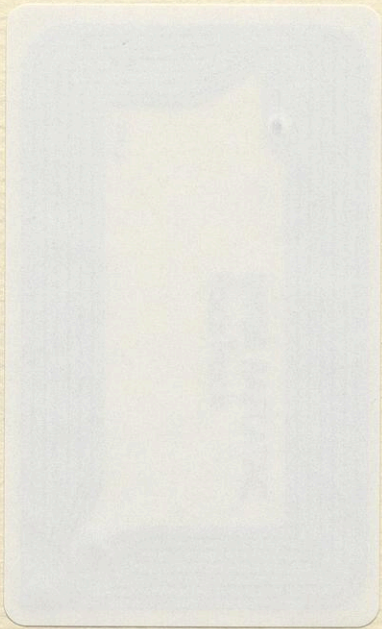




N12<526995567 021



UBTÜBINGEN













Heol

23, 24

2009 2010

Oliver T.

# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie  
der Universität München

4  
m/1

 EOS VERLAG  
ERZABTEI ST. OTTILIE

23. Jahrgang · 2009 · Heft 1

ZA 7136

83







# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie  
der Universität München

23. Jahrgang – 2009 – 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](mailto:Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de)

Homepage: [www.orththeol.uni-muenchen.de](http://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

|                                                                                                                                                                                                                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Athanasios Despotis</b> , Die Rolle der Frau im 2. Makkabäerbuch und im lukanischen Doppelwerk .....                                                                                                                                                     | 5  |
| <b>Assaad Elias Kattan</b> , »Dann werden wir ihm gehorchen ... wie dem Heiland selbst«. Zur Einstellung Symeons von Thessaloniki in der Frage nach dem Primat des römischen Papstes .....                                                                  | 23 |
| <b>Ferdinand Gahbauer</b> , Der Kranz (Krone) – ein vieldeutiges Symbol in der Alten Kirche .....                                                                                                                                                           | 29 |
| <b>Georgios Martzelos</b> , Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007) ..... | 39 |
| <b>Radu Constantin Miron</b> , Über das Wahrnehmen: Beobachtungen zur Begegnung zwischen Ost- und Westkirche .....                                                                                                                                          | 53 |

## DOKUMENTE

|                                                                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| »Die Familie – Ein Gut für die Menschheit«. Erklärung des 1. Europäischen katholisch-orthodoxen Forums in Trient (11. bis 14. Dezember 2008) ..... | 65 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## REZENSIONEN

|                                                                                                                                                                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Theodor Nikolaou (Hg.) in Zusammenarbeit mit Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis</i> , Ost- und Westerweiterung in Theologie. 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München ( <b>Assaad Elias Kattan</b> ) ..... | 71 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Em. Mavroudis</i> , Η ιστορία της Μητρόπολης της Ελευθερούπολης ( <b>Antoine Gavanias</b> ) ..... | 72 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Ferdinand R. Gahbauer</i> , Höhepunkt der Schöpfung. Die Frage nach dem Menschen in der frühchristlichen Literatur ( <b>Ioan Moga</b> ) ..... | 73 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Matthias Haudel</i> , Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses ( <b>Assaad Elias Kattan</b> ) ..... | 75 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet von Heinz Ohme ( <b>Anargyros Anapliotis</b> ) ..... | 80 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Patrick Viscuso</i> , Orthodox Canon Law. A casebook for study ( <b>Anargyros Anapliotis</b> ) ... | 84 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|



|                                                                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, zusammengestellt,<br>übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis (Ferdinand R. Gahbauer) ..... | 86 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Carolina Lutzka</i> , Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre<br>geschichtliche Entwicklung (Sofian Patrunjel, Weihbischof von Kronstadt) ..... | 87 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|               |    |
|---------------|----|
| CHRONIK ..... | 91 |
|---------------|----|

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Anhang zur Chronik: IN MEMORIAM † Savvas Agouridis (* 1921 – † 2009)..... | 115 |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| EINGESANDTE SCHRIFTEN ..... | 117 |
|-----------------------------|-----|

|               |     |
|---------------|-----|
| AUTOREN ..... | 121 |
|---------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ABKÜRZUNGEN ..... | 123 |
|-------------------|-----|



