er sah nur die Herrlichkeit Christi, wie es an anderer Stelle auch der Evangelist Johannes erwähnt; er sah »die Gründung unseres Erlösers auf dem väterlichen Thron der göttlichen Ehre und des Königreiches«.[65]

Es gibt keine Meinungsverschiedenheiten oder Widersprüche in der Heiligen Schrift bezüglich des Themas der Gottesschau, betont der hl. Johannes Chrysostomus; im Gegenteil, es gibt eine völlige Übereinstimmung. Als Christus sagte, niemand habe den Vater gesehen[66], meinte er damit »die genaue Erkenntnis« der Gottheit, also die Schau und Erkenntnis der »reinen« Substanz Gottes, die nur dem Eingeborenen göttlichen Logos sichtbar und erkennbar ist, sowie natürlich auch den anderen beiden ungeschaffenen Personen der Heiligen Trinität. Der Prophet schildert also nicht die genaue und absolute Erkenntnis Gottes, sondern die, die er selbst erlangen konnte.[67]

Tatsächlich hatte die Gottesschau des Propheten absolut keine Beziehung mit der Schau der göttlichen Substanz. Und dies lässt sich nach dem hl. Chrysostomus dadurch erklären, dass Jesaja den unbeschreibbaren und gestaltlosen Gott »gestalthaft« sah. Er sah ihn, wie er selbst sagt, »sitzend«; aber nicht nur »sitzend«, sondern auch »auf dem Thron«. Gott aber, der seiner Substanz nach körperlos ist, weder sitzt, noch hat er Gestalt, sondern er ist überall gegenwärtig und erfüllt alles mit seiner Anwesenheit.[68]

Demnach sind die Gottesschau des Jesaja, wie auch die der anderen Propheten, nichts anderes für die Väter als eine göttliche Herablassung. In ihr zeigt sich Gott den Schauenden, nicht wie er wirklich ist, sondern so wie sie ihn sehen können. Damit er sichtbar und verständlich wird »lässt er seine eigene Größe nieder« und »verringert« seine Gottheit.[69] So ist die Gestalt, in der er erscheint, stets analog zur Schwäche des »Gottschauenden«. Das ist der Grund dafür, dass die »Herablassungen« Gottes bei den verschiedenen Theophanien innerhalb der Geschichte der göttlichen Ökonomie so verschiedenartig sind.[70]

Bezeichnend ist hier die Auffassung des Johannes Chrysostomus, dass Gott bei seiner Herablassung in der Vision des Jesaja so tief herabstieg, wie es dem Propheten auf Grund seiner menschlichen Schwäche möglich war, geistig heraufzusteigen, damit die Begegnung mit Gott gelingen konnte, um ihn »gestalthaft« zu sehen.[71]

PG 32, 136 B; *Gregor von Nyssa,* Quod non sint tres dei, Ad Ablabium: *PG* 45, 125 C – 129 C. Vgl. auch *G. D. Martzelos,* a. a. O., S. 109 f.

[65] Siehe *Eusebios von Cäsarea,* Demonstratio evangelica 7, 1: *PG* 22, 489 B.

[66] Vgl. Joh 6, 46.

[67] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* Interpretatio in Isaiam prophetam 6, 1: *PG* 56, 68.

[68] Vgl. *Johannes Chrysostomos*, ebd.

[69] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 121 C; *Johannes Chrysostomos,* ebd.; De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3, 3: *PG* 48, 722; *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1929 B.

[70] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 124 ABC; *Johannes Chrysostomos,* ebd.; *ders.,* De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3, 3: *PG* 48.

[71] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* Interpretatio in Isaiam prophetam, 6, 1: *PG* 56, 68.

Diese Haltung der Väter, wie sie vom hl. Johannes von Damaskus zusammengefasst wird, bedeutet letztendlich, dass die Propheten des Alten Testaments nicht die Natur oder die Substanz Gottes gesehen haben, sondern nur »Bilder« Gottes, die er selber erschaffen hat, wegen der Schwäche der Menschen.[72]

Außerdem weist die Gottesschau des Jesaja, wie er sie selbst beschrieb, nach Ansicht der Väter nicht nur auf die Herablassung Gottes hin, sondern auch auf dessen Transzendenz und Unbegreiflichkeit. Hier müssen wir anmerken, dass die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes, von der die Väter sehr oft sprechen, für sie eine unmittelbare und unausweichliche erkenntnistheoretische Folge des ontologischen Unterschieds zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem ist und hauptsächlich in der Unzugänglichkeit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Substanz besteht, oder, dem Spruch des hl. Johannes Chrysostomus gemäß, in seiner »nicht zu sehenden« reinen Natur.[73] Der Mensch als Geschöpf ist nämlich völlig unfähig die ungeschaffene Substanz der Personen der Heiligen Trinität zu sehen und zu erkennen.

Die Transzendenz und die Unbegreiflichkeit Gottes sehen die Väter sowohl in dem hohen und erhabenen Thron, auf dem Gott dem Propheten sitzend erschien, als auch hauptsächlich in der Haltung der Seraphim während der Gottesschau.

Jesaja, bemerkt der hl. Johannes Chrysostomus, sagte, dass der Thron »hoch und erhaben« war, genau um das »Unbegreifliche des göttlichen Throns« zu zeigen, weil »der hohe und erhabene Thron nur jener unbegreiflichen Natur eigentümlich ist, die weder zu erfassen noch zu erklären ist«.[74] Wie auch Kyrill von Alexandrien bemerkt, wird vom Throne Gottes gesagt, dass er »hoch« sei, um zu betonen, dass sich die Herrlichkeit des Reiches Gottes jenseits von jeder wahrnehmbaren und begreifbaren Natur befindet.[75]

Außerdem bezeugt die Haltung der Seraphim in der Vision der Gottesschau des Jesaja in den Augen der Väter auf sehr eloquente Weise die Unzugänglichkeit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur. Sie ist »das Hochheilige, welches von den Seraphim verhüllt wird«, gemäß dem Spruch des hl. Gregor von Nazianz.[76]

Das Spektakel, mit dem die Seraphim konfrontiert waren, bemerkt der hl. Johannes Chrysostomus, war tatsächlich furchtbar, weil sie die »unertragene Herrlichkeit« des göttlichen Lichtes nicht ertragen konnten, die vom Thron Gottes ausging. Deshalb bedeckten sie voll Erstaunen und Furcht ihre Gesichter, indem sie ihre Flügel ausstreckten wie eine Mauer.[77] Das bedeutet, dass sogar die himmlischen Mächte, die nicht nur reiner, weiser und weitsichtiger sind als die menschliche Natur, sondern auch der göttlichen Natur näher sind als diese, nicht einmal die »Herablassung« Gottes in der Vision des Jesaja ertragen konnten. Wenn du also, schlussfolgert der hl. Johannes Chrysostomus, den Propheten sagen hörst »ich sah den Herrn«, »so denke nicht, dass er jene Substanz gesehen hat, sondern die Herablassung und zwar auf eine düsterere Weise als die himmlischen Kräfte; denn er konnte nicht so stark wie die Seraphim sehen«.[78]

---

[72] Vgl. *Johannes Damaskenos,* Adversus eos, qui sacras imagines abjiciunt 2, 20: *PG* 94, 1308 A ; 3, 26: *PG* 94, 1345 B.

[73] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* In illud: Vidi Dominum 2: *PG* 56, 109.

[74] Siehe *Johannes Chrysostomos,* In illud: Vidi Dominum 1, 3: *PG* 56, 101.

[75] Vgl. *Kyrill von Alexandrien,* Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4: *PG* 70, 173 AB. Siehe auch *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1932 B.

[76] Siehe Anmerkung 43.

[77] Vgl. *Johannes Chrysostomos,* In illud: Vidi Dominum 1, 3: *PG* 56, 101; Interpretatio in Isaiam prophetam 3: *PG* 56, 71.

[78] Siehe *Johannes Chrysostomos,* De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3, 3: *PG* 48, 722.

Wenn auch die Herablassung Gottes nach der Lehre der Väter eine grundlegende Voraussetzung für das Gelingen der Gottesschau ist, so ist diese nicht möglich, ohne dass einige subjektive Voraussetzungen existieren. Zunächst betonen die Väter, dass die Natur der Gottesschau nicht physisch, sondern geistlich ist. Mit anderen Worten, Jesaja sah Gott nicht mit seinen körperlichen Augen, sondern mit dem Auge der Seele, das der Nous (Verstand) selbst ist.[79]

Damit aber der Nous sehfähig funktionieren kann, um Gott zu sehen, sind zwei grundlegende Voraussetzungen für die Väter notwendig: Als erstes muss der Nous über moralische und geistliche Reinheit verfügen. So wie es unmöglich ist, bemerkt der hl. Basilius der Große, eine korrekte Wahrnehmung der sichtbaren Dinge mit getrübten Augen zu haben, so können wir auch Gott nicht sehen, wenn unser Nous durch die unstillbaren Unruhen des Fleisches getrübt ist.[80]

Die moralische und geistliche Reinheit des Nous genügt nicht allein zum Erlangen der Gottesschau. Der Nous muss auf jeden Fall auch von Gott erleuchtet sein, um Gott »schauen« zu können. Sowie das Licht für die Sinnesfunktion unserer Augen notwendig ist, wenn wir die Sonne, soweit das möglich ist, sehn wollen, so ist die göttliche Erleuchtung für die Sehfunktion unseres Nous notwendig, um Gott zu »schauen«.[81] Diese Auffassung entnehmen die Väter nicht etwa der platonischen Philosophie, wie einige Forscher meinen[82], sondern direkt aus der biblischen Tradition, in dem sie häufig auf die folgende Psalmenstelle verweisen: »in deinem Licht schauen wir das Licht« (Ps 35, 10).[83] Wie also alle »Gottesschauer«, so sah auch Jesaja Gott nicht mit den leiblichen, sondern mit den geistigen Augen, die moralisch und geistlich rein waren und vom ewigen Licht des Heiligen Geistes erleuchtet wurden. »In keinster Weise«, wie Eusebius von Cäsarea bemerkt, »(sc. sah Jesaja) mit den Augen des Fleisches, sondern mit denen des Verstandes, die durch den Heiligen Geist erleuchtet waren; wie nämlich den Augen des Körpers durch den von außen gewährten Glanz des Lichtes geholfen wird, um die wahrnehmbaren Dinge sehen zu können, auf dieselbe

---

[79] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 124 D. *Basileios der Große (dub.),* Enarratio in prophetam Isaiam 13, 254: *PG* 30, 565 C. *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1929 CD. *Gregor Palamas,* Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 3, 3, 2, in: *P. Christou,* Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. I, Thessaloniki 1962, S. 680.

[80] Vgl. *Basileios der Große,* Homilia in Psalmum 33, 3 : *PG* 29, 357 BC. Siehe auch *G. D. Martzelos,* Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 123 f.

[81] Vgl. *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 124 D – 125 A. *Basileios der Große,* Adversus Eunomium 2, 16 : *PG* 29, 604 AB; *Ders.,* De Spiritu Sancto 61: *PG* 32, 180 C. *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1929 D. Siehe auch *G. D. Martzelos,* Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 124 f. und *D. A. Doikos,* Ὁ προφήτης Ἡσαΐας (κεφ. 1-6), Thessaloniki 1976, S. 166.

[82] Siehe z. B. *K. Unterstein,* Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, II. Teil, Straubing 1902 – 1903, S. 48; *E. v. Ivánka,* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 162 f., 268 ff.

[83] Siehe *Basileios der Große,* Adversus Eunomium 2, 16: *PG* 29, 604 B; *ders.,* De Spiritu Sancto 47: *PG* 32, 153 B. *Gregor Palamas,* Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 2, 3, 27, in: *P. Christou,* Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. I, Thessaloniki 1962, S. 561f.; 2, 3, 36, in : *P. Christou,* a.a.O., S. 570; 3, 3, 5, in : *P. Christou,* a.a.O., S. 684.

Art und Weise können auch die Augen der reinen Seele, vom geistlichen Licht erleuchtet, die göttlichen Dinge sehen«.[84]

Später wird der hl. Gregorios Palamas betonen, dass, wenn auch, wie er bezeichnenderweise sagt, »durch den Nous im Heiligen Geiste die Propheten sahen«[85], an der Gottesschau jedoch nicht nur der Nous teilnimmt, sondern der ganze Mensch mit all seinen Sinnen. Mit anderen Worten, der Mensch sieht Gott nicht nur mit seinem Nous, sondern auch mit seinen körperlichen Augen. Dies sind jedoch nicht die Augen des gefallenen, sondern des in Christus wiedergeborenen Menschen, die durch die Gnade des Heiligen Geistes gereinigt, erleuchtet und so verwandelt werden, dass sie befähigt werden, eine wirkliche und wahrnehmbare Erfahrung Gottes zu machen.[86] Auf diese Weise schließt Palamas, indem er die vorherigen Väter deutet, definitiv die Gefahr eines anthropologischen Dualismus aus, die von einer einseitigen Betrachtung des Nous als einziges Wahrnehmungsorgan der Gottesschau ausgegangen wäre.

Folglich wurde der unzugängliche und unsichtbare Gott dem Jesaja sichtbar, weil nach der Lehre der Väter die folgenden grundlegenden Voraussetzungen zusammenwirkten: a) die Herablassung Gottes und b) die moralisch-geistliche Reinheit und die Erleuchtung des Propheten von Gott. Ohne das Herabsteigen Gottes und den moralisch-geistlichen Aufstieg des Propheten wäre die Gottesschau nicht möglich gewesen.

Schlussfolgerung

Nach allem, was wir gesagt haben, wird deutlich, dass es in der orthodoxen Tradition drei Deutungsformen bezüglich der Gottesschau des Jesaja gibt, die patrozentrische, die christozentrische und die triadozentrische, welche auf die unterschiedlichen historisch-dogmatischen Rahmenbedingungen zurückzuführen sind, in denen sie entstanden, und die sie alle in der liturgischen Tradition der Kirche geprägt haben, während sich nur die christozentrische auf die hymnologische Tradition der Ostkirche ausgewirkt hat.

Bezüglich des Problems der Art und Weise der Gottesschau des Jesaja nimmt die väterliche Tradition einstimmig an, dass zwei Bewegungen stattgefunden haben, damit der unsichtbare Gott dem Propheten sichtbar wurde, eine vonseiten Gottes und eine vonseiten des Propheten, was im wesentlichen der Synergielehre entspricht. Gott kommt zum Propheten »in der Art und Weise der Herablassung«, während der Prophet durch die Reinigung und die Erleuchtung seines Nous und seines Herzens im Heiligen Geist »über sich selbst hinausgeht« und so Gott begegnet.

Zum Schluss möchte ich betonen, dass diese väterliche Betrachtung der Gottesschau des Jesaja nicht nur die dogmatische Lehre der Kirche widerspiegelt, und insbesondere die Trinitätslehre, sondern auch die Quintessenz der geistlichen Erfahrung in der Kirche ausdrückt, welche in der ganzen orthodoxen Tradition vorhanden ist.

---

[84] Siehe *Eusebios von Cäsarea,* Commentaria in Hesaiam 6: *PG* 24, 124 D – 125 A. Vgl. *Prokopios von Gaza,* In Isaiam prophetam 6, 1 – 5: *PG* 87, 1929 D.

[85] *Gregor Palamas,* Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 3, 3, 2, in: *P. Christou,* a.a.O., S. 570; 3, 3, 5, in: *P. Christou,* a.a.O., S. 680.

[86] Vgl. *Gregor Palamas,* Homilia 34, In venerabilem Domini et Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi Transformationem; ubi probatur quod in ea est Lumen, increatum esse : *PG* 151, 429 A; Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς 3, 2, 3, in: *P. Christou,* a.a.O., S. 162. Siehe auch *VI. Lossky,* Vision de Dieu, Neuchâtel 1962, S. 134 f. und *N. A. Matsoukas,* Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α΄ (Εἰσαγωγὴ στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία), Thessaloniki 1985, S. 167 f.

Dokumente

A. Internationale gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche: Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche (Ravenna, 13. Oktober 2007)

Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität

Einleitung

Beim zehnten Treffen diskutierte die internationale gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche in Ravenna über das Kirchenverständnis unter der Spannung zwischen Konziliarität und Autorität. Am Ende der einwöchigen Tagung wurde eine Erklärung unterzeichnet, worin die erste Stelle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend festgehalten wurde. Geleitet wurde die Kommission, die aus jeweils 30 Experten der beiden Kirchen besteht, von Kardinal Walter Kasper und Ioannis Zizioulas. Beide Seiten zogen am Ende eine positive Bilanz: Kommissionsmitglied Bischof Gerhard Feige des Bistums Magdeburg erkannte »erfreuliche Fortschritte«, da das wichtige Abschlussdokument verabschiedet wurde. Präsident des päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Walter Kasper, sprach gegenüber Radio Vatikan von einem ersten wichtigen und ermutigenden Schritt. Beim nächsten Treffen 2009 soll die »Rolle des Bischofs von Rom in der Communio der Kirche des ersten Jahrtausends« vertieft werden.

Überschattet wurde das Treffen durch das vorzeitige Abreisen der Delegation der russischen orthodoxen Kirche aufgrund innerorthodoxer Differenzen. Das Moskauer Patriarchat weigert sich, die estnische apostolische Kirche anzuerkennen, die seit 1996 unter der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel steht und an dem Dialogtreffen in Ravenna teilnahm. Das Patriarchat merkte in einer Note an, dass der Text Behauptungen beinhaltete, die von der Delegation des Moskauer Patriarchats im Jahr 2006 in Belgrad kritisiert worden seien. Man werde das Ravenna-Dokument analysieren und zu gegebener Zeit seine Schlussfolgerungen vorlegen, so eine Verlautbarung aus dem Moskauer Patriarchat.

(*KNA-ÖKI* 42 [16.10.07] 1; 43 (23.10.07) 3; 44/45 [30.10.07] 1; 47 (20.11.07) 1; http://www.zenit.org/article-13810?l=german)

1. ‚Dass alle eins seien, wie du Vater in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie eins sein in uns, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast' (Joh. 17, 21). Wir danken dem dreieinen Gott, der uns – Mitglieder der Gemeinsamen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche – versammelt hat, so

dass wir zusammen auf dieses Gebet Jesu im Gehorsam antworten. Wir sind uns bewusst, dass unser Dialog wieder beginnt in einer Welt, die sich in jüngster Zeit grundlegend verändert hat. Die Prozesse der Globalisierung und Säkularisierung und die Herausforderung durch die neuen Begegnungen zwischen Christen und Glaubenden anderer Religionen erfordern, dass die Jünger Christi ihren Glauben, ihre Liebe und Hoffnung mit neuer Dringlichkeit bezeugen. Der Geist des auferstandenen Herrn möge unsere Herzen und unser Denken befähigen, in der Beziehung zwischen unseren Kirchen die Früchte der Einheit zu bringen, so dass wir zusammen der Einheit und dem Frieden der gesamten Menschheitsfamilie dienen. Derselbe Geist möge uns zum vollen Ausdruck des Geheimnisses kirchlicher Communio führen, das wir dankbar als ein wunderbares Geschenk Gottes an die Welt anerkennen, ein Geheimnis, dessen Schönheit besonders in der Heiligkeit der Heiligen, zu der alle gerufen sind, aufstrahlt.

2. Dem Plan folgend, der beim ersten Treffen in Rhodos 1980 angenommen wurde, begann die Gemeinsame Kommission damit, das Geheimnis der kirchlichen koinonia im Licht des Geheimnisses der Heiligen Trinität und der Eucharistie anzugehen. Das ermöglichte ein tieferes Verständnis der kirchlichen Communio, sowohl auf der Ebene der Ortsgemeinde um ihren Bischof wie auch auf der Ebene der Beziehungen zwischen Bischöfen und zwischen den Ortskirchen, denen jeder in Communio mit der einen Kirche Gottes, die sich über die ganze Welt erstreckt, vorsteht (München-Dokument 1982). Um das Wesen von Communio zu verdeutlichen, unterstrich die Gemeinsame Kommission die Beziehung, die zwischen dem Glauben, den Sakramenten – besonders den drei Sakramenten der christlichen Initiation – und der Einheit der Kirche besteht (Bari-Dokument 1987). Durch das Studium des Weihesakraments innerhalb der sakramentalen Struktur der Kirche wies die Kommission klar die Rolle der apostolischen Sukzession als Garant der koinonia der ganzen Kirche und ihrer Kontinuität mit den Aposteln zu jeder Zeit und an jedem Ort auf (Valamo-Dokument 1988). Von 1990 bis 2000 war «Uniatismus» das Hauptthema, das die Kommission diskutierte (Balamand-Dokument 1993; Baltimore 2000), ein Thema, das wir in naher Zukunft weiter bedenken werden. Jetzt greifen wir das Thema auf, das am Ende des Valamo-Dokuments angesprochen ist, und denken über kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität nach.

3. Auf der Grundlage dieser gemeinsamen Bekräftigungen unseres Glaubens müssen wir nun die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen ziehen, die sich aus der sakramentalen Natur der Kirche ergeben. Wenn die Eucharistie im Licht des trinitarischen Geheimnisses das Kriterium des kirchlichen Lebens insgesamt darstellt, wie geben dann institutionelle Strukturen sichtbar das Geheimnis dieser koinonia wieder? Wenn die eine und heilige Kirche sowohl in jeder Ortskirche verwirklicht ist, die die Eucharistie feiert, wie auch zugleich in der koinonia aller Kirchen, wie macht dann das Leben der Kirchen diese sakramentale Struktur deutlich?

4. Einheit und Vielheit, die Beziehung zwischen der einen Kirche und den vielen Ortskirchen, jene für die Kirche konstitutive Beziehung, lässt auch nach der Beziehung zwischen der jeder kirchlichen Institution innewohnenden Autorität und der Konziliarität, die aus dem Geheimnis der Kirche als Communio herrührt, fragen. Da die Termini Autorität und Konziliarität sehr vieles bedeuten können, werden wir zunächst definieren, wie wir sie verstehen (1).

I. Die Grundlagen von Konziliarität und Autorität

1. Konziliarität

5. Der Terminus Konziliarität oder Synodalität kommt vom Wort ‚Konzil' (synodos im Griechischen, concilium in Latein), das in erster Linie eine Versammlung von Bischöfen bezeichnet, die eine besondere Verantwortung ausüben. Es ist jedoch auch möglich, den Terminus in einem umfassenderen Sinn zu nehmen und auf alle Glieder der Kirche zu beziehen (vgl. den russischen Terminus sobornost). Dementsprechend sprechen wir zuerst von Konziliarität in der Bedeutung, dass jedes Glied des Leibes Christi kraft der Taufe seinen Ort und eine eigene Verantwortung in der eucharistischen koinonia (communio in Latein) hat. Konziliarität spiegelt das Bild des trinitarischen Geheimnisses wieder und findet darin ihre letzte Grundlage. Die drei Personen der Heiligen Trinität werden gezählt, wie Basilius der Große sagt (Über den Heiligen Geist, 45), ohne dass die Bezeichnung als zweiter oder dritter Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung (taxis) unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht.

6. Die Eucharistie macht die trinitarische koinonia deutlich, die in den Gläubigen als einer organischen Einheit von einzelnen Gliedern aktualisiert ist, von denen jedes ein Charisma hat, einen Dienst oder ein eigenes Amt, die in ihrer Vielfalt und Verschiedenheit für den Aufbau aller zum einen kirchlichen Leib Christi notwendig sind (vgl. 1. Kor. 12, 4-30). Alle sind gerufen, eingeladen und verantwortlich – jeder auf verschiedene, doch nicht weniger reale Weise – für die gemeinsame Ausführung der Handlungen, die durch den Heiligen Geist den Dienst Christi, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh. 14, 6) ist, in der Kirche gegenwärtig machen. Auf diese Weise wird das Geheimnis der heilsamen koinonia mit der Heiligen Dreifaltigkeit in der Menschheit verwirklicht.

7. Die ganze Gemeinde und jeder Einzelne in ihr ist ‚Träger des Gewissens der Kirche' (ekklesiastike syneidesis, wie es die griechische Theologie nennt, des sensus fidelium in lateinischer Terminologie). Kraft Taufe und Firmung (Salbung mit dem Chrisam) übt jedes Glied der Kirche eine Form von Autorität im Leib Christi aus. In diesem Sinn sind alle Gläubigen – und nicht nur die Bischöfe – für den Glauben verantwortlich, den sie bei ihrer Taufe bekannt haben. Unsere gemeinsame Lehre ist es, dass das Volk Gottes als Ganzes, da es die Salbung, die von dem Heiligen kommt (1. Joh. 2, 20 und 27), empfangen hat, in Dingen des Glaubens nicht irren kann (vgl. Joh. 16, 13).

8. Im Verkündigen des Glaubens der Kirche und im Klären der Normen christlicher Lebensführung haben die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung eine besondere Aufgabe. Als Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe für die Gemeinschaft (Communio) im apostolischen Glauben und für die Treue zu den Forderungen eines Lebens nach dem Evangelium verantwortlich (Valamo-Dokument, nr. 40).

9. Konzile sind der hauptsächliche Weg, auf welchem Communio unter Bischöfen ausgeübt wird (vgl. Valamo-Dokument nr. 52). Denn: Die Verbindung mit der apostolischen Gemeinschaft verknüpft die Gesamtheit der Bischöfe, welche die episkope in den Ortskirchen wahrnehmen, mit dem Kollegium der Apostel. Auch sie bilden ein Kollegium, welches durch den Geist eingewurzelt ist in jenes Ein-für-allemal der Apostel, welche die einzigen Zeugen des Glaubens sind. Dies bedeutet nicht nur, dass sie untereinander durch den Glauben, die Liebe, die Mission, die Versöhnung verbunden sein müssen, sondern auch, dass sie teilhaben an derselben Verantwortung und an demselben Dienst für die Kirche (München-Dokument III, 4).

10. Diese konziliare Dimension des Lebens der Kirche gehört zu ihrem tiefsten Wesen. D.h. sie ist im Willen Christi für sein Volk begründet (vgl. Mt. 18, 15-20), selbst wenn ihre kanonische Verwirklichung notgedrungen auch durch Geschichte und den sozialen, politischen und kulturellen Kontext bestimmt wird. So definiert muss die konziliare Dimension der Kirche auf den drei Ebenen kirchlicher Communio, der lokalen, regionalen und universalen Ebene, zu finden sein: auf der lokalen Ebene der dem Bischof anvertrauten Diözese, auf der regionalen Ebene einer Gruppe von Ortskirchen mit ihren Bischöfen, die erkennen, wer der erste unter ihnen ist (Apostolischer Canon 34), und auf der universalen Ebene, wo diejenigen, die erste (protoi) in den verschiedenen Regionen sind, zusammen mit allen Bischöfen darin in dem zusammenarbeiten, was das Ganze der Kirche angeht. Auch auf dieser Ebene müssen die protoi den anerkennen, der der erste unter ihnen ist.

11. Die Kirche existiert an vielen und verschiedenen Orten, was ihre Katholizität erweist. Sie ist katholisch und ist ein lebendiger Organismus, der Leib Christi. Jede Ortskirche stellt, wenn sie in Communio mit den anderen Ortskirchen steht, eine Manifestation der einen und ungeteilten Kirche Gottes dar. Katholisch zu sein bedeutet deshalb, in Communio mit der einen Kirche aller Zeiten und aller Orte zu sein. Deshalb bedeutet das Zerbrechen der eucharistischen Communio, dass eines der wesentlichen Charakteristika der Kirche, ihre Katholizität, verwundet wird.

2. Autorität

12. Wenn wir von Autorität sprechen, beziehen wir uns auf exousia, wie sie im NT beschrieben ist. Die Autorität der Kirche kommt von ihrem Herrn und Haupt, Jesus Christus. Christus, der seine Autorität von Gott dem Vater erhalten hat, teilte sie nach seiner Auferstehung durch den Heiligen Geist den Aposteln mit (vgl. Joh. 20, 22). Durch die Apostel wurde sie den Bischöfen, ihren Nachfolgern, übermittelt und durch sie der gesamten Kirche. Jesus Christus unser Herr übte diese Autorität auf verschiedene Weisen aus, wodurch sich das Reich Gottes bis zu seiner eschatologischen Vollendung (vgl. 1. Kor. 15, 24-28) in der Welt kundtut: durch Lehren (vgl. Mt. 5, 2; Lk. 5, 3), durch Wunderwirken (vgl. Mk. 1, 30-34; Mt. 14, 35-36), durch Austreiben von unreinen Geistern (vgl. Mk. 1, 27; Lk. 4, 35-36), in der Vergebung von Sünden (vgl. Mk. 2, 10; Lk. 5, 24) und dadurch, dass er seine Jünger auf den Wegen der Erlösung führt (vgl. Mt. 16, 24). In Übereinstimmung mit dem von Christus erhaltenen Auftrag (vgl. Mt. 28, 18-20) schließt die Ausübung der Autorität, die den Aposteln und später den Bischöfen eigen ist, die Verkündigung und Lehre des Evangeliums, Heiligung durch die Sakramente, die im Namen der Dreifaltigkeit gespendet werden, und die pastorale Leitung derjenigen, die glauben, ein (vgl. Lk. 10, 16).

13. Autorität in der Kirche gehört Jesus Christus selbst, dem einen Haupt der Kirche (Eph. 1, 22; 5, 23). Durch seinen Heiligen Geist hat die Kirche als sein Leib Anteil an seiner Autorität (vgl. Joh. 20, 22-23). Autorität in der Kirche hat zum Ziel, die ganze Menschheit in Jesus Christus zu sammeln (vgl. Eph. 1, 10; Joh. 11, 52). Die mit der in der Weihe empfangenen Gnade verbundene Autorität ist kein privater Besitz derjenigen, die sie empfangen, noch etwas von der Gemeinde delegiertes; vielmehr ist sie ein Geschenk des Heiligen Geistes, das zum Dienst (diakonia) in der Gemeinde bestimmt ist und nie außerhalb von ihr ausgeübt wird. Ihre Ausübung schließt die Teilhabe der gesamten Gemeinde ein, da der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof ist (vgl. Cyprian, Ep. 66, 8).

14. Die in der Kirche vollzogene Ausübung von Autorität im Namen Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes muss in all ihren Formen und auf allen Ebenen ein Dienst (diakonia) der Liebe sein, wie es die von Christus war (vgl. Mk. 10, 45; Joh. 13, 1–16). Die Autorität, von der wir sprechen, kann, da sie göttliche Autorität zum Ausdruck bringt, in der Kirche nur in der Liebe zwischen dem, der sie ausübt, und denen, die ihr unterworfen sind, existieren. Sie ist daher eine Autorität ohne zu herrschen, ohne physischen oder moralischen Zwang. Da sie eine Teilhabe an der exousia des gekreuzigten und erhöhten Herrn ist, dem alle Autorität im Himmel und auf der Erde gegeben ist (vgl. Mt. 28, 18), kann und muss sie zum Gehorsam rufen. Gleichzeitig ist sie, wegen der Menschwerdung und des Kreuzes, radikal verschieden von der der Führer von Nationen und der Großen dieser Welt (vgl. Lk. 22, 25-27). Während diese Autorität gewiss Menschen anvertraut ist, die aus Schwäche und Sünde oft versucht sind, sie zu missbrauchen, so bildet doch die evangeliumsgemäße Identifizierung von Autorität und Dienst durch ihr Wesen selbst eine fundamentale Norm für die Kirche. Für Christen heißt zu herrschen dienen. Die Ausübung und geistliche Wirksamkeit kirchlicher Autorität sind damit durch freie Zustimmung und freiwillige Mitwirkung gesichert. Auf einer persönlichen Ebene übersetzt sich dies in Gehorsam gegenüber der Autorität der Kirche, um Christus zu folgen, der liebend dem Vater gehorsam war, sogar bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil. 2, 8).

15. Autorität in der Kirche ist gegründet auf das Wort Gottes, das in der Gemeinschaft der Jünger gegenwärtig und lebendig ist. Die Schrift ist das offenbarte Wort Gottes, wie die Kirche es durch den in ihr gegenwärtigen und aktiven Heiligen Geist in der lebendigen, von den Aposteln empfangenen Tradition erkannt hat. Im Herzen dieser Tradition ist, vielleicht besser: steht die Eucharistie (vgl. 1. Kor. 10, 16-17; 11, 23-26). Die Autorität der Schrift leitet sich von der Tatsache her, dass sie Gottes Wort ist, das in der Kirche und durch die Kirche gelesen das Evangelium des Heils übermittelt. Durch die Schrift richtet sich Christus an die versammelte Gemeinde und an das Herz jedes Glaubenden. Die Kirche legt durch den in ihr gegenwärtigen Heiligen Geist authentisch die Schrift aus als Antwort auf die Nöte von Zeit und Ort. Die beständige Gewohnheit der Konzile, das Evangelium inmitten der Versammlung zu inthronisieren, bezeugt die Gegenwart Christi in seinem Wort, das der notwendige Bezugspunkt all ihrer Diskussionen und Entscheidungen ist, und bekräftigt zugleich die Autorität der Kirche, dieses Wort Gottes auszulegen.

16. In seinem göttlichen Heilsplan will Gott, dass seine Kirche eine heilsorientierte Struktur haben soll. Zu dieser wesentlichen Struktur gehören das Bekenntnis des Glaubens und die Feier der Sakramente in der apostolischen Sukzession. Autorität in der kirchlichen Communio ist mit dieser wesentlichen Struktur verbunden; ihre Ausübung wird durch die Canones und Statuten der Kirche geregelt. Einige dieser Regelungen mögen entsprechend den Nöten der kirchlichen Communio zu verschiedenen Zeiten und Orten verschieden angewendet werden, vorausgesetzt dass die wesentliche Struktur der Kirche immer respektiert wird. Ebenso wie Communio in den Sakramenten die Communio im selben Glauben voraussetzt (vgl. Bari-Dokument, 29–33), muss es daher, damit es volle kirchliche Communio geben kann, zwischen unseren Kirchen wechselseitige Anerkennung der kanonischen Gesetzgebungen in ihrer legitimen Verschiedenheit geben.

II. Die dreifache Aktualisierung von Konziliarität und Autorität

17. Nachdem wir die Grundlage von Konziliarität und Autorität in der Kirche aufgezeigt und die Komplexität des Inhalts dieser Begriffe vermerkt haben, müssen wir nun die folgen-

den Fragen beantworten: Wie bringen institutionelle Elemente der Kirche das Geheimnis der koinonia sichtbar zum Ausdruck und dienen ihm? Wie drücken die kanonischen Strukturen der Kirchen ihr sakramentales Leben aus? Dazu haben wir zwischen drei Ebenen kirchlicher Institutionen unterschieden: derjenigen der Ortskirche um ihren Bischof, derjenigen einer Region, die mehrere benachbarte Ortskirchen einschließt, und derjenigen der gesamten bewohnten Erde (oikoumene), die alle Ortskirchen umfasst.

1. Die lokale Ebene

18. Die Kirche Gottes existiert dort, wo es eine Gemeinde gibt, die in der Eucharistie versammelt wird unter dem Vorsitz – direkt oder durch seine Priester – eines legitim in die apostolische Sukzession geweihten Bischofs, der den von den Aposteln empfangenen Glauben in Communio mit den anderen Bischöfen und ihren Kirchen lehrt. Die Frucht dieser Eucharistie und dieses Dienstes ist es, alle, die den Geist Christi in der Taufe empfangen haben, in einer authentischen Gemeinschaft (Communio) des Glaubens, des Gebets, der Sendung, der brüderlichen Liebe und der gegenseitigen Hilfe zu versammeln. Diese Gemeinschaft (Communio) ist der Rahmen, in dem jede kirchliche Autorität ausgeübt wird. Communio ist das Kriterium für ihre Ausübung.

19. Jede Ortskirche hat die Sendung, durch die Gnade Gottes ein Ort zu sein, wo Gott gedient und Gott geehrt wird, wo das Evangelium verkündet wird, wo die Sakramente gefeiert werden, wo die Gläubigen sich mühen, die Not der Welt zu lindern, und wo jeder Gläubige das Heil finden kann. Sie ist das Licht der Welt (vgl. Mt. 5, 14-16), der Sauerteig (vgl. Mt. 13, 33), die priesterliche Gemeinde Gottes (vgl. 1. Petr. 2, 5 und 9). Die kanonischen Normen, die sie leiten, zielen darauf ab, diese Sendung sicherzustellen.

20. Kraft genau dieser Taufe, die sie oder ihn zu einem Glied Christi macht, ist jede(r) Getaufte gerufen, entsprechend den Gaben des einen Heiligen Geistes in der Gemeinde zu dienen (vgl. 1. Kor. 12, 4-27). So erweist sich die Ortskirche durch Communio, wodurch alle Glieder einander zu Diensten sind, bereits in ihrer Struktur als synodal (konziliar). Diese Synodalität zeigt sich nicht nur in den Beziehungen der Solidarität, des gegenseitigen Beistands und der Komplementarität, die die verschiedenen ordinierten Ämter untereinander haben. Gewiss ist das Presbyterium der Rat des Bischofs (vgl. Ignatius von Antiochien, An die Trallier 3) und der Diakon ist seine rechte Hand (Didascalia Apostolorum 2, 28, 6), so dass nach der Empfehlung des hl. Ignatius von Antiochien alles in Übereinstimmung getan werde (vgl. An die Epheser 6). Synodalität bezieht jedoch auch alle Glieder der Gemeinde im Gehorsam gegenüber dem Bischof ein, der der protos und das Haupt (kephale) der Ortskirche ist, wie es die kirchliche Communio erfordert. Entsprechend der östlichen und westlichen Tradition erfolgt die aktive Teilnahme der Laien, von Männer und Frauen, Personen des Mönchtums und des geweihten Lebens, in der Diözese und in der Pfarrei durch viele Formen des Dienstes und der Sendung.

21. Die Charismen der Glieder der Gemeinde haben ihren Ursprung im einen Heiligen Geist und sind auf das Wohl aller gerichtet. Diese Tatsache wirft ein Licht auf die Anforderungen und die Grenzen der Autorität jedes einzelnen in der Kirche. Es sollte weder Passivität noch Ersetzung von Funktionen geben, weder Vernachlässigung noch Beherrschung irgend eines durch irgend einen anderen. Alle Charismen und Dienste in der Kirche konvergieren in Einheit unter dem Amt des Bischofs, der der Communio der Ortskirche dient. Alle sind dazu gerufen, vom Heiligen Geist in den Sakramenten erneuert zu werden und darauf in beständiger Umkehr (metanoia) zu antworten, so dass ihre Communio in Wahrheit und Liebe gesichert ist.

2. Die regionale Ebene

22. Da die Kirche sich selbst als katholisch in der synaxis der Ortskirche offenbart, muss sich diese Katholizität wahrhaft in der Communio mit den anderen Kirchen kundtun, die denselben apostolischen Glauben bekennen und dieselbe grundlegende kirchliche Struktur teilen, angefangen bei denen, die einander nahe sind vermöge ihrer gemeinsamen Verantwortung für die Sendung in jener Region, die die ihrige ist (vgl. München-Dokument III, 3, und Valamo-Dokument, nr. 52 und 53). Communio unter Kirchen findet ihren Ausdruck in der Weihe von Bischöfen. Diese Weihe wird gemäß kanonischer Ordnung durch drei oder mehr Bischöfe gespendet, oder wenigstens zwei (vgl. Nicaea I, can. 4), die im Namen des Bischofskollegiums und des Volkes Gottes handeln, nachdem sie selbst ihr Amt vom Heiligen Geist durch Handauflegung in der apostolischen Sukzession empfangen haben. Wenn dies in Übereinstimmung mit den Canones vollzogen wird, ist sowohl die Communio unter Kirchen im wahren Glauben, in den Sakramenten und im kirchlichen Leben gesichert als auch lebendige Communio mit den vorangegangenen Generationen.

23. Solche wirksame Communio unter mehreren Ortskirchen, von denen jede die Katholische Kirche an einem bestimmten Ort ist, hat ihren Ausdruck durch gewisse Praktiken gefunden: die Teilnahme der Bischöfe benachbarter Sitze an der Weihe des Bischofs für eine Ortskirche, die Einladung an einen Bischof einer anderen Kirche, bei der synaxis der Ortskirche zu konzelebrieren, die Einladung von Gläubigen aus diesen anderen Kirchen, am eucharistischen Tisch teilzuhaben, der Austausch von Briefen anlässlich einer Weihe und die Bereitstellung materieller Unterstützung.

24. Ein in Ost und West akzeptierter Canon drückt die Beziehung zwischen den Ortskirchen einer Region aus: Die Bischöfe jeder Provinz (ethnos) müssen den anerkennen, der unter ihnen der erste (protos) ist, und ihn als ihr Haupt (kephale) betrachten und nichts Wichtiges ohne seine Zustimmung (gnome) tun; jeder Bischof soll nur das tun, was seine eigene Diözese (paroikia) und die von ihr abhängigen Gebiete betrifft. Aber der erste (protos) kann nichts tun ohne die Zustimmung aller. Denn auf diese Weise wird Eintracht (homonoia) herrschen und Gott wird gepriesen werden durch den Herrn im Heiligen Geist (Apostolischer Canon 34).

25. Diese Norm, die in verschiedenen Formen in der kanonischen Tradition wieder auftaucht, lässt sich auf alle Beziehungen zwischen den Bischöfen einer Region anwenden, sei es einer Provinz, einer Kirchenprovinz oder eines Patriarchats. Ihre praktische Anwendung kann man in den Synoden oder Konzilen einer Provinz, Region oder eines Patriarchats finden. Die Tatsache, dass die Zusammensetzung einer Regionalsynode immer wesentlich bischöflich/episkopal ist, selbst wenn sie andere Glieder der Kirche einschließt, offenbart das Wesen der synodalen Autorität. Nur Bischöfe haben eine beratende Stimme. Die Autorität einer Synode stützt sich auf das Wesen des Bischofsamtes selbst und macht die kollegiale Natur des Bischofsamtes zum Dienst an der Communio der Kirchen offenbar.

26. Eine Synode (oder ein Konzil) als solche(s) beinhaltet die Teilnahme aller Bischöfe einer Region. Sie wird geleitet vom Prinzip des Konsensus und der Eintracht (homonoia), was durch die eucharistische Konzelebration angedeutet wird, wie in der Schlussdoxologie des oben erwähnten Apostolischen Canon 34 mit einbegriffen ist. Es bleibt jedoch die Tatsache, dass jeder Bischof in seiner pastoralen Sorge Richter ist und vor Gott für die Angelegenheiten seiner eigenen Diözese verantwortlich ist (vgl. Cyprian, Ep. 55, 21); so ist er Hüter der Katholizität seiner Ortskirche und muss immer besorgt sein, die katholische Communio mit anderen Kirchen zu fördern.

27. Daraus folgt, dass eine Regionalsynode oder ein Konzil keine Autorität über andere kirchliche Regionen hat. Nichtsdestoweniger sind der Informationsaustausch und Beratungen zwischen den Vertretern mehrerer Synoden eine Manifestation sowohl der Katholizität wie auch jenes gegenseitigen brüderlichen Beistands und jener Liebe, die die Regel zwischen allen Ortskirchen zum größeren gemeinsamen Nutzen sein sollte. Jeder Bischof ist verantwortlich für die ganze Kirche zusammen mit all seinen Kollegen in ein und derselben apostolischen Sendung.

28. Auf diese Weise kamen einige Kirchenprovinzen dazu, ihre Bande gemeinsamer Verantwortlichkeit zu stärken. Das war einer der Faktoren, die in der Geschichte unserer Kirchen zu Patriarchaten führte. Patriarchalsynoden werden durch dieselben ekklesiologischen Prinzipien und dieselben kanonischen Normen wie Provinzialsynoden geleitet.

29. In späteren Jahrhunderten haben sich sowohl im Osten wie im Westen gewisse neue Ausformungen von Communio zwischen Ortskirchen entwickelt. Neue Patriarchate und autokephale Kirchen sind im christlichen Osten gegründet worden und in der Lateinischen Kirche hat sich unlängst eine besondere Gestalt einer Bischofsversammlung herausgebildet, die Bischofskonferenzen. Diese sind von einem ekklesiologischen Standpunkt aus betrachtet nicht bloße administrative Unterteilungen: sie bringen den Geist der Communio in der Kirche zum Ausdruck und respektieren gleichzeitig die Verschiedenheit menschlicher Kulturen.

30. Was immer ihre Konturen und kanonische Regulierung sein mag, regionale Synodalität zeigt tatsächlich, dass die Kirche Gottes nicht eine Communio von Personen oder Ortskirchen abgetrennt von ihren menschlichen Wurzeln darstellt. Weil sie die Gemeinschaft des Heils ist und weil dieses Heil die «Wiederherstellung der Schöpfung» (vgl. Irenaeus von Lyon, Gegen die Häresien 1, 36, 1) ist, umfasst sie die menschliche Person mit allem, was sie mit der menschlichen Wirklichkeit als von Gott geschaffen verbindet. Die Kirche ist nicht bloß eine Ansammlung von Individuen; sie besteht aus Gemeinschaften mit verschiedener Kultur, Geschichte und Sozialstruktur.

31. In der Gruppierung von Ortskirchen auf der regionalen Ebene erscheint Katholizität in ihrem wahren Licht. Sie ist der Ausdruck der Heilsgegenwart nicht in einem undifferenzierten Universum, sondern in der Menschheit, wie Gott sie schuf, und kommt, um sie zu retten. Im Geheimnis der Erlösung wird die menschliche Natur gleichzeitig sowohl in ihrer Fülle angenommen als auch geheilt von dem, was Sünde ihr durch Selbstgenügsamkeit, Stolz, Misstrauen gegen andere, Aggressivität, Eifersucht, Neid, Falschheit und Hass eingeflößt hat. Kirchliche koinonia ist das Geschenk, durch das die ganze Menschheit im Geist des auferstandenen Herrn miteinander verbunden wird. Diese vom Geist geschaffene Einheit ist weit davon entfernt, in Uniformität zu verfallen, sondern ruft nach Verschiedenheit und Besonderheit und bewahrt, ja begünstigt sie sogar in gewisser Weise.

3. Die universale Ebene

32. Jede Ortskirche ist in Communio nicht nur mit benachbarten Kirchen, sondern mit der Gesamtheit der Ortskirchen, mit den jetzt in der Welt vorhandenen, denen, die es von Anfang an gab, und denen, die es in Zukunft geben wird, und mit der Kirche, die schon in der Glorie ist. Gemäß dem Willen Christi ist die Kirche eine und unteilbar, immer und überall dieselbe. Beide Seiten bekennen im Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, dass die Kirche eine ist und katholisch. Ihre Katholizität umfasst nicht nur die Verschiedenheit der menschlichen Gemeinschaften, sondern auch ihre fundamentale Einheit.

33. Es ist deshalb klar, dass ein und derselbe Glaube in all den Ortskirchen geglaubt und gelebt werden, dieselbe eine Eucharistie überall gefeiert wird, und ein und dasselbe apostolische Amt in all den Gemeinden tätig sein muss. Eine Ortskirche kann nicht das Glaubensbekenntnis verändern, das von Ökumenischen Konzilen formuliert wurde, obgleich die Kirche immer »auf neue Probleme angemessene Antworten geben« muss, «die sich auf die Schrift gründen und in Übereinstimmung und in Zusammenhang stehen mit den früheren dogmatischen Aussagen» (Bari-Dokument, nr. 29). Gleicherweise kann eine Ortskirche nicht einen grundlegenden Punkt bzgl. der Form des Amtes durch eine einseitige Entscheidung ändern und keine Ortskirche kann die Eucharistie in absichtlicher Trennung von anderen Ortskirchen feiern, ohne ernsthaft die kirchliche Communio zu beeinträchtigen. In all diesen Dingen beeinträchtigt man das Band der Communio selbst, also das Sein der Kirche selbst.

34. Wegen dieser Communio regeln alle Kirchen durch Canones die Einzelheiten bzgl. der Eucharistie und der Sakramente, des Amtes und der Weihe und der Übergabe (paradosis) und Lehre (didaskalia) des Glaubens. Es ist klar, warum in diesem Bereich kanonische Regeln und disziplinäre Normen benötigt werden.

35. Wenn im Verlauf der Geschichte ernste Probleme entstanden, die die universale Communio und Übereinstimmung zwischen Kirchen betrafen – entweder in Bezug auf die authentische Auslegung des Glaubens oder auf Ämter und ihre Beziehung zur ganzen Kirche, oder auf die gemeinsame Disziplin, die die Treue zum Evangelium erfordert – nahm man zu Ökumenischen Konzilen Zuflucht. Diese Konzile waren ökumenisch, nicht bloß weil sie Bischöfe von allen Regionen und insbesondere die der fünf größeren Sitze Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem entsprechend der alten Ordnung (taxis) versammelten. Sie waren es auch, weil ihre feierlichen dogmatischen Entscheidungen und ihre gemeinsamen Formulierungen des Glaubens, besonders in kritischen Punkten, für alle Kirchen und alle Gläubigen zu allen Zeiten und an allen Orten gelten. Deswegen bleiben die Entscheidungen der Ökumenischen Konzile normativ.

36. Die Geschichte der Ökumenischen Konzile zeigt, was man als ihre besonderen Charakteristika ansehen kann. Dieses Thema muss in unserem künftigen Dialog weiter studiert werden, wobei die Entwicklung kirchlicher Strukturen in den letzten Jahrhunderten in Ost und West in Betracht zu ziehen ist.

37. Die Ökumenizität der Entscheidungen eines Konzils wird durch einen Rezeptionsprozess von langer oder kurzer Dauer anerkannt, gemäß dem das Volk Gottes als ganzes – durch Überlegung, Unterscheidung, Diskussion und Gebet – in diesen Entscheidungen den einen apostolischen Glauben der Ortskirchen erkennt, der immer derselbe gewesen ist und dessen Lehrer (didaskaloi) und Hüter die Bischöfe sind. Dieser Rezeptionsprozess wird in Ost und West entsprechend ihrer kanonischen Tradition verschieden ausgelegt.

38. Konziliarität oder Synodalität schließt daher viel mehr ein als die versammelten Bischöfe. Sie schließt auch ihre Kirchen ein. Die ersteren sind Träger des Glaubens und bringen den Glauben der letzteren zum Ausdruck. Die Entscheidungen der Bischöfe müssen im Leben der Kirchen angenommen werden, besonders in ihrem liturgischen Leben. Jedes so angenommene Ökumenische Konzil ist folglich im vollen und eigentlichen Sinn eine Manifestation der Communio der ganzen Kirche und ein Dienst an ihr.

39. Anders als diözesane und regionale Synoden ist ein Ökumenisches Konzil keine «Institution», deren Häufigkeit durch Canones geregelt werden kann; vielmehr ist es ein «Ereignis», ein kairos, inspiriert vom Heiligen Geist, der die Kirche leitet, um in ihr

die Institutionen hervorzubringen, die sie benötigt und die ihrem Wesen entsprechen. Diese Harmonie zwischen der Kirche und den Konzilen ist so tief, dass selbst nach dem Bruch zwischen Ost und West, der das Abhalten von Ökumenischen Konzilen im strengen Sinn des Wortes unmöglich machte, beide Kirchen weiter Konzile abhielten, wann immer ernste Krisen auftraten. Diese Konzile versammelten die Bischöfe von Ortskirchen in Communio mit dem Sitz von Rom oder, wenn auch in anderer Weise verstanden, mit dem Sitz von Konstantinopel. Diese Situation, die beide Seiten der Christenheit gezwungen hat, eigene Konzile je für sich einzuberufen, hat Uneinigkeiten begünstigt, die zur gegenseitigen Entfremdung beitrugen. Die Mittel, die die Wiederherstellung des ökumenischen Konsensus erlauben, müssen ausfindig gemacht werden.

40. Während des ersten Jahrtausends wurde die universelle Communio der Kirchen im Normalfall durch brüderliche Beziehungen unter den Bischöfen aufrechterhalten. Diese Beziehungen unter den Bischöfen selbst, zwischen den Bischöfen und ihren entsprechenden protoi und auch unter den protoi selbst in der kanonischen Ordnung (taxis), bezeugt von der alten Kirche, nährten und festigten die kirchliche Communio. Die Geschichte verzeichnet die Konsultationen, Briefe und Appellationen an die Hauptsitze, besonders an den von Rom, die auf lebendige Weise die Solidarität ausdrücken, welche koinonia schafft. Kanonische Maßnahmen wie das Einschreiben der Namen der Bischöfe der Hauptsitze in die Diptychen und die Übermittlung des Glaubensbekenntnisses an die anderen Patriarchen anlässlich von Wahlen sind konkreter Ausdruck von koinonia.

41. Beide Seiten stimmen überein, dass diese kanonische taxis von allen in der Zeit der ungeteilten Kirche anerkannt wurde. Ferner stimmen sie überein, dass Rom als die Kirche, die nach dem Satz des hl. Ignatius von Antiochien (An die Römer, Prolog) in Liebe vorsteht, die erste Stelle in der taxis einnahm und dass der Bischof von Rom deshalb der protos unter den Patriarchen war. Sie sind jedoch uneinig in der Interpretation der historischen Belege aus dieser Zeit über die Vorrechte des Bischofs von Rom als protos, worüber es bereits im ersten Jahrtausend unterschiedliche Interpretationen gab.

42. Konziliarität auf der universalen Ebene, die in Ökumenischen Konzilen ausgeübt wird, bringt eine aktive Rolle des Bischofs von Rom als protos der Bischöfe der Hauptsitze, im Konsens der versammelten Bischöfe, mit sich. Obgleich der Bischof von Rom die Ökumenischen Konzile der frühen Jahrhunderte nicht einberief und ihnen nie persönlich vorstand, war er nichtsdestoweniger eng in den Prozess der Entscheidungsfindung durch das Konzil einbezogen.

43. Primat und Konziliarität sind wechselseitig voneinander abhängig. Deshalb muss der Primat auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche, lokal, regional und universal, immer im Kontext der Konziliarität betrachtet werden und dementsprechend die Konziliarität im Kontext des Primats. Hinsichtlich des Primats auf den verschiedenen Ebenen möchten wir die folgenden Punkte bestätigen:

1. Primat auf allen Ebenen ist eine Praxis, die fest in der kanonischen Tradition der Kirche gründet.
2. Während die Tatsache des Primats auf der universalen Ebene von beiden, Ost und West, akzeptiert wird, gibt es Unterschiede des Verständnisses in Bezug auf die Weise, in der er ausgeübt werden soll und auch in Bezug auf seine biblische und theologische Begründung.

44. In der Geschichte des Ostens wie des Westens hat man, wenigstens bis zum 9. Jh., immer im Kontext der Konziliarität, entsprechend den Bedingungen der Zeit, für den protos

oder kephale auf jeder der festgesetzten kirchlichen Ebenen eine Reihe von Vorrechten anerkannt: lokal für den Bischof als protos seiner Diözese in Bezug auf seine Presbyter und sein Volk; regional für den protos jeder Metropolie in Bezug auf die Bischöfe seiner Provinz, und für den protos jeder der fünf Patriarchate in Bezug auf die Metropoliten jedes Bereichs; und universal für den Bischof von Rom als protos unter den Patriarchen. Diese Unterscheidung der Ebenen mindert nicht die sakramentale Gleichheit jedes Bischofs oder die Katholizität jeder Ortskirche.

45. Es wird noch erforderlich sein, die Frage nach der Rolle des Bischofs von Rom in der Communio aller Kirchen in größerer Tiefe zu studieren. Was ist die besondere Funktion des Bischofs des «ersten Sitzes» in einer Ekklesiologie der koinonia und im Hinblick darauf, was wir über Konziliarität und Autorität in diesem Text gesagt haben? Wie sollte die Lehre des ersten und des zweiten Vatikanischen Konzils über den universalen Primat verstanden und gelebt werden angesichts der kirchlichen Praxis des ersten Jahrtausends? Das sind entscheidende Fragen für unseren Dialog und für unsere Hoffnung, die volle Communio zwischen uns wiederherzustellen.

46. Wir, die Mitglieder der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, sind überzeugt, dass die obige Darlegung über kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität einen positiven und bedeutsamen Fortschritt in unserem Dialog darstellt und eine feste Basis für die künftige Diskussion über die Frage des Primats auf der universalen Ebene der Kirche liefert. Wir sind uns bewusst, dass noch viele schwierige Fragen zu klären sind, wir hoffen aber, dass wir gestützt durch das Gebet Jesu: Dass alle eins seien ... damit die Welt glaube (Joh. 17, 21) und im Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist auf der schon erreichten Übereinstimmung aufbauen können. Nochmals bekräftigen und bekennen wir ‚einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe' (Eph. 4, 5) und wir ehren den, der uns zusammen versammelt hat, Gott, die Heilige Trinität, den Vater, Sohn und Heiligen Geist.

Anmerkung:

1) Orthodoxe Teilnehmer hielten es für wichtig zu betonen, dass der Gebrauch von Worten wie die ‚Kirche', die ‚Universalkirche', die ‚ungeteilte Kirche' und ‚der Leib Christi' in diesem Dokument und in ähnlichen Dokumenten, die die Gemeinsame Kommission erstellte, in keiner Weise das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche als der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, von der das nizänische Credo spricht, untergräbt. In katholischer Sicht gilt das gleiche Selbstverständnis: die ‚eine, heilige, katholische und apostolische Kirche subsistiert in der Katholischen Kirche' (Lumen gentium 8); das schließt nicht die Anerkennung aus, dass Elemente der wahren Kirche außerhalb der katholischen Communio präsent sind.

Ravenna, 13. Oktober 2007

(Englischer Text unter www.ec-patr.org; *KNA-ÖKI* 47 [20.11.2007];
http://www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=167506;
Die deutsche Übersetzung besorgte als Mitglied der Kommission *Theresia Hainthaler*)

B. Dritte Ökumenische Versammlung: Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung: Das Licht Christi scheint auf alle!

(Sibiu, 4. bis 9. September 2007)

[Vom 4. bis 9. September fand in Sibiu (Rumänien), zu deutsch Hermannstadt, die dritte Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV 3) statt. Initiiert und vorbereitet wurde die Versammlung von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Es nahmen rund 2.100 Delegierte aus insgesamt 145 Kirchen und kirchlichen Gruppen teil, darunter der Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., der Vorsitzende des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Kyrill, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bischof Wolfgang Huber, und der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper. Die ersten beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen hatten 1989 in Basel und 1997 in Graz stattgefunden. Im Vorfeld der Veranstaltung in Sibiu hatte sich die Versammlung 2006 mit Papst Benedikt XVI. in Rom getroffen und war nach Wittenberg gereist. Die Schlussbotschaft aus Sibiu wurde von der Versammlung zweimal überarbeitet, um sie an einigen Stellen konkreter zu formulieren. Hier die endgültige Fassung des Abschlußdokumentes]:

DAS LICHT CHRISTI SCHEINT AUF ALLE !

Wir, christliche Pilger aus ganz Europa und darüber hinaus, bezeugen die verwandelnde Kraft dieses Lichtes, das stärker ist als die Finsternis, und verkündigen es als die all-umfassende Hoffnung für unsere Kirche, für ganz Europa und für die ganze Welt.

Im Namen des Dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, haben wir uns in der Stadt Sibiu in Rumänien (4.-9. September 2007) versammelt. Diese Dritte Europäische Ökumenische Versammlung war besonders gekennzeichnet durch den Reichtum der orthodoxen Spiritualität und Tradition. Wir erinnern uns an und erneuern die ernsthaften Verpflichtungen, die wir bereits in Basel und Graz eingegangen sind, und wir bedauern, dass es uns bis jetzt nicht gelungen ist, einige von ihnen zu erfüllen. Unsere Zuversicht in die verwandelnde Energie des Lichtes Christi ist jedoch stärker als die dunkle Welt der Finsternis, des Fatalismus, der Angst und Gleichgültigkeit.

Unsere Dritte Europäische Ökumenische Versammlung begann 2006 in Rom und setzte sich 2007 in Wittenberg fort. Diese ökumenische Reise umfasste viele regionale Treffen sowie diejenigen der orthodoxen Kirchen in Rhodos (Griechenland) und der Jugend in St. Maurice (Schweiz). Wir begrüssen mit Freude die Verpflichtung der Jugend und den Beitrag, den sie in der Versammlung geleistet haben. Angeregt und unterstützt durch die *Charta Oecumenica* hat unsere Versammlung die Arbeit der früheren Versammlungen fortgesetzt und war eine Gelegenheit zum Austausch der Gaben und zur gegenseitigen Bereicherung.

Wir sind nicht allein auf dieser Pilgerreise. Christus ist mit uns und befindet sich in der Wolke von Zeugen (Hebr. 12, 1), die Märtyrer unserer Zeit begleiten uns: das Zeugnis ihres Lebens und Todes inspiriert uns als Einzelne und als Gemeinschaft. Gemeinsam

mit ihnen verpflichten wir uns, das Licht des verklärten Christus leuchten zu lassen durch unser eigenes Zeugnis, das tief verwurzelt ist im Gebet und in Liebe. Dies ist unsere bescheidene Antwort auf das Opfer ihres Lebens.

Das Licht Christi in der Kirche

Das Licht Christi führt uns dazu, für andere und in Gemeinschaft miteinander zu leben. Unser Zeugnis für Hoffnung und Einheit für Europa und die Welt kann nur glaubwürdig sein, wenn wir unsere Reise auf dem Weg zur sichtbaren Einheit fortsetzen. Einheit ist nicht Einheitlichkeit. Es ist von grossem Wert, jene *koinonia* neu zu erfahren und diejenigen geistigen Gaben auszutauschen, die die ökumenische Bewegung von Anfang an angespornt haben.

In Sibiu haben wir wieder die schmerzliche Wunde des Getrenntseins zwischen unseren Kirchen erfahren. Das betrifft unser Verständnis der Kirche und ihrer Einheit. Die unterschiedlichen historischen und kulturellen Entwicklungen in der östlichen und westlichen Christenheit haben zu diesen Unterschieden beigetragen; sie zu verstehen, erfordert unsere dringliche Aufmerksamkeit und den ständigen Dialog.

Wir sind davon überzeugt, dass sich die ganze christliche Familie mit Lehrfragen befassen muss und sich um einen breiten Konsens über moralische Werte bemühen muss, die vom Evangelium abgeleitet sind, sowie um einen glaubwürdigen christlichen Lebensstil, der freudig das Licht Christi in unserer modernen säkularen Welt der Herausforderungen bezeugt – im privaten und im öffentlichen Leben.

Unsere christliche Spiritualität ist ein kostbarer Schatz: wenn wir ihn öffnen, entdecken wir die Vielfalt seiner Reichtümer und öffnen unsere Herzen für die Schönheit des Antlitzes Jesu und die Kraft des Gebets. Nur wenn wir unserem Herrn Jesus Christus näher kommen, können wir uns auch einander annähern und wahre *koinonia* erfahren. Wir können nichts anderes tun, als diese Reichtümer mit allen Männern und Frauen zu teilen, die auf diesem Kontinent nach Licht suchen. Spirituelle Menschen beginnen mit ihrer eigenen Umkehr, die zur Veränderung der Welt führt. Unser Zeugnis vom Licht Christi ist eine ehrliche Verpflichtung, unsere Geschichten vom Leben und von der Hoffnung, die uns in der Nachfolge Christi beeinflusst haben, zu hören, danach zu leben und sie miteinander zu teilen.

Empfehlung I: Wir empfehlen, unsere Sendung als einzelne Gläubigen und als Kirchen zu erneuern, um Christus als das Licht und den Erlöser der Welt zu verkünden.

Empfehlung II: Wir empfehlen, die Diskussion über die gegenseitige Anerkennung der Taufe fortzusetzen unter Berücksichtigung der wichtigen Errungenschaften, die es zu diesem Thema in mehreren Ländern bereits gibt, und in dem Bewusstsein, dass diese Frage eng mit einem Verständnis von Eucharistie, Amt und Ekklesiologie im allgemeinen verbunden ist.

Empfehlung III: Wir empfehlen, Wege und Erfahrungen zu finden, die uns zusammenführen: das Gebet füreinander und für die Einheit, ökumenische Pilgerreisen, theologische Ausbildung und gemeinsames Studium, soziale und diakonische Initiativen, kulturelle Projekte sowie die Unterstützung für das Leben in der Gesellschaft aufgrund von christlichen Werten.

Empfehlung IV: Wir empfehlen die vollständige Beteiligung des ganzen Gottesvolkes und nehmen insbesondere auf dieser Versammlung den Aufruf von Jugendlichen, älteren Menschen, ethnischen Minderheiten und Behinderten zur Kenntnis.

Das Licht Christi für Europa

Wir glauben, dass jeder Mensch nach dem Ebenbild und zur Ähnlichkeit Gottes erschaffen wurde (Gen. 1, 27) und das gleiche Mass an Achtung und Liebe verdient trotz aller Unterschiede des Glaubens, der Kultur, des Alters, des Geschlechts oder der Abstammung. In der Erkenntnis, dass unsere gemeinsamen Wurzeln viel tiefer liegen als unsere Trennungen und in dem Bemühen um Erneuerung und Einheit und die Rolle der Kirchen in der europäischen Gesellschaft heute, haben wir uns auf unsere Begegnung mit Menschen anderer Religionen konzentriert. Angesichts unserer besonderen Beziehung zum jüdischen Volk als dem Volk des Bundes lehnen wir alle Formen von Antisemitismus in unserer Zeit ab und fördern so die Schaffung eines Europas als einen gewaltfreien Kontinent. In unserer europäischen Geschichte hat es Zeiten harter Konflikte, aber auch Perioden des friedlichen Zusammenlebens zwischen Menschen aller Religionen gegeben. In unserer Zeit gibt es zum Dialog keine Alternative – und zwar nicht als Kompromiss verstanden, sondern als Dialog des Lebens, in dem wir in Liebe die Wahrheit sagen können. Wir alle müssen mehr über alle Religionen lernen, und die Empfehlungen der *Charta Oecumenica* sollten weiter entwickelt werden. Wir rufen unsere Mitchristen und alle, die an Gott glauben, dazu auf, die Rechte aller Völker auf Religionsfreiheit zu achten und erklären unsere Solidarität mit christlichen Gemeinschaften, die im Nahen Osten, in Irak und anderswo auf der Welt als religiöse Minderheiten leben und sich in ihrer Existenz bedroht fühlen.

Wenn wir Christus in unseren notleidenden Schwestern und Brüdern (Mt. 25, 44-45) begegnen und gemeinsam vom Licht Christi erleuchtet werden, dann verpflichten wir uns als Christen dazu, gemäss der biblischen Ermahnungen zur Einheit der Menschheit (Gen. 1, 26-27), Buße zu tun für die Sünde des Ausschlusses, unser Verständnis des »Anderssein« zu vertiefen, die Würde und Rechte jedes Menschen zu verteidigen, den Bedürftigen Schutz zu gewähren und das Licht Christi weiterzugeben, das andere nach Europa bringen; wir rufen die Staaten in Europa auf, Zuwanderer nicht mehr ungerechtfertigt zu inhaftieren, alle Anstrengungen zu unternehmen, die Zuwanderung zu regularisieren, Migranten, Flüchtlinge und Asylsuchende einzugliedern, den Zusammenhalt der Familie zu achten und Menschenhandel und die Ausbeutung der Opfer des Meschenhandels zu bekämpfen. Wir fordern die Kirchen auf, ihre Seelsorgearbeit unter den verletzlichen Zuwanderern zu verstärken.

Empfehlung V: Wir empfehlen, dass unsere Kirchen anerkennen, dass christliche Zuwanderer nicht nur Empfänger religiöser Fürsorge sind, sondern auch eine volle und aktive Rolle im Leben der Kirche und der Gesellschaft spielen können, dass sie ihre Seelsorgearbeit für Migranten, Asylsuchende und Flüchtlinge verbessern und die Rechte von ethnischen Minderheiten in Europa, insbesondere der Roma, fördern.

Viele von uns sind dankbar dafür, dass wir in Europa in den letzten Jahrzehnten so viele tiefgreifende Veränderungen erleben durften. Europa ist grösser als die Europäische Union. Als Christen teilen wir zusammen mit anderen die Verantwortung dafür, Europa zu einem Kontinent des Friedens, der Solidarität, der Partizipation und der Nachhaltigkeit zu machen. Wir schätzen das Engagement der europäischen Institutionen, darunter die EU, der Europarat und die OSZE, zu einem offenen, transparenten und regelmässigen Dialog mit den Kirchen Europas. Hochrangige Vertreter der europäischen Politik haben uns mit ihrer Präsenz geehrt und damit ihr starkes Interesse an unserer Arbeit bekundet. Nun sind wir gefordert, diesen Dialog mit spiritueller Kraft zu füllen. Ursprünglich war Europa ein politisches Vorhaben zur Sicherung des Friedens, jetzt muss es zu einem Europa der Völker werden, das mehr ist als ein Wirtschaftsraum.

Empfehlung VI: Wir empfehlen die Weiterentwicklung der *Charta Oecumenica* als Anregung und Wegweiser auf unserer ökumenischen Reise in Europa.

Das Licht Christi für die ganze Welt

Das Wort Gottes beunruhigt uns und unsere europäische Kultur: diejenigen, die leben, sollten nicht allein für sich leben, sondern für ihn, der für sie gestorben und wieder auferstanden ist! Christen sollen ohne Furcht und unersättliche Habgier leben, die dazu führen, dass wir eigensüchtig, ohnmächtig, engstirnig und abgeschlossen werden. Das Wort Gottes fordert uns auf, nicht das wertvolle Erbe jener zu verschwenden, die sich in den vergangenen sechzig Jahren für Frieden und Einheit in Europa eingesetzt haben. Der Friede ist ein grossartiges und wertvolles Geschenk. Ganze Länder sehnen sich nach Frieden; ganze Völker warten darauf, von Gewalt und Terror befreit zu werden. Nachdrücklich verpflichten wir uns zu erneuerten Bemühungen auf dieses Ziel zu. Wir lehnen Krieg als Instrument zur Konfliktlösung ab, fördern gewaltfreie Mittel zur Schlichtung von Konflikten und sind besorgt angesichts der militärischen Wiederaufrüstung. Gewalt und Terrorismus im Namen der Religion widersprechen der Religion.

Das Licht Christi scheint auf die »Gerechtigkeit« und verbindet sie mit der göttlichen Barmherzigkeit. So erleuchtet, lässt es keinen doppeldeutigen Anspruch zu. Überall auf der ganzen Welt und in Europa führt der gegenwärtige Prozess einer radikalen Globalisierung der Märkte dazu, dass die Spaltung der menschlichen Gesellschaft in Sieger und Verlierer noch grösser wird, der Wert von unzähligen Menschen nicht geschätzt wird, und die katastrophalen Auswirkungen auf die Umwelt, vor allem der Klimawandel, mit der Sorge um die Zukunft unseres Planeten nicht vereinbar sind.

Empfehlung VII: Wir fordern alle europäischen Christen dringend dazu auf, die Millennium-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen als einen dringenden praktischen Schritt zur Bekämpfung der Armut mit allen Kräften zu unterstützen.

Empfehlung VIII: Wir empfehlen, dass CCEE und KEK zusammen mit den Kirchen in Europa und mit den Kirchen der anderen Kontinente einen konsultativen Prozess beginnen, der sich mit der Verantwortung Europas für ökologische Gerechtigkeit angesichts des Klimawandels, für eine gerechte Gestaltung der Globalisierung und die Rechte der Roma und anderer ethnischer Minderheiten befasst.

Wir erkennen heute mehr als je zuvor, dass Afrika als Kontinent, der mit unserer eigenen Geschichte und Zukunft eng verbunden ist, jetzt in einer solchen Armut lebt, die uns nicht gleichgültig und passiv lassen sollte. Die Wunden Afrikas sind unserer Versammlung zu Herzen gegangen.

Empfehlung IX: Wir empfehlen die Unterstützung von Initiativen zum Erlass der Schulden und zur Förderung des gerechten Handels.

Durch einen aufrichtigen und objektiven Dialog tragen wir zur Schaffung und Förderung eines erneuerten Europas bei, in dem unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen, als Zeugnis dienen und unser aktives Engagement in der europäischen Gesellschaft begleiten. Unsere Aufgabe ist es, diese Grundsätze und Werte zu fördern – nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Leben. Wir werden mit Menschen anderer Religionen zusammenarbeiten, die unsere Sorge um das Schaffen eines Europas der Werte teilen und das sich auch politisch und wirtschaftlich weiter entwickeln kann.

In der Sorge um Gottes Schöpfung beten wir um mehr Rücksichtnahme und Achtung für ihre wunderbare Vielfalt. Wir setzen uns gegen ihre schamlose Ausbeutung ein, denn »die ganze Schöpfung wartet auf Erlösung« (Röm. 8, 23), und wir verpflichten uns dazu, auf Versöhnung zwischen Menschheit und Natur hinzuwirken.

Empfehlung X: Wir empfehlen, dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten.

Wir würdigen alle, die zu dieser Reise beigetragen haben, vor allem die junge *oikoumene,* die diese Versammlung zum mutigen Leben nach dem Evangelium aufgefordert hat, und beten gemeinsam:

O Christus, du wahres Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt hineingeboren wird, erleuchtet und heiligt, leuchte uns mit dem Licht deiner Gegenwart, dass wir darin das unnahbare Licht erblicken und leite unsere Schritte, damit wir deine Gebote einhalten. Errette uns und führe uns in dein ewiges Reich. Denn du bist unser Schöpfer, Fürsorger und Spender alles Guten. Unsere Hoffnung liegt in dir, und dir erweisen wir Ehre jetzt und in Ewigkeit. Amen.

(Ökumenische Rundschau 4 [Oktober 2007] 555-566;
http://www.kirchen.at/Endbotschaft2_EOeV3.doc ;
Bericht auch Anaplasis 431 [2007] 159f.)

Rezensionen

Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien: Carl Hanser 2003, 286 S. (ISBN 3-446-20367-2)

Wer das Buch »Moses der Ägypter« von Jan Assmann, einem der prominentesten Ägyptologen unserer Zeit, kennt, wird mit großer Spannung auch diesem zweiten Bändchen entgegensehen, welches sich seinen festen Platz in der alttestamentlichen Diskussion über das Wesen der israelitischen Religion schon erobert hat. Dieses Bändchen handelt von der Frage nach dem geschichtlichen Moses und dem Ursprung des Monotheismus, die im letzten Jahrzehnt eine beispiellos scharfe Entwicklung nicht nur in theologischen, sondern auch in allgemein geistesgeschichtlichen und kulturellen Kreisen erfährt. A. legt nun konzentrierter und umfassender Rechenschaft über zwei Stoßrichtungen der auf sein Buch »Moses der Ägypter« ausgeübten Kritik ab: a) Er habe der biblischen Religion mit dem von ihm eingeführten Begriff der *Mosaischen Unterscheidung* eine ausgrenzende Tendenz und Intoleranz eingeführt, die ihr fremd sei. b) Er habe die Mosaische Unterscheidung, die für die biblische Religion und alle sich auf sie stützenden abendländischen Werte bestimmend sei, aufheben wollen. Angesichts dieser kritischen, aber einander ausschließenden Äußerungen ist es notwendig für jede Würdigung des zu besprechenden Werkes von dem auszugehen, was dem Verfasser selbst von Wichtigkeit ist.

Das Werk ist in fünf Kapitel gegliedert: 1) Die Mosaische Unterscheidung und das Problem der Intoleranz (S. 19-48), 2) Monotheismus-Gegenreligion wogegen? (S. 49-82), 3) Der Kampf der Erinnerungen. Zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus (S. 83-120), 4) Sigmund Freud und der Fortschritt in der Geistigkeit (S. 121–144) und 5) Die psychohistorischen Konsequenzen des Monotheismus (S. 145–160). Ein Schlusskapitel (S. 161–166) und Anmerkungen (S. 167-192) beenden das Buch. Im Anhang finden sich die wichtigsten Kritikerstimmen, die sich nach der Veröffentlichung von »Moses der Ägypter« zu Wort gemeldet haben, nämlich: R. Rendtorff (Ägypten und die »Mosaische Unterscheidung«, S. 193-208), E. Zenger (Was ist der Preis des Monotheismus?, S. 209–220), K. Koch (Monotheismus als Sündenbock?, S. 221–238), G. Kaiser (War der Exodus der Sündenfall?, S. 239–272), K.-J. Kuschel (Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne, S. 273–286).

A. macht zunächst eine prinzipielle Anleihe bei T. Sundermeiers Unterscheidung von primären und sekundären Religionen. *Primäre* Religionen sind die Religionen, die im historischen Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und Sprache gewachsen sind (vgl. z.B. ägyptische, babylonische und griechisch-römische Kult- und Götterwelten). Als *sekundär* sind jene Religionen anzusehen, die auf einem Offenbarungsakt und einer Stiftung basieren, auf den primären Religionen aufbauen und sich gegen diese abgrenzen, indem sie diese als Heidentum, Götzendienst und Aberglauben betrachten (S. 11). Den Übergang von den primären zu den sekundären Religionen, der sich im Laufe des Altertums zwischen später Bronzezeit und Spätantike ereignet habe, charakterisiert eine revolutionäre Wende vom Polytheismus zum Monotheismus. D.i. eine Wende von Kult- zu Buchreligionen, von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen. A. ist der Meinung, dass das *»Pathos einer antagonistischen Akkulturation«* den monotheistischen Religionen ein besonderes Gepräge gibt, welches man aus folgenden Blickwinkeln betrachten kann: 1.) *politisch*, zumal monotheistische Religionen sich emanzipieren, politisch-ethnische Grenzen überschreiten und Elemente anderer Kulturen übernehmen, 2.) *medientechnisch*, da sie offenbarte Wahrheiten

in Buchform kodifizieren und 3.) *psychohistorisch*, da sie den Wandel des Weltbildes und des menschlichen Weltverhältnisses bewirken. Den Kernpunkt dieser revolutionären Wende bezeichnet A. mit dem Begriff »Mosaische Unterscheidung«. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, wahrem Gott und falschen Göttern, wahrer Lehre und Irrlehren, Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube. Somit wird aber auch das Wesen der israelitischen Religion getroffen.

Kap. 1: Die Begegnung mit Wellhausens geschichtstheologischem Verständnis klingt in der Annahme A.s nach, dass im Hintergrund des Alten Testaments zweierlei Religionen stehen. Die eine sei in den priesterschriftlichen Traditionen und Redaktionssträngen abgebildet und kaum von den primären Religionen zu unterscheiden, weil sie die Existenz anderer Götter neben dem israelitischen Gott keineswegs ausschließt. Die zweite, die in den prophetischen Büchern und in den deuteronomischen und deuteronomistischen Traditionen Ausdruck finde, grenze sich scharf von den Religionen ihrer Umgebung ab, weil sie die Herstellung von Bildern verbietet, sich weniger abhängig von Opfern und Riten macht, um das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, und die Einhaltung gottgegebener, schriftlich fixierter Gesetze betont. Erstere könnte aufgrund außerbiblischer Parallelen rekonstruiert werden; die zweite käme in den Werken des rabbinischen Judentums und der griechischen Kirchenväter zu voller Entfaltung. Keine von den beiden sei jedoch in voller Schärfe und Reinheit im Alten Testament ausgebildet.

A. geht es hierbei vor allem um die Wahrheitsfrage (S. 23–28). Daher geht er von den Parallelfällen der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und der Parmenideischen Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Wissen aus und postuliert folgende einfache, ursprüngliche Wahrheitsarten: Erfahrungswahrheiten, mathematische, historische und lebensdienstliche. Durch die Mosaische Unterscheidung, meint er, käme ein fünfter Wahrheitstyp in Frage, der nicht zu den einfachen ursprünglichen Wahrheiten gehört, sondern ein revolutionäres Novum darstellt. D.i. die absolute, geoffenbarte, metaphysische Glaubenswahrheit der monotheistischen Gegenreligionen, die keine anderen Religionen tolerieren.

Überspitzend sagt A., dass die Mosaische Unterscheidung, die die Übersetzbarkeit der Götternamen blockierte, für das Judentum im Unterschied zum Christentum die monotheistische Grenzenziehung bedeutet. Zur Selbstausgrenzung ist keine Gewalt gegen andere nötig. Textlich bezeugte Abweichungen sind im Denksystem A.s als Ausdrücke der primären Religionen zu verstehen, deren Spuren im Alten Israel immer latent blieben. Zum Prinzip der Fremdausgrenzung gehört das christliche Missionsgebot oder das islamische Unterwerfungsgebot. Interreligiöse und interkulturelle Intoleranz hat erst in der hellenistischen Zeit an Schärfe gewonnen. In Jer 10, Jes 44, Ps 115 und SapSal 13 und 14 werden die fremden Religionen dem Gespött und der Satyra preisgegeben. Der Monotheismus als regulative Idee bietet ethische Normen, die den Bildreligionen gefehlt haben. Ihnen wird zur Last gelegt, durch die Verehrung handgemachter Pseudo-Götter zutiefst in alle Formen von Bosheit, Lüge und Verbrechen hineingeraten zu sein.

Kap. 2. A. betrachtet die Begriffe »Monotheismus« und »Polytheismus« für die Beschreibung alter Religionen, sowie die Begriffe »Einheit« und »Vielfalt« als Beschreibungskriterien als völlig ungeeignet. Er betont, dass die Mosaische Unterscheidung keine historische Wende sei, sondern ein Moment, ein Ereignis, zu dem auch der Umsturz Echnatons in Amarna gehört. Sehr trefflich bemerkt er, dass der Begriff »Mosaische Unterscheidung« in eine Theologie des Alten Testaments gehört, aber nicht in eine Religionsgeschichte Israels. Sie lässt sich zwar

nicht datieren, steht aber in den Texten und wurde seit Echnaton mit mehr oder weniger Gewalt in historischer Wirklichkeit umgesetzt.

Die Gestalten Echnatons und Moses betrachtet A. als repräsentativ für ägyptischen und biblischen Monotheismus. Ägypten, steht stellvertretend für das Heidentum und der Exodus aus Ägypten wird so etwas wie der Gründungsmythos des biblischen Monotheismus. Er unterscheidet zwischen inklusivem und exklusivem Monotheismus und betont, dass beide Erscheinungsformen in Ägypten sowie in der Bibel uns begegnen. Die Mosaische Unterscheidung verbindet er mit dem exklusiven Monotheismus, der kein sprachliches oder theoretisches Ereignis sei, sondern ein praktisches, das zwar mit dem ersten Gebot zum Ausdruck kommt, aber in vollen Zügen bei der josijanischen Reform praktiziert wurde. Echnaton sei der erste, der außerhalb des antiken Israel diese Unterscheidung praktizierte.

Den Gegensatz zum Monotheismus nennt A. nicht Polytheismus oder gar Götzendienst und Idolatrie, sondern *Kosmotheismus*, und versteht ihn als die Religion des immanenten Gottes und der verschleierten Wahrheit. Er meint, dass der Monotheismus als eine große zivilisatorische Leistung im seinem Wesen politische Theologie sei. Seine geschichtspolitische Bedeutung ist gewaltig, weil *»immer wieder, wenn der Monotheismus aufhörte, eine politische Widerstandsbewegung zu sein und sich als herrschende Ordnung etablierte, seine politische Theologie leicht von Staatskritik in Staatslegitimierung umschlug«*. Im Unterschied zum Kosmotheismus habe die Mosaische Unterscheidung die Trennung von Herrschaft und Heil eingeführt und die Ethik, die Gerechtigkeit und die Freiheit zur alleinigen Sache Gottes gemacht. Politische Ausdrucksformen der falschen Religion, die mit dem Kosmotheismus unlösbar zusammenhängt, sind die Unterdrückung, die Willkür, die Gesetzlosigkeit und die Rechtlosigkeit.

Vorsichtig formuliert A., dass der Monotheismus die Gerechtigkeit nicht erfunden, sondern in den Rang einer theologischen Wahrheit erhoben hat. Den ägyptischen Beitrag zu einer Theologisierung der Gerechtigkeit sieht er in der Idee des Totengerichts vollzogen, die vom 3. zum 2. Jahrtausend deutlicher zum Vorschein trat und sich letztendlich durchgesetzt hat. Rechtliche und moralische Normen wurden nunmehr aus einem theologischen Blickwinkel betrachtet und gewürdigt.

In *Kap. 3* postuliert A., dass Antisemitismus in seinen frühesten Ursprüngen *Antimonotheismus* sei, und Monotheismus in seinem Ursprung *Antikosmotheismus*. Er sucht »die verborgene Gedächtnisspur« in der Marginalisierung und Dämonisierung der religiösen Reform Echnatons und der Erfahrung des monotheistischen Umsturzes. Zur Klärung dieses Sachverhalts wird »die Legende des Aussätzigen«, die von Manetho überliefert und von Josephus missdeutet wurde, im Hinblick auf das sogenannte »Ägyptische Trauma« erläutert und gezeigt, wie die Erinnerungsspuren überdauert und die spätere Identifizierung Echnatons mit Moses ermöglicht haben.

Im Hinblick auf die ägyptische Religion und Echnatons revolutionäre Reform ruft A. die Tatsache ins Gedächtnis zurück, dass in Ägypten der Herrscher als Bild Gottes angebetet wurde. Dies erachtet er als das Prinzip der repräsentativen politischen Theologie katexochen. Im Bilderverbot sieht er die Zerstörung der Sphäre der Repräsentation und die Entzauberung der Welt. Demnach hält er den Ikonoklasmus für *Theoklasmus* mit der Begründung, dass die Vernichtung der Bilder mit dem Zerschlagen der Götter gleichgesetzt wurde. Der Kosmotheismus bzw. Antimonotheismus habe erst gegen Ende des 18. Jh.s auch antisemitische Züge angenommen. Zugleich sei der exklusive, bilderfeindliche Monotheismus gegen den inklusiven Monotheismus als eine typische semitische Religion, als Wüstennomadismus, als die Religion der Nomaden degradiert worden.

Mit Rückblick auf die Geschichte des Monotheismus macht A. darauf aufmerksam, dass eine Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung im nachchristlichen, neopaganen Sinne mit dem Deismus des 18. Jh. unternommen wurde. Die Vorgeschichte dieses Unternehmens findet er schon im 13. und 14. Jh. und erinnert uns daran, dass bereits Georgios Plethon Gemistos (1355/1360-1454) den von ihm vertretenen Platonismus in den Rang einer Urphilosophie erhob, indem er neoplatonische Texte auf Zoroaster zurückführte. Marsilio Ficino u.a. identifizierten dann auch die *theologia prisca* mit der Urreligion und Urphilosophie, die den auf Zoroaster und Hermes Trismegistos zurückzuführenden Platonismus ins Christentum eingebunden haben.

Kap. 4: Der Lehrmeister, zu dem A. sich bekennt, ist S. Freud, der in seinem Werk »Der Mann Moses und die Monotheistische Religion« sein Verständnis des Judentums und des jüdischen Beitrags zur Menschheitsentwicklung zum Ausdruck gebracht hat. Für Freud sind die religiösen Überlieferungen und Glaubenssätze ein Schleier von Illusionen, Entstellungen und Missverständnissen, die er durch seine psychoanalytische Erinnerungsarbeit aufzudecken versuchte. Ausschlaggebend sind nun für A.s psychohistorische Analyse der Konsequenzen des Monotheismus die Freudschen Begriffe der »Verdrängungslatenz« und der »Wiederkehr des Verdrängten«. Im Anschluss an J. Derrida wird er dabei ein eindrucksvolles Bild des inneren Zusammenhangs der jüdischen und griechischen Option des Monotheismusproblems entwerfen. A. stellt fest, dass diese Optionen erst mit der Entdeckung des Sanskrit in die Sprachwissenschaft eingeführt wurden. Aufgrund von völkerpsychologischen und kulturtypologischen Unterschieden des Arischen und des Semitischen haben sie aber dann zu einem Konflikt mit dramatischen Folgen geführt. Um die genetischen Gründe dieses Konflikts zu erklären, greift A. auf Freud zurück, der bewusst machen wollte, warum die Juden unauslöschlichen Hass auf sich gezogen haben. Für Freud sind sie Geschöpfe Moses in doppeltem Sinne: Moses hat sie durch die Befreiung, Gesetzgebung und religiösen Lehren zu einem Volk mit Seele geformt. Die geistige Befreiung des Menschen durch das Bilderverbot bedeutet den Fortschritt in der Geistigkeit, die eigentliche Bestimmung des Menschen, und ist *»als ein zutiefst jüdisches Anliegen und zugleich als eine Tradition«* zu verstehen.

Kap. 5: Wie im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses und der Gedächtnisgeschichte behandelt A. hier die Wende vom Ritual zum Text in der Form kanonisierter Schriften, wobei das Ritual nur noch eine Rahmen- und Begleitfunktion zu erfüllen hat. Diese Wende bedeutet zugleich den Übergang von Kultreligionen, die mit dem Ritus und der Immanenz des Göttlichen verbunden sind, zu Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam), die die Schrift voraussetzen und die Transzendenz Gottes erklären. A. macht plausibel, dass 1.) der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung ein Prozess der Bewusstwerdung und des Eingangs in die Sphäre eigener Normen und Werte sei, 2.) die Schrift zu einer Entritualisierung und Enttheatralisierung der primären Religionen führte, 3.) die Gesetze in den sekundären Religionen einen verborgenen und einen offenkundigen Sinn haben, was den heidnischen Religionen fremd sei, und 4.) der Begriff »Sünde« mit der Mosaischen Unterscheidung ins Bewusstsein kam und bedeutet, die Treue zu dem einen Gott zu verraten und untreu zu werden.

Durch Abstraktion, Deduktion und herausfordernde Sprache ist Assmann eine sehr aufschlussreiche Gesamtdarstellung der Monotheismusproblematik gelungen, die auch ohne Rückgriff auf »Moses den Ägypter« einen tiefen Einblick in seine grundsätzlichen Anschauungen gewährleisten. Insbesondere die religionsphänomenologische Unterscheidung zwischen inklusivem und exklusivem Monotheismus ermöglicht weiterreichende Reflexionen

über die Begriffe »Natürliche Theologie« und »Offenbarungsglaube«, deren sich ältere Generationen von Theologen bedient haben, um das Verhältnis zwischen primären und sekundären Religionen zu bestimmen.

Evangelia G. Dafni, München

Gus George Christo, The Church's Identity. Established through Images according to Saint John Chrysostom, (Patristic Theological Library: Bd. 2, hg. von *George Dion. Dragas*), Orthodox Research Institute: Rollinsford (New Hampshire) 2006, 444 S. (ISBN 1-933275-05-7)

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine von dem in den Vereinigten Staaten lebenden orthodoxen Erzpriester Gus George Christo an der Universität von Durham erstellte und vom bekannten Patrologen George D. Dragas betreute Dissertation. Gus George Christo gilt inzwischen durch seine bisher veröffentlichten Studien (darunter *St. John Chrysostom on Repentance and Almsgiving*, 1998 und *Martyrdom According to St. John Chrysostom: To Live is Christ, To Die is Gain*, 1997) als ein sehr guter Kenner der Theologie des großen Kirchenvaters.

Ziel der Dissertation ist es, das Kirchenverständnis Chrysostomos' anhand der verschiedensten, ekklesiologischen Bilder, die über sein ganzes Werk zerstreut sind, zu untersuchen. Da Chrysostomos – wie alle griechischen Väter – keine systematische Kirchenlehre entwickelt hat, ist die Zusammenführung und die Interpretation dieser Bilder der Kirche, die meistens im exegetischen Kontext entfaltet wurden, die einzige Möglichkeit, das patristische Kirchenverständnis zu umschreiben. Der Autor unterscheidet dabei drei große Bilderkategorien, welche auch die Struktur der Untersuchung ausmachen: menschliche, soziale und natürliche Bilder.

Der erste und am umfangreichsten erläuterte Bereich (Kap. II, S. 7-230) behandelt folgende bildhafte Kirchenentsprechungen: Leib Christi, ekklesiale Gemeinschaft, Braut Christi, rationale Herde Christi, Seele und Mutter der Christen. Die soziale Bildthematik (Kap. III, S. 231-353) umfasst die Bilder: Reich (Gottes), Stadt Gottes, Haus Gottes, Armeelager, Zelt (des Zeugnisses), Schule, Künstlerwerkstatt. Schließlich untersucht die dritte Bildergruppe (Kap. IV, S. 355-396) »natürliche« Kirchenmetaphern wie Ozean, Meer, Hafen, Schiff, Neue Arche, bebautes Land, Wiese, Baum, Weg, Weinrebe usw.

Wie erwartet, ist das Leib-Bild aufgrund des biblischen Hintergrunds bei Chrysostomos sehr verbreitet, wobei er den kirchlichen Leib mit der von Christus angenommenen menschlichen Natur identifiziert: Als mit-auferstanden, sitzt die Kirche als Leib (Fleisch) Christi zur Rechten des Vaters und kann von ihrem Haupt nicht getrennt werden. Daraus folgt, dass der himmlische Charakter der Kirche besonders hervorgehoben wird: »Der Himmel ist für die Kirche da und nicht die Kirche für den Himmel«, sagt Chrysostomos in seiner letzten Predigt vor dem Gang ins Exil. Als solche ist die Kirche unzerstörbar, sie ist durch und in Christus stärker verwurzelt als der Himmel, weil sie sein Leib ist. Der Vf. hebt dabei hervor, dass für Chrysostomos jedes zum kirchlichen Leib gehörende Glied (d.h. jeder Gläubige bzw. jede Lokalkirche) für die Ganzheit des Leibes konstitutiv wirkt: Alle Glieder sind in der Ehre gleich, wenn auch in der Funktion verschieden (wobei der Bischof eine Arzt- und Wächterfunktion hat). Daraus resultiert aber, dass die Sünde bzw. die Heiligkeit des Einzelnen sich auf die ganze Kirche auswirken: Vor allem der Neid – und seine Korrektur, die Liebe –

spielen eine ekklesiologisch bedeutende Rolle. Häresie und Schisma können die Einheit des kirchlichen Leibes nicht nur gefährden, sondern wirklich verderben und letztendlich auflösen: Der falsche oder der untätige Glaube haben nach Chrysostomos gravierende Folgen für die Konstitution der Kirche selbst.

Besonders eingehend wird die Dimension der Kirche als »ekklesialer Gemeinschaft« beschrieben, wobei der Autor die Verwirklichung der Kirche in der sakramentalen (vor allem eucharistischen) Versammlung der Ortsgemeinde als einen wichtigen Punkt der Ekklesiologie des Kappadokiers herausarbeitet. Die Lokalkirche nimmt in der eucharistischen Gemeinschaft an der himmlischen Realität der Menschheit Jesu Christi teil: Der Empfang der Kommunion ist deshalb ein himmlisches und zugleich kirchenkonstituierendes Geschehen. Auch wenn die Einheit eine Gabe Christi, des Hauptes (und in ihm der Hl. Trinität), ist, wird sie nur durch die Teilnahme der Gläubigen an den Sakramenten (insbesondere Taufe und Eucharistie) verwirklicht: Die pastorale Motivation begegnet hier der theologischen, denn nur in der Eucharistie kann die Kirche als Einheit vom Himmlischen und Irdischen, im rechten Glauben an Jesus Christus, erfahren werden. So wird die eucharistische Versammlung der Ortskirche als unmittelbarer Ort der Doxologie und der durch Liebe und Umkehr genährten Teilnahme am Reiche Gottes verstanden. Interessanterweise lässt sie ein Nuancenunterschied zwischen Leib und ekklesialer Gemeinschaft feststellen: Zu der letzten gehören diejenigen Christen, welche nicht nur den rechten Glauben bekennen, sondern dementsprechend auch ein heiliges, engelgleiches Leben führen. Vor allem die zentrale Rolle des Apostels Paulus als Führer und Lehrer dieser Gemeinschaft auf dem Weg der Heiligkeit ist im Rahmen der Ekklesiologie ungewöhnlich. Auch wenn der Vf. diese Nuance nicht näher thematisiert, kann man darin einen Nachklang des Origenes spüren: Innerhalb der Kirche aller Getauften stellt der kleinere Kreis der Gemeinschaft der Heiligen nicht eine Elitegruppe, sondern die Verwirklichung des Lebens in Christus durch Teilnahme an Eucharistie und durch Wachsen in Heiligkeit dar.

Das ekklesiologische Braut-Bild betont das personale Verhältnis der Kirche zu Christus, wobei Chrysostomos die Braut mit der von Christus angenommenen, ehemals gefallenen, nun gereinigten, jungfräulichen Natur des Menschen (Leib und Seele) identifiziert. Die Kirche ist Braut des Herrn, insoweit die christlichen Seelen durch rechten Glauben und Liebe an dieser Bräutlichkeit der menschlichen Natur Christi teilnehmen. Somit bezieht sich das Brautbild vor allem auf die Kirchlichkeit jeder menschlichen Seele: diese wird durch die Taufe gereinigt und mit Christus vereinigt, so wie die menschliche Natur bei der Menschwerdung geheilt und nach der Auferstehung in den Himmel emporgeführt wurde. Christo betont auch in diesem Bild vor allem die Christozentrik der Ekklesiologie Chrysostomos: die bräutliche Kirche ist nichts anderes als die zum Himmel emporgehobene Menschheit Jesu Christi, verwirklicht in jeder getauften Seele. Jeder Christ ist deshalb Christi Braut, Christi Braut-Kirche.

Eng mit dem Braut-Bild verbunden sind auch die anderen zwei Bilder: Seele und Mutter. Die Seele findet ihre Identität in der Kirche wieder, wenn sie in ihr Zentrum Christus, den Bräutigam, stellt und in Reinheit lebt: Die ikonische Kirchlichkeit der Seele ist immer mit der Befreiung von Leidenschaften verknüpft. Die Kirche ist aber auch Mutter der Gläubigen, nicht nur weil sie die Braut Christi ist, sondern auch weil sie diese auf dem Weg zum ewigen Leben erzieht und sie gegenüber der ungerechten Staatsgewalt schützt. Christo betont dabei, dass die sorgende, mütterliche Rolle der Kirche nicht abstrakt verstanden werden darf, sondern auf die Lokalkirchenversammlung (in diesem Fall Antiochien) bezogen ist.

Die sogenannten »sozialen« Bilder wie Stadt oder Haus Gottes, Himmlisches Jerusalem und Berg Zion werden von Chrysostomos verwendet, um die Kirche als Einheit vom Himmlischen und Irdischen darzustellen. Auch in diesem Zusammenhang arbeitet der Vf. sehr detailliert die Verbindung zwischen dem himmlischen Charakter der Kirche und seiner Verwirklichung in der vom Bischof geleiteten eucharistischen Versammlung heraus. Dies setzt sich auf einer anderen Ebene in der christlichen Familie fort, die durch Liebe, Glaubensleben und Gastfreundschaft eine Kirche im Kleinen werden kann.

Ein großer Verdienst des Vf. liegt darin, über die bekannten ekklesiologischen Bilder hinaus, auch die sekundären und sehr originellen zu präsentieren und theologisch zu kommentieren: Ein neuer Akzent bringt z.B. das Armeebild, das den Gehorsam der Glieder gegenüber Christus bzw. der Hierarchie zu klären versucht. Um zur Stille während der Gottesdienste zu mahnen, vergleicht Chrysostomos die Kirche mit einer himmlischen Künstlerwerkstatt, wobei der Künstler der Hl. Geist ist. Von den natürlichen Bildern beeindruckt die ekklesiologische Deutung des Ozeansbildes: Die Kirche soll ein geistiger Ozean des Lichtes werden, in dem jeder Gläubige ein Licht darstellt. Die Ruhe der Kirche hingegen (Meeresbild) wird nur im Bewahren des rechten Glaubens gewährleistet. Dass diese ganze Fülle der Bilder nicht auf einer poetischen oder pastoral-paränetischen Metapherebene bleibt, zeigen die ekklesiologischen Implikationen (wie etwa das Wirken Gottes über die Kirche, der Ursprung der Kirche, die biblischen, christologischen und apostolischen Wurzeln der Kirche und die Einheit der Kirche), die vom Vf. eingehend untersucht werden.

Weil Gus Christos Darstellung der verschiedensten, hier nur knapp ausgewählten Kirchenbilder im Werk des Johannes Chrysostomos einen ausgeprägt deskriptiven Charakter trägt, ist das etwas systematischere Schlusskapitel (Kap. V: »General Conclusions«, S. 397-422) besonders wertvoll. Der Autor betont, dass die Ekklesiologie des Chrysostomos nicht in biographisch-chronologischen Etappen differenziert werden kann, sondern ein einheitliches Ganzes darstellt. Chrysostomos ist wiederum nicht bemüht aus der Mannigfaltigkeit der biblisch inspirierten Bilder eine eigene ekklesiologische Synthese aufzubauen, weil das dem Mysterium der Kirche widersprechen würde. Innerhalb dieser Bildervielfalt sieht der Vf. vor allem in drei Kirchenbildern (Leib des Sohnes, menschliche Seele und eucharistische Gemeinschaft) die Hauptrichtungen des Begriffes Kirche bei Chrysostomos verwirklicht.

Christo unterscheidet darüber hinaus mehrere Grundmerkmale im Kirchenverständnis des Kirchenvaters: die christozentrische Grundlegung; die typologische Gegenwart der Kirche im Alten Testament; der Ursprung der Kirche bei den Völkern und nicht bei den Juden (was mit der Erwählung der sündigen Frau zur Braut im Zusammenhang steht); die gegenseitige Beziehung von lokaler und universaler Dimension der Kirche; die lokale Konkretisierung der kirchlichen Einheitsfrage durch die Betonung des wesentlichen Beitrags jedes Gläubigen durch Sündenlosigkeit, Tugenden und Liebe; die ebenfalls pastoral ausgerichtete Charakterisierung der Kirche durch Eigenschaften wie rechten Glauben, Liebe, Gleichheit, Demut, totale Hingabe an Gott und Umkehr. Hinzu kommt die Betonung konkreter Aspekte des kirchlichen Lebens, die für die Ekklesiologie des Chrysostomos spezifisch sind: Die Gegenüberstellung der Kirche zum Markt und Theater als Kirchen des Teufels, die notwendige Teilnahme an Gottesdiensten als Modus der Teilnahme an der himmlischen Wirklichkeit der Kirche und schließlich die Betonung der Wächterrolle des Klerus für die kirchliche Erziehung der Gläubigen, wobei die Laien nicht eine untergeordnete Rolle spielen, sondern als ebenbürtige Glieder durch ihr Leben für den Auf- oder Abbau der Kirche mitverantwortlich sind. Das Wachsen jedes Gläubigen in einem heiligen, tugendhaften

Leben ist das unverzichtbare Korrelat zum Verständnis des Kirchenmysteriums als irdisch-himmlischen Ereignisses.

Vor allem der erste Aspekt – die christologische Basis der Ekklesiologie des Chrysostomos – sei hier kurz hervorgehoben: Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche spiegelt die hypostatische Union der zwei Naturen Christi und darüber hinaus die Hl. Trinität wieder. Nur im Zusammenhang mit Christus kann die Kirche gedacht und erfahren werden: Ein christologischer Irrglaube führt zu einem verkehrten Verständnis des Kirchenmysteriums. Der Verfasser betont zu Recht in diesem Zusammenhang, dass für Chrysostomos die Kirche ein theandrisches Mysterium in Jesus Christus darstellt. Damit ist auch eine eucharistische Zentrierung der Kirche verbunden, die Christo als einen der besonderen Beiträge des Chrysostomos hervorhebt. Der Beweis der ekklesiologischen Fülle der eucharistischen Ortskirche wird vom Verfasser immer wieder angesprochen, nicht zuletzt in der Frage der kirchenkonstitutiven Funktion des Bischofs in der Kirche. Allerdings führt diese These zu einer strikt lokalen Auffassung der Katholizität der Kirche, wie dies im allerletzten Satz der Untersuchung fast programmatisch und ohne eine eingehende Begründung zum Ausdruck kommt (S. 421-422).

Die umfassende Arbeit Gus Christos bietet einen einmaligen Einblick in die bildhafte Fülle des Kirchenverständnisses des Johannes Chrysostomos: Die ausführlichen Zitate (viele von ihnen in die englische Sprache zum ersten Mal übersetzt!), begleitet von theologisch kompetenten Kommentaren und einem hilfreichen Begriffsindex vermitteln dem Leser die Mannigfaltigkeit und Tiefe der Kirchenvision und –erfahrung des Chrysostomos. Dabei sind auch einige kritische Anmerkungen zu machen: Man vermisst vor allem eine nähere Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, die – außer sehr wenigen, allgemeinen Hinweisen und einer entsprechend dünnen Bibliographieauswahl – so gut wie nicht berücksichtigt bzw. thematisiert wird. Auch angesichts einer sehr breiten, englischsprachigen Chrysostomos-Forschung ist dieses Versäumnis unerklärlich. Gerade wegen der unbestreitbaren Kompetenz Gus Christos hinsichtlich Chrysostomos' Werk würde man auch eine wissenschaftliche Einbeziehung der griechischen Hauptbegriffe erwarten. Auch eine kurze theologiegeschichtliche Situierung der bildhaften Ekklesiologie des Chrysostomos (z.B. Verwandtschaften oder Unterschiede zur ekklesiologischen Bildinterpretation der Alexandriner) wird nicht entworfen. Die Relevanz der Kirchenvision des Chrysostomos für die heutige orthodoxe Theologie lässt sich zwar mit einer Betonung der eucharistischen Versammlung als Inbegriff der Kirche (vor allem Kap. II. 2) im Sinne der eucharistischen Ekklesiologie indirekt ablesen, wird aber nicht unmittelbar behandelt.

Außer diesen Anmerkungen ist Gus George Christos Studie eine willkommene und sehr ausführliche Darstellung des bildhaft entfalteten Kirchenverständnisses des Johannes Chrysostomos und somit ein guter Beitrag zur Vermittlung der patristischen Ekklesiologie in der heutigen Zeit.

Ioan Moga, München

Richard Potz, Eva Synek, unter Mitarbeit von *Spyros Troiannos,* Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, Freistadt: Verlag Plöchl 2007, 398 S. (ISBN 978-3-901407-93-2)

Das Buch »Orthodoxes Kirchenrecht« von Richard Potz und Eva Synek ist laut Vorwort der Autoren, die, an der Fakultät für Rechtswissenschaft in Wien lehrend, anerkannte Kirchenrechtler sind, ein »Versuch in den Fußstapfen von Nikodim Milas ein deutschsprachiges Handbuch des Orthodoxen Kirchenrechts vorzulegen« (S. 1), ohne jedoch das Werk von Milas ersetzen zu wollen, sondern vielmehr als Studienbuch »nur eine knappe Zusammenfassung der wichtigen Teile« (S. 19) anzusehen. Darüber hinaus unternehmen die Autoren den Versuch, insbesondere die infolge der Entwicklungen im Bereich der Verwaltung und in den Organisationsstrukturen der Orthodoxie im 20. Jahrhundert überholten Informationen von Milas zu aktualisieren bzw. zu ergänzen.

Nach der Einleitung, in der die Autoren die o.g. Zielsetzung des Buches erklären und grundlegende Literatur zum orthodoxen Kirchenrecht angeben, beginnen Richard Potz und Eva Synek mit einer terminlogischen Einführung (S. 24-32) und liefern zur besseren Geschichtsorientierung historische Hintergrundinformationen über die byzantinische Epoche (S. 33-107). In diesem Abschnitt des Buches werden sehr viele wichtige Hintergrundinformationen über die Geschichte der Alten Kirche und die mittelalterliche Entwicklung der späteren autokephalen orthodoxen Kirchen angeführt. Trotz ihrer Bedeutung nehmen manche Ausführungen in diesem Abschnitt (wie z.B. die Kaiserkrönung Karls des Großen und ihre Folgen, das sog. »Photianische« Schisma, die Ereignisse der Jahre 1054 und 1204, die Unionsbemühungen usw.) einen zu breiten Raum ein, handelt es sich doch hierbei um einen Teil eines Studienbuches für Orthodoxes Kirchenrecht. Solche Informationen gehören in den klassischen Kernbereich des Faches Kirchengeschichte und dort werden sie auch an den europäischen theologischen Fakultäten behandelt. Wünschenswert wären deshalb eine knappere Darstellung dieses Teils mit ausführlicheren Literaturhinweisen und eine umfangreichere Darstellung der Themen der darauf folgenden Kapitel, insbesondere der Statute und des Strafrechts, die im Vergleich dazu sehr kurz behandelt werden.

Die anschließende Darstellung der neuzeitlichen Entwicklung der europäischen orthodoxen Kirchen erfolgt in aller Ausführlichkeit. Die Geschichte der orthodoxen Kirchen von Russland, Griechenland, Serbien, Rumänien, Albanien, Bulgarien, Polen, Tschechien und der Slowakei, von Finnland und Estland wird jeweils einzeln thematisiert (S. 108-154, Kapitel 4) und wichtige Gesichtspunkte der Geschichte der einzelnen autokephalen Kirchen werden mit ganz nützlichen und ausführlichen Literaturhinweisen am Anfang jeden Kapitels angeführt, wobei die Reihenfolge nicht der allgemein anerkannten Ehrenreihenfolge der orthodoxen Kirchen entspricht. Der Charakter der Kapitel ist eher historisch bzw. geschichtlich angelegt und geht wenig auf die heutige Verwaltung oder Statute der Kirche ein. Dabei werden wichtige statistische Daten vermittelt und die Themen Staat, Kirche und Gesellschaft in der Gegenwart finden anschließend besondere Berücksichtigung. Hierbei wird auch auf die Diasporasituation in Europa und die Situation in Übersee eingegangen (S. 155-195). Eine interessante Darstellung erfolgt im Teil 4.2, »kirchliche Sonderentwicklungen innerhalb der orthodoxen Kirche«. Das Kapitel behandelt u.a. die noch spannende Problematik der sog. »Altkalendarier« und schließt mit der Veröffentlichung einer der neuesten Entwicklungen (2007), des wichtigen Aktes über die kanonische Gemeinschaft des Moskauer Patriarchates mit der russisch-orthodoxen Auslandskirche.

Es folgt die Präsentation der rechtstheologischen Grundlegung des orthodoxen kanonischen Rechts, die die Anwendung des Prinzips der Oikonomia und die Sobornost-Lehre hervorhebt (S. 196-203) sowie die Beschreibung der Rechtsquellen des Kanonischen Rechts mit einem ausführlichem Exkurs zu den orientalisch-orthodoxen Traditionen, wie der assyrischen, syrisch-orthodoxen, koptischen, äthiopischen oder armenischen Kirche und einem sehr kurzen Exkurs zum Thema der Kirchenverfassungen (Statute) mit einer nützlichen Fundstellenliste der verschiedenen Statute, welche die Kodifikationen des katholischen Ostkirchenrechtes in Augenschein nimmt (S. 204–234). Schließlich wird die kanonistische Gesetzeslehre (der kirchliche Gesetzesbegriff und seine Geltungsbereiche, S. 235–254) erörtert. Mit diesem Teil der Publikation wird erstmals in gelungener Form eine Systematisierung der kanonistischen Gesetzeslehre vorgelegt, die für das Verständnis und für die praktische Anwendung des orthodoxen Kirchenrechts sehr nützlich ist.

Die Kapitel 9 bis 13 befassen sich mit dem rechtsdogmatischen Kernbereich des orthodoxen kanonischen Rechts nach der im deutschen Sprachraum üblichen Aufteilung der verschiedenen Rechtsgebiete in Traktate. Im Personenrecht (S. 255–289) werden die Grundfragen des Mitgliedschaftsrechts der orthodoxen Kirchen und der Initiationssakramente behandelt. Anschließend wird auf das anzuwendende (geltende) Recht der verschiedenen Stände in der Kirche eingegangen, nämlich Laien, Kleriker, Mönche und Nonnen. Im sehr wichtigen Teil 10.6.4 werden die »Organe übergeordneter Kirchenverbände«, wie die Autoren die Synodal-Organe der Patriarchate, der autokephalen und autonomen Kirchen zutreffend bezeichnen, kurz präsentiert. Teilweise werden zu Beginn geschichtliche Hintergründe skizziert und gute Literaturhinweise gegeben. Aufgrund der immensen Wichtigkeit des Themas und der praktischen studienbezogenen Orientierung des Buches wäre eine ausführlichere Darstellung sowie eine Präsentation der Synodalorgane der einzelnen autokephalen Kirchen, ihre Zusammensetzung und ihre Hauptzuständigkeiten, gegliedert nach Kirchen und in der üblichen Ehrenreihenfolge der autokephalen orthodoxen Kirchen, wünschenswert. Dem Verfassungsrecht der übergeordneten Kirchenverbände (S. 290-334) folgt das Eherecht (S. 335-352), die Bußdisziplinen und Grundfragen des kirchlichen Strafrechts (S. 353-365), das Vermögensrecht (S. 366-373) sowie ein Kapitel zu Kirchenrecht und Ökumene (S. 374-398). Dieser Teil ist insgesamt sehr informativ und gibt dem Leser einen allgemeinen Überblick über den Kernbereich des orthodoxen kanonischen Rechts. Die Tatsache, dass dieser Teil sehr kurz gefasst ist und nur einen ersten Anstoß zur weiteren Vertiefung der Themenbereiche gibt, ist aufgrund des einführenden und studienorientierten Charakters des Buches gerechtfertigt.

Zwei wichtige Anmerkungen zu diesem Teil: Auf S. 365 werden die Strafen für die spezifischen Klerikerdelikte in ausgezeichnet gegliederter Form aufgelistet. Die Liste ist sehr übersichtlich und brauchbar und entspricht den Regelungen in den meisten Statuten der autokephalen Kirchen (Art. 217 des Statuts der serbischen Kirche, Art. 189 der bulgarischen Kirche usw.). Die Unterscheidung zwischen einem dauerhaften Amtsausschluss und einer Absetzung ist zwar heute in der Praxis üblich, entspricht aber nicht den Quellen des kanonischen Rechts. Die aufgeführten Beispiele zu Amtsauschluss sowie Absetzung sind somit nicht ganz zutreffend und müssten differenzierter betrachtet werden.

Eine der größten Leistungen der Autoren sind die bibliographischen Angaben der grundlegenden Werke am Anfang des Buches sowie eine Liste themenrelevanter Veröffentlichungen am Anfang jedes Kapitels. Die Angaben werden durch wichtige Internetquellen ergänzt. Die

Hinweise sind für die Studierenden sehr hilfreich und bilden eine solide Basis für weitere Forschungen in den verschiedenen Themenbereichen.

Das Buch »Orthodoxes Kirchenrecht« von Richard Potz und Eva Synek vermittelt einen allgemeinen Überblick über das Kirchenrecht und eignet sich bestens als Einführungslehrbuch für deutschsprachige Studenten der Wiener Fakultät, aber auch anderer Lehrstätten, wo orthodoxes Kirchenrecht unterrichtet wird. Die beiden oben genannten wissenschaftlichen Grundziele des Buches, nämlich das der inhaltlichen Zusammenfassung und der Aktualisierung von Milas, werden von den Autoren tatsächlich erreicht. Aus diesen Gründen füllt die Veröffentlichung dieses Buches eine wichtige Lücke in der Bibliographie des Kirchenrechts und darüber hinaus der Theologie und der Rechtswissenschaft.

Anargyros Anapliotis, München

Anhang zu den Rezensionen

Annäherung der Kirchen und wissenschaftlich-theologische Akribie.

Eine Antwort an G. Podskalsky

von Theodor Nikolaou, München

[**Vorbemerkung**: Den nachstehenden Text habe ich mit Brief vom 1. August 2007 mit der Bitte um Veröffentlichung an die Redaktion der Zeitschrift Orientalia Christiana Periodica (OCP) gesandt (Brief 1). Nachdem vier Monate später immer noch keine Antwort eingetroffen war, fragte ich mit Brief vom 3. Dezember 2007 nach (Brief 2). Daraufhin kam die ablehnende Antwort vom 8. Dezember 2007 (Brief 3). Trotzdem bat ich mit Schreiben vom 10. Dezember 2007 nochmals um Fairness, d. h. um die Publikation meines Textes (Brief 4). Bis heute, ein halbes Jahr später, lässt eine Antwort auf diesen letzten Brief immer noch auf sich warten. Die nachfolgende Veröffentlichung aller vier Briefe (in ihrer unveränderten Fassung, d. h. auch mit etwaigen Druckfehlern) dokumentiert zum einen diesen ganzen Prozess. Zum anderen legt sie die Erweiterung des ursprünglich gewählten Titels »Annäherung der Kirchen und wissenschaftlich-theologische Akribie« in der Form der kritischen Frage nahe: »Setzt die Annäherung der Kirchen nicht wissenschaftlich-theologische Akribie und respektvollen mitmenschlichen Umgang voraus?«

Für diesen Umgang formulierte man bereits in der klassischen Antike als Richtschnur den weisen Spruch: »Höre auch die andere Seite« (Audiator et altera pars)! Damit wollten die alten Griechen und Lateiner (aber auch einige Kirchenväter, z. B. der heilige Augustin) auf elementare Weise dem intermenschlichen Umgang und vor allem der Gerechtigkeit dienen. Aber für die Redaktion der Zeitschrift OCP hat augenscheinlich dieser Spruch seine Richtigkeit verloren. Diese beansprucht zwar für sich, die Annäherung der Kirchen, insbesondere die der Orthodoxen und der Römisch-katholischen, fördern zu wollen, gefällt sich aber offensichtlich in der Selbstgerechtigkeit. Die Gegenpartei darf deshalb kein Gehör finden, auch dann nicht, wenn, wie die Redaktion der OCP selbst zugibt – der Text der zur Debatte stehenden Rezension eine »so polemische Besprechung« darstellt.

Brief 1 (vom 1. August 2007 an die Redaktion der OCP):

»Sehr geehrte Damen und Herren!

In Ihrer Zeitschrift (OCP 72 [2006] 282-284) hat Herr Gerhard Podskalsky eine Rezension meines Buches ‚Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion' veröffentlicht, die leider eine persönliche Attacke und Diffamierung darstellt. Dabei hat Herr Podskalsky eine große Anzahl richtiger Sachverhalte schlichtweg falsch zitiert und ‚korrigiert'. Dies hat mich zu einer Korrektur der ‚Korrekturen' veranlasst. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie meinen beiliegenden Text veröffentlichen würden. Mit freundlichen Grüßen«

Brief 2 (vom 3. Dezember 2007 an die Redaktion der OCP):

»Sehr geehrte Damen und Herren!

Anfang August dieses Jahres habe ich Ihnen eine Replik auf die Rezension meines Buches ‚Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion' durch Herrn Gerhard Podskalsky (OCP 72 [2006] 282-284) mit der Bitte um Veröffentlichung zugeschickt. Leider habe ich nichts von Ihnen gehört. Hiermit möchte ich anfragen, ob Sie den Text bekommen haben und wann Sie ihn zu veröffentlichen gedenken. Mit freundlichen Grüßen«

Brief 3 (vom 8. Dezember 2007 von der Redaktion der OCP an mich):

»Sehr geehrter Herr Nikolau,

in der Tat bin ich Ihnen eine Antwort schuldig. Bei meiner Rückkehr aus Österreich Mitte September fand ich Ihren Brief mit CD-Rom; damals waren wir mit den letzten Phasen der Veröffentlchung vom 2. Heft 2007 beschäftigt. Nachher habe ich Ihre Beschwerde und angeschlossene Bitte mit den Mitgliedern des Redaktionskomitees eingehend besprochen. Wir alle bedauern sehr, daß diese peinliche Situation durch eine Besprechung in OCP zustande gekommen ist. Niemand von uns ist ganz imstande, zu entscheiden, wer zwischen Ihnen und P. Podskalsky in den von Ihnen beanstandenen Fällen recht hat. Immerhin ist p. Podskalsky Dozent unseres Instituts und allgemein als großer Fachmann betrachtet, so daß ich damals ihm einfach getraut habe. Vielleicht wäre besser gewesen, eine so polemische Besprechung nicht zu veröffentlichen: aber nunmehr ist das Ganze passiert. Alle Mitglieder der Redaktion sind der Meinung, Ihre 6 Seiten aus (mindestens) folgenden Gründen nicht zu veröffentlichen: 1) nie in der Vergangenheit ist etwas ähnliches getan worden; im Gegenteil sind ein paar ähnliche Bitten zurückgewiesen worden, da die Leitung der Zeitschrift für die Meinungen der verschiedenen Autoren nicht verantwortlich ist; 2) wir wollen einen gefährlichen Präzedenzfall vermeiden: auch andere könnten in Zukunft die Veröffentlichung von Repliken verlangen und das würde unsere Zeitschrift in eine Art Forum verwandeln; 3) in Ihrer Position haben Sie sicher genügende Möglichkeiten, Ihre Meinung und Korrekturen zum Thema an die Öffentlichkeit zu bringen. Selbstverständlich wird P. Podskalsky eine Kopie Ihres Briefs von uns bekommen und Sie selbst können ihm zusäztlich Ihre Beschwerden mitteilen. Zum Schluss wünsche ich Ihnen von Herzen schöne Weihnachtsfesttage Corrado Marucci, SJ, Editor of OCP.«

Brief 4 (vom 12. Dezember 2007 an die Redaktion der OCP):

»Sehr geehrter Herr Marucci!

Über Ihre E-Mail vom 8. dieses Monats bin ich aus mehreren Gründen höchst erstaunt und verständnislos. Denn als Gründer und langjähriger Herausgeber einer theologischen Zeitschrift halte ich die Veröffentlichung einer Richtigstellung und Korrektur von z. T. angeblichen Fehlern und damit verbundenen böswilligen Diffamierungen für eine selbstverständliche Pflicht. Zu Ihrem Brief darf ich konkreter anmerken:

1. Mein Text ist keine ‚Beschwerde', sondern eine Richtigstellung, dessen Inhalt z. T. auch ein Nicht-Theologe beurteilen kann. Wenn z. B. in meinem Text wiederholt ausgesagt wird, dass Herr Podskalsky etwas **falsch** zitiert hat, so lässt sich dies auch von jedem, der lesen kann, jederzeit verifizieren. Es ist deshalb eine Schutzbehauptung, dass Sie nicht entscheiden können, wer von uns beiden zumindest in diesen Fällen Recht hat. Außerdem ist, wie auch Sie selber richtig schreiben, ‚die Leitung der Zeitschrift für

die Meinungen der verschiedenen Autoren nicht verantwortlich'. In diesem Fall aber vielleicht doch?

2. Sie bezeichnen selber den Text von Herrn Podskalsky als eine ‚polemische Besprechung'. Ist es für Sie wissenschaftlich, aber auch rein menschlich korrekt, wenn Sie einen solchen Text veröffentlichen und die berechtigte Erwiderung der Gegenpartei darauf zurückweisen? Sollte bei theologischen Zeitschriften nicht zumindest das gelten, was selbst bei einer Boulevardzeitung gilt? Muss man bei Ihnen eine Richtigstellung gegebenenfalls gerichtlich erzwingen?
3. Selbstverständlich kann ich meinen Text anderswo veröffentlichen. Aber kann man dadurch den Leserkreis erreichen, der zur Kenntnis der angeblichen Korrekturen und Diffamierungen gekommen ist? Aus diesem Grund bitte ich Sie erneut, Ihre Entscheidung zu überdenken. Im Fall einer endgültigen Weigerung versteht es sich von selbst, dass ich auch unsere Korrespondenz publik machen werde.
4. Zum Schluss möchte ich Sie bitten, die richtige Schreibweise meines Namens zu beachten: Nikolaou. So viel Sorgfalt und Respekt ist sicher nicht zu viel verlangt, zumal Sie sich mit Ihrer Antwort vier Monate Zeit gelassen haben.

Mit freundlichen Grüßen«]

Der Jesuit Gerhard Podskalsky hat in seiner Rezension meines Buches »Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion«[1] in der Zeitschrift Orientalia Christiana Periodica (72 [2006] 282–284) einen überaus großen, aber sehr fragwürdigen Eifer[2] an den Tag gelegt. Obwohl die Rezension im Großen und Ganzen sich nur auf eine Seite erstreckt (S. 283, die übrigens mehrere Druckfehler enthält), hat er es fertig gebracht, eine große Anzahl richtiger Aussagen und Sachverhalte für falsch zu erklären, um sie anschließend zu »korrigieren«. Offensichtlich wollte er damit sein erklärtes Ziel erreichen: »so fällt doch (sc. im Buch von Nikolaou) die Fülle einseitiger oder falscher Sachaussagen auf«. Da er aber kaum welche aufspüren konnte, verfälschte und »korrigierte« er kurzerhand mehrere richtige. Dies wird nachstehend anhand von solchen Beispielen genauer verdeutlicht. Dabei wird das jeweilige Zitat aus der Rezension vorweggeschickt (mit Angabe der Buchseite, insofern es sich auf eine konkrete Stelle bezieht) und dann erfolgt eine kurze Richtigstellung bzw. Erwiderung:

1. »Der Verfasser, emeritierter Professor für Orthodoxe Theologie an der Münchener Universität, war gleichzeitig ein fleissiger (sic!), kirchenpolitischer Publizist, wie aus seiner Autobiographie (Umschlagrückseite) sowie seinen zahlreichen Rückverweisen auf seine früheren Veröffentlichungen hervorgeht.«

Mir Befremden entnehme ich diesem Satz, dass ich ein »kirchenpolitischer Publizist« sei; dies wusste ich bislang nicht und ich weiß auch jetzt nicht, ob ich mich darüber freuen

[1] Münchener Universitätsschriften. Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 8, St. Ottilien: EOS-Verlag 2005, 304 S. (ISBN 3-8306-7219-5).

[2] Bezeichnend für den Eifer des Rezensenten ist die Tatsache, dass mehrere seiner Korrekturen sich auf nebensächliche Aussagen in den Anmerkungen beziehen. Selbst der Buchtitel müsste nach seiner Meinung statt »im Spannungsfeld« »in den Grenzen« lauten, was aber auf den Inhalt des Buches bezogen keinen Sinn macht.

sollte! Begründet wird diese Behauptung in erster Linie durch den Verweis auf meine kurze Biographie auf der Umschlagseite des Buches. Damit der Leser sich selber ein Urteil darüber bilden kann, wird der betreffende Passus hier zitiert: »Seit 1987 gibt er (sc. Nikolaou) das ‚Orthodoxe Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München' heraus, seit 1993 die Monographienreihe ‚Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie' und seit 1995 die Reihe ‚Liturgische Texte und Studien'«. Was haben aber diese Publikationen mit Kirchenpolitik zu tun? Es wäre eine übermäßige Inanspruchnahme des Platzes dieser Zeitschrift wollte ich alle Titel der beiden Reihen und erst recht die »Rückverweise auf frühere Veröffentlichungen« von mir hier anführen[3]. Vielleicht reicht der kurze Hinweis auf das »Orthodoxe Forum«: Dort haben bislang über 200 Autoren aus der ganzen Welt Beiträge veröffentlicht. Dazu gehören viele römisch-katholische Theologen – auch der Rezensent selber. Aber wo hat er Kirchenpolitik (die ich persönlich ohnehin verabscheue) entdeckt?

2. »Das im Vorwort (S. 11-14) gewählte Beispiel des Jugoslawienkrieges (1992–1995) ist allerdings insofern völlig einseitig bewertet, als die seit der Gründung dieses Staates spürbaren Unterdrückungs- bzw. Spaltungskräfte unbeachtet bleiben.«

Das Beispiel des Jugoslawienkrieges im Vorwort des Buches sollte zeigen, dass dieser unsinnige Krieg, den die NATO ohne das Mandat der Vereinten Nationen geführt hat, den gleichzeitigen Bemühungen zur Einigung Europas diametral entgegengesetzt war. Dies wird dort auch ausdrücklich erwähnt. Die Behandlung der Frage nach den »Unterdrückungs- bzw. Spaltungskräften«, von denen der Rezensent spricht, würde die Abfassung einer eigenen Abhandlung erfordern, zumal diese Frage den unübersichtlichen und kontroversen Bereich berührt, inwieweit solche Kräfte nur von nationalen Tendenzen der verschiedenen Völker Jugoslawiens (die jedenfalls viele Jahrzehnte mehr oder weniger friedlich zusammengelebt haben) ausgingen oder auch vom Kroaten Tito bzw. von externen Machtzentren initiiert und unterstützt wurden. Auf alle Fälle sind inzwischen nicht zuletzt aufgrund der »erfolgreichen« internationalen Politik aus dem ehemaligen Jugoslawien sechs bzw. (mit Kosovo) sieben Länder entstanden! Fördert dies die europäische Einigung oder ist dies die Umsetzung der Formel »divide et impera«?

3. »Eine sehr unvollständige Bibliographie (S. 273–281)«

In der Tat ist die Bibliographie unvollständig. Dies ist dem Verfasser bewusst. Deshalb hat er ja den Leser ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht. Vgl. den Begriff »Auswahl« in Klammer am Anfang der Literaturliste. Sehr viele weitere Titel der im Buch benutzten Schriften, welche dort nicht erscheinen, lassen sich gegebenenfalls über den Namen des Verfassers im Namensregister finden. Für eine wirklich »vollständige« Literaturliste über das Thema würde übrigens selbst der gesamte Umfang des Buches nicht reichen.

4. »Der bekannte Jurist P. Zepos wird zitiert als ‚Zepi' (S. 49)« (Anm. 69)

Der Rezensent bringt Eulen nach Athen, wenn er einem Griechen die Richtigkeit eines griechischen – dazu eines so prominenten – Namens beibringen will. Die zitierte Form »Zepi« ist nichtsdestotrotz richtig! Es handelt sich um den Genitiv des ins Lateinische übertragenen Namens Zepos (Zepus), ähnlich wie z. B. beim Verweis »*Platonis*, Res Publica«. Es erübrigt sich anzumerken, was die Form »Platonis« bedeutet, und ich gehe fest davon aus, dass auch der Rezensent sich inzwischen erklären kann, was »Zepi« bedeutet. Mit etwas weniger Eifer und mehr Fleiß hätte er dies auch leicht feststellen können, wenn er das zitierte

[3] Vgl. die Liste meiner Publikationen in der Festschrift »Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West«, hrsg. von *K. Nikolakopoulos u. a.*, Frankfurt/M. 2002, S. 37-60.

und sehr bekannte Werk nachgeschlagen hätte. Er hätte dann auch feststellen können, erstens dass meine Zitierung im Buch (»*J. Zepi et P. Zepi* (*Hgg.*), Jus Graecoromanun, vol. II, Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum [2. Aufl., Nachdruck], Aalen 1962«) den Literaturangaben des zitierten Werkes entspricht und zweitens dass es sich um zwei Herausgeber handelt, welche die Edition besorgt haben: J(ohannes) Zepos und P(anagiotes) Zepos. Letzteres ist an der betreffenden Stelle meines Buches auch durch die Abkürzung »(Hgg.)« angemerkt. Der lateinischen Form Zepi entspricht die auf der gegenüber liegenden Seite gedruckte griechische Version: Ἐπιμελείᾳ ΙΩ. ΖΕΠΟΥ καὶ ΠΑΝ. ΖΕΠΟΥ.

5. »Ochrid (statt Preslav) gilt als bulgarische Hauptstadt unter Zar Symeon (S. 63)«

Auf S. 63 ist gar nicht davon die Rede, welche die Hauptstadt des bulgarischen Reiches unter Zar Symeon war. Der Passus, auf den der Rezensent sich wohl bezieht, lautet: »Weil diese großartige Missionsarbeit (sc. von Klemens und Naum) dem Geist der Kirche in Byzanz entsprach, war es nur selbstverständlich, dass sie die Auflösung des vom Zaren Symeon gegründeten bulgarischen Reiches mit der Hauptstadt Ochrid durch den byzantinischen Kaiser Basileios, den ‚Bulgarentöter', in den Jahren 1001-1014 überlebte.« Die Kernaussage des Satzes lautet: Die Auflösung des bulgarischen Reiches durch Kaiser Basileios hat das großartige Missionswerk von Klemens und Naum verständlicherweise keineswegs beeinträchtigt. Nur nebenbei wird gesagt, dass dieses Reich in seiner damaligen Größe vom Zaren Symeon gegründet worden war und zur Zeit seiner Auflösung Ochrid als Hauptstadt hatte. Dass unter Symeon Preslav die Hauptstadt war, dies wird, wie gesagt, gar nicht erwähnt und erst recht nicht bestritten.

6. »die Serben sollen vor ihrer offiziellen Taufe (867-874) ‚schon früher von Byzanz aus' missioniert worden sein (ebd. [sc. S. 63], ohne jeden – sicher unmöglichen – Beleg)«

Der Rezensent hat meine Aussage nicht richtig gelesen (oder will sie absichtlich verdrehen?)! Im Buch steht: »Unter den übrigen Slawen, die sich auf dem Balkan niederließen und dieser kulturellen Bereicherung (sc. der von Byzanz) teilhaftig wurden, sind hier insbesondere die Serben zu erwähnen, deren Christianisierung von Byzanz aus schon früher angefangen hatte.« Dass die Formulierungen die »Christianisierung« (sc. der Serben) von Byzanz aus schon früher **angefangen hatte**« und »die Serben sollen …, schon früher von Byzanz aus »**missioniert worden sein**«, eklatant von einander abweichen, ist dem Leser sicher sofort klar und bedarf keiner weiteren Erklärung. Für die Richtigkeit meiner Aussage sprechen u. a. folgende Hinweise: Erstens hat bereits Kaiser Justinian in seinem Krieg gegen die »Slawen« und die »Bulgaren« viele Slawen gefangen genommen bzw. umgesiedelt; unter diesen hat er 30.000 in den Militärdienst aufgenommen, die er »λαὸν περιούσιον« (auserwähltes Volk) nannte;[4] zweitens ließen sich die Serben in einem christlichen byzantinischen Gebiet (südöstlicher Teil der Balkanhalbinsel) mit Zustimmung des Kaisers Herakleios (610-641) nieder und erkannten wohl auch die Hoheitsrechte des byzantinischen Kaisers an[5], mit anderen Worten heißt das, dass sie mit den dort ansässigen Christen in Kontakt kamen und in Einzelfällen wohl das Christentum angenommen haben; drittens wurde auf Befehl des ikonoklastischen Kaisers Konstantin V. (741-775) der Eunuch Niketas, ein Slawe, unrechtmäßigerweise zum Patriarchen von Konstantinopel geweiht[6]. Diese Hinweise sprechen deutlich dafür, dass die Christianisierung der Serben unter dem Einfluss des Konstantinopler Patriarchats vor ihrer offiziellen Taufe begonnen hatte.

---

[4] *Theophanis*, Chronographia, ed. de Boor, Bd. I, Lipsiae 1883, S. 364-366.

[5] *G. Ostrogorsky*, Geschichte des byzantinischen Staates, München [3]1963, S. 87-88.

[6] *Theophanis*, Chronographia, ed. de Boor, Bd. I, Leipzig 1883, S. 440.

7. »bei den Papsttiteln (S. 71) ist wohl nicht zufällig die von Gregor I., d. Gr., eingeführte Bezeichnung, ‚servus servorum Dei' weggelassen« (Anm. 123)

Sieht man von der offensichtlichen Unterstellung einer absichtlichen Irreführung des Lesers ab, so lässt sich dazu sagen: Die übliche Devotionsformel »Servus servorum Dei« wurde nicht angeführt, weil es sich nicht um einen offiziellen Titel, sondern um eine »Selbstbezeichnung« des Papstes handelt[7], die das Papstamt als Dienst ausweisen soll. Deshalb steht sie (ohne jeglichen Titel) immer sofort nach dem Namen der Päpste, wenn diese eine offizielle Verlautbarung veröffentlichen. So beispielsweise bei der Veröffentlichung der Entscheidungen des zweiten Vatikanischen Konzils oder bei der Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici oder des Codex Iuris Canonici Ecclesiarum Orientalium. Dass meine Darstellung im Zusammenhang mit den Titeln völlig objektiv sein wollte, sieht man auch daran, dass direkt davor (S. 70, Anm. 123) die Titel des Patriarchen von Alexandrien zitiert werden, welche denen des Papstes (und noch bis vor Kurzem) »Patriarchen des Westens« nicht nachstehen und ebenfalls von der christlichen Demut (!) Zeugnis ablegen.

8. »der Gegenspieler Zar Ivans IV., des Schrecklichen, war nicht Prinz, sondern Fürst Kurbskij (S. 100)«

Obwohl dies (ob Prinz oder Fürst) für das Thema des Buches eine völlig irrelevante Frage ist, so unterscheidet sich doch der Fürst vom Prinzen darin, dass er ein souveräner Herrscher war. Der erfolgreiche Feldherr Andrej Kurbskij stammte zwar laut Literatur aus dem Smolensker-Jaroslavier Fürstengeschlecht, hat aber dort nicht regiert. Er ist vielmehr in Ungnade gefallen und musste 1564 ins Lager des polnischen Königs Sigismund August II. wechseln. In der Fachliteratur begegnet er uns jedenfalls auch als Prinz; vgl. z. B. den Titel: The correspondence between Prince A. M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia: 1564 – 1579, (Repr.), Cambridge: Univ. Press 1963.

9. »der berührte (sic!) polnische Jesuit der Barockzeit hiess (sic!) nicht Scagra, sondern Piotr Skarga (S. 196)« (Anm. 405)

Bei der Anführung des Namens des in seinem Einsatz für den Proselytismus außerordentlich eifrigen Jesuiten Scarga, gest. 1612, sind die Buchstaben »r« und »g« durch einen Druckfehler vertauscht worden. Der richtige Name lautet Scarga und nicht Scagra. Was die Schreibweise mit »c« oder »k« betrifft, so bin ich meinem Lehrer und berühmten römisch-katholischen Kirchenhistoriker des letzten Jahrhunderts Hubert Jedin gefolgt[8].

---

[7] Vgl. z. B. Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 18, Mannheim 1976, S. v. Papst (S. 174). Diese Auffassung findet man nicht nur in diesem Lexikon, sondern auch in Schriften römisch-katholischer Theologen. Eine schnelle Untersuchung des Sachverhalts ergab, dass selbst das »Annuario Pontificio« diesbezüglich sehr stark variiert; hier einige Beispiele: Im Annuario des Jahres 1921 steht nur »BENEDETTO XV Gloriosamente Regnante Sommo Pontefice Successore di S. Pietro«; im Annuario von 1968: »PAOLO VI Vescovo di Roma Vicario di Gesù Cristo Successore del Principe degli Apostoli, Sommo Pontefice della Chiesa Universale, Patriarca dell'Occidente, Primate d'Italia Arcivescovo e Metropolita della Provincia Romana Sovrano dello Stato della Città del Vaticano Gloriosamente Regnante«; im Annuario des darauf folgenden Jahres (1969) erfolgte folgende Änderung: Anstelle des Ausdrucks »Gloriosamente Regnante« trat die vom Inhalt her völlig entgegengesetzte Devotionsformel »Servo dei Servi di Dio«. Im Annuario dieses Jahres (2007) wird selbstverständlich am Anfang der Name des jetzigen Papstes »BENEDETTO XVI« angeführt und ansonsten begegnen uns dieselben Ausdrücke ohne den vor kurzem abgeschafften Titel »Patriarca dell'Occidente«.

[8] *H. Jedin*, Katholische Reform und Gegenreformation, in: *H. Jedin* (*Hg.*), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. IV, Freiburg u. a. 1967, S. 545.

10. »der erste Sitz der serbischen Erzbischöfe war nicht Kloster Peć, sondern Kloster Žiča (S. 102)«

Dass Peć der erste Sitz der serbischen Erzbischöfe war, steht nicht im Buch. An der entsprechenden Stelle ist von der Weihe von Sava durch den Ökumenischen Patriarchen »zum ersten ‚Erzbischof von ganz Serbien und dem Küstenland'« in Nizäa im Jahr 1219 die Rede. Dann wird in einem neuen Absatz, in dem die weitere Entwicklung äußerst knapp skizziert ist, ausgesagt, dass »Sitz dieses serbischen Erzbistums ... die Stadt Peć im heutigen Kosovo (wurde), weshalb dieses Gebiet für die heutigen Serben so wichtig ist«. Würde man dies ausführen wollen, müsste der Satz lauten: »Sitz dieses serbischen Erzbistums, (für das Sava zum ersten Erzbischof geweiht wurde), wurde (kurz nach seinem Tod) die Stadt Peć im heutigen Kosovo, weshalb dieses Gebiet für die heutigen Serben so wichtig ist«

11. »unnötige Verwirrung stiften die verschiedenen Angaben über die Gesamtzahlen der Unierten (S. 203f.), (sic!) usw.«

Der Leser möge die Seiten 203-204 meines Buches lesen, um sich selber ein Urteil zu bilden. Zwar besitzen wir, wie es auch dort ausdrücklich heißt, »keine zuverlässigen Zahlen« und sie sind »oft parteiisch«, aber von Verwirrung kann keine Rede sein. Im Gegenteil werden sie – so weit vorhanden und mir bekannt – säuberlich und klar einander gegenüber gestellt. Nur nebenbei sei angemerkt, dass sie vorwiegend aus römisch-katholischen Quellen (J. Patinot, D. W. Winkler, Kl. Augstein, M. van Esbroeck und der Stiftung »Pro Oriente«) stammen. Gerade dies widerlegt m. E. aufs Deutlichste den Vorwurf des Rezensenten, dass ich die »(Gegen-) Argumente der anderen christlichen Kirche (sc. der Römisch-katholischen) einfach« übergehe und dass meine Darstellung »einseitig« sei. Ob vielleicht die Verwirrung daher kommt, dass die Zahlen dem Rezensenten nicht gefallen?

Wer einseitig argumentiert, belegen eindeutig die Worte des Rezensenten, der von einer »Dauerkalge (sic!) der Orthodoxie über den angeblichen katholischen Proselytismus« spricht. Das jahrhundertelange Werk der »Congregatio de Propaganda Fide«, welche »Sorge« für die kläglich verirrten Schafe des Ostens trug und orthodoxe Christen für die Union mit Rom abwarb, aber auch die »Missionstätigkeit« verschiedener Eiferer besonders nach der politischen Wende, sind für Podskalsky kein Faktum, sondern ein »angeblicher« Vorgang, d. h. eine Erfindung der orthodoxen Theologen. Lebt der Rezensent auf einem anderen Planeten und sind die Unierten vom Himmel gefallen? Warum hat er sich nicht die Mühe gemacht und die vielen Seiten des Buches mit einschlägigen geschichtlichen Fakten und Dokumenten gelesen? Warum, vor allem, ignoriert er die offiziellen gemeinsamen Erklärungen der Internationalen Gemischten Orthodox-Katholischen Kommission, an der etwa je 30 renommierte römisch-katholische und orthodoxe Theologen teilnehmen (darunter auch bekannte Kardinäle) und sich seit geraumer Zeit leider fast ausschließlich mit diesem Problem befassen? Die Erklärungen dieser Kommission, die z. T. auch im Buch gedruckt wurden, verwenden eine klare Sprache: Sie verurteilen den Proselytismus[9] »als Verdrehung des pastoralen Werks« und weisen den Uniatismus als Methode und Modell für die Einheit

[9] Es handelt sich in erster Linie um Proselytismus, den römisch-katholische »Missionare« bzw. Eiferer nach der politischen Wende betrieben haben und nach Angaben von Vertretern des Moskauer Patriarchats weiterhin betreiben. Die Bildung kirchlicher Strukturen für Gläubige solcher Provenienz hat selbstverständlich eine ganz andere Berechtigung als die Errichtung von Bistümern bzw. von Bischofskonferenzen seitens der orthodoxen Kirchen, z. B. für die eigenen Gastarbeiter in Westeuropa. Der Rezensent scheint diesen Unterschied nicht einsehen zu wollen.

der Kirche zurück.[10] Damit hat die Kommission keinen Schattenkampf geliefert und ihre Erklärungen bilden keine theoretische Abhandlung. Vielmehr wollte sie damit existenten (nicht angeblichen) Problemen in der Geschichte und in der Gegenwart begegnen.

Aber auf dieser Ebene (sc. der prinzipiellen Leugnung bzw. Verharmlosung des Faktums des Proselytismus) kann man sich in der Tat nicht verständigen. Bestenfalls macht eine solche Haltung die Folgerung verständlich, die Podskalsky in seiner Rezension zieht: »Als Fazit«, schreibt er, »könnte man festhalten, dass das vorliegende Buch, das zu einem gemeinsamen Einsatz für das christliche Europa führen will, offenbar nur von zwei Autoren, d.h. je einem der jeweils anderen Konfession, als fruchtbare Verständigungsbasis geschrieben werden könnte.« Diese Schlussfolgerung verrät den Geist des Rezensenten.

Für mich als orthodoxen Theologen, der das Glück hatte, ein ganzes Berufsleben lang mit römisch-katholischen Theologen zusammenzuarbeiten und mit deren Unterstützung sogar eine kleine orthodoxe Fakultät zu gründen, bleibt die Einheit der beiden Kirchen ein hehres Ziel. Zu diesem Ziel verhilft aber nicht die Verheimlichung oder Verdrehung von Fakten, sondern die aufrichtige und redliche Auseinandersetzung mit diesen. Es versteht sich von selbst, dass jeder Autor – trotz sorgfältiger Forschungen – auch Fehler machen kann und macht. Deshalb nimmt er eventuelle Hinweise auf unrichtige Aussagen, die in Rezensionen aufgeführt werden, dankbar zur Kenntnis. Die »Rezension« von Podskalsky hatte leider nicht das Ziel einer sachlichen Auseinandersetzung. Vielmehr stellt sie offenbar eine bitterböse persönliche Attacke dar, die durch Unterstellungen, Seitenhiebe und Pauschalurteile oder Verdrehung bzw. »Korrektur« richtiger Sachaussagen, wie oben gezeigt werden konnte, nicht nur der theologischen Wissenschaft, sondern auch den vielfältigen Bemühungen um die Kircheneinheit einen schlechten Dienst erweist.

[10] Für manche Fehler der Vergangenheit hat Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Athen am 4. Mai 2001 dankenswerterweise die Orthodoxen um Entschuldigung gebeten: »Wir bitten den Herrn um Vergebung für all jene Sünden, die die Söhne und Töchter der katholischen Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart durch ihre Taten und Versäumnisse gegenüber den orthodoxen Brüdern und Schwestern begangen haben.« (Siehe im Internet: www.vatican.va unter »Archiv der Päpste«.)

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Tagung in Bratislava über die Rolle der Frauen

Ende Februar 2007 wurde in Bratislava zum Thema »Die Rolle der Frau in der heutigen Welt aus orthodoxer Sicht« getagt. Veranstalter waren die orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei sowie der Internationale Fonds für die Einheit der orthodoxen Völker, dessen Präsident, **Valerij Alekseev** aus Russland, die Tagung leitete. Vertreter aller orthodoxer autokephaler Kirchen und Parlamentarier aus einigen Ländern mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung beteiligten sich an der lebhaften Diskussion über die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft. Besondere Beachtung fand die Situation in Kosovo-Metohija, wo Frauen in hohem Maße diskriminiert werden. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2007] 12f.)

Orthodoxer Religionsunterricht in Deutschland

Bereits in fünf Bundesländern Deutschlands wird orthodoxe Religion als Lehrfach angeboten: in Nordrhein-Westfalen, Hessen, Niedersachsen, Bayern und Baden-Württemberg. Metropolit **Augoustinos** (Lambardakis) von Deutschland ist als Beauftragter für den Religionsunterricht zuständig. Daneben hat seit neuestem jedes Bundesland einen eigenen Koordinator. Eine erstmalige Sitzung der Koordinatoren fand am 22./23. Mai 2007 in Soest statt. Auf der Tagesordnung standen die Bestandsaufnahme der momentanen Situation, Überlegungen zur Ausweitung und Richtlinien für den Unterricht. Zudem wurde angedacht, eine Webseite mit Unterrichtsmaterialien einzurichten. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2007] 14)

Tagungen zum 1600. Todestag von Johannes Chrysostomos

Das Jahr 2007 war dem großen Kirchenlehrer und Patriarchen Konstantinopels hl. Johannes Chrysostomos anlässlich seines 1600. Todestages (407-2007) gewidmet. Sein Leben und Werk war das Thema vieler Kongresse und Tagungen, die weltweit stattgefunden haben. Das Ökumenische Patriarchat veranstaltete das Internationale Symposium »1600jähriges Todesjubiläum des Erzbischofs von Konstantinopel Johannes Chrysostomos« am 13.-18. September 2007 in Istanbul. In Thessaloniki fand vom 22. bis 27. November 2007 ein Internationaler Wissenschaftlicher Kongress mit dem Thema »Der Heilige Johannes Chrysostomos. 1600 Jahre (407-2007)« statt, organisiert von der Abteilung für Pastorale und Soziale Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU organisierte in Zusammenarbeit mit der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Katholischen Akademie in Bayern ein Forum mit dem Thema »Ein ‚Goldmund' unter den Predigern. Johannes Chrysostomos. Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters« am 27. November 2007 in München.

»Gesamtorthodoxes Chortreffen« in München

Am Sonntag der Orthodoxie, den 16. März 2008, fand zum vierten Mal in München ein »Gesamtorthodoxes Chortreffen« statt. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München lud dazu in die rumänische Gemeinde »Geburt des Herrn« am

Sendlinger Tor ein. Der Frauenchor der georgischen Gemeinde, der griechisch-byzantinische, der rumänische Chor und alle Chöre der slawischen Tradition, aber auch der armenische und koptische Chor trugen zur musikalischen Gestaltung der Veranstaltung jeweils zehn bis fünfzehn Minuten bei. Als Ehrengast besuchte der Münchner Weihbischof **Sofian** von Kronstadt die Veranstaltung. Bischof Sofian wie auch der Gastgeber, der rumänische Erzpriester Dr. **Mircea Basarab** und der Vorsitzende der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, richteten ein Grußwort an die zahlreichen Zuhörer.

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Streit um den Titel des Ökumenischen Patriarchen

Im Juni 2007 hat das Oberste Berufungsgericht in Istanbul dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., verboten, den Titel »ökumenisch« zu tragen. In der Begründung heißt es, es gebe in den türkischen Gesetzen keine rechtliche Grundlage für die Bezeichnung »ökumenisch«. Nach dem orthodoxen Kirchenrecht bezeichnet der Titel »ökumenisch« nur die Ehrenrechte des Patriarchen über die mehr als 300 Millionen orthodoxen Christen weltweit. Das Gericht stellte fest, dass der türkische Staat diese Tatsache stets abgelehnt habe. Das Patriarchat unterstehe den türkischen Gesetzen und der türkische Staat räume keiner Minderheit einen Sonderstatus ein.

Die türkische Staatsanwaltschaft in Istanbul stellte indes laut türkischen Medienberichten ihre Ermittlungen gegen die US-Soldaten des Schiffes »USS Donald Cook« ein. Diese hatten zum Empfang des Patriarchen ein Schild mit der Aufschrift »The Honorable Ross Wilson, US Ambassador to Turkey – His All Holiness Bartholomew I.« aufgehängt. Die Bezeichnung des Patriarchen als »Seine Heiligkeit« sei im Gegensatz zu »ökumenisch« nicht strafbar, erklärte die Staatsanwaltschaft zu den eingestellten Ermittlungen. (*KNA-ÖKI* 27 [03.07.2007] 3; 36 [04.09.2007] 7; *Ökumenische Information* 37 [11.09.2007] 20)

Schweiz: griechisch-orthodoxe Metropolie empfängt AGOK

Der griechisch-orthodoxe Metropolit der Schweiz **Jeremias Kaligiorgis** empfing am 17. Juni 2007 in Chambésy bei Genf eine Delegation des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft orthodoxer Kirchen in der Schweiz (AGOK). Kaligiorgis erteilte der Arbeitsgemeinschaft seinen Segen und lobte die Ziele und bisherigen Aktivitäten des neuen Dachverbandes ausdrücklich. Anliegen der AGOK sind die Einführung eigener orthodoxen Feiertage und eines eigenen Religionsunterrichts, die Schaffung von Spitals- und Gefängnisseelsorge sowie ihre öffentlich-rechtliche Anerkennung. Die AGOK erklärte, dass sie mit den bestehenden orthodoxen Institutionen nicht in Konkurrenz trete, sondern diese unterstützen wolle. Insbesondere der theologische Dialog zwischen den Kirchen müsse den kirchenamtlich dazu Beauftragten vorbehalten bleiben. Zu der Delegation der AGOK gehörten Vertreterinnen und Vertreter der äthiopischen, griechischen, serbischen und russischen Orthodoxie in der Schweiz. Besprochen wurden auch Fragen einer möglichen Zusammenarbeit zwischen der AGOK und der 1982 gegründeten griechisch-orthodoxen Metropolie Helvetia, die sich bisher als einzige orthodoxe Kirche von der Arbeitsgemeinschaft fernhält. (*KNA-ÖKI* 26 [26.06.2007] 2)

Orthodoxe Jugendkonferenz in Konstantinopel

Vom 11.-16. Juli 2007 trafen sich etwa 900 junge Frauen und Männer in Konstantinopel zur zweiten orthodoxen Jugendkonferenz. Organisator der Veranstaltung war das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das jugendliche Vertreter aus allen seinen Diözesen, orthodoxen Schwesterkirchen, monastischen Gemeinschaften, anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, orthodoxen theologischen Schulen und Akademien sowie internationalen kirchlichen Organisationen und Jugendverbänden eingeladen hatte. Besuche des Patriarchates und der ehemaligen Hochschule auf Chalki, Besichtigungen touristischer Attraktionen der Stadt und der Meinungsaustausch zu bestimmten Themen waren Kernpunkte des Treffens. Im abschließenden Kommuniqué wurden die Diskussionsergebnisse zu Gesprächen über Eucharistie, Globalisierung und Säkularisierung der modernen Gesellschaft sowie zu Ehe und monastischem Leben festgehalten. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2007] 6f.)