# Die Rolle der Frau im 2. Makkabäerbuch und im lukanischen Doppelwerk

von Athanasios Despotis, Bonn

## 1. Einführung

Die These, dass Lukas sehr von der Septuaginta beeinflusst ist, gehört zu den Grundzügen der modernen Lukasforschung. In diesem Artikel versuche ich nicht, die Richtigkeit dieser Feststellung wiederum zu überprüfen. Mein Ziel ist es, die Bedeutung der Frau im lukanischen Doppelwerk von diesem Ausgangspunkt (der oben genannten These) zu verstehen. Die Wichtigkeit meines Versuchs ergibt sich aus dem Status der modernen Forschung<sup>1</sup>. Einerseits existiert immer noch in der Forschung die Frage, ob Lukas ein frauenfreundlicher<sup>2</sup> oder frauenfeindlicher<sup>3</sup> Autor war. Diese Frage ergab sich in den 70er Jahren und hat besonders weibliche Autoren berührt. Die Problematik hat sich zwar weiter entwickelt, jedoch glauben heute viele, dass diese Fragestellung nichts mit der Intention des dritten Evangelisten zu tun hat oder ein grober Anachronismus<sup>4</sup> ist, der eigentlich zu einem Missverständnis des dritten Evangeliums führt. Trotz dieser These, dass die ganze Fragestellung anachronistisch sei, kann man nicht die Tatsache erklären, warum das lukanische Doppelwerk (besonders das Lukasevangelium) reiches Material über die Frauen enthält. Deswegen sucht man immer noch nach einer Antwort und einer vernünftigen Stellungnahme zur Problematik, die in den siebziger Jahren erschienen ist.

In diesem Artikel habe ich vor, eine eigene Antwort zu dieser Frage zu geben, gleichzeitig versuche ich aber die Gefahr vermeiden, Lukas mit Kriterien zu untersuchen, die den Autoren des 1 Jh. völlig fremd waren und nicht ihrem soziokulturellen Hintergrund entsprechen. Infolgedessen vergleiche ich die Bedeutung der Frau im lukanischen Doppelwerk mit ihrer Stellung im 2. Makkabäerbuch, ein Buch, das im gleichen soziokulturellen Raum geschrieben wurde. Es ist allerdings auffällig, dass immer mehrere Thesen über die Ähnlichkeit der Apostelgeschichte mit dem 2. Makk von den neueren Interpreten formuliert werden. Es sind nicht nur die äußerlichen Strukturmerkmale (Verfassung auf Griechisch, ähn-

<sup>1</sup> Einen übersichtlichen Bericht über den Status der modernen Forschung bietet *Sabine Bieberstein*, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Göttingen 1998, S. 14ff.

<sup>2</sup> »The third Gospel is in a special sense the Gospel for women ... all through this Gospel they are allowed a prominent place, and many types of womanhood are placed before us.« *A. Plummer*, *The Gospel according to S. Luke*, [ICC], Edinburgh 1988<sup>5</sup>, XLII–XLIII. Eine Liste mit Autoren, die ähnliche Aspekte über Lukas vertreten s. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 2, 4.

<sup>3</sup> z. B. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *But she Said: Feministic Practices of Biblical Interpretation* Beacon Press, Boston 1992. *Barbara Reid*, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Minnesota 1996.

<sup>4</sup> *T. Seim*, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts*, Abingdon – Nashville 1994, S. 249.



liche Ausdrucks- und Strukturformen<sup>5</sup> – man kann auch den Appendix der kritischen Ausgabe des Neuen Testaments von Nestle-Aland konsultieren, damit er feststellt, dass viele Zitierungen aus dem 2 Makk in Apg anzufinden sind), die philologische Gattung (Sensationsgeschichtsschreibung<sup>6</sup>), oder die hellenistische Welt, in der beide Werke abgefasst wurden, sondern auch die theologische Interpretation der jeweiligen historischen Ereignisse, die die beiden Geschichtswerke so ähnlich machen<sup>7</sup>. In beiden Erzählungen verfügen die Berichte über eine theologische Qualität, und die Vergangenheit wird erzählt, damit der Leser oder der Zuhörer die direkte Wirkung Gottes auf die Geschichte seines Volkes begreift. Auf Grund dessen ist der theologische Faktor derjenige, der die Geschichtsschreibung und die Vorstellung der jeweiligen Ereignisse und Figuren der beiden Autoren beeinflusst. Da man aber die Apostelgeschichte und das Lukasevangelium als zwei Teile eines Werkes betrachten darf, erweitere ich den Vergleich auf das ganze lukanische Doppelwerk und versuche, von den oben genannten theologischen- und Forschungsausgangspunkten die Bedeutung der Frau in beiden Werken unter synchronem<sup>8</sup> Aspekt zu untersuchen und die möglichen literarischen und theologischen Querverbindungen darzustellen.