Bartholomaios I. erhält Andreas-Reliquie

Die Reliquie des Heiligen Andreas, des Gründers der Kirche von Konstantinopel, ist wieder in den Händen des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. **Bartholomaios I.** nahm die Reliquie am 21. Oktober 2007 in Amalfi entgegen. Er nannte die Übereignung einen »historischen Augenblick« und ein Gnadengeschenk. Aufbewahrt wird das Segment aus dem Schädel des Heiligen künftig in der Kathedralkirche des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Dort befinden sich bereits die sterblichen Überreste der beiden Kirchenväter Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos. Diese hatte Johannes Paul II. im Jahr 2004 in Erinnerung an die Plünderung Konstantinopels durch lateinische Kreuzfahrer an Bartholomaios I. übergeben. (*KNA-ÖKI* 28 [30.10.07] 6; *Der christliche Osten* 63 [2008] 69)

Prof. Dr. Dr. Kyrillos Katerelos wird Bischof

Prof. Dr. Dr. **Kyrillos Katerelos** wurde am 24. Februar 2008 von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats zum Bischof von Abydos gewählt. Nachdem Katerelos 1985 nach Deutschland gekommen war, war er viele Jahre lang Priester der Stuttgarter Kirchengemeinde der Heiligen Apostel Peter und Paul und Vikar der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland in Baden-Württemberg. Nach dem Studium der Philosophie, der Theologie und der Rechtswissenschaft in Griechenland, Frankreich und Deutschland promovierte er an der Universität in Thessaloniki in orthodoxer Theologie und an der Universität in Freiburg i. B. in römisch-katholischer Theologie. 1998 wurde er zum Professor der Dogmatik am Department für Sozialtheologie der Theologischen Fakultät an die Universität von Athen berufen. (http://www.orthodoxie.net/de/Texte/Pressemitteilungen)

Zahl der orthodoxen Christen in Italien

Auf Grund starker Zuwanderung aus Ost- und Südosteuropa stieg die Zahl der orthodoxen Gläubigen Italiens in den letzten Jahren erheblich. Im Jahr 2007 wanderten allein 259.000 orthodoxe Christen hauptsächlich aus den Ländern Rumänien, Moldawien, der Ukraine und Albanien in das katholisch geprägte Land ein. Neben den 80,2% römisch-katholischer Christen könnte die Orthodoxie bald zur zweitgrößten Glaubensgemeinschaft Italiens heranwachsen. Das Land hat allerdings bisher noch keine einheitliche orthodoxe Kirchenstruktur. Der Ökumenische Patriarch wird durch den Metropoliten von Italien mit Sitz in Venedig vertreten, aber auch die Patriarchate von Moskau, Serbien und Rumänien sind mit eigenen kirchlichen Strukturen präsent. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2008] 9)

Änderungen in der Verwaltung des Ökumenischen Patriarchates

Der Generalsekretär der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchates, Metropolit von Philadelphia **Meliton**, hat sein Amt niedergelegt. Seine Zuständigkeiten hat im Februar 2008 der bisherige Untersekretär Archimandrit **Elpidoforos Lambriniadis**, der in Deutschland und Thessaloniki studiert hat, übernommen. Die Stelle des Untersekretärs hat nun der Archimandrit Dipl. Theol. Dipl. Phil. **Bartholomaios Samaras** inne. (*Kathimerini* [09.03.2008] 4)

Hohe kirchliche Auszeichnung für Prof. Theodor Nikolaou

Das Ehrenoberhaupt der über 200 Millionen orthodoxen Christen in der Welt, der Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.**, hat dem Gründer und ehemaligen Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie, Prof. em. Dr. theol. Dr. phil. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**, für seine Verdienste um die orthodoxe Theologie in Westeuropa den kirchlichen Ehrentitel des »Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi« verliehen. Die mit Handauflegung und Segen vom Patriarchen persönlich erteilte Verleihung fand am 10. Juni 2008 in Konstantinopel (dem heutigen Istanbul) im Rahmen einer feierlichen Vesper statt. An der Vesper nahmen über dreißig Metropoliten und Bischöfe und hunderte orthodoxe Gläubige aus der ganzen Welt teil, die anlässlich des Namenstages des Patriarchen zum Fest des Apostels Bartholomaios am 11. Juni in der Stadt weilten; dazu gehörten u. a. der Erzbischof von Tirana und Ganz Albanien **Anastasios** und der Metropolit von Deutschland **Augoustinos**.

Der »Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi«, d.h. des Ökumenischen Patriarchats, bekleidet eins der einundzwanzig kirchlichen Ehrenämter, deren Verleihung der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel seit dem frühen Mittelalter vornimmt und die als die höchste kirchliche Auszeichnung gelten. Beim »Archon Hypomimneskon« oder »Archon Hypomnemon« (wörtlich: der in führender Funktion den Patriarchen Erinnernde) handelt es sich um ein Ehrenamt, das nur selten Nicht-Klerikern verliehen wird. Es verbindet vor allem zwei wichtige Aufgaben: a. des vertraulichen Beraters des Patriarchen und b. des Vermittlers zwischen ihm und dem Kirchenvolk. Zusätzlich sei es vermerkt, dass es neben den kirchlichen Ehrenämtern auch eine etwa gleich hohe Anzahl von Ämtern »außerhalb der kirchlichen Ordnung«, aus dem gesellschaftlichen und politischen Bereich, gibt.

2. Patriarchat von Alexandrien

Patriarch von Alexandrien Theodoros II. besucht russische Kirche

Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien hat vom 6. bis 11. Oktober 2007 die russische Kirche besucht. Bei einem Empfang sprachen Theodoros II. und **Aleksij II.**, Patriarch von Russland, über das Problem der ukrainischen Kirche sowie über weitere Angelegenheiten der Orthodoxen Kirche. Theodoros II. feierte im Metochion der Kirche Alexandriens, ein Paar Kilometer von Kreml entfernt, am 8. Oktober einen Gottesdienst. Am 9. Oktober besuchte der Patriarch von Alexandrien Nižnij Novgorod, einen Ort, an dem bereits der Serafim von Sarov gewirkt hat, und feierte dort einen Gottesdienst zusammen mit dem Erzbischof von Georgien und vielen russischen Prominenten aus Poltik und Kirche. (*Pantainos* 99 [November -Dezember 2007] 419-460)

3. Patriarchat von Antiochien

Patriarch von Alexandrien Theodoros II. besucht Antiochien

Der ökumenische Dialog und die Zusammenarbeit bei der Verkündigung des Evangeliums waren die Hauptthemen beim Treffen von Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien und Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien und dem ganzen Osten. Zahlreiche Erzpriester, die griechische Botschafterin in Syrien, **Diana Zagorianou-Prifti**, und der ägyptische Botschafter, **Hazemm Kairat**, empfingen Theodoros II. am 20. Juni 2007 zu einem fünftägigen Besuch in Damaskus. In der Patriarchatskirche »Verkündigung der Gottesmutter« fand eine Doxologie statt, wobei Hymnen in arabischer und griechischer Sprache gesungen wurden. An den folgenden Tagen besuchte Patriarch Theodoros II. die Klöster des Hl. Christophoros, der Gottesmutter, des Hl. Georgs und der Hl. Thekla und feierte den Sonntagsgottesdienst in der Kirche der Entschlafung der Gottesmutter. Außerdem traf der Patriarch Vertreter der muslimischen Gemeinden in Syrien. (*Pantainos* 4 [Juli-August 2007] 281-295)

4. Patriarchat von Jerusalem

Israelischer Ministerrat bestätigt Patriarchen Theophilos III.

Theophilos III. ist als orthodoxer Patriarch von Jerusalem vom israelischen Staat anerkannt worden. Nach offiziellen Angaben stimmte der israelische Ministerrat am Sonntag, den 16. Dezember 2007 in Jerusalem bei drei Gegenstimmen mehrheitlich für die Anerkennung des Patriarchen, dessen Amtsvorgänger **Irenaios I.** 2005 von der Kirchenleitung abgesetzt worden war. Nach geltendem Recht muss die Wahl des Patriarchen von der israelischen, der jordanischen und der palästinensischen Regierung bestätigt werden. Theophilos III. war vor den Obersten Gerichtshof Israels gezogen, um zwei Jahre nach seiner Wahl seine Bestätigung durch die israelische Regierung durchzusetzen.

Dem abgesetzten Irenäos I. war vorgeworfen worden, wertvolle Immobilien in der Altstadt von Jerusalem unter ungeklärten Umständen an jüdische Investoren langfristig verpachtet zu haben. Patriarch Theophilos III. erklärte kürzlich, israelische Regierungsfunktionäre hätten ihn zur Unterschrift unter die umstrittenen Transaktionen seines Vorgängers nötigen wollen. Das griechisch-orthodoxe Patriarchat ist einer der größten Grundbesitzer in Jerusalem; der größte Teil der über 100.000 Gläubigen sind Araber, der hohe Klerus ist aber überwiegend griechischer Herkunft. Viele öffentliche Gebäude in Jerusalem – auch die Knesset – stehen auf Grundstücken, die dem Patriarchat gehören. Fast zwei Jahre lang war Theophilos III. kirchenrechtlich anerkannter Patriarch von Jerusalem ohne politische Anerkennung durch Israel. Die israelische Regierung verweigerte die Anerkennung von Theophilos III. und hielt an dem von einer Panorthodoxen Bischofssynode (μείζων καί ὑπερτελής σύνοδος) abgesetzten (s. OFo 21 [2007] 316 Chronik) Irenäos I. fest. Dieser besetzte unter Polizeischutz seine Gemächer im Patriarchatsgebäude und wurde bei staatlichen Anlässen weiterhin als offizieller Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche geladen. Die israelische Regierung knüpfte die Anerkennung von Theophilos III. an zwei Bedingungen: unter Irenäos I. vorbereitete Verträge zum Verkauf von Hotelkomplexen im arabisch geprägten Viertel am Jaffa-Tor sollten unterzeichnet werden, und Israel sollte gleichsam bei sämtlichen Verhandlungen über Immobiliengeschäfte privilegiert werden. Das Patriarchat erhob Klage vor dem Obersten Gerichtshof und forderte die Einhaltung des Neutralitätsgebots und der Religionsfreiheit. Die jordanische Regierung, die befürchtete, die fraglichen Immobilien könnten an Israel übergehen, verlangte die volle Offenlegung der Geschäfte. Da der Patriarch den Forderungen

der jordanischen Regierung nach Annullierung der Kauf- und Pachtverträge nicht nachgekommen ist, fasste sie den Beschluss, dem Patriarchen ebenfalls ihre Anerkennung zu verweigern, was sie inzwischen auch zurückgezogen hat. (*KNA-ÖKI* 24 [12.06.2007] 8 ff.; *kathpress* [17.12.2007] 1; *Christianiki* 764 [20. 09.07] 5; *KNA-ÖKI* 1 [03.01.2008] 2)

5. Patriarchat von Russland

Russisches Mönchtum in Japan

Das orthodoxe Klosterleben in Japan soll gestärkt werden. Zu diesem Ergebnis kam die Jahreshauptversammlung der orthodoxen Kirche in Japan (Japanische Christus-orthodoxe Kirche) am 7. und 8. Juli 2007 in Tokio. Der seit Mai 2000 amtierende Erzbischof **Daniel** (Nushiro) von Tokio und Metropolit von ganz Japan bezeichnete die Entwicklung des russischen Klosterlebens in Japan als zentral für die Ausbreitung der Orthodoxie in seinem Land. Dementsprechend wurde der Wunsch laut, diese Tradition in Japan heimisch werden zu lassen, wo bisher nur *eine* monastische Gemeinschaft existiert.

Die orthodoxe Kirche in Japan wurde 1861 von dem russischen Mönch **Nikolaij** (Kasatkin) gegründet, der von 1836 bis 1912 lebte. Von Anfang an beteiligte er fast nur Japaner an der Kirchenleitung. Nikolaij wurde 1970 von der russischen orthodoxen Kirche als Nikolaij, Erleuchter von Japan, heilig gesprochen und ist seither der orthodoxe Schutzheilige des Landes (Gedenktag: 16. Februar).

Derzeit besteht die orthodoxe Kirche in Japan, die den Status einer autonomen Kirche hat, aus drei Bistümern: Erzbistum von Tokio , Bistum von Ostjapan in Sendai und Bistum von Westjapan in Kyōto. Der Erzbischof von Tokio ist zugleich Metropolit von Japan. Die Mitgliederzahl liegt seit Jahrzehnten gleichbleibend bei ungefähr 30.000 Mitgliedern, das macht etwa 3% aller Japaner aus. 23 Priester und 12 Diakone betreuen etwa 150 orthodoxe Gemeinden, von denen sich die meisten auf der Insel Hokkaidō befinden. Die einzige monastische Gemeinschaft hat ihr Refugium in Tokio bei der Auferstehungskathedrale (Nikolai-do). (*Der christliche Osten* 62 [2007] 298; *Orthodoxie Aktuell* 8 [2007] 16)

100 neue orthodoxe Kirchen

Nach statistischen Unterlagen des Moskauer Patriarchates wurden im Jahr 2007 in Moskau mehr als 100 orthodoxe Kirchen neu oder wieder eröffnet. Damit zählt die Hauptstadt 851 orthodoxe Kirchen und Hauskirchen, in denen 1.770 orthodoxe Priester tätig sind. Noch ein Jahr zuvor waren es nur 730 Kirchen. Dennoch seien 25 in bolschewistischer Zeit enteignete Gotteshäuser noch immer nicht zurückgegeben, beklagt **Aleksij II.** und betont, dass er Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche ist, die 142 Diözesen, 732 Klöster, 27.942 Pfarrgemeinden, 5 theologische Akademien, drei orthodoxe Universitäten, zwei Theologische Institute und 38 Priesterseminare umfasst. (*KNA-ÖKI* 1 [01.03.2008] 15; *Der christliche Osten* 63 [2008] 71)

Metropolit Lavr verstorben

Der erste Hierarch der russischen orthodoxen Auslandskirche, Metropolit **Lavr** (Škurla), ist am 16. März 2008 im Alter von 80 Jahren im Dreieinigkeitskloster in Jordanville im Staat New York in den USA gestorben. In den letzten Jahren hatte sich Lavr besonders für die Wiederherstellung der kanonischen Einheit mit der russischen orthodoxen Kirche eingesetzt. Gemeinsam mit dem russischen Patriarchen **Aleksij II.** unterzeichnete er am 17. Mai 2007 eine entsprechende Einheitsakte. Am 12. Mai 2008 wählt die russische Auslandskirche den Nachfolger. Als Favorit gilt der bisherige Stellvertreter Lavrs, der Erzbischof von Sydney,

Australien und Neusseland, **Ilarion** (Kapral). (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2008] 9, 10; *Der Bote* 2 [2008] 2).

6. Patriarchat von Serbien

Serbische Ausgabe der »Sozialdoktrin« veröffentlicht

Die serbische Ausgabe der von der russischen orthodoxen Kirche verfassten »Sozialdoktrin« ist Ende März 2007 an der Theologischen Fakultät der Universität Belgrad vorgestellt worden. Aus diesem Anlass besuchte der Leiter des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche Metropolit **Kirill (Gundjaev)** von Smolensk und Kaliningrad die serbische Hauptstadt. Der Redakteur der serbischen Ausgabe, Bischof **Irinej (Bulović)** von der Bačka, erklärte, das Neue und Besondere der Studie zur Sozialdoktrin sei die »methodologische und formale Herausnahme der sozialen Thematik« aus dem Korpus der orthodoxen Theologie sowie ihre »systematischen, übersichtlichen und begründeten« Darlegungen unter den Gesichtspunkten des Evangeliums und der heiligen Überlieferungen der Kirche: »Die altehrwürdige Erfahrung der Kirche in verantwortungsbewusster Begegnung mit den Herausforderungen und Versuchungen der heutigen Zeit«. Bei der Vorstellung waren zahlreiche Bischöfe der serbischen orthodoxen Kirche sowie Vertreter der Römisch-katholischen Kirche und der Islamischen Gemeinschaft sowie der serbische Religionsminister Prof. **Milan Radulović** anwesend. Metropolit Kirill besuchte in Belgrad auch den serbischen Präsidenten **Boris Tadić** und Premierminister **Vojislav Koštunica**. Außerdem nahm er die Weihe der renovierten Hl. Dreifaltigkeitskirche der russischen orthodoxen Kirche in Belgrad vor. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2007] 7)

Repräsentation des Glaubens in den serbischen Medien

Ein Abkommen zwischen dem öffentlich-rechtlichen Serbischen Rundfunk und Fernsehen (Radio-Televizija Srbije) und den traditionellen Kirchen und Glaubensgemeinschaften des Landes regelt seit Anfang Juli 2007 die Repräsentation der Kirchen und Glaubensgemeinschaften im serbischen Staat. Die Vertragsparteien legten Produktions- und Sendepläne für Sendungen fest, die Glauben und Spiritualität thematisieren. Die Vertreter der serbischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften hatten sich für das Abkommen eingesetzt, da die serbische Bevölkerung mehrheitlich religiös sei und auf diese Bedürfnisse eingegangen werden solle. Die Vertreter der serbischen orthodoxen Kirche, der Römisch-katholischen Kirche, der Islamischen Gemeinschaft, der Jüdischen Gemeinschaft, der slowakischen evangelischen Kirche, der reformierten Kirche und des öffentlich rechtlichen serbischen Rundfunks und Fernsehens unterzeichneten das Abkommen. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2007] 13f.)

7. Patriarchat von Rumänien

Patriarch Teoctist gestorben

Patriarch **Teoctist** ist am 30. Juli 2007 im Alter von 92 Jahren in Bukarest verstorben. Am 3. August 2007 wurde er in Bukarest beigesetzt. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel leitete die Beisetzung, an der 2.000 Menschen teilnahmen. Unter den Trauernden waren Kardinal **Walter Kasper**, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Rumäniens Präsident **Traian Basescu**, Vertreter der früheren Königsfamilie und ca. 150 orthodoxe Geistliche aus dem Ausland.

Teoctist, geboren als Toader (Arapasu), kam am 7. Februar 1915 in Tocileni als achtes von 14 Kindern einer Landarbeiterfamilie zur Welt. Als Novize trat er in die Moldau-Klöster

Vorona und Neamt ein und studierte am Theologischen Seminar des Klosters Cernica. 1936 legte er das Mönchsgelübde im Kloster Bistrita ab. Die theologischen Studien schloss er 1945 mit dem Doktortitel in Bukarest ab und empfing die Priesterweihe. Zum Bischof wurde er 1950 geweiht. 1962 wurde er Bischof von Arad, 1973 Erzbischof von Craiova und Metropolit von Muntenien, 1977 Metropolit der Moldau und Suceava mit Sitz in Iasi. Nach dem Tod des Patriarchen Iustin wurde er im Alter von 71 Jahren, am 9. November 1986, zum fünften Patriarchen der orthodoxen Kirche in Rumänien gewählt.

In den vergangenen Jahren profilierte sich der Patriarch als inspirierter Förderer der Ökumene, 1999 ermöglichte er den Besuch von Papst Johannes Paul II. in Rumänien - es war die erste Visite des katholischen Kirchenoberhauptes in einem mehrheitlich orthodoxen Land überhaupt. 2002 reiste Teoctist zu einem Gegenbesuch in den Vatikan. (www.patriarhia.ro; www.SiebenbürgischeZeitung.de [6. 8. 2007])

Neuer Patriarch Daniel im Amt

Am 30. September 2007 wurde Metropolit Daniel von der Moldau und der Bukowina als Patriarch **Daniel** von Bukarest und ganz Rumänien in der Patriachalkathedrale der Heiligen Konstantin und Helena in Bukarest in sein neues Amt eingeführt. Auf der Synode zur Klärung der Nachfolge des verstorbenen Patriarchen **Teoctist** war er am 12. September 2007 zu dessen Nachfolger gewählt worden.

Dan Ilie Ciobotea wurde am 22. Juli 1951 in Dobresti-Bara (Banat) als dritter Sohn in der Familie des Lehrers Alexie und Stela Ciobotea geboren. 1970 – 1974 studierte er in Sibiu/Hermannstadt (Siebenbürgen) sowie anschließend an der protestantischen theologischen Fakultät in Straßburg. In Freiburg im Breisgau war der heutige Kardinal **Karl Lehmann** sein Lehrer. Sein Mentor war der bedeutendste rumänische Theologe des 20. Jahrhunderts, **Dumitru Staniloae**. Daniel gilt als Mann der Ökumene. Er befürwortet den ökumenischen Dialog. Zwischen 1980 und 1986 lehrte er am Ökumenischen Institut in Bossey in der Schweiz; von 1991 – 1998 war er Mitglied des Zentral- und Exekutivkomitees des Weltkirchenrates (ÖRK) und seit 1990 ist er Mitglied in leitenden Gremien der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Er nahm an allen wichtigen ökumenischen Versammlungen der letzten Jahrzehnte teil.

1987 wurde Ciobotea im Kloster Sihastria in Rumänien zum Mönch geweiht, er nahm den Mönchsnamen Daniel an, sein geistlicher Vater war der bekannte Archimandrit **Ilie Cleopa**. Im März 1990 wurde Ciobotea zunächst zum Vikarbischof für die Metropolie Timisoara ernannt. Bereits im Juli 1990 wurde er zum Metropoliten der Moldau und der Bukowina mit Sitz in Iasi gewählt. Dies ist das zweitwichtigste Amt in der rumänischen orthodoxen Kirche. 1998 gründete Daniel das einflussreiche Radio Trinitas. Jüngst war er Gastgeber der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt.

In einer ersten Reaktion nach seiner Wahl meinte der neue Patriarch, er wolle die Kirchentradition fortsetzen. »Ein Patriarch kann die von der Synode bestimmte Richtung nicht verändern, sondern er ist der Garant, dass die etablierten Richtlinien befolgt werden«, stellte Daniel klar. Das Prinzip der synodalen Kirchenführung verpflichte zur Zusammenarbeit, erklärte er laut der amtlichen rumänischen Nachrichtenagentur Rompres. (www.patriarhia.ro [10.12.2007], s. ausführlich Anhang zur Chronik, dort auch weitere Quellen)

Rumänisch-orthodoxe Kirche in Salzburg

Bisher feierte die rumänisch orthodoxe Kirche in Österreich ihre Liturgien in zur Verfügung gestellten römisch-katholischen Kirchengebäuden. Im Herbst 2007 wurde in

der seit 1976 bestehenden Gemeinde des Erzpriesters **Dr. Dumitru Viezuianu** der erste rumänisch-orthodoxe Kirchenbau des Landes in Salzburg–Schallmoosfertiggestellt. Die 20 m lange und 8 m breite Kirche mit ihrem ebenfalls 20 m hohen Turm war in dem Stile der traditionellen Holzbaukunst Siebenbürgens in nur 70 Tagen errichtet worden. Sie steht auf einem Grundstück, das die römisch-katholische Erzabtei St. Peter in Form eines 50-jährigen Baurechtes zur Verfügung stellte. Zahlreiche heimische Unternehmen, engagierte Gemeindemitglieder, Unterstützung aus ökumenischen Kreisen und ein erheblicher finanzieller Beitrag der liechtensteinischen Stiftung »Propter Homines« ermöglichten das Projekt. Am Sonntag, dem 11. November 2007, leitete der Metropolit von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa mit Sitz in Nürnberg **Dr. Serafim (Joanta)** die erste Liturgiefeier in der neuen Kirche. Sie soll im Frühjahr 2008 von dem neuen Patriarchen der rumänischen orthodoxen Kirche, **Daniel**, eingeweiht werden. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2008] 3f.)

Stellungnahme zu den Eparchien der rumänischen orthodoxen Kirche in der Republik Moldawien

Im Streit mit der russischen orthodoxen Kirche um kirchliche Befugnisse in Moldawien hat das rumänische Patriarchat der Wiederbelebung der drei Eparchien innerhalb der autonomen Metropolie Bessarabiens in der Republik Moldawien zugestimmt. In einer Stellungnahme vom 10. Dezember 2007 verteidigte das Patriarchat den Beschluss der Heiligen Synode vom 22. Oktober 2007, die Entscheidung der Metropolie Bessarabiens anzuerkennen und die drei Suffragan-Eparchien in seine Statute aufzunehmen. Es handelt sich dabei, außer um die Erzdiözese von Kishinev/Chisinau, um die Diözese von Bălți, die Diözese von Süd-Bessarabien und die Diözese von Dubăsari und ganz Transnistrien.

Da auch das Moskauer Patriarchat eine zahlenmäßig größere »Metropolie von Kishinev und ganz Moldawien« in demselben Gebiet unterhält, herrscht Uneinigkeit zwischen den Patriarchaten von Rumänien und Russland. Anhand einer Abhandlung der kirchlichen und politischen Geschichte der Region begründete das rumänische Patriarchat seine Entscheidung. In der Erklärung heißt es unter anderem: »Die Koexistenz der beiden orthodoxen Metropolien in der heutigen Republik Moldawien spiegelt die Tatsache wider, dass dieses Gebiet nicht länger Teil weder des rumänischen Staates noch des russischen Staates ist, sondern einen neuen unabhängigen Staat darstellt.« (www.patriarhia.ro [10.12.2007]; *G2W* 3/2008)

8. Patriarchat von Bulgarien

Pro Oriente: bulgarische orthodoxe Kirche öffnet sich der Ökumene

Nach einer zehntägigen Bulgarienreise im Frühjahr 2007 äußerte sich die Grazer »Pro Oriente«-Delegation positiv über die jüngsten Entwicklungen in dem besuchten Land. Der emeritierte Grazer Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. **Philipp Harnoncourt**, der als langjähriger Vorsitzender der Grazer Sektion von »Pro Oriente« die Reise leitete, sagte, die Bischöfe seien für ökumenische Initiativen und das Gebet um die Einheit der Christen sehr offen. Der interkonfessionelle und interreligiöse Dialog sei zwar in den Diözesen unterschiedlich stark, das Zusammenleben funktioniere aber relativ gut. Eine Angst vor den protestantisch-fundamentalistischen Gruppierungen sei jedoch spürbar. Beim Besuch in dem 1998 wieder aufgebauten orthodoxen Ruen-Kloster im Struma-Tal, das seit 2002 ein eigenständiges Klosterleben hat, lernte die Delegation junge Mönche kennen, die mit ihrem religiösen Radiosender bereits in fast ganz Bulgarien zu hören sind. Die orthodoxen Bischöfe erklärten, dass die Klöster für die spirituelle Bildung der Gläubigen eine sehr wesentliche Rolle spielen.

Die vielen jungen Leute, die sich für das Kloster entscheiden, bevorzugen Neugründungen anstatt in die traditionsreichen Klöster einzutreten. Im Zuge des Besuches der Delegation von »Pro Oriente« bei den theologischen Fakultäten von Sofia und Veliko Tarnovo wurden neue Austauschprogramme besprochen und beschlossen. Harnoncourt erklärte, es habe sich bewährt, dass bulgarische Dozenten die Möglichkeit erhalten, in westlichen Ländern zu arbeiten und zu forschen. Der Leiter der Grazer Sektion zeigte sich erfreut darüber, dass die bulgarisch-orthodoxe Kirche einen besonderen Schwerpunkt auf Bildung lege. Es sei das Bestreben der Bischöfe, gut ausgebildete Religionslehrer bereitzustellen sowie das Ausbildungsniveau der örtlichen Pfarrer zu heben. Das große Schisma der jüngsten Vergangenheit in der bulgarischen Orthodoxie sei indes überwunden. Die Rechtmäßigkeit des Patriarchen **Maksim** werde weitgehend anerkannt, nachdem am Ende der kommunistischen Herrschaft eine Strömung innerhalb der Kirche dem Patriarchen den Gehorsam verweigert hatte. (*KNA-ÖKI* 20 [15.05.2007] 3)

9. Kirche von Zypern

Erzbischof von Zypern besucht den Papst

Am 12. Juni 2007 stattete Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern Papst **Benedikt XVI.** seinen offiziellen Antrittsbesuch ab. Die beiden Kirchenoberhäupter unterzeichneten eine gemeinsame Erklärung, in der sie an die Konfliktparteien in aller Welt appellierten, die Waffen niederzulegen, die Wunden der Kriege zu heilen und die Menschenrechte, insbesondere die Religionsfreiheit, zu achten. In dem Kommuniqué heißt es: »Die Freiheit der Religion ist eines der wesentlichsten Menschenrechte«. Damit thematisierten Chrysostomos II. und Benedikt XVI. die politische Situation in Zypern und die Bedrohung von rund 500 Kirchen und Klöstern in dem von der Türkei besetzten Norden der Insel. Ein großes Anliegen der beiden ist die Überwindung der Teilung Zyperns sowie eine Friedenslösung für den Nahen Osten. Im Bereich der Ökumene sprach sich Chrysostomos II. für eine kontinuierliche Annäherung in kleinen Schritten aus. Der zyprische Erzbischof erklärte sich außerdem bereit, sich als Vermittler für ein mögliches Treffen von Papst Benedikt XVI. und dem Moskauer Patriarchen **Aleksij II.** einzusetzen. Bei einem Zusammenkommen von Chrysostomos II. mit dem ehemaligen italienischen Ministerpräsidenten **Romano Prodi** versprach dieser, sich der Probleme der Kirche von Zypern anzunehmen: es gehe um das kulturelle und religiöse Erbe ganz Europas, deshalb müsse das Thema auf EU-Ratsebene besprochen werden. Die Zerstörungen seien nicht hinnehmbar, zumal die Türkei ein EU-Beitrittskandidat sei, so Prodi.

Im Rahmen seiner Italienreise verlieh die auf Dritte-Welt-Länder spezialisierte Urbaniana-Universität dem früheren Afrika-Missionar Chrysostomos II. die Ehrendoktorwürde. (*KNA-ÖKI* 24 [12.06.2007] 12; 26 [26.06.2007] 3; *Christen heute* 51 [Juli 2007] 146; *Zypern Nachrichten* 7 [2007] 3)

Erzbischof von Zypern appelliert an Türkei

Mitte Juli 2007 appellierte der orthodoxe Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern an die türkischen Besatzungstruppen und die türkische Gemeinschaft auf Zypern. Er forderte, dass seiner Kirche die Restaurierung ihrer Kirchengebäude auf eigene Kosten gestattet und sechs über 80-jährigen Mönchen die Rückkehr in ihr heimisches Kloster des heiligen Barnabas bei Famagusta im besetzten Gebiet im Norden Zyperns gewährt wird. Eine offizielle Antwort erhielt der Erzbischof bislang nicht. Chrysostomos bedauerte, dass das

reiche Kulturerbe im Norden Zyperns nicht geachtet werde. Von den insgesamt 520 christlichen Kultstätten fungieren derzeit 78 als Moscheen, 28 als Militärlager, weitere als Ställe, Diskotheken, Krankenhäuser oder Vorratslager. Etwa 15.000 Ikonen wurden illegal entfernt und auf dem internationalen Schwarzmarkt verkauft. Chrysostomos bat den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen und die Europäische Union, die Bemühungen zum Schutz des christlichen Kulturerbes auf Zypern tatkräftig und nachhaltig zu unterstützen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2007] 11f.)

Chrysostomos II. darf die Türkei und den ökumenischen Patriarchen nicht besuchen

Die türkische Regierung hat dem Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos II.**, im August 2007 binnen vier Monaten zum zweiten Mal die Einreise in die Türkei verweigert. Damit wurde ein Treffen des griechisch-orthodoxen Erzbischofs und des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Istanbul verhindert. Der Erzbischof erklärte, er wolle sowohl den Heiligen Stuhl, als auch den Weltkirchenrat in Genf von dieser Tatsache in Kenntnis setzen. Erst kürzlich hatte Chrysostomos II. darauf aufmerksam gemacht, dass es mit der Religionsfreiheit in der Türkei nicht gut bestellt sei. Als orthodoxe Christen im ehemaligen Barnabaskloster von Famagusta, im türkisch besetzten Norden Zyperns, eine Liturgie feierten, wurden sie von der Polizei gewaltsam vertrieben. (*KNA-ÖKI* 34 [21.08.07] 2)

Studie über den Zustand der zypriotischen Klöster und Kirchen

Auf Initiative des zyprischen Europa-Abgeordneten **Panagiotis Dimitriou** finanziert die Europäische Union mit 500.000 Euro eine Studie zur Dokumentation der Zerstörung des kulturellen Erbes in den türkisch besetzten Teilen der Insel Zypern. Die Studie untersucht den Zustand der orthodoxen Gotteshäuser und Klöster im Norden Zyperns, die seit der türkischen Besetzung im Jahre 1974 größtenteils zerstört oder dem Verfall preisgegeben wurden. Im Anschluss an die Dokumentation soll eine Kalkulation der Restaurierungskosten vorgenommen werden. (*Zypern Nachrichten* 1 [2008] 2)

10. Kirche von Griechenland

Kultur- und Informationszentrum auf Patmos

Im Kloster des hl. Johannes des Theologen auf Patmos wurde April 2007 ein orthodoxes Kultur- und Informationszentrum eröffnet. Es bietet Informationen über das bedeutende christliche Pilgerziel Patmos. Die Initiative war 2006 vom Abt und Patriarchalexarchen **Antipas** ausgegangen. In mehreren Sprachen werden Filme über die Geschichte und die Tradition von Patmos gezeigt, in einer Leseecke stehen fremdsprachige Bücher und Dokumente zu kulturellen und religiösen Themen zur Lektüre bereit. In den Sommermonaten soll es auch Vorträge zu ausgewählten Themen geben. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2007] 8)

Kongress über den Apostel Paulus in Korinth

Zum 1950. Jubiläumsjahr der Abfassung der Korintherbriefe hat die Stadt Korinth in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät der Universität Athen vom 23. bis 25. September 2007 eine Internationale Konferenz abgehalten. Zu dem Thema »Der Apostel Paulus und Korinth« referierten knapp neunzig Neutestamentler im Stadttheater in Korinth. Unter ihnen waren Referenten aus Griechenland, Deutschland, Großbritannien, den Niederlanden, Belgien und anderen europäischen Ländern, sowie aus den USA und Australien. Die Vorträge und Diskussionsvoten in englischer, deutscher und französischer

Sprache wurden simultan ins Griechische und griechische Referate ins Englische übersetzt. (http://christkath.ch/fileadmin/div_dateien_pdf/kirchenblatt/2007/Kirchenblatt_nr22.pdf)

Festschrift für Metropolit Damaskinos Papandreou

Zu Ehren des Metropoliten von Adrianopolis und Professors **Damaskinos Papandreou** hat die interparlamentarische Versammlung am 31. Oktober 2007 in Athen eine Festschrift vorgestellt. Unter dem Titel »Kirche-Ökumene-Politik« veröffentlichte das griechische Parlament die Festschrift. Der frühere Generalsekretär der interparlamentarischen Versammlung, **Stylianos-Angelos Papathemelis**, verlas ein Grußwort des Präsidenten der Generalversammlung. Zu den hochrangigen Gästen der Festveranstaltung zählten unter anderen **Karolos Papoulias**, der Präsident der griechischen Republik, und **Anastasios Nerantzis** als Vertreter des griechischen Parlamentes. (http://www.eiao.org/english/latest_news.htm)

Tagung zum 30. Todestag von Panagiotis Trempelas

Zum Todestag des Professors für dogmatische Theologie, **Panagiotis Trempelas,** veranstaltete die Bruderschaft der Theologen SOTER am 17. November 2007 eine Tagung. Daran nahmen die Professoren **Konstantinos Papadopoulos** und **Apostolos Nikolaidis** sowie die emeritierten Professoren **Evangelos Theodorou** und **Markos Orfanos** der Athener Universität teil. Auch Metropolit **Paulos** von Kyrene, Archimandrit **Asterios Chatzinikolaou**, Vorsitzender von »SOTER«, sowie der Theologe und Schriftsteller **Nikolaos Vasileiadis** waren anwesend und referierten über das Werk und die Theologie von Panagiotis Trempelas. (*Anaplasis* 432 [2007] 184)

Tod des Erzbischofs Christodoulos

Der Erzbischof **Christodoulos** ist am 28. Januar 2008 nach schwerer Krankheit im Alter von 69 Jahren in Athen verstorben. Kirchliche Würdenträger aus aller Welt bekundeten nach dem Bekanntwerden des Todes ihre Trauer und ihr Beileid. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, Pfarrer Dr. **Samuel Kobia**, würdigte in einem Schreiben den verstorbenen Erzbischof als »einen Kirchenführer, der mit Mut, Vision, Beharrlichkeit und Geduld, Bedacht und Demut den Weg der christlichen Einheit beschritten hat«. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Pfarrer Dr. **Ishmael Noko**, erinnerte daran, dass Christodoulos der erste Erzbischof von Athen gewesen sei, der den Lutherischen Weltbund im Ökumenischen Zentrum in Genf besucht hat. Christodoulos habe während seiner Amtszeit zahlreiche Initiativen im Bereich der ökumenischen Beziehungen ergriffen, so Noko.

Wegen eines Krebsgeschwürs war Christodoulos bereits am 18. August 2007 nach Miami, Florida, gereist, um sich im Jackson´s Medical Hospital einer Lebertransplantation zu unterziehen. Während des Eingriffes hatten die Ärzte jedoch festgestellt, dass sich der Krebs weiter ausgebreitet hatte, weshalb eine Operation nicht mehr möglich war. Der Erzbischof der USA, **Dimitrios**, hatte Christodoulos nach dem gescheiterten Eingriff im Krankenhaus besucht und im Anschluss daran auf einer Pressekonferenz bedauert, dass kein Fortschritt im Kampf gegen den Krebs erzielt wurde. (*Ephimerios 8* [2007] 8; *Christianiki* 767 [07.02.2008] 5; *Christen heute* 52 [März 2008] 50)

Wahl des neuen Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland

Die Heilige Synode der Kirche von Griechenland hat den Metropoliten **Hieronymos** von Theben und Levadeia zum neuen Erzbischof von Athen und ganz Griechenland gewählt. Hieronymos setzte sich bei der Abstimmung am 7. Februar 2008 im zweiten Wahlgang

mit 45 von 77 Stimmen durch. Damit tritt der 70jährige die Nachfolge des verstorbenen Erzbischofs **Christodoulos** an. Hieronymos (Ioannis Liapis) empfing 1967 die Diakons- und Priesterweihe und wurde in demselben Jahr Generalvikar der Metropolie von Theben und Levadeia. 1978 bis 1981 arbeitete er als Erster Sekretär der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland, seit 1981 versah er das Amt des Metropoliten von Theben und Levadeia. Er hat gute Beziehungen zum Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Mit den deutschsprachigen Ländern verbinden ihn Studienaufenthalte in Graz, Regensburg und München. (*Herder Korrespondenz* 62 [2008] 162, *Christen heute* 52 [März 2008] 50; *Kyriakatiki Eleftherotypia* [24.02.2008] 22)

11. Kirche von Albanien

Große Kathedrale in Fier

Die Kathedrale des heiligen Georgios in Fier ist am 22. April 2007 wieder eingeweiht worden. Vierzig Jahre hat es bis zur Renovierung gedauert, nachdem die Kirche unter der kommunistischen Diktatur zerstört worden war. Die Kathedrale ist die größte in Albanien und umfasst eine Grundfläche von 1.200 Quadratmetern. Sie ist im Basilika-Stil erbaut und hat eine 23 Meter hohe Kuppel sowie einen 30 Meter hohen Turm. Erzbischof **Anastasios**, der Vorsteher der Kirche von Albanien, Metropolit **Ignatios (Triantis)** von Berat und Bischof **Nikola** von Apolonia weihten das Sakralgebäude. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2007] 14)

12. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Besuch im Patriarchat von Alexandrien

Der Metropolit von Tschechien und der Slowakei, **Christoforos**, hat dem Patriarchen von Alexandrien, **Theodoros II.**, am 4. November 2007 einen inoffiziellen Besuch abgestattet. Christoforos wurde im Saal des patriarchalischen Throns empfangen. Zusammen feierten Christoforos und Theodoros II. die Göttliche Liturgie. (*Pantainos* 6 [Oktober 2007] 461-462)

B. Altorientalische Kirchen

Armenischer Katholikos: Sorge um Christen in der Türkei

Der wachsende Druck nationalistischer Organisationen auf die Christen in der Türkei bereitet dem Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche, Katholikos **Karekin II.**, Sorge. Bei seinem Besuch in Istanbul im Juni 2006 habe eine nationalistische Gruppierung Anzeige wegen »Beleidigung des Türkentums« gegen ihn erstattet, weil er über den Völkermord an den Armeniern von 1915 gesprochen hatte, sagte Karekin vor Journalisten in Etchmiadzin. Der Zukunft der Armenischen Apostolischen Kirche, die etwa drei Millionen Gläubige in der Heimat und fünf Millionen in der Diaspora umfasst, sieht der Katholikos optimistisch entgegen. Er plant den Bau von 50-60 neuen Kirchen und blickt voller Freude auf die 200 Priesterweihen seit seiner Wahl im Oktober 1999 zurück. Er hegt den Wunsch, künftig nicht 30, sondern bis zu 60 Priester jährlich zu weihen, um auch die Gemeindeglieder in der Diaspora seelsorgerlich betreuen zu können. Zudem versucht er, soziale Tätigkeiten seiner Kirche zu verstärken, die Medienpräsenz zu erhöhen und religiöses Gedankengut in dem Schulsystem der Republik Armenien zu verankern. Was die Ökumene angeht, so hat der Katholikos fest vor, im Jahre 2008 Papst Benedikt XVI. im Vatikan einen Besuch abzustatten. Karekin II. bedankte

sich für die Unterstützung der Römisch-katholischen Kirche durch Stipendien für armenische Theologiestudenten. (*KNA-ÖKI* 31 [31.07.2007] 2; *Orthodoxie Aktuell* 9 [2007] 10)

Armenischer Theologie-Professor an Universität in Erlangen

Seit Oktober 2006 wirkt Prof. Dr. theol **Hacik Rafi Gazer** als Leiter des Seminars für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Erstmals leitet damit ein armenischer Theologieprofessor den Lehrstuhl einer deutschen Universität. Gazer widmet sich der Theologiegeschichte im Osmanischen Reich und in der Türkei. Im Rahmen der Städtepartnerschaft der Stadt Erlangen mit dem Istanbuler Stadtteil Besiktas engagiert sich der Professor für den Ausbau der wissenschaftlichen Kooperation mit der dortigen Yildiz-Universität.

Hacik Gazer wurde am 15. September 1963 in Istanbul geboren. 1981 legte er dort das Abitur ab. In der Armenisch- Apostolischen Kirche seiner Heimatstadt wurde er geistig geprägt, besonders durch den bedeutenden Theologen und Patriarchen **Schnork Kalustian**, der ihn auch zum Theologiestudium in Deutschland ermutigte. In seiner Doktorarbeit hat Gazer die engen wissenschaftlich-theologischen Beziehungen zwischen Armenien und Deutschland herausgearbeitet. Die Habilitationsschrift thematisiert die Geschichte der Armenischen Apostolischen Kirche in Sowjet-Armenien. 1998 wirkte Gazer aktiv an der Gründung des Mesrop Zentrums für Armenische Studien Halle-Wittenberg mit. Er ist einer der Mitorganisatoren der Weltkonferenz »Armenien 2000«, die aus Anlass des 1700-jährigen Jubiläums der Armenischen Kirche in Halle und Wittenberg stattfand. Seit 2001 arbeitet Gazer an einem Projekt zu den armenischen kirchlichen Schulen im Transkaukasus. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 136 [2007] 61)

Patriarchenwahl in Eritrea

Bischof **Dioskoros** (Hagos) ist am 19. April 2007 von der Südwestprovinz zum 4. Patriarchen von Eritrea gewählt worden. Zum Pfingstfest, am 27./28. Mai 2007 fand die feierliche Einführung des neuen Vorstehers der eritreisch-orthodoxen Kirche in Asmara statt. Dioskoros wurde 1935 geboren und 1994 vom koptisch-orthodoxen Papst **Shenouda II.** zum Bischof geweiht. Seine Wahl zum Patriarchen ist nicht unumstritten, da sein Vorgänger auf Drängen der Regierung sein Amt verlassen musste und seit Januar 2006 unter strengem Arrest gehalten wird. Er war mit der Regierung von **Isayas Afewerki** in einen Konflikt geraten, der beim Streit um die Kirchenschulen im November 2006 eskalierte. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2007] 12)

In äthiopisch-orthodoxer Kirche wächst die Zahl der Priester

Im Jahr 2007 sind in Äthiopien fünfhundert Priester geweiht worden. Seit dem Ende der kommunistischen Diktatur nimmt die Zahl der Priesterweihen in dem ostafrikanischen Land mit 40 Millionen äthiopisch-orthodoxen Christen stark zu. Die meisten der neuen Priester sind verheiratete Gemeindepfarrer. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2008] 14)

C. Orthodoxie und Ökumene

Kirchen erkennen wechselseitig Taufen an

Die Römisch-katholische und die Evangelische Kirche in Deutschland sowie neun weitere der insgesamt 23 Kirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) haben ein Dokument über die gegenseitige Anerkennung ihrer Taufen verabschiedet. Kardinal **Karl Lehmann** und Bischof **Wolfgang Huber** unterzeichneten am 29. April

2007 in Magdeburg gemeinsam mit Vertretern der anderen Kirchen die Erklärung. Zu den unterzeichnenden Kirchen bzw. Kirchenverbänden gehören die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KoKiD), die äthiopische orthodoxe Kirche in Deutschland, die Arbeitsgemeinschaft anglikanisch-episkopaler Gemeinden in Deutschland, die armenische apostolische Kirche in Deutschland, die evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, die evangelische Brüder-Unität, die Herrnhuter Brüdergemeinde, die evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland, das katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland und die selbstständige evangelisch-lutherische Kirche in Deutschland. Bisher hatte es bei der Anerkennung der Taufen nur Einzelvereinbarungen zwischen evangelischen Landeskirchen und katholischen Bistümern gegeben. Der Text »Ausdruck der Einheit« war 2003 auf Initiative von Kurienkardinal **Walter Kasper** von einer Kommission ausgearbeitet worden. Darin heißt es:

»Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.«

Der frühere ACK-Vorsitzende **Walter Klaiber**, Bischof i. R. der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, hob in seiner Predigt die intensiven Gespräche hervor, die weiterhin mit den Vertretern der nicht unterzeichnenden Kirchen über Glaube und Taufe geführt würden und die beide Seiten bereicherten. (*KNA-ÖKI* 17 [24.04.2007] 2; 19 [08.05.2007] 3; *Herder Korrespondenz* 6 [Juni 2007] 314)

Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu (EÖV)

Vom 4. bis 9. Sept. 2007 fand auf gemeinsame Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE) hin in Sibiu/Hermannnstadt (Rumänien) die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV3) statt. Unter dem Motto »Das Licht Christi scheint auf alle – Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa« trafen sich ca. 2500 europäische Delegierte aller christlicher Konfessionen, um gemeinsam über europäische Herausforderungen, wie gerechte Gestaltung der Globalisierung oder Frieden und Bewahrung der Schöpfung, nachzudenken. Es ging darum, die christliche Weltverantwortung gemeinsam wahrzunehmen. Weniger im Vordergrund standen dogmatische Differenzen der verschiedenen Konfessionen. Es galt auch zu überprüfen, inwieweit die Christenheit den Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica aus dem Jahre 2001 in den letzen Jahren nachgekommen ist. Ganz wesentlich für die Versammelten war die Begegnung mit der Orthodoxie, da man ja in einem Land zu Gast war, das vorwiegend orthodoxe Christen beheimatet. (s. auch Dokumente, *KNA – ÖKI* 33 [14.08.07] 3f.)

10. Vollversammlung der internationalen theologischen Dialogkommission der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche

Vom 8. bis zum 15. Oktober 2007 traten in Ravenna (Italien) die Vertreter der Internationalen Theologischen Dialogkommission der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu ihrer 10. Vollversammlung zusammen. Unter der Leitung von Kardinal **Walter Kasper** und **Ioannis Zizioulas** arbeiteten die jeweils 30 katholischen 30 orthodoxen

Experten ein Dokument zu den ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche aus, das schließlich unterzeichnet wurde. Wegen innerorthodoxer Differenzen verließ die Delegation des Moskauer Patriarchates, der zahlenmäßig größten orthodoxen Kirche, die Vollversammlung der orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna vorzeitig. Erzbischof **Hilarion** von Wien, der das Moskauer Patriarchat vertrat, erklärte, man sei abgereist als Reaktion auf die Teilnahme der »estnischen apostolischen Kirche«, die das Moskauer Patriarchat nicht anerkent. Dennoch sei das Moskauer Patriarchat grundsätzlich weiterhin am katholisch-orthodoxen Dialog interessiert. Der Wortlaut des verabschiedeten Dokumentes »Die ekklesiologischen und kanonischen Folgen des sakramentalen Wesens der Kirche. Kirchliche Gemeinschaft, Konziliarität und Autorität« ist in dieser Ausgabe unter der Rubrik *Dokumente* abgedruckt. (*KNA-ÖKI* 42 [16.10.07] 1; 43 [23.10.07] 3; 44/45 [30.10.07] 1; http://www.zenit.org)

Altkirchliche Bekenntnisse verbinden

Vom 10. bis 15. Oktober 2007 fand auf Schloss Oppurg in Thüringen die 14. Begegnung im Rahmen des bilateralen Dialoges zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel statt. Aus dem von dem Stellvertretenden Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof **Christoph Kähler,** und Metropolit **Augoustinos** von Deutschland unterzeichneten Abschlussdokument geht hervor, dass die altkirchlichen Bekenntnisse für den ökumenischen Dialog zwischen den beiden Kirchen von herausragender Bedeutung sind. Es habe sich gezeigt, dass sich die reformatorischen Bekenntnisse auf die Lehren der altkirchlichen Konzilien zurückbeziehen, heißt es in dem Dokument. Beide Seiten erklärten, dass auch Unterschiede festgestellt wurden. So sei nach evangelischem Verständnis Gottes Wort und die Heilstat in Jesus Richtschnur der Lehre. Die Orthodoxie hebe vielmehr die Einheit des Offenbarungsflusses hervor und formuliere ihre Lehre in Konsens und Kontinuität mit dem überlieferten Glauben. (*KNA-ÖKI* 43 [23.10.07] 3)

D. Sonstige

Einigungsprozess der französischen Protestanten

Bis zum Jahr 2013 wollen sich lutherische und reformierte Kirche in Frankreich zur »vereinigten protestantischen Kirche Frankreichs« zusammenschließen. Diesen Entschluss fasste eine erstmals einberufene gemeinsame Synode der evangelisch-lutherischen Kirche von Frankreich und der evangelisch-reformierten Kirche Frankreichs. Die Synode folgte damit dem Wunsch vieler Stimmen aus der kirchlichen Basis. Bis 2013 soll nun eine vereinte Kirche mit konfessionell unterschiedlichen Regionen gegründet werden. So soll die reformierte oder lutherische Identität in ihren historischen Kontexten erhalten bleiben. Theologische Grundlage der Verhandlungen war die Leuenberger Konkordie von 1973. »Die Leuenberger Konkordie sucht nicht die Differenz, sondern die Gemeinsamkeit aller protestantischer Kirchen zu stärken: das Evangelium«, erklärte der Generalsekretär der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, Leuenberger Kirchengemeinschaft) **Michael Bünker**. (*KNA-ÖKI* 24 [12.06.2007] 2)

Christentum im Irak stark bedroht

Die Christen im Irak sind massiven Repressalien ausgesetzt, werden tätlich angegriffen, diskriminiert und ihre Kirchen werden zerstört. Dies berichtete der Zentralverband

der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und Europäischen Sektionen e.V. (ZAVD) mit Sitz in Augsburg. An die Weltgemeinschaft und vor allem an die Europäische Union und die Vereinten Nationen appellierte der ZAVD im Juni 2007, sich für den Schutz der Christen im Irak stark zu machen. Ein Großteil der indigenen christlichen Bevölkerung ist bereits nach Jordanien, Syrien und in die Türkei geflüchtet. Mit dem Papier ruft der ZAVD die Welt dazu auf, der systematischen Dezimierung der Christen im Irak nicht tatenlos zuzusehen. (*KNA-ÖKI* 26 [26.06.2007] 5)

Liturgiereform der Römisch-Katholischen Kirche

Der lateinische Messritus, der bei der Liturgiereform 1970 aufgegeben worden war, wird wieder vollzogen. Diesen Beschluss verkündete Papst **Benedikt XVI.** am 7. Juli 2007. Das päpstliche Schreiben »Summorum pontificium« sieht den Ritus der Liturgiereform von 1970 an Sonn- und Feiertagen vor und erlaubt den alten Ritus als zusätzliche Ergänzung und an Werktagen. In Kraft trat die Regelung am 14. September 2007. Die Gültigkeit des Messbuches von 1970 bleibt bestehen, da Papst Benedikt XVI. in beiden Riten zwei unterschiedliche Anwendungsformen des einen römischen Ritus sieht. (*KNA-ÖKI* 28 [10.07.07] 1)

Heinz Schütte verstorben

Der römisch-katholische Theologe **Heinz Schütte** ist am 12. Juli 2007 im Alter von 84 Jahren in Paderborn verstorben. Geboren wurde Heinz Schütte am 15. Oktober 1923 in Essen-Werden. Er studierte in Bonn, wurde 1951 zum Priester geweiht, absolvierte anschließend das Studium der evangelischen Theologie und promovierte 1965 mit einer Arbeit zum Protestantismus. Der weltweit anerkannte Theologe galt als Spezialist für den ökumenischen Dialog. Einen erheblichen Beitrag leistete er beim Zustandekommen der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« von 1999. (*Christen heute* 51 [August 2007] 170)

Frau Prof. Riedel-Spangenberger verstorben

Am 16. Juli 2007 ist Frau Prof. Dr. theol. Dr. iur. Can. Ilona **Riedel-Spangenberger** im Alter von 58 Jahren verstorben. Die Professorin für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht lehrte seit 1990 an der Theologischen Fakultät in Trier Kirchenrecht und war im Anschluss ab 1996 an der Mainzer Johannes Gutenberg-Universität tätig. Mit ihren Schriften prägte sie auch die orthodoxe Kirchenrechtslehre. Von 1999-2002 hatte sie den Vorsitz der Katholischen Juristenarbeit Deutschlands und von 1999-2003 den Vorsitz des Katholischen Fakultätentages inne. Frau Prof. Riedel-Spangenberger war Herausgeberin der Reihe »Kirchen- und Staatskirchenrecht«, die im Paderborner Schöningh-Verlag erscheint. In letzter Zeit hatte sie mit einer tückischen Krankheit zu kämpfen. (*KNA-ÖKI* 30 [24.07.07] 16)

Kirchenspaltung der Anglikaner schreitet fort

Die Kirchenspaltung der anglikanischen Weltgemeinschaft scheint sich zu vertiefen. Konservative und liberale Vertreter stehen sich unversöhnlich gegenüber. Im kenianischen Nairobi sind nun zwei Bischöfe, **Bill Murdoch** aus Massachusetts und **Bill Atwood** aus Texas, geweiht worden, die ihr Seelsorgeamt in den USA versehen werden. Sie gelten als zuständig für diejenigen Gläubigen in den USA, die nicht mehr unter der liberalen Leitung stehen wollen. Die beiden unterstehen nicht der Jurisdiktion der liberalen US-Anglikaner. Somit sind de facto parallele Kirchenstrukturen geschaffen, die dem anglikanischen Prinzip der eigenständigen Nationalkirchen widersprechen. Bereits im Mai 2007 wurde in Nigeria **Martin Minns** als Bischof für die USA eingesetzt. Auslöser des offenen Konfliktes zwischen

den liberalen US-Anglikanern und den konservativen afrikanischen Anglikanern war die Bischofsweihe des offen homosexuellen US-Geistlichen **Gene Robinson** im Jahre 2003. Das Ehrenoberhaupt der anglikanischen Weltgemeinschaft, Erzbischof **Rowan Williams** von Canterbury, der bestrebt ist, den Zusammenhalt der Weltgemeinschaft zu erhalten bzw. wiederherzustellen, musste mit der Bischofsweihe in Kenia und der daraus resultierenden parallelen Kirchenstruktur einen weiteren Rückschlag in seinen Bemühungen um die Einheit der Anglikanischen Kirche hinnehmen. (*KNA – ÖKI* 20 [15.05.2007] 2; 25 [19.06.2007] 2; 34 [21.08.2007] 4)

Bertone will umstrittene Karfreitags-Fürbitte abschaffen

Kardinal-Staatssekretär **Tarcisio Bertone** hat sich in Lorenzago di Cadore in der Provinz Belluno dafür ausgesprochen, die umstrittene altkatholische Karfreitags-Fürbitte zur »Bekehrung der Juden« aus der Liturgie zu streichen. Mit dem Motu Proprio des **Papstes Benedikt XVI.** Anfang Juli 2007 war die Erlaubnis zur Feier der alten Messe, die diese Fürbitte enthält, als Sonderform erteilt worden. Von jüdischer Seite wurde heftige Kritik an der Formulierung geübt; **Giuseppe Laras**, der Präsident der italienischen Rabbiner-Vereinigung, begrüßte Bertones Vorschlag, die beanstandete Passage zu streichen. (*KNA-ÖKI* 30 [24.07.07] 4)

Sorgen um den theologischen Nachwuchs der evangelischen Kirche in Deutschland

Die Zahl der Pfarramtsstudenten im Rheinland ist deutlich zurückgegangen. Lediglich 161 Studenten immatrikulierten sich im Oktober 2007 mit dem Studienziel Pfarramt. Das sind 87% der Anmeldungen des letzten Jahres und lediglich 1% der Erstsemesterzahlen der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Zwar verfügt die Landeskirche über einen Pool von ca. 500 ausgebildeten Pfarrern, die auf eine Stelle warten. Die jungen Absolventen des Theologiestudiums werden nur zu einem sehr geringen Prozentsatz in diesen aufgenommen. Jedoch steht in den Jahren 2012-2015 eine größere Pensionierungswelle bevor, sodass die jetzigen Studienanfänger wieder bessere Chancen auf eine Pfarrstelle haben. (*KNA-ÖKI* 1 [03.01.2008] 3-5)

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

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2007

Im Jahre 2007 gelangte die Ausbildungseinrichtung – trotz der schmerzlichen Einschränkung durch den Abbau eines Lehrstuhls und einer Mitarbeiterstelle im vorletzten Jahr – wieder zu einer Normalität in Forschung und Lehre. Die seit langem in Aussicht gestellte Entfristung des Arbeitsverhältnisses von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos als Professor auf Lebenszeit für die Professur Biblische Theologie ist zum 1. April 2007 in Kraft getreten. Das Fach Geschichtliche Theologie wurde weiterhin durch den Lehrauftrag von Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (Cluj-Rumänien) vertreten. Somit konnte auch in diesem Jahr die Funktionsfähigkeit der vier theologischen Lehrbereiche gewährleistet werden: dies bleibt auch in den nächsten Jahren ein zentrales Anliegen für die Ganzheit der Lehre im Studiengang Orthodoxe Theologie. Der normale Lehr- und Forschungsbetrieb wird also zurzeit von drei Professoren, einem Lehrbeauftragten, einem Akademischen Rat, zwei vom griechischen Staat bezahlten Lehrkräften und einem wissenschaftlichen Mitarbeiter aufrechterhalten.

Darüber hinaus wurde der Lehrbetrieb im Jahre 2007 durch folgende andere Lehraufträge verstärkt, die zu einer willkommenen Bereicherung im Rahmen der biblischen Fächer führte: im WS 2006/2007 dozierten Dr. Mircea Basarab (München) und im WS 2007/2008 Dr. Evangelia Dafni (München) im Bereich Altes Testament. Im WS 2007/2008 lehrte ebenfalls Ass. Prof. Dr. Christos Karakolis (Athen) als Gastwissenschaftler im Bereich Neues Testament.

Ebenso war die Ausbildungseinrichtung Gastgeber verschiedener Vorträge und wissenschaftlicher Austauschprogramme (siehe Sonstiges).

Gemeinsame Kommission: Die GK hat Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos für die wegen der neuen Grundordnung der LMU neu festgelegte Amtszeit 01.10.2007-30.09.2009 als ihren Vorsitzenden im Amt bestätigt. Als stellvertretender Vorsitzender wurde Prof. Dr. Gunther Wenz gewählt. Die GK hat entschieden, nach der Emeritierung von Prof. Ivanov im Jahre 2009 eine die Kernfächer der Historischen und Praktischen Theologie abdeckenden Professur auszuschreiben, mit der Bezeichnung *»Lehrstuhl für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte«*. Der Lehrstuhl von Prof. Dr. Athanasios Vletsis vertritt ab dem Jahre 2007 auch die Ökumenische Theologie. Die anderen durch die Zusammensetzung der zwei Kernfächer der Historischen und der Praktischen Theologie nicht abgedeckten Fächer (Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik) sollen durch Lehraufträge und durch eine dritte vom griechischen Ministerium versprochene »Stiftungsdozentur« vertreten werden.

Studenten: Die Studentenzahl der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie hat sich im Jahre 2007 im positiven Sinne stabilisiert: vor allem die Zahl der Hauptfachstudenten ist im Vergleich zu den letzten Jahren weiter angestiegen. Im SS 2007 waren 46 Studenten im Hauptfach eingeschrieben und 9 im Nebenfach. Im WS 2007/2008 waren es 48 Studenten im Hauptfach (davon 2 beurlaubt) und 10 im Nebenfach.

Sonstiges:

* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das SS 2007 fand am 05.05.2007 in der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche statt. Die Ansprache hielt der Student **Nenad Savkovic**.

* Am 11. und 12. Juli veranstaltete die Ausbildungseinrichtung im Rahmen des Erasmus / Sokrates-Austauschprogramms zwei Gastvorlesungen mit Prof. Dr. **Valer Bel** (Cluj / Rumänien) mit folgenden Themen: **»Die Bedeutung der Katholizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz«** und **»Grundzüge traditioneller orthodoxer Christologie in der Dogmatik Dumitru Stăniloaes: Jesusbild der Evangelien und die Historizität Christi als menschgewordener Sohn Gottes«**.

* Vom 5. bis 16. September, im Rahmen des Seminars **»Orthodoxie in Rumänien, gestern und heute«**, fand eine Studienexkursion nach Rumänien unter der Leitung von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** und Dipl. theol. **Ioan Moga** statt. Zu den Höhepunkten der Reise gehörten die Teilnahme am Abschlussprogramm der 3. Ökumenischen Europäischen Versammlung in Sibiu, der Besuch der Bukowina-Klöster und der Hauptstadt Bukarest.

* Am 24. Oktober, in der Institutsbibliothek, hielt der Professor der Moskauer Geistlichen Akademie, Dr. **A. Osipov**, eine Gastvorlesung über das Thema **»Soteriologie in orthodoxer Perspektive«**.

* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das WS 2007/2008 fand am 27. Oktober in der Russischen Orthodoxen Kathedrale der Heiligen Neumärtyrer und

Bekenner Russlands statt. Die Ansprache hielt der Weihbischof der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, S.E. **Agapit**.

* Vom 14. bis 16. November nahmen alle Dozenten der Ausbildungseinrichtung an einem Internationalen Symposium in Eichstätt mit dem Thema »Autorität und Synodalität als ökumenische Chance und ekklesiologisches Desiderat« teil.

* Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters Johannes Chrysostomos veranstaltete die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Katholischen Akademie Bayern am 27. November 2007 ein theologisches Forum. Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** und Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** waren Moderatoren der Diskussion.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Kathedrale der Hl. Neomärtyrer und Bekenner Russlands und des Hl. Nikolaus« am »Sonntag der Orthodoxie« in der russisch-orthodoxen Kirche im Ausland veranstalteten Panorthodoxen Chortreffens mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen – Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinricht ung für Orthodoxe Theologie, in München, 25. Februar.

* Interview mit Herrn **Bjorn Hase-Wendt** über »**Das Osterfest in der Orthodoxen Kirche**« für das Bayerische Lokalradio, 20. März.

* Teilnahme an der konstituierenden Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Würzburg, 28.–29. März.

* Teilnahme am Jahresempfang des Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirks München als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München, 2. Mai.

* Mitorganisator des Festaktes zu Ehren von Erzpriester **Apostolos Malamoussis** anlässlich seines 60. Geburtstages in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche, München, 4. Juli.

* Dienstreise nach Athen und Gespräche mit dem Präsidenten und den Professoren der Theologischen Abteilung der Orthodoxen Fakultät über zukünftige Perspektiven der intensiveren Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München, 6.–8. Juli.

* Interview mit Frau Eleni Torosi in Zusammenhang mit der griechischen Sendung des Hessischen Rundfunks über das Thema »**Festakt zu Ehren von Erzpriester Apostolos Malamoussis**«, 12. Juli.

* Interview mit Herrn **Wilhelm Warning** vom Bayerischen Rundfunk (Redaktion: Religion und Kirche) für die Sendung »**Katholische Welt: Die christlichen Geschwister – Orthodoxie und Katholizismus im Vergleich**«, gesendet am 15. Juli.

* Teilnahme am vom Ökumenischen Patriarchat organisierten Internationalen Symposium »**1600. Todestag des Erzbischofs von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos**«, die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU als deren Vorsitzender vertretend, Istanbul, 13.–18. September.

* Moderation des Forums mit dem Thema »**Ein ‚Goldmund' unter den Predigern. Johannes Chrysostomos. Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters**«, organisiert von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU in Zusammenarbeit

mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Katholischen Akademie in Bayern, München, 27. November.

* Teilnahme an der zweiten Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der orthodoxen Kirche in Deutschland, Berlin, 14. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* »**Das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche und ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen**« im Rahmen der ökumenischen Veranstaltungsreihe der Pfarrei St. Wolfgang in München, 2. Mai.

* »**Göttliche Liturgie und Gottesdienste in der Orthodoxen Kirche**« im Rahmen des Studientags im Collegium Oecumenicum in München, 19. Mai.

* »**Die goldene Regel (Mt 7,12; Lk 6,31). Das biblische Gegenmittel zur religiösen Gewalt**« als Hauptreferat bei der Tagung, organisiert vom Verein der Post-Graduierten Studenten der Theologischen Fakultät der Universität Athen, 7. Juli.

* »**Paulus' Rühmen ‚in den Schwächen'. Exegetische Erwägungen zu 2 Kor 12,6-10**«, im Rahmen des Ersten Internationalen Kongresses über »**Apostel Paulus und Korinth**«, organisiert von der Stadt Korinth/Griechenland, 23.-25. September.

* »**Neutestamentliche Wurzeln der Synodalität**« im Rahmen des Internationalen Symposiums über die »**Autorität und Synodalität als ökumenische Chance und ekklesiologisches Desiderat**«, organisiert von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt, 14. November.

* »**Johannes Chrysostomos als pastoraler Exeget der Heiligen Schrift**« im Rahmen des Internationalen Wissenschaftlichen Kongresses mit dem Thema »Der heilige Johannes Chrysostomos. 1600 Jahre (407-2007)«, organisiert von der Abteilung für Pastorale und Soziale Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, 23. November.

* »**Das Weihnachts- und Epiphaniefest im liturgischen Kreis der Orthodoxie**« in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Christi Himmelfahrt« zu Berlin, 15. Dezember.

Prof. Theodor Nikolaou

Verschiedenes:

* Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 3. März.

* Studienreise ins östliche Kleinasien mit Schwerpunkt die vielen bedeutenden Stätten für die alte Kirchengeschichte, 22. September – 6. Oktober.

* Teilnahme an dem 14. bilateralen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland über das Thema »**Die Bedeutung von Konzilien und Bekenntnissen für den ökumenischen Dialog**«, in Oppurg/Thüringen, 10.-15. Oktober. Von den insgesamt 14 Treffen seit 1969 war Prof. Nikolaou zum 12. Mal dabei.

Vortragstätigkeit:

* »**Das Fasten aus orthodoxer Sicht**«, Referat zum Auftakt der Spendenzeit für Misereor, Frankfurt a. M., 7. März.

* »**Eheschließung und -scheidung aus orthodoxer Sicht**«, Vortrag im Kloster St. Bonifaz, München, mit anschließender Podiumsdiskussion mit Vertretern der Römisch-katholischen Kirche, 19. Juni.

* »**Die Bedeutung der Ikone im liturgischen Leben der Kirche**«, Vortrag auf einer Veranstaltung des griechischen Generalkonsulats und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München anlässlich einer Ikonenausstellung, 25. Juni.

* »**Die Lehrauthentizität der Kirche aus orthodoxer Sicht**«, beim Symposion des Lehrstuhls für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät von Cluj Rumänien; wegen einer plötzlichen Erkrankung wurde er in seiner Abwesenheit gehalten, 15. November.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

* Interview mit Frau **Kalliopi Vogianzi** vom Rundfunk der hl. Metropolie von Piräus über den »**Verzicht des Papstes auf den Patriarchentitel: Anlass für neue kirchenrechtliche Überlegungen**«, für die am 19. September ausgestrahlte Sendung mit dem Thema »Meta logou kai gnoseos«, 10. September.

* Teilnahme am Symposium mit dem Thema »**Ein ‚Goldmund' unter den Predigern. Johannes Chrysostomos. Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters**«, organisiert von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU in Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Katholischen Akademie in Bayern, München, 27. November.

* Interview mit dem Chefredakteur der Zeitschriften »Ekklesia« und »Efimerios« **Konstantinos Cholevas** und mit Frau **Kalliopi Vogianzi** vom Rundfunk der hl. Metropolie von Piräus über »**Deutschsprachige orthodoxe Zeitschriften**«, für die Sendung mit dem Thema »Meta logou kai gnoseos«, 5. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* »**Heiligsprechung in der Orthodoxen Kirche?**«, Vortrag im Rahmen einer Veranstaltung im Kloster des Propheten Ilias, Santorini, 1. August.

* »**Primus und Synode in den Statuten der orthodoxen Kirchen heute am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchates**«, im Rahmen des Internationalen Symposiums über die »Autorität und Synodalität als ökumenische Chance und ekklesiologisches Desiderat«, organisiert von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt, 14. November.

Prof. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

* Sitzung der Arbeitsgruppe des DÖSTA (Deutscher Ökumenischer Studienausschuss) zur »**Dekade zur Überwindung von Gewalt**« (Projekt WCC 2000-2011). Planung der Aktivitäten für 2007, Frankfurt a. M., 25. Januar.

* Teilnahme am feierlichen Gottesdienst anlässlich der Anerkennung der Taufe, Magdeburg, 29. April.

* Teilnahme an der Frühlingstagung des DÖSTA, Paderborn, 4. und 5. Mai.

* Teilnahme und Mitgestaltung des Seminars »**Begegnung mit der Orthodoxen Kirche**« veranstaltet in Kooperation mit dem Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens Universität Graz (Prof. Dr. Grigorios Larentzakis) und der Orthodoxen Akademie von Kreta (Dr. Alexandros Papaderos), Chania-Kolympari (Griechenland), 3.–9. Juni.

* Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema: **»Religionsfreiheit – Verständnis von Staatsbürger, Nation und individuellen Rechten«** im Rahmen der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing: »Konfliktpotenzial und Brückenfunktion. Zur Rolle der Religionen in Südosteuropa«, Tutzing, 18.–19. Juni.

* Sitzung der Arbeitsgruppe des DÖSTA zur **»Dekade zur Überwindung von Gewalt«** (Projekt WCC 2000-2011), Frankfurt a. M., 25. Januar.

* Teilnahme am Symposium anlässlich der feierlichen Verabschiedung von Prof. Dr. Grigorios Larentzakis: **»Die diakonische Funktion der Kirchen«**, Graz, 28. und 29. Juni.

* Podiumsdiskussion-Statement zur Buchbesprechung: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., **»Jesus von Nazareth«** (Freiburg/Basel/Wien 2007) veranstaltet von: Zentrum für Ökumenische Forschung der LMU München, München, 11. Juli.

* Studienreise. Leitung der Rumänien-Studienexkursion der Ausbildungseinrichtung mit Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu, Rumänien, 5.–16. September.

* Sitzung der Arbeitsgruppe des DÖSTA zur Vorbereitung des Abschlussberichtes zum Projekt **»Traditionsbildung, Traditionsbindung, Traditionsfortschreibung, Traditionskritik«**, Frankfurt a. M., 21. September.

* Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema: **»Der andere Lungenflügel. Welche Rolle spielt die Orthodoxie in Europa?«**, veranstaltet von der Stiftung Pro Oriente, im Rahmen der Gloria-Kirchmesse in Dornbirn, Dornbirn (Österreich), 19. Oktober.

* Teilnahme an der Herbsttagung des DÖSTA, Frankfurt a. M., 9. und 10. November.

* Teilnahme am internationalen Symposion: **»Die Kirchen und die politische Kultur Europas«**, veranstaltet (u.a.) von Instituten der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und der Stiftung Pro Oriente, Wien, 22.–24. November.

* Forum: **»Zum 1600. Todestag des Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos«**, veranstaltet von der Katholischen Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie (Mitorganisator-Moderation), München, 27. November.

* Jahressitzung der Herausgeber der Zeitschrift Una Sancta, Kloster Niederaltaich, 29. und 30. November.

Vortragstätigkeit:

* **»Gemeinsame Perspektiven und Wege menschlicher Entfaltung für Europa heute«** im Rahmen der Tagung: **»Zuerst Mensch – Kriterien eines christlichen Menschenbildes in Europa«**, veranstaltet von: Ökumenisches Forum christlicher Kirchen in der Steiermark, Bildungshaus Mariatrost, Evangelisches Bildungswerk, Pro Oriente Sektion Steiermark, Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz, Graz, 2. und 3. Februar.

* **»‚Nabelschau' als orthodox – hesychastische Tugend? Herausforderung und Chancen für die Orthodoxe Theologie angesichts der Globalisierung«** beim Symposion der Ökumenischen Rundschau: »Überwindung von theologischem Partikularismus angesichts der Globalisierung«, Fulda, 2. und 3. März.

* **»Sozialethische Perspektiven der orthodoxen Kirche im Vorbereitungsprozess auf die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu«** im Rahmen der Sitzung der Deutschen Kommission »Justitia et Pax«, Bonn/ Königswinter, 30. März.

* **»‚Gott ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.' Gottesanmaßung oder Gottesangleichung? Das Gottesbild in der Tradition der Orthodoxen Theologie«** im Rahmen der Tagung der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in BRD (e.V.): »Du sollst Dir ein Bildnis machen – oder praktische Fragen unseres Gottesbild in Moral und Ethik«, Würzburg, 27. und 28. April.

* **»Overcoming Violence. The challenge to the Churches«** im Rahmen der Internationalen Konferenz: »Forgiveness, Reconciliation and Peace«, veranstaltet von: Akademy for theological Studies (Volos) in collaboration with WCC and the Boston Theological Institute, Volos (Griechenland), 17.–20. Mai.

* **»Ökumene – wohin? Unterschiedliche Konzepte kirchlicher Einheit: Welches Modell der Einheit würde der Orthodoxen Kirche entsprechen?«** beim Symposion der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar anlässlich des 50-jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Walter Kaspar: »Ökumene – wohin? Unterschiedliche Konzepte kirchlicher Einheit im Vergleich«, Vallendar, 1. und 2. Juni.

* **»Binnendifferenzierung mit Bekenntnis. Orthodoxie als hermeneutische oder als Kultische Gemeinschaft? Positionen orthodoxer Theologie als Beitrag zu einer Interkonfessionellen Zusammenarbeit«** im Rahmen der Tagung des Interkonfessionellen Arbeitskreises (ITA); »Binnendifferenzierung im Christentum als Herausforderung für die gegenwärtige Theologie«, Fulda, 22. und 23. Juni.