## 2. Makkabäerbuch

### a) Allgemeine Information

Die Informationen über die Frauen, die wir aus dem 2. Makkabäerbuch sammeln können, sind relativ gering. Das ist selbstverständlich für einen Text, der die Geschichte eines Volksprotests (zuerst) und einer Revolution (später) beschreibt, in der die Hauptrolle den Männern zukommt<sup>9</sup>. Es ist so, dass die Hauptakteure in dieser Erzählung fast immer

<sup>5</sup> Man kann die zwei Bücher auf mehreren Ebenen vergleichen. Es ist kein Zufall, dass beide Autoren ähnliche Ausdrücke oder Motive verwenden, die nur in diesen zwei Büchern erscheinen: z.B. Die Beschreibung des gleichen furchtbaren Todes zwei überheblichen Tyrannen 2 Makk 9,9 (Antiochos IV.) und Apg 12,23 (Herodes Agrippas). Besonders in den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte wird die Ähnlichkeit der beiden historiographischen Werke noch deutlicher. Man kann z.B. die Briefe, die im 2. Makk stehen, mit dem Brief von Lysias (Apg 23, 25–30) vergleichen. Weiter darf man die Struktur der beiden Werke im Ganzen gegenüberstellen, indem beide nichts von dem Tod ihres Hauptakteurs erwähnen (Judas in 2. Mak. Paulus in Apg). Mehrere Ähnlichkeitspunkte siehe in *H. Lichtenberger*, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 2.

<sup>6</sup> *E. Plümacher*, *Terateia*, in *Geschichte und Geschichten*, S. 36f. Zitierung bei *H. Lichtenberger*, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 2

<sup>7</sup> Die Idee, diesen Artikel zu verfassen, entstand im Rahmen einer Sitzung des Doktorandenkolloquiums meines Lehrers in Tübingen Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, wo er einen Vortrag mit dem Thema »The Untold End: 2 Maccabees and Acts« gehalten hat. Ich bin ihm dankbar sowohl für die wissenschaftlichen Anregungen als auch für das Ms. seines Vortrages. Sein Vortrag bezieht sich auf zwei Veröffentlichungen von Prof. Dr. *H. Lichtenbergers* Geschichtsschreibung und Geschichtserzählung im 1. und 2. Makkabäerbuch, *BZNW* 129 (2005) 197–212. *Ders.*, *Jews and Christians in Rome in the Time of Nero: Josephus and Paul in Rome*, *ANRW* II 26,3 (1996) 2142–2176.

<sup>8</sup> Die meisten Untersuchungen, die die Stellung der Frau im lukanischen Doppelwerk behandeln, haben einen redaktionskritischen Charakter. S. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 4ff. *E. Adamtziloglou*, *Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas*, *Ofo* 13 (1999) 151ff. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 4ff.

<sup>9</sup> Könnte der Verfasser oder Epitomator dieses Buches (besser dieser Zusammenfassung des Buches des Jason von Cyrene s. 2,23) eine Frau sein? Eine negative Antwort auf diese Frage sieht zwar selbstverständlich aus, aber auch die Bejahung kann ein paar Gründe für sich haben. Im Fall, dass



Männer sind und Judas der Makkabäer als Protagonist der Revolution (8,1ff.) anerkannt wird. Trotz der entscheidenden männlichen Rollen vergisst der Autor nicht, das Verhalten und die Reaktionen der Frauen in der Zeit des Protests des Volks gegen den seleukidischen Kanzler Heliodor (Kap. 3) und der Martyrien, die die frommen Juden vom seleukidischen König Antiochos IV. Epiphanes (Kap. 5f.) erlitten haben, zu betonen.