* **»Autorität oder Authentizität? Das Ringen der orthodoxen Theologie um die Erkenntnis und die Träger der kirchlichen Lehre vor der Herausforderung des dritten Milleniums«** im Rahmen der internationalen Symposions: »Autorität und Synodalität als ökumenische Chance und ekklesiologisches Desiderat«, Eichstätt, 14.–16. November.

Anhang zur Chronik I.

Die Wahl und die Amtseinführung Seiner Seligkeit Daniel, des 6. Patriarchen der Orthodoxen Kirche in Rumänien

Am 12. September 2007 wählte das kirchliche Wahlkollegium (161 Mitglieder), aus drei von der Hl. Synode vorgeschlagenen Kandidaten, den Metropoliten Dr. Daniel Ciobotea von Moldau und Bukowina (mit 95 Stimmen) zum 6. Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche. Das Ereignis wurde von der Presse als erste demokratische Wahl der orthodoxen Kirche Rumäniens begrüßt. Nach der Wahl wandte sich der gewählte Patriarch mit einer Ansprache an die Wahlversammlung, welche (d.h. die Ansprache) gleichzeitig einen Teil seines zukünftigen Programms enthielt. An erster Stelle wurde betont, dass die Verkündigung des Evangeliums die wichtigste Mission des Hierarchen bilde, weil er »der Lehrer des Evangeliums unseres Heilandes in seiner Diözese ist«. Danach wurde die Bewahrung der Tradition der hl. Kirchenväter erwähnt. »Sie (die Kirchenväter) sind unsere Lehrer und für uns Bittende. In der Kirche reicht es nicht, viel zu wissen, sondern du sollst auch durch Gebet unterstützt werden.« Drittens unterstrich der gewählte Patriarch die Beachtung oder Einhaltung des Statutes der rumänischen orthodoxen Kirche durch den Patriarchen selbst, der den Garant der kirchlichen Gesetze verkörpere. In diesem Sinne erfahre die Orthodoxe Kirche das Gefühl der christlichen Tradition und trage die Dynamik der Mission in der Bewahrung des Glaubens von Generation zu Generation. Bei dieser Gelegenheit erwähnte der Sprecher der Synode, dass er und die Hl. Synode das Gebet der ganzen Kirche brauchten, »weil nur Gott uns zu optimalen Lösungen der Probleme der Kirche unserer Zeit führen kann«. Der gewählte Patriarch appellierte an den guten Rat der frommen Priester, Mönche, Nonnen und Gläubigen, der Intellektuellen, wie auch der Theologie-Professoren und betonte die Tatsache, dass »eine wahre Theologie gleichzeitig mystagogisch und missionarisch sein soll, weil eine wahre Theologie das missionarische Bewusstsein der Kirche ist.«[1]

Die Amtseinführung Seiner Seligkeit, des Patriarchen Daniel, fand am 30. September 2007 statt und wurde von den Metropoliten der Hl. Synode der rumänischen orthodoxen Kirche in Anwesenheit der orthodoxen Schwesterkirchen (16), der koptischen und armenischen orthodoxen Kirchen, durchgeführt. Auch Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche (Vatikan), der Altkatholischen Kirche, der lutherischen Kirchen aus Deutschland und Schweden, Vertreter des ÖRK, des KEK und viele andere ausländische Gäste waren anwesend.

Nach der Inthronisierungszeremonie wandte sich der Patriarch an die Anwesenden und stützte seine Ansprache auf die biblischen Texte, die anlässlich des Te-Deums verlesen wurden: Hebr 13,7-21 und Joh 10,9-16. Drei Hauptideen kamen zur Sprache:

1. Die Berufung auf die Würde des Bischofs, die sich durch Verantwortung und Hingabe charakterisieren lässt.

2. Die Notwendigkeit der Gemeinschaft und der brüderlichen Mitarbeit im Leben der Kirche und in der sozialen Mission. Hier wurde der Wunsch nach Gemeinschaft und

[1] *Vestitorul Ortodoxiei* 409-410 (2007) 4.

Mitarbeit aller Mitglieder der Kirche betont. »Unsere Gesellschaft ist sehr oft gegenüber Gott gleichgültig«, sagte der Patriarch, aber das Leben des Menschen könne nicht fundamental auf einem geistlichen Vakuum, auf einer Abwesenheit Gottes errichtet werden. »Das Defizit der Transzendenz im Leben des Individuums verursacht ein Defizit der Menschlichkeit im sozialen Leben«.[2] Bei dieser Gelegenheit wurde auch der Wunsch einer Intensivierung der geistlichen Mission der Kirche in der Gesellschaft durch Rundfunk, Fernsehen und eine kirchliche Tageszeitung ausgesprochen (was Ende des Jahres 2007 Wirklichkeit wurde). Die Erfahrung von Iaşi stellt ein gutes Beispiel dar.

3. Seine Seligkeit dankte allen für das entgegengebrachte Vertrauen und äußerte den Wunsch nach Dialog und ehrlicher Mitarbeit. Für die in der Diaspora lebenden Rumänen erkannte Seine Seligkeit sowohl die Notwendigkeit »einer pastoralen und materiellen Unterstützung« zur Bewahrung ihrer Identität, als auch einer Zusammenarbeit mit den Einheimischen in den Ländern, in denen sie sich niedergelassen haben. Im Dialog mit den anderen Kirchen verlangte der Patriarch, besonderes Augenmerk auf die Erhaltung des orthodoxen Glaubens zu legen, der nicht nur negativ, sondern auch positiv durch einen dynamischen Missionarismus ausgedrückt werden solle.

Seine Seligkeit hat das Licht der Welt am 22. Juli 1951 in Dobreşti, Kreis Timiş, erblickt. Er besuchte das Gymnasium in Buziaş und Lugoj und studierte Theologie in Sibiu (1970-1974) und Bukarest (1974-1976). In Bukarest wurde er Student von Prof. D. Stăniloae und arbeitete unter dessen Leitung. Mit einem Stipendium setzte er sein Theologiestudium bei den Protestanten in Straßburg und in Freiburg im Breisgau bei den Katholiken fort. Er promovierte 1979 in Straßburg (Prof. Gerard Ziegwald und André Benoit) mit der Doktorarbeit: »Reflexion et vie chrétienne aujourd'hui. Essais sur le raport entre la théologie et la vie spirituelle» (424 S.). Eine erweiterte Version der Dissertation in rumänischer Sprache wurde unter der Leitung von Prof. D. Stăniloae 1980 unter dem Titel: »Theologie und Spiritualität. Das Verhältnis unter ihnen und die aktuelle Lage« veröffentlicht. Beide Versionen der Doktorarbeit wurden mit der bestmöglichen Note bedacht.

Den Dienst in der Kirche begann er als Lektor am ökumenischen Institut in Bossey, Schweiz (1980-1988), wo er einige Jahre auch die Funktion des stellvertretenden Direktors innehatte. Zur gleichen Zeit war er auch Lehrbeauftragter in Genf und Freiburg (Schweiz). Seine Auslandsaufenthalte nutzte er für viele Kontakte und die Teilnahme an zahlreichen theologisch-ökumenischen Begegnungen. Auf diese Weise erwarb der zukünftige Patriarch eine besondere Erfahrung hinsichtlich der Beziehungen und der Mitarbeit mit anderen Kirchen und religiösen Kulten. In der gleichen Zeit lernte er auch die rumänische Diaspora und ihre Probleme in den achtziger Jahren kennen.

1987 trat er in das Kloster Sihăstria ein und kehrte 1988 nach Rumänien zurück. Er hatte einen Lehrstuhl an der theologischen Fakultät in Bukarest inne und bekleidete gleichzeitig einen hohen Posten in der Verwaltung des rumänischen Patriarchates. Im März 1990 wurde er zum Weihbischof von Timişoara und im Juni desselben Jahres zum Erzbischof von Iaşi und Metropolit von Moldau und Bukowina gewählt und inthronisiert. Die Metropolie von Moldau und Bukowina ist der zweite Bischofssitz in der hierarchischen Rangordnung der rumänischen orthodoxen Kirche. Als Metropolit von Moldau entwickelte der neu gewählte Patriarch eine erfolgreiche und in der rumänischen Kirche beispielhafte Tätigkeit, die bestimmt auch für die neue Mission eine Rolle spielen wird. Seit 1992 hat Metropolit Daniel auch den Lehrstuhl für Dogmatik an der Theologischen Fakultät »Dumitru Stăniloae« in Iaşi inne. Zwischen

[2] A.a.O., S. 6.

1991–1998 war er Mitglied des Exekutivausschusses und des Zentralausschusses des ÖRK und ist seit 1997 Mitglied des Präsidiums und des Zentralausschusses der KEK.

In seinem knapp 30-jährigen Dienst in der Kirche lernte Seine Seligkeit die rumänische Diaspora kennen, entwickelte eine reiche ökumenische, verwaltungstechnische, soziale und kulturelle Tätigkeit, wie auch einen ausgezeichneten theologischen Universitätsunterricht. Man kann behaupten, dass es keinen kirchlichen Bereich gibt, in dem Seine Seligkeit nicht aktiv war. Er organisierte die Gründung von neuen theologischen Schulen, neuen Gemeinden und Klöstern, trug zu verschiedenen theologischen und ökumenischen Tagungen bei und veröffentliche zahlreiche theologische Studien und Artikel in rumänischer, französischer, deutscher und englischer Sprache.

In der Ansprache bei seiner Amtseinführung[3] erinnerte S. Seligkeit unter anderem daran, dass die rumänische Emigration eine pastorale und materielle Unterstützung brauche, um ihre Identität zu bewahren. In den ersten Wochen seiner Tätigkeit als Patriarch hat diese Sorge konkrete Form erhalten. In der Sitzung der Hl. Synode vom 22. bis 23. Oktober 2007 wurde die Gründung mehrerer Diözesen für die rumänische Diaspora beschlossen, um auf diese Weise eine bessere Seelsorge für die Rumänen sicherzustellen.

In November 2007 feierte die rumänische orthodoxe Kirche »die Heiligen Erzengel« in Paris 125-jähriges Jubiläum seit dem Kauf des Kirchengebäudes. Es handelt sich um die älteste Gemeinde der rumänischen Diaspora in Europa, die aufgrund mancher Konflikte mit dem rumänischen Patriarchat während der kommunistischen Zeit nicht mehr unter der Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche steht. Dem früher staatlich kontrollierten rumänischen Patriarchat waren manche Handlungen, die sich gegen die Gemeinde der französischen Hauptstadt richteten, nicht ganz fremd. Der wiederholte Versuch, die Kirche zu besetzen, belastete die Beziehungen zwischen der Gemeinde und der Mutterkirche in Rumänien. Die Kirche in Paris wurde zum Symbol eines hartnäckigen und tapferen Widerstands gegen die Tendenz einiger Funktionäre der rumänischen Botschaft, sich ins geistliche Leben der Rumänen einzumischen[4]. Darauf bezogen richtete Seine Seligkeit einen Brief an die Gemeinde in Paris, der am Ende der feierlichen Liturgie verlesen wurde. Der Brief rief bestimmte Ereignisse aus der Geschichte der Gemeinde wach und dankte denen, »die noch am Leben sind für die Treue, den Mut und die Würde, die sie gezeigt haben«. Bei gleicher Gelegenheit bat der Patriarch »im Namen aller seiner Vorgänger und in seinem Namen um Verzeihung für alles, was die rumänische orthodoxe Kirche für die Zeit der kommunistischen Verfolgung gut machen sollte und nicht getan hat.« Gleichzeitig schrieb der Patriarch: »was uns betrifft, so verzeihen wir denjenigen, die nicht genug die schwierige Lage verstanden haben, in der die Hierarchen der rumänischen orthodoxen Kirche dienten und streng verurteilt wurden«[5]. Dies markiert einen mutigen Schritt und setzt ein Zeichen voller Hoffnung auf den Weg der Versöhnung. Wichtig erscheint auch die Tatsache, dass die feierliche Liturgie von Erzbischof Nathaniel von Detroit, Seiner Eminenz Metropolit Iosif von Süd- und Westeuropa, dem emeritierten Erzbischof Adrian und Weihbischof Marc, zelebriert wurde. Die letzten drei gehören der Jurisdiktion des rumänischen Patriarchates an.

Wir wünschen Seiner Seligkeit ein erfolgreiches Leben und Gottes Segen für die bevorstehende Arbeit in der Kirche Christi!

Mircea Basarab, München

---

[3] A.a.O., S. 6.

[4] *M. Basarab,* Rumänische Orthodoxe Kirche. Rumänische Orthodoxe Metropolie für Deutschland, *OFo* 14 (2000) 30; Einzelheiten bei *J.-P. Besse,* L'Église roumaine de Paris, Paris 1994.

[5] *Buletinul Bisericii Ortodoxe Române Sf. Arhangheli din Paris* (Nov. 2007) 10.

Anhang zur Chronik II.

IN MEMORIAM

† Dimitrios Tsamis (* 1937- † 2007)

Dimitrios Tsamis, emeritierter Professor der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki, verstarb am 3. Oktober 2007 im Alter von 70 Jahren. Er hat uns so ruhig verlassen, wie er sich in den letzten Jahren zu leben entschieden hat «*πάσης ἐπιθυμίας ἐκτὸς, ἵνα, τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος, δυνηθῇ ἡσυχάζειν καλῶς*».

In der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki beschritt er eine ungefähr fünfzigjährige, besonders fruchtvolle Lebensbahn als Student, wissenschaftlicher Mitarbeiter, Dozent und Professor.

Er wurde als Sohn von Anna und Georgios Tsamis in Thessaloniki am Jahre 1937 geboren. Nach dem Besuch der Hauptschule und des Gymnasiums in Serres und Thessaloniki studierte er Theologie an der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki und erhielt 1961 das Diplom in Theologie mit »Auszeichnung«. Er setzte seine theologischen Studien an der Universität Yale in Amerika fort. 1965 bekam er den Master und im Jahre 1969 promovierte er an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki zum Thema «Ἡ διαλεκτική φύσις τῆς διδασκαλίας Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου» (Die dialektische Natur der Lehre von Gregor dem Theologen).

In den Jahren 1969–1975 arbeitete er als wissenschaftlicher Forscher am Institut für Byzantinische Forschungen (Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν) der Aristoteles Universität, bevor er 1975 zum Dozent der Theologischen Fakultät ernannt wurde. Bis 2004 – für ca. dreißig Jahre – diente er der theologischen Wissenschaft, in derselben Fakultät, als Professor für Patristik und Kirchliche Literatur (Ἐκκλησιαστική Γραμματολογία) und lehrte Patrologie und Hagiologie. Für einige Jahre lehrte er auch das Fach Liturgik. Er motivierte und inspirierte seine zahlreichen Studenten zum Studium besonders der patristischen und hagiographischen Quellen und erwies sich als ein gediegener Kenner des patristischen Denkens.

Seit den Anfängen seines akademischen Lebens und insbesondere durch seine Habilitationsschrift «*Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατά Νικήταν τόν Στηθάτον*» (Die Vollendung des Menschen nach der Lehre von Niketas Stethatos) entwickelte er ein besonderes Interesse für monastische und asketische Literatur, die er sehr respektvoll pflegte und durch seine langjährige Lehrtätigkeit seinen Studenten vertraut machte. Die Liebe und seine Beziehung zum Hl. Berg Athos, wo er als politischer Gouverneur diente (1975-1981), führte zur Verfassung einer wichtigen historischen Studie über den Hl. Berg (*«Ἅγιον Ὄρος. Προσέγγιση στὴν πρόσφατη ἱστορία του»*). Während seines siebenjährigen Dienstes als Gouverneur hat er vieles zur Lösung wichtiger und langjähriger Probleme der athonischen Klostergemeinschaft beigetragen. Der engen Verbindung mit dem Kloster der Hl. Ekaterina von Sinai folgte die Verfassung zweier Bücher, des *Martyrologion* und des *Gerontikon von Sinai*, in denen die asketische Erfahrung und die hagiographische Tradition der sinaitischen Väter dargestellt sind.

Als Wissenschaftler hat er sich durch seine Sachlichkeit, sein kreatives theologisches Denken und die unermüdliche Arbeit ausgezeichnet. Seine Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft, vor allem aber seine Lehrgabe machten ihn zu einem liebenswürdigen, begabten, seinen

Studenten zugänglichen Lehrer, denen er oft «die Blüte der Weisheit der Wüste» spruchartig vorgetragen hat. In den Jahren 1982–1984 war er Dekan der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki. Er wurde mit dem Orden des Hl. Vladimirs des Moskauer Patriarchats und jenem des Patriarchats von Georgien geehrt.

Er hat ein reichhaltiges Werk auf vielen Feldern aufzuweisen. Er verfasste ca. dreißig Bücher und seine sämtlichen beachtlichen Abhandlungen zählen einhundert. Die Thematik seines Werkes betrifft vor allem die Patristik, besonders die patristische Auslegung, aber auch die kirchliche Literatur und Hagiologie. Sie breitet sich aber auf Felder der Kirchengeschichte und Liturgik aus, nicht zuletzt auf die Rolle der christlichen Frauen im Leben der Kirche, unter besonderer Berücksichtigung der Gottesmutterstellung im orthodoxen Kultus, der orthodoxen Frömmigkeit und in der mütterlichen asketischen Tradition. Insbesondere sind hier die folgenden Werke zu nennen: das vierbändige *Theomitorikon* (*Θεομητορικόν*) und das siebenbändige *Miterikon* (*Μητερικόν*), beide wichtige Sammlungen von kirchlichen Quellen über die Gottesmutter und Heilige Frauen der Orthodoxen Kirche. Durch seine Übersetzungen machte er dem griechischen Leserkreis manche theologisch wichtigen Werke von G. Florovsky zugänglich.

Viele von uns, die wir ihn gekannt haben, werden uns an seinen freundlichen und menschlichen Umgang mit uns, aber auch an seinen feinen Humor und seine Schlichtheit erinnern. Gott möge seiner Seele ewigen Frieden schenken!

Thomai Chouvarda, Thessaloniki

Eingesandte Schriften

Anderson, R. (Dean) Jr., Glossary of Greek Rhetorical Terms. Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian, (Contributions to Biblica Exegesis and Theology 24), Leuven/Belgien: Peeters 2000, 131 S. (ISBN 90-429-0846-7)

Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.), Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 2008, 64 S. + 1114 S.

Artemoff, Nikolai, Die Hl.-Nikolaus-Kapelle an der Kathedralkirche der Hll. Neumärtyrer und Bekenner Russlands in München, München 2005, 15 S.

Baloglou Chr., Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου, Sonderdruck aus: Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου. Η Πελοπόννησος μετά την Δ΄ Σταυροφορία του 1204, Athen-Mystras 2007.

Ders., History of Economic Thought: The Schumpeterian »Great Cap«, the »Lost« Byzantine Legacy and the Literature Gap, Sonderdruck aus: *G. Liacopoulos (ed.)*, Church and Society … Studies in Honor of D. Constantelos, Boston Mass. 2007.

Dragos, Ionel-Nicu – Damian, Ştefan – Ciupea, Ioan u. a. (ed.), Cluj-Napoca. Municipiu cu vocaţie europeană. A City of European Vocation, (engl./ rumänisch), Cluj-Napoca: 2001, 179 S. (ISBN 973-99278-5-8)

Dura, Nicolae, Kirche in Bewegung. Das religiöse Leben der Rumänen in Österreich, Wien: RUOKI Österreich-Verlag 2007, 290 S. (ISBN 978-3-200-00775-8)

Ἐκκλησία – Οἰκονομία – Πολιτική. Χαριστήρια στόν Μητροπολίτη Ἀδριανουπόλεως Δαμασκηνό, Athen 2007, 757 S.

Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης (=Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologen von Chalki, Bd. 6), hg. von *B. Anagnostopoulos, Th. Nikolaou u. a.*, Festschrift für S. A. den Ökumenischen Patriarchen Herrn *Bartholomaios*, Athen 2006, 743 S.

Floca, Iaon N., Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească, Bd. 1 + 2, Bukarest: Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1990, 572 bzw. 472 S.

Ders., Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii, Sibiu 1991, 478 S.

Flogaus, Reinhard, Incunabula Fidei Graeca, Sonderdruck aus: Gutenberg Jahrbuch 2006, 81 (2006) 204-217

Galanis, I. – Karavidopoulos, I. – Patronos, G. u. a. (Hgg.), Διακονία – Λειτουργία -Χάρισμα. Πατερική καί σύγχρονη ἑρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης, Festschrift für *Georgios Ant. Galitis*, Hl. Metropolie von Thiva und Levadeia (Zentrum für Historische Archäologie und Theologische Studien) und en plo Verlag 2006, 615 S. (ISBN: 960-88994-5-1)

Grigoriţa, Georgică, Il concetto di ecclesia sui iuris. Un' indagine storica, giuridica e canonica, Rom 2007, 159 S.

Herghelegiu, Monica-Elena, The Development of Freedom of Religion and Religious Rights in Post-Communist Romania, in: *Richard Puza – Stefan Ihli (Hgg.)*, Kirchen und Religionsgemeinschaften als »Motoren Europas«. Bausteine zu einem Europäischen Religionsrecht, (Tübinger Studien 1), Lit-Verlag: o. J., S. 227-247

»Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger. Mit Beiträgen von *Karl Kardinal Lehmann etc.*, LIT-Verlag: Münster 2007, 160 S.

Kisoudis, Dimitrios, Politische Theologie in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, Diagonal-Verlag Marburg 2007, 162 S.

Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung. 3. Dezember 2007, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180), Bonn 2007, 28 S.

Ökumenisches Patriarchat – hl. Metropolie von Deutschland (Hgg.), Ἡμερολόγιον 2008, Bonn 2008, 176 S.

Philia. Eine Zeitschrift für Europa, hg. v. *Evangelos Konstantinou*, I-II (2007) (ISSN 0936-1944)

Tassias, Ioannis Ch. (Archimandrit), Εἰκόνες, κειμήλια καὶ τοιχογραφίες τῆς Ἱ. Μ. ἁγίας Θεοδώρας Θεσσαλονίκης καὶ τῶν παρεκκλησίων αὐτῆς ἁγίου Ἀντωνίου, ὁσίου Δαβίδ, ἁγίου Παντελεήμονος καὶ ἁγίου Νικολάου τοῦ Τρανοῦ, Thessaloniki: Hl. Berg der hl. Theodora von Thessaloniki 2002, 158 S. (ISBN 960-8739-0-0)

Hl. Synode der Kirche Griechenlands. Kommission für Bioethik, Ἐπίσημα Κείμενα Βιοηθικῆς. Μεταμοσχεύσεις. Εὐθανασία. Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή, Athen 2007, 84 S. (ISBN 978-960-8373-12-9)

Diess., Basic positions on the ethics of Euthanasia (Englisch, Griechisch, Französisch u.a.), Athen 2007, 90 S. (ISBN 978-960-8373-14-3)

Diess., Basic positions on the ethics of Assisted Reproduction (Englisch, Griechisch, Französisch u.a.), Athen 2007, 146 S. (ISBN 978-960-8373-13-6)

Mavroudis, Aimilios Dim., Ἱστορία τῆς Μητροπόλεως Ἐλευθερουπόλεως. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Ἐπαρχιῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Thessaloniki: University Press 2006, 601 S. (ISBN 960-12-1507-7)

Michalopoulos, Dimitris, Le matérialisme aristotélicien et la formation d' une idéologie officielle dans les pays roumains, Sonderdruck aus: *Revue Roumaine d'Histoire* 45 (2006) 91-98

St. Minas Kirche München (Hg.), Liturgie der koptisch-orthodoxen Kirche (Deutsch/Koptisch), Kairo 2008, 167 S.

Nietzsche, Friedrich, Ὁ Ἀντίχριστος. Ἀνάθεμα κατὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ, Einführung von *Konstantinos Z. Delikostantis*, Übersetzung von *Vangelis Douvaleris*, Bearbeitung von *Konstantinos Ioan. Belezos*, Athen: Ideogramma 2007, 228 S. (ISBN: 978-960-7158-41-3)

Nikolaou Theodor, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Einheit der Kirche, in: *Ἑταιρεία Μελέτης τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς (Hg.)*, Δώρημα στὸν καθηγητὴ Βασίλειο Ν. Ἀναγνωστόπουλο, Athen 2007, S. 275-315.

Ökumenisches Patriarchat, Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2008, Thessaloniki o. J., 1356 S. (ISSN: 1 108-8680)

Ὀρθοδοξία, Οἱ νέοι στὴν ἐκκλησία τῆς τρίτης χιλιετίας. Συνέδριον ὀρθοδόξου νεολαίας, Πόλις, 18-25 Ἰουνίου 2000, 363 S.

Papathanasiou, Athanasios N., Christian Anthropology for a Culture of Peace. Considering the Church in Mission and Dialogue Today, Sonderdruck aus: *Emmanuel Clapsis (ed.)*, Violence and Christian Spiritualitay. An Ecumenical Conversation, Genf-Brookline, U.S.A.: WCC Publications – Holy Cross Orthodox Press 2007, S. 86-107

Pasini, Giorgio, I Tataro-Mongoli in Russia: L' orda d' oro (=Die tatarischen Mongolen in Russland: Die »goldene Horde«), (scienze umane/nuova serie), Mailand: Celuc Libri 1997), 168 S.

Ders., Le chiese dell' oriente cristiano (= Die Kirchen des christlichen Ostens), Mailand: Centro Ambrosiano 1997, 91 S. (ISBN 88-8025-105-8)

Ders., Rus' e Ucraina (= Die Rus und Ukrainier), (scienze umane/nuova serie), Mailand: Celuc Libri 1997, 61 S.

Ders., Icone e iconoclastia nell' impero bizantino (= Ikonen und Ikonoklasmus im Byzantinischen Reich), (Pubblicazioni dell' I.s.U. Università Cattolica), Mailand: I.s.U. Università Cattolica 1999, 130 S.

Ders., Il Monachesimo nella Rus' di Kiev fino alla calata die Mongoli in rapporto al monachesimo bizantino (= Das Mönchtum in der Kiewer Rus' bis zum Einfall der Mongolen im Hinblick auf das byzantinische Mönchtum), Auszug aus der Dissertation von *Giorgio Pasini*, Rom: Pontificium Institutum Orientale (Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalium) 2001, 106 S.

Ders., Note di Storia dell' Europa Orientale nel Medioevo (= Ausführungen über die Geschichte Osteuropas im Mittelalter), Mailand: Centro Ambrosiano 2001, 227 S. (ISBN 88-8025-288-7)

Ders., La Spiritualità Monastica Bizantina e nella Rus' di Kiev (= Die Spiritualität des Mönchtums in Byzanz und in der Kiewer Rus'), Mailand: Centro Ambrosiano 2002, 117 S. (ISBN 88-8025-299-2)

Ders., Monachesimo e Icona alcune Fonti dell Medioevo Russo (= Mönchtum und Ikone. Einige Quellen des mittelalterlichen Russlands), Mailand: Centro Ambrosiano 2002, 69 S. (ISBN 88-8025-314-X)

Ders., Le chiese orientali e le chiese cattoliche orientali (Die Ostkirchen und die katholisch-orthodoxen Kirchen), (Pubblicazioni dell' I.s.U. Università Cattolica), Mailand: I.s.U. Università Cattolica 2004, 133 S. (ISBN 88-8311-321-7)

Ders., Il monachismo Bizantino (= Das byzantinische Mönchtum), (Pubblicazioni dell' I.s.U. Università Cattolica), Mailand: I.s.U. Università Cattolica 2004, 213 S. (ISBN 88-8311-275-X)

Ders., La letteratura religiosa nella Russia dell' XI e XIV secolo (= Die religiöse Literatur im Russland des 11. und 14. Jahrhunderts), Mailand: Centro Ambrosiano 2006, 72 S. (ISBN 88-8025-538-X)

Roussas, Anthimos D. (Metropolit), Τριάντα χρόνια στόν Ἔβρο (1974-2004), Thessaloniki: Evlogia 2007, 269 S.

Schneider, Benedikt (Mönchspriester, Bearbeiter), Orthodoxes Gebetsbuch, hg. v. *Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats*, Berlin 2006, 224 S. (ISBN 5-98187-164-4)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsam dem Evangelium dienen. Die Gemeinschaften des geweihten Lebens in der Kirche. 1. Februar 2007, (Die deutschen Bischöfe 86), Bonn 2007, 53 S.

Dass., »Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen«. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. 12. April 2007, (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007, 113 S.

Dass., Berufung und Sendung der Gemeinschaften des geweihten Lebens in der Kirche heute. Arbeitshilfen zum Wort der deutschen Bischöfe »Gemeinsam dem Evangelium dienen«. 27. Mai 2007, (Arbeitshilfen 211), Bonn 2007, 100 S.

Dass., Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999, 7. korrigierte Auflage 2007, (Die deutschen Bischöfe 62), Bonn 2007, 58 S.

Dass., »Mehr als Strukturen ...« Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick. 12. April 2007, (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007, 136 S.

Dass., Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007, übersetzt von *Norbert Arntz – Maria Schwabe*, (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 364 S.

Dass., Kirche und Kultur. 28. September 2007, (Arbeitshilfen 212), Bonn 2007, 117 S.

Dass., Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2006. Januar 2008, (Arbeitshilfen 221), Bonn 2008, 40 S.

Dass., Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. Januar 2008, (Arbeitshilfen 220), Bonn 2008, 26 S.

Dass., Benedictus (Papa, XVI.), Apostolisches Schreiben SUMMORUM PONTIFICUM. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation. 7. Juli 2007, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), Bonn 2007, 27 S.

Dass., Enzyklika SPE SALVI von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. 30. November 2007, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2007, 64 S.

Stavropoulos, Alexandros, Ἰχνηλασίες, («Ἀναλόγιο» 26), Athen 2007, 153 S. (ISBN 978-960-8150-41-6)

Theologia Orthodoxa, hg. v. *Ioan Chirilă*, (Studia Universitatis Babes-Bolyai) 52 (1/2007) (ISSN: 1224-0869)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. Dr. jur., Akad. Rat an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Augoustinos (Lambardakis)
Dr. theol. h.c., Griechisch-Orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2, D-53 227 Bonn

Basarab, Mircea
Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Belezos, Konstantin
Ass. Professor, Dr. theol., Einleitung und Exegese des N.T. an der Theologischen Fakultät der Universität von Athen
Dramas 153, GR-104 43 Athen

Chouvarda Thomai
Dr. theol.
Arkadioupoleos 4, GR-54662 Thessaloniki

Dafni, Evangelia G.
Dr. theol., Lehrbeauftragte an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adalbertstr. 31, D-80799 München

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

Larentzakis, Grigorios
Univ.-Prof. em., Dr. theol., Dr. theol., Institut für ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Martzelos, Georgios
Univ.-Prof., Dr. theol., Institut für dogmatische Theologie der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki
GR – 540 06 Thessaloniki

Moga, Ioan
Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, Pfarrer am rumänischen orthodoxen Kirchenzentrum München
Sadelerstr. 27, D-80638 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

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c., für orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie), Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Ritter, Adolf Martin
Univ.-Prof. em., Dr. theol., Dr. h.c., für Historische Theologie (Patristik) Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der Universität Heidelberg
Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg

Rosen, Klaus
Univ.-Prof. em., Dr. Dr. phil., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Institut für Geschichtswissenschaft, Abt. Alte Geschichte
Am Hof 1 e, D-53113 Bonn

Tsalampouni, Ekaterini
Dr. theol., Lehrbeauftragte an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ostermayrstr. 5, D-80807 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 – 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.

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou*** (Hg.), Bild und Glaube. Nikaia II. 787 – Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

2) ***Ders.*** (Hg.), Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

3) ***Ders.*** (Hg.), Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

4) ***Ders.*** (Hg.), Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

5) ***Ders.*** (Hg.), Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 – 8586)

6) ***Ders.*** (Hg.), Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 € (»Orthodoxes Forum« 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933– 8586)

7) ***Ders.*** (Hg.), Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2005, 382 S., 34,– € (»Orthodoxes Forum« 19, 2005, ISSN 0933– 8586)

8) ***K. Nikolakopoulos*** (Hg.), Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie, St. Ottilien 2007, 358 S., 34,– € (»Orthodoxes Forum« 21, 2007, ISSN 0933 – 8586)

9) ***Ders.*** (Hg.), Johannes Chrysostomos: Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters (407-2007), St. Ottilien 2008, 163 S., 19,– € (»Orthodoxes Forum« 22, 2008, Heft 1 ISSN 0933 – 8586)

Konstantin Nikolakopoulos – Athanasios Vletsis – Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. **Theodor Nikolaou**, Frankfurt a. M. 2002, 716 S., 35,– € (ISBN 3-87476-401-X)

Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie (VIOTh)

Bd. 1: ***G. Grimm – Th. Nikolaou (Hgg.)***, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., 12,78 € (ISBN 3-98034 37-0-7)

Bd. 2: ***Alexander Schmemann***, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von ***Elmar Kalthoff***, St. Ottilien, 2. Auflage 2007, 112 S., 19,80 €, (ISBN 978-3-8306-7272-2)

Bd. 3: ***Theodor Nikolaou***, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S., 19,– € (ISBN 3-88096-362-2)

Bd. 4: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.-29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von ***Radu Constantin Miron***, St. Ottilien 1996, 145 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-430-0)

Bd. 5: ***Kyriakos Savvidis***, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997, 227 S., 19,– € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 6: ***Georgios I. Mantzaridis***, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 137 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 7: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, 172 S., 19,94 € (ISBN 3-8265-7719-1)

Bd. 8: ***Theodor Nikolaou***, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, 306 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7219-5)

Bd. 9: ***Theodor Nikolaou (Hg.)*** in Zusammenarbeit mit ***Konstantin Nikolakopoulos – Anargyros Anapliotis***, Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2006, 318 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7230-6)

Reihe: Liturgische Texte und Studien (LTS)

(Bd. 1:) ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchenweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, München: Institut für Orthodoxe Theologie 1995, 79 S., 4,– €

Bd. 2: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, Schliern b. Köniz 1999, 91 S., 14,60 € (ISBN 3-906596-04-4)

Bd. 3: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, 2. Auflage, München 2002, 81 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-2-3)

Bd. 4: Der Gottesdienst der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, München 2001, 84 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-3-1)

Bd. 5: ***Elmar Kalthoff***, Die elf Auferstehungsevangelien. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung, München 2004, 70 S., 6,– € (ISBN 3-9803437-4-X)

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

22. Jahrgang – 2008 – 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
Dipl. theol. Ioan Moga

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, The Way to Emmaus (Lk 24, 13–32) 169

Gunther Wenz, Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten 181

Athanassios Despotis, Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kappadokiern 191

Daniel Munteanu, Das Herzensgebet in der orthodoxen Spiritualität 201

DOKUMENTE 213

A. Botschaft der orthodoxen Patriarchen bei der Synaxis im Phanar (12. Oktober 2008) 213

B. Stellungnahme der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zur Lage der Christen im Vorderen Orient 217

REZENSIONEN 219

Johan Lust, Messianism and the Septuagint. Collected Essays (**Evangelia G. Dafni**) 219

Thomas Bremer, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland (**Georg Seide**) 222

Athanasios Papathanassiou, Κανόνες καί ἐλευθερία. Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ 108ου κανόνα τῆς τοπικῆς Συνόδου τῆς Καρθαγένης καί οἱ περιπέτειες τῆς ἐλεύθερης ἀποδοχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ (**Georgios Vlantis**) 224

Klaus Kenneth (Hg.), Lebensbuch des Nil von Sora (**Stefanos Athanasiou**) 227

CHRONIK 231

Anhang zur Chronik: Ehrentitel Archon Hypomimneskon für Theodor Nikolaou (**Anargyros Anapliotis**) 252

EINGESANDTE SCHRIFTEN 259

AUTOREN 263

ABKÜRZUNGEN 265

The Way to Emmaus (Lk 24, 13–32)[1]

by Sotirios Despotis, Athens

1. Preface

According to G. Theißen – A. Merz, the appearances of the resurrected Jesus fall into two categories: a) those when his form is directly visible; his appearing is connected to his commanding his disciples to announce the Resurrection to the world together with his promising that he will be among them (**motif of authorization**: Mt 28, 16–20; Lk 24, 36–49; Jn 20, 19–23; 21, 15–22) and (b) those when Jesus appears in »another form« and then, through the interpretation of the Scriptures, a meal and his words, he reveals himself (**motif of recognition**: Lk 24, 13–32; Jn 20, 14–16; 21, 11–13).[2] In two instances falling under the first category the motif of doubt occurs along with that of the validation of Jesus' identity. Both cases deal with a meeting arranged by Jesus, who, after his Resurrection still bears the wounds of the Crucifixion and continues to be present in his church.

Both the narrative of the resurrected Jesus' appearance to two unknown disciples, Cleopas and another anonymous man being on the way to Emmaus (an account only found in Luke), and his appearance to Mary Magdalene as a gardener, belong to the second category.

The Emmaus narrative has the following components:

1. The Encounter (13–16)
2. The Dialogue (17–27)
3. The Dinner (28–32)
4. The »resurrection« of the disciples and the proclamation of the Resurrection (33–35)

According to H. Wansbrough[3], the pattern of the story, which is parallel to Acts 8, 26–40, follows a chiasmus:

a. Journey from Jerusalem (13)
  b. Unenlightened conversation (14)
    c. Jesus comes up (15–16)
      d. Disciples declare their ignorance (17–24)
        e. Jesus explains the good news (25–27)
      d. Enlightenment in the breaking of bread (28–30)
    c. Jesus departs (31)
  b. Delight of disciples (32)
a. Further spread of the good news (33–35)

---

[1] The text was translated from Greek by the postgraduate student Olympia Pavlopoulou. The English Bible texts are quoted from *English Standard Version 2001* in Bible-Works 2006, Version 7.

[2] *G. Theißen–A. Merz*, Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [3]2001, S. 423.

[3] *H. Wansbrough*, Acts of the Apostles, http://users.ox.ac.uk/~sben0056/actoftheapostles.htm (28.12.2006).

In this article I will try to stress the rich symbolism of this passage by placing particular emphasis on the role of the interpretation of the Scriptures in the opening of the people's spiritual eyes.

2. The first day of the week

Luke places this dramatic event in the centre of a triplet of Easter events, which took place on the first day of the week. As Cleopas emphasizes three days have already passed since the dramatic Passion events, while quietness – the rest of Saturday (23, 56) – has intervened. The first event with which the first day of the week begins, is the discovery of the empty tomb and the proclamation to three women, who are mentioned by their names (Mary Magdalene, and Joanna, and Mary the mother of James,) and to other women, by two men who stood in shining garments (»ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ«). These good tidings are expressed in the phrase: »οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη« (He is not here, but has risen). As with the Annunciation to the Mary in Jesus' Protohistory, so the presence and the tidings of the angel »*on the first day of the week*« first cause fear and then lead to faith.

The way in which fear is recorded in the case of these women, does not stem from the intention of reminding them of the prophecies of the O.T., but from the remembrance of Jesus' words in Galilee that the Son of Man must be delivered into the hands of sinful men and be crucified and on the third day rise (»τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι«, Lk 24, 7). The use of the verb »*μιμνήσκομαι*« in the Scriptures does not only mean the remembrance of a word or an event in the past, but also the true worshipping experience of this event in the present with such a force that the present is transformed (see Lk 1, 54.72; 23, 42; Acts 10, 31; 11, 16)[4].

It should be noted that the first time the prophecy of the Passion and the Resurrection was heard in Galilee, was after the miraculous feeding of 5.000 men with five loaves and two fishes in Bethsaida by Jesus (9, 10–17). However, hearers of this prophecy in 9, 22 were *only* his disciples, who after the experience of feeding the crowd, were questioned about the identity of Jesus. After Peter's answer that Jesus is »*the Christ of God*« (9, 20), Jesus prophesized the passion, his rejection by the official representatives of Israel and finally his crucifixion and resurrection. Eight days later the three disciples had the astounding eschatological experience of Jesus' Transfiguration on the mountain (»ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων«) and of the presence of God's Kingdom not in the distant future, but in the dramatically experienced present (9, 28–36). On this mountain, a glorified Jesus was seen surrounded by Moses and Elias, who (as only Luke notes) appeared in glory and spoke of his departure- exodus- which he was about to accomplish in Jerusalem (»ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ«, 9, 31). According to Luke, the Law and the Prophets, represented and symbolized by the two Old Testament personalities who had the overwhelming experience of the theophany at Sinai, do not appear to focus their prophecy on the exodus of Israel from the »Egyptian« (Roman) slavery, but the exodus of Jesus from Jerusalem through *his* passion and resurrection. By rephrasing the *Shema* the interpretive voice of Yahweh (the Bat Qol) makes it in fact clear that even the two leading personalities of Judaism and the entire world are compelled to listen, not only to God's word, as it was written down in the

[4] *O. Michel*, Μιμνήσκομαι, in: *G. Kittel (Hg.)*, ThWNT IV, Stuttgart 1959, S. 678–687.

Torah (Dtn 6, 4), but also to Jesus' words and especially those regarding his Passion and his Resurrection..

The angels refer back to this word of the Lord when addressing the women bearing the spices. At the same time, the audience of Luke's gospel correlates the experience of the coming of God's Kingdom into History (the Transfiguration) that took place on the eighth day (9, 27) with the men's good tidings of Jesus' resurrection »*on the first day of the week*«. The fact that Luke loads the »first« day with the symbolism of the eighth is also proved by the motif of calmness, which precedes it (23, 56; 24, 21). In this three days' quiescence, the agony of the disciples grows, preceded according to Jewish belief the creation and will, in eschatological terms, signalising the transition from the old to the New Age (4 Esdr 7, 29)[5]. In the New Testament this transition to the new Aion takes place in history because of the passion and the resurrection of Jesus.

In Luke this one Easter day reaches its peak (24, 36–49) with the visible presence of Jesus »in the middle« of his disciples, the greeting Shalom (Peace), the confirmation through eating fish (and honey according to Majority Text) that the resurrected Jesus is not a spirit, and the ensuing Christocentric universal explanation of the Scriptures. In this way the feelings of fear and agitation first turned into »joy and wonder«, with a sense of underlying disbelief (verse 41), and in the end into »a great joy« (verse 50).

3. Place and People

It is a remarkable event that in Luke the resurrected Jesus does not first reveal himself to Peter (compare 1 Cor 15, 5), who rose and ran to the tomb (»**ἀναστὰς** ἔδραμε ἐπὶ τῷ μνημείῳ«) in order to verify the information of the spice-bearing women, but to two unknown disciples, who were on their way to a geographically unidentified town. The destination of the two disciples has not been adequately determined until today. **Emmaus** (< *chammath* = warm – curative spring)[6], which according to the Gospel is 60 stadia[7], i.e. 11,1 km (6,9 miles), away from *Jerusalem*, has been identified with the following places[8]:

1. Emmaus is a place known from the battles of the Maccabees (1 Macc 3, 40. 57; 4, 3). This town, that was later named *Nikopolis*, once fortified by Bacchides (1 Macc 9,50; *Josephus,* Ant 13.15), was set on fire in 4 B.C. and was later rebuilt (*Josephus,* Bell 3.3.5). It is also identified with the village *Amwas* on the road to Joppe. This site, where there was a city and not a town in the Hellenistic period, is about 40 km from Jerusalem, so the question is raised how the disciples covered a distance of more than 80 km from and to Jerusalem in only one day.
2. The Crusaders identified Emmaus with el-Quibeibeh, which is located northwest of Jerusalem and at exactly the same distance as that noted in the Gospel. In 1099 A.D. the Crusaders erected there a fortress and built a church). (However there is no evidence of a town called Emmaus situated in this particular area).
3. Josephus mentions a town called *Ammai* at a distance of 30 stadia (5 km) from Jerusalem (*Josephus,* Bell 7.6.6), where Vespasian settled 800 veterans. This site is now

---

[5] *S. Despotis*, Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4–5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη, Wiesbaden 2000, S. 144.

[6] D: Ουλαμμαούς.

[7] (Codex) a et al: 160 στάδια.

[8] *J. E. Strange*, Emmaus, in: *D. N. Freedman,* The Anchor Bible Dictionary, vol. II, New York u.a. 1992, S. 497–498.

called Quloniyeth and is located near Bet Mozah (Isa 18, 26). This is probably the most likely location.

The two disciples who walked to that town are also unknown to us. The name Cleopas is a short form of the name *Cleopatros* and has no connection to *Clopas* (Jn 19, 25; *Eusebius*, Historia Ecclesiastica 3.11). Regarding the other anonymous walker it is assumed that he was either Simon (not Peter but) the son of Clopas (*Origen*, Contra Celsus 2.62. 68; cod. S; 949), Nathaniel (cod. V; 9th century), the wife of Cleopas or Peter (something impossible as it is proven in 24, 34). The liturgical tradition of the Eastern Orthodox Church has adopted the view that it was **Luke**, even though the Evangelist himself in the preface of his gospel does not name himself among the eyewitnesses and servants of the Word (1, 1)[9].

The disclosure of these walkers' names is surely not so important to the evangelist. More important is their path since they are both presented as walking away not only geographically but metaphorically as well, from Jerusalem, which is the kernel – the centre – of the »theological geography« of Luke's entire work and constitutes the link between the divine Promise and the historical Fulfilment. After the anticipation of three days and the escalation of anxiety it seems that the disappointment due to the tragic end of Jesus of Nazareth and their unfulfilled expectations led them to turn away from the entire plan of divine economy, in which the town of David was a point of reference.

At this moment of existential detachment from the Holy City, Jesus, drawing near, walks with them. Thus, even after his resurrection he seems to continue the peregrination he has already begun from Galilee to Jerusalem. If one wants to »narrate« in full the course of the divine economy in Luke's Gospel, one should first remark that through the Annunciation and Birth a mysterious descent of the God-Saviour takes place who is escorted by angels to earth where darkness thrives and the world is sleeping (Lk 2, 8). This descent is obvious only to some unknown and humble persons, the Virgin Mary and the shepherds. After that, the exodus (that is, *ascension*)[10] *of Jesus from Galilee to the Holy City through Samaria takes place, which ends with his publicly degrading crucifixion by the representatives of the Torah, the Temple and the Roman government. At the outset of that journey, as it has already been noted, there is the* description of the ascension of Jesus to the mountain of glory and his Transfiguration, that the disciples (the future pillars of the Church; Gal 2, 9), can understand only if *they wake up*. Before the description of the ascension of Jesus to heaven at the right side of the Father (Lk 24, 50–53; Acts 1, 6–11; 7, 55–56), in the narration of the way to Emmaus there is a reference to his descent to the dark depths of doubt and disbelief of the two disciples, which leads to their ascension from the tomb of their hopes and expectations to the missionary field of the presence of the God's Kingdom. It is about ascension before the Ascension! In both cases only after an awakening procedure do the disciples realize that the Law and the Prophets speak of Jesus. In the transfiguration -Metamorphosis[11], the disciples are invited through the

---

[9] Eothinon V, in: *Apostoliki Diakonia (Hg.)*, Παρακλητική ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη, Athens ²1984, S. 399.

[10] Compare Lk 9, 51: »Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας **τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ** καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ« (= When the days drew near for him to be taken up, he set his face to go to Jerusalem).

[11] It is true that, in the case of the way to Emmaus, Jesus is not depicted as taking another form (see Mk 16, 12–13) as in the occasion of the Transfiguration. **The eyes of the disciples** were kept from recognizing him (Lk 24, 16. 32). In my opinion, this is due to the fact that Luke, having to deal with an early Gnosticism, does not wish to shed doubt on the fact that the resurrected Jesus not simply seemed to have but really had human flesh.

protological and eschatological glory of Jesus and the divine voice to understand and accept the Passion. In the second case, the disciples and the listeners are invited through the Passion to view the glory of the resurrected Messiah.

4. The Exodus of the disciples from Jerusalem

At the beginning of the narrative the two disciples appear to talk intensively[12] to each other about all these things that had happened (»πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων«). It is characteristic that the phrase »πρὸς ἀλλήλους« has already been used in the Gospel to note the reactions of the shepherds (2, 15), the farmers (20, 14) and other witnesses (4, 36; 6, 11; 8, 25) to the strange person and actions of Jesus. The object of the conversation between the two disciples is not only the discovery of the empty tomb by the spice-bearing women and Peter, as the reader / listener first supposes, but as Cleopas explains in verses 19–20, all the events regarding Jesus of Nazareth, *»a man who was a prophet mighty in deed and word before God and all the people, and how our chief priests and rulers delivered him up to be condemned to death, and crucified him«* (»ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν«). The words of Cleopas, as is proved by their comparison with the words of Peter in Acts (2, 22–24; 10, 38), were part of the sermon and perhaps of the Credo (confession of faith) of the first church. However, »reciting the creed« does not lead to true faith, and has no existential impact if the spiritual eyes and the mind of men do not open[13].

This is why at this exact moment of their common walk and discussion they are touched by the person, whose experience »torments« them. The revelation of the resurrected Jesus of Nazareth is presented through the method of the tragic irony. While the listeners know that the one approaching the two errant disciples is the omniscient Jesus, the disciples do not know that. Furthermore Jesus actually approaches the two disappointed disciples with a question, pretending to know nothing about the events in Jerusalem[14]. The two co-walkers express their surprise at this encounter with the question *»Are you the only one who lives in Jerusalem and do not know what happened this day?«* (»Σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις;«) They are compelled (a) to stand sad[15] and (b) to express the reason of their gloominess.

What is worth noting and proves the literary flair of Luke is the fact that Cleopas with his answer summarizes the entire content of the Gospel in a unique way. Through the phrase ***»ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ«*** (the one about to redeem Israel) the listener remembers the prophecies of the O.T. and those of the Protohistory of Jesus, which were announced by Gabriel, Mary, Zacharias and Simon regarding the person and the works of the newly born Jesus. For three days all these predictions have seemed to be *an idle tale (λῆρος)*. His public actions, which are summarized in »ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ Θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ« (24, 19: *»a man who was a Prophet mighty in deed and word*

[12] Ὁμιλεῖν is used in NT only by Luke.

[13] See *R. J. Karris,* The Gospel according to Luke, (*New Jerome Biblical Commentary*), New Jersey 1992, S. 720.

[14] John follows a similar technique especially in the narration of the dialogue between Jesus and the woman from Samaria (Jn 4).

[15] Instead of »ἐστάθησαν σκυθρωποὶ« W, Θ, Ψ and the Majority Text insert »ἐστὲ σκυθρωποί;« in the question of Jesus.

before God and all the people«; see 4, 16–30; 13, 31–35) gave the impression to the crowd that he is the expected successor of Moses, the Prophet, who will indeed save the people from the tyranny of their oppressors (Romans).

Then there is the reference of Cleopas to the crucifixion, using the same phrases as the ones used by Jesus to prophesy the crucifixion. His answer culminates in the phrase: »ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι **αὐτός** ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο« (»We *hoped* that it was Him, who would free Israel. *However, despite all these*, today is the third day, since all of these happened«). The phrase with the verb *»hoped«* in past tense and especially the »ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις« (however, despite all these) expresses the feeling of despair at its peak after three days of futile waiting. The answer ends with a reference to the doubtful information given by the »fanciful« (according to the two disciples) women regarding the vision of angels, who say that he is »alive« (in present tense). This information is verified by »others« and by Peter, as mentioned in 24, 12 (see Jn 20, 2). The answer of Cleopas concludes with the question of the sceptic: »αὐτὸν δὲ **οὐκ** εἶδον« (but him they did not see).

5. The explanation of the Scriptures

The response of Jesus starts with the vocative address: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ (O foolish ones, and slow of heart)! This is the characterization of those who had considered the gospel of the myrrh-bearing women as a *delusion* and had been astonished by the report of the empty tomb. These introductory words of Jesus, which correspond to the rhetorical question with which Kleopas started his answer, work at first sight embarrassing and then stimulating to the disciples »κατὰ βραχὺ πρὸς τὴν τῆς ἀναστάσεως πίστιν«[16]. After that Jesus, instead of repeating his own predictions regarding the Passion and his Resurrection, as occurred with the myrrh-bringing women, interprets – opens – ἐν τῇ ὁδῷ (on the way) the Scriptures, which speak of Himself.

As it is proved by the double repetition of the phrase »κατὰ τὰς Γραφὰς« (according to the Scriptures) in the confession of faith of the early church in 1 Cor 15, 3–5, the validation of Jesus' Passion and Resurrection by the Scriptures was a basic concern of the early church. After the Resurrection Jesus himself tries through his explanation of the Scriptures to prove to his companions that the passion and the resurrection of the Messiah were inherent in the divine **δεῖ**. The speeches of Acts demonstrate the way Jesus explained the Scriptures to his disciples. Jesus Christ himself started his public ministry at the synagogue of his hometown with the following programmatic act (4, 16–30): He read the important **messianic prophecy** Isa 61 and then declared: »Σήμερον πεπλήρωται ἡ Γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν« (4, 21: Today this Scripture has been fulfilled in your hearing).

The explanation of the Scriptures by Jesus (as it is proved by the **»burning«** that is caused in the hearts of his co-walkers), does not simply intend to prove that the way to the glory for the Messiah goes through Passion. The Christological explanation of the Scriptures by Jesus Christ himself is a prophecy and a proclamation (see 1 Cor 12, 10. 30; 14, 5). As it is noted by P. Andriopoulos[17], by analyzing the Greek term »Hermeneia« (explanation), used in verse 28, »the work of Hermes, the messenger of the will of God, was to explain, clarify and make

[16] *J.A. Cramer*, Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum, vol. 2, Hildesheim 1967, S. 171.

[17] *P. Andriopoulos*, Τὸ Πρόβλημα τοῦ Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ ἐν τῇ Συγχρόνῳ Ἑρμηνευτικῇ τῆς Κ.Δ. ὑπὸ τὸ Φῶς τῆς Θεολογίας Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξανδρέως, Athen 1975, S. 16.

clear the will of God to humans«. According to Philo, »a prophet is an interpreter, God from within prompting him what he ought to say« (Praem 1, 55).

In the Old Testament **the burning**, in the hearts of God's workmen (here caused by the Christological explanation of the Scriptures), is heavily connected with the declaration of the fiery prophetical speech, which in expressing the will of God, creates a crisis in the consciences of people (Jer 20, 9). In the Scriptures it is also connected with the all-powerful Love: *»for love is strong as death, jealousy is fierce as the grave. Its flashes are flashes of fire, the very flame of the Lord. Many waters cannot quench love, nor will rivers overflow it«*, Song of Songs 8, 6 (and in LXX: »κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη, σκληρὸς ὡς ᾅδης ζῆλος· περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς· ὕδωρ πολὺ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην, καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλήσουσιν.« Hence the interpretation of the Scriptures results into the purification of these disciples' hearts from all the conventional messianic understandings, which had existed before the advent of Jesus and lights up the flames of their first love – the zeal for His Face.

In the Gospel of Luke the burning is the first condition and the first consequence of understanding the Scriptures. Jesus' next step will be in the following scene, right after eating the fish, to open-up their minds to understand the Scriptures (»τοῦ συνιέναι τὰς Γραφὰς« verse 45). In this phase, the evangelist will add the understanding of the Gospel's universal message. This transformation of the disciples' senses, as it is proven by this vital passage, is necessary for the understanding of the Scriptures and is completed on the day of Pentecost with the coming of the Spirit in the form of cloven tongues as of fire. That day, Peter will fully acquire the ability to explain the Scriptures by himself. This sermon of Peter will also cause a burning, that is crisis of his listeners' conscience, repentance and zeal for Jesus, as it happens to the two disciples in the under examination passage of Luke 24 (see Acts 11, 5). Right after the afflation of the Holy Spirit in Acts Luke notes the result of the explanation of the Scriptures in the sermon: »Ἀκούσαντες δὲ **κατενύγησαν** τὴν καρδίαν, εἶπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους, «Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί;» Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς, «Μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου πνεύματος· ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακρὰν ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν». Ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο, καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων, «Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης». οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι. ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος, πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο« (2, 37–43)[18].

Another element worth noting is that the explanation –proclamation takes place **on the way.** The entire work of Luke uses the symbol of **the way** emphatically in order to give every ***Theophilos*** (Friend of God), who is overwhelmed by mystery religions and philosophies,

[18] Now when they heard this they were cut to the heart, and said to Peter and the rest of the apostles, »Brothers, what shall we do?« And Peter said to them, »Repent and be baptized every one of you in the name of Jesus Christ for the forgiveness of your sins, and you will receive the gift of the Holy Spirit. For the promise is for you and for your children and for all who are far off, everyone whom the Lord our God calls to himself.« And with many other words he bore witness and continued to exhort them, saying, »Save yourselves from this crooked generation.« So those who received his word were baptized, and there were added that day about three thousand souls. And they devoted themselves to the apostles' teaching and fellowship, to the breaking of bread and the prayers. And awe came upon every soul, and many wonders and signs were being done through the apostles.

the answer to the question: »which is the way to truth and life?« In the works of Luke the same belief is identified as »*the way of the Lord*« (18, 25; 19, 9; see 1QS 9, 17 10, 20) and the Christians as (those) »*of the way*« (Acts 9, 2). In Acts the »*on the way*« explanation takes place in the case of the eunuch treasurer of the queen of Ethiopia who bears the title, *of Candace* (Acts 8, 28–35). This narration also occupies an important place in the work of Luke, since it is the first conversion of a Gentile (not an European but an African) to Christianity at a moment when he (just as the two disciples of the Lk 24 passage) is returning –descending- from Jerusalem obviously disappointed because he was prohibited from entering the Temple beyond the court of the Gentiles and from being fully accepted into the chosen people of Israel because he was a Eunuch.

In both cases the revelation contributes to the proclamation, which as a consequence causes the inner shock to its recipients. The difference between the two passages lies in the fact that whereas in the Acts 8 passage the explanation refers to Isa 53, 7–8 (according to the translation of LXX), in Lk 24 in all three times when Jesus refers to the explanation of the Scriptures, he uses »πᾶς«. The intention of this multiple repetition of »πᾶς« is to emphasize: (a) the fact that during the activity of Jesus in the world all prophecies have been fulfilled and not just those regarding the restoration of the nation of Israel and the coming of the glorious Messiah that the rabbis studied and explained selectively and (b) that the Scripture is a whole entity because its reference point is Jesus-Logos[19] himself.

6. The appearance of the resurrected Jesus

The full revelation of the Word does not take place through the explanation of the Scriptures but through the breaking of the bread, as it is emphasized in verse 31[20]. At that moment »διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπέγνωσαν αὐτὸν« (»And their eyes were opened, and they recognized him«). Jesus does not reveal himself in a powerful way as it happened in Sinai, but simply through the breaking of the bread and the meal afterwards. He is revealed through a daily act, which presupposes community, forgiveness, sharing, fullness, and joy. The breaking of the bread declares the liturgical gathering, which was the characteristic feature of Christianity (Acts 2, 46). The specific meal, which in a strange way is hosted by Jesus and not by those who forced him to stay with them and to eat because »*the day has passed*«, does not appear to be Eucharistic or messianic, but recalls both. The listener is reminded of the several dinners Jesus participated in, either as a guest or as a host during his public ministry. It especially refers to the meal Jesus as a »*good shepherd*« offered to the 5.000 in Bethsaida also in the evening (9, 10 – 17; Ps 22 [23], 1), when he thanked God and gave them the bread. Only in Luke is this particular dinner related to the revelation of Jesus as the suffering and resurrected Messiah first made by Peter and then by the Father-God. During the dinner at Emmaus the two disciples also open their eyes and realize the identity of their companion, who however immediately *disappears from them*. The Church Fathers explain this act of Jesus as follows: »ὅτε λοιπὸν ἐπίστευσαν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, τότε καὶ τὴν ὄψιν ἐμφανῆ καθίστησιν αὐτοῖς· οὐ μὴν συμπαραμένει· αὐτὸς γάρ φησιν, ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν· **οὐκέτι γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν**

[19] Compare Lk 1, 2: »καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ Λόγου« (just as those who from the beginning were eyewitnesses and ministers of the Word have delivered them to us).

[20] *R. J. Karris*, The Gospel according to Luke, (New Jerome Biblical Commentary), New Jersey 1992, S. 721.

τὰ τοῦ Κυρίου πρὸς τοὺς μαθητὰς τοιαῦτα οἷα τὰ πρότερον, ὅπως ἐκ τούτου πλειόνως τὸν πόθον ἐπαυξήσωσιν.«[21]

The way to disappointment in faith and the missionary suffering is completed with the *resurrection* of the disciples at the same time, their return to the place of Crucifixion and Resurrection and especially the gathering place of all the disciples, Jerusalem, and the conveyance of the joyful message to the rest of the disciples. This return-repentance can be stopped neither by fatigue nor hunger nor by the darkness that has already been spread. Each man tastes the joy of the sight of the resurrected Jesus and feels the need to convey this message to his brothers and to the world (see Lk 1, 26–42).

The entire ingenious passage about the way to Emmaus is surrounded by sayings regarding the disciples' capability of spiritual vision. When Jesus approaches Cleopas and the other disciple, the evangelist notes »οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτὸν« without declaring the cause of the spiritual blindness of the disciples (verse 16), who claim **that the witnesses saw his empty tomb** *»but him«* **(the resurrected Lord himself)** *»they saw not«* (v. 24). After the ***»caustic«*** Christocentric explanation of the Scriptures and during the breaking of the bread, the eyes of the disciples, who until then could not conceive of a Messiah crucified out of an ineffable love to man and resurrected from his grave, are opened (Lk 18, 38). Then the disciples recognize Jesus. The verb »ἐπιγινώσκω« originally used when referring to God does not only mean to recognize but to believe with respect and awe as well (Hos 5, 4; Zeph 12, 27; Job 34, 27; Lk 1, 4). Clearly, after having treaded the existential path of descent to despair the disciples are led to belief in Jesus through the explanation of the Scriptures and the dinner given by Him, who condescended to approach them and walk with them the same way.

In order to understand the significance of the motif of the opening of spiritual eyes in the Gospel of Luke, one should take into consideration that the entire two-volume work of Luke starts and ends with passages regarding the spiritual vision of Jesus as God or the opposite. In the Protohistory the shepherds in the night enjoy seeing the glory of the Lord (2, 8–10) and old Simeon praises the Lord (2, 32) because through the Holy Spirit he acquires the ability to see him and »go« in peace. The infant – Jesus – is *»a light to lighten the Gentiles, and the glory of thy people Israel«* (Lk 2, 25–32). At the beginning of his mission in Nazareth Jesus promises to fulfil the prophecy of Isaiah (61, 1) and *»to recover the sight to the blind«* (Lk 4, 17–30; see 7, 21; 18, 35). The eyes of his co-patriots, however, even though they turn on him with wonder, are spiritually blind. When he declared his identity as Messiah *»they rose up and drove him out of the town and brought him to the brow of the hill on which their town was built, so that they could throw him down the cliff«* (Lk 4, 29: »ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν«). At the outset of the journey to Ascension after the return of the 70 disciples, Jesus thanks the Father for the revelation he performed to the »infants« and then regards the »infants« as happy by saying this: *»Blessed are the eyes that see what you see! For I tell you that many prophets and kings desired to see what you see, and did not see it, and to hear what you hear, and did not hear it«* (10:23–4: »Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν«). The entire work of Luke ends with the disclosure that, despite Paul's proving to the Jewish people in the centre of the

[21] *J.A. Cramer*, Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, vol. 2, Hildesheim 1967, S. 172. See *Theophylaktos*, Enarratio in evangelium Lucae cap. 34: *PG* 123, 1119 AB.

Imperium Romanum – Rome- that the Scriptures speak of Christ, they remain blind to this liberating event (Acts 28, 23–28).

In the Emmaus passage, the phrase »διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπέγνωσαν αὐτὸν« recalls events in Genesis 3. Devil tempts Eve with the following words: »ᾔδει γὰρ ὁ Θεὸς ὅτι ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, **διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί,** καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν [...] καὶ **εἶδεν** ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι **ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι,** καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον. Καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα. Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν Κυρίου τοῦ Θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ Παραδείσῳ **τὸ δειλινόν,** καὶ ἐκρύβησαν ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου. Καὶ ἐκάλεσεν Κύριος ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ « Ἀδάμ, ποῦ εἶ;» καὶ εἶπεν αὐτῷ «Τὴν φωνήν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνός εἰμι, καὶ ἐκρύβην»« (3, 5–9)[22]. In the garden of Eden because of eating the forbidden fruit the eyes of the man open, first to see that the tree was good for food, that it was a delight to the eyes and that it was to be desired to make one wise (»ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι«) and then to realize the existential nakedness and the perishing that results when man makes himself a god. In Luke the breaking and the eating of the bread in the evening leads once again to a recognition of and faith in the Creator, whom Adam tried to avoid in the afternoon. In the narration of the Protohistory there is the dominant question »Adam where are you?« (»Ἀδάμ, ποῦ εἶ;«) while in Luke's narration the question that hangs in the air is where the new Adam is. In the first narrative of Genesis 3, life is succeeded by death. In the second, death is crashed and life is triumphant.

Another similar reversal of the existing situation, a miraculous transition from spiritual blindness and gloom into light, is found in Acts in a narration of the path from disbelief to belief. It is the way of Saul from Jerusalem to Damascus, which is described three times in the Acts (9, 1–19; 22, 6–11; 26, 12–18; see 1 Cor 9, 1 – 15, 8; 2 Cor 4, 6; Gal 1, 12. 15–16). In both cases the opening of the eyes is combined with a journey which has Jerusalem as a starting point. In both cases the protagonists have been informed of Jesus entering God's glory by witnesses (the myrrh-bringing women and Stephen) and have listened to a similar explanation of the Scriptures. In Acts, Saul is introduced immediately after the long oration of Stephen, where, through an extensive reference to the Scriptures, the entire divine economy is summarized. Between the suffering of Stephen and the Journey of Saul from Jerusalem to Damascus, we have the interpretation of Isa 52–53 to »the man of Ethiopia«. In this way the Christological explanation of the Scriptures becomes the bridge leading from the mist of ignorance to the light of knowledge. In both cases, Jesus at first remains consciously unrecognized by the protagonists, while his presence provokes a »burning.« In both passages,

[22] »For God knows that when you eat of it your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil.« So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise, she took of its fruit and ate, and she also gave some to her husband who was with her, and he ate. Then the eyes of both were opened, and they knew that they were naked. And they sewed fig leaves together and made themselves loincloths. And they heard the sound of the LORD God walking in the garden in the cool of the day, and the man and his wife hid themselves from the presence of the LORD God among the trees of the garden. But the LORD God called to the man and said to him, »Where are you?«

three days of waiting in the »dark« intervene. The opening of the eyes is related to the »resurrection« of the protagonists and to the further declaration of the resurrection of the Lord.

7. Conclusions

From the above study one can conclude that walking a distance of 60 stadia from Jerusalem to Emmaus, a town unknown to a writer, who evidently, as it has been shown, has his work based on the metaphor of the way and the endless missionary journey to the end of the earth (Acts 1, 8; see Is 49, 6), and signals the gradual revelation of the glory of the crucified Jesus of Nazareth to everyone who is sceptical towards the resurrection and at the same time coincides with the gradual exit of the disciples from the darkness of ignorance and despair to the light of knowledge and faith that the »Lord has indeed been resurrected.« It is exemplary of the way the resurrected Jesus Christ reaches the sceptic even in Hades of disbelief and despair. It is the way that can lead the doubter to accept the fact of the Resurrection and at the same time to his personal resurrection. The claim that the »Lord has indeed been resurrected« comes through the Christocentric explanation of the Scriptures (which provokes *burning*) and finally the communal breaking of the bread.

With the passage about the way to Emmaus, the second narrative about the resurrection in the Gospel of Luke, the Greek evangelist and doctor who seeks to record the way in which Jesus, even after being resurrected, tries to approach a world that is in despair, giving to it, even after Jesus' earthly end, the opportunity to experience and live the assurance of his bodily resurrection from »δεσμώτῃ δυσπότμου θεοῦ [...] διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν« (*Aeschylus,* Prom. 119 – 123). It should be noted that in the Hellenistic world, to whose inhabitants the two-volume work of Luke is addressed, death had been »indeed the greatest mystery.« The following abbreviation was often to be found on tombstones:

N(on) f(ui), f(ui), n(on) s(um), n(on) c(uro)
I was not, (and then) I did exist, now I don't exist,
I care not

This problem of despair before fate was addressed by the mysteries of Eleusis and Orpheus, which with their mythical and repeated character did not offer a substantial *salvation* from the pain of death. They underestimated and demonized history and the flesh; that way they deepened the tragic feeling of imprisonment in an inhospitable world. The figures of Dionysus, Hercules, Asclepius and the Dioscuri, who were rumoured to have defeated Hades and left his world by following the natural circle of decay and renewal, were seen to be mythical figures and consequently they could not abolish the fear of death. That is why the motto that ruled was indeed the one quoted by Paul at 1 Cor 15, 32: »*Let us eat and drink, for tomorrow we die*« (»φάγωμεν, πίωμεν, αὔριο γὰρ ἀποθνήσκομεν«).

With the course it takes from the darkness of despair to the light of resurrection and the simultaneous opening of the spiritual eyes, Luke's passage about Emmaus could be considered as corresponding to the great Platonic exit to beauty and light for those bound to live in the dark depth of a cave, forever seeing only the shadows (the fictitious reality) of things (Res Publ. VII, 512a–512b; 539d–541b). Luke's path to the light does not happen through the complacent individual theory of Ideas nor through humanitarian education, but it takes place through the co-walk, the co-way and especially through the Christ-centred explanation of the Scriptures and the breaking of bread. The two elements were the constituent elements of worship for the first Christians. The divine Liturgy on *the first day of the week*, which in

Luke is surrounded by the symbolism of the eighth day (eternity), is for him the only way to the light of knowledge and hope. The sight of this resurrection light in the »evening« of this world, presupposes the opening of spiritual eyes, which after the effort of Adam and Eve to make themselves gods, they have stopped considering »ἐπιστημονικῶς.« Perhaps the motif of blindness and light created in the minds of some hearers, associations with the tragedy of Oedipus. In this ancient drama the revelation of the pure truth blinds, while in the Gospel the same event leads the two disciples to light and hope. It is certain that the hearers of the Gospel, after listening to this passage and experiencing the explanation of the Scriptures and the breaking of the bread, discovered the way to approach with Jesus the world-»οἰκουμένη« that is in despair, in order to spread the light of resurrection.

Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten[1]

von Gunther Wenz, München

[Apg 17,16–21]

16 Während Paulus in Athen auf sie wartete, erfasste ihn heftiger Zorn: denn er sah die Stadt voll von Götzenbildern.

17 Er redete in der Synagoge mit den Juden und Gottesfürchtigen und auf dem Marktplatz Tag für Tag mit denen, die sich gerade einfanden.

18 Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm, und einige sagten: Was will denn dieser Schwätzer? Andere aber: Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er hatte ihnen nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung verkündet.

19 Sie nahmen ihn mit, führten ihn zum Areopag und sagten: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du vorträgst?

20 Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gern, worum es sich handelt.

21 Alle Athener und die Fremden dort nahmen sich nämlich für nichts anderes lieber Zeit, als die letzten Neuigkeiten zu erzählen und zu hören.

Man kann es frei heraus und ohne jede Anmaßung sagen: Athen wäre nicht, was es ist, hätte man es in München nicht so gewollt. Ohne Zutun Ludwigs I. von Bayern, der seinen zweiten Sohn, den noch unmündigen Prinzen Otto, am 8. August 1832 von der griechischen Nationalversammlung zum König des neu gegründeten Hellenenstaates wählen ließ, wäre dessen Hauptstadt nicht von Nauplia nach Athen verlagert worden, das damals mehr einem Kuhdorf als einer Metropole glich. Glanzvoll war Athen, das seit über 2000 Jahren keine nennenswerte Rolle in der Geschichte mehr gespielt hatte, seinerzeit nur als Erinnerungsgestalt, als eine, um es in Anklang an Platon zu sagen, anamnetische Idee. Das Zauberwort, das aus den Ruinen eines heruntergekommenen Kaffs das Urbild geistiger Zivilisation erstehen ließ, hieß Klassizismus.

Eine Anschauung vom Klassizismusbegriff können Sie sich im Münchener Isarathen an manchen Orten verschaffen, etwa bei einem Spaziergang im Anschluss an diesen Gottesdienst zum Königsplatz mit seiner Glyptothek, der Neuen Staatsgalerie und den Klenzeschen Propyläen. Der Klassizismus und sein Ideal bestimmen unser Gedächtnisbild Griechenlands stärker als dessen reale Geschichte. Dies hat der klassische Philologe Oliver Primavesi in seinem (bisher unveröffentlichten) Athenvortrag im Rahmen der LMU-Ringvorlesung über »Metropolen des Geistes« im vergangenen Wintersemester eindrucksvoll verdeutlicht. Insbesondere die fast ausschließliche Konzentration der Erinnerung auf die sog. klassische Zeit jener anderthalb Jahrhunderte im Anschluss an die Schlacht bei Marathon 490 v. Chr. sowie die räumliche Fixierung auf Athen sind eine Folge des Klassizismus. »Nach klassizistischer Auffassung sind«, um Primavesi zu zitieren, »die vorbildlichen Leistungen der griechischen

[1] Schriftliche Fassung einer Predigt zu Apg 17,16–21 im Rahmen der evangelischen Universitätsgottesdienste SS 2008 zum Thema »Städte-Bilder«.

Kultur – abgesehen von einzelnen, (r)egelbestätigenden Ausnahmen – in bzw. von *Athen* erbracht worden und auch dies nur im 5. und 4. Jahrhundert vor Chr.; der Rest ist für Spezialisten und Antiquare.«

Zu jenem Rest, den man nach klassizistischer Sicht der Dinge getrost vergessen kann, gehört auch die Szene des Athener Auftritts des Apostels Paulus, wie der Evangelist Lukas, der Autor der Apostelgeschichte, sie erzählt. Das Athen des Themistokles, Sophokles, Phidias, Aristophanes, Platon, Aristoteles oder Demosthenes gehörte längst der Vergangenheit an. Die Zentren geistigen Lebens lagen mittlerweile anderswo, in Rom oder im ägyptischen Alexandria etwa; Athen war Provinz. Immerhin: der Glanz vergangener Tage war noch zu spüren, und das Gedächtnis alter Zeiten wurde nicht erst im hiesigen Klassizismus des 19. Jahrhunderts, sondern bereits in der römischen Kaiserära kulturell gepflegt. Christen machten in dieser Hinsicht im Prinzip keine Ausnahme, auch wenn mit antihellenistischen Reserven insbesondere in judenchristlichen Kreisen gerechnet werden musste.

Was Paulus selbst betrifft[2], so hat er in seinen Briefen den Aufenthalt in Athen nur an einer einzigen Stelle und eher nebenbei erwähnt. In 1. Thess 3,1 wird berichtet, der Apostel habe in Sorge um das Wohl der jungen Thessalonichergemeinde den Gefährten Timotheus in den Norden Griechenlands zurückgeschickt, während er selbst bis zum Eintreffen von Nachrichten in Athen verweilte. Viele Exegeten haben daraus geschlossen, Athen sei für Paulus nur eine flüchtige Durchgangsstation auf dem Weg nach Korinth gewesen. Dem ist, wie ich denke, mit Recht widersprochen worden, etwa von dem Münchener katholischen Emeritus für neutestamentliche Exegese Joachim Gnilka, der in seinem Paulusbuch über den Apostel schreibt: »Er hat in Athen gepredigt und sich um die Gründung einer Gemeinde bemüht, wahrscheinlich sogar mit großer Intensität. Die Bedeutung dieser Stadt war ihm sicher bewusst. Zwar hatte Athen in römischer Zeit seine politische Bedeutung nahezu völlig verloren, aber es blieb ein bedeutender Ort der Kultur und des Geisteslebens. Hier eine christliche Gemeinde ins Leben zu rufen, muß ihm ein Anliegen gewesen sein. Aber seine Bemühungen blieben ohne Erfolg. Eine Gemeinde kam nicht zustande. Von einer athenischen Gemeinde hören wir erst viel später, erstmals um 170 im Brief des Dionysius von Korinth an diese.«[3]

Die faktische Erfolglosigkeit des Paulus, von der 1. Kor 2,1ff. indirektes Zeugnis gibt, hinderte Lukas nicht, den Athenbesuch des Apostels als bedeutungsvollen Auftritt zu gestalten, wobei die inhaltliche Pointe, die er setzt, auch unter historischen Gesichtspunkten nicht unzutreffend ist. Paulus in Athen: die Szene, die in der Areopagrede gipfelt, steht exemplarisch für die Begegnung von christlicher Botschaft und menschlicher Weisheit. Schon bevor der lukanische Paulus zu seiner mit schriftstellerischer Meisterschaft gestalteten Rede anhebt, tritt der genius loci signifikant in Erscheinung, und die Leser der Apostelgeschichte gewinnen einen lebendigen Eindruck von der religiösen und geistigen Atmosphäre der Stadt. Da sind zunächst die vielen Tempel und Götterbilder, bei deren Anblick den Apostel heiliger Zorn ergreift. Während Juden und Christen in striktem Monotheismus einen einzigen Gott bildlos verehren und die Verehrung weiterer Götter als Götzendienst verwerfen, ist der in der Antike ansonsten geübte Kult polytheistischer Natur.

---

[2] Zu Leben und Denken des Paulus vgl. u. a. *J. Becker*, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989; *U. Schnelle*, Paulus. Leben und Denken, Berlin / New York 2003. Aus der älteren Literatur nach wie vor anregend zu lesen: *A. Deissmann*, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1925.

[3] *J. Gnilka*, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg / Basel / Wien 1996, S. 86.

Die Götter, denen im antiken Athen geopfert wurde und deren Präsenz im Inneren der Tempel durch Kultbilder sinnenfällig zur Darstellung kam, sind zahlreich und von vielfältiger Gestalt. Zwar ließ der anthropomorphe Polytheismus der Griechen und Römer Hierarchisierungen nicht nur zu, sondern setzte sie förmlich voraus. An der Spitze der Götterwelt stand Zeus, der Vater der Götter und Menschen, dem Hera als himmlische Gattin zur Seite gestellt war. Doch trotz der umfassenden Macht, die dem blitzenden und donnernden Olympier schon zu Zeiten Homers zuerkannt wurde, war seine göttliche Stellung niemals absolut. Nicht nur musste er seine Herrschaft mit anderen Göttern teilen, insbesondere mit seinen Brüdern Poseidon und Hades, dem Herrn der Unterwelt; er hatte ferner die in den Moiren personifizierte Macht des Schicksals wenn nicht über, so doch neben sich. Am Los der Welt partizipierte auf seine Weise auch er. Seine weltüberlegene Transzendenz war nicht unbedingt, sondern beschränkt. Daran änderte sich grundsätzlich nichts, als aus dem griechischen Zeus der im Mythos mit ihm fast völlig identifizierte Jupiter optimus maximus wurde, dessen Heiligtum auf dem Kapitol sich zum sakralen Mittelpunkt des Imperium Romanum entwickeln sollte.

Wie Zeus war auch Jupiter, wenngleich der Höchste und Beste, keine absolute Größe, sondern in seiner Souveränität vom Fatum begrenzt und im Übrigen trotz seiner herausragenden Stellung nur ein Gott unter vielen. Am griechischen Polytheismus hielten auch die Römer fest. Aus Poseidon, dem oft grollenden Herrn der Meere, wurde Neptun, wohingegen die unterirdischen Geschäfte, deren Verrichtung nach dem Titanenkampf Hades zugefallen war, Pluto übernahm, den die Römer auch Orcus nannten. Die dem Haupt des obersten Gottes entsprungene Schutzgöttin Athens waltete in Rom unter dem Namen der altitalischen Minerva ihres Amtes. Für den Kontrast von Hell und Dunkel, Maß und Grenzenlosigkeit, verständige Fügung und rauschhafte Leidenschaft standen die Göttergestalten des großen Ordners Apoll einerseits und des ekstatisch-orgiastischen Dionysos andererseits, der in Bacchus fortwirkte, dem römischen Gott der Fruchtbarkeit und des Weines.

Zu erwähnen sind ferner Ares-Mars, der von personifizierten Gestalten des Streits, des Schreckens und der Furcht begleitete Kriegsgott, Hephaistos-Vulcanus, der Gott des Erdfeuers und der Schutzherr der Schmiede, sowie der volkstümliche Hermes-Merkur, himmlischer Bote, Gott des gesegneten Ausgangs und Eingangs und Urbild des guten Hirten, der in der hermetischen Literatur der Spätantike als Trismegistos in Verbindung mit dem altägyptischen Gott der Schrift und der Gelehrsamkeit eine auch für das Christentum wichtige Rolle als weiser Gesetzgeber spielen sollte. Unter den weiblichen Göttergestalten ragten hervor Artemis-Diana, die Herrin der freien Natur, die Altes zur Strecke bringt und aus der Zerstörung heraus Neues erschafft, sodann Demeter-Ceres, die Göttin der Vegetation und der Fruchtbarkeit sowie – last, but not least – Aphrodite-Venus, die schaumgeborene Göttin der Anmut, Schönheit und Liebe. Weitere griechisch-römische Götter und Halbgöttergestalten wie Herakles-Herkules wären aufzuführen. Außer im öffentlichen Kult wurden die meisten von ihnen auch privat, im Hauskreis der Familie oder in Kultvereinen verehrt, wie sie in hellenistisch-römischer Zeit weit verbreitet waren.[4]

[4] Zum Verhältnis des Apostels Paulus zur griechisch-römischen Welt vgl. im Einzelnen die Beiträge in: *J. P. Sampley (Ed.)*, Paul in the Greco-Roman World, Harrisburg / London / New York 2003. Ferner u. a. *T. L. Donaldson*, Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World, Minneapolis 1997; *W. Feneberg*, Paulus, der Weltbürger, München 1992.

Für Paulus musste all dieser polytheistische Spuk ein Gräuel und seinem Monotheismus zuwider sein. »Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben.«[5] So steht es geschrieben in der Tora Israels, und so wurde es als Gottes Gebot geachtet und gehalten von den frommen Juden und den Gottesfürchtigen, denen sich Paulus in Athen als ersten zuwandte. »Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer!«[6] Dies bekennt das Volk Gottes und jeder, der ihm zugehört, mehrmals am Tage. Es gibt nur einen Gott und keinen weiteren. Alle Formen des Polytheismus sind ausgeschlossen. Der eine Gott aber ist einzigartig und unvergleichlich. Er transzendiert alles, wovon man sich ein Bild machen kann, und ist der ganzen Welt jenseitig. Als der Eine und in seiner Gottheit Einzigartige aber ist Gott derjenige, dem allein und ungeteilt unsere Hingabe gebührt. Ihn allein sollen wir aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben und ihm mit ganzer Kraft vertrauensvoll dienen.

Der Gott Israels, den Jesus seinen Vater genannt und dessen väterliche Nähe er in seiner Reich-Gottes-Botschaft durch Wort und Tat verkündet hat, ist einer und einer allein. Der strikte Monotheismus des Gottesvolkes wurde nicht nur von Jesus selbst, sondern auch von den Christen uneingeschränkt geteilt. Die altkirchliche Trinitätslehre machte darin keine Ausnahme. Sie lehrt nicht etwa einen Tritheismus, wonach Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist drei Götter seien. Ein Drei-Götter-Glaube wäre eine fatale Irrlehre. Die Wahrheit hingegen ist, dass der in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes väterlich offenbare Gott einer ist. Der Monotheismus Israels wird durch die christliche Trinitätslehre nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Der Gott, der in Jesus Christus durch den Hl. Geist ganz für uns da ist, der Deus pro nobis, der Deus pro me, ist ungeteilt einer, wenngleich seinem Wesen nach offen für Anderes, ja aufgeschlossen selbst für den Gottlosen und den gottwidrigen Sünder.

Israels Monotheismus steht im Zentrum, aber nicht am Anfang seiner Geschichte.[7] Anfangs war auch die Religion Israels wie diejenige der altorientalischen Umwelt pagan und von polytheistischem Gepräge. Erst im Verlauf der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. bilden sich monolatrische Tendenzen aus, also Bestrebungen, nur einen Gott zu verehren, ohne deshalb die Existenz anderer prinzipiell zu leugnen. Der verheerende Blitze, aber auch fruchtbaren Regen sendende Donnergott Jahwe nimmt im Verlauf dieser Entwicklung, die mit dem Prozess fortschreitender staatlicher Konsolidierung Israels einhergeht, soziomorphe Gestalt und den martialischen Charakter eines königlichen Kriegers an, der die Vorherrschaft über die bewohnte Erde beansprucht.

Wie in der gesamten Religionsgeschichte des Alten Orients war das Wesen Jahwes, des Gottes Israels, anfangs ganz durch Macht von sei es naturhafter, sei es sozialer Art bestimmt. Doch gewährte und garantierte Jahwe in der Innensphäre seiner Herrschaft auch Recht, an dessen Maß sich alles Menschliche zu bemessen hatte. War der Eindruck willkürlichen Beliebens, das sein naturhaftes Walten hinterließ, bereits durch das verlässliche Auftreten beständiger Tag-Nacht-Abfolgen und jahreszeitlicher Zyklen gemildert, so wurde er durch die Einsicht weiter eingeschränkt, dass die Königsherrschaft Jahwes unbeschadet ihrer kämpferischen Züge vor allem auf die Allmacht der Gerechtigkeit gerichtet war. Mögen der Blitz des Wettergottes und das Schwert des göttlichen Kriegers treffen, wen immer sie wollen: die Königsherrschaft Jahwes ist nicht nur machtvoll, sondern auch gerecht, und wenn der Gott Israels seinen Thron

---

5 Ex 20,2f., Dtn 5,6f. Vgl. im Einzelnen Art. Dekalog, in: *TRE* 8, S. 408 ff.

6 Dtn 6,4. Zur Auslegung des Verses und der Folgepassage vgl. etwa *E. Nielsen*, Deuteronomium, Tübingen 1995, S. 84 ff. Knapper: *G. Braulik*, Deuteronomium 1–16,17, Würzburg 1986, S. 55 ff.

7 Vgl. zum Folgenden zusammenfassend *G. Wenz*, Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie, Göttingen 2007, S. 86 ff.

besteigt und sich kultisch verherrlichen lässt, dann vor allem um dem Recht zur Durchsetzung zu verhelfen und zu richten nach dem Maß seiner Gerechtigkeit.

Es bedurfte des Ruins der Herrschaft Israels und des Untergangs der judäischen Dynastie, um in der jüdischen Theologie nicht nur der Lehre von der universalen Schöpferallmacht, sondern auch derjenigen von der allumfassenden Gerechtigkeit Gottes bleibende Geltung zu verschaffen. Das Gottesvolk ist primär nicht deshalb erwählt, um sich durch naturhafte Stärke und soziale Macht auszuzeichnen, sondern um ein Beispiel zu geben göttlicher Gerechtigkeit unter den Menschenvölkern und aller Kreatur. Kurzum: der eine und allgewaltige Gott ist gerecht; naturhafte Stärke und soziale Macht sind aufgehobene Momente göttlicher Gerechtigkeit, wie die Tora sie offenbart. Israels Monotheismus ist Toramonotheismus. Der Glaube an die Einzigkeit Gottes und die Einheit der weltumspannend-universalen göttlichen Gerechtigkeit gehören zusammen. Sie machen das Eigentümliche der Religion Israels unter den Heidenvölkern aus, auf das sich Christentum und Islam jeweils auf ihre Weise bezogen wissen.

Man hat neuerdings gelegentlich ein Loblied auf den Polytheismus angestimmt und ihn als Vorläufer postmoderner Liberalität gepriesen, welche Differenz anzuerkennen vermöge, ohne sie einem Einheitszwang zu unterwerfen. Im Gegensatz dazu biete der Monotheismus ein Motiv zu religiöser Gewalttat, weil er in konstitutiver Weise auf Alternativen und auf Ausgrenzung angelegt sei. Dieses Urteil ist trotz gegebener Wahrheitsmomente aufs Ganze gesehen nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich falsch. Der Monotheismus ist unzweifelhaft ein Fortschritt in der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit, jedenfalls dann, wenn er, wie in Israel der Fall, den Gedanken der Einzigkeit Gottes mit demjenigen universaler Einheit göttlicher Gerechtigkeit verbindet, die aller Kreatur ihr Recht zukommen lässt und allein das willkürliche Belieben des Unrechts ausschließt.

Bedarf es eines historischen Beweises für die Überlegenheit des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus, so ist er nachgerade in Griechenland als dem Hort und der ursprünglichen Pflanzstätte europäischen Geistes zu suchen und zu finden. Wohl ist es wahr, dass der öffentliche Kult und die Frömmigkeit des Volkes in Athen und anderwärts in der hellenistischen Welt zu Zeiten des Apostels Paulus polytheistisch geprägt waren. Aber gerade die Gebildeten unter seinen hellenistischen Zeitgenossen ließ der Polytheismus religiös und gedanklich unbefriedigt. Sie hielten sich daher statt an die überkommenen Formen der überlieferten Religion lieber an die Traditionen der Philosophie, die von Anbeginn den Grund von Selbst und Welt in Einem suchte, weil alles Denken, das konsequent auf Letztbegründung zielt, den Gedanken des absolut Einen ausbilden muss. Der jüdische Monotheismus war für die intellektuell wendigen Geister der hellenistischen Zeit daher ungleich attraktiver als der überkommene Polytheismus.[8]

Die Anfänge der Philosophie im Griechenland[9] des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts vollziehen sich zwar unabhängig, aber in einer bemerkenswerten Parallele zur Entstehung des Monotheismus im exilischen und nachexilischen Judentum. Die sog. Vorsokratiker im Anschluss an Thales suchten das Wesen der Gottheit aus der Natur des Alls zu ergründen, mit deren internem Wirkprinzip sie es identifizierten. Als göttlich galt ihnen dasjenige, was die Natur naturiert und von innen heraus einheitlich bestimmt. Der Gedanke einer

[8] Zum Judentum des Paulus vgl. *J. Frey*, Zum Judentum des Paulus, in: *O. Wischmeyer (Hg.)*, Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen / Basel 2006, S. 5–43. Ferner: *E. P. Sanders*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

[9] Vgl. zum Folgenden zusammenfassend *G. Wenz*, a.a.O., S. 211 ff.

wesentlichen Naturtranszendenz der Gottheit war mit diesem Ansatz schwer zu verbinden. Das änderte sich grundlegend mit Sokrates: Für ihn hörte die Physik auf, philosophische Leitwissenschaft zu sein. An ihre Stelle trat die Ethik als eine praktisch orientierte Begriffsphilosophie. War die Naturphilosophie eine naturhafte Form des Denkens insofern, als sie sich unmittelbar dem Objekt ihres Begreifens hingab, führte Sokrates die Wissenschaft über ihr anfängliches Stadium der Selbstvergessenheit hinaus, indem er ihren Vollzug zum reflexen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen machte. Die Wissenschaft wurde, wenn man so will, sich selbst gegenständlich.

Das sokratische Denken gestaltete sich reflexiv, um einen geklärten Begriff seines Begreifens zu erlangen. Nicht länger fand Philosophie im Wissen der Natur Befriedigung; ihr Bedürfnis ging dahin, die Natur des Wissens zu ergründen. Dieses Bedürfnis wurde umso dringender, je konsequenter die Möglichkeit wahrhafter Wissenschaft von der sophistischen Skepsis in Zweifel gezogen wurde. In ihrer skeptischen Negation unmittelbarer Gewissheit von naturhaften Gegebenheiten übte die Sophistik eine Mittlerfunktion für den sokratischen Ansatz aus. Indes erschöpfte sich dieser nicht in sophistischem Zweifel, sofern er gewisses Wissen für nicht nur möglich, sondern für unbestreitbar erachtete. Zwar kann die sinnliche Wahrnehmung des naturhaft Gegebenen keine fundierte Gewissheit vermitteln, und auch das Sein der Natur ist nicht unmittelbar gewiss. Gewiss aber ist das Gute, und das Wissen von ihm kann nicht in Abrede gestellt werden. Theologisch hat dies für Sokrates zur Folge, dass Gott zum Inbegriff des Guten erklärt wird. Vom göttlichen Guten her ist schließlich auch der Natur ihr Zweck gesetzt, der in ihr selbst nicht unmittelbar zu finden ist.

Gott als Inbegriff des Guten transzendiert alles natürlich Gegebene und kann auf bloß naturhafte Weise nicht begriffen werden. Die theologische Grundthese des Sokrates wird durch Platons Ideenlehre auf eine theoretisch erweiterte Basis gestellt, im Übrigen aber einschließlich ihrer impliziten Voraussetzung bestätigt, dass mit dem Bewusstsein des Guten auch ein Wissen von Gott als der Idee der Ideen gegeben ist. Theologie ist ein transnaturales, aber nichtsdestoweniger ein vernünftiges Geschäft, sofern die Idee Gottes als Inbegriff des Guten die Welt der Vernunftideen nicht negiert, sondern vollendet. Im Wissen des Guten ist die göttliche Vernunft zur Erkenntnis gebracht und eingesehen, was in Wahrheit Gott ist. Als höchste aller Ideen ist die Idee des Guten mit derjenigen Gottes identisch, und indem sie gedacht wird, ist mit ihr auch Gott als der Grund und Zweck allen Seins erkannt, sofern das Gute nichts anderes ist als die göttliche Vernunft und die göttliche Vernunft nichts anderes als das Gute. Die Idee Gottes als des höchsten Guts und Inbegriff alles Guten sprengt den Begriff der Vernunft nicht, sondern bezeichnet den Inbegriff ihres Seins.

Daran hält auch Aristoteles fest. Nicht nur, dass der aristotelische Nous als oberste Weltursache mit dem Guten zusammenfällt; auch der Begriff des höchsten Guts als eines Denkens, das nur sich selbst zum Inhalt hat, bestätigt den rationalen Charakter der Theologie des Aristoteles, die nicht auf der Vernunft prinzipiell Transzendentes, sondern auf deren vernünftige Vollendung angelegt ist. Als Denken des Denkens ist Gott Inbegriff der Vernunfttätigkeit. Philosophie und Theologie kommen überein; göttliche Offenbarung und Selbsterkenntnis der Vernunft koinzidieren. Die christliche Theologie hat bei allen kritischen Vorbehalten gegenüber der griechischen Philosophie in der Regel konstruktiv an dieser These angeschlossen(angeknüpft). Platon wurde zum philosophischen Gewährsmann der Alten Kirche, Aristoteles zum Normalphilosophen mittelalterlicher Theologie.

Auch der lukanische Paulus hat keine Berührungsängste mit der griechischen Philosophie seiner Zeit. Er redete, wie es in Apg 17,17f. heißt, nicht nur in den Synagogen mit Juden und

Gottesfürchtigen, sondern auf dem Markt jeden Tag auch zu denen, die gerade zugegen waren, wobei er sich auch auf Diskussionen mit epikureischen und stoischen Philosophen einließ. In seiner Areopagrede nimmt er sodann ausdrücklich eine Fülle von Gedanken und Motiven spätantiker Religionsphilosophie auf, die sich bereits in vorchristlicher Zeit auf mannigfache Weise mit alttestamentlichen und mit Gedanken zeitgenössischer jüdisch-hellenistischer Theologie verbunden hatten. Ich zitiere eine einschlägige Passage aus dem Paulusbuch von Günther Bornkamm: »Gott bedarf nicht der Tempel und Opfer und lässt sich nicht in Bildern von Menschenhand fassen, hat er doch den ganzen Kosmos in seinen Zeiten und Grenzen geordnet, durchwaltet das Ganze mit Leben und Geist und hat den Menschen, die ihm verwandt in ihm leben, die Bestimmung gegeben, ihn zu suchen und zu finden. Die Anknüpfung an diese Gedanken geschieht in der Areopagrede zunächst in durchaus positiver, nicht polemischer Weise wie auch in verwandten hellenistisch-jüdischen Zeugnissen und reichlich in den Schriften der christlichen Apologeten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Dabei tritt der spezifisch christliche Inhalt der Botschaft in der Rede Act 17 zunächst ganz zurück. Die Idee des göttlichen Ursprungs aller Menschen wird sogar durch ein stoisch-griechisches Dichterzitat erhärtet. Erst ganz am Ende fällt der Name Jesu als des von Gott bestimmten Weltenrichters und werden Gericht und Totenauferstehung angekündigt, was alsbald den Spott der Hörer provoziert.«[10]

Zumindest durch den Schluss seiner Athener Rede ist der lukanische Paulus mit demjenigen Paulus verbunden, den wir aus den Briefen kennen, so sehr sich der Areopagredner ansonsten von dem Verkündiger des gekreuzigten Christus unterscheidet, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist[11]. Auch wenn in der Areopagrede des lukanischen Paulus primär von religio rationalis, vernünftiger Gotteserkenntnis und einer natürlichen Anlage des Menschen auf Gott hin die Rede ist und weniger vom »Wort vom Kreuz« als dem Zentrum paulinischer Theologie, so lassen sich doch Anklänge an die paulinische theologia crucis und an die Sätze herauslesen, die der historische Paulus im 1. Korintherbrief möglicherweise im Rückblick auf Athener Erfahrungen geschrieben hat: »Ich bin, als ich zu euch kam, nicht so gekommen, dass ich euch kraft überschwänglicher Rede oder Weisheit das Zeugnis Gottes verkündigt hätte. Denn ich beschloß, nichts unter euch zu wissen als Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten. Und ich trat in Schwachheit und Furcht und mit großem Zagen unter euch auf, und meine Rede und meine Predigt ergingen nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Erweisung von Geist und Kraft.«[12]

Ich wechsle aus Gründen der Kontrastierung rasch die Szene und blende um ein knappes Jahrtausend zurück, um ein anfängliches Bild zu gewinnen von einer der beiden Philosophenschulen, mit denen es der lukanische Paulus in Athen besonders zu tun bekam, nämlich den Epikureern. Dem im 5. Jahrhundert (um 435) vor Christus in der Cyrenaika geborenen, in Athen wirkenden griechischen Philosophen Aristipp haben der Überlieferung zufolge Freunde einst drei Hetären zur freien Auswahl angeboten. Statt die gewünschte Auswahl zu treffen, soll der weise Mann alle drei mit der Bemerkung in Empfang genommen haben, es sei bereits dem sagenhaften Paris nicht gut bekommen, einer von drei Göttinnen

---

[10] *G. Bornkamm*, Paulus, Berlin / Köln / Mainz 1969, S. 83 f. Vgl. ferner etwa *E. Lohse*, Paulus. Eine Biographie, München 1996, S. 114 f.

[11] 1. Kor 1,23. Zum Wort vom Kreuz als Antithese der Weltweisheit vgl. *W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband: 1 Kor 1,1–6,11, Neukirchen 1991, S. 165 ff.

[12] 1. Kor 2,1–4. Zur Auslegung vgl. etwa *A. Lindemann*, Der Erste Korintherbrief, Tübingen 2000, S. 53 ff. sowie *W. Schrage*, a.a.O., S. 222 ff.

den Vorzug zu geben. Doch die eigentliche Pointe folgt erst: Denn zu Hause angekommen, so hört man, habe Aristipp das Trio, dem beizuwohnen er eigentlich geneigt war, mit besten Empfehlungen verabschiedet und unverrichteter Dinge ziehen lassen. Als Begründung soll er angegeben haben, dass ein wahrer Hedonist nur derjenige genannt zu werden verdiene, der Herr und nicht Knecht seiner Passionen sei. Wahrer Genuss und lustvolle Freude von Dauer ließen sich nur realisieren, wenn man seinen Leidenschaften nicht triebhaft folge, sondern sie bewusst sublimiere, um einen kunstfertigen Umgang mit ihnen zu pflegen. Ein wahrer Hedonist, so Aristipp, ist kein Lüstling, der eilfertig von Begierde zu Genuss jagt, um im Genuss sofort nach erneuter Begierde zu schmachten; er ist vielmehr auf einen humanen Endzweck ausgerichtet, der in individueller Heiterkeit sich erfüllt und dabei auch das Ziel allgemeiner Erheiterung im Blick behält.

Man hat den Cyrenaiker Aristipp gelegentlich einen Vorläufer Epikurs genannt, der 306 v. Chr. in einem Garten Athens eine eigene Philosophenschule eröffnete. Richtig daran ist, dass auch Epikur die sokratische Frage nach dem Guten mit Verweis auf die Freude und mit der Feststellung beantwortete, alles, was gut zu nennen sei, habe als Mittel zur Realisierung des freudigen Endzwecks zu dienen. Dabei hat er, ohne sinnliche Bedürfnisse zu vernachlässigen, noch weitaus stärker als der Hedoniker Aristipp den geistigen Charakter wahrer Freude hervorgehoben. Während Leidenschaft und üppiger Sinnengenuss den inneren Frieden zerstörten, sei die unerschütterliche Seelenruhe der Ataraxie nur durch Tugend zu erreichen, die sich in Gelassenheit, notfalls auch im Verzicht übe, um dauerhaft glückselig zu sein. Das Ideal der Ataraxie gibt nur wenig Anlass zu der Vermutung, die Schüler des Epikurs seien jene reinen Genussmenschen gewesen, als die sie insbesondere dem christlichen Mittelalter galten. Luther sprach in gewohnter Derbheit gerne von den Schweinen aus der Herde des Epikurs. Doch bieten die Vertreter des genuinen Epikureismus für dieses Verdikt kaum einen Anhalt. Noch weitaus weniger trifft es auf die Stoiker zu, die das Ataraxieideal zum Ideal der Apathie zusteigerten. Gemeint ist damit jene sprichwörtlich gewordene stoische Seelenruhe, die ganz in sich gründet und durch keine äußeren Eindrücke – und seien sie von noch so schmerzlicher Art – zu tangieren ist.

Der Stoizismus bildete neben dem Epikureismus sowie der platonischen Akademie und der aristotelischen Gemeinschaft der Peripatetiker die vierte der großen Schulen, die bis ins erste christliche Jahrhundert hinein die philosophische Szene bestimmten. Seinen Schulnamen verdankt der Stoizismus der Stoa Poikile, einer bunten Halle an der Nordseite des Marktes von Athen, die mit Wandgemälden aus der attischen Geschichte und Sagenüberlieferungen ausgestaltet war. Dort lehrte um die Wende vom vierten zum dritten vorchristlichen Jahrhundert Zenon, der das stoische Lehrsystem in Grundzügen entwickelte. Im Detail entfaltet hat es später vor allem Chrysipp. Namentlich durch Cicero wurden der Stoizismus und sein Humanitätsideal sodann der römischen Welt vermittelt, um entscheidenden Einfluss zu nehmen auf die Denkungsart der damaligen Gebildeten. Die bedeutendsten Stoiker der römischen Kaiserzeit vor Marc Aurel, dem Philosophen auf dem Kaiserthron, waren Seneca und Epiktet, deren Lebensweisheit auch unter Christen viel Anklang fand.

Stoiker und Epikurer waren die Repräsentanten der beiden in der römischen Kaiserzeit beliebtesten Philosophenschulen. In der interessierten Öffentlichkeit hatten sie einen hohen Bekanntheitsgrad. Wenn Lukas den Apostel Paulus daher gerade mit ihnen in eine Diskussion eintreten lässt, geschieht dies nicht ohne programmatische Absicht. Typisch ist auch, dass die Debatte auf dem Athener Marktplatz, der Agora stattfindet. Zwar war, wie gesagt, Athen zu Zeiten des Paulus eine eher beschauliche Kleinstadt mit kaum mehr als 5000 Bürgern.

Aber es lebte von seiner großen Vergangenheit und zog schon in der Antike zahlreiche philhellenische Bildungstouristen an. Auch offiziell galt Athen im römischen Reich trotz seiner äußeren Dürftigkeit als eine privilegierte Stadt. Für das Verständnis der Absicht, die Lukas mit dem Athener Philosophendiskurs des Paulus verbindet, ist all dies von zentraler Bedeutung.

Das Christentum scheut die Begegnung mit dem gebildeten Publikum nicht, sondern sucht sie in offensiver Weise. Das Evangelium will öffentlich werden und nicht im Geheimen bleiben. Es zeugt von keiner mysteriösen Angelegenheit, über die sich nur hinter vorgehaltener Hand tuscheln und raunen ließe, sondern von einem offenbaren Geheimnis, dass das Licht der Vernunft nicht scheut. Dies wird durch den Athener Auftritt des Paulus, wie die lukanische Apostelgeschichte ihn schildert, eigens bestätigt. Doch zeigt sich auch, dass das im auferstandenen Gekreuzigten offenbare Geheimnis Gottes der Weisheit der Welt verborgen bleibt, ja mehr noch: dass sich die Weisen der Welt die Einsicht in das göttliche Mysterium Jesu Christi durch ihre Weltweisheit förmlich verstellen. Die einen, gemeint sind wohl die Epikureer, schimpfen Paulus mit einem athenischen Spottwort einen *spermologos*, einen Körnerpicker, der nichts auf die Reihe bekommt und als Fasler und ausgemachter Schwätzer zu gelten hat. Die anderen, wahrscheinlich die Stoiker, erkennen nach Lukas zwar, dass Paulus eine religiöse Botschaft verkündigen will. Sie begreifen aber nicht, wovon die Rede ist, und halten die *anastasis*, die Paulus verkündet, für eine neben Jesus stehende Göttin, weil sie mit dem Wort von der Auferstehung des Gekreuzigten nichts anzufangen wissen. Ihre Ignoranz hindert die Diskutanten des Paulus indes nicht, den Apostel zum Areopag, dem westlich der Akropolis gelegenen Areshügel zu schleppen, damit er sich verteidige und genauer erkläre, was das für eine neue Lehre sei, die er vortrage. »Du bringst uns«, sagen sie, »recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gerne, worum es sich handelt.«[13] Die lukanische Apostelgeschichte kommentiert dies mit dem Hinweis, alle Athener und dortigen Fremden täten nichts lieber als die jüngsten Neuigkeiten zu erzählen und zu hören.

Der lukanische Paulus verweigert sich der Athener Neugierde nicht, die charakteristisch ist für den gesamten hellenistischen Zeitgeist. Er greift sie vielmehr auf und bezieht in seiner Areopagrede die christliche Botschaft bewusst auf das Gedankengut zeitgenössischer Philosophie, um es in konstruktiver Kritik auf die Erscheinung des erstandenen Gekreuzigten hin umzubilden und eine Konversion herbeizuführen, die wirklich Neues zur Erkenntnis bringt. Gott, wie er sich in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes offenbart, nimmt sich der menschlichen Schwachheit an, er verdrängt in seiner Herrlichkeit das Leid der Welt nicht, sondern lädt es mitleidend auf sich, wobei denen seine besondere Zuwendung gilt, die nicht nur äußere Übel zu erdulden haben, sondern durch eigene Schuld ins Verderben gerieten. Gott in Christus will, dass allen Menschen geholfen werde; er beschränkt seine Liebe nicht auf Gerechte und Weise, sondern nimmt sich auch und gerade jener an, die wider alle Vernunft dem Bösen verfallen sind. Christliche Theologie ist österliche theologia crucis. Sie denkt das für antike Geistigkeit Undenkbare. Gottes Gottheit erschließt sich nicht als leidenslose Ataraxie und Apathie, sondern in mitleidender Sympathie gegenüber jenen, welche äußere Übel schrecken und die an innerer Schuld zugrunde zu gehen drohen. Gottes Wesen, wie es in Jesus Christus erscheint, ist erlösende und versöhnende Liebe. Diese Erkenntnis ist das wahrhaft Neue, das mit Christus und dem christlichen Glauben in die Welt gekommen ist und vom Evangelium angezeigt und bezeugt wird.

---

[13] Apg 17,20. Hierzu und zur nachfolgenden Areopagrede vgl. u. a. *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1956, S. 457 ff. sowie *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband: Apg 13–28, Neukirchen 1986, S. 127 ff.

Gott ist einer und der eine Gott ist nicht nur allmächtig, sondern gerecht, ja der Inbegriff aller Gerechtigkeit und der Grund alles Guten, indem nachgerade die menschliche Vernunft ihre Bestimmung findet. Aber die Güte Gottes erschöpft sich nicht darin, jedem zuzuteilen, was er verdient. Zwar wird das Gesetz der iustitia distributiva durch die Botschaft von der Liebe Gottes nicht beseitigt, was nicht nur unvernünftig, sondern wider alle Vernunft wäre. Gleichwohl weiß das Evangelium von einer göttlichen Liebe zu künden, die höher ist als alle Vernunft und auch das Maß der Gerechtigkeit übersteigt. *Suum cuique*, lautet das Gesetz der Gerechtigkeit, das jedem zuerkennt, was ihm gerechterweise und nach vernünftigem Urteil zukommt. Ohne solche gerechte und vernünftige Unterscheidungsleistung kann kein humanes Gemeinwesen existieren. Doch bedarf es um Gottes und der Menschen willen einer weiteren, anderen Unterscheidung, nämlich derjenigen zwischen Gesetz und Evangelium. Das Gesetz behält sein Recht im Rahmen der Gerechtigkeit. Das Evangelium aber hält auch und gerade dort, wo das Gesetz zurecht anklagt und verurteilt, gnädigen Zuspruch und Trost bereit, auf den sich der Glaubende ohn all sein Verdienst und Würdigkeit verlassen darf. Das österliche Wirkzeichen für diesen Zuspruch und Trost ist das Kreuz Jesu Christi. Ja, der auferstandene Gekreuzigte ist Grund und Inbegriff des Evangeliums in Person. Die Gewissheit, seiner zu bedürfen, um vor Gott bestehen zu können, macht den christlichen Glauben aus. Der Geist des Christentums geht von dem in Jesus Christus offenbaren Gott gerechter, aber die Gerechtigkeit zugleich transzendierender Liebe aus, in der zur Vollendung zu gelangen Ziel und Bestimmung des Glaubens ist.

Wenige nur, aber immerhin einige Athener ließen sich vom Evangelium Jesu Christi, das Paulus verkündete, begeistern. Aus Überlieferungsbeständen und möglichen Quellenvorlagen wusste Lukas, dass in Athen zu Zeiten des Apostels zwar keine größere Christengemeinde entstand, wohl aber Einzelne sich zu Christus und dem Christentum bekannten. Entsprechend heißt es in Apg 17,34 nach Abschluss der Areopagrede des Paulus: »Einige aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.« Unter dem Namen des Dionysius, als Mitglied des Areopags offenbar eine hochgestellte Persönlichkeit, verfasste später ein unbekannter Autor eine Gruppe von Schriften, in der Neuplatonismus und Christentum zu einer Einheit verschmolzen wurden. Obzwar das frühestens gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Corpus Dionysiacum weder vom historischen Areopagiten stammt noch ohne weiteres mit paulinischer Theologie vereinbar ist, darf es doch als eines unter vielen Zeugnissen dafür gelten, welche großen Folgewirkungen aus den ersten Begegnungen der christlichen Botschaft mit dem griechischen Geist hervorgingen.

Jerusalem und Athen gehören bei allen Unterschieden zusammen und bilden im Christentum eine differenzierte Einheit. Aus den bescheidenen Anfängen der paulinischen Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten, die für fromme Juden ein empörendes Ärgernis, für weise Heiden eine törichte Dummheit darstellte, entwickelte sich die universale Kirche Jesu Christi, in der Juden und Heiden eins und durch die Taufe zu einem Leib verbunden sind[14]. Wie Paulus an die kleinasiatischen Kelten, die Galater, schreibt: »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus.«[15]

---

[14] 1. Kor 12,13. Zum Thema »Die Gemeinde als Leib« vgl. *A. Lindemann*, a.a.O., S. 268 ff.

[15] Gal 3,26–28. Vgl. *F. Vouga*, An die Galater, Tübingen 1998, S. 89 ff.

Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kappadokiern

von Athanassios Despotis, Athen

Man kann die These für berechtigt halten, dass das vierte Jahrhundert das Jahrhundert sei, in dem die patristische Exegese ihren Höhepunkt erreicht habe[1]. Unter die wichtigsten Interpreten dieser Zeit sind unbestreitbar die drei großen Kappadokier zu rechnen; Basilios von Cäsarea (330–379), Gregorios der Theologe (von Nazianz 330–389) und Gregorios von Nyssa (335–395). Diese Kirchenväter öffnen eine neue Seite in der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Die Art und Weise bleibt immer klassisch und sehr inspiriert, mit der die Kappadokier die früheren Strömungen und Tendenzen der Exegese verfeinern, kombinieren und nach den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen aktualisieren. In diesem Traktat versuche ich, die wichtigsten Auslegungsprinzipien der Kappadokier übersichtlich vorzustellen. Ich beschreibe nicht das gesamte theologische Konzept ihrer Interpretation, sondern beabsichtige, die wichtigsten Punkte ihrer Exegese darzustellen. Natürlich hatte jeder dieser drei Kappadokier seine eigenen Charakteristika, die auch seine Exegese geprägt haben[2]. Da aber alle drei mehrere gemeinsame Punkte in ihren Vorstellungen über die Interpretation der Schrift haben, kann man sie gleichzeitig in einem Traktat berücksichtigen, ohne unberechtigte Verallgemeinerungen zu machen. Außerdem darf man nie vergessen, dass der Basilios Bruder von Gregorios von Nyssa war und eng mit Gregorios von Nazianz befreundet war.

Im vierten Jahrhundert wird die Exegese direkt mit dem Versuch der Kirchenväter verbunden, die Dogmen, und zwar die Christologie, besser zu formulieren und zu festigen. Das hatte zur Folge, dass die Auslegung der Schrift von den aktuellen theologischen Problemen nicht unberührt blieb, dass sie vielmehr die theologischen und praktischen Bedürfnisse der Kirche berücksichtigte[3]. Deswegen konnte die Interpretation im Rahmen einer lebendigen theologischen Tradition entwickelt werden[4]. Da aber die Bibelexegese in den Zusammenhang der theologischen Diskussionen oder der pastoralen Bedürfnisse der Kirchenväter eingeordnet wurde, beschäftigten sich die kirchlichen Schriftsteller mit der Auslegung solcher Bücher, die entweder voller wichtiger theologischer Formulierungen waren (Jesaja, Johannesevangelium, Corpus Paulinum) oder häufig im Kerygma und im Gottesdienst verwendet wurden (Genesis, Job, Psalmen)[5].

Es wurde bereits erwähnt, dass im Mittelpunkt des Interesses der Kirchenväter nicht nur die Dogmen, sondern auch der Mensch stand, mit seinen vielfältigen Bedürfnissen und

---

1 *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 1, Athen 1991, S. 325.

2 Man kann z.B. bei Basilios ein sehr praktisches und pragmatisches Denken entdecken, während bei den zwei Gregorii eine größere Zuneigung zur geistigen Dimension festzustellen ist. Besonders bei Greogorios von Nyssa ist diese geistige Dimension sehr auffällig, das bedeutet aber nicht, dass er die literarische Dimension der Schrift verachtete. Siehe Fußnote 15 und *C. Kannengiesser,* Handbook of patristic exegesis, Bd. 2, (The Bible in ancient Christianity 1–2), Leiden – New York 2004, S. 749.

3 Siehe *D. Winslow,* Christology and Exegesis in the Cappadocians, *Church History* 40 (1971) 1989.

4 *B. Studer,* Schola Christiana, Paderborn 1998, S. 11.

5 *B. Studer,* a.a.O., S. 271.

Wünschen, wie sie im vierten Jahrhundert entstanden waren[6]. Die Kirchenväter, auf die wir uns beziehen, waren auch Kinder ihrer Epoche, sie hatten in heidnischen Schulen studiert und spürten die Bedürfnisse ihrer Zeit. Deswegen haben sie sich darum bemüht, die Schrift in folgender Weise zu aktualisieren: zuerst haben sie versucht, Antworten auf die großen aktuellen Fragen der Kosmologie und Anthropologie zu geben. Deswegen verfasste z.B. Basilius seine Homilien über das *Hexaemeron* (= die ersten sechs Tage der Schöpfung), damit er Antworten auf die Fragen der Schöpfung gibt, die nicht nur theologisch, sondern auch wissenschaftlich begründet sind. Ohne Zweifel stellt Basilios in seinen Homilien über das *Hexaemeron* auch Informationen vor, die er von profanen und zwar naturwissenschaftlichen Werken seiner Zeitgenossen bekommen hat[7]. Je notwendiger aber die wissenschaftlichen Antworten waren, desto wichtiger war die vernünftige Argumentation und die Begründung der Auslegung der Schrift. So sollten wir nicht erstaunt sein, wenn wir feststellen, dass die Kappadokier logische Argumente und Syllogismen in der Bibelauslegung verwenden und die Regeln der attischen Rhetorik und der profanen Literaturauslegung in breitem Maße benutzen[8]. Außerdem zitieren sie noch Aspekte der griechischen und zwar der stoischen Philosophen[9]. In ihrer Zeit war es notwendig, dass der Prediger gebildet und faszinierend redet[10]. Das war auch eine Folge der Ausbildung, welche die wichtigsten Kappadokier Basilios und Gregorios in Athen bekommen hatten. Athen verbindet man eigentlich meistens mit den philosophischen Studien. Trotzdem war in Athen der prominenteste Lehrer im vierten Jahrhundert der Rhetoriklehrer Imerius (310–390). Und der ist der Rhetoriklehrer, bei dem Gregorios von Nazianz studiert hatte. Imerius glaubte, dass die Rhetorik eines Textes viel wichtiger sei, als sein Inhalt[11].

All dies bedeutet aber nicht, dass die Kirchenväter die Logik, die Rhetorik, die Philosophie für etwas Absolutes halten. Vielmehr benutzten und verwerteten sie ihre positiven Leistungen. In einem ganz positiven Sinn haben die Kappadokier auch die materielle Schöpfung,

---

[6] Siehe *B. Daley,* Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy, *JECS* 7 (1999) 431ff.

[7] Im folgenden Text erwähnt Basilios eine lange Reihe von Tierarten, die eigentlich nur von einem naturwissenschaftlichem Buch kommen können: »Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν κατὰ γένος. Ἑκάστου γένους τὰς ἀπαρχὰς νῦν, οἱονεὶ σπέρματά τινα τῆς φύσεως, προβληθῆναι κελεύει· τὸ δὲ πλῆθος αὐτῶν ἐν τῇ μετὰ ταῦτα διαδοχῇ ταμιεύεται, ὅταν αὐξάνεσθαι αὐτὰ καὶ πληθύνεσθαι δέῃ. Ἄλλου γένους ἐστὶ τὰ ὀστρακόδερμα προσαγορευόμενα· οἷον κόγχαι, καὶ κτένες, καὶ κοχλίαι θαλάσσιοι, καὶ στρόμβοι, καὶ αἱ μυρίαι τῶν ὀστρέων διαφοραί. Ἄλλο πάλιν παρὰ ταῦτα γένος, τὰ μαλακόστρακα προσειρημένα, κάραβοι, καὶ καρκῖνοι, καὶ τὰ παραπλήσια τούτοις. Ἕτερον παρὰ ταῦτα γένος ἐστὶ τὰ μαλάκια οὕτω προσαγορευθέντα, ὅσων ἡ σὰρξ ἁπαλὴ καὶ χαύνη· πολύποδες, καὶ σηπίαι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. Καὶ ἐν τούτοις πάλιν διαφοραὶ μυρίαι. Δράκοντες γὰρ καὶ μύραιναι καὶ ἐγχέλυες, αἱ κατὰ τοὺς ἰλυώδεις ποταμοὺς καὶ λίμνας γινόμεναι, τοῖς ἰοβόλοις μᾶλλον τῶν ἑρπετῶν, ἢ τοῖς ἰχθύσι κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς φύσεως προσεγγίζουσιν. Ἄλλο γένος τὸ τῶν ὠοτοκούντων, καὶ ἄλλο τὸ τῶν ζωοτοκούντων. Ζωοτοκεῖ δὲ τὰ γαλεώδη καὶ οἱ κυνίσκοι, καὶ ἁπαξαπλῶς τὰ σελάχη λεγόμενα. Καὶ τῶν κητῶν τὰ πλεῖστα ζωοτόκα· δελφῖνες, καὶ φῶκαι, ἃ καὶ νεαροὺς ἔτι τοὺς σκύμνους, διαπτοηθέντας ὑπὸ αἰτίας τινὸς, λέγεται πάλιν τῇ γαστρὶ ὑποδεχόμενα περιστέλλειν« (*Basileios der Große,* Homiliae in hexaemeron 7,2: *SC* 26 bis, 396–400).

[8] *I. Moutsoulas,* Γρηγόριος Νύσσης, Teil A I: *BEP* 65, 481.

[9] *O. Hughes,* The reading and preaching of the Scriptures in the worship of the Christian Church, Band 2: The patristic age, Grand Rapids Michigan 1998, S. 86. 91. 94.

[10] *B. Studer,* Schola Christiana, Paderborn 1998, S. 271. Siehe auch *A. Meredith,* The three Cappadocians on Beneficience; a Key to their Audiences, in: *Mary Cunningham-Pauline Allen (Hg.),* Preacher and Audience, Boston u.a. 1998, S. 102.

[11] *N. Wilson,* Οἱ λόγιοι στὸ Βυζάντιο, übersetzt durch *N. Konomis,* Athen 1991, S. 58.

die Umwelt betrachtet, und das hat eine hervorragende Rolle in ihrer Exegese gespielt. Die Betonung des Wertes der Natur und der Umwelt hatte als Folge die Betonung des literarischen Sinnes der Bibel[12].

Bis in die Zeit der Kappadokier beherrschte die Gestalt und die Lehre des Origenes die Exegese, der besonders den geistlichen Sinn und die Allegorese der Schrift betonte. Das bedeutet jedoch nicht, dass er die Schrift nicht philologisch erforschte, – er schätzte lediglich den literarischen Sinn weniger. Solch eine Tendenz herrschte allgemein auch in der philologischen Schule von Alexandrien. In der griechischen Welt gab es immer eine Neigung, den Wert der natürlichen materiellen Welt herabzusetzen, obwohl die Griechen besondere Aufmerksamkeit der Naturwissenschaft, der Naturphilosophie, der Astronomie usw. widmeten. Diese Tendenz wurde bei den Interpreten von Alexandrien übertragen, die zusammen mit dem Interesse für die materielle Welt auch das Interesse für den literarischen Sinn der Texte verloren haben. Der Hauptvertreter dieser Tendenz im Christentum war Origenes. Obwohl die Kappadokier die Interpretation von Origenes sehr gut studiert hatten, hat vor allem Basilios eine große Veränderung hervorgerufen und die positive Funktion der Schönheit und der Harmonie des menschlichen Körpers und der materiellen Umwelt hervorzuheben[13] gewagt, gleichzeitig aber auch den Wert des literarischen Sinnes der Schrift betont[14]. Origenes war für die Kappadokier ein sehr wichtiges Kapitel in der Auslegungstradition, das haben sie sehr gut und kritisch gelernt und ihrer Interpretation einverleibt, allerdings ohne Übertreibungen, die sie entweder zur Identifikation oder Ablehnung hätten führen können[15]. Deswegen verzichten sie nicht total auf die Allegorie, sondern verwenden sie in Maßen, wo und wann es wegen der theologischen oder pastoralen Bedürfnisse notwendig war. Was die beiden Auslegungsmethoden betrifft, die allegorische und die literarische, könnte man sicherlich sagen, dass die Kappadokier dem mittleren Weg folgen. Konkret bemerkt Gregorios:

»Wir beschreiten einen Mittelweg zwischen denen, die völlig stumpfsinnig sind, und denen, die all zu sehr der tieferen Betrachtung und anagogischen Auslegung anhängen, damit wir weder völlig untätig und unbeweglich bleiben noch wissbegieriger sind, als es angemessen

---

[12] *O. Hughes,* The reading and preaching of the Scriptures in the worship of the Christian Church, Band 2: The patristic age, Grand Rapids Michigan 1998, S. 44.

[13] *Gregor von Nyssa,* In Canticum Canticorum 12, in: *H. Langerbeck (Hg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 6, Leiden 1960, S. 347–348: »ἐν δὲ τῶν λίαν καλῶν ἦν καὶ ὁ ἄνθρωπος, μᾶλλον δὲ πλεῖον τῶν ἄλλων κεκοσμημένος τῷ κάλλει«.

[14] *Basileios der Große,* Homiliae in hexaemeron 9,1: *SC* 26bis, 480: »Καὶ γὰρ οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον [Rm 1, 16]...Ὅ μοι δοκοῦσι μὴ συνειδότες τινές, παραγωγαῖς τισι καὶ τροπολογίαις σεμνότητά τινα ἐκ τῆς οἰκείας αὐτῶν διανοίας ἐπεχείρησαν τοῖς γεγραμμένοις ἐπιφημίσαι. Ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ἑαυτὸν σοφώτερον ποιοῦντος τῶν λογίων τοῦ Πνεύματος, καὶ ἐν προσποιήσει ἐξηγήσεως τὰ ἑαυτοῦ παρεισάγοντος. Νοείσθω τοίνυν ὡς γέγραπται«. Übersetzung in *M. Fiedrowicz,* Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche, Bern 1998, S. 64: »Ich schäme mich nämlich nicht des Evangeliums... Dessen scheinen sich mir einige nicht bewußt gewesen zu sein, die mit Sinnänderungen und bildlichen Interpretationen versuchten, den Schriften nach ihren persönlichen Auffassungen etwas mehr Ansehen zu verleihen. Doch dieses bedeutet, sich selbst für weiser zu halten als die Unterweisungen des Heiligen Geistes und unter dem Vorwand der Exegese persönliche Meinungen einzuführen. Man verstehe es folglich so, wie es geschrieben ist«.

[15] *W. Telfer,* The Fourth Century Fathers as Exegetes, *HThR* 50 (1957) 94. *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 2, Athen 2004, S. 74. Weitere Aufsätze über den Vergleich der Kappadozier mit Origenes siehe *M. Girardi–M. Marin,* Origene e l' Allesandrinismo Cappadoce, Bari 2002.

wäre, und uns vom zugrunde liegenden Text weit entfernen. Das eine ist nämlich gewissermaßen jüdisch und banal, das andere traumdeuterisch, beides gleichermaßen verwerflich«[16].

Dieser mittlere Weg ist eng mit dem Begriff Θεωρία – (Theorie im Sinne von einem existenziellen Zuschauen) verbunden[17]. Θεωρία ist weder nur Allegorie noch nur historisch-grammatische Exegese (so die antiochenische Schule). Ferner ist Θεωρία bei den Kappadokiern nicht nur eine Methode und darf auch nicht mit den platonischen oder neoplatonischen Theorien verwechselt werden[18]. Θεωρία ist ein Weg, eine Bewegung der ganzen menschlichen Existenz, damit sie durch die Bibelworte dem Logos persönlich begegnet und Gott anerkennt

---

[16] *Gregor der Theologe,* Oratio 45: In sanctum Pascha 12: *PG* 36, 637C: »Ὅμως δὲ μέσην χωροῦντες ἡμεῖς τῶν τε πάντη παχυτέρων τὴν διάνοιαν, καὶ τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων, ἵνα μήτε παντελῶς ἀργοὶ καὶ ἀκίνητοι μένωμεν, μήτε περιεργότεροι τοῦ δέοντος ὦμεν, καὶ τῶν προκειμένων ἔκπτωτοι καὶ ἀλλότριοι...«. Übersetzung bei *M. Fiedrowicz,* Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche, Bern 1998, S. 116.

[17] *Gregor von Nyssa,* In Canticum canticorum, Proemium, in: *H. Langerbeck (Hg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 6, Leiden 1960, S. 4–5: »Ἐπειδὴ δέ τισι τῶν ἐκκλησιαστικῶν παρίστασθαι τῇ λέξει τῆς ἁγίας γραφῆς διὰ πάντων δοκεῖ καὶ τὸ δι' αἰνιγμάτων τε καὶ ὑπονοιῶν εἰρῆσθαί τι παρ' αὐτῆς εἰς ὠφέλειαν ἡμῶν οὐ συντίθενται, ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι πρῶτον περὶ τούτων τοῖς τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἐγκαλοῦσιν ἀπολογήσασθαι, ὅτι οὐδὲν ἀπὸ τρόπου γίνεται παρ' ἡμῶν ἐν τῷ σπουδάζειν ἡμᾶς παντοίως θηρεύειν ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τὸ ὠφέλιμον· ὥστε εἰ μὲν ὠφελοίη τι καὶ ἡ λέξις ὡς εἴρηται νοουμένη, ἔχειν ἐξ ἑτοίμου τὸ σπουδαζόμενον, εἰ δέ τι μετὰ ἐπικρύψεως ἐν ὑπονοίαις τισὶ καὶ αἰνίγμασιν εἰρημένον ἀργὸν εἰς ὠφέλειαν εἴη κατὰ τὸ πρόχειρον νόημα, τοὺς τοιούτους λόγους ἀναστρέφειν, καθὼς ὑφηγεῖται ὁ διὰ τῶν Παροιμιῶν ἡμᾶς παιδεύων λόγος, εἰς τὸ νοῆσαι ἢ ὡς παραβολὴν τὸ λεγόμενον ἢ ὡς σκοτεινὸν λόγον ἢ ὡς ῥῆσιν σοφῶν ἢ ὡς τι τῶν αἰνιγμάτων. ὧν τὴν διὰ τῆς ἀναγωγῆς **θεωρίαν** εἴτε τροπολογίαν εἴτε ἀλληγορίαν εἴτε τι ἄλλο τις ὀνομάζειν ἐθέλοι, οὐδὲν περὶ τοῦ ὀνόματος διοισόμεθα, μόνον εἰ τῶν ἐπωφελῶν ἔχοιτο νοημάτων«. Übersetzung in *M. Fiedrowicz,* Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche, Bern 1998, S. 115; S. *FC* 16/1, 97, 101: »Nachdem es aber bestimmten Leuten aus kirchlichen Kreisen richtig scheint, sich durchweg dem Wortlaut der heiligen Schrift anzuschließen, und sie nicht zugeben, daß von ihr manches in Rätsel- und Sinnbildern zu unserem Nutzen gesagt sei, halte ich es für notwendig, uns zuerst denen gegenüber, die uns solches vorhalten, in dem Punkt zu verteidigen, daß von unserer Seite her nichts Abwegiges geschieht in dem Bemühen, auf vielerlei Weise das Nützliche aus der göttlich inspirierten Schrift zu erjagen. Falls nämlich bereits der Wortlaut etwas nützen sollte, wenn man ihn wortwörtlich versteht, so hat man schon parat, worauf die Mühe abzielt. Falls aber etwas dem vordergründigen Verständnis nach unergiebig für den Nutzen sein sollte, weil es unter Verhüllung in Sinn- und Rätselbildern gesagt ist, so verkehrt man solche Worte (in einen anderen Sinn), der Anleitung des Logos entsprechend, der uns durch das Buch der Sprichwörter dazu erzieht, das Gesagte entweder als Gleichnis oder als dunkles Wort, oder als Rede von Weisen, oder als eines von den Rätseln zu verstehen. Sollte jemand die Betrachtung dieser Schriftworte mit Hilfe der Anagogie als »Tropologie" oder »Allegorie" oder anders benennen wollen, so werden wir uns keineswegs bei dem Begriff aufhalten, sofern man sich nur an die nutzbringenden Gedanken halten wollte«.

[18] Im Platonismus und Neoplatonismus gibt es eine grundlegende ontologische Unterscheidung zwischen der geistigen-unsichtbaren und der wahrnehmbaren-sichtbaren Welt, die in der Theologie der frühen Kirche kaum Platz findet. Schon Athanasios von Alexandrien (+373) war derjenige, der explizit formuliert hat, dass durch die Menschwerdung des Logos diese beiden Welten endgültig vereinigt werden. Was wir sehen, ist der Weg oder die Treppe, die uns zu der unsichtbaren und geistigen Welt führt. Die Kappadozier haben weiter daran gearbeitet, die Unterscheidung zwischen πρᾶξις und θεωρία, die in der griechischen Philosophie existierte, zu überwinden. Indem der Logos faktisch Mensch geworden ist, ist auch die θεωρία eine praktische Sache, die die Verbindung der zwei Welten voraussetzt. *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 2, Athen 2004, S. 17.

und lobt[19]. Das Wort θεωρία wird natürlich in den Interpretationen der Kappadokier mehrmals und vielfältig benutzt. Was aber gemeinsam und grundlegend in ihren Vorstellungen ist, ist, dass die θεωρία mehr als nur eine Methode ist. Die Überwindung der Wörter und die Kommunikation mit Gott ist ein existenzielles Verfahren und nicht nur eine exegetische Methode[20]. Aus der Vorstellung der Kappadokier ergibt sich, dass der Logos und der Geist persönlich sowohl bei den Schriftstellern als auch im Text der Bibel anwesend sind. Der Logos und das Pneuma sind in beiden Testamenten voll da, und sie verbinden beide durch ihre Anwesenheit und Wirkungen vor und nach der Menschwerdung des Logos.

Deswegen erforschen die Kappadokier immer die Schrift im Ganzen. Die gesamte Heilige Schrift (AT und NT) wird bei den Kirchenvätern als eine Einheit betrachtet, und deshalb haben sie kein Problem z.B. einen synoptischen Text auf der Basis eines paulinischen[21] Verses zu interpretieren. Es ist auch hier nicht berechtigt zu behaupten, dass die Kappadokier in diesem Punkt von der zweiten Sophistischen Schule oder vom Neoplatonismus beeinflusst waren[22]. Ihre Vorstellung über die Schrift ergibt sich aus dem Glauben, dass die ganze Schrift die Schöpfung des ein- und desselben Heiligen Geistes[23] ist und der Logos sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wirkt[24]. Die Kirchenväter trennen die Bücher des Kanons nicht voneinander und reden auch nicht von einer Paulinischen oder Johanneischen usw. Theologie. Darin besteht ein Unterschied zwischen der patristischen und westlichen Auslegungstradition, die auch mit einem unterschiedlichen Wissenschaftsbegriff zu tun hat. »Will man den unterschiedlichen Wissenschaftsbegriff im Westen und Osten grob kennzeichnen, kann man

---

[19] *Gregor der Theologe,* Oratio 32: De moderatione in disputando 23: *PG* 36, 200D–201A: »Κοινά, νόμος, προφῆται, Διαθῆκαι, λόγια Διαθηκῶν, χάρις, παιδαγωγία, τελείωσις, πάθη Χριστοῦ, καινὴ κτίσις. ἀπόστολοι, Εὐαγγέλια, διαμονὴ Πνεύματος, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη εἰς Θεόν τε καὶ ἐκ Θεοῦ, καὶ οὐ πρὸς μέτρον, ὡς ἡ τοῦ μάννα ποτὲ δωρεὰ τῷ ἀχαρίστῳ Ἰσραὴλ καὶ ἀγνώμονι· ἀλλὰ καθ' ὅσον ἕκαστος βούλεται, ἀνάβασις, ἔλλαμψις, ὀλίγη μὲν ἡ ἐντεῦθεν, τρανοτέρα δὲ ἡ ἐλπιζομένη· τὸ μέγιστον, ἡ Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος ἐπίγνωσις, καὶ ὁμολογία τῆς πρώτης ἡμῶν ἐλπίδος. Τούτων τί μεῖζον;«

[20] *Gregor von Nyssa,* Contra Eunomium, in: *W. Jäger (Hg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 2.1, Leiden 1960, S. 291: »ἡ γὰρ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ δύναμίς τε καὶ ἐξουσία καὶ ἀρχὴ καὶ κυριότης κατά γε τὸν ἡμέτερον λόγον οὐκ ἐν συλλαβαῖς τὸ εἶναι ἔχει, ἢ οὕτως ἂν εἰς ὁμότιμον ἔλθοι τῷ θεῷ πᾶς ὁστισοῦν εὑρετὴς ῥημάτων γενόμενος«. [=Da die wirkliche Kraft, Macht, Anfang und Herrschaft Gottes nach meiner Meinung nicht in Silben ihr Sein hat, sonst könnte sich jeder Schriftsteller mit Gott gleichstellen].

[21] Trotz der Kritik von *P. Vielhauer,* Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, *EvT* 10 (1950/51) 1–15, wird in der neuesten Forschung geglaubt (was auch stark bei den Kirchenvätern betont wird!), dass Lukas »undoubtedly a Paulinist« war. *E. Franklin,* Luke: interpreter of Paul, critic of Matthew (*JSNTS* 92), Sheffield 1994, S. 378.

[22] *W. Telfer,* The Fourth Century Fathers as Exegetes, *HThR* 50 (1957) 290.

[23] *Gregor der Theologe,* Oratio 41: In Pentecosten 11: *PG* 36, 444A–B: »Τοῦτο ἐνήργει, πρότερον μὲν ἐν ταῖς ἀγγελικαῖς καὶ οὐρανίοις δυνάμεσι, καὶ ὅσαι πρῶται μετὰ Θεὸν, καὶ περὶ Θεόν. Οὐ γὰρ ἄλλοθεν αὐταῖς ἡ τελείωσις καὶ ἡ ἔλλαμψις, καὶ τὸ πρὸς κακίαν δυσκίνητον, ἢ ἀκίνητον, ἢ παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἔπειτα ἐν τοῖς Πατράσι, καὶ ἐν τοῖς προφήταις, ὧν οἱ μὲν ἐφαντάσθησαν Θεὸν, ἢ ἔγνωσαν, οἱ δὲ καὶ τὸ μέλλον προέγνωσαν τυπούμενοι τῷ Πνεύματι τὸ ἡγεμονικὸν, καὶ ὡς παροῦσι συνόντες τοῖς ἐσομένοις. Τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ Πνεύματος δύναμις. Ἔπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς (ἐῶ γὰρ Χριστὸν εἰπεῖν, ᾧ παρῆν, οὐχ ὡς ἐνεργοῦν, ἀλλ' ὡς ὁμοτίμῳ συμπαρομαρτοῦν)· καὶ τούτοις τρισσῶς, καθ' ὅσον οἷοί τε ἦσαν χωρεῖν, καὶ κατὰ καιροὺς τρεῖς· πρὶν δοξασθῆναι Χριστὸν τῷ Πάθει· μετὰ τὸ δοξασθῆναι τῇ Ἀναστάσει· μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς Ἀνάβασιν, ἢ ἀποκατάστασιν, ἢ ὅ τι χρὴ λέγειν.«

[24] *Gregor der Theologe,* Oratio 15: In Machabaeorum laudem 1: *PG* 35, 912D–913A: »Ὁ γὰρ Λόγος ἐπαῤῥησιάσθη μὲν ὕστερον καιροῖς ἰδίοις, ἐγνωρίσθη δὲ καὶ πρότερον τοῖς καθαροῖς τὴν διάνοιαν, ὡς ἐκ πολλῶν δῆλον τῶν πρὸ ἐκείνου τετιμημένων.«

dies folgendermaßen tun: Die westliche historisch-kritische Forschung arbeitet im Großen und Ganzen analytisch, während die östliche Schriftauslegung mehr einen synthetischen Charakter besitzt«[25].

Das Wichtigste aber in der kappadokischen Exegese ist, dass ihre Vertreter durch die Interpretation der Schrift mit Gott zu kommunizieren versuchten. In dieser Richtung ist nicht nur die Hilfe des Geistes notwendig, sondern auch die Reinheit der inneren Welt des Interpreten. Solch eine Reinheit kann man durch das Beten, den Glauben und eine persönliche Askese erreichen. Es ist nicht zufällig, dass alle drei Kappadokier ein ganz intensives und konsequentes asketisches Leben in Pontus geführt haben. Deswegen bittet Gregorios der Theologe immer all diejenigen, die sich mit der Schrift beschäftigen: »Aber reinigt ihr euch alle, die die Schrift vergnügt, euren Geist, eures Hören, eures Denken, da die Schrift ein Wort über Gott ist und es auch ein göttliches Wort ist[26]«. In diesem Sinn setzt die Bibelauslegung die Reinheit des inneren Menschen und die Erleuchtung des Geistes voraus, und sie entsteht als Frucht des asketischen Lebens[27].

Dieses Leben ist aber auch eng mit dem Gottesdienst verbunden. Deshalb kann die Tatsache nicht Zufall sein, dass alle drei großen Kappadokier auch Bischöfe waren. Sowohl Basilios als auch Gregorios halten die Teilnahme am Gottesdienst für eine wichtige Voraussetzung des richtigen Verständnisses und Erlebens der Erzählungen der Bibel. Der Gottesdienst, die Sakramente, die Feier der Kirche vervollständigen die Worte der Schrift und sind die höchste und die einzige vollständige Interpretation der Schrift. Im Gottesdienst wird der Gläubige Zeitgenosse, Augen- und Ohrenzeuge der Ereignisse der Heilsgeschichte. Ebenfalls hat der Gläubige die einzigartige Gelegenheit, an allen Aspekten des Lebens und des Wirkens Jesu teilzunehmen, all seine Gaben zu bekommen, im gleiche Sinne, wie seine Zeitgenossen, die von ihm geheiligt wurden[28]. In diesem Sinn ist die Bibelauslegung bei den Kappadokiern nicht nur ein intellektuelles Verständnis der schriftlichen Texte und der historischen Ereignisse der Heilsgeschichte. Das Interpretieren der Bibel bedeutet eine Bewegung des ganzen Menschen zur Erkenntnis Gottes und Begegnung mit ihm (Vgl. Joh 17,24).

Ein praktisches Beispiel der kappadokischen Auslegung

Damit klar wird, wie die Kappadokier ihre Auslegungsprinzipien praktizierten, werde ich ein Beispiel ihrer Interpretation darstellen. Ich habe die Parabel des Verlorenen (Lk 15,11–32) ausgewählt, da sie die bei den Kirchenvätern am häufigsten erwähnte sonderlukanische Parabel ist. Leider wird uns keine Homilie über diesen Text von den Kappadokiern überliefert. Dennoch kann man in ihren übrigen Schriften Zitate, Anspielungen oder kurze Erwähnungen der Geschichte des Verlorenen treffen. Diese Zitate sind erforscht und es wird dadurch untersucht, wie die Kappadokier diese Parabel interpretieren.

Alle drei Kappadokier halten die Liebe des Vaters und die Umkehr des Verlorenen für die Schwerpunkte, an denen sich der Text der Parabel zuspitzt. Oft erwähnen sie

---

[25] *K. Nikolakopoulos,* Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 7), Aachen 2000, S. 41.

[26] *Gregor der Theologe,* Oratio 38: in Theophania 6: *PG* 36, 317A: »Καί μοι καθήρασθε καὶ νοῦν καὶ ἀκοὴν καὶ διάνοιαν ὅσοι τρυφᾶτε τὰ τοιαῦτα ἐπειδὴ περὶ Θεοῦ καὶ θεῖος ὁ λόγος«.

[27] *I. Panagopoulos,* Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. 2, Athen 2004, S. 69.

[28] *Gregor der Theologe,* Oratio 38: In Theophania 18: *PG* 36, 332B: »Διὰ πασῶν ὅδευσον ἀμέμπτως τῶν ἡλικιῶν Χριστοῦ καὶ δυνάμεων, ὡς Χριστοῦ μαθητής«.

den Verlorenen als ein entsprechendes Beispiel für das Buße-Tun und seine Gestalt wird als ein positives Umkehrbeispiel vorgestellt. Ihre Interpretation ist hauptsächlich existenziell bzw. eng mit Anthropologie verbunden und geht meist von der pastoralen Praxis aus. Daher vermeiden sie im Grunde sowohl eine allegorisierende Interpretation als auch eine rein philologische Untersuchung der Parabel im Ganzen. Das bedeutet aber nicht, dass sie den Text nicht philologisch untersuchen oder dass sie absolut die Allegorie vermeiden. Gregorius von Nyssa, der mehr als die anderen die Allegorie verwendet, zeigt auch ein großes Interesse für den literarischen Sinn, indem er das Verb ὑστερεῖσθαι genau untersucht, ohne es zu allegorisieren[29].

Deswegen ist ihre Interpretation sehr bedeutsam und kann uns viele Anregungen für das Verständnis des lukanischen Textes bieten. Ich gehe von der schon erwähnten These aus, dass die Parabel des Verlorenen ein entsprechendes Umkehrbeispiel für alle Menschen ist. »Es wird uns vielmal und mehrartig die Lehre mitgeteilt, dass wir nicht verzweifeln dürfen. Das belehrt uns aber am meisten die Parabel unseres Herrn Jesu Christi über den Sohn, der das Eigentum seines Vaters bekommen hat und er es mit seinen Sünden verschwendet hat. Wir lernen dennoch durch die Worte unseres Herrn, was für eine große Feier seine Umkehr verursacht hat«[30]. Auf ähnliche Weise interpretiert Gregorius, der Theologe, die Geschichte des Verlorenen, der sie mit den Parabeln der verlorenen Drachmen und des verlorenen Schafs gegenüberstellt[31].

Diese zwei Parabeln sind der literarische Zusammenhang der Parabel in Lk 15, wo der Evangelist selbst alle drei Gleichnisse verbindet[32]. Von diesem Zusammenhang her, nutzt Gregorius die Gelegenheit, nicht nur über die Bedeutung der Umkehr zu sprechen, sondern auch die großartige Liebe des Vaters zu betonen. Das ist die Kehrseite der gleichen Medaille, die bei Gregorius mit Nachdruck vorgestellt wird[33]. Während einerseits Basilius

---

[29] *Gregor von Nyssa,* In Ecclesiasten 2: *J. Donough – P. Alexander (Hgg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 5, Leiden 1986, S. 304: »ὑστερεῖσθαι τὸ λείπεσθαι ἡ γραφικὴ συνήθεια νοεῖν διδάσκει, καὶ τοῦτο ἐκ πολλῶν ἔστι πιστώσασθαι· ὁ γὰρ ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι μεμνημένος Παῦλος οἶδε καὶ ὑστερεῖσθαι καὶ περισσεύειν· καὶ ὁ διὰ τῆς ἀσωτίας τὴν πατρικὴν ἐκδαπανήσας οὐσίαν λιμοῦ κατασχόντος ἤρξατο ὑστερεῖσθαι.«

[30] *Basileios der Große,* Regularum breviorum capitula, 13: *PG* 31, 1089D: »Ὅτι δὲ οὐ χρὴ ἀπογινώσκειν, διδασκόμεθα πολλαχοῦ μὲν καὶ πολυτρόπως, μάλιστα δὲ ἐκ τῆς παραβολῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ λαβόντος τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν καὶ καταναλώσαντος εἰς ἁμαρτήματα. Οὗ ἡ μετάνοια οἵας καὶ ὅσης ἑορτῆς ἀξία γέγονεν, ἐξ αὐτῶν τῶν ῥημάτων τοῦ Κυρίου μανθάνομεν«.

[31] *Gregor der Theologe,* Carminum Liber II: Historica, Ad Vitalianum 105–120: *PG* 37, 1487A–1488A: »Οὐκ ἄϊεις υἷῆα νεώτερον, ὡς ἀπὸ πατρὸς / Πλάγχθη, μαχλοσύνῃσι πατρώϊα πάντα λαφύξας, / Καί μιν λιμὸς ἔτειρεν ἀλήμονα; Ὡς δ' ἐπὶ δῶμα / Πατρὸς ἑοῦ παλίνορσος ἔβη, καὶ γούνασι κάμφθη, / Αἴψα πατὴρ ἐλέηρε κακὸν πάϊν, αὐχένι χεῖρας / Πλέξατο, δάκρυα χεῦε, καὶ εἰλαπίνῃσι γέρηρε Καὶ ποιμὴν οἴων τις, ἰῆς ἀπομουνωθείσης, Ἐσθλός, λεῖψεν ἅπαντα, μετ' ἴχνια δ' ἤλυθε κείνης· / Ἧν δέ μιν ἢ κατὰ πρῶνας ἀπόπροθεν, ἠὲ καθ' ὕλας / Πλαζομένην εὕρῃσιν, ἑοῖς ὤμοισιν ἀείρας, / Καγχαλόων δεκάδεσσιν ἐνηρίθμησε φίλῃσι. / Τοῖος ἐμοῦ Χριστοῖο μέγας νόμος, ὃς χθαμαλοῖσιν / Εὐμενέει πάντεσσιν, ὑπερφιάλους ἀθερίζων. / Πολλάκις ἐξαγόρευσις ἁμαρτάδος ἄνδρ' ἐσάωσε / Μούνη, καὶ δακρύοισιν ἀπέκλυσε πήματα πικροῖς, / Καὶ ψυχὴν ἐκάθηρε μελαινομένην κακότητι«.

[32] Es ist auffällig dass die Kappadozier die Parabel auch mit nicht lukanischen Texten, wie z. B. Jes 1,18 25,8 Mt. 9,12–13, verbinden. So zeigt er noch einmal, dass die gesamte Schrift eine Einheit ist. Siehe *Basileios der Große,* Epistola 46: In virginem lapsam 6, in: *Y. Courtonne (Hg.),* Saint Basile: Lettres, Bd. 1, (Collection des universités de France), Paris 1957, S. 124.

[33] *Gregor der Theologe,* Carminum liber I: Theologica 26,15: *PG* 59, 498A: »Χαρά τε δραχμῆς εὑρέσει, καὶ θρέμματος. / Πατήρ τε παίδων τῷ πεσόντι συμπαθής«; *Ders.,* a.a.O., 26,82: *PG* 59, 504A–505A: »Δραχμήν τε, πρόβατόν τε, πάϊν τ' ἀπὸ πάντ' ὀλέσαντα / Εὑρὼν, τὴν μὲν ἔραζε, τὸ δ' οὔρεσι, τὸν δ' ὑπὸ

die Umkehr betont, stellt andererseits Gregorius besonders die Fürsorge des Vaters vor. Die zweidimensionale Funktion der Parabel spiegelt den Unterschied der historischen Facetten der synoptischen Tradition wider[34]. In der Lebenswirklichkeit des historischen Jesus in Palästina (erste Schicht der s. Tr.), wo die Problematik der Gegensatzpaare fromm-sündig, gerecht-ungerecht, rein-unrein herrschte (s. Lk 15,1), war vermutlich die Umkehr und die Annahme des Sündigen von größerer Bedeutung. Aber in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems 60 n. Chr. (dritte Schicht der s. Tr.), in der schon die ersten Gemeinden, über eine Struktur verfügten und in denen das dritte Evangelium verfasst wurde, war es von größerem Interesse, die Fürsorge des Vaters zu betonen. In den organisierten Gemeinden hatte die Problematik mehr mit denjenigen zu tun, die außerhalb der Kirche waren und für die sie sorgen sollten. So kann man beide Akzentuierungen des Parabelsinnes historisch einordnen und interpretieren. Daher sind auch beide Auslegungen der Kappadokier akzeptabel und dem literarischen Sinn entsprechend.

Ähnlich wie sein Bruder, Basilius, legt Gregorius von Nyssa[35] die Parabel aus. Gregorius interpretiert aber mit einer größeren existenziell-anthropologischen Tendenz. Er identifiziert die Gestalt des Verlorenen mit jeder menschlichen Existenz, die wieder zu ihrem Vater, Gott, zurückzukehren versucht. Die Geschichte des Verlorenen ist nach Gregorius eine Anspielung des Abenteuers der Menschheit, die sich durch die Sünde von Gott entfernt und nachher umkehrt, um die Gottessohnschaft zu genießen. Die existenzielle Interpretation führt Gregorius, der mehr als die anderen zwei Kappadokier von Origenes beeinflusst ist, zur Allegorisierung des Textes[36]. Es geht um das Erbe der alexandrinischen Auslegungstradition, die die Kappadokier kritisch übernommen haben. Seine existenziell-anthropologische Interpretation aber ist durch die Intention des Textes selbst gefordert. Der Text enthält so viele an Konnotationen reiche Begriffe (unter anderem πατήρ, υἱός, οἰκία, ἁμαρτάνειν, οὐρανός), dass er den Leser dazu führt, der Geschichte der Parabel eine theologische und anthropologische Qualität zu geben[37].

ποσσὶν / Οἰκτρὸν ὑποστρέψαντα πατρῴϊον ἐς δόμον, ὦ ’ναξ, / Αὖθις ἀριθμήσειας ἐν υἱάσι, θρέμμασι, δραχμαῖς.«

34 *J. Jeremias,* Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ^{3}1979, S. 35.