Allgemein versucht sich der Autor den Protest gegen Heliodor und die makkabäische Revolution zuerst als eine Bewegung des ganzen (gläubigen) Volks für die Verteidigung der Gaben Gottes bzw. für *das Gesetz, das Land und den Tempel* (νόμου, πατρίδος καὶ ἱεροῦ ἁγίου 13,12) vorzustellen. Besonders der Tempel steht immer im Vordergrund. Die Juden *fürchteten weniger um Frauen und Kinder, um Brüder und Verwandte, als um die Heiligkeit des Tempels* (ἦν γὰρ ὁ περὶ γυναικῶν καὶ τέκνων, ἔτι δὲ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν ἐν ἧττονι μέρει κείμενος αὐτοῖς, μέγιστος δὲ καὶ πρῶτος ὁ περὶ τοῦ καθηγιασμένου ναοῦ φόβος 15,18). Der Tempel war ein Symbol der Anwesenheit Gottes unter den Juden in Jerusalem, wo allerdings – nach den Juden<sup>10</sup> – das Zentrum der Welt liegt. Die Juden glaubten in dieser späten Zeit, in der das 2. Makkabäerbuch geschrieben wurde, dass Gott auf *nichts angewiesen sei; dennoch hat es ihm gefallen, einen Tempel bauen zu lassen, in dem er unter ihnen wohnt*. (Σὺ κύριε τῶν ὅλων ἀπροσδεὴς ὑπάρχων ἠδὲ ὑποδέχσας ναὸν τῆς σῆς σκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι 14,35). Im Tempel konnten sie eine Art unmittelbaren Kontakt mit Gott genießen. Dieser Kontakt war das besondere Kennzeichen der Identität eines Juden. Indem er in Kommunikation mit Gott blieb, konnte er seine jüdische Identität erhalten. Daher war die Schändung des Tempels das Schlimmste, was einem gläubigen Juden passieren konnte. Da die Juden den Tempel als ein sichtbares Zeichen der Anwesenheit Gottes und des direkten Kontaktes mit ihm betrachteten, konnten sie überhaupt keine Schändung des heiligen Ortes dulden, da dadurch ihre Religiosität und ihre Identität als Nation und ihr Bund als Volk verletzt wurde. Infolgedessen war der große Wunsch eines Juden vor Gott *Pflanz dein Volk an deinem heiligen Ort ein!* (καταφύτευσον τὸν λαόν σου εἰς τὸν τόπον τὸν ἁγίόν σου 1,29). Trotz des großen Respekts vor dem Tempel in Jerusalem gab es auch eine beachtliche Sorge um die menschliche Existenz.

---

Palästina als der Ort gilt, wo das 2. Makkabäerbuch verfasst wurde, sollten wir daran denken, dass das palästinische Judentum in dieser Zeit (124 v. Chr.–70 n. Chr. für die Datierung s. *Lichtenberger*, S. 4) eine Frau als Königin hatte! Es geht um Alexandra Salome (139–67 v. Chr.), die die Juden immer mit positiven Farben in Erinnerung behalten haben. Es ist nicht auszuschließen, dass jemand (Frau oder Mann) an ihrem Königshof solch ein Buch geschrieben hat, in dem eine Frauengestalt mit großem Nachdruck dargestellt wird (Kap. 7). Trotz der großen Bedeutung der weiblichen Rolle in Kap. 7 darf man nicht davon ausgehen und behaupten, dass es sich im Fall des 2. Makk um eine Schriftstellerin handelt. Einerseits könnte in dieser Beschreibung ein männlicher Aspekt über die Anteilnahme der jüdischen Frauen am Volkswiderstand ausgedrückt werden [Die Aspekte des Autors werden in der Einführung (2,19–32) dem Epilog (15,37–39) und der Argumentation (4,17, 5,17–20 6,12–17) eindeutig]. Andererseits bleibt der Verfasser des Textes anonym (s. 2,23) und diese Anonymität erlaubt uns nicht, solche Vermutungen als Tatsachen nachzuweisen. Die Diskussion über mögliche anonyme Autorinnen, die hinter kanonischen oder apokryphen Büchern stehen, wird aber immer mehr verbreitet, s. *Mary Lefkowitz*, Did Ancient Women Write Novels?, in: *Amy-Jill Levine (Hg.)*, Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 199–219. *R. Krämer*, Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period, in: *Amy-Jill Levine (Hg.)*, Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco Roman World, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 221–241.

<sup>10</sup> 2 Makk 2,18; 3,12; 5,15.