35 *Gregor von Nyssa,* Contra Eunomium, in: *W. Jäger (Hg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 2.2, Leiden 1960, S. 68: »ἐπειδὴ γὰρ χαρὰ γίνεται τοῖς ἀγγέλοις ἐπὶ τοῖς ἀνασῳζομένοις ἐξ ἁμαρτίας, διότι μέχρι τοῦ νῦν συστενάζει ἡ κτίσις ἐκείνη καὶ συνωδίνει τῇ καθ’ ἡμᾶς ματαιότητι, ζημίαν οἰκείαν κρίνουσα τὴν ἡμετέραν ἀπώλειαν, ὅταν ἡ ἀποκάλυψις γένηται τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, ἣν ὑπὲρ ἡμῶν ἀεὶ καραδοκοῦσι καὶ ἀπεκδέχονται, καὶ ὅταν ἀποσωθῇ τῇ ἄνω ἑκατοντάδι τὸ πρόβατον (ἡμεῖς δὲ πάντως ἐσμέν, ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, τοῦτο τὸ πρόβατον, ὃ διὰ τοῦ γενέσθαι πρωτότοκος ὁ ἀγαθὸς ποιμὴν ἀνεσώσατο), τότε διαφερόντως ἐν ἐπιτεταμένῃ τῇ ὑπὲρ ἡμῶν εὐχαριστίᾳ προσάξουσι τῷ θεῷ τὴν προσκύνησιν τῷ διὰ τῆς πρωτοτοκίας ἀνακαλεσαμένῳ τὸν τῆς πατρῴας ἑστίας ἀποφοιτήσαντα.«

36 *Gregor von Nyssa,* De oratione dominica 2: *PG* 44, 1144C–D: »Καὶ γὰρ ἐν τῷ κατὰ τὸν νέον διηγήματι τὸν ἀποστάντα τῆς πατρῴας ἑστίας καὶ πρὸς τὸν χοιρώδη βίον αὐτομολήσαντα τὴν ἀνθρωπίνην ἀθλιότητα δείκνυσιν ὁ λόγος, ἱστορικῶς διηγούμενος τὴν ἀποφοίτησιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀσωτίαν, οὐ πρότερον δὲ αὐτὸν ἐπανάγει πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς εὐκληρίαν, πρὶν αἴσθησιν αὐτὸν τῆς παρούσης ἀναλαβεῖν συμφορᾶς, καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐλθεῖν καὶ μελετῆσαι τὰ τῆς μεταμελείας ῥήματα. Ταῦτα δὲ ἦν συμβαίνοντά πως τοῖς τῆς προσευχῆς λόγοις· φησὶν γὰρ ἐκεῖ, Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου...«. Siehe auch *Ders.,* In suam ordinationem: *E. Gerhardt (Hg.),* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 9, Leiden 1967, S. 335–336.

37 Dieses Verfahren wird durch die moderne linguistische Forschung Transformation des Textes genannt. Siehe ausführlich *D. Massa,* Verstehensbedingungen von Gleichnissen Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht (TANZ 31), Tübingen 2000.

Deswegen kann man nachvollziehen, warum in diesem Punkt auch der antiochenische Interpret Chrysostomus, der mehr als die Kappadokier den literarischen Sinn betonte, auch eine theologisch-anthropologische Interpretation des Textes anbietet: er versteht unter der Gestalt des Verlorenen auch jede menschliche Existenz, die von Gott weggegangen ist, und bemerkt: »Wenn wir nur wollen, dann ist der Rückweg leicht und kurz. Wir müssen nur die Fremde und das Ausland verlassen. Darunter ist die Sünde zu verstehen, die uns vom Vaterhaus weit wegführt. Und er ist ja ein liebevoller Vater und er liebt uns Heimgekehrte nicht weniger als die braven Söhne, ja in noch höherem Maß[38]«.

Was Chrysostomos mit den Kappadokiern verbindet, ist dennoch keine Auslegungsmethode, sondern ihre ähnliche pastorale Praxis und konsequentes asketisches Leben. Alle drei Kappadokier haben diese Parabel mit ihrer täglichen Lebenswirklichkeit in der Gemeindepraxis gegenübergestellt und ihren Sinn auf unterschiedliche Art und Weise in verschiedenen Situationen angewendet. Es ist charakteristisch wie die zwei Brüder Basilios und Gregorius von Nyssa die Geschichte des Verlorenen praktisch mit der Umkehrpraxis verbunden haben. Basilios sollte eine Jungfrau unterstützen, die gesündigt hat. Er versucht ihre Situation mit der des verlorenen Schafes und des verlorenen Sohnes zu vergleichen, um sie zu überzeugen nicht zu verzweifeln, sondern umzukehren[39]. Auf ähnliche Weise verbindet Gregorius von Nyssa die Parabel des Verlorenen mit der Umkehrpraxis und vermutlich schon implizit mit dem Bußsakrament (ἐξομολόγησις), das allerdings schon mehrfach im Neuen Testament bezeugt wird (Joh 20,23 Mt 9,8 in Apg 19,18 und Jak 5,16 tritt das Verb «ἐξομολογεῖσθαι» auf)[40].

Diese Interpretationstendenz wird als »ecclesial dimension« bezeichnet[41] und ist eng mit den übrigen oben beschriebenen Auslegungsprinzipien der Kappadokier verbunden. Diese »ecclesial dimension« hat sie vor Übertreibungen in ihrem exegetischen Werk geschützt und ihnen zusammen mit Chrysostomos eine führende Rolle in der patristischen

---

[38] *Johannes Chrysostomos,* In epistolam ad Romanos 11: *PG* 60, 481C: »Οὕτω καὶ ἡμεῖς ποιῶμεν· κἂν εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀπενεχθῶμεν, ἐπανέλθωμεν πρὸς τὸν πατρῷον οἶκον, καὶ μὴ κατοκνήσωμεν πρὸς τὸ τῆς ὁδοῦ μῆκος. Ἂν βουληθῶμεν, εὔκολος ἡ ἐπάνοδος γίνεται καὶ ταχίστη, μόνον ἀφῶμεν τὴν ξένην καὶ τὴν ἀλλοτρίαν· τοῦτο γὰρ ἡ ἁμαρτία, πόρρῳ τῆς οἰκίας ἡμᾶς ἀπάγουσα τοῦ πατρός. Ἀφῶμεν τοίνυν αὐτήν, ἵνα ταχέως πρὸς τὸν πατρῷον ἐπανέλθωμεν οἶκον. Καὶ γὰρ φιλόστοργός ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ τῶν εὐδοκιμούντων οὐχ ἧττον ἡμᾶς ἀγαπήσει μεταβαλλομένους, ἀλλὰ καὶ πλέον«.

[39] *Basileios der Große,* Epistola 46: In virginem lapsam 6, in: *Y. Courtonne (Hg.),* Saint Basile: Lettres, Bd. 1, (Collection des universités de France), Paris 1957, S. 124: »Μόνον ἀνάλυσον, καί, ἔτι σου μακρὰν οὔσης, προσδραμὼν ἐπιπεσεῖται ἐπὶ τὸν τράχηλόν σου, καὶ φιλικοῖς ἀσπασμοῖς περιπτύξεται τὴν ὑπὸ τῆς μετανοίας ἤδη κεκαθαρμένην. Καὶ στολὴν ἐνδύσει, τὴν πρώτην, ψυχὴν ἀπεκδυσαμένην τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς αὐτοῦ πράξεσι, καὶ περιθήσει δακτύλιον χερσὶν ἀποπλυναμέναις τοῦ θανάτου τὸ αἷμα, καὶ ὑποδήσει πόδας ἀποστρέψαντας ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς πρὸς τὸν δρόμον τοῦ Εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης. Καὶ εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς ἡμέραν καταγγελεῖ τοῖς ἰδίοις καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις, καὶ παντὶ τρόπῳ τὴν σὴν ἑορτάσει σωτηρίαν.«

[40] *Gregor von Nyssa,* De oratione dominica 2: *PG* 44, 1144C–D: »φησὶν γὰρ ἐκεῖ, Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου· οὐκ ἂν προθεὶς τῇ ἐξομολογήσει τὴν εἰς τὸν οὐρανὸν ἁμαρτίαν, μὴ πεπεισμένος ἑαυτοῦ πατρίδα εἶναι τὸν οὐρανόν, ὃν καταλιπὼν ἐπλημμέλησεν. Διὰ τοῦτο καὶ εὐπρόσιτον αὐτῷ τὸν πατέρα ἡ μελέτη τῆς τοιαύτης ἐξομολογήσεως ἀπεργάζεται«.

[41] *C. Kannengiesser,* A Key for the Future of Patristics: The Senses of the Scripture, in: *P. Blowers u.a. (Hgg.),* In Dominico Eloquio, Grand Rapids Michigan 2002, S. 106. *K. Nikolakopoulos,* Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode? *OFo* 13 (1999) 173ff.

Auslegungstradition verliehen[42]. In einer Zeit, in der eine große Geschichte zu Ende ging und eine neue ihren Anfang nahm (4. Jh.), haben sie mit ihrem reichen und fruchtbaren Werk geschafft, die Richtlinien für die Zukunft der Bibelauslegung im Osten zu erlassen.

[42] *H. Biedermann,* Die Bedeutung der drei Kappadozier und des Johannes Chrysostomos als Fundament der byzantinischen Geistegestaltung, *OS* 32 (1983) 292.

Das Herzensgebet in der orthodoxen Spiritualität

von Daniel Munteanu, Bamberg

1. Einleitung

Als Herzensgebet wird die besondere individuelle Gebetspraxis bezeichnet, nach der man im ruhigen Rhythmus des Atmens Jesus und sein Erbarmen anruft: »*Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner*« (»des Sünders« – als möglicher Zusatz).

Ziel dieses Gebets ist die Schau Gottes (θεωρία) bzw. die *cognitio Dei experimentalis* durch innere Ruhe und Kontemplation. Das Ergebnis des ununterbrochenen Gebets als Ausübung der *Hesychia*, der inneren Ruhe, ist die Erfahrung der lebensspendenden und verwandelnden Einwohnung Gottes. Durch das fortwährende Gebet erlangen die Betenden die Reinigung des Herzens und die innere Sammlung, die zur Vereinigung mit Gott führen. Diese *personale Vereinigung* drückt sich in der Schau Gottes aus, die den ganzen Menschen verwandelt. Es handelt sich um eine Erleuchtung (φωτισμός), ein Sehen des göttlichen Lichts (videre Deum per puritatem cordis)[1], des Selben Lichts, in dem sich Jesus Christus auf dem Tabor verklärte (Mt 17,1–13).

Die Praxis des unaufhörlichen Gebets geht auf die altmönchische Spiritualität zurück, wie sie seit dem 3. Jh. von den Mönchen in der Wüste praktiziert wurde.[2] Der Begriff Hesychia (ἡσυχία) begegnet uns bereits im 4. Jh. bei den Kappadoziern Gregor von Nyssa[3], Gregor von Nazianz[4] und Basilius der Große[5], die ihm eine große Bedeutung für das innere Leben eines Christen einräumten.[6] Evagrius Pontikus, der als der »Doktor des Hesychasmus«[7] erachtet wird und ein Schüler der Kappadozier war[8], verstand das Gebet als eine Art Entmaterialisierung. In seiner origenistischen Mystik[9] bestand noch keine Verbindung zwi-

---

1 Vgl. *V. Lossky*, Schau Gottes, Zürich 1964, S. 51; vgl. *R. Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997, S. 54f. 171f.

2 *F. v. Lilienfeld*, Hesychasmus, TRE 15 (1986), 283.

3 Vgl. *J. Meyendorff*, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, S. 196.

4 Vgl. *R. R. Ruether*, Gregory of Nazianzus. Rethor and Philosopher, Oxford 1969, S. 141f.

5 Vgl. *W. Völker*, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, S. 66.

6 Vgl. *W. Völker*, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, S. 203: »Fast regelmäßig bindet Gregor die Ekstase an die Herzensreinheit, die für alle Schau die unerlässliche Vorbedingung ist (...) und einen besonderen Akzent legt er auf die ἡσυχία (...). Gregor steht mit seiner Würdigung der ἡσυχία nicht allein, auch die anderen Kappadozier haben ihr begeisterte Lobsprüche gespendet (...). Es ist der mönchische Geist, der sich jetzt eindringlich vernehmbar macht, dessen Haltung das geistliche Leben für Jahrhunderte bestimmen sollte, und dessen späte Frucht die Hesychasten sind, für die die ἡσυχία eine ganz zentrale Bedeutung gewonnen hat«.

7 Vgl. *J. Meyendorff*, The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today, New York 1981, S. 202f. Vgl. *W. Völker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952, S. 634f.

8 Vgl. *W. Völker*, a.a.O., S. 633; vgl. *V. Lossky*, Schau Gottes, Zürich 1964, S. 82: Evagrius wurde von Basilius zum Lektor und von Gregor von Nyssa zum Diakon geweiht. Außerdem begleitete er 380 Gregor von Nazianz, den er als seinen Lehrmeister achtete, nach Konstantinopel.

9 Vgl. *V. Lossky*, a.a.O., 130–132: Lossky nennt diese Mystik »intellektualistisch« und »Spiritualität der Evasion«. W. Völker lehnte diese von de Faye stammende Bezeichnung »intellektualistisch« als

schen dem regelmäßigen Beten und dem Namen Christi. Erst ein Jahrhundert später hat Diadochus von Photice sowie im 7. Jh. Johannes Climacus das »intellektuelle« Gebet Evagrius' in das »Gebet Jesu« umgeformt.[10] Der Höhepunkt der byzantinischen Mystik wird im Werk Symeons des Neuen Theologen (949–1022)[11] erreicht. Die Praktik des Herzensgebets lebte weiter bei den Athosmönchen Gregorios Sinaites (+1346), Kallistos (+1397) und Ignatios Xanthopouloi (+1423). Nach Russland gelangte es durch Nil Sorskij (+1507)[12]. Insbesondere durch den Hl. Gregorios Palamas (1296–1359) und seine Lehre vom vergöttlichenden Licht Gottes, d.h. von der jederzeit möglichen Schau des Taborlichtes[13] erlangte der Hesychasmus im 14. und 15. Jh. die Würde eines gesamtkirchlichen Wirklichkeitssinnes. Die neuhesychastische bzw. neupalamitische Spiritualität findet auch in der Theologie des 20. Jh. (z. B. Staniloae, Meyendorff, Lossky, Florovskij, Evdokimov, Mantzarides)[14] ihren Niederschlag.

In der Geschichte des Herzensgebets zeichnet sich durch die Aufnahme der sogenannten *psycho-physischen Methode* eine weitere Entwicklung ab.

2. Die psycho-somatische Methode

Die eindruckvollste Beschreibung der psycho-physischen Methode findet sich bei dem Hl. Nikephorus, dem Faster. Er empfahl das Sprechen des Herzensgebets, nachdem man sich in Ruhe von den alltäglichen Sorgen verabschiedet und mit allen Menschen Frieden geschlossen hat. Der physische Aspekt des Gebets besteht in der Sammlung des Geistes im Herzen, indem man dem Weg des Atems folgt und den Geist nötigt, mit der eingeatmeten Luft ins Herz hinabzusteigen und dort zu verweilen[15].

Eine erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Herzensgebet begegnet im Islam beim durch mystische Technik der Sufis praktizierten Gedenken Gottes (dhikr). Auch hier wird das Herz als »Ort der spirituellen Helle« betrachtet. Der dhakir kauert sich auf die Erde »mit gekreuzten Beinen, die Arme um die Beine geschlungen, den Kopf zwischen die Knie gesenkt und mit geschlossenen Augen.« Er hebt seinen Kopf und sagt: »‚la ilah' in der Zeit, die zwischen

---

unzutreffend ab. Vgl. *W. Völker*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 74.

[10] Vgl. *J. Meyendorff*, The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today, New York 1981, 203; vgl. W. Völker, Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968, S. 137f.

[11] Vgl. *Symeon der Theologe*, Licht vom Licht. Hymnen, München 1951; vgl. *Syméon le Nouveau Théologien*, Chapitres théologiques gnostiques et pratiques, Paris ²1996; vgl. *K. Deppe*, Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus, Göttingen 1971; vgl. *P. Argárate*, Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen, Bonn 2007, 223f.

[12] Vgl. *F. v. Lilienfeld*, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Russland Ivans III., Berlin 1963, S. 133: nennt Nil Sorskij den ersten »Hesychast« in Russland.

[13] Vgl. *J. Meyendorff*, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959; vgl. *G. Podskalsky*, Gregorios Palamas, TRE 14 (1985) 204: Die »Grundüberzeugung der palamitischen Theologie, dass Gottes Wesen zwar unzugänglich, seine ungeschaffenen Wirkkräfte (Energien) aber nicht nur erkennbar, sondern – nach entsprechender Vorbereitung – auch ganzheitlich erfahrbare Wirklichkeit für jeden Christen werden können«, leitet zu einer neuen, eschatologischen Lebensform; vgl. *A. M. Ammann SJ*, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, Würzburg ³1986.

[14] *F. v. Lilienfeld*, Hesychasmus, TRE 15 (1986) 283.

[15] *A. Bloom*, Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurien der Mönche Kallistus und Ignatius, München 1955, S. 21f.

der Ankunft des Kopfes in Herzenshöhe und seiner Lage auf der rechten Schulter verstrich. Wenn der Mund auf der Höhe des Herzens ankommt«, sagt er mit Nachdruck ‚illa' und angesichts des Herzens noch energischer ‚Allah'.[16] *La ilaha il Allah* heißt »es gibt keinen Gott außer Allah«. Durch das mystische Gebet (dhikr) wird die Erleuchtung erlangt, die »Flammen der Wahrheit«, die Funken der göttlichen Wirklichkeit, die »Gaben der Barmherzigkeit Gottes an diejenigen, die ihn mit Ausdauer und besonderer Hingabe suchen«.[17] Durch die Technik des dhikr soll eine Begegnung mit Gott, die Schau seiner Wirklichkeit, ein Vordringen im göttlichen Bereich ermöglicht werden.

Auch Timothy Ware[18], John Meyendorff[19] und André de Halleux[20] erkennen die Parallele der hesychastischen Methode zum dhikr-Gebet. Die psycho-physische Methode lässt sich nach Auffassung J. Meyendorffs sogar weniger mit dem hinduistischen Joga in Verbindung bringen als mit dem muslimischen dhikr. Die Ähnlichkeit zwischen dhikr und Nikephorus' Darstellung des Herzensgebets seien geradezu »trop frappants«.[21] Den Einfluss des Islams auf die christlich-mystische Spiritualität erklärt Meyendorff durch den menschlichen Kontakt, der dadurch entstand, dass viele Mönche Palästina und Ägypten besuchten, die unter muslimischer Herrschaft standen. Der kulturell-religiöse Einfluss sei aber über die Jahrhunderte gesehen ein gegenseitiger gewesen.[22]

Laut Mircea Eliade trugen die Einflüsse des islamischen dhikr auf das Christentum rückwirkend zur »Universalisierung des Islams« bei, »indem sie ihm eine ökumenische Dimension gaben«.[23]

Dennoch existieren zwischen dem Herzensgebet und dhikr Unterschiede.[24] Der dhikr ist eine intensive innerliche Anbetung Gottes, die einen tranceähnlichen Zustand hervorrufen kann. Außerdem kann der dhikr im Unterschied zum Herzensgebet, dass in der Einsamkeit vollzogen wird, sowohl als private spirituelle Übung als auch als gemeinschaftliche Zeremonie der Sufi-Orden (Tariquas) zur Anrufung der Namen Gottes ausgeübt werden. Beim Herzensgebet wird nur der Name Jesus gerufen, während beim dhikr meist die neunundneunzig verschiedenen Namen bzw. Attribute Allahs aufgezählt werden. Die

---

[16] *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit, Freiburg im Breisgau 1983, S. 147.

[17] Vgl. *A. T. Khoury*, Spiritualität des Islam, in: *E. Möde (Hg.)*, Spiritualität der Weltkulturen, Graz–Wien 2000, S. 253f.

[18] Vgl. *T. Ware*, The Orthodox Church, Baltimore 1963, S. 75.

[19] Vgl. *J. Meyendorff*, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, S. 200f.

[20] Vgl. *A. de Halleux*, Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études, Leuven 1990, S. 769: »Depuis la fin du XIIIe s., l'hésychasme sinaitique et athonite préconise volontiers une méthode d'oration psychosomatique que l'on a pu comparer au dhikr du soufisme musulman, voire à certaines techniques du yoga hindou ou du bouddhisme zen, encore que la répétition inlassable de la 'priére à Jesus', accompagnée de métanies, s'origine incontenstablement dans la pratique des anciens Pères du désert«.

[21] Außer der Ähnlichkeit der Technik scheint das Herzensgebet und der dhikr von den gleichen Lichtphänomenen begleitet zu werden. Denn auch die sufis sehen im *dhikr der Intimität* das göttliche Licht. Vgl. *L. Gardet*, Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane, *Revue Thomiste* 1 (1952) 676.

[22] *J. Meyendorff*, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, S. 202.

[23] *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3/1. Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit, S. 147.

[24] Vgl. *L. Massignon*, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, S. 53ff.

Atemtechnik des Jesusgebets ist nicht das Wesentliche wie beim dhikr[25] oder auch beim Yoga. Die Konzentration der Aufmerksamkeit im Herzen durch die ständige Wiederholung des Namens Jesus dient nur als Mittel, den Mensch für die Gnade Gottes empfänglicher zu machen.[26] Außerdem muss sie von der asketischen Reinigung als Grundvoraussetzung der Vereinigung mit Gott[27] begleitet werden.

Die Bezeichnung *Herzensgebet* geht zum einen auf die integrale, vom Alten Testament inspirierte Anthropologie zurück, nach der das Herz den ganzen Menschen meint, nicht nur seinen Intellekt, seinen Willen oder seine Empfindungen.[28] Das Gebet des Herzens ist ein Gebet des ganzen Menschen.[29] Das Herz ist somit das Symbol der Personenmitte, des Ichkerns, des *homo spiritualis bzw. homo absconditus*.[30] Zum zweiten trägt die Bezeichnung »Herzensgebet« jener Körperhaltung Rechnung, die während des Betens empfohlen wurde.

3. Biblische Verankerung des Herzensgebets

Die Aufforderung von 1 Thess 5,17: »Betet ohne Unterlass« gilt als klassischer Hinweis in der Bibel auf die Notwendigkeit des Betens als allgemeine Christenpflicht. Der Motor des Betens ist jedoch die innere Sehnsucht nach dem Gott des ewigen Lebens. Der Weg zu ihm führt über die Erkenntnis, wie das Johannesevangelium belegt: »Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast« (Joh 17,3). Beim Erkennen Gottes handelt es sich aber nicht um eine intellektuelle Beschäftigung, sondern um ein liturgisches Handeln, um ein Wahrnehmen der Herrlichkeit Gottes[31]: »Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde« (Ps 8,10). Diese Herrlichkeit preist der Mensch mit seinem Herzen, d.h. mit seiner ganzen Person, in der inneren Sehnsucht nach der Gottesgemeinschaft[32]. Selbst bei Paulus galt das im Herzen vollzogene Lob Gottes im Namen Christi als Hauptbeschäftigung eines Christen. Er empfahl darum im Brief an

---

[25] Vgl. *L. Gardet*, Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane, *Revue Thomiste* 1 (1952) S. 676: »Dans le dhikr musulman, l'accent semble mis avec plus de force sur ces effets liés à la technique«.

[26] Vgl. *L. Gardet*, La mention du Nom divin dans la mystique musulmane, *Revue Thomiste* 1 (1953) S. 199.

[27] Vgl. *I. Hausherr S.J.*, Hésychasme et prière, Roma 1966, S. 28.90 : »On aurait mauvaise grâce à démontrer que l'Orient connaît les purifications en général, puisque c'est lui qui les a inventées«.

[28] Vgl. *H. W. Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, München ²1974, S. 68f.; vgl. *T. Ware*, The Orthodox Church, Baltimore 1963, S. 73.

[29] Vgl. *K. Ware*, Weisen des Gebetes und der Kontemplation in der Ostkirche, in: *J. Meyendorff, J. Leclercq (Hgg.)*, Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd.1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, S. 407.

[30] Vgl. *P. Evdokimov*, L'orthodoxie, Paris 1979, S. 65–68.

[31] Vgl. *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jhd.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977, S. 30: Evagrius Pontikus und Maximos Homologetes verstanden unter »Theologie« die höchste Form der Gotteserkenntnis, die nur im reinen Gebet (καθαρά προσευχή) zu erreichen ist.

[32] Vgl. Ps 27,8: »mein Herz denkt an dein Wort: ‚Sucht mein Angesicht!' Dein Angesicht, Herr, will ich suchen«; vgl. Ps 103,1; vgl. Ps 42,2–3: »Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue?«

die Epheser (5,19–20) Folgendes: »singt und spielt dem Herrn *in eurem Herzen* und sagt Dank Gott, dem Vater, allezeit für alles, im *Namen unseres Herrn Jesus Christus*.«

Das Herzensgebet gründet auf einer Namenstheologie, welche die Macht der Person mit ihrem Namen gleichsetzt. Der Name Jesu ist ein Name »über alle Namen«, weil der Sohn Gottes sich selbst erniedrigt hatte und gehorsam bis zum Tode am Kreuz war (Phil 2,8–11). Diesen Gehorsam und die Kenosis des Sohnes gilt es im ständigen rufen seines Namens nachzuvollziehen, als Weg des Heils. Die unaussprechliche Macht, die in diesem Namen steckt, zeigt sich u.a. darin, dass die Apostel »im Namen Jesu Christi« Kranke heilen konnten (Apg 3).

Auch das Alte Testament bietet viele Hinweise auf eine Theologie des Herzens. Joel ruft zum Opfer des Herzens auf, d.h. zur inneren Anbetung Gottes: »zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider, und kehrt um zum Herrn, eurem Gott! Denn er ist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte« (Joel 2,13). Auch der Prophet Ezechiel kündigt die kommende Verwandlung des Menschen durch den Heiligen Geist an: »Und ich will ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in sie geben und will das steinerne Herz wegnehmen aus ihrem Leibe und ihnen ein fleischernes Herz geben, damit sie in meinen Geboten wandeln und meine Ordnungen halten und danach tun« (Ezechiel 11,19–20).[33]

Diese eschatologische Zeit des neuen Herzens bzw. des neuen Menschen ist mit der Person und der Geschichte Christi angebrochen. Das Reich Gottes befindet sich nun nicht mehr im Jenseits, sondern in jedem Menschen (Lk 17,21). Der menschliche Leib gewinnt dadurch eine besondere Qualität als »Tempel des Heiligen Geistes«, der in ihm wohnt (1 Kor 6, 19–20). Diese Einwohnung Gottes, die den Menschen zum Theo- bzw. Peumatophor macht, ist eine Eingießung der göttlichen Liebe ins Herz (Röm 5, 5). Erst in Zusammenhang mit dieser Einwohnung kann man über den *homo cordis absconditus* – »im Inneren des Herzens verborgenen Menschen« (1 Petr 3,4) sprechen.

Die Tiefe der Einwohnung Gottes hängt von der Reinheit des Herzens ab. Ohne die Reinheit des Herzens gibt es keine Einheit mit Gott. Und hier kommt das Herzensgebet ins Spiel. Dadurch soll der Mensch die Reinheit des Herzens und gleichzeitig die Voraussetzung zur Schau Gottes erlangen: »Selig sind die, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8). Die Schau Gottes als innere Vereinigung mit ihm durch die Gnade bzw. durch seine im Innersten des Menschen leuchtenden Liebe ist die Frucht des Herzensgebets.[34] Die Teilnahme an der Liebe Gottes, d.h. am innersten Leben der Trinität darf aber zugleich nicht als Leistung eines Menschen verstanden werden, sondern als Ermöglichung durch die Güte Gottes, der sich den Menschen mitteilen will. Durch die Einwohnung des Heiligen Geistes erlangt das Herz des Menschen die glühende Dynamik der göttlichen, verklärenden Liebe selbst, die sich als kenotische Nächstenliebe manifestiert. Durch ein Leben in der Liebe, d.h. in der innigsten und dialogischen Gemeinschaft mit Gott gewinnen die Menschen eine tiefe Herzenskenntnis, die sogenannte *Kardiognosie*.[35] Sie ist nichts anderes als eine Berührung der Herrlichkeit Gottes, eine Vorwegnahme der eschatologischen Verwandlung durch die einwohnende göttliche Schönheit des dreieinigen Gottes.

---

[33] Für weitere Hinweise aus dem Alten Testament siehe *W. H. Schmidt*, Aspekte der Eschatologie im Alten Testament, in: *A. Graupner (Hg.)*, Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 233–253.

[34] Vgl. *V. Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, S. 270.

[35] Vgl. *J. Tycian*, Morgenländische Mystik. Charakter und Wege, Düsseldorf 1949, S. 121.

Die Kardiognosie hat immer mit einer durch Demut geprägten Existenzweise zu tun. Das Herzensgebet verkörpert den Ruf des blinden Bettlers auf der Straße bei Jericho: »Sohn Davids, Jesus erbarme dich meiner« (Mk 10, 47). Durch das Herzensgebet wird sich der Mensch seiner Daseinsbedingungen bewusst. Als Bettler, unterwegs in die Zukunft, eröffnet sich der Mensch durch das Herzensgebet im existentiellen Ruf nach Heil und bittet Gott um sein Erbarmen. Das Resultat des Anflehens Gottes ist einerseits der lebensspendende Dialog mit dem Schöpfer als Verwirklichung der eigenen Daseinsbestimmung, andererseits das gnadenvolle, heilsame und verwandelnde Einwohnen des Schöpfers in die begrenzte Herberge der menschlichen Raumzeitlichkeit.

4. Voraussetzungen der Hesychia

Das Gebet gilt in der orthodoxen Tradition als ein intimes Gespräch mit Gott, welches zur Vereinigung mit ihm führt. Wenn das Gebet endet, wird die innige Verbindung mit Gott unterbrochen. Darum sollen die Menschen nach Gregor von Nazianz »öfters an Gott denken als atmen«.[36]

Die Schau Gottes kann nicht von heute auf morgen erreicht werden. Es bedarf einer Vorbereitung durch asketische Selbstzucht, durch Fasten und Enthaltsamkeit. Hier kann zwischen einer leiblichen und einer pneumatischen Aktivität unterschieden werden, zwischen der ἐργασία σωματική (Verzicht, Kampf gegen Sünde, Buße, Fasten) und der ἐργασία πνευματική (Glaube, Demut, Liebe).[37] Johannes Climacus sprach von einer ἐργασία καρδίας als Einheit der beiden Aktivitäten. Die Askese wird dabei als ein Einpflanzen Jesu im Innersten des Herzens angesehen: »Hefte dich also, ohne nachzulassen, an den Namen unseres Herrn Jesus Christus, damit dein Herz den Herrn austrinke und der Herr dein Herz, so dass zwei werden in einem. Aber dies ist nicht das Werk eines Tages, sondern einer langen Zeit.«[38]

Der Fortschritt soll täglich stattfinden. Die zu diesem Zweck durchgeführten asketischen Übungen (σωματική γυμνασία) haben den Charakter einer Selbsthingabe als heiliges Opfer an Gott. Erst die innere Sammlung und das Bemühen um die Reinheit des Herzens ermöglicht die Schau des Lichtglanzes Gottes im Herzen. Sie setzt die μετάνοια, die Reue der Sünden, voraus. Die Reue wird dabei als eine Wiedergeburt aus Gott betrachtet, als das eigentliche Schiff zum Hafen der göttlichen Liebe.[39] Die wesentliche Voraussetzung der Reue ist aber der Glaube als »Anfang des ewigen Lebens« im Menschen[40]. Ohne ihn gibt es kein Gebet. Der Mensch kostet die Güte Gottes, weil er ein betendes Herz hat. Dennoch müssen sowohl der Glaube als auch das betende Herz als ein Geschenk der Güte Gottes angesehen werden und nicht als ein Werk des Menschen. Der Akzent liegt folglich auf der alles umgreifenden Liebe

---

[36] *J. Lafrance*, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988, S. 61; vgl. *K. Ware*, Weisen des Gebetes und der Kontemplation in der Ostkirche, in: *J. Meyendorff – J. Leclercq (Hgg.)*, Geschichte der christlichen Spiritualität, Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, S. 406.

[37] Vgl. *W. Völker*, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, S. 87f und S. 233f.

[38] *W. Völker*, a.a.O., S. 77.

[39] *J. Lafrance*, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988, S. 111; vgl. *V. Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, S. 260.

[40] *J. Stein*, Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagita und seine symbolische Theologie, München 1979, S. 62.

Gottes, die den Beter in ihren Strom hineinzieht.[41] Darin liegt das Geheimnis des Gebets.[42] Die Wachsamkeit (νῆψις, προσοχή), das geistige Tun, die Reinigung von den Sünden geschehen in, mit und durch die Gnade Gottes. Nil Sorskij spricht von der »Heimsuchung Gottes« als Zeichen, dass die Seele von Gottes Gnade selbst bewegt wird.[43]

Im Vordergrund des östlichen Synergismus steht die göttliche Rettungsaktion bzw. die Initiative Gottes οἰκονομία θεία.[44] Evagrius möchte z.B. durch diese Weltsicht, den »Dämon des Stolzes« austreiben, der für den Fall des Menschen verantwortlich ist. Dieser Dämon verführe den Hesychast dazu, »nicht in Gott die Ursache seiner tugendhaften Handlungen zu suchen, sondern bei sich selbst«.[45]

Die Schau Gottes (θεωρία), die ein reines Herz voraussetzt, bedeutet zugleich eine verwandelnde Vereinigung mit dem unendlichen Gott selbst. Zur Πνευματική γνῶσις als sapientia experimentalis gelangt man aber nicht ohne eine Reinigung (κάθαρσις), ohne ein martyrium cotidianum[46] bzw. ohne die wahre Nachfolge Christi, weil Kreuz und Auferstehung in einem inneren Zusammenhang stehen[47].

5. Die pneumatologische Christologie des Herzensgebets

Das Herzensgebet, das sich durch seine Christozentrik auszeichnet, stellt eine *hochkomprimierte Christologie* dar. Es bezeugt die Identität des historischen Jesus mit dem ewigen Sohn Gottes, der die Macht hat, den Sündern zu vergeben und den Menschen durch seine Einwohnung die Teilnahme an der Gemeinschaft des trinitarischen Gottes zu ermöglichen.

Des Weiteren ist das Herzensgebet auf das Geheimnis der Menschwerdung zentriert[48], weil sie sich dem geschichtlichen Jesus Christus wendet, der zugleich der gekreuzigte und auferstandene Herr ist. Die östlichen Kirchenväter deuten die Menschwerdung als Erneuerung bzw. Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Dabei spielt der Heilige Geist eine wesentliche Rolle. Christus ist Leibträger geworden, damit der Mensch Geistträger wird. Christus vermittelt den Heiligen Geist, damit der Mensch vergöttlicht wird. Diese Vergöttlichung meint die »wahre Existenz«, in welcher der Mensch die Vollendung seiner Existenz erleben kann.[49] Das Gebet ist dabei der notwendige Dialog mit Gott, getragen von der Gnade und Gnade vermittelnd. In diesem Sinne hat das Jesusgebet auch eine

---

[41] *J. Lafrance*, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988, S. 121f: »Die Liebe, die aus manchen Werken entsteht, ist wie ein kleines Lämplein, das durch Öl gespeist wird und so seine Flamme brennend erhält. Sie gleicht auch einem Bache, in dem sich der herabrauschende Regen sammelt, dessen Fluten aber versiegen, wenn das Wasser nicht mehr da ist, das sie hervorbringt. – Die Liebe aber, die Gott zum Urheber hat, ist wie ein Springquell, dessen Fluten niemals versiegen; Er allein ist der Quell der Liebe und sein Element, das nie zur Neige geht« (Hl. Isaak).

[42] Vgl. *F. v. Lilienfeld*, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Russland Ivans III., Berlin 1963, S. 149f.

[43] *F. v. Lilienfeld*, a.a.O., S. 142.

[44] Vgl. *W. Völker*, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, S. 228.

[45] *E. Ponticus*, Praktikos. Über das Gebet, Münsterschwarzach 1986, S. 40.

[46] Vgl. *W. Völker*, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, S. 174 und 216.

[47] Vgl. *K. Ware*, The Inner Kingdom, New York 2001, S. 45; vgl. *W. Völker*, a.a.O., S. 127.

[48] Vgl. *T. Ware*, The Orthodox Church, Baltimore 1963, S. 304.

[49] Vgl. *I. Bria*, La vie. Un avenir déterminé par le Salut du monde, in: *M.A. Costa de Beauregard u.a. (Hgg.)*, L´Orthodoxie. Hier-Demain, Paris 1979, S. 200.

pneumatologische Dimension, denn »niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist« (1 Kor 12,3). Ohne die Epiklese des Heiligen Geistes als Erleuchtung des asketisch gereinigten Menschen gibt es keine Gottesschau. P. Evdokimov hebt diesen pneumatologischen Charakter der Gotteserkenntnis besonders hervor: »La théognosie est pneumatophore et présuppose l'épiclèse de l'illumination sur l'âme purifiée ascétiquement. En dernier liet c'est l'Esprit qui est le vrai sujet de la connaissance théologique, c'est lui que manifeste et révèle le Verbe.«[50]

6. Wirkungen des Herzensgebets

a. *Liturgische Existenz.* Die Theologie des Herzensgebets macht auf eine theologische Anthropologie aufmerksam, die den Menschen als ein zum Beten bestimmtes Wesen versteht.[51] Das Gebet gehört zum Menschseins mehr als der Atem oder das Schlagen des Herzens, weil der Mensch zum Beten bzw. zum Dialog mit dem Schöpfer geschaffen worden ist.[52] Nicht nur die Liturgie ist der Ort des Betens, sondern das ganze Leben eines Menschen soll zu einer Doxologie werden[53], zum ständigen Gebet als Dank dem Schöpfer gegenüber. Aus diesem Grund nennt O. Clément das Herzensgebet eine »eucharistie intériorisée«, welche eine »temporalité personelle déifiée« eröffnet.[54] Im Herzensgebet wird die Einschränkung der gelebten Frömmigkeit auf die Liturgie überschritten, weil hier die Liturgie nach der Liturgie praktiziert wird. Hierin eröffnet sich dem Menschen das eschatologische Leben der Auferstehung in der Gegenwart zu erleben. Die Wiederentdeckung der eschatologischen Dimension des christlichen Lebens als Lobpreis Gottes führt zu einer neuen Existenzweise. Das demütige Bewusstsein des Geschaffen- und Sünder-Seins ermöglicht die Solidarität mit den Mitgeschöpfen. Der Hesychast hat eine ausgeprägte Sensibilität für die Präsenz Gottes in der Welt. Durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in seinem Herz erlangt er die *sapientia spiritualis*, welche die Pforten der *transformatio mundi* weit öffnet.

Edith Stein sprach vom »Gefühl der Gegenwart Gottes« als Kern aller mystischer Erfahrungen.[55] Von diesem dynamischen Gefühl her, das ein Vorgeschmack auf das Himmelreich ist, kann heute den Entsakralisierungsprozessen[56] der postmodernen Gesellschaft entgegengewirkt werden. Die durch das innere Gebet hervorgerufene Freude der Gotteserfahrung hilft in ihrer Eigenschaft als »wundervolle Blüte der Demut und der Milde«[57], sich der Traurigkeit und der Sinnlosigkeit der materialistischen Weltanschauung entgegen zu stellen.

---

[50] Vgl. *P. Evdokimov*, L'orthodoxie, Paris 1979, S. 52.

[51] Vgl. *T. Spidlik*, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, S. 411–451.

[52] Vgl. *K. Ware*, The Inner Kingdom, New York 2001, S. 67.

[53] Vgl. *D. M. Coune OSB*, Joi de la transfiguration d'après les pères d'orient, Bégrolles-en-Manges 1985, S. 145f; vgl. *P. Evdokimov*, Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz Wien Köln 1986, S. 13: »Das menschliche Herz – sagt Nikolaos Kabasilas, wurde wie ein unermessliches Schmuckkästlein erschaffen, ziemlich groß, um selbst Gott zu erhalten. Aber es kann dies nur in der liturgischen Begegnung, wo der menschenfreundliche Gott kommt und sich als Nahrung gibt«.

[54] *O. Clément*, Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, Paris 1959, S. 169f.

[55] *E. Stein*, Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagita und seine symbolische Theologie, München 1979, S. 53f.

[56] Vgl. *O. Clément*, Questions sur l'homme, Paris 1976, S. 159.

[57] *E. Ponticus*, Praktikos. Über das Gebet, Münsterschwarzach 1986, S. 90.

b. *Heiligkeit* als Bruch mit der Sünde, dem Egoismus und Anbruch der eschatologischen Neuschöpfung. Die Heiligkeit wird in der Theologie des christlichen Ostens als eine personale Präsenz Gottes im Menschen verstanden.[58] Durch die Offenheit für die Einwohnung Gottes und für die Herrlichkeit des Auferstandenen wird der Menschen in seiner Substanz immer transparenter. Sein Dasein strahlt das Licht der Liebe Gottes aus[59]. Der Hesychast wird selbst zur Quelle des lebendigen Wassers des Heiligen Geistes, und teilt die Freude der Gemeinschaft mit Gott und den Vorgeschmack auf das ewige Leben mit den anderen. Das Herzensgebet ist keine egoistisch-individualistische Heilspraktik, da jeder Christ ein Glied des Leibes Christi ist: *unus christianus, nullus christianus*. Seine Gotteserfahrung ist eine gemeinschaftsorientierte Heilserfahrung. Durch die Einwohnung Christi im Herzen strahlt der Mensch den Geist der Liebe aus, der einerseits ekstatisch, andererseits solidarisch macht. Der Mensch vergisst sich selbst und wird ein sensibles Wesen, mitempfindend, mitleidend, transparent für die Sorgen der anderen und sorgsam für das Heil der Welt.

Isaak der Syrer beschreibt das Herz eines Hesychasten als ein »barmherziges Herz«, das für die ganze Schöpfung mitempfindet und zwar für die gesamte geschaffene Welt: Menschen, Vögel, Tiere und sogar Dämonen. Sein »brennendes Herz« betet, geprägt vom Leid der Welt, mit Tränen auch für die Feinde, die ihm schaden, damit sie »geschützt werden und Erbarmen finden«[60].

Im tiefsten Gebet begegnet der Mensch seinem Schöpfer und erlebt somit die ungetrübte Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist aber keine abstrakte Metaphysik, sondern eine warme und umarmende Überfülle der Liebe, eine verklärende Schönheit, die dem Menschen Vertrauen und Zuversicht schenkt. Im reinen Gebet berührt der Mensch die eschatologische Schönheit der Koinonia Gottes und blickt in der Ruhe des von dieser Gegenwart erfüllten Herzens hinter den treibenden Fluss der Zeit und der Weltgeschichte. Im Licht der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes, der in seiner Schöpfung wohnt, lernt der Mensch auch die Schönheit des Nächsten kennen.[61]

c. *Die Vorwegnahme der Neuschöpfung*. Durch das Herzensgebet kommt der Mensch zu sich und erkennt darin Gott. Der Hesychast überwindet die Spaltung zwischen Herz und Verstand und erlangt zugleich die Erkenntnis des Herzens bzw. Herrschaft über sich selbst[62]. Durch die konstante Wiederholung des Namens Jesus geschieht die Vereinigung mit Gott, die *inhabitatio Spiritus Sancti*, durch welche der Mensch zu einer lebendigen Wohnstätte Gottes wird. Dabei handelt es sich um ein Sich-gegenseitiges-Bewohnen: der Mensch verwandelt sich in den Tempel Gottes und Gott nimmt den Menschen in seine trinitarische Gemeinschaft auf[63]. In der Reinheit des Herzens nimmt der Mensch die Ausgießung

---

[58] Vgl. *I. Hausherr*, Études de spiritualité orientale, Roma 1969, S. 245; vgl. *Ders.*, Spiritual Direction in the Early Christian East, Michigan 1990.

[59] Vgl. *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration, Athen 1982, S. 155: Der Hesychast erlangt die Erleuchtung (φωτισμός) und wird selbst Licht (φῶς ἀποτελῶν), indem er in das göttliche Licht eintaucht.

[60] *Isaak der Syrer*, Homilie 81, in: *Joachim Spetsieris (Hg.)*, Isaak der Syrer, Athen 1895, S. 306.

[61] Vgl. *G. Bunge*, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß, Köln 1983, S. 109: »Mönch ist, wer getrennt ist von allem und vereint mit allen« (E. Pontikos).

[62] Vgl. Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erfahrung, Russische Originaltexte zusammengestellt und übersetzt von *Alla Selawry*, [4]1980, S. 196f.

[63] Vgl. *D. Munteanu*, Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung, in: *M. Welker – M. Volf (Hgg.)*, Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, S. 257–278.

des Heiligen Geistes wahr und wird aus dem Geist wiedergeboren. Er verwandelt sich bereits in der Lebenszeit in eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17: καινὴ κτίσις). Ein Kennzeichen dafür ist der innere Friede (ἀταραξία), der von der geistlichen Freude begleitet wird. Die Schau der unbeschreiblichen Schönheit Gottes versetzt den Menschen in eine unmittelbare Ekstase, die als mystische Vergöttlichung beschrieben wird. Die geistliche Freude der Einwohnung Gottes lässt ihn einen übernatürlichen Glanz ausstrahlen, der von Mitmenschen als Liebe, Freude, Güte, Friede und Barmherzigkeit empfunden wird. In seinem verwandelten Leib zeigt sich der Hesychast als eine strahlende Wohnung der unsichtbaren aber spürbaren Schönheit und Liebe Gottes.[64] In diesem Sinne bedeutet Askese tatsächlich ein »Platz-Machen« für das wunderschöne Wirken des Heiligen Geistes.[65]

e. Der Hesychast wird ein *Licht der Welt* und leuchtet allen Menschen (Mt 5,14f), indem er für das Licht Gottes transparent geworden ist. Die Heiligung des ganzen Daseins hat durchaus Konsequenzen für die Entfaltung des ethischen Lebens. Die interpersonale Beziehung zu Gott geht über die Nächstenliebe hinaus. Wenn Gott Wohnung in einem Menschen nimmt, dann wird dieser selbst zur lebendigen *Quelle der Philanthropie Gottes* und Nachahmer der verrückten Liebe Gottes (μανικός ἔρως)[66]. Daher kann das Herzensgebet und die östliche Spiritualität im allgemeinen niemals zu einer sozial unfruchtbaren, kontemplativen Ethik der Isolation eines Individuums führen.[67]

7. Das Herzensgebet und seine Impulse für Kirche und Gesellschaft

a. *Ökologische Spiritualität*

Die östliche Spiritualität ist für ihre kosmologische Dimension bekannt. Sie macht darauf aufmerksam, dass das Heil des Menschen niemals ohne das Heil der Natur erreichbar ist. Auch Paulus verband die Auferstehung des Menschen mit der Neuschöpfung, da es sich um eine leibliche Auferstehung und nicht um eine platonische Unsterblichkeit der Seele handelt. Im orthodoxen Denken bedeutet Theosis Verwandlung der Materie durch die heilsamen, lebensspendenden Energien Gottes. Dieses energetische Weltbild bildet die Basis der östlichen Frömmigkeit. In diesem Zusammenhang lässt sich besser verstehen, wie das Herzensgebet zu einer neuen Wahrnehmung der Schöpfung und des in ihr einwohnenden Gottes führt.

b. *Die Entdeckung der Mitmenschlichkeit* als doxologisch-dialogische Existenz

Der Mensch wurde als Ebenbild Gottes auf die Gemeinschaft hin geschaffen. Die Erfüllung seines Daseins kann niemals in der egoistischen Selbstsucht (amor sui) liegen, sondern nur in der Überschreitung seiner Selbst in der Gemeinschaft mit dem Nächsten und mit Gott. Der Mensch, der betet, wird sich seiner Angewiesenheit auf Gott bewusst, er nimmt den geschaffenen, begrenzten Charakter seiner Existenz wahr. Durch das göttliche Licht der Liebe erkennt er sich als Teil der Schöpfungsgemeinschaft. Diese tiefe Solidarität mit der ganzen Schöpfung, die zur gemeinschaftlichen Dimension des Menschseins gehört, bleibt dem sündigen, in sich selbst gefangenen Menschen verwehrt.

---

[64] Vgl. *S.J. Climaque*, L´Échelle Sainte, Bégrolles-en-Manges 1978, S. 274f.

[65] Vgl. *F. von Lilienfeld*, Das Herz zum Verstand neigen. Altrussische Heilige des Beginns, Freiburg 1989, S. 13.

[66] Vgl. *P. Evdokimov*, L´amour fou de Dieu, Paris 1973; vgl. *ders.*, La connaisance de Dieu selon la tradition orientale, Paris 1988, S. 73 vgl. *K. Ware*, The Inner Kingdom, New York 2001, S. 171.

[67] Wie fälschlicherweise dargestellt bei *J. Bernhart*, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, S. 46.

Das Herzensgebet führt somit den Menschen zur Selbsterkenntnis als imago Dei – imago trinitatis.[68] Die östliche Theologie des Gebets schließt eine *theophane bzw. theandrische Anthropologie* mit ein. Der Mensch verfügt über die Fähigkeit, ein transparentes Organ der Gegenwart Gottes zu werden, eine lebendige Ikone Gottes – εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Darum nimmt er die Präsenz Gottes nicht nur in der Schöpfung, sondern auch im Nächsten wahr.[69] Diese theozentrische Anthropologie gründet insbesondere auf der Inkarnation des Logos, der die Wahrnehmung Gottes im Nächsten als Anwesenheit seiner selbst fördert: »wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch mir nicht getan« (Mt 25,45). Wird der Mensch als theophor, d.h. als Träger der Präsenz Gottes verstanden, dann ist jeder Mensch eine Theophanie des Herrn[70].

Irenäus wies auf diese theophane, doxologische Anthropologie hin: »*gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*«[71] (der Ruhm Gottes ist der Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes). Der Mensch ist erst dann wahre »gloria Dei«, »εἰκὼν καὶ δόξα τῆς Τριάδος«[72], wenn er in jedem Menschen die verborgene Herrlichkeit Gottes wahrnimmt. Die Schau Gottes kann am Material der Welt geschehen, im Antlitz des Nächsten, des Mitmenschen, der zugleich Bruder Christi, Sohn Gottes aus Gnade, und Tempel des Heiligen Geistes ist.[73]

Das Revolutionäre am christlichen Glauben zeigt sich m.E. in der wesentlichen Aufgabe der Überschreitung jeder konfessionellen und interreligiösen Grenze durch die Liebe zum Schöpfer und zu allen Mitmenschen. Das Vertrauen auf Gott führt zum Vertrauen in sein Projekt, den Menschen. Alles gehört Gott, dem Schöpfer (Kol 1,16.17), alle Menschen sind seine Geschöpfe. Aus diesem Grund darf sich die Nächstenliebe niemals auf die Brüder in Christus beschränken.

c. *Anerkennung des unendlichen Wertes eines Menschen*

Die asketische Dimension des Herzensgebets verweist darauf, dass der Wert eines Menschen niemals an seinem Hab und Gut zu messen ist. Jeder Mensch verfügt über eine unendliche Würde nicht aufgrund seines Habens, sondern seines Seins als ebenbildliches Geschöpf Gottes. Die Würde eines Menschen übersteigt die Summe aller seiner möglichen Besitztümer. In der asketischen Dimension des östlichen Christentums verbirgt sich auch eine Kritik an der Gesellschaft, die den Wert der materiellen Güter überschätzt und die Menschen zu Produzenten reduziert. In der Konsumgesellschaft zählt nur die Produktions- und Kaufkraft und nicht die Person als solche. Der Mensch wird gefesselt und versklavt, dem unaufhaltsam rollenden Ökonomismus unterworfen. Davor warnt und schützt der asketische Geist des Christentums, mit seiner von der Liebe Gottes entflammten Liebe zu jedem Menschen, gleich welcher sozialen, ethnischen, konfessionellen und religiösen Zugehörigkeit.

---

[68] Vgl. *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the transfiguration, San Bernardino California 1986, S. 41.

[69] *E. Ponticus*, Praktikos. Über das Gebet, Münsterschwarzach 1986, S. 117.

[70] *G. Mantzaridis*, In den Menschen die Brüder entdecken, in: *G. Gallis – G. Mantzaridis – P. Wiertz (Hgg.)*, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München 1984, S. 178: »Hast du deinen Bruder gesehen, hast du den Herrn, deinen Gott, gesehen«.

[71] *Irenäus*, Fünf Bücher gegen die Häresien IV, München 1912, S. 20 und 66.

[72] Vgl. *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration, Athen 1982, S. 41: »Ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ δόξα τῆς Τριάδος«.

[73] Vgl. *J. Lafrance*, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988, S. 100.

Der durch die geistliche Erfahrung des Herzensgebets bereicherte Mensch betrachtet die Welt mit anderen Augen. Er sieht den Mitmenschen als von Gott zum himmlischen Mahl eingeladenes, von Gott unendlich geliebtes Geschöpf.

Im praktizierten Gebet gewinnt der Mensch die nötige Distanz zum identitätsvernichtenden Fluss der makroindustriellen Interessen, die innere Ruhe und Gewissheit, in der Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Licht und der Liebe Gottes zu sein. Erst in der Nähe des absoluten Gottes erkennt der Mensch die Relativität der Welt und lernt das Material der Welt zum Zwecke des Heils umzuwandeln. Dies geschieht durch die *eucharistische Weltanschauung*. Alles, was den Menschen umgibt, ist ein Geschenk Gottes, das zur Intensivierung der Gemeinschaft mit dem Schöpfer dienen soll. Wenn diese Perspektive verloren geht, gerät der Mensch in die Idolatrie der materialistischen Sinnerfüllung, erwächst in ihm die Gemeinschaft zerstörende Habsucht.

Das Herzensgebet weist auf die Personenwürde des Menschen hin, weil es sich dabei um einen interpersonalen Dialog mit Gott handelt. Der Mensch als Person ruft den Namen Gottes an und tritt damit in die unmittelbare Gemeinschaft mit ihm ein bzw. nimmt seine universale Präsenz wahr. Das Christentum lehnt somit den Glauben an ein Verlöschen der menschlichen Existenz in einem jenseitigen, impersonalen Ozean ab und betont stets den interpersonalen Charakter des Heils. Der Mensch als Person wird mit seiner besonderen Identität gerettet, geheilt, verwandelt und durch die Energien Gottes vergöttlicht, d.h. in die Gemeinschaft des trinitarischen Lebens aufgenommen.

Die Sensibilität für die Einheit der Menschheit kann in der postmodernen Gesellschaft mit Hilfe einer *Kultur des Herzens* bewahrt bzw. gefördert werden. Die Achtung vor dem anderen und die Annahme des anderen in seinem Anderssein ist ohne die Offenheit des Herzens unmöglich. Deshalb basiert die wahre Ökumene auf der Praxis des Gebets und dem darin eingeschlossenen Vertrauen auf Gott und Aufgabe der eigenen Einschränkung. Die vergöttlichende Kraft, die den Namen Jesus ausstrahlt und die intimste Mitte der menschlichen Existenz erreicht, stiftet universelle Gemeinschaft: »Shining through the heart, the light of the Name of Jesus illuminates all the universe«[74].

Das göttliche, schöpferische Licht der Liebe Gottes ruft die Menschen auf, in die kreative Dynamik der Neuschöpfung einzusteigen, sich von Gottes heilsamer Gegenwart lenken zu lassen. Die im Geist Christi wirksamen, verwandelnden Energien der Liebe Gottes sprengen jede egoistische Selbstzentrierung und ermöglichen wahrhaftes humanes Leben. Erst im Herzensgebet als Begegnung mit dem Schöpfer, dem wahren Herzenskenner (καρδιογνώστης, Apg 1,24) erfährt der Mensch die reale, gemeinschaftliche Erfüllung seines Wesens. Das menschliche Dasein gelangt erst ans Ziel seiner heiligen Schönheit, wenn es durch die Präsenz Gottes und zwar des Erlösers Jesus Christus die *puritatis cordis* erlangt.

---

[74] *S. Bulgakov*, The Orthodox Church, New York 1988, S. 171.

Dokumente

A. Botschaft der orthodoxen Patriarchen bei der Synaxis im Phanar (12. Oktober 2008)

[Vom 10. bis 12. Oktober 2008 nahmen die Patriarchen und Ersthierarchen der Orthodoxie im Phanar, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel in Istanbul, an einer sogenannten Synaxis (d. h. »Versammlung«) teil. Anlass des Gipfeltreffens unter Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. war das Paulusjahr 2008, mit dem die Christen an den 2000. Geburtstag des Völkerapostels erinnern. Zum Schluss der Synaxis verständigten sich die Kirchenführer, unter ihnen auch der Moskauer Patriarch Aleksij II. sowie die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auf die folgende Botschaft]:

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

1. Durch die Gnade Gottes haben sich die Patriarchen und die Vertreter der lokalen orthodoxen Kirchen auf Einladung und unter Vorsitz des Ersten unter uns, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios anlässlich der Proklamation des Jahres des heiligen Völkerapostels Paulus vom 10. bis 12. Oktober 2008 im Phanar versammelt. In brüderlicher Liebe haben wir über Fragen beraten, die die Orthodoxe Kirche betreffen. Wir haben an den Festlichkeiten aus diesem Anlass teilgenommen und am heutigen 12. Oktober 2008, dem Sonntag der heiligen Väter des 7. ökumenischen Konzils von Nizäa, gemeinsam die heilige Eucharistie in der Patriarchalkirche des Ökumenischen Thrones gefeiert. In diesen Tagen wurden wir gestärkt durch die Wahrheit der Gaben der göttlichen Vorsehung, die der Völkerapostel empfangen hat und die ihn zu einem »auserwählten Werkzeug« (Apg 9,15) Gottes und zu einem leuchtenden Vorbild des apostolischen Dienstes für den Leib der Kirche machten. Die gesamte Orthodoxe Kirche ehrt diesen Apostel im gegenwärtigen Jahr des Herrn und stellt ihn ihren Gläubigen als Beispiel für das zeitgenössische Zeugnis unseres Glaubens vor »den Fernen und den Nahen« (Eph 2,17) dar.

2. Die Orthodoxe Kirche weiß sich im Besitz der authentischen Interpretation der Lehre des Völkerapostels. Nach sowohl friedlichen als auch schwierigen Zeiten im Verlauf ihrer 2.000-jährigen geschichtlichen Entwicklung kann und muss sie der gegenwärtigen Welt diese Lehre vermitteln und berücksichtigt dabei nicht nur die Wiederherstellung der Einheit der gesamten Menschheit in Christus, sondern auch die Universalität seines Erlösungswerkes, durch das alle Spaltungen der Welt überwunden und die gemeinsame Natur aller Menschen bestätigt werden. Nichtsdestotrotz setzt die gläubige Vermittlung dieser Erlösungsbotschaft auch voraus, die inneren Konflikte der Orthodoxen Kirche zu überwinden durch den Verzicht auf die nationalistischen, ethnischen und ideologischen Extreme der Vergangenheit. Nur dann wird das Wort der Orthodoxie den notwendigen Einfluss auf die gegenwärtige Welt besitzen.

3. Angeregt durch die Lehre und Tätigkeit des Apostels Paulus, betonen wir zuerst und vor allem, wie wichtig die Mission für das Leben der Kirche ist, besonders für unseren eigenen Dienst, in Übereinstimmung mit dem letzten Gebot des Herrn: »Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Die Evangelisierung des Volkes Gottes, aber auch jener, die nicht an Christus

glauben, ist die oberste Pflicht der Kirche. Diese Pflicht darf nicht auf aggressive Weise erfüllt werden oder durch verschiedene Formen des Proselytismus, sondern mit Liebe, Demut und Respekt für die Identität jedes Individuums und die kulturelle Besonderheit jedes Volkes. Alle Orthodoxen Kirchen müssen unter Berücksichtigung der kanonischen Ordnung zu diesen missionarischen Bemühungen beitragen.

4. Die Kirche Christi erfüllt ihren Auftrag heute in einer sich rasch entwickelnden Welt, die durch Kommunikationsmittel sowie durch die Entwicklung von Transport und Technologie immer mehr miteinander verbunden ist. Zugleich jedoch wächst das Ausmaß der Entfremdung, der Spaltungen und der Konflikte. Christen betonen, dass die Quelle dieses Zustandes die Entfremdung des Menschen von Gott ist. Kein Wandel der sozialen Strukturen oder der Verhaltensregeln reicht aus, um diesen Zustand zu heilen. Beständig weist die Kirche darauf hin, dass die Sünde nur durch das Zusammenwirken von Gott und der Menschheit besiegt werden kann.

5. Unter solchen Umständen wird das gegenwärtige Zeugnis der Orthodoxie angesichts der sich verschärfenden Probleme der Menschheit und der Welt zwingend, nicht nur um deren Ursachen aufzuzeigen, sondern auch die sich daraus ergebenden tragischen Konsequenzen unmittelbar darzustellen. Die verschiedenen nationalistischen, ethnischen, ideologischen und religiösen Gegensätze nähren beständig eine gefährliche Verwirrung, nicht nur mit Blick auf die fraglose ontologische Einheit des Menschengeschlechts, sondern auch mit Blick auf die Beziehung des Menschen zur heiligen Schöpfung. Die Heiligkeit der menschlichen Person wird durch vereinzelte Ansprüche des »Individuums« beschränkt, während seine Beziehung zur übrigen heiligen Schöpfung seinem willkürlichen Ge- oder Missbrauch unterliegt.

Diese Spaltungen der Welt führen zu einer ungerechten Ungleichheit bei der Teilhabe der Individuen oder auch der Völker an den Gütern der Schöpfung. Sie berauben Milliarden von Menschen ihrer grundlegenden Güter und fuhren zum Elend der menschlichen Person. Sie verursachen Massen Wanderungen, fachen nationalistische, religiöse und soziale Diskriminierungen und Konflikte an, die den traditionellen gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährden. Diese Folgen sind umso mehr ver-abscheuungswürdig, weil sie untrennbar mit der Zerstörung der Umwelt und des gesamten ökologischen Systems verknüpft sind.

6. Orthodoxe Christen teilen die Verantwortung für die gegenwärtige Krise dieses Planeten mit anderen Menschen, ob sie nun Gläubige sind oder nicht, denn sie haben extreme menschliche Entscheidungen kompromisslerisch toleriert, ohne diese Entscheidungen glaubwürdig mit dem Wort des Glaubens zu konfrontieren. Deshalb haben auch sie die wichtige Verpflichtung, zur Überwindung der Spaltungen auf der Welt beizutragen. Die christliche Lehre von der ontologischen Einheit zwischen dem Menschengeschlecht und der heiligen Schöpfung, wie sie im Geheimnis von Christi Erlösungswerk ausgedrückt wird, ist die Grundlage für die Interpretation der Beziehung des Menschen zu Gott und der Welt.

7. Bemühungen, Religion vom gesellschaftlichen Leben zu trennen, stellen eine gemeinsame Tendenz in vielen modernen Staaten dar. Das Prinzip eines säkularen Staates kann beibehalten werden, jedoch ist es nicht hinnehmbar, dieses Prinzip als eine radikale Marginalisierung der Religion in allen Sphären des öffentlichen Lebens zu interpretieren.

8. Die Kluft zwischen Reich und Arm wächst durch die Finanzkrise dramatisch an. Die Krise ist Ergebnis einer manischen Profitgier auf wirtschaftlichem Gebiet und einer korrupten Finanztätigkeit, die letztlich nicht den wirklichen Bedürfnissen der Menschheit dient, weil ihr eine anthropologische Dimension und Sensibilität fehlt. Eine lebensfähige Wirtschaft verbindet Effizienz mit Gerechtigkeit und sozialer Solidarität.

9. Mit Blick auf das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Naturwissenschaften hat es die Orthodoxe Kirche vermieden, sich alle Entwicklungen der wissenschaftlichen Forschung zu eigen zu machen und zu jeder wissenschaftlichen Frage Stellung zu nehmen. Vom orthodoxen Standpunkt ist die Freiheit der Forschung ein von Gott gegebenes Geschenk an die Menschheit. Wenn die Orthodoxie dies bekräftigt, unterstreicht sie zugleich die Gefahren, die in bestimmten wissenschaftlichen Errungenschaften verborgen sind, die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie die Existenz eines anderen »Wissens«, das nicht unmittelbar mit dem wissenschaftlichen Bereich zusammenfallt. Dieses andere »Wissen« erweist sich auf vielfältige Weise notwendig, um der Freiheit angemessene Grenzen zu setzen und um die Früchte der Wissenschaft unter Einschränkung des Egoismus und in Respekt vor dem Wert der menschlichen Person zu nutzen.

10. Die Orthodoxe Kirche glaubt, dass der technologische und wirtschaftliche Fortschritt nicht zur Zerstörung der Umwelt und zur Ausbeutung natürlicher Ressourcen fuhren sollte. Die Gier nach der Erfüllung materieller Wünsche führt zur Verarmung der menschlichen Seele und der Umwelt. Wir dürfen nicht vergessen, dass die natürlichen Reichtümer der Erde nicht nur menschlicher Besitz sind, sondern in erster Linie Gottes Schöpfung: »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, / der Erdkreis und seine Bewohner« (Ps 24,1). Erinnern wir uns daran, dass nicht nur die heutige Generation, sondern auch künftige Generationen ein Anrecht auf die natürlichen Ressourcen besitzen, die der Schöpfer uns gewährt hat.

11. Nachdrücklich unterstützen wir jede friedliche Anstrengung, für entstehende Konflikte gerechte Lösungen zu finden, und begrüßen die Haltung der Kirchen von Russland und Georgien und ihre brüderliche Zusammenarbeit während des jüngsten militärischen Konflikts. Dadurch haben beide Kirchen ihre Pflicht zum Dienst an der Versöhnung erfüllt. Wir hoffen, dass ihre wechselseitigen kirchlichen Bemühungen dazu beitragen, die tragischen Folgen der militärischen Operationen zu überwinden und zu einer raschen Versöhnung der Völker zu führen.

12. In der beständig anwachsenden Verwirrung unserer Zeit erlebt die Institution von Ehe und Familie eine Krise. Im Geist des Verständnisses für die neuen, komplexen sozialen Bedingungen ist die Kirche verpflichtet, Wege zur geistlichen Unterstützung und zur allgemeinen Ermutigung junger und großer Familien zu finden.

Wir wenden unsere Gedanken vor allem den jungen Menschen zu, um sie aufzurufen, sowohl am sakramentalen und heiligmäßigen Leben als auch an der missionarischen und sozialen Tätigkeit der Kirche aktiv teilzunehmen. Sie mögen ihre Schwierigkeiten und Erwartungen der Kirche anvertrauen, denn sie sind nicht nur deren Zukunft, sondern auch ihre Gegenwart.

13. Als Ersthierarchen und Vertreter der Allheiligen Orthodoxen Kirche, im vollen Bewusstsein der Schwere der genannten Probleme und in Bereitschaft, sie als »Diener Christi« und »Verwalter von Geheimnissen Gottes« (1 Kor 4,1) unmittelbar anzugehen, erklären wir vom Sitz des Ersten unter uns und bekräftigen erneut:

a) unsere unerschütterliche Haltung und Pflicht, die Einheit der Orthodoxen Kirche in dem »überlieferten Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist« (Jud 3), zu bewahren, im Glauben unserer Väter, in der gemeinsamen Göttlichen Eucharistie und in gläubiger Befolgung des kanonischen Systems des Kirchenregiments, indem wir jegliches Problem, das von Zeit zu Zeit in den Beziehungen zwischen uns auftritt, im Geist der Liebe und des Friedens lösen.

b) unseren Willen, jede kanonische Abweichung rasch zu heilen, die aus historischen Umständen und seelsorgerischen Erfordernissen entstanden ist, etwa in der sogenannten orthodoxen Diaspora, und dabei im Blick zu behalten, dass jeglicher Einfluss überwunden werden muss, der der orthodoxen Ekklesiologie fremd ist. In dieser Hinsicht begrüßen wir den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchats, im kommenden Jahr 2009 Panorthodoxe Konsultationen zu diesem Thema einzuberufen, sowie die Vorbereitungen für das Heilige und Große Konzil fortzuführen. In Übereinstimmung mit der geltenden Ordnung und Praxis der Panorthodoxen Konsultationen in Rhodos wird das Ökumenische Patriarchat dazu alle autokephalen Kirchen einladen.

c) unseren Willen, ungeachtet aller Schwierigkeiten die theologischen Dialoge mit anderen Christen fortzusetzen, ebenso die interreligiösen Gespräche vor allem mit dem Judentum und dem Islam. Der Dialog ist der einzige Weg, Differenzen zwischen Menschen zu lösen, vor allem in einer Zeit wie dieser, in der jede Art von Spaltung, einschließlich jener im Namen der Religion, den Frieden und die Einheit der Völker gefährdet.

d) unsere Unterstützung für die Initiativen des Ökumenischen Patriarchats ebenso wie anderer Orthodoxer Kirchen für den Schutz der natürlichen Umwelt. Die gegenwärtige ökologische Krise, die sowohl geistliche als auch ethische Ursachen hat, verpflichtet die Kirche mit den ihr zur Verfügung stehenden geistlichen Mitteln zum Schutz von Gottes Schöpfung vor den Auswirkungen der menschlichen Gier. In dieser Hinsicht betonen wir erneut die Bestimmung des 1. September, des ersten Tages im Kirchenjahr, zum Tag des besonderen Gebets für den Schutz von Gottes Schöpfung, und wir unterstützen das Aufgreifen des Themas der natürlichen Umwelt in der katechetischen, homiletischen und allgemeinen pastoralen Tätigkeit unserer Kirche, zumal dies in einigen bereits der Fall ist.

e) die Entscheidung, die notwendigen Maßnahmen weiterzuführen, um ein Interorthodoxes Komitee zum Studium bioethischer Fragen zu bilden, zu denen die Welt auch eine Stellungnahme der Orthodoxie erwartet.

Indem wir dies alles den orthodoxen Menschen in aller Welt und der gesamten Ökumene anvertrauen, beten wir »wieder und wieder« dafür, dass Friede, Gerechtigkeit und Gottes Liebe am Ende im Leben der Völker die Oberhand gewinnen möge.

»Er aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können, er werde verherrlicht durch die Kirche und durch Christus Jesus« (Eph 3,20–21). Amen.

Im Phanar, 12. Oktober 2008.

- Bartholomaios von Konstantinopel
- Theodor von Alexandria
- Ignatios von Antiochien
- Theophilos von Jerusalem
- Aleksij von Moskau und ganz Russland
- Amfilohije von Montenegro (als Vertreter der Kirche von Serbien)
- Laurentiu von Transsilvanien (als Vertreter der Kirche von Rumänien)
- Dometian von Vidin (als Vertreter der Kirche von Bulgarien)
- Gerasime von Zugdidi (als Vertreter der Kirche von Georgien)
- Chrysostomos von Zypern
- Hieronymos von Athen und ganz Griechenland
- Jeremiasz von Breslau (als Vertreter der Kirche von Polen)
- Anastasios von Tirana und ganz Albanien
- Krystof von Tschechien und der Slowakei

Übersetzung: Bernd Buchner (KNA)

B. Stellungnahme der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zur Lage der Christen im Vorderen Orient

Mit großer und wachsender Sorge haben wir orthodoxen Bischöfe Deutschlands in den letzten Monaten die Entwicklung und Bedrohung der christlichen (und auch anderer religiöser) Minderheiten in einigen Ländern des Vorderen Orients und besonders im Irak verfolgt – vor allem die zahlenmäßige und immer brutalere Zunahme der Gewalt seit Ende September in Mosul, aber auch an anderen Orten, wo mehrere Tausende christliche Familien aus ihrer Heimat fliehen mussten, Häuser, Kirchen und Klöster bombardiert und zerstört wurden. Auch aus Ägypten erreichen uns zunehmend Berichte von Übergriffen gegen koptische Christen, Geistliche und Klöster.

Aus unseren Gemeinden kommen von unseren Gläubigen immer mehr besorgte Anfragen, wie eine Besserung der Lage für diese – inzwischen kann man wohl sagen: verfolgten – Christen im Irak und in Ägypten erreicht werden kann und wie sich unsere Kirche für sie engagieren kann.

Da viele von ihnen Mitglieder der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen sind, berührt uns ihr Schicksal besonders.

Dabei scheint uns, dass die Politik der Staaten, die den Sturz des Hussein-Regimes erreicht haben, nicht genügend für die Sicherheit der christlichen Gemeinschaften des Irak und ihr Überleben getan haben. Wir hoffen, dass es noch nicht zu spät ist, dies wenigstens für jene, die bislang ausgeharrt haben, zu tun: Eine weitere Flucht der Christen aus dem Irak und damit das Ende einer nahezu zweitausendjährigen christlichen Kultur im Zweistromland kann nicht im Sinne einer vom Humanismus und dem Kampf gegen Terrorismus und für die Freiheit geprägten Weltgemeinschaft sein, für die die westlichen Staaten, darunter auch die Bundesrepublik Deutschland, eintreten. Dies gilt auch für andere christliche Minderheiten im Vorderen Orient, die sich Übergriffen ausgesetzt sehen.

Von daher rufen wir eindringlich all jene, die politische Verantwortung tragen, dazu auf, unverzüglich alles für den Schutz der christlichen Minderheiten im Vorderen Orient Mögliche zu tun; da ihre Lage wohl am prekärsten ist, ist ein Engagement insbesondere für die Christen im Irak dringend notwendig. So ersuchen wir die Bundesregierung, ihre Verbündeten aufzufordern, deren dort befindlichen Truppen zur Sicherung der Christen vor muslimischen Extremisten einzusetzen, damit so irakische Christen trotz der Gefahr eine Chance sehen können, in ihrer Heimat, im Land ihrer Vorväter zu bleiben und dort weiterhin die christliche Tradition des Landes zu bezeugen.

Dabei ist uns bewusst, dass für viele der vom religiösen Fanatismus bedrohten Christen im Irak ein weiteres Verbleiben unmöglich geworden ist bzw. ihnen nicht zugemutet werden kann, insbesondere dort, wo ihre gemeindlichen Strukturen schon zerschlagen worden sind und sie als Einzelne der Gewalt ausgesetzt sind.

Daher scheint es uns als Nothilfe zur Rettung des Lebens der besonders Bedrohten ebenso notwendig, dass eine Kontingentlösung für die Aufnahme solcher verfolgter Menschen aus den religiösen Minderheiten des Irak sowohl in der Bundesrepublik Deutschland wie in der gesamten Europäischen Union baldigst getroffen wird und man sich rechtzeitig zu einer großzügigen Aktion, die dem Selbstverständnis dieses Landes als einer Zufluchtsstätte Verfolgter gerecht wird, entschließt.

Unsere eigenen Gläubigen rufen wir eindringlich auf, für die verfolgten Christen im Vorderen Orient, für Frieden und Versöhnung in ihren Heimatländern zu beten, ihnen aber auch, wenn sie hierher kommen, praktische und konkrete Hilfe zu erweisen.

Bonn, 1. November 2008

Die Versammlung der orthodoxen Bischöfe Deutschlands

Rezensionen

Johan Lust, Messianism and the Septuagint. Collected Essays, hg. v. *K. Hauspie*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL) CLXXVIII), Leuven: Peeters 2004, XIV. 245. [9] S. (ISBN 90-429-1515-3)

Vorliegender Sammelband enthält insgesamt 13 Beiträge des hochverdienten ehemaligen Präsidenten der »International Organization for Septuagint and Cognate Studies«, Leiter des »Centre for Septuagint Studies and Textual Criticism«, und Theologieprofessor an der Katholischen Universität Leuven, Johan Lust, anlässlich seiner Emeritierung, herausgegeben von Katrin Hauspie. Alle Einzelstudien setzen sich hauptsächlich mit der These Joseph Coppens' von der Entwicklung eines individuellen königlichen Messianismus in der Septuaginta auseinander und geben ein anschauliches Bild von der Zentrierung des Fragens und Denkens von J. Lust seit 1978 um den Aussagewillen der Hebräischen Texte im Vergleich zu den Septuaginta-Griechischen. Die herangezogenen Textbeispiele, die ursprünglich auf J. Coppens, seinen Lehrer und Mentor, zurückgehen, finden hier nicht nur neue Aktualität, sondern auch sachliche Nachprüfung und Revision, als Ertrag seiner 1985 beim IOSOT-Kongress in Salamanca begonnenen Studien zu Messianismus in der Septuaginta.

1. Daniel 7,13 and the Septuagint (S. 1–8 = *ETL* 54 [1978] 62–69). Aufgrund des Kölner Fragments 967, das J. Ziegler in der Göttinger LXX-Edition noch nicht mitberücksichtigen konnte und der dort vorgenommen Korrekturen von Dan 7,13 inspiriert von J. A. Montgomery's Kommentar, zeigt der Vf., dass derartige Korrekturen nicht notwendig waren. Im Unterschied zu H. Ch. Thackerey, der behauptet hatte, dass Th-Dan in der Alten Kirche LXX-Dan, die eine Paraphrase darstellte, ersetzt hat, betont der Vf.: Das Danielbuch war ursprünglich Hebräisch verfasst und die LXX übersetzte gerade diese hebräische Vorlage. Kurz danach wurde Dan 2,4–7,28 von einem aramäischen Targum ersetzt. Die theodotionische Version hat die LXX aufgrund des hebräisch-aramäischen Textes korrigiert. Das Fragmet 967 folgt einer anderen Ordnung als der MT und Theodotion. Ez 1,26 dürfte als eine Inspirationsquelle für Dan 7,13 angesehen werden.

2. Messianism and Septuagint (S. 9–26 = *J.A. Emerton [Hg.]*, Congress Volume Salamanca 1983, VTS 36, Leiden 1985, 174–191). Der Vf. definiert den Messianismus als die Erwartung eines individuellen Menschen und zugleich transzendenten Erlösers, der in einer letzten eschatologischen Periode kommen wird um das Königtum Gottes auf Erden zu gründen. Im engsten Sinne ist Messianismus die Erwartung eines königlichen, davidischen Erlösers am Ende der Zeit. Aufgrund einer systematischen Einführung und einer text-, literar- und traditionskritischen Analyse von Ez 21,30–32 hat der Vf. hier dem Leser einen kritischen und umfassenden Blick in die Frage nach den messianischen Konnotationen, mit denen der MT und die LXX in diesem speziellen Fall verbunden sind, gewährleistet.

3. Le Messianisme et la Septante d'Ézéchiel (S. 27–40 = *Tsafon: Revue d'études juives du Nord* 2/3 (1990) 3–14). Der Vf. entwirft zunächst seine eigene Sicht von Messianismus und Messias im Judentum und Christentum und methodologischem Herangehen an Texte, die von J. Coppens als messianisch angesehen wurden, um sich dann auf zwei Beispielsfälle zu konzentrieren, nämlich Ez 12,26–28 und 17,22–24 mit Berücksichtigung von Papyrus 967. Dabei stellt er fest, dass die Septuaginta keinen zusätzlichen messianischen Akzent auf diese Textbeispiele des Ezechielbuches legt.

4. Messianism and the Greek Version of Jeremiah: Jer 23,5–6 and 33,14–26 (S. 41–86 = Messianism and the Greek Version of Jeremiah, in: *C.E. Cox [Hg.]*, VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989, SBL. SCS 31, Atlanta 1991, 87–122. *ders.*, The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case, in: *JNSL* 20 (1994) 31–48). Lust setzt sich mit der Meinung von Margerit Harl auseinander, dass in der griechisch-sprechenden Diaspora in der hellenistischen Zeit die Idee des Messianismus untergegangen sei. Andererseits im palästinischen Judentum, wie die Targumim und die Qumran Funde es uns wieder zu erkennen geben, weiterhin am Leben erhalten wurde. Die LXX erleichtert den Weg eines messianischen Lesens der Texte, insbesondere für Christen. Die Textbeispiele, auf die M. Harl sich beruft, sind nicht (immer) aussagekräftig. Darum wendet sich der Vf. Jer 23,5–6. 33,14–26 und 30,9.21 zu, um ihre These nachzuprüfen. Da es sich dabei um wachsende Texte handelt und die LXX-Vorlage nicht immer identisch mit dem MT gewesen ist, wird auch den inneralttestamentlichen Zusammenhängen, sowie der patristischen Evidenz hinsichtlich der Überlieferung der umstrittenen Textstellen besondere Bedeutung beigemessen.

5. The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles. The ANTHROPOS in Num 24:7 and 17. Messianism and Lexicography (S. 69–86 = *L. Greenspoon / O. Munnich [Hgg.]*, VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992, SBL.SCS 41, Atlanta 1995, 233–252). Der Vf. vergleicht den MT und die LXX von Num 24,7.17 im Hinblick auf ihre messianischen Konnotationen. Er konzentriert sich dann auf die lexikographischen Implikationen des Wortes ANTHROPOS, welches in diesem Kontext als ein messianischer Titel gebraucht sein könnte, und betont, dass, seitdem das Wort und seine kontextbedingten Konnotationen in die christlichen Traditionen aufgenommen wurden, sie ohne weiteres mit messianischen Interpretationen in Verbindung gesetzt wurden.

6. Mic 5,1–3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint (S. 87–112 = *C.M. Tuckett [Hg.]*, The Scriptures in the Gospels, BETL 131, Leuven 1997, 65–88). Aufgrund einer eingehenden text- und literarkritischen Untersuchung von Mi 3,1–3, seiner Zitierungsform in Matth 2,5–6 und des verfügbaren Materials zu diesem Text aus Qumran, wo uns das Tetragramm anstatt von Kyrios begegnet, wendet sich der Vf. der Kanonfrage in Qumran und der Frage nach der Möglichkeit einer messianischen Interpretation zu. Letztere Annahme / Möglichkeit wird hier allerdings nachdrücklich verneint.

7. And I Shall Hang Him on a Lofty Mountain. Ezek 17,22–24 and Messianism in the Septuagint (S. 113–128 = *B.A. Taylor [Hg.]*, IX Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge 1995, SBL. SCS 45, Atlanta 1997, 231–250). Der Vf. überprüft die Stichhaltigkeit der Meinung, dass die LXX den Wirkungsgrad der messianischen Texte des Alten Testaments erhöht. Er meint, dass die Antwort engstens mit der Definition des Messianismus und der Identifikation von messianischen Texten im Alten Testament zusammenhängt. Seine allgemeine These lautet: Die LXX habe nichts weiteres zum messianischen Charakter der Texte, die traditionell als messianisch angesehen werden, beigetragen. Die LXX macht es meistens eher schwieriger einen Hinweis auf den eschatologischen Messias zu erkennen. Seine These findet er in Ez 17,22–24 bestätigt, indem er vorhexaplarische Texte und Papyrus 967 untersucht. Dabei lenkt er den Blick auch auf christliche Florilegien und christologische Interpretationen bei der Aufnahme alttestamentlicher Texte.

8. Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch (S. 129–152 = *H. Graf Reventlow [Hg.]*, Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik, VWGTh 11, Gütersloh 1997, 26–45). Der Vf. bespricht das Problem der Unkenntnis des Hebräischen seitens der lateinischen und griechischen Kirchenväter und die Tatsache, dass das Christentum in der LXX wurzelt. Demzufolge sollte es für die Gläubigen nicht notwendig sein, nach den originalen Schriften zu fragen, denn dies ist der Endtext der LXX. Nach einer kurzen Vorstellung der Textüberlieferung und der wissenschaftlichen Hilfsmittel zum Studium der LXX geht der Vf. auf die übersetzungstechnische Problematik ein und stellt aufgrund einer Analyse von Gen 3,15. 49,10, sowie Num 24,7.17 und Deut 28,66 fest, dass es nicht möglich ist, von einer systematischen bzw. einheitlichen theologischen Tendenz in der LXX zu sprechen. Der LXX-Pentateuch scheint keinen individuellen Messianismus besonders hervorzuheben.

9. Messianism in the Septuagint: Isaiah 8:23b–9:6(9:1–7) (S. 153–170 = *J. Krašovec [Hg.]*, Interpretation of the Bible – Interpretation der Bibel – Interprétation de la Bible – Interpretacija Svetega Pisma, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, JSOT SS 289, Sheffield 1998, 147–163). Der Vf. stellt in Frage, dass die LXX-Übersetzer zum individuellen königlichen messianischen Charakter der klassischen messianischen Weissagungen etwas beigesteuert haben und behauptet, dass sie ihnen nur eine eschatologische Pointe verliehen haben. Um seine These zu untermauern, analysiert der Vf. hier Jes 8,23–9,6(9,1–7) nach dem MT und der LXX.

10. David dans la Septante (S. 171–188 = *L. Desrousseux/J. Vermeylen [Hgg.]*, Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible [Lille, 1er-5 septembre 1997], Lectio divina 177, Paris 1999, 243–263). In Fortführung seiner Überlegungen setzt sich nun der Vf. mit ISam 17 (David-Goliath-Erzählung) und IISam 7,1–17 (Das Orakel von Prophet Nathan an David) und ihrem traditionsgeschichtlichen Horizont auseinander. Er erklärt die Entstehung und den Sinn der redaktionellen Zusätze im MT und kommt zu dem Schluss, dass die Septuaginta im Wesentlichen keine systematische von ihrer hebräischen Vorlage abweichende Revision der David-Vorstellungen vorgenommen hat.

11. Messianism in Ezekiel in Hebrew and in Greek, Ezek 21:15(10) and 20(15) (S. 189–200 = *S.M. Paul/R.A. Kraft/L.H. Schiffman/W.W. Fields [Hgg.]*, Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov, VTS 94, Leiden/Boston 2003, 619–631). J. Coppens meinte, dass Texte wie Jes 7,14; 9,1–5 einen königlichen Messianismus zum Ausdruck bringen, d.i. die Erwartung eines königlichen davidischen Erlösers am Ende der Zeit. Diese Erwartung zeigt eine klare Entwicklung in einen persönlichen, übernatürlichen und transzendentalen Messianismus. Der Vf. will diese Ansicht revidieren. Im Unterschied zu J. Schapers Auffassung betont er, dass die LXX keine geschlossene Einheit bildet. Daher kann man aufgrund weniger Beispiele keine allgemeinen Schlussfolgerungen ziehen. Als Gegenbeispiele behandelt er die hebräischen und griechischen Leitwörter von Ez 21,15(10, 20(15) und 7,1–5 im Vergleich zu Gen 49,9–10 und kommt zu dem Ergebnis, dass die Reorganisation des Materials, die Wortwahl und das semantische Wortfeld keine messianischen Erwartungen wecken, sondern nur darauf hindeuten, dass sowohl der MT als auch die LXX makkabäischen Hintergrund aufweisen.

12. Major Divergences between LXX and MT in Ezechiel (S. 201–210 = *A. Schenker [Hg.]*, The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered, SBSL. SCS 52, Atlanta, GA, 2003, 83–92).

Bezugnehmend auf A. Schenkers Buch »Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Ros 2–14« (2000), der behauptet, dass es sich in dem von ihm analysierten Text meistens um individuelle Modifikationen ohne gegenseitigen Zusammenhang handelt, will der Vf. nun plausibel machen, dass die LXX-Minusse im Papyrus 967 (vor allem Ez 12,26–28; 32,25f.; 36,23b–38) Interaktionen und Interdepedenz zwischen Vorlage und Übersetzung, sowie zwischen Übersetzungen unter sich verraten. Diese gehen nicht auf Schreibfehler zurück, sondern sie sind repräsentative Zeugen eines älteren hebräischen Textes. Der Vf. zeigt die gemeinsamen Tendenzen der Plusse des MTs, sowie den eschatologisch-apokalyptischen Ansatz des Übersetzers durch Re-Lektüre des Textes aus der Perspektive seines historischen Hintergrunds und Re-Organisation des Inhalts seines Materials.

13. A Septuagint Christ Preceding Jesus Christ? Messianism in the Septuagint Exemplified in Isa 7,10–17 (S. 211–226, unpubliziert). Es wird die Frage aufgeworfen, ob eine eindeutige Erwartung von Jesus Christus in der LXX vor seinem Kommen erkennbar sei, die aufgrund der Wortwahl zu bejahen wäre. Im Unterschied zu Schapers kollektivem Messianismus spricht der Vf. von einem individuellen königlichen Messianismus und stellt die These in Frage, dass die LXX dem individuellen Messianismus etwas hinzufügt und seinen Charakter im Vergleich zu den klassischen messianischen Propheten der Hebräischen Bibel abändert. Er bemerkt, dass in vielen Fällen die messianische Akzentuierung nicht am übersetzten Text liegt, sondern an seinem christlichen Leser. Aufgrund von Jes 7,14 zeigt er, wie die Wortwahl vom Übersetzer eventuell nicht gewollte Assoziationen erwecken kann.

Absicht und Thematik des hier besprochenen Sammelbandes, der unser methodologisches Wissen bereichert, weisen deutlich darauf hin, welche Wirkung in die Weite und Tiefe der theologischen Wissenschaft die Septuaginta ausgelöst hat bzw. noch auslösen kann.

Evangelia G. Dafni, München

Thomas Bremer, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg in Br.: Herder Verlag 2007, 256 S., Euro 19,90 (ISBN 978-3-451-29606-2)

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, mit seiner Kirchengeschichte »einen Einblick in Geschichte und Gegenwart der Russischen Orthodoxen Kirche zu ermöglichen, der allerdings aufgrund des beschränkten Raumes (immerhin 256 Seiten!) nicht mehr als eine erste Hinführung sein kann. Der Band soll dabei nicht einfach eine chronologische Abfolge der russischen Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis heute bieten, sondern – nach einer Einführung in die wichtigsten Epochen, Entwicklungen und Ereignisse – zentrale Themen und Problemfelder im Längsschnitt behandeln« (S. 10).

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss der Verfasser natürlich Schwerpunkte setzen, manches einfach weglassen. Im historischen Teil des Buches werden Epochen; Christianisierung und Ausbreitung; Kirchenstrukturen; Kirche und Staat untersucht. Im zweiten Teil, dem theologisch-kirchlichen Teil werden dann Theologie und religiöses Denken; Mönchtum; Spiritualität; russische Orthodoxie und Westen; Dissidenz (Sekten und Altgläubige) behandelt.

Im historischen Teil gibt der Verf. jeweils pro Kapitel eine Übersicht von den Anfängen bis in die Gegenwart. So umfasst der Abschnitt »Epochen« gleich 1000 Jahre und reicht von der Christianisierung bis in das 20. Jh. Im zweiten Abschnitt »Christianisierung und

Ausbreitung« werden dann von der Taufe der Rus´ bis zur Emigration Schwerpunkte aufgezeigt. Der Verf. ist sich bewusst, dass »wegen dieses Vorgehens manche Aspekte… mehrmals erwähnt werden« (S. 10). Diese Wiederholungen beschränken sich zwar auf den historischen Teil der Darstellung, hätten aber auch vermieden werden können.

Die Stärke des Buches – vor allem im Hinblick auf das Verständnis der russischen Orthodoxie – bildet sicher der Überblick im zweiten Teil der Darstellung mit Aspekten zu Theologie, Spiritualität und kirchlichen Existenz.

Was die Gegenwart betrifft, so korrigiert Bremer anhand neuerer soziologischer Untersuchungen auch das Bild vom »religiösen boom« und der »tiefen Religiosität« in Russland seit 1991. So ist die Zahl der »kirchlich« Orthodoxen nicht höher als 5–7%. Wenn man im Westen mit Staunen zur Kenntnis nimmt, dass überzeugte Kommunisten und Atheisten heute mit einer Kerze in der Hand (meist in der falschen Hand) am Gottesdienst teilnehmen, so sagt das nichts über ihre Kirchlichkeit oder ihren Glauben aus. Bremer bezeichnet diese Gruppe als »Kulturorthodoxe« (S. 197f.), denn viele Russen setzen heute »Russe sein« mit »orthodox sein« gleich, ohne am kirchlichen Leben Anteil zu haben. Deutlich wird aber dadurch, dass die Kirche im modernen Russland ein wichtiger Faktor im politischen Leben geworden ist, mit der alle Politiker rechnen müssen. Wenn in den letzten knapp 20 Jahren in Russland wieder mehr als 700 Klöster und 20.000 Kirchen gebaut oder eröffnet wurden, so ist diese Zahl beeindruckend, doch was wissen wir über die Spiritualität in diesen Klöstern, über die Zahl der Mönche und Nonnen? Zwar sind die Kirchen in Moskau zu Ostern und Weihnachten hoffnungslos überfüllt, doch nehmen nur 1–2% der Bevölkerung der Hauptstadt an diesen Gottesdiensten teil! Mit Staunen nimmt man zur Kenntnis, dass in Moskau seit 1991 etwa 700 Kirchen eröffnet wurden, aber für die 15 Mio. Einwohner der Hauptstadt sind das viel zu wenige, daher die Überfüllung, ganz wie zu Sowjetzeiten.

Einige Anmerkungen zum Kap. »Emigration und Kirchenspaltungen«: Der Synod der Auslandskirche konstituierte sich 1950 nicht als »Auslandskirche« in den USA, sondern bestand als Leitungsorgan der Auslandskirche seit 1921 (S. 81). Der Begriff »Auslandskirche« taucht in den Dokumenten seit Mitte 20er Jahre auf. Die »russische Kirche in den USA« (Metropolie und Auslandskirche) unterstand zu keinen Zeitpunkt dem Ökumenischen Patriarchat (S. 80). Die japanisch-orthodoxe Kirche erhielt 1970 die Autonomie nicht die Autokephalie von Moskau (S. 76, 82). Wäre sie autokephal könnte man ihre drei Bistümer nicht »mit einem gewissen Recht zur russischen Orthodoxie zählen« (S. 108). Die Auslandskirche hat seit dem Jahre 2000 weltweit (inkl. in Russland) mehr als 100 Gemeinden (und zahlreiche Klöster) verloren, doch hat die Zahl ihrer Gemeindemitglieder nicht abgenommen (S. 83), sondern hat seit 1990 aufgrund der Zuwanderung aus Russland zumindest in Europa deutlich zugenommen. Zur Auslandskirche (Synod von New York) gehören heute knapp 300 Gemeinden. Doch stehen heute drei konkurrierende »Auslandskirchen« in Konkurrenz zu vier russischen »Exilkirchen« (Vitalij Gruppen), einer »Freien Autonomen Russischen Kirche« (Suzdal) und einer »Wahren Orthodoxen Kirche« (Tichon), alles Abspaltungen von der historischen Auslandskirche. Nach Angaben des Moskauer Patriarchats gibt es heute 700 russische Gemeinden im Ausland: 400 Patriarchatsgemeinden und 300 auslandsrussische Gemeinden. Diese Zahlen zeigen, dass Bedeutung und Anziehungskraft des Moskauer Patriarchats auf die russischen Gläubigen im Ausland deutlich gestiegen ist. Allein in Europa gründete das Patriarchat seit Mitte der 90er Jahre 150 neue Gemeinden. Die Masse der Auswanderer hat sich den Patriarchatsgemeinden angeschlossen.

Die Kanonisierung der Zarenfamilie durch die Auslandskirche im Jahre 1981 nimmt Bremer als Beweis für den »konservativ-nationalen« Charakter der Auslandskirche (S. 82). Die Heiligsprechung des Zarenfamilie durch das Moskauer Konzil im Jahre 2000 wird hingegen ohne Bewertung als Fakt erwähnt (S. 109, 194). Gehört Moskau nun auch zum »national-konservativen« Lager? Die Auslandskirche kanonisierte 1981 mehr als 8000 Märtyrer, darunter auch die Zarenfamilie. Das Moskauer Patriarchat kanonisierte im Jahre 2000 nur 800 Märtyrer, darunter die Zarenfamilie. Zwar wird die Liste der Neumärtyrer in Moskau ständig erweitert, doch die besondere Rolle der Zarenfamilie stand von Anfang an auch in Moskau fest.

Nachdem die Heiligsprechung der Neumärtyrer durch die Auslandskirche bei den Gläubigen in Russland großen Zuspruch fand, entstand für die Patriarchatskirche Handlungszwang. Die Zustimmung der Gläubigen in Russland (nicht der Kirchenleitung) zur Kanonisierung durch die Auslandskirche wurde vor allem dadurch unterstrichen, dass in Russland Ikonen von den Neumärtyrern und der Zarenfamilie in den 80 und 90er Jahren weit verbreitet waren. Es waren aber Ikonen der Auslandskirche. In der Patriarchatskirche gab es keine Neumärtyrer Ikonen, da solche erst nach der Kanonisierung gemalt werden können (S. 193f.). Dass die Patriarchatskirche an der Umbettung und Beisetzung der sterblichen Überreste von Ekaterinburg nicht offiziell teilnahm hat einen einfachen Grund: Nur ein Priester der Patriarchatskirche war anwesend und las eine Panichida (Totengedenken) *ohne* Namensnennung, weil man in der Patriarchatskirche (und der Auslandskirche) bis heute Zweifel hatte und hat, dass es sich hier um die sterblichen Überreste der Zarenfamilie handelte (S. 194).

Etwas ausführlicher hätte der Vernichtungsfeldzug gegen Religion und Kirche in der gesamten Sowjetzeit (besonders der 60er und 70er Jahre), sowie die Kollaboration der Kirchenführer mit dem atheistischen Staat behandelt werden können. Die Unterwanderung der Kirche durch den Geheimdienst betraf nicht nur einige »aktive« Priester und Bischöfe (S. 133), sondern die große Mehrzahl der Geistlichen. Die Feststellung Bremers, dass die Patriarchatskirche »ihre Strukturen seit der Sowjetzeit kaum verändert hat« (S. 107) gewinnt eine andere Bedeutung, wenn man weiß, dass auch Patriarch Aleksij II. beim KGB mit Decknamen Drozdov als Informant geführt wurde und Träger des Rotbannerordens – der höchsten Auszeichnung der kommunistischen Partei – war. Aleksij II. war keine Ausnahme, sondern nur die Spitze.

Doch sollen diese kritischen Anmerkungen nicht den Wert des Buches vermindern. Bei dem umfangreichen Stoff kann vieles nur angesprochen werden, Neugierde geweckt werden. Wer das »Phänomen« Religion und Kirche in Russland von heute verstehen will, findet in Bremers Darstellung viele Anregungen und eine interessante Einführung.

Georg Seide, Ottobrunn

Athanasios Papathanassiou, Κανόνες καί ἐλευθερία. Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ 108ου κανόνα τῆς τοπικῆς Συνόδου τῆς Καρθαγένης καί οἱ περιπέτειες τῆς ἐλεύθερης ἀποδοχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ, [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 15], Katerini: Epektasi Verlag 2005 (dreisprachige Ausgabe: griechisch, englisch [übers. von Dr. *Elizabeth Theokritoff*] und französisch [übers. von *Jean-Louis Palierne*]), 188 S.

Die Antwort der Theologie auf die hermeneutische Frage bestimmt zugleich die Weise, in der sie die Voraussetzungen des Verhältnisses der Kirche mit ihrer eigenen Tradition versteht.

Obwohl sich die orthodoxen Kirchen oft als Kirchen der Tradition par excellence definieren, wird man vergeblich in der zeitgenössischen orthodoxen Literatur nach systematisch-theologischen Studien suchen, die sich kreativ mit der Problematik der Hermeneutik befassen, obwohl sie einen zentralen Bereich der Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt, dessen theologische Folgen sich selbstverständlich nicht nur auf das Feld der biblischen Forschung beziehen. Aber auch wenn sich die theoretische Grundlage als mangelhaft erweist, sind die durch die Auseinandersetzung mit der Tradition entstehenden Herausforderungen nicht zu ignorieren, in dem Maße, dass dieser Tradition eine für das Leben der Kirche normative Bedeutung, wenn auch auf verschiedenen Ebenen, zugeschrieben wird.

Das Kanonische Recht bildet ein privilegiertes Feld für die Ermittlung solcher Herausforderungen. Und da es so eine bestimmende Rolle für das kirchliche Leben spielt, ist die Verlegenheit der systematischen (nicht nur orthodoxen) Theologie ihm gegenüber erstaunlich. Die Russen der Diaspora und die griechische theologische Generation der 60er Jahre, die die wichtigsten Erneuerungsströmungen im orthodoxen Raum des 20. Jahrhunderts sind, haben sich mit dem Kanonischen Recht nur gelegentlich beschäftigt, entweder kritisch oder in einer zur Gesamtheit des geistigen Lebens der Kirche harmonisierenden Absicht. Als Gründe dieses systematischen Defizits seien zwischen anderen erwähnt: a) die Abneigung gegen jedes juristische Verständnis des Christentums, das, vom Westen eingeführt, jahrhundertelang einen problematischen Einfluss auf das Leben der Orthodoxie ausübte und b) die Tatsache, dass die theologische Perspektive des Kanonischen Rechts nicht in die Schemata vieler Theologen passt, die die mystische Seite der orthodoxen Theologie überbetonen.

Athanasios Papathanassiou, der über Missionswissenschaft promoviert hat und seit mehr als einem Jahrzehnt als Chefredakteur der griechischen theologischen Zeitschrift »Synaxis« tätig ist, gibt mit seiner Studie einen sehr hervorragenden Anlass, nicht nur über die Probleme des Kanonischen Rechts, sondern auch über die kirchliche Tradition und ihre hermeneutischen Voraussetzungen im Allgemeinen nachzudenken.

Sein Ausgangspunkt ist der 108. Kanon des Konzils von Karthago von 419. Dieser Kanon, der im »Pidalion« – eine Sammlung der Kanones, die im Jahr 1800 der Priestermönch Agapios und der später heiliggesprochene Mönch Nikodimos Agioreitis herausgegeben haben – unter Nummer 119 zitiert ist, wurde vom oben genannten Konzil nur ratifiziert, verfasst hat man ihn aber bereits 410 auf einem anderen Regionalkonzil, ebenfalls in Karthago. Sowohl für die byzantinischen, als auch für die postbyzantinischen Kommentatoren gilt dieser Kanon als eine klare kirchliche Anerkennung der Toleranz gegenüber anderen Religionen, als kanonische Begründung des Kriteriums der freien Annahme des Christentums und als indirekte Verurteilung des »missionarischen« Zwangs jeder Form. Dieser Interpretation nach besteht der Haupttext des Kanons in seinem letzten Satz, während alles andere bloß für eine historische Einführungsnotiz gehalten wird (S. 19–28).

Papathanassiou, der sorgfältig den geschichtlichen Rahmen der Entstehung des Kanons untersuchte, zeigt, dass diese Interpretation falsch ist: Das Konzil hat in einer Zeit stattgefunden, als die Kirche Nordafrikas vom Problem des Donatismus erschüttert wurde: Da die Donatisten die Gültigkeit der Sakramente von der moralischen Integrität der Kleriker abhängig machten und zugleich der Kirche das Recht verweigerten, die sog. Todsünden (darunter auch die Verleugnung des Glaubens) zu vergeben, konstruierten sie eigene Kongregationen, die den Strukturen der katholischen Kirche auf fanatische Weise feindlich gegenüberstanden. Papathanassiou beschreibt detailliert die Phasen der donatistischen

Frage (S. 28–45), und nimmt Stellung zu offenen Problemen der Forschung. Schließlich kommt er zu dem Schluss, dass der 108. Kanon von Karthago keine theologische Ablehnung des »missionarischen« Zwangs ist, sondern eine Beschreibung der kirchlichen Reaktion gegen den Versuch des Kaisers des weströmischen Reiches, Honorius, das donatistische Problem durch die Anerkennung der Glaubensfreiheit zu lösen.

Da die Überwindung des Problems durch friedlich-dialogische Mittel scheiterte, während äußerst gewaltsame Konflikte zwischen den Mitgliedern der Regionalkirche und der Donatisten die Ruhe und Einheit des Reichs in Afrika bedrohten, erließ Honorius im Jahr 409 ein Edikt, demzufolge beide Gruppen ohne Hindernisse ihren Glauben leben konnten. Im Jahr darauf traf dann ein Konzil in Karthago die Entscheidung, dass die Kirche gegen den Beschluss des Kaisers reagieren sollte, und deshalb entsandte sie eine Kommission von drei Bischöfen, die jenen überzeugen sollten, das Edikt zurückzunehmen, was auch geschah.

Davon ausgehend folgert Papathanassiou, dass die sog. historische Einführungsnotiz eigentlich der Hauptteil des Kanons ist, während im letzten Satz der kaiserliche Vorschlag der Religionsfreiheit indirekt missbilligt wird, indem dort der Grund der Entsendung der Bischöfe dargestellt wird.

Nachdem Papathanassiou an diesem Beispiel gezeigt hat, dass die Unterschätzung des historischen Kontextes eines Kanons unvermeidlich zu falschen Schlussfolgerungen führt, erläutert er die hermeneutischen Fragen, die sich aus der Interpretation dieses Kanons ergeben (bes. S. 46–49, 63–69).

Was bringt mehr das Bewusstsein der Kirche zum Ausdruck: der Text des Kanons, in dem die Religionsfreiheit missbilligt wird, oder die falsche, aber jahrhundertelang akzeptierte Interpretation, in ihm die kanonische Basis der freien und nicht zwanghaften Annahme des Glaubens zu sehen? Mit Recht bemerkt der Verfasser, dass die Entfernung des Kanons aus dem Corpus der Kanones von Karthago und seine Einordnung in die Akten des Konzils nicht das dahinter steckende theologische Problem löst, auch wenn dies juristisch korrekt wäre; zudem ist ein solches Verfahren nicht in jedem Fall eines ähnlichen Irrtums möglich.

Die theologischen Fragen, die der Text dieses Kanons provoziert, gehen weit über den konkreten Fall hinaus. Ist die Verabsolutierung des kanonischen Buchstabens theologisch zu rechtfertigen, oder ist es eher die Interpretation, die seinen normativen Inhalt bestimmt? Was heißt letztendlich »Heiliger Kanon«? Wer schreibt ihm diese Heiligkeit zu, das Konzil, das ihn verfasste, oder das kirchliche Bewusstsein, das ihn interpretiert? Und was passiert, wenn die Absicht des Konzils diametral anders ist als die Interpretation des von ihm verfassten Kanons, oder wenn sich die Auslegungen im Laufe der Jahrhunderte ändern? Was hat die 2. Trullanische (die sog. Penthekti), für ökumenisch gehaltene Synode von 691 ratifiziert, den Kanon, wie ihn das Konzil verstand oder wie ihn das kirchliche Bewusstsein interpretierte?

Eine solche Diskussion würde sicherlich über die Grenzen der hier besprochenen Arbeit hinaus gehen. Der Autor betont allerdings, dass die Interpreten des Kanons von dem für die Kirche normativen Kriterium des Respekts der Freiheit des Einzelnen geleitet waren; sie konnten nicht annehmen, dass eine Missbilligung der Religionsfreiheit kanonisiert werden konnte, zumal es andere Kanones gab, die ebenfalls Toleranz diktierten. Diese Dimension wird von Papathanassiou insbesondere mit Bezug auf das »Pidalion« betont (S. 49–62). Die hermeneutischen Kommentare zu Kanon 108 sind Ausdruck einer offenen Haltung, die mit Recht vom Verfasser gelobt wird. Einerseits sind solche Äußerungen zu finden, aber auf der anderen Seite sind lange Abschnitte von einer sehr intoleranten Haltung geprägt und

in juristischer Sprache formuliert. Doch wird dieses Paradoxon des »Pidalion« und seiner Schriftsteller vom Autor nicht thematisiert, obwohl es von der theologischen Forschung mehrfach kommentiert wurde (zuletzt bei *Pantelis Kalaitzidis*, «Ὀρθοδοξία καί Διαφωτισμός. Τό ζήτημα τῆς ἀνεξιθρησκίας», in: *Pantelis Kalaitzidis, Nikos Ntontos [Hgg.]*, Ὀρθοδοξία καί Νεωτερικότητα, Athen: Indiktos Verlag 2007, S. 79–165: bes. S. 153–164, wo auch die frühere Literatur darüber angeführt ist).

Die Problematik, die diese Studie zum Ausdruck bringt, zeigt darüber hinaus die Notwendigkeit einer neuen kritischen Ausgabe der Kanones der orthodoxen Kirche, da es – wie im gezeigten Fall – große Meinungsunterschiede nicht nur bezüglich der Zählung, Einordnung und Rekonstruktion, sondern auch hinsichtlich des Inhalts gibt (über solche Diskussionen schon in der Zeit der Türkenherrschaft Griechenlands siehe: bes. S. 49–55).

Wenn man versucht, die Beziehung der Kirche mit ihrer kanonischen Tradition zu definieren, muss man zunächst festlegen, was zu dieser Tradition gehört und was nicht. Papathanassiou lässt jedoch den Leser indirekt verstehen, dass dieser Bestimmungsprozess nicht nur Voraussetzung, sondern auch Teil und Ergebnis der jeweiligen hermeneutischen Methode ist.

Erfreulich ist, dass die Übersetzungen der Studie auf Englisch und Französisch durchweg gelungen sind. Die vom Verfasser angebotenen neuen Ansätze für die Kanonistik und die Hermeneutik der kirchlichen Tradition jenseits irgendwelcher Schematisierungen sollten nicht ungenutzt bleiben.

Georgios Vlantis, München

Klaus Kenneth (Hg.), Lebensbuch des Nil von Sora, Freiburg (Schweiz): Paulus Verlag 2007, 119 S., Euro 17,– (ISBN 3722807115)

Die heutige Gesellschaft bildet wahrhaftig eine Gesellschaft der Globalisierung, der schnellen Rhythmen und vor allem der materiellen Abhängigkeit dar. Obwohl sich viele Menschen in so einer Welt fremd und unwohl befinden, sehen es viele als Ausweg im Mystizismus der östlichen Religionen ihre innere Ruhe zu finden. Das Christentum kann in so einer Welt wie der Herausgeber des Buches Klaus Kenneth bemerkt, wo es oftmals nur um schnelle Befriedigung der Lüste geht, ein Kreuz anbieten (S. 10) und das ist dass was das Christentum für viele so abschreckend und fremd macht. Vielmals vergessen die Menschen die mystische Erfahrung des Christentum, die jedoch nicht als etwas Irreales angesehen werden darf, vielmehr als dasjenige Mysterium, das durch die lebendige Erfahrung der Väter und Mütter der Kirche aus der Geschichte hervorgegangen ist, die uns noch heute als guter Lehrmeister bzw. Lehrweg dienen kann. Die verschiedenen Schriften der Väter bilden so ein nicht veraltertes Erfahrungsgut, vielmehr ein ewiges und nützliches Gut für den Menschen als solchen und seiner Beziehung zu Gott, die durch das Gebet ausgedrückt wird.

»Das Lebensbuch des Nil von Sora« ist ein Buch aus den Schriften des hl. Nil von Sora (1433–1508), welches tatsächlich die gesamte hesychastische Tradition des orthodoxen Christentums synoptisch darstellt. Mönchsdiakon Prokopy aus dem Stavropygion Kloster des Hl. Johannes des Täufers im englischen Essex hat hierbei eine deutsche Übersetzung aus dem russischen Originaltext der Öffentlichkeit geliefert, die das alte und eigentlich immerwährende christliche Gebet in seiner Substanz darstellt. Hierbei stand er, wie er selber sagt,: »vor der Wahl, entweder – nach dem Vorbild von Starez Paissy – der wörtli-

chen Wiedergabe zu folgen oder wie Theofan der Klausner den Text, sprachlich gesehen in freier Behandlung, weiteren Kreisen nahezubringen. Gegen seine ursprüngliche Absicht entschloss er sich zum zweiten Versuch« (S.7). Auf nur 112 Seiten kann dem Leser der Weg zur Erreichung wie auch zum Verweilen in diesem Gebet durch die verschiedenen Erfahrungen der Väter der Kirche in einfachster deutscher Sprache, wie der Übersetzer schon erwähnt hat, dargestellt werden. So stellt der Heilige Nil in seinem Text nicht nur seine eigene und neue Erfahrung bezüglich des Gebetes dar, sondern stützt sich, wie er selbst in seiner Einleitung sagt, auf die Tradition der vor ihm seienden Väter: »Also habe ich unwürdiger Nil, in meinem Unverstand und mannigfachen Sünden, mir einiges von dem, was die Väter lehren, zur besseren Erinnerung aufgeschrieben, damit ich, sorglos und träge wie ich bin, nicht nur ein Hörer sei, sondern ein Träger des Wortes werden möge« (S. 22). Es werden Väterzitate aus allen Zeiten und Epochen der Kirche bis zur Zeit des Nils von Sora immer wieder zu Rate gezogen, welcher wahrhaftig die Fülle der Gebetserfahrung der Kirche darstellt. So findet man Zitate nicht nur von Symeon dem Neuen Theologen, Symeon dem Studiten, Niketas Stethatos, Gregor und Philoteos dem Sinaiten, Daniel des Skytheoten, Abbas Dorotheos u.v.a., sondern auch von Basileios dem Großen, Andreas dem Kreter, Johannes von Damaskus sowie von Papst Gregor dem Großen.

Das Buch ist in insgesamt elf Kapitel gegliedert, denen jedoch ein Vorwort, eine Einleitung und ein Schlusswort vom selben Heiligen voran- bzw. nachgestellt sind. Dem eigentlichen Text des Nil von Sora gehen ein Vorwort des Übersetzers sowie eine Einführung des Herausgebers voraus, nachdem ebenfalls eine kurze Lebensbeschreibung des Heiligen Nil von Sora angefügt ist, die dem Leser die Möglichkeit gibt, in das geistliche Lebensumfeld des Nil von Sora »hinein zu schnuppern«, bevor er sich mit dem Text als solchen auseinandersetzen kann.

Die Kapitel des Buchen lauten: 1. Die Entwicklungsstufen der Leidenschaft und verschiedenen geistliche Abwehrmethoden, 2. Von den wichtigsten Abwehrmethoden im Kampf mit den Gedanken und den Gnadengaben, die den Geisteskämpfer erwarten, 3. Von der geistlichen Waffenrüstung des Christen, 4. Von Sinn und Ziel des Christenlebens im Allgemeinen und der Lebensweise des Mönches im Besonderen, 5. Die acht prinzipiellen Leidenschaften und der Kampf mit jeder von ihnen, 6. Das Gebet zu Gott und die Anrufung seines heiligen Namens, 7. Das Gedenken an den Tod und an das Jüngste Gericht, 8. Von Zerknirschung und Tränen, 9. Von der Bewahrung des Geistes und des Herzens, 10. Die Abkehr von äußeren Sorgen und die Einkehr zu inneren Stille und abschließend 11. Über die rechte Beobachtung von Zeit und Maß in Bezug auf die verschiedenen Geistesübungen. Wie man erkennen kann, baut sich das Buch zwar kapitelweise auf und hängt das eine Kapitel im Bezug mit dem anderen zusammen, jedoch ist es kein Problem auch einzelne Kapitel aus dem Gesamtbuch herauszusuchen und im Einzelnen zu studieren, ohne die vorangegangenen Kapitel zu lesen. Dies zeigt die Fülle und Vollständigkeit jedes der einzelnen Kapitel in diesem Buch.

Dadurch, dass die Übersetzung in sehr verständlichem Deutsch dargebracht ist, werden dem Leser während des gesamten Textes Fachbegriffe aus der orthodoxen hesychastischen Tradition nahegebracht und erklärt. So werden z.B. im ersten Kapitel verschiedene Fachbegriffe wie Suggestion, Kommunikation, Komplikation, Kaptivität und Passion benutzt, die zwar als solche für die meisten Leser unverständlich wirken, die dem Leser während des Textes jedoch völlig verständlich und klar werden. Obwohl man das Gefühl bekommen kann, dass es sich bei diesem Buch um Mönchsregeln handelt, die so für den Laien nicht

bestimmt sind, ist dieses Buch für jedermann völlig verständlich und als Lektüre geeignet, da die Erfahrung der Kirchenväter jedem bei seinem persönlichen Kampf und Schwierigkeiten hilflich sein kann. So ist besonders das fünfte und zehnte Kapitel für die heutigen Probleme der Menschen hilfreich, wo einerseits die Leidenschaften und der Kampf mit jeder dieser Leidenschaften sehr synoptisch, jedoch verständlich und wirksam beschrieben werden und andererseits die Abkehr von äußeren Sorgen, die heutzutage wahrhaft jedermann quälen und der Weg zur Einkehr in die innere Stille dargestellt. Außerdem ist das Buch, wie es der Titel sehr gut wiedergibt, ein Lebensbuch und kein scholastisches Regelbuch, das einfach Regeln für das Glück wiedergibt. Das Buch zeigt die Lebenserfahrung der Väter mit allen ihren Problemen und wie sie diese durch das Gebet bekämpft haben. Es stellt den Weg zu Gott durch das innige Gebet und die hesychastische Erfahrung der Väter mit allen ihren Problemen und deren Überwindung dar.

Eine weitere Bereicherung des Buches sind die verschiedenen Gebete der Väter. So sind Gebete von Antonios des Großen, Andreas von Kreta, des Patriarchen Germanos von Konstantinopel, des Syrers Ephraim, Symeon des Neuen Theologen und Johannes von Damaskus u.v.a. als Hilfe für jeden Gläubigen aufgeführt, die nicht nur den Reichtum des väterlichen Gebetsausdruckes darstellen, sondern auch den Geist und die Art und Weise des Gebetes der Väter an sich ausdrücken.

Wir können nur hoffen, dass diesem ersten Band der »Russischen Philokalia«, weitere folgen werden, damit so die östliche hesychastische Vätertradition auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht werden kann.

Das Ziel des Buches besteht darin, dem Leser das richtige Beten darzustellen und zu lehren und dies hat es ohne Zweifel erreicht. Der Leser wird von der Hektik seiner Zeit herausgerissen und in das hesychastische Umfeld der Vätertradition hineingeführt. Es bleibt jedoch jedem Leser selbst überlassen, das von ihm Benötigte aus dem Buch herauszuschöpfen, damit er die Fülle des Reichtums der hesychastischen Tradition auch in seinem täglichen Leben erfahren kann. Was die Lesergruppen angeht, ist das Buch sowohl für diejenigen, wie klar geworden ist, geeignet, die für ihr privates Wohl das Buch aneignen wollen als auch für diejenigen, die über die hesychastische Tradition des östlichen Christentums informieren möchten, obwohl es bei solchen Büchern immer schwer sein wird, diese beide Bereiche zu unterscheiden, da man den einen vom anderen nicht klar trennen kann.

Stefanos Athanasiou, Hanau

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Interorthodoxe Frauenkonsultation in Volos

Vom 8. bis 12. Juni 2008 fand in der Akademie für theologische Studien im thessalischen Volos die Interorthodoxe Frauenkonsultation statt, zu der 45 Frauen aus orthodoxen und altorientalischen Kirchen in Europa, dem Nahen Osten, Asien, Australien und Nordamerika zusammengekommen waren. Gastgeberin für das im Rahmen des ÖRK-Programms »Frauen in Kirche und Gesellschaft« organisierte Treffen war die Diözese von Demetrias. Die Teilnehmerinnen an der Konsultation diskutierten über Mitwirkung, Dienst und Anliegen orthodoxer Frauen in der Kirche und in der ökumenischen Bewegung. Sie stellten fest, dass seit dem letzten Treffen 1997 in Istanbul zahlreiche Veränderungen eingetreten seien; die Mitarbeit am Leben der Gemeinde sei verbessert worden, ihr grundsätzliches Anliegen bleibe indes bestehen. Sie empfahlen daher, die gegenwärtige Situation und die aktuellen Bedürfnisse orthodoxer Frauen zu untersuchen und einen Handlungsrahmen für die Zukunft auszuarbeiten. Die Umsetzung der auf der Frauenkonsultation gefassten Beschlüsse stellten die Teilnehmerinnen als notwendiges Anliegen dar. (www.imd.gr; *Ploroforisi* [Juli 2008])

Versammlung der orthodoxen Kirchenoberhäupter im Ökumenischen Patriarchat

Die Synaxis, die Versammlung der Vorsteher aller orthodoxer Kirchen, hat am Ende ihres Treffens vom 9. bis 12. Oktober 2008 in Konstantinopel eine gemeinsame Botschaft an die Welt gesendet. Darin wird zur Überwindung interner Konflikte in der orthodoxen Kirche durch das Aufgeben nationalistischer, ethnischer und ideologischer Extreme der Vergangenheit aufgerufen. Proklamiert wurde die Botschaft beim feierlichen Gottesdienst in der Patriarchalkirche des hl. Georgios im Phanar. Anlass des Treffens war die Eröffnung des Paulus-Jahres 2008/09.

Weitere Anliegen der Versammlung waren die Fortsetzung des theologischen Dialogs mit anderen Christen sowie die interreligiösen Dialoge, insbesondere mit Juden und Muslimen. Die aktuelle Finanzkrise deuteten die Kirchenvertreter als Ausdruck »manischer Profitgier« und als Wirkung der »korrupten Finanzgeschäfte«. In der Botschaft fordert die Versammlung eine »tragfähige Wirtschaft«, die Effizienz mit Gerechtigkeit und sozialer Solidarität verbindet.

Der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hatte bereits zu Beginn der Sitzung zur Stärkung der panorthodoxen Einheit und Zusammenarbeit aufgerufen. Besondere Anliegen sind dem Patriarchen die Verwirklichung eines Heiligen und Großen Konzils und die Konstituierung einer einzigen orthodoxen Kirche für die Diaspora. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel trage seit dem Schisma von 1054 eine besondere Verantwortung beim Dienst an der Einheit. Bei der Einberufung eines panorthodoxen Konzils werde die Autokephalie der einzelnen orthodoxen Kirchen respektiert, eine Ausuferung in einen »Autokephalismus« als radikales Unabhängigkeitsstreben sei aber abzulehnen. Weitere Anliegen von Bartholomaios waren die Geschlossenheit der Orthodoxen Kirche bei den Dialogen mit nicht-orthodoxen Kirchen, die gemeinsame Unterstützung der Initiative

des Ökumenischen Patriarchats zur »Bewahrung der Schöpfung« sowie die Einrichtung eines interorthodoxen Bioethik-Studienkomitees.

Bei der Versammlung waren viele Kirchenoberhäupter persönlich anwesend, darunter die Patriarchen Bartholomaios, **Theodoros** von Alexandrien, **Ignatios IV.** von Antiochien, **Theophilos III.** von Jerusalem **Aleksij II.** von Moskau, die Erzbischöfe **Chrysostomos** von Zypern und **Anastasios** von Albanien.

Während der Feierlichkeiten zum Jahre des Apostels Paulus wurde gleichzeitig mit der Versammlung eine internationale biblische Konferenz einberufen. Anschließend fand zwischen dem 12. und 16. Oktober eine Pilgerreise über verschiedene Stationen der missionarischen Tätigkeit des Apostels statt. Die biblische Konferenz und die Pilgerreise wurden in Iraklion auf Kreta feierlich beendet. (*Verlautbarung des Ökumenischen Patriarchats* [7.10.2008], s. auch Dokumente)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Hohe kirchliche Auszeichnung für Prof. Dr. Theodor Nikolaou

Am 10. Juni 2008 versammelten sich in Istanbul mehr als 30 Metropoliten und Bischöfe, u.a. der Erzbischof von Tirana und ganz Albanien **Anastasios** und der Metropolit von Deutschland **Augoustinos**, sowie hunderte orthodoxe Gläubige zu einer Vesper: Zum einen feierten sie das Fest zum Namenstag des Apostels Bartholomaios, zum anderen verlieh der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel Prof. em. Dr. theol., Dr. phil., Dr. h.c., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** den kirchlichen Ehrentitel des »Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi« für seine Verdienste um die orthodoxe Theologie in Westeuropa. Die Auszeichnung, die Nicht-Klerikern nur sehr selten verliehen wird, gehört zu den 21 kirchlichen Ehrenämtern, die seit dem frühen Mittelalter vom Ökumenischen Patriarchen verliehen werden. Sie gelten als die höchsten Auszeichnungen der Orthodoxie. Patriarch Bartholomaios I. würdigte Nikolaou nach Handauflegung und Segnung »für seine jahrzehntelange fruchtbare Beschäftigung mit der theologischen Wissenschaft, die Abfassung vieler Aufsätze und Bücher, die Lehrtätigkeit in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München und die Vermittlung der patristischen Weisheit an sehr viele durstige Seelen und zwar in einer Sprache, die unsere Brüder der westlichen theologischen Tradition zu verstehen vermögen.«

Der »Archon Hypomimneskon« oder »Archon Hypomemnon« hat im Wesentlichen zwei wichtige Aufgaben: er ist vertraulicher Berater des Patriarchen sowie Vermittler zwischen ihm und dem Volk. (*Süddeutsche Zeitung* [24.06.08], *KNA-ÖKI* 26 [24.06.2008] 16; *Pressemitteilung des Instituts für Orthodoxe Theologie der L.-M.-Universität München*, 16.06.08; siehe auch Anhang zur Chronik)

Hagia Sophia bleibt Museum

Nach Beschluss des zuständigen Verwaltungsgerichtshofs Anfang Juli in Istanbul bleibt die um 535 n. Chr. erbaute Hagia Sophia ein Museum und somit weiterhin ein gemeinsamer Kulturschatz der Menschheit. Ein Kulturverein hatte versucht, das 1934 zum Museum erklärte Gotteshaus wieder als Moschee zu nutzen. (*KNA-ÖKI* 28 [08.07.2008] 2; Weltonline [04.07.2008])

Ehrung für Patriarch Bartholomaios I.

Am 12. Juni 2008 wurde der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Konstantinopel für sein Engagement in der Ökumene und den Dialog mit den Weltreligionen mit dem Klaus-Hemmerle-Preis geehrt. Seinen Einsatz gegen Rassismus, Nationalismus sowie für Umwelt, Religionsfreiheit und Menschenrechte lobte auch der frühere Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal **Karl Lehmann** in seiner Laudatio. Besonders hob er seinen Einsatz für den Dialog der christlichen Kirchen hervor und nannte in diesem Zusammenhang die Reise von Bartholomaios I. zu Papst **Johannes Paul II.** im Jahr 1995 einen Meilenstein. Der Preis wird alle zwei Jahre verliehen, um Persönlichkeiten zu würdigen, die im Sinne des verstorbenen Aachener Bischofs **Klaus Hemmerle** (1929–1994) wirken, der als Brückenbauer zwischen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen gilt. (www.oekumene-nachrichten.de; *Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2008] 9f.)

Neuer Metropolit in Korea

Zum neuen Metropoliten von Korea wählte das Ökumenische Patriarchat im Juni 2008 den Bischof von Zelon, **Ambrosios**. Der ehemalige Metropolit **Sotirios** ist wegen fortgeschrittenen Alters zurückgetreten. In einem Brief bedankte er sich bei dem Kirchenvolk und bei seinen Mitarbeitern für die Zusammenarbeit am missionarischen Werk in Korea. (*Ekklesia* 85 [2008] 520)

Bayerischer Ministerpräsident besucht die griechisch-orthodoxe Kirche

Am 22. Juni 2008 nahm der damalige bayerische Ministerpräsident Dr. **Günther Beckstein** auf Einladung der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland an dem Patrozinium-Gottesdienst in der Münchener Allerheiligenkirche teil. Er war damit der erste bayerische Ministerpräsident, der eine griechisch-orthodoxe Gemeinde in Bayern besuchte. In diesem Zuge nannte er die Gemeinde eine Bereicherung für Bayern und ein motivierendes Beispiel für gelungene Integration. (*KNA-ÖKI* 26 [24.06.2008] 2)

Bayerischer Verdienstorden für Erzpriester Malamoussis

Am Freitag, den 11. Juli 2008 wurde Erzpriester **Apostolos Malamoussis**, der erzbischöfliche Vikar der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in München, neben 66 anderen Persönlichkeiten vom ehemaligen bayerischen Ministerpräsidenten Dr. **Günther Beckstein** mit dem Bayerischen Verdienstkreuz ausgezeichnet. Es wird jährlich vom bayerischen Ministerpräsidenten für hervorragende Leistungen um das Land Bayern und sein Volk vergeben. (http://www.bayern.de/Bayerischer-Verdienstorden-.370.18675/index.htm; http://www.bayern.de/Anlage3538534/TraegerdesBayerischenVerdienstordens2008.pdf)

Barack Obama appelliert an türkische Regierung

In einem Interview mit dem griechischen Programm »Voice of America« forderte der designierte demokratische US-Präsident **Barack Obama** die türkische Regierung auf, die Rechte und Freiheiten des Ökumenischen Patriarchats zu garantieren. Obama verlangte von der Regierung in Ankara, dafür zu sorgen, dass enteignete Immobilien zurückgegeben und die theologische Fakultät auf Chalki wieder eröffnet werden könne. (*KNA-ÖKI* 30 [22.07.2008] 20)

US-Kongress stärkt Urteil des Europäischen Menschenrechtsgerichtshof

Im Juli 2008 gab der Europäische Menschenrechtsgerichtshof in Straßburg der Klage des Ökumenischen Patriarchats gegen eine Enteignung eines kirchlichen Waisenhauses statt. Dieses Urteil wurde nun von der Menschenrechtskommission des US-amerikanischen

Kongresses unterstützt. Das Gebäude kam 1902 in den Besitz des Ökumenischen Patriarchats und wurde bis zu einem Brand 1963 als Waisenhaus genutzt. Im Folgenden konnte das Gebäude nicht mehr genutzt werden, da Behörden dem Patriarchat eine Instandsetzung verweigerten, 1996 wurde es letztlich beschlagnahmt. Klagen bis zum Obersten Berufungsgerichtshof der Türkei scheiterten. Das Berufungsgericht argumentierte mit einem Regierungsdekret von 1974, das besagt, dass religiöse Minderheiten die nationale Sicherheit der Türkei gefährdeten. Die Entscheidung des Gerichts in Straßburg gibt den christlichen Gemeinden Hoffnung, da dieser Fall als Präzedenzfall angesehen wird. (*KNA-ÖKI* 38 [16.09.2008] 8)

Orthodoxe Kirche am Ground Zero wird wieder aufgebaut

Die bei den Terroranschlägen vom 11. September 2001 zerstörte griechisch-orthodoxe Kirche Saint Nicholas am Ground Zero in New York soll wieder aufgebaut werden. Die Stadtverwaltung sagte der orthodoxen Kirche nach Berichten der New York Times einen Zuschuss von 20 Millionen Dollar zu. Die kleine, weiß gekalkte Kirche Saint Nicholas war beim Einsturz der Zwillingstürme unter den Beton- und Gesteinsmassen begraben worden. Der griechisch-orthodoxe Primas von Nord- und Südamerika, Erzbischof **Demetrios Trakatellis**, kündigte kurz nach der Zerstörung an, das Gotteshaus wieder aufzubauen und zu einem Ort des stillen Gedenkens zu machen. Bisher hat die Kirche etwa vier Millionen Dollar für den Wiederaufbau gesammelt. (*KNA-ÖKI* 32 [05.08.2008] 20)

Kirchensynode im Visier türkischer Nationalisten

Türkische Nationalisten haben mit Strafanzeigen und Beschwerden bei den türkischen Behörden versucht, eine Versammlung der heiligen Synode des Patriarchates von Konstantinopel zu verhindern. Der Vorsitzende des Vereins, **Tahsin Salihoglu**, forderte den Gouverneur von Istanbul schriftlich auf, die Synodalversammlung im Ökumenischen Patriarchat zu verhindern, da nicht alle Mitglieder der Synode türkische Staatsbürger seien. Dies berichtete die türkische Zeitung Hürriyet am 26. August 2008. Falls die Synode nicht aufgelöst werde, erstatte er Strafanzeige, denn die Versammlung verstoße gegen türkisches Recht, so Salihoglu. Das Patriarchat erklärte hingegen, die türkische Regierung könne dem Patriarchen nicht vorschreiben, wen er zu seinen Versammlungen einladen dürfe, wenn sie ihm gleichzeitig keinen Rechtsstatus gewährt. (www.turkishdailynews.com.tr; *KNA-ÖKI* 36 [02.09.2008] 20)

Viel Lärm um den Grundbesitz des Athos-Klosters Vatopedi

Seit Anfang September 2008 wird in den Medien und in politischen Kreisen Griechenlands viel Lärm gemacht im Zusammenhang mit dem Grundbesitz des Klosters Vatopedi, das in der Hierarchie der 20 Klöster des Berges Athos an zweiter Stelle steht und eines der größten und ältesten Klöster ist, nicht nur des Heiligen Berges, sondern der gesamten Orthodoxie. Es geht um zweierlei. Zum einen wird angezweifelt, dass das Kloster Vatopedi rechtmäßiges Eigentum am See »Vistonis« in Thrakien hat. Der See wurde dem Heiligen Kloster Vatopedi im 11. Jahrhundert auf kaiserlichen Erlass hin von Kaiser Nikiphoros Votaneiatis übergeben und das Eigentumsrecht daran von späteren byzantinischen Kaisern sowie im Folgenden von der osmanischen Herrschaft und der griechischen Regierung bestätigt. Sodann geht es um den zwischen dem Kloster Vatopedi und dem griechischen Staat vorgenommenen Tausch dieses Sees mit Grundstücken des griechischen Staates in verschiedenen Regionen, hauptsächlich im Norden Griechenlands. Politiker der Oppositionsparteien sowie journalistische Kreise meinen, dem griechischen Staat sei durch das Tauschgeschäft Schaden zugefügt worden. Der Fall wird von griechischen Gerichten untersucht.

(*Elefterotypia* (1.12.2008) 4–6; *Ta nea* (6.11.2008) 18; *Kathimerini* (14.09.2008) 3; http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_politics_1_07/09/2008_283867)

2. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen in Madagaskar

Vom 12. bis 29. Februar 2008 besuchte der Patriarch von Alexandrien, **Theodoros II.**, die Insel Madagaskar. Nach einer Zwischenstation in Dubai, wo über eine Zusammenarbeit zwischen dem »Juma al Majid Center« und der Patriarchalbibliothek gesprochen wurde, kam der Patriarch nach Madagaskar. Gemeinsam mit dem Ortsbischof Ignatios besuchte er die griechische Gemeinde, die Versammlung der Priester des Bistums, das kirchliche Priesterseminar und das Altenheim in Alasora. In seiner Ansprache an die Priester des Bistums betonte der Patriarch die Notwendigkeit neuer Missionskonzepte und das Bedürfnis nach einer geistlichen Weiterbildung des Klerus. In Antananarivo zelebrierte Theodoros II. eine Messe und nahm Glückwünsche zu seinem Namenstag entgegen. Der Patriarch betonte die Bedeutung des finanziellen Beistands vieler orthodoxer Gemeinden in Australien, Zypern und Thessaloniki. Auf seiner Reise durch Madagaskar traf Theodoros II. auch mit Ministerpräsident Rabemanantgara zusammen. (*Pantainos* 80 [2008] 87–115)

Einweihung der restaurierten Patriarchalbibliothek von Alexandrien

Am 9. Mai 2008 wurde nach dem Abschluss von Restaurierungs- und Umbauarbeiten die Bibliothek des Patriarchats in Alexandrien eingeweiht. Die Geschichte der Bibliothek beginnt im 7. Jahrhundert. Über 70.000 Buchtitel vom 15. bis 19. Jahrhundert und um die 600 Manuskripte, die ins 5. Jahrhundert und später datiert werden, sind darin aufbewahrt. Die neue Bibliothek hat einen Lesesaal, einen Konferenzraum, ein Archiv und einen hochmodernen Kodexarchivraum. Des Weiteren verfügt sie über ein neues paläographisches Archiv. Eine neue Schriftenreihe trägt den Namen »Quellen und Dokumente der Patriarchatsgeschichte«. (*Pantainos* 81 [2008] 165–173)

Besuch des Patriarchen Theodoros II. in Südafrika

Vom 16. Mai bis 2. Juni 2008 besuchte Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien die Metropolie von Ioannoupolis in Südafrika und wohnte den Festlichkeiten zum 80-jährigen Bestehen der Metropolie in Südafrika und den Festlichkeiten zum 100-jährigen Bestehen der griechischen Gemeinden in Johannesburg und Pretoria bei. Während des Besuchs traf sich Theodoros II. mit Metropolit **Seraphim** und dem Beirat der Auslandsgriechen, zeichnete den Metropoliten von **Memphis Pavlos** mit dem Taxiarchis-Orden aus, weihte das neue Schulgebäude des Lyzeums Ellinidon, traf sich mit dem Anführer des Zoulou-Stammes, **Boutelezi,** und sprach sich für die Beendigung der Auseinandersetzungen zwischen Südafrikanern und Emigranten aus. Seine besondere Aufmerksamkeit widmete der Patriarch der diakonisch-sozialen Arbeit der orthodoxen Kirche für die Straßenkinder in Johannesburg. Zuletzt weihte der Patriarch die Sankt Nikolaus-Kirche in der Hafenstadt Durban und segnete die orthodoxen Studenten und Dozenten der Rhodes Universität in Grahamstown (Provinz Eastern Cape). (*Pantainos* 81 [2008] 178–200)

3. Patriarchat von Antiochien

Dialog über das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Syrien

Vom 19. bis 22. April 2008 besuchte eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖKR) unter der Leitung des Generalsekretärs des ÖRK, Pfarrer **Dr. Samuel Kobia**, den Patriarchen **Ignatios IV.** von Antiochien, um sich mit ihm über das langjährige friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen zu informieren. Ein weiteres zentrales Thema des Besuchs war das Schicksal der irakischen Flüchtlinge sowie die Flucht vieler Christen aus dem Nahen Osten in westliche Länder. Die in Syrien seit vielen Jahren betriebene Politik der offenen Grenzen führte dazu, dass Syrien bisher 1,5 Millionen irakische, eine halbe Million palästinensische und 2006 rund 200.000 libanesische Flüchtlinge aufgenommen hat. Da den Flüchtlingen in ihren Herkunftsländern droht, getötet zu werden, wollen sie nicht zurückkehren. In Syrien können sie jedoch nicht bleiben, da sie dort nur schwer Arbeit finden und so die Lebensgrundlagen schnell verloren gehen. Daher arbeiten in Syrien muslimische Einrichtungen und christliche Kirchen in ihrem Engagement für die Flüchtlinge zusammen. Bei allen Begegnungen mit christlichen und muslimischen Vertretern hieß es, dass Christen und Muslime sich gegenseitig als Menschen und nicht nur als Vertreter von Glaubensgemeinschaften sehen müssten, wenn ein besseres Verständnis unter den Religionen erreicht werden soll. Zu einer wirklichen Lösung der drängenden Probleme könnte nach Ansicht der Delegierten sowie des unierten melkitischen Patriarchen **Gregorios III.** ein gerechter Friede im Heiligen Land beitragen. Kobia bezeichnete Syrien als gutes Modell, wie Menschen verschiedener Religionen als Ein von dem Einen Gott erschaffenes Volk zusammenleben können. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [Mai 2008] 11 f.)

Al-Bishara: erster orthodoxer arabischsprachiger Rundfunksender

Der erste orthodoxe Radiosender in arabischer Sprache wurde in den Metropolien von Aleppo (Syrien), Veria / Beroia (Nord-Griechenland) und Alexandrette / Iskenderun (Südost-Türkei) mit der Lizenz des Patriarchats von Antiochien in Betrieb genommen. Er hat seinen Sitz in dem zur Jurisdiktion der griechisch-orthodoxen Erzdiözese Aleppo gehörenden Nonnenkloster Al-Bishara zu Aleppo in Syrien und sendet rund um die Uhr byzantinische Musik. Zu bestimmten Zeiten wird auch in anderen Sprachen wie Griechisch, Englisch und Spanisch gesendet. (*Anaplasis* 433 [2008] 31–32)

4. Patriarchat von Jerusalem

Patriarch von Jerusalem zu Gast im Ökumenischen Patriarchat

Vom 31. März bis 2. April 2008 weilte Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem zu einem inoffiziellen Besuch in Konstantinopel. Theophilos III. wurde vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** zu einem Gespräch empfangen. Außerdem besuchte der Jerusalemer Patriarch das Metochion des Heiligen Grabes in Konstantinopel, um sich ein Bild vom Fortschritt der Restaurierungsarbeiten zu machen. (*Episkepsis* 686 [2008] 4)

5. Patriarchat von Russland

Schloss in der Uckermark wird zum Kloster

In der Uckermark wird ein Kloster der russischen orthodoxen Kirche gebaut und dem hl. Georg gewidmet. Schloss Götschendorf bei Templin in der Uckermark soll hierzu umgebaut werden. Sowohl einige Deutsche als auch Novizen aus Russland haben schon erklärt, dass sie

das Kloster beziehen wollen. Bis zu 30 Mönchen sollen in dem Kloster unterkommen können. Vorsteher ist Erzbischof **Feofan**, dessen ständiger Vertreter als Abt ist Igumen Daniel (Irbits).

Am 30. Mai 2008 fand die Grundsteinlegung für die neue Steinkirche statt. Sie soll bis Ende 2009 fertiggestellt werden und Raum für 350 Besucher bieten. Der gesamte Ausbau des Schlosses und des 1300 Quadratmeter großen Grundstücks wird sich schätzungsweise auf mehrere Millionen Euro belaufen, die vor allem durch Spenden aus Russland und Fördermittel aufgebracht werden sollen. In dem Schloss werden Räumlichkeiten für Gäste und ein Saal für Veranstaltungen gebaut werden, das Mehrfamilienhaus auf dem Grundstück werden die Mönche als Wohnstätte nutzten. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [Septmeber 2008] 8f.)

Bischof Diomid abgesetzt

Am 27. Juni 2008 ist Erzbischof **Diomid** aus der ostsibirischen Diözese Tschukotka von der Vollversammlung der Bischofskonferenz in Moskau vorläufig seines Amtes enthoben worden. Die Versammlung machte Diomid zum Vorwurf, er habe Patriarch **Aleksij II.** wegen dessen Kontakten zu anderen Konfessionen und zur russischen Regierung kritisiert, Ökumenismus als eine »ketzerische Lehre«, die Kirche als »zu ökumenefreundlich«, die Regierung als »volksfeindlich« bezeichnet und den Rücktritt Aleksijs II. gefordert. Während der Vollversammlung nannte Aleksij II. Diomid einen »religiösen Eiferer ohne Vernunft«. Er habe jedoch Aussicht auf Wiedereinsetzung in sein Amt, sollte er Buße tun. (*KNA-ÖKI* 28 [08.07.2008] 13; http://www.kath.net/detail.php?id=20248)

Hilarion widerspricht Bericht von KNA-ÖKI

Hilarion Alfejev, Wiener Bischof und Vertreter der russischen orthodoxen Kirche bei den europäischen Institutionen, nahm Stellung zu einem Bericht von KNA-ÖKI, in dem Vermutungen darüber angestellt worden seien, dass er und Metropolit **Kliment Kapalin** im Kalkül Putins als Nachfolger Aleksijs II. vorgesehen seien.

In dem Bericht sei zugleich die Behauptung aufgestellt worden, dass Aleksij auf Anweisung **Putins** nach Österreich käme und der Besuch gegen Metropolit **Kyrill** gerichtet sei. Dieser sei nämlich bei Putin in Ungnade gefallen, weil er sich gegen eine Einschränkung der kirchlichen Autonomie gerichtet habe. Unter dem Titel »Putins Patriarchenschach« war außerdem der 19. Dezember als Termin eines Besuches von Patriarch **Aleksij II.** genannt, tatsächlich käme er aber am 21./22. Dezember 2008 auf Einladung von ihm selbst sowie vom Wiener Kardinal **Christof Schönborn** anlässlich der Wiedereinweihung der Nikolauskathedrale. Wiens russisch-orthodoxe Kirche zum Heiligen Nikolaus feiert den 100. Jahrestag ihrer Einweihung. Die 1962 in den Rang einer Kathedrale erhobene Kirche wurde in den Jahren 1893 bis 1899 erbaut. Der Fünfkuppelbau wurde nach Plänen des berühmten Petersburger Architekten Grigorij Iwanowitsch Kotow gestaltet. (*KNA-ÖKI* 28 [08.07.2008] 12)

Einheit der orthodoxen Kirche bewahrt: Feierlichkeiten und panorthodoxes Treffen in Kiew

Die Patriarchen von Moskau, **Aleksij II.**, und Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, haben im Streit um die orthodoxe Kirche in der Ukraine überraschend einen Kompromiss erzielt. Demnach sollen Kommissionen gebildet werden, um strittige Fragen zu erörtern. Zustande gekommen ist die Annäherung der Patriarchen nach einem gemeinsam gefeierten Gottesdienst im Kiewer Höhlenkloster am Rande der Feierlichkeiten zum 1020. Jahrestag der Christianisierung der Kiewer Rus am 27. Juli 2008.

Präsident **Viktor Juščenko** wollte durch das Jubelfest zum Gedenken an den Übertritt des Großfürsten Vladimir des Heiligen zum Christentum die Gründung einer unabhängigen und geeinten orthodoxen Landeskirche vorantreiben. Die ukrainische Regierung und

diejenigen Teile der Orthodoxen Kirche, die nicht kanonisch anerkannt sind, hatten deshalb den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. von Konstantinopel zu dem Fest eingeladen. Poster und Spruchbänder waren zur Begrüßung von Bartholomaios in Kiew aufgehängt worden. Im Vorfeld des Gottesdienstes forderten Sprechchöre hingegen die Integrität mit dem Moskauer Patriarchat. In den Festpredigten kamen die unterschiedlichen Ansichten der Kirchenführer zum Ausdruck. Bartholomaios sprach von der Konstantinopler Mutterkirche der Ukrainer, die ihren Wunsch nach kirchlicher Unabhängigkeit von Moskau erfüllen werde, sobald sich die zerstrittenen Fraktionen in Kiew einig geworden seien. Aleksij betonte hingegen die kirchliche Unteilbarkeit der heiligen Rus, deren Zentrum sich von Kiew nach Moskau verlagert habe. Konstantinopel habe sich in das kanonische Territorium des Moskauer Patriarchats nicht einzumischen. Jedoch bekundeten die beiden Patriarchen ihren Zusammenhalt, indem sie eine gemeinsame göttliche Liturgie vor dem Fürst-Vladimir-Denkmal auf dem Vladimir-Hügel in Kiew zelebrierten. Bartholomaios sagte am Ende seiner Rede: »Wir haben uns entschieden, für die Verbesserung der Beziehungen zwischen den Kirchen von Russland und Konstantinopel zu arbeiten, da wir beide für die Einheit der Orthodoxie verantwortlich sind.« (*KNA-ÖKI* 30 [22.07.2008] 2; 31 [29.07.2008] 13f.; *Apogevmatini* [26.07.2008] 11; *Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2008] 11–13)

Moskauer Patriarchat will Verurteilung des Sowjetregimes

Die russische orthodoxe Kirche will ein Zeichen setzen gegen die Grausamkeiten des bolschewistische Regimes. »Wir sollten in Russland unsere Haltung zum bolschewistischen Regime eindeutig klären«, sagte der stellvertretende Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats, Erzpriester **Vsevolod Čaplin**. Er forderte deshalb, die roten Sterne von den Kremltürmen abzumontieren. Auch der kommunistische Prominentenfriedhof an der Kremlmauer sei überflüssig. (www.russland.ru; *KNA-ÖKI* 33 [12.08.2008] 6)

6. Patriarchat von Serbien

Patriarch Pavle I. von Serbien wird vertreten

Seit Dezember 2007 liegt der Patriarch von Serbien, **Pavle I.,** in einem Krankenhaus in Belgrad. Um den ordnungsgemäßen Gang der Geschäfte des Patriarchats zu gewährleisten, übt Metropolit **Amfilohije** von Montenegro die Amtsgewalt des Kirchenoberhaupts bis zu dessen Genesung oder Tod gemäß der Kirchenverfassung stellvertretend aus. Unbeschadet dessen bleibt Pavle I. weiterhin rechtmäßiger Patriarch der serbischen orthodoxen Kirche.

Pavle ist mittlerweile 93 Jahre alt und seit 1990 Patriarch von Serbien. Zuvor war er 33 Jahre lang Bischof von Prizren und Raska im Kosovo. Während der Jugoslawienkriege sprach er sich immer wieder gegen einen gewaltsamen Konflikt aus und distanzierte sich von **Slobodan Milosević** und **Radovan Karadzić**. Er bemühte sich mehrere Male, wenngleich vergeblich, um eine Annährung mit der Römisch-katholischen Kirche. (www.spc.yu)

Reaktionen auf die Unabhängigkeit im Kosovo

Die serbische orthodoxe Kirche erachtet die einseitige Unabhängigkeitserklärung der albanischen Regierung in der südserbischen Provinz Kosovo für ungültig. Diese Ansicht wurde von einer Bischofsversammlung der serbischen Kirche in Belgrad bestätigt, nachdem die Hl. Synode der serbischen orthodoxen Kirche unmittelbar auf die Unabhängigkeitserklärung vom 17. Februar 2008 mit einer entsprechenden Verlautbarung reagiert hatte. Die Synode berief sich dabei auf internationale Abkommen aus den Jahren 1913, 1918 und 1945 sowie auf die Resolution des UNO-Sicherheitsrates Nr. 1244 aus dem Jahr 1999. Gemäß all die-

ser noch gültigen Dokumente sowie im Hinblick auf den UNO-Beitritt Serbiens in seiner Gesamtheit sei das Kosovo Metohija ein Teil Serbiens. Die serbisch-orthodoxen Geistlichen sowie die Bevölkerung im Kosovo Metohija rief die Synode dazu auf, in ihren Häusern und ihrer Region zu bleiben, in der sich auch Heilige Orte der serbischen Kirche befinden. Von der UNO und ihrem Sicherheitsrat erwartet die Hl. Synode, dass Menschenrechte, religiöse Rechte und staatliche Rechte Serbiens im Einklang mit der Resolution Nr. 1244 des UNO-Sicherheitsrates verteidigt würden. Die russische orthodoxe Kirche hat indes ihre Solidarität mit den Gläubigen der serbischen orthodoxen Kirche bekundet. Der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Kyrill** (Gundajev), erklärte auf einer Pressekonferenz in Moskau, dass das Prinzip der territorialen Integrität, auf dem die internationale Rechtsordnung basiere, durch die einseitige Unabhängigkeitserklärung gebrochen worden sei. (*Orthodoxie Aktuell* 2–3 [Februar / März 2008] 7f.)

Bitte um Verleihung der Autonomierechte an die orthodoxe Erzdiözese von Ohrid

Anfang März 2008 übergaben Metropolit **Amfilohije** von Montenegro, Erzbischof **Jovan** von Ohrid und Bischof **Irinej** von der Bačka im Namen des Heiligen Synods der serbischen orthodoxen Kirche dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Konstantinopel eine Urkunde über die Verleihung der Autonomierechte an die orthodoxe Erzdiözese von Ohrid zur Unterzeichnung. Ob Bartholomaios die Urkunde unterzeichnen wird, ist noch offen.

Das Erzbistum Ohrid wurde 1958 neu begründet und wird verkörpert durch den Metropoliten von Skopje, der in kanonischer Einheit mit dem serbischen Patriarchen steht. Der Metropolit ist als Erzbischof von Ohrid und Mazedonien Oberhaupt der sog. »Makedonischen Orthodoxen Kirche«, deren 1967 einseitig ausgerufene Autokephalie von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt wird. Ein Teil der Kirchen-hierarchie steht wieder in beidseitiger Anerkennung mit der serbischen orthodoxen Kirche. Diese verlieh ihr kirchliche Autonomierechte und ernannte Bischof Jovan zum Erzbischof von Ohrid und Metropoliten von Skopje. Die Regierung von FYROM lehnt die von Jovan geleitete Kirche ab und unterstützt weiterhin die seit den sechziger Jahren getrennte, kanonisch nicht anerkannte »Makedonische Orthodoxe Kirche«. (*Orthodoxie Aktuell* 2–3 [Februar / März 2008] 17)

Registrierungsversuch der sogenannten »Montenegrinischen Orthodoxen Kirche«

Ein großes Problem in Montenegro stellt die Existenz einer Organisation dar, die sich als »Montenegrinische Orthodoxe Kirche« (»MOK«) bezeichnet und behauptet, sie wäre die authentische orthodoxe Kirche in Montenegro. Diese Organisation ist aber in der orthodoxen Welt kanonisch nicht als Kirche anerkannt. Sie ist nicht aus einem Schisma hervorgegangen, sondern ist dadurch entstanden, dass eine Gruppe von Laien, zu welcher auch einige seitens der serbischen orthodoxen Kirche und des Ökumenischen Patriarchen exkommunizierte Priester gehören, einen Verein unter dem Namen »Montenegrinische Orthodoxe Kirche« gründeten und diesen beim Innenministerium in Cetinje am 17. Januar 2000 registrieren ließen, mit dem Ziel, die Rolle einer autokephalen Kirche zu spielen. Die ganze Situation verkomplizierte sich durch die wechselhafte Haltung der montenegrinischen Politik der Organisation »MOK« gegenüber. Manchmal wurde die MOK und manchmal die Metropolie von Montenegro und Küste als offizielle orthodoxe Kirche in Montenegro betrachtet. Beispielsweise nahm der damalige montenegrinische Präsident **Milo Đukanović** im Februar 2006, einige Monate vor dem Unabhängigkeitsreferendum in Montenegro, an einer Veranstaltung unter dem Titel »Der Staat und die Kirche in der sich wandelnden

Welt – Die Suche nach einer Partnerschaft bei der Lösung zeitgenössischer Probleme« teil. Vertreter aus 25 orthodoxen Ländern waren anwesend, sodass dies als ein positives Signal an die SOK verstanden werden konnte. Die SOK verweist auf die Tatsache, dass die Metropolie von Montenegro und Küste ihren Sitz in der Stadt Cetinje hat und vom Hl. Sava gegründet wurde. Dementsprechend untersteht die Orthodoxie in Montenegro schon seit ihrer Gründung der serbischen Kirche. Es herrscht die einhellige Meinung, dass nicht der Staat über die Autokephalie einer Kirche zu entscheiden hat, sondern seine Aufgabe vielmehr ist, die schon bestehende Identität einer Religionsgemein-schaft zu schützen.

Das serbische Religionsministerium muss offiziell erneut über die Registrierung der montenegrinischen orthodoxen Kirche als Kirchengemeinschaft entscheiden. Zu diesem Urteil kam das serbische Verfassungsgericht nach einer Klage des Vertreters der montenegrinischen Kirche, **Nenad Stevović**. Der Bescheid, in dem das Religionsministerium im Oktober 2007 den Antrag abgelehnt hatte, war nicht vom Religionsminister unterzeichnet worden. Außerdem habe der Beschluss keine Gründe für die Ablehnung genannt, begründete das Verfassungsgericht sein Urteil.

Stevovic erklärte nach dem Urteil des Verfassungsgerichts, er erwarte nun eine positive Entscheidung des Ministeriums sowie eine Entschuldigung wegen der Unannehmlichkeiten. Sollte das Ministerium die Registrierung wiederum ablehnen, wolle Stevovic den Europäischen Gerichtshof anrufen.

Durch die Parlamentswahlen bedingt, wurde das Amt des Religionsministers mit dem Philosophieprofessor Dr. **Bogoljub Sijaković** neu besetzt. Mit einer schnellen ministeriellen Entscheidung ist vernünftigerweise nicht zu rechnen. (*KNA-ÖKI* 33 [12.08.2008] 16)

7. Patriarchat von Rumänien

Drei neue rumänische Bistümer

Am 5. März 2008 beschloss die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche, dass in Süd- und Nordeuropa drei neue Bistümer errichtet werden sollen. So bekommt die 1994 gegründete und seitdem unter der Leitung von Metropolit Dr. **Serafim** (Joanta) stehende Metropolie von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa ein Sufraganbistum für Nordeuropa mit Sitz in Stockholm. In Cluj wurde der bisherige Archimandrit Dr. **Macarie** (Dragoi) am 2. Mai 2008 von 12 Bischöfen zum Bischof von Nordeuropa geweiht.

Die Metropolie von Westeuropa und dem Mittelmeer mit Sitz in Paris unter der Leitung von Metropolit **Iosif** (Pop) bekommt zwei neue Bischöfe. In Italien wurde am 8. Mai 2008 in Lucca bei Genua der bisherige Weihbischof **Siluan** (Span) zum ersten rumänischen orthodoxen Bischof in Italien ins Amt gesetzt. Die Amtseinsetzung wurde von 14 Bischöfen und rund 90 Priestern und Diakonen gefeiert. Am 9. Oktober 2008 wurde der Bischofsitz bei Rom eingeweiht, wo mit Hilfe des rumänischen Staates und des Bukarester Patriarchats ein Gebäudekomplex erworben wurde.

Am 25. Mai 2008 wurde in der rumänischen Kirche der Gemeinde von Alcala bei Madrid der erste Bischof von Spanien und Portugal geweiht. 11 Bischöfe sowie 60 Priester und Diakone versammelten sich zur Weihe von **Timotei** (Lauran). Er ist somit der zweite Sufraganbischof der Metropolie von Westeuropa und dem Mittelmeer. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2008] 5; www.patriarhia.ro)

Entscheidungen der Hl. Synode im Juli 2008

Die Hl. Synode der rumänischen orthodoxen Kirche hat in ihrer Sitzung vom 8. bis 9. Juli 2009 die Situation des Metropoliten von Banat, **Nicolae Corneanu**, besprochen, der bei einer unierten griechisch-katholischen Eucharistiefeier die Kommunion empfangen hatte. Die Synode hat diese Geste als unkanonisch kritisiert: da der Metropolit diesen Vorfall vor der Synode bereut hatte, wurden keine weiteren Maßnahmen in Erwägung gezogen. Zugleich wurde aber betont, dass in der Zukunft solche Interkommunionsfälle entweder mit Absetzung (Kleriker) oder mit Ausschluss von der Kommunion (Laien) bestraft werden.

Ein anderes Thema war der Fortschritt der Einigungsbemühungen zwischen den zwei rumänisch-orthodoxen Diözesen von Nord-Amerika: die eine untersteht dem Patriarchat von Bukarest, die andere der Orthodox Church of America. Die Hl. Synode begrüßte die Perspektive einer vereinten rumänischen orthodoxen Metropolie von Nordamerika, die in kanonischer und geistiger Gemeinschaft mit dem Patriarchat von Bukarest stehen würde. (www.basilica.ro)

Festakt für Metropolit Serafim

Anlässlich des 60-jährigen Geburtstags des Metropoliten Dr. **Serafim Joanta** veranstaltete die rumänische orthodoxe Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa am 4. September 2008 einen Festakt in der Metropolitankathedrale in Nürnberg. Er bestand aus einem Dankgottesdienst, den Grußworten, einer Podiumsdiskussion über Erfahrungen in der Ökumene und einem Open-Air-Konzert, das von in Deutschland wirkenden rumänischen Musikern gegeben wurde. An der Feier nahmen zahlreiche Ehrengäste aus den orthodoxen Schwesterkirchen, Vertreter der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche, der Politik sowie die Priester der Metropolie teil.

8. Patriarchat von Bulgarien

Todor Sabev gestorben

Der ehemalige stellvertretende ÖRK-Generalsekretär, Vertreter der bulgarischen orthodoxen Kirche und Brückenbauer im osteuropäischen und orthodoxen Kontext zwischen Ost und West, **Prof. Todor Sabev**, ist am 13. September 2008 im Alter von 80 Jahren verstorben (*Ökumenische Rundschau* 57 [2008] 555).

9. Kirche von Zypern

Der Patriarch von Alexandrien besuchte die Kirche von Zypern

Vom 13. bis 20. März 2008 besuchte Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien die Kirche von Zypern. Er wurde von Erzbischof **Chrysostomos II.** mit feierlichem Zuspruch am Erzbischofsitz willkommen geheißen. Die Verpflichtung des Patriarchats zur Evangelisation von Afrika und zur Solidarität mit der Kirche von Zypern hob Theodoros ausdrücklich hervor.

Theodoros besuchte während seines Aufenthalts auf Zypern auch das Kloster Kykkou im Troodos-Gebirge und das Grab von Erzbischof **Makarios II.** In den Gottesdienstansprachen am Sonntag der Orthodoxie wurden die Gemeinsamkeiten der beiden Schwesterkirchen in Freude und Leid zum Ausdruck gebracht. Mit Stolz wurde auf das Wirken vieler auserwählter Hierarchen der Kirche von Zypern bei der Evangelisation Afrikas hingewiesen. Den Präsidenten der Republik Zypern, Dimitris **Christophias**, besuchte der Patriarch an seinem Amtssitz. (*Pantainos* 80 [2008] 117–152)

Photoausstellung im Europäischen Parlament

Am 28. Mai 2008 wurde im Europäischen Parlament in Brüssel eine Dokumentationsausstellung unter dem Thema »Orthodoxe religiöse Denkmäler im türkisch besetzten Nordzypern. Aspekte einer andauernden Zerstörung« eröffnet. Träger der Ausstellung ist das Heilige Kloster Kykkou. Mit der Ausstellung sollen die EU und die internationale Gemeinschaft für die Kulturkatastrophe auf Zypern sensibilisiert werden, betonte der Abt des Kykkou-Klosters, Metropolit **Nikephoros,** in seiner Eröffnungsrede. Unter den Anwesenden war der Präsident des Europäischen Parlaments, **Hans-Gert Pöttering**, der in seinem Beitrag die Bewahrung des christlichen Erbes von Zypern als Verantwortung auch des Europäischen Parlaments charakterisierte. (*Ekklesia* 68 [2008] 468–469)

Gemeinsame Beschwerde über Kirchenumbau

Metropolit **Pavlos** von Kyrenia hat sich bei der zuständigen Behörde der Vereinten Nationen über den Umbau der Hl. Charalampos-Kirche in Trimithi, Bezirk Keryneia, in Nord-Zypern zu einer Ziegelei beschwert. Auch der türkisch-zypriotische Besitzer, dessen Geschäft sich gegenüber der Kirche befindet, protestierte. Auf einem Plakat an seiner Hausfassade fragt er, ob es richtig wäre, wenn die griechischen Zyprioten genauso Moscheen zu Tavernen umbauten. (*Anaplasis* 434 [2008] 49)

10. Kirche von Griechenland

Metropolit von Diokleia Kallistos Ware geehrt

Mitte Dezember 2007 wurde der Metropolit von Diokleia, **Kallistos Ware**, mit dem Ehrendoktortitel der Philosophischen Fakultät der Universität von Athen ausgezeichnet. Zwei Monate später fand seine Ernennung zum korrespondierenden Mitglied der Akademie von Athen statt.

Kallistos Ware (mit bürgerlichem Namen Timothy Ware) ist 1934 in Bath im Südwesten Englands geboren als Kind anglikanischer Eltern. Er besuchte die Westminster School in London und die Universität Oxford. Mit 24 Jahren konvertierte er zum orthodoxen Glauben. In der Folge verbrachte er einige Jahre in Griechenland, auf dem Heiligen Berg Athos und in Jerusalem. 1966 wurde er zum Priester geweiht. Auf der Insel Patmos wurde er Mönch im Kloster Johannes der Theologe. Er erhielt den Namen Kallistos. Seine Bischofsweihe fand 1982 statt. An der Universität Oxford lehrte er 35 Jahre lang Orthodoxe Theologie und Kirchengeschichte. 2001 trat er altershalber in Oxford zurück. Am 31. Juli 2007 wurde er zum Metropoliten von Diokleia ernannt. (*Anaplasis* 433 [2008] 31)

Erzbischof von Griechenland besuchte Ökumenisches Patriarchat

Vom 9. bis 12. Mai 2008 besuchte der griechische Erzbischof **Hieronymos II.** das ökumenische Patriarchat. Er feierte dort ein kirchliches Hochamt und führte wichtige Gespräche. Der abschließenden Verlautbarung nach wurden folgende Themen besprochen: 1. Die gegenseitigen Beziehungen werden durch den synodalen Tomos von 1850 und durch den synodalen Akt von 1928 bestimmt. 2. Kleriker der griechischen Kirche sollen dem Patriarchat im Auslandsdienst dienen. 3. Die Vertretung bei der EU in Brüssel sollte einheitlicher werden. 4. Das Büro des Ökumenischen Patriarchats zu Athen soll aufgewertet werden. (*Anaplasis* 435 [2008] 91; *To Paron* [18.05.2008] 1–2)

B. Altorientalische Kirchen

Witterungsschutz für die Felsenkirchen von Lalibela

Die mittelalterlichen Felsenkirchen von Lalibela in Äthiopien werden mit einem Witterungsschutz umhüllt. Die so genannten »Shelters« bestehen aus einem Stahlgerüst mit Zeltdach. Seit 1978 zählen die Heiligtümer zum Weltkulturerbe. Die elf Felsenkirchen entstanden unter der Regentschaft von Kaiser **Gebra Maskal Lalibela**, einem Mitglied der Zagwe-Dynastie, im 12./13. Jahrhundert. Wahrscheinlich wurde über einen Zeitraum von 100 Jahren an der Anlage gebaut. Die aus rotem Basalt gemeißelten Kirchen sind der bis heute wichtigste Wallfahrtsort äthiopischer Christen und lassen Lalibela als das Jerusalem Afrikas gelten. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [Mai 2008] 16)

MESROP-Sommerschule der Universität Halle in Armenien

Vom 11. bis 19. Mai 2008 veranstaltete das MESROP-Zentrum für Armenische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Zusammenarbeit u. a. mit der Staatlichen Universität Jerewan, der Armenischen Akademie der Wissenschaften, dem Genozid-Forschungsinstitut und -Museum, Research on Armenian Architecture (RAA), dem Staatlichen Handschrifteninstitut »Matenadaran«, dem Kuturministerium der Republik Armenien und gefördert durch die Volkswagenstiftung eine Sommerschule in Armenien. Die Leitung hatten Prof. Dr. **Hermann Goltz** und PD Dr. **Armenuhi Drost-Abgaryan** inne.

Es nahmen über 50 Studierende, Nachwuchswissenschaftler, Dozenten und Professoren verschiedener Fakultäten und 15 Fachrichtungen mit deutscher, armenischer und anderen Nationalitäten teil.

Zum Programm gehörte u. a. der Besuch des Genozid-Forschungsinstituts. Der Aspekt der Fortsetzung des Genozids durch den Ethnozid, d. h. durch die systematische Zerstörung und Beseitigung der Spuren armenischer Kultur und Kunst, wurde anhand des Dokumentarfilms über die Zerstörung des großen Chatschkar-Friedhofes von Dschulfa in Nachitschewan vertieft. Es fiel nicht schwer zu verstehen, dass die Rückkehr und Sammlung von armenischen Handschriften aus der Diaspora im Matenadaran als Symbol der Rettung und des Überlebens des armenischen Volkes wahrgenommen wird. Archäologische Beiträge zur urartäischen Siedlung Erebuni sowie zu den Ausgrabungen der für die frühe Christianisierung Armeniens wesentlichen alten armenischen Königsstadt und armenisch-hellenistischen Metropole Artaxata (Artaschat) schlossen sich an. Im Kloster Norawank fanden Vorträge in thematisch komplementärer Weise (Kunstwissenschaft/Theologie) statt; zu einer Diskussion zur Klosterarchitektur kam es durch den leitenden Geistlichen des Klosters, **Ter Sahak Martirosyan**. Am 18. Mai empfing der Katholikos aller Armenier **Karekin II.** die Teilnehmer der Sommerakademie in seiner Residenz. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 141 [2008] 54)

Gemeindefest in Friesdorf zu Ehren von Johannes Lepsius

Am 20. Juli 2008 wurde in Friesdorf im Mansfeldischen der Gedächtnisstein für Johannes Lepsius, für seine Frau Margarethe und ihren gemeinsamen Kampf gegen den Völkermord an den Armeniern eingeweiht. Dies geschah im Rahmen eines vom Friesdorfer Pfarrer **Hans-Martin Kohlmann** und dem Bürgermeister **Jörg Borchard** gemeinsam veranstalteten zweitägigen deutsch-armenischen Gemeindefestes, an dem ca. 400 Besucher teilnahmen. Am Samstag, dem 19. Juli, trugen Prof. Dr. Dr. h. c. **Hermann Goltz** und Pfarrer Dr. **Axel Meißner** das von Prof. Goltz rekonstruierte Original-Streitgespräch zwischen Dr. Johannes

Lepsius und dem osmanisch-türkischen Kriegsminister Enver Pascha, das am 10. August 1915 in Konstantinopel stattfand, vor. Nach dem ökumenischen Gottesdienst am Sonntag, der von den armenischen Gemeindepfarrern von Halle und Berlin sowie ihren evangelischen Kollegen Hans-Martin Kohlmann und Hermann Goltz zelebriert wurde, fand die Enthüllung und Einweihung des Gedächtnissteines statt. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 141 [2008] 55)

Schwierige Lage für die Christen im Heiligen Land

Nuntius **Antonio Franco**, der seit Januar 2006 für Israel, Zypern und Palästina zuständig ist, schätzt die Situation für die Christen im Heiligen Land unterschiedlich ein. Die Zukunft der Christen in den von der Hamas kontrollierten Gebieten scheint stark bedroht zu sein, besonders nach dem Tod eines christlichen Buchhändlers, der auf das Konto radikaler islamistischer Gruppen geht. Wie in den palästinensischen Gebieten nimmt auch in Israel die Zahl der Christen stetig ab, sodass sie keine ernstzunehmende Größe mehr sind. In Jerusalem dagegen sind die Christen sehr zahlreich vertreten, allerdings machen sich die verschiedenen Konfessionen gegenseitig das Leben schwer. In unmittelbarer Nähe leben Lateiner, Armenier, Griechen, Äthiopier, Anglikaner und evangelisch-lutherische Christen zusammen. (*KNA-ÖKI* 24 [10.06.2008] 11f.)

Kopten marschieren schweigend durch Wien

Am 11. Juli 2008 machten in Wien circa 200 Kopten mit einem Schweigemarsch auf die Situation ihrer Glaubensbrüder in Ägypten aufmerksam. Wien solle dafür eintreten, dass eine Untersuchungskommission zu den jüngsten Anschlägen auf Kopten und Überfällen auf Klöster und Kirchen eingesetzt werde. Dies forderte die österreichische koptische Gemeinde in einem Appell an Außenministerin **Ursula Plassnik**. Der Sprecher der österreichischen Kopten, **Kamal Abd El Nour**, bedauerte, dass die ägyptische Regierung immer wieder verharmlosend von Einzelfällen spreche.

In Kairo starben am 28. Mai 2008 vier Menschen bei dem Angriff auf einen christlichen Juwelier. Nur drei Tage später wurde das südlich von Kairo gelegene Kloster Abu Fana von 70 Bewaffneten angegriffen. Vier Mönche wurden dabei verletzt, drei weitere Mönche kurzzeitig entführt. Von einem Zivilisten, der bei dem Überfall ebenfalls entführt worden war, fehlt bislang jede Spur. Im Nordwesten Ägyptens und in Alexandria mussten nach eingegangenen Drohungen mehrere koptisch-orthodoxe Klöster wegen Terrorgefahr geschlossen werden. Am Freitag, dem 19. September 2008, wurde eine historische, griechisch-orthodoxe Kirche in Rasheed angegriffen.

Die Polizei hat weder im Fall der Drohungen gegenüber Klöstern noch bei dem Angriff auf die Kirche reagiert. Auch das Abu Fana-Kloster wurde von der Polizei nicht geschützt. Die Polizei war umgehend informiert worden, erschien jedoch drei Stunden zu spät. Zwar war es den Polizisten später möglich, die entführten Mönche zu befreien, sie brachten die Mönche jedoch nicht ins Kloster, sondern ließen sie in der Wüste zurück.

Unterdessen rief der islamische Geistliche **Zaghloul al-Naggar** im Internet zum Jihad gegen christliche Klöster in Ägypten auf. (*KNA-ÖKI* 30 [22.07.2008] 16)

Koptischer Papst wird 85

Schenuda III., koptischer Papst und Oberhaupt der weltweit rund zwölf Millionen Mitglieder zählenden koptisch-orthodoxen Kirche, feierte Anfang August seinen 85. Geburtstag. Schenuda III. ist ein Förderer des ökumenischen Dialogs, was innerhalb der Kirche zum Teil kritisiert wird. In Ägypten gelang es ihm, die pastorale Arbeit auszubauen. Trotz wiederholter gewaltsamer Übergriffe auf Christen in Oberägypten zählen dank

seiner Arbeit die fast verwaisten koptischen Klöster heute zum Teil wieder Hunderte Mönche. (*Christen heute* 9 [September 2008] 194)

Syrisches Kloster fürchtet um Grund und Boden

Anfang September 2008 sah sich das im Jahre 397 gegründete syrisch-orthodoxe Kloster Mar Gabriel im Tur Abdin, dem »Berg Gottes«-Gebiet im Südosten Anatoliens, um Teile seines Grund und Bodens gebracht. Nachdem in der Vergangenheit Grundbucheintragungen in der östlichen Türkei nicht üblich gewesen waren, erstellte das staatliche türkische Katasteramt erst kürzlich in der Region ein Grundbuch. Dabei seien Grundstücksgrenzen eindeutig zum Nachteil des Klosters gezogen worden, beklagt **Kyriakos Ergün**, der Vorsitzende der Klosterstiftung von Mar Gabriel. Zudem machten drei muslimische kurdische Dörfer dem Kloster Wald und Weiden streitig. Sie zogen vor Gericht mit der Klage, sie bräuchten den Boden für ihre 3.500 Schafe und 1.000 Kühe, das Kloster habe mehr Land als zum Beten nötig sei. Der Richter des Katastergerichts in der Kreisstadt Midyat gab dem Katasteramt Recht.

Das Kloster Mar Gabriel wurde in den letzten 30 Jahren unter der Leitung des Erzbischofs **Timotheos Samuel Aktas** vollständig renoviert und dient heute nicht nur den syrisch-orthodoxen Christen als Besuchs- und Begegnungszentrum. Es ist ein Ort der Ökumene und des Dialogs. Das ist offenbar manchen türkisch-kurdischen Stellen in der Region ein Dorn im Auge, insbesondere seitdem zahlreiche Christen in ihre Dörfer zurückkehren und ihre zerstörten Häuser aufbauen oder rechtlich ihren von Kurden besetzten Grund und Boden zurückfordern (*Publik-Forum* 18 [26.09.2008] 51)

Erster Kirchen-Neubau seit 400 Jahren im Tur Abdin

Am 15. August 2008 weihte der syrische Erzbischof **Timotheos Samuel Aktas** in dem wieder besiedelten Dorf Kafro in der Provinz Mardin im Südosten der Türkei die neu erbaute Kirche, die mit finanzieller Hilfe der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und praktischer Hilfe eines Aufbaulagers von 12 Jungen und Älteren aus Württemberg im Jahr 2007 fertig gestellt wurde. Fast 500 Gäste kamen aus den verschiedenen Orten des Tur Abdins. Die Weihe der Kirche fand in Anwesenheit des Bürgermeisters von Mydiat, des Polizei-chefs, Vertretern des Militärs sowie der Evangelischen Landeskirche in Württemberg statt. Es handelt sich um die erste in dieser Gegend neu erbaute Kirche seit 400 Jahren. (www.kafro.com)

C. Orthodoxie und Ökumene

Theologischer Dialog zwischen EKD und russisch-orthodoxer Kirche

Den Schutz der Menschrechte bezeichneten die Teilnehmer des 24. bilateralen theologischen Dialogs der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der russischen orthodoxen Kirche (ROK) als wichtige Aufgabe der Kirchen im gesellschaftlichen Dialog. Das Treffen fand unter dem Thema »Freiheit und Verantwortung aus christlicher Sicht« vom 22. bis 28. Februar 2008 in Wittenberg statt. Besondere Beachtung fand der Vortrag von Archimandrit **Kirill Hovorun** über »Zwei Sinne der Freiheit in der Tradition der orientalischen Väter«. Der EKD- Auslandsbischof **Martin Schindehütte** betonte in seiner Ansprache, dass die Menschenrechte als universale Rechte begründungsoffen für verschiedene religiöse und weltanschauliche Zugänge seien, für Christen seien sie aus ihrem Glauben heraus verbindlich. In einem abschließenden Kommuniqué wurde festgehalten, dass

die Menschenrechte dem Schutz der Menschenwürde dienten. Im Vorausblick auf das Jahr 2009, in dem das 50-jährige Jubiläum des Dialogs zwischen EKD und ROK gefeiert wird, betonten die Vertreter beider Kirchen, dass in verschiedenen historischen, politischen, gesellschaftlichen Kontexten und auch in manch schwieriger ökumenischer Situation ein gegenseitiges verlässliches Vertrauen gewachsen sei. (*Orthodoxie Aktuell* 2–3 [Februar / März 2008] 15; *Irénikon* 1 [2008] 59f.)

Gedächtnisgottesdienst für die Opfer des Volkermordes an den Armeniern

Am Sonntag vor dem 24. April 2008 versammelten sich am Lepsiushaus in Potsdam etwa 200 Deutsche und Armenier aus Potsdam und Berlin, um mit Erzbischof **Karekin Bekdjian**, Primas der armenischen apostolischen Kirche in Deutschland, und Generalsuperintendent **Hans-Ulrich Schulz**, Vorsitzender des Fördervereins Lepsiushaus Potsdam e. V., den jährlichen Gedächtnisgottesdienst für die Opfer des Völkermords an den Armeniern zu feiern. In diesem Gottesdienst wurde auch des energischen Kampfes von Dr. **Johannes Lepsius** gegen Massaker und Genozid an den Armeniern gedacht. Nach diesem Gedächtnis hielt die Botschafterin der Republik Armenien in Berlin, I. E. **Karine Kazinian**, eine beeindruckende Ansprache, in welcher sie Johannes Lepsius als eine Lichtgestalt der Menschlichkeit in einer Zeit finsterster Unmenschlichkeit würdigte. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 140 [2008] 20)

Anglikanische Delegation besucht Ökumenisches Patriarchat

Vom 19. bis 21. Mai 2008 besuchte eine Delegation der Anglikanischen Gemeinschaft den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in der Absicht, informelle ökumenische Gespräche zu führen. Themen waren der gemeinsame Dialog, die Gespräche mit der Römisch-katholischen Kirche und das beidseitige Engagement im Weltkirchenrat. Die Gespräche wurden von beiden Seiten positiv bewertet und dienten dem gegenseitigen Verständnis. (*Episkepsis* 688 [2008] 2)

Besuch von Kurienkardinal Kasper in Moskau

Vom 21. bis 30. Mai 2008 bereiste Kurienkardinal **Walter Kasper** die Russische Föderation. Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen traf in Moskau mit Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland zusammen. Kasper sprach ihm gegenüber seine feste Überzeugung aus, dass es unabdingbar für einen gelingenden Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken sei, dass sich die beiden Konfessionen besser kennenlernen und verstehen. Zudem überreichte er Aleksij einen Brief von **Papst Benedikt XVI.**, in dem dieser sich für eine Klimaverbesserung zwischen Rom und Moskau ausspricht. Aleksij begrüßte den Wunsch nach Stärkung des Dialogs. Zugleich bedauerte er, dass die russisch-orthodoxe Delegation das letzte Treffen der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna vorzeitig verlassen musste, da Vertreter der von der russischen orthodoxen Kirche nicht anerkannten estnischen apostolischen orthodoxen Kirche anwesend waren. (*KNA-ÖKI* 23 [03.06.2008] 11f.; 24 [10.06.2008] 1)

Orthodoxes Forum an Papst Benedikt XVI. überreicht

Der Leiter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, und der ehemalige Leiter des EOS-Verlags, Pater **Bernhard Sirch**, haben am 29. Mai 2008 bei einer Audienz in Rom Papst **Benedikt XVI.** die Ausgabe 2007 der Zeitschrift Orthodoxes Forum überreicht (siehe Photo unten). Das Doppelheft der Zeitschrift war speziell dem Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und der Orthodoxie gewidmet. Sie enthält Vorträge einer interdisziplinär, interkonfessionell

und international besetzten Ringvorlesung zur Theologie Ratzingers im Wintersemester 2005/06. Papst Benedikt war selbst als Erzbischof von München und Freising an den Verhandlungen über die Errichtung eines Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie beteiligt, die 1984 zu ihrem Abschluss kamen. Er äußerte sein Interesse an der momentanen Situation der Ausbildungseinrichtung und grüßte alle Mitarbeiter und Studenten.



Prof. Nikolakopoulos (rechts) überreicht dem Papst das Orthodoxe Forum in Anwesenheit von Pater Bernhard Sirch

Fouad Twal neuer Lateinischer Patriarch von Jerusalem

Am 21. Juni 2008 wurde **Fouad Twal** mit der Annahme des Rücktritts durch seinen Vorgänger **Michel Sabbah** zum neuen lateinischen Patriarchen von Jerusalem gewählt. Er wurde am 22. Juni 2008 in einer feierlichen Zeremonie in der Grabeskirche in sein Amt als Oberhaupt der Katholiken in Israel, den palästinensischen Gebieten, Jordanien und Zypern eingeführt und kurz darauf u. a. von dem Franziskanerkustos **Pierbattista Pizzaballa** und dem griechisch-orthodoxen Patriarchen **Theophilos III.** zu einem Antrittsbesuch empfangen. (*KNA-ÖKI* 27 [01.07.2008] 15)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Vatikan

Vom 27. bis 30. Juni 2008 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den Vatikan. Während seines Aufenthaltes in Rom führte er Gespräche mit Papst **Benedikt XVI.** und Kardinal **Walter Kasper**, dem Vorsitzenden des Pontifikalrates für die christliche Einheit.

Am Abend des 27. Juni war der Patriarch während der Vesper in St. Paul extra muros präsent und wohnte den Feierlichkeiten anlässlich des Beginns des Paulusjahres bei.

Am Sonntag, den 29. Juni, anlässlich des Festes der Apostel Petrus und Paulus wohnte der Patriarch der Liturgie in der Petrusbasilica bei, sprach zusammen mit dem Papst das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis und hielt eine Ansprache auf Italienisch.

In seiner Ansprache hob der Patriarch die Symbolik der byzantinischen Ikone der Aposteln Petrus und Paulus hervor, wobei der Bruderkuss der Einheit ausgetauscht wurde und die zwei Apostel gemeinsam in Ihren Händen die heilige Kirche Gottes aufrechterhielten. (*Episkepsis* 689 [2008] 2–5)

60-jähriges Bestehen des Weltkirchenrates

Am 22. August 2008 wurde in Amsterdam der 60. Geburtstag des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im kleinen Kreis gefeiert, nachdem der ÖRK schon im Februar sein Jubiläum in Genf feierlich begangen hatte. In der Nieuwe Kerk wurde am 23. August 1948 die Gründungsversammlung des Weltkirchenrates eröffnet. Im Rahmen der daran erinnernden Feierstunde wurde der niederländischen Königin **Beatrix** das erste Exemplar des Jubiläumsbuches mit dem Titel »The Ecumenical movement at a Crossroad?« (Die Ökumenische Bewegung am Scheideweg?) überreicht. 349 Kirchen in 110 Ländern mit rund 560 Millionen Mitgliedern gehören heute nach eigenen Angaben zum Weltkirchenrat. Die Römisch-katholische Kirche arbeitet in vielen Programmbereichen eng mit dem Rat zusammen und ist Vollmitglied in den Kommissionen »Glauben und Kirchenverfassung« sowie »Weltmission und Evangelisation«. Die Arbeit des Weltkirchenrates wird in den letzten Jahren allerdings von sachlichen Differenzen zwischen Protestanten und Orthodoxen um das Amtsverständnis, Frauenpriestertum und die Sexualethik erschwert. (*KNA-ÖKI* 35 [26.08.2008] 1)

Warnung an Katholiken

Da in Russland, der Ukraine und Zentralasien vermehrt Missionare der Unierten Kirche auftreten und teils landesweite Vertretungsansprüche stellen, warnte ein Repräsentant des Moskauer Patriarchats die Katholiken vor einem Bruch mit den Orthodoxen. In einem Interview des Fernsehsenders Sojuz sagte der stellvertretende Außenamtssprecher des Patriarchats, Erzpriester Vsevolod Čaplin, dass Katholiken und Orthodoxe in Russland gegen dieselben Übel ankämpften, etwa »Abtreibung, Auflösung der Familie und einen Kult der Freizügigkeit in den sexuellen Beziehungen, den Medien und der Erziehung.« Diese Arbeit würde jedoch durch die Expansionspolitik der Römisch-Katholischen Kirche erschwert. (*KNA-ÖKI* 39 [23.09.2008] 2)

D. Sonstige

Streit um die Karfreitagsfürbitte

Der katholische Alttestamentler **Erich Zenger** und der Rabbiner **Walter Homolka** haben einen Sammelband herausgegeben, in dem sieben jüdische sowie zehn katholische Autoren zum Streit über die lateinische Fürbitte »für die Juden« Stellung nehmen. Alle Autoren stimmen darin überein, dass die Fürbitte ein Rückschritt sei. Vergangenes Jahr hatte Papst **Benedikt XVI.** die »außerordentliche« Form des Mess-Ritus zugelassen, in der eine Minderheit der Katholiken während der Karfreitagsliturgie für die Juden betet, »dass Gott unser Herr ihre Herzen erleuchtet, damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen erkennen«. Diese Erklärung rief heftige Reaktionen, besonders in Deutschland hervor. Mit ihrem Band wollen Homolka und Zenger einen »Beitrag zur Fortsetzung des katholisch-jüdischen Gesprächs« leisten, das auf Grund der Erklärung von Benedikt XVI. ins Stocken geraten ist. (*KNA-ÖKI* 22 [27.05.2008] 9f.)

Zum Tod des Theologen und Ökumenikers Hans-Christian Diedrich

Am 13. Mai 2008 starb in Berlin im Alter von 71 Jahren der evangelische Theologe Dr. theol. habil. **Hans-Christian Diedrich**. 1970 war er Mitbegründer des »Arbeitskreises Russische Kirchengeschichte« bei der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. 1989 gab er das »Glaubensleben der Ostkirche«, eine kompakte Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der Orthodoxie, heraus. Bezüge zwischen Orthodoxer und Evangelischer Kirche, insbesondere die Geschichte des Protestantismus in Osteuropa, wurden zu seinem Arbeitsschwerpunkt.

97. Deutscher Katholikentag in Osnabrück

Am 23. Mai 2008 fand in Osnabrück der 97. Deutsche Katholikentag statt. Mehr als 1000 Gläubige nahmen an der Feier im Dom Sankt Petrus teil, weitere 4000 an der Live-Übertragung auf dem Domplatz. Geleitet wurde der Gottesdienst vom Hamburger Erzbischof **Werner Thissen**, der hannoverschen evangelischen Landesbischöfin **Margot Käßmann**, dem griechisch-orthodoxen Metropoliten und Vorsitzenden der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) **Augoustinos**, dem evangelisch-reformierten Kirchenpräsidenten **Jann Schmitt** und dem mennonitischen Pfarrer **Fernando Enns**. Käßmann machte in ihrer Predigt den Dialog mit Muslimen und Juden sowie das gemeinsame ökumenische Interesse stark. Nach dem Gottesdienst fand eine Prozession zum Osnabrücker Rathaus statt, wo im Jahr 1648 der Westfälische Frieden verkündet wurde. (*KNA-ÖKI* 22 [27.05.2008] 1; 23 [03.06.2008] 6)

Dutzende historische Kirchen in England bedroht

Dutzende historische Kirchen in England sind in ihrem Bestand bedroht. Jedes fünfte Gotteshaus in Großbritannien könnte bis 2030 geschlossen sein, berichtete der »Sunday Telegraph« am 25. Mai 2008. Gründe für den Verfall seien der gravierende Priestermangel, Mitgliederschwund in den Gemeinden und Sparzwänge. Nach einer neuen Statistik wurden allein im Jahr 2003 115 Gotteshäuser funktionslos. (*KNA-ÖKI* 23 [03.06.2008] 24)

Theologe und Förderer der Ökumene Lothar Lies gestorben

Am 29. Mai 2008 verstarb im Alter von 68 Jahren der katholische Innsbrucker Theologe **Lothar Lies**. Der Jesuit Lies war Professor für ökumenische Theologie an der Innsbrucker Hochschule. Erst vor kurzem hatte er das päpstliche Ehrenzeichen »Pro Ecclesia et Pontifice« erhalten für seinen ökumenischen und interreligiösen Dialog. Lies war Mitglied des Arbeitskreises Katholischer und Evangelischer Theologen, des Beirats der Stiftung »Pro Oriente« und der Theologenkommission der Österreichischen Bischofskonferenz. (*KNA-ÖKI* 23 [03.06.2008] 12)

Bibel bislang in 2454 Sprachen erschienen

Weltweit gibt es etwa 6700 verschiedene Sprachen, von denen 3000 als Weltsprachen gelten. Nach Angaben des Vatikans liegt die Bibel bisher in 2454 Sprachen vor. (*KNA-ÖKI* 25 [17.06.2008] 2)

Henry Chadwick gestorben

Am 19. Juni 2008 starb in Oxford der langjährige Herausgeber des Journal of Theological Studies, der britische anglikanische Priester **Henry Chadwick,** im Alter von 87 Jahren. Dem Professor für Alte Kirchengeschichte in Oxford und Cambridge lag der anglikanisch-katholische Dialog sehr am Herzen, weshalb er von 1969–1981 und von

1983–1990 der Internationalen anglikanisch-katholischen Kommission angehörte und als Pionier des ökumenischen D alogs in der Anglikanischen Kirche gilt. (*KNA-ÖKI* 27 [01.07.2008] 20)

Friedrich feiert 60. Geburtstag und hat gute Chancen auf das Amt des EKD-Ratsvorsitzenden.

Am 20. Juni 2008 wurde der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Bayern **Johannes Friedrich** 60 Jahre alt. Zu seinen Gratulanten zählte auch der Erzbischof von München **Reinhard Marx,** der mit Friedrich gemeinsam 2010 Gastgeber des 2. Ökumenischen Kirchentages (ÖKT) in München sein wird und auf der Feier zu Friedrichs Geburtstag dessen unermüdliches Wirken in der Ökumene lobte.

Sein Engagement für die Ökumene und die Arbeit rund um den ÖKT lassen Friedrich als geeigneten zukünftigen EKD-Ratsvorsitzenden erscheinen. Die Amtszeit des gegenwärtigen Ratsvorsitzenden **Wolfgang Huber** endet im November 2009; als mögliche Nachfolger wird neben Bayerns Landesbischof Friedrich die Landesbischöfin der Hannoverschen Landeskirche **Margot Käßmann** in Betracht gezogen. (*KNA-ÖKI* 25 [17.06.2008] 7f.; 26 [24.06.2008] 2)

Kirche von England ermöglicht Bischofsamt für Frauen

Am 7. Juli 2008 hat die Synode der Kirche von England in York mit zwei Dritteln der Stimmen beschlossen, dass Frauen Bischöfinnen werden dürfen. Der Kompromissvorschlag des Erzbischofs von Canterbury, **Rowan Williams**, wurde hingegen abgelehnt. Er wollte für einzelne Gemeinden und Pfarrer, die eine Frau im Bischofsamt ablehnen, drei für diesen Personenkreis zuständige Superbischöfe wählen lassen.

Die Bischofsweihe für Frauen ist in der weltweiten Anglikanischen Kirche ein brisantes Thema. Bereits in 15 anderen anglikanischen Kirchen ist die Wahl von Bischöfinnen möglich. Der konservative Flügel sieht in der Weihe von Priesterinnen und Bischöfinnen sowie von Homosexuellen zu Priestern und Bischöfen einen Bruch mit der Tradition. Ende Juni 2008 trafen sich 1.300 Geistliche in Jerusalem und gründeten die »Gemeinschaft bekennender Anglikaner«.

Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen bedauerte den Entschluss der Kirche von England. Er ließ verlauten, die Church of England breche mit der apostolischen Tradition und erklärte, dies sei »ein weiteres Hindernis für die Versöhnung«. Die russische orthodoxe Kirche nannte die Zulassung von Frauen zur Bischofsweihe einen »schweren Schlag« für den ökumenischen Dialog. Positive Reaktionen kamen dem gegenüber von den deutschen Lutheranern. Die Hamburger Bischöfin **Maria Jepsen** meinte, dass die Entscheidung der Kirche von England konsequent und überfällig gewesen sei. (*Süddeutsche Zeitung* [09.07.2008] 10; *KNA-ÖKI* 28 [08.07.2008] 8; 29 [15.07.2008] 3f.,6)

Lambeth-Konferenz: Kirchenspaltung der Anglikanischen Kirche abgewehrt

Vom 16. Juli bis 3. August 2008 tagte die 14. Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Kirche in der Universität von Kent im südenglischen Canterbury. Zum Abschluss der Konferenz beschlossen die 670 Bischöfe am 3. August in einem Moratorium, dass es in der Anglikanischen Kirche vorläufig keine Bischofsweihe von Homosexuellen und keine Segnung für gleichgeschlechtliche Paare geben werde. Außerdem sollen sich Kirchenprovinzen nicht mehr in Angelegenheiten anderer Provinzen einmischen. Damit konnte die befürchtete Kirchenspaltung vermieden werden.

Seit der ersten »Lambeth Conference«, die 1867 im Lambeth Palace, dem Sitz des Erzbischofs von Canterbury in London, stattfand, wurde das größte und traditionsreichste Bischofstreffen der Anglikanischen Gemeinschaft alle zehn Jahre ausgerichtet. Nach einer Strukturreform soll

die Lambeth-Konferenz nun alle fünf Jahre zusammentreten. Die Bischöfe befürworteten im Übrigen, eine verbindliche Erklärung darüber auszuarbeiten, was es heißt, anglikanisch zu sein. Insgesamt sprachen sie sich für eine institutionelle Stärkung der Anglikanischen Kirche aus.

Knapp ein Viertel der Bischöfe sind der Einladung von Erzbischof **Rowan Williams** wie angekündigt nicht gefolgt, von 38 Nationalkirchen blieben fünf Oberhäupter fern, darunter die Erzbischöfe von Nigeria, Uganda, Kenia und Ruanda. Sie allein repräsentieren fast die Hälfte der Anglikanischen Gemeinschaft, die weltweit rund 78 Millionen Christen in 160 Ländern zählt.

Kurz vor Beginn der Lambeth-Konferenz am 16. Juli hatte sich Gene Robinson im Sunday Telegraph zu Wort gemeldet und die Weihe eines schwulen Bischofs in der Kirche von England innerhalb der nächsten Jahre vorausgesagt. Unterstützt wird er vom Erzbischof von Wales, **Barry Morgan**. (*KNA-ÖKI* 26 [24.06.2008] 1, 7f.; 30 [22.07.2008] 7–10, 32 [05.08.2008] 1.6; *Süddeutsche Zeitung* [01.07.2008])

Keine weitere Zusammenarbeit zwischen Islamprofessor und Koordinationsrat der Muslime

Ein liberales Islamverständnis und der Aufruf zum rationalen Umgang mit dem Koran wird dem in Münster lehrenden islamischen Theologen **Muhammad Kalisch** vom Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) vorgeworfen. Dieser hat deshalb seine Zusammenarbeit mit dem einzigen Inhaber eines Lehrstuhls für islamische Theologie in Deutschland aufgegeben. Der KRM hat Bedenken, muslimischen Studierenden weiterhin zu empfehlen, sich an Kalischs Lehrstuhl einzuschreiben. Trotzdem soll die bislang bundesweit einzigartige Lehrerausbildung für Islamkunde fortgesetzt werden. Ein zweiter Lehrstuhl soll eingerichtet werden, dessen Inhaber die Lehre übernimmt. Kalisch wird dagegen nur noch außerhalb des Lehramtsstudiengangs unterrichten.

Zeitungsberichten zufolge zweifle Kalisch aufgrund seiner Forschungen an der Historizität des Propheten Mohammed und sympathisiere mit der Theorie der Saarbrücker Schule, wonach der Koran im Grunde ein christlicher Text sei. (*KNA-ÖKI* 38 [16.09.2008] 21; 39 [23.09.2008] 19)

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

Anhang zur Chronik

Ehrentitel Archon Hypomimneskon für Theodor Nikolaou

Eine Dokumentation

von Anargyros Anapliotis, München

Wie im letzten Heft dieser Zeitschrift kurz berichtet (OFo 22, 2008, 128), verlieh der Ökumenische Patriarch und Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, **Bartholomaios I.**, persönlich Prof. em. Dr. theol., Dr. phil., Dr. h.c., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** den Ehrentitel des »Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi«. Hier erfolgt eine Dokumentation dieser Auszeichnung an den Gründer und langjährigen Herausgeber des Orthodoxen Forums. Während das Pittakion (die Verleihungsurkunde) auch in der griechischen Originalfassung veröffentlicht wird, erscheinen die Ansprache des Patriarchen und die Dankesrede von Prof. Nikolaou nur in deutscher Übersetzung; hinzu kommen zwei Bilder vom Festakt.

Der Verleihungsakt, in der Form einer Cheirothesie (Gebet mit Handauflegung), fand im Rahmen der feierlichen Vesper zum Fest der heiligen Apostel Bartholomäos und Barnabas am 10. Juni 2008 im Kloster Valoukli in Konstantinopel statt. Wie der Patriarch Bartholomaios in seiner Ansprache hervorhob, erhielt Herr Nikolaou den hohen kirchlichen Ehrentitel des »Archon Hypomimneskon« oder »Archon Hypomnemon« des Ökumenischen Patriarchats für seine Verdienste um die orthodoxe Theologie in Westeuropa und »seine wertvollen Dienste« an das Ökumenische Patriarchat. Konkreter würdigte der Patriarch ihn für seine jahrzehntelange fruchtbare Beschäftigung mit der theologischen Wissenschaft, die Abfassung vieler Bücher und Aufsätze, die Lehrtätigkeit in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München und »die Vermittlung der patristischen Weisheit an sehr viele durstende Seelen und zwar in der Sprache, die unsere Brüder der westlichen theologischen Tradition zu verstehen vermögen.«

Prof. Nikolaou, Gründer des Instituts und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und Mitbegründer des Zentrums für Ökumenische Forschung der Universität München, werde, so der Patriarch, für sein Werk von vielen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen anerkannt und geschätzt. Besonders sei ihm die Mutterkirche für sein Lebenswerk dankbar. Die Mutterkirche und die Theologische Hochschule von Chalki, in der Nikolaou seine ersten theologischen Studienjahre verbrachte, seien stolz auf ihn und beglückwünschten ihn zu dieser verdienten Ehrung. Er beendete die Zeremonie mit dem Ausruf »ἄξιος (würdig)«, den die vielen Anwesenden, darunter über dreißig Metropoliten und Bischöfe aus der ganzen Welt, zustimmend wiederholten.

Prof. Nikolaou dankte dem Patriarchen in seiner Antwort für die hohe Auszeichnung. Vor allem bedankte er sich für das Vertrauen, welches die Mutterkirche seiner Person in den vergangenen Jahrzehnten entgegenbrachte, so dass er das Ökumenische Patriarchat bei zahlreichen offiziellen Delegationen hat vertreten dürfen. Als ehemaliger Student von Chalki

wünscht er sich – wie alle ihre Absolventen – nichts sehnlicher als die Wiedereröffnung der im Jahr 1971 durch die türkischen Behörden geschlossenen Theologischen Hochschule.

Ergänzend seien hier einige wenige Stimmen zu der erfolgten Auszeichnung angeführt: Prof. Dr. **Bernd Huber**, Präsident der Universität München, gratulierte Herrn Nikolaou mit einem Schreiben vom 22. Juli 2008 »persönlich wie auch im Namen der Ludwig-Maximilians-Universität München sehr herzlich« und würdigte die hohe Auszeichnung als »eine Anerkennung seines herausragenden Engagements und seiner Verdienste um die orthodoxe Theologie in Westeuropa«. Auch Prof. Dr. **Armin Kreiner**, Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU, gratulierte im Namen der Fakultät Herrn Nikolaou herzlich »zu der ehrenvollen Auszeichnung« und fügte hinzu: »Wir freuen uns mit Ihnen und sind stolz, Sie zu den Mitgliedern unserer Fakultät zählen zu dürfen«. Die Katholische Nachrichten Agentur sprach in diesem Zusammenhang von Herrn Nikolaou als dem »Pionier der orthodoxen Theologie in Westeuropa« (*KNA-ÖKI* 26 [24.06.2008] 16).

(Pressemitteilung des Instituts für Orthodoxe Theologie der L.-M.-Universität München, 16.06.08; *Süddeutsche Zeitung* [24.06.08, LKS, 5]; *Orthodoxie Aktuell* 8 / 2008, 19; *Katholische Nachrichten-Agentur. ÖKI* 26 [24.06.2008] 16; *Ekklesia* 85 [2008] 528; *Orthodoxe Gegenwart*, Heft 86, 8 / 2008, 21 und 30–31).

Ansprache seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Herrn Bartholomaios bei der Cheirothesie des ehrenhaften Gelehrten Herrn Theodoros Nikolaou (Heiliges Kloster Valoukli, 10.06.2008)

Ehrenhafter Gelehrter Archon!

An diesem fröhlichen Tag, in Anwesenheit seiner Seligkeit des Erzbischofs von Tirana und ganz Albanien Herrn Anastasios und vieler anderer Brüder in Christus haben wir die Freude, Sie mit Handauflegung zum Archon Hypomimneskon unserer aller ehrwürdigen Heiligen Großen Kirche Christi zu ernennen und auf diese Weise zu den Offikialioi (Ehrenamtsträgern) zu zählen.

Und Sie sind dessen würdig. Denn nach Ihrem erfolgreichen Studium in unserer gemeinsamen Ernährerin, der Theologischen Hochschule von Chalki, und Ihren Aufbaustudien in Westeuropa haben Sie sich viele Jahre mit der theologischen Wissenschaft fruchtbar beschäftigt, viele Artikel und Bücher verfasst und in unserer Orthodoxen Theologischen Fakultät in München gelehrt; dadurch (haben Sie) die Flüsse aus den nicht versiegenden lebenspendenden Quellen der patristischen Weisheit an viele durstende Seelen weitergeleitet und zwar in der theologischen Sprache, die unsere Brüder der westlichen theologischen Tradition zu verstehen vermögen.

Mit anderen Worten: Sie haben Ihr Talent nicht verborgen, sondern Sie haben es vermehrt und jetzt, nachdem Sie aus dem aktiven Dienst ausgeschieden sind, begleiten Sie die Wünsche, die Dankbarkeit und die Anerkennung vieler Orthodoxer und Nicht-Orthodoxer. Die Mutter Kirche und die Ernährerin Hochschule, die ungerechterweise noch geschlossen ist, sind stolz auf Sie und gratulieren Ihnen durch unsere Wenigkeit für diese verdiente Auszeichnung und rufen mit den Anwesenden «ἄξιος» (würdig)!

Dankansprache von Prof. Theodor Nikolaou anlässlich seiner Cheirothesie zum Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi (Konstantinopel 10.06.2008)

Eure Allheiligkeit!

Ihre noble Geste, mich zum Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi zu erheben, ehrt mich außerordentlich und erfüllt mich mit großer Freude und Dankbarkeit. Dies um so mehr, als das kirchliche Ehrenamt des Hypomimneskon oder Hypomnemon normalerweise an Kleriker und nur selten an Laien vergeben wurde. Außerdem vereinigte es – anhand der einschlägigen Bibliographie: Jean Darrouzès, Iakovos Peliles etc. – unter anderem zwei gewichtige Aufgaben: erstens des **Vermittlers** zwischen dem Bischof und dem Volk. Der Archon Hypomimneskon nahm nämlich die Bitten und Anliegen des Volkes (einschließlich juristischer Angelegenheiten) an, übermittelte sie in geeigneter Form dem Bischof und den zuständigen Klerikern und sorgte für ihre Erledigung. Zweitens des »**vertraulichen Beraters**«. Er begleitete deshalb den Bischof auf seinen pastoralen Besuchen, saß während der Versammlungen in seiner Nähe und gab die notwendigen Informationen über die zur Diskussion stehenden Fragen. Im Patriarchat und bei Abwesenheit des Archon Hieromnemon erinnerte der Archon Hypomimneskon den Patriarchen an die Gottesdienste des nächsten Tages und an seine öffentlichen Verpflichtungen.

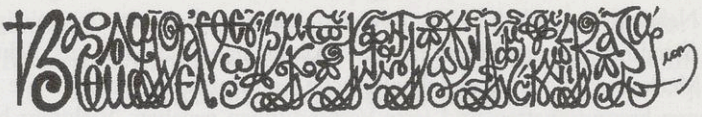
Der heutigen Ehre und Auszeichnung sind das jahrzehntenlange Vertrauen zu meiner Person und die vielfache Ehre seitens der Mutter Kirche vorausgegangen, wofür ich ebenfalls tiefe Dankbarkeit empfinde. In diesem Zusammenhang meine ich die Entsendung meiner Person zu verschiedenen offiziellen Aufgaben, wie z. B. zu interorthodoxen Begegnungen und Konferenzen, zu der panorthodoxen Kommission für den offiziellen Dialog mit dem Lutherischen Weltbund, zu den Vertretungen für die theologischen Dialoge zwischen Theologen des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland oder zu verschiedenen Tagungen und Kongressen mit der Römisch-katholischen Kirche. Und ich habe zwar bei all diesen Anlässen das mir Mögliche getan, aber ich verkenne nicht die Tatsache, dass die jeweils erbrachte Leistung nicht der Ehre entspricht, die mir entgegengebracht wurde und zu meinem Werdegang und Lebensweg insgesamt sehr viel beigetragen hat. Jede Pflichterfüllung der Kirche gegenüber erinnert an die Worte der Hl. Schrift: »Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Diener; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren« (Lk 17, 10). Wie bei jeder organisierten Gesellschaft gilt auch in der Kirche die Pflicht, das eigene Interesse dem Gemeinwohl unterzuordnen und vor allem den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Lk 10, 27). Wie der »gute Bürger« so erreicht auch der fromme Gläubige das eigene Ziel und das, was ihm persönlich nützt, »indem er das Gemeinschaftliche dem Eigenen voranstellt, aber dieses (sc. das Eigene) nicht vor das Gemeinschaftliche setzt; denn es verhält sich so, dass, wenn man das Gemeinschaftliche richtig bewertet, man dadurch auch das rettet, was für einen selbst nützlich ist; wenn aber das Eigene dem Gemeinschaftlichen gegenübergestellt wird, dann geht beides verloren« (*Plethon*, De virtutibus, *PG* 160, 877 C).

Ein dritter und letzter Gesichtspunkt, den ich nur kurz erwähnen möchte, sind die Anfänge meiner unmittelbaren Beziehungen mit dem verehrten Zentrum unserer Kirche. Sie gehen zurück auf das Jahr 1961, als am 4. Oktober jenen Jahres meine Füße zum ersten Mal diesen heiligen Boden betraten, ich die Hand Ihres seligen Vorgängers, Athenagoras I.,

küsste und voll mit Träumen und Hoffnungen auf einer Kutsche den »Hügel der Hoffnung«[1] hinauffuhr. Neben der natürlichen Mutter erwarb ich (erwarben wir) eine geistige Ernährerin, die uns wie Säuglinge mit den Früchten der Theologie nährte. Sie hat uns nicht bloß wissenschaftliche Methoden und trockene theologische Kenntnisse beigebracht. Sie hat uns auch nicht nur enge Freundschaften und feste Verbindungen gegeben. Vielmehr hat sie in uns eine kirchliche Gesinnung und ein kirchliches Ethos wachsen lassen, welches – ich wage zu sagen – die differentia specifica zwischen den Absolventen von Chalki und denen anderer theologischen Fakultäten ausmacht. Unsere Hochschule hat, »aufgrund von Urteilen, die nur der Herr kennt«, ihren Betrieb einstellen müssen, aber es ist weit bekannt, welche Mühen und Anstrengungen Sie für Ihre Wiedereröffnung auf sich nehmen. Alle unsere ehemaligen Kommilitonen in der ganzen Welt, die sich durch denselben Traum der Wiedereröffnung der Hochschule vereinigt wissen, verfolgen mit starkem und unstillbarem Interesse Ihre einschlägigen Bemühungen. Mit demselben Interesse, aber auch mit Genugtuung und heimlichem Stolz verfolgen wir Ihre vielfältigen Initiativen und Ihr Wirken insgesamt. Dieses Werk, das sich durch viele Erfolge auszeichnet, betrifft nicht nur das bedächtige und geschickte Führen des verehrten Zentrums unseres Patriarchats und der gesamten Orthodoxie, sondern auch den Bereich der ökumenischen Beziehungen; darüber hinaus hat dieses Wirken auch beachtliche gesellschaftliche Auswirkungen aufzuweisen, wie z. B. Ihre Aktivitäten auf dem Gebiet des heute so akuten Themas der Eindämmung der Umweltverschmutzung.

Eure Allheiligkeit, für all dies, insbesondere für die hohe Auszeichnung, die Sie mir heute verliehen haben, spreche ich Ihnen abschließend nochmals meinen herzlichen Dank aus. Da aus der Sicht des liturgischen Tages bereits das Fest des heiligen Apostels Bartholomaios begonnen hat, wünsche ich Ihnen aus ganzem Herzen: Mögen Ihre Jahre viele sein und voll mit Gesundheit, Glück und Gottes Segen zum Wohle der Mutter Kirche, des Christentums und der ganzen Welt!

[1] Anm: So der Name des Hügels auf der Insel Chalki (Heybeli) im Marmarameer, auf dem sich das Kloster der Heiligen Dreieinigkeit und die Theologische Hochschule befinden.



Ἀριθμ.Πρωτ. 788

Τούς εὐσεβείᾳ καί ἀρετῇ κεκοσμημένους καί πολυειδῶς καί πολυτρόπως χρησίμους καί εὐεργετικούς τῇ Ἐκκλησίᾳ ἑαυτούς καταδεικνύντας, ζήλῳ τε ἐνθέῳ περί τά κοινά ἀμφιπονουμένους, τιμᾶν οἶδε, χαίρουσα, ἡ Μήτηρ Ἐκκλησία, ὀφφικίων τε ἀπονομαῖς τήν πρός αὐτούς εὐκαίρως ἐνδείκνυσθαι εὔνοιαν.

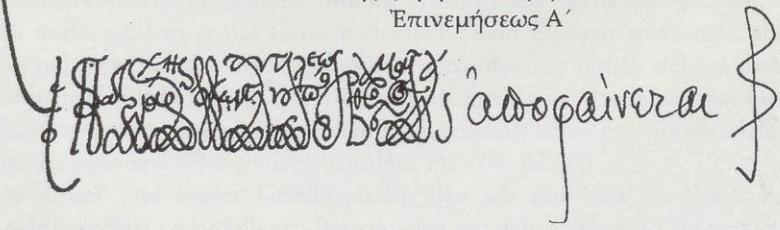
Ἐπειδή τοίνυν τοιούτοις ἀγαστοῖς εὐσεβείας καί ἀρετῆς, ζηλωτῆς τε φιλοτιμίας καί πρός τήν Ἐκκλησίαν ἀφοσιώσεως, προτερήμασι κεκοσμημένος ἀποδέδεικται καί ὁ ἀγαπητός ἡμῖν κατά πνεῦμα υἱός Ἐλλογιμώτατος κύριος Θεόδωρος Νικολάου, Καθηγητής Πανεπιστημίου, φιλευσεβῶς καί φιλογενῶς πολυτίμους προσφέρων ὑπηρεσίας τῷ καθ᾽ ἡμᾶς Οἰκουμενικῷ Θρόνῳ, ἡ Μετριότης ἡμῶν, ἐπιβραβεῦσαι βουλομένη τήν τοιαύτην αὐτοῦ ἀφοσίωσιν καί προσήλωσιν, ἔγνω, κατ᾽ ἰδίαν Πατριαρχικήν αὐτῆς φιλοτιμίαν καί προαίρεσιν, ἀπονεῖμαι αὐτῷ τό ὀφφίκιον τοῦ Ἄρχοντος Ὑπομιμνήσκοντος τῆς καθ᾽ ἡμᾶς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, τῆς εἰς τό ὀφφίκιον τοῦτο προχειρίσεως αὐτοῦ γενομένης ἰδίαις ἡμῶν Πατριαρχικαῖς χερσί, τῇ σήμερον, ι΄ Ἰουνίου ,βη΄, κατά τήν Ἱεράν Ἀκολουθίαν τοῦ Ἑσπερινοῦ τῆς Ἑορτῆς τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Βαρθολομαίου καί Βαρνάβα, ἐν τῇ Ἱερᾷ Πατριαρχικῇ καί Σταυροπηγιακῇ Μονῇ Ζωοδόχου Πηγῆς Βαλουκλῆ.

Ἐφ᾽ ᾧ καί γράφοντες ἀποφαινόμεθα ἵνα ὁ ἐξονομασθείς Ἐλλογιμώτατος κύριος Θεόδωρος Νικολάου ὑπάρχῃ ἀπό τοῦ νῦν καί λέγηται Ἐντιμολογιώτατος Ἄρχων Ὑπομιμνήσκων τῆς καθ᾽ ἡμᾶς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, τῆς προσηκούσης τῷ ὀφφικίῳ τούτῳ τιμῆς πάντοτε καί παρά πάντων ἀπολαύων καί ἀξιούμενος.

Ὅθεν, εἰς ἔνδειξιν, ἀπελύθη καί τό παρόν ἡμέτερον Πατριαρχικόν Εὐεργετήριον Γράμμα, δοθέν μετ᾽ εὐχῶν καί εὐλογιῶν ἡμῶν τῷ Ἐντιμολογιωτάτῳ κυρίῳ Θεοδώρῳ Νικολάου, Ἄρχοντι Ὑπομιμνήσκοντι τῆς καθ᾽ ἡμᾶς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας.

Ἐν ἔτει σωτηρίῳ ,βη΄, κατά μῆνα Ἰούνιον (ι΄)

Ἐπινεμήσεως Α΄



BARTHOLOMAIOS
von Gnaden Gottes Erzbischof von Konstantinopel, Neu Rom, und ökumenischer Patriarch

Prot. Nr. 788

Die Mutter Kirche weiß mit Freude diejenigen mit Ehrenämtern zu betrauen und ihnen damit ihre Gunst zu rechten Zeiten zu zeigen, die sich durch Frömmigkeit und Tugend geschmückt haben und sich mannigfaltig und auf vielfache Weise der Kirche nützlich und wohltätig erwiesen haben, indem sie sich um das Gemeinwesen mit Gott gefälligem Eifer bemüht haben.

Da nun auch unser lieber geistiger Sohn, der gelehrte Herr Universitätsprofessor Theodoros Nikolaou, der sich – ausgestattet mit solchen bewunderungswürdigen Vorzügen der Frömmigkeit und der Tugend und sich mit Ehrliebe und Hingabe für die Kirche einsetzend – als jemand erwiesen hat, der aus Frömmigkeit und Liebe für das Volk hochgeschätzte Dienste an unseren Ökumenischen Thron vollbringt, will unsere Wenigkeit im Wissen darum und aus eigener patriarchalen Ehrliebe und Entscheidung ihn für seine diesbezügliche Hingabe und Aufopferung auszeichnen und ihm das Offizium (das Ehrenamt) des Archon Hypomimneskon unserer Heiligen Großen Kirche Christi verleihen. Die Cheirothesie zu diesem Ehrenamt wurde mit den eigenen patriarchalen Händen heute, den 10. Juni 2008, während des heiligen Vespergottesdienstes zum Fest der heiligen Apostel Bartholomäos und Barnabas in dem heiligen Stauropegial- und Patriarchalkloster Valoukli vorgenommen.

Darum und indem wir dies schreiben, beschließen wir, dass der erwähnte Gelehrte Herr Theodoros Nikolaou von jetzt an „Ehrenhafter gelehrter Archon Hypomimneskon unserer Heiligen Großen Kirche Christi" ist und genannt wird und dass er die diesem Ehrenamt gebührende Ehre immer und von allen genießt und sich ihrer erfreut.

Zum Nachweis ist daher dieses unser patriarchales den Titel zuerkennendes Schreiben erlassen, welches dem Herrn ehrenhaften Gelehrten Theodoros Nikolaou, Archon Hypomimneskon unserer Heiligen Großen Kirche Christi, mit unseren Wünschen und unserem Segen überreicht wurde.

Im Heilsjahr 2008, den 10. des Monats Juni. Epinemesis 1

Unterschrift: Der Patriarch von Konstantinopel
Bartholomaios beschließt



S. A. der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. bei der Cheirothesie von Prof. Theodor Nikolaou zum „Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi"



Von links nach rechts: Prof. Christos Vantsos, S. E. Metropolit von Deutschland Augoustinos, der neue Archon Prof. Theodor Nikolaou, S. A. der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. und S. S. der Erzbischof von Tirana und Ganz Albanien Anastasios

Eingesandte Schriften

Albertz, Rainer, Η ιστορία της θρησκείας του Ισραήλ κατά τους χρόνους της Παλαιάς Διαθήκης, übers. v. *Polyxeni Antonopoulou*, Athen: Artos Zois 2006, 907 S. (ISBN: 960-8053-01-3)

Anapliotis, Anargyros, Der Kanon 28 von Chalcedon: Ein kirchenrechtlicher Zankapfel der interorthodoxen und ökumenischen Beziehungen (auch in Westeuropa), Sonderdruck aus: *Una Sancta* 85,3 (2008) 194–206

Ders., Τὸ μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν στὴ Μέση Ἐκπαίδευση τῆς Ὁμοσπονδιακῆς Δημοκρατίας τῆς Γερμανίας, *Ἐκκλησία* 85 (2008) 278–280

Ders., Primus und Synode in den Statuten der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchats, in: *Böttigheimer, Christoph – Hofmann, Johannes (Hg.)*, Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2008, S. 275–295

Ders., Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Funktion des Patriarchen im Westen und im Osten am Beispiel der Kirche Russlands, in: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, S. 328–354

Antipas (Abt des Klosters von Patmos), Εὐχετικὴ Δύναμη, bearbeitet v. *Litsa I. Chatziphoti*, (Patmiaka Poimantika 1), Patmos: Iera Patmos Verlag 2008, 77 S. (ISBN 978-960-85856-4-5)

Böttigheimer, Christoph – Hofmann, Johannes (Hg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2008, 382 S. (ISBN 978-87476-570-1)

Bock, Irmgard – Dichtl, Johanna – Herion, Horst u. a. (Hgg.), Europa als Projekt. Religiöse Aspekte in einem politischen Kontext, (Bamberger Theologisches Forum 9), Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2007, 316 S. (ISBN 978-3-8258-9814-4)

Despotis, Sot. S., Η Ἀποκάλυψη του Ιωάννη. Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και συγχρονιστική ερμηνευτική προσέγγιστη, Bd. 2, Athosverlag: Athen 2007, 374 S. (ISBN: 978-960-6677-11-3)

Ders., Η επουράνιος λατρεία στα κεφάλαια 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη, Wiesbaden: Enoria Ag. Georgiou 2008, 262 S. (ISBN 96091-450-00)

Galter, Dietrich – Henkel, Jürgen – Pitters, Hermann (Hgg.), Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität. Zu seinem 60. Geburtstag ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben v. *Jürgen Henkel*. Mit Geleitworten von Patriarch Daniel (Bukarest), Bischof Josef Homeyer (Hildesheim) und Landesbischof Johannes Friedrich (München), (Seria Academia, Bd. VIII), Sibiu / Hermannstadt: Schiller Verlag 2008, 413 S. (ISBN 978-973-88756-3-0)

Hilpert, Konrad – Leimgruber, Stephan (Hgg.), Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, (Grundlagen Theologie), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008, 320 S. (ISBN 978-3-451-29883-7)

Fürst, Alfons, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster: Aschendorff Verlag 2008, 310 S.

Gahbauer, Ferdinand, R., Höhepunkt der Schöpfung. Die Frage nach dem Menschen in der frühchristlichen Literatur. Ein Lehrbuch, Heiligenkreuz, Österreich: Be & Be – Verlag 2008, 256 S. (ISBN 978-3-9519898-1-5)

Galitis, Georgios Ant., Παῦλος. Ὁ ἀπόστολος τῶν Ἑλλήνων. Ὁδοιπορικὸ στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴν Κύπρο, Ekdoseis Asterismos – Liza Ebert 2000, 199 S. (ISBN 960-85458-7-0)

Herghelegiu, Monica-Elena, Kirchenzugehörigkeit und »Kirchenaustritt«. Eine orthodoxe Perspektive, Sonderdruck aus: *Theologische Quartalschrift* 188 (2008) 112–126

Romanian Institute for Inter-Orthodox, Inter-Confessional and Inter-Religious Studies, Zeitschrift *Inter. Romanian Review for Theological and Religious Studies (mehrsprachig)*, ediert v. *Radu Preda*, Cluj-Napoca – Sibiu – Craiova u.a., II, 1–2 (2008) (ISSN 1842-8010)

Ivanov, Vladimir, Die ekklesiologische Dimension der Konzilienikonographie, in: *Böttigheimer Christoph – Hofmann, Johannes (Hg.)*, Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2008, S. 221–236

Ders., »Der Geist der Liturgie« von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie, in: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, S. 214–233

Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaft des apostolischen Lebens, Der Dienst der Autorität und der Gehorsam. Instruktion. 11. Mai 2008, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 181), Bonn 2008, 71 S.

Leb, Vasile-Ioan, Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter, in: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, S. 42–60

Mavroudis, Aimilios Dim., Ἡ ἱστορία τῆς Μητροπόλεως Ἐλευθερουπόλεως. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐπαρχιῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Thessaloniki: University Press 2006, 601 S. (ISBN 960-12-1507-7)

Nikolakopoulos, Konstantin, Das Studium der Orthodoxen Theologie, in: *Hilpert, Konrad – Leimgruber, Stephan (Hgg.)*, Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008, S. 233–238

Ders., Neutestamentliche Wurzeln der Synodalität, in: *Böttigheimer, Christoph – Hofmann, Johannes (Hgg.)*, Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2008, S. 237–251

Ders. (Hg.), Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, 389 S. (ISBN 978-3-8306-7354-5)

Ders., Joseph Ratzinger als Benedikt XVI.: Orthodoxe Erwartungen und Perspektiven, in: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, S. 32–41

Papas, Athanasios (Metropol. V. Heliopouleos u. Theira), Ἀνακαινίσεις Ἱ. Ναῶν, Μονῶν καὶ Ἁγιασμάτων τῶν Ἱ. ἀρχιεπισκοπῶν Κωνσταντινοπόλεως καὶ τῶν παρακειμένων αὐτῇ Ἱ. Μητροπόλεων (1971–2004), Sonderdruck aus: *Kleronomia* 36 (2004), Heft 1–2, 223–248

Ders., Ἡ νέα πλάκα τῆς Μητροπόλεως Χαλκηδόνος, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 36 (2004), Heft 1–2, 249–253

Papathanasiou, Thanasis N., Χριστός, ο Πρόγονος και Αδελφός. Μια αφρικανική Χριστολογία, Sonderdruck aus: *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 25, 1 (2007) 59–82

Ders., Reconciliation: The Major Conflict in Post-Modernity. An Orthodox Contribution to a Missiological Dialogue, Sonderdruck aus: *Jacques Matthey (ed.)*, »Come Holy Spirit, heal and reconcile! Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece May 2005«, Genf: WCC Publications 2008, S. 178–86

Platen, Peter, Semel orthodoxus, semper orthodoxus? Probleme bei der Beurteilung der Gültigkeit von Ehen orthodoxer Getaufter, Sonderdruck aus: *Beihefte zum Münsterischen Kommentar (= BzMK)* 55, hg. von *Meier – Platen – Reinhardt u.a (Hgg.)*, Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für *Klaus Lüdicke* zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Ludgerus Verlag, S. 447–465

Prokopiou, Andreas A., Ὁ ἀνθρώπινος πόνος, Lemesos: Egli Press 2000, 67 S. (ISBN 9963-8506-O-X)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 24. Juni 2008, 2., überarbeitete u. aktualisierte Aufl., (Arbeitshilfen 170), Bonn 2008, 72 S.

Tamcke, Martin, Achtsamkeit in jedem Atemzug. Einführung in die ostkirchliche Spiritualität, (Topos plus Taschenbücher 616), München-Stuttgart-Ostfildern u.a.: Butzon & Bercker, -Echter – Lahn-Verlag 2007, 124 S. (ISBN [13]: 978-37867-8616-0)

Ders., Das orthodoxe Christentum, 2. durchgesehene Auflage, München: Verl. C. H. Beck 2007, 112 S. (ISBN 978 3 406 50839 4)

Ders., Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München: Verl. C. H. Beck 2008, 205 S. (ISBN 978 3 406 56819 0)

Vletsis, Athanasios, Autorität oder Authentizität? Das Ringen der orthodoxen Theologie um die Erkenntnis und die Träger der kirchlichen Lehre vor der Herausforderung des dritten Millenniums, in: *Böttigheimer, Christoph – Hofmann, Johannes (Hgg.)*, Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2008, S. 147–167

Ders., Theologie des Petrusdienstes. Joseph Ratzingers Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel, in: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven, überarbeitete Sonderausgabe von »*Orthodoxes Forum*«, St. Ottilien: EOS Verlag 2008, S. 116–140

Wenz, Gunther, Glaubensgewissensfreiheit. Notizen aus evangelisch-lutherischer Perspektive, Sonderdruck aus: *Kerygma und Dogma* 54, 2 (2008) 138–146

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. Dr. jur., Akad. Rat an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D–80809 München

Athanasiou, Stefanos
Dipl. theol.
Steinheimer Vorstadt 11, D–63456 Hanau

Dafni, Evangelia G.
Dr. theol.
Adalbertstr. 31, D–80799 München

Despotis, Athanasios
Dr. theol., Dipl. phil.
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D–53227 Bonn

Despotis, Sotirios
Ass. Professor, Dr. theol., für Exegese des N.T. an der Theologischen Fakultät der Universität Athen
Athen Panepistimioupoli, GR–15702 Athen

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D–13189 Berlin

Munteanu, Daniel
Dr. theol., wissenschaftlicher Angestellter am Lehrstuhl für Evangelische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
An der Universität 5, D–96045 Bamberg

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h.c., für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie und Ökumenik), Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D–85521 Ottobrunn

Seide, Georg
Dr. phil., Priester der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
Achatstr. 14, D–80995 München-Ludwigsfeld

Vlantis, Georgios
Dipl. theol., MD Religionsphilosophie
Moosacher Str. 81, D–80809 München

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D–80538 München

Abkürzungen

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

BEP	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
EEThSA	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
EEThSTh	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten-Agentur – 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.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2008

HEFT 1

Augoustinos (Lambardakis), Einleitende Gedanken 5

Klaus Rosen, Das vierte Jahrhundert nach Christus im Spannungsverhältnis von Staat und Kirche 7

Adolf Martin Ritter, Johannes Chrysostomos und die Kirche oder Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit 13

Grigorios Larentzakis, Johannes Chrysostomos und die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel. Ein Beitrag über die Rolle des Bischofs von Rom in der Communio Ecclesiarum der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend 27

Konstantin Belezos, Johannes Chrysostomos als Exeget: Prämisse und Folgerungen seines exegetischen Hauptanliegens 43

Konstantin Nikolakopoulos, Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger 53

Ekaterini Tsalampouni, Typologische und allegorische Schriftauslegung bei den ostkirchlichen Vätern und Schriftstellern am Beispiel von Exodus 61

Georgios Martzelos, Die Gottesschau des Jesaja in der orthodoxen Überlieferung 73

DOKUMENTE

A. Internationale gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche: Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche (Ravenna, 13. Oktober 2007) 89

B. Dritte Ökumenische Versammlung: Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung: Das Licht Christi scheint auf alle! (Sibiu, 4. bis 9. September 2007) 100

REZENSIONEN

Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (**Evangelia G. Dafni**) 105

Gus George Christo, The Church's Identity. Established through Images according to Saint John Chrysostom (**Ioan Moga**) 109

Richard Potz, Eva Synek, unter Mitarbeit von *Spyros Troiannos*, Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (**Anargyros Anapliotis**) 113

Anhang zu den Rezensionen: Annäherung der Kirchen und wissenschaftlich-theologische Akribie. Eine Antwort an G. Podskalsky (**Theodor Nikolaou**) 116

CHRONIK 125

Anhang zur Chronik I: Die Wahl und die Amtseinführung Seiner Seligkeit Daniel, des 6. Patriarchen der Orthodoxen Kirche in Rumänien 149

Anhang zur Chronik II: IN MEMORIAM † Dimitrios Tsamis (* 1937–† 2007) 152

EINGESANDTE SCHRIFTEN 155

AUTOREN 159

ABKÜRZUNGEN 161

HEFT 2

Sotirios Despotis, The Way to Emmaus (Lk 24, 13–32) 169

Gunther Wenz, Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten 181

Athanassios Despotis, Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kappadokiern 191

Daniel Munteanu, Das Herzensgebet in der orthodoxen Spiritualität 201

DOKUMENTE 213

A. Botschaft der orthodoxen Patriarchen bei der Synaxis im Phanar (12. Oktober 2008) 213

B. Stellungnahme der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zur Lage der Christen im Vorderen Orient 217

REZENSIONEN 219

Johan Lust, Messianism and the Septuagint. Collected Essays (**Evangelia G. Dafni**) 219

Thomas Bremer, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland (**Georg Seide**) 222

Athanasios Papathanassiou, Κανόνες καί ἐλευθερία. Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ 108ου κανόνα τῆς τοπικῆς Συνόδου τῆς Καρθαγένης καί οἱ περιπέτειες τῆς ἐλεύθερης ἀποδοχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ (**Georgios Vlantis**) 224

Klaus Kenneth (Hg.), Lebensbuch des Nil von Sora (**Stefanos Athanasiou**) 227

CHRONIK 231

Anhang zur Chronik: Ehrentitel Archon Hypomimneskon für Theodor Nikolaou (**Anargyros Anapliotis**) 252

EINGESANDTE SCHRIFTEN 259

AUTOREN 263

ABKÜRZUNGEN 265