Der Tempel war allerdings ein Zeichen der Pflege, der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes für sein Volk und daher *hat nicht der Herr das Volk erwählt wegen des Ortes, sondern den Ort wegen des Volkes. Deswegen litt auch der Ort mit unter den Unglücksschlägen, die das Volk trafen, wie er später Anteil hatte an seinem Glück. Als der Allherrscher zürnte, lag der Ort verlassen da; als aber der große Herr sich wieder versöhnen ließ, wurde er in aller Pracht wiederhergestellt.* (ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. διόπερ καὶ αὐτὸς ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων ὕστερον εὐεργετημάτων ἐκοινωνήσεν, καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη 5,20)<sup>11</sup>.

Hier ist eine Erklärung zur Frage vorhanden, warum das Volk an dem Widerstand gegen Heliodor teilnahm. Der Verfasser betont, dass das ganze Volk (nämlich alle gläubigen Juden) in dem Widerstand gegen Heliodoros (3,1ff.) engagiert haben. Die Beschreibung ist auffällig: *Die Leute stürzten in Scharen aus den Häusern heraus zum öffentlichen Gebet; denn dem Tempel drohte Schändung.* (ἐτι δὲ ἐκ τῶν οἰκῶν γελήδων ἐξεπήδων ἐπὶ πάνδημον ἱκετεῖαν διὰ τὸ μέλλειν εἰς καταφρόνησιν ἔρχεσθαι τὸν τόπον 3,18). Ich habe das Adjektiv πάνδημον (πᾶς+δῆμος das ganze Volk) und das Nomen τὸν τόπον (den Tempel) unterstrichen, damit der Charakter dieses gemeinschaftlichen Engagements deutlich wird.

### b) Drei wichtige Textstellen

Um den Charakter des gemeinsamen Protests gegen die Schändung des Tempels darzustellen, schildert der Autor das Trauern der Frauen (pauschal) wegen der Bedrohung des Tempels und des Volkes von Heliodor: *Die Frauen zogen Trauerkleider an, die die Brüste freiließen, und drängten sich auf die Straßen. Von den jungen Mädchen aber, die man sonst eingeschlossen hielt, liefen die einen an die Türen, die andern auf die Mauern; einige beugten sich aus den Fenstern heraus. Sie alle streckten die Hände zum Himmel empor und beteten flehentlich. Es war zum Erbarmen, wie die Menge sich in heillosem Durcheinander zu Boden warf...* (ὑπεζωσμένοι δὲ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς αἱ γυναῖκες σάκκου κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐπλήθυνον· αἱ δὲ κατὰ κλειστοὶ τῶν παρθένων, αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πυλῶνας, αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τεῖχη, τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον· πᾶσαι δὲ προτείουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐποιοῦντο τὴν λιτανεῖαν· ἐλεεῖν δ' ἦν τὴν τοῦ πλήθους παμμιγῇ πρόπτωσιν...3,19–21). Die Strategie des griechischen Textes ist in diesem Fall wieder auffällig. Der Autor benutzt eine sehr lebhafte Ausdrucksweise, um zu beweisen, dass alle jüdischen Frauen, die älteren wie die jüngeren, die verheirateten und die Jungfrauen (αἱ γυναῖκες...ἐπλήθυνον, αἱ κατὰ κλειστοὶ τῶν παρθένων, αἱ μὲν...αἱ δέ, πᾶσαι) trauerten und zusammen mit dem ganzen Volk mitmachten: τὴν τοῦ πλήθους παμμιγῇ πρόπτωσιν.

Im Rahmen der oben genannten Feststellungen über die Strategie des Textes sollte man auch zwei weitere Abschnitte berücksichtigen, bei denen auch Frauen erwähnt werden. Im ersten wird der Mut zweier Frauen hervorgehoben, die die Befehle des Tyrannen (diesmal des Antiochos IV.) ignoriert haben und ihre Säuglinge beschnitten<sup>12</sup> haben: *Man führte nämlich zwei Frauen vor, die ihre Kinder beschnitten hatten. Darauf hängte man ihnen die Säuglinge*

<sup>11</sup> Diese Formulierung könnte man mit Mk 2,27 (ohne synopt. Parallelen!) assoziieren: »Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον« Es ist merkwürdig, dass es in der kritischen Textausgabe von Nestle keine Erwähnung zu dieser Stelle von 2 Makk gibt. Jesus betont den barmherzigen Charakter des Sabbatgebots, das eigentlich des Menschen und nicht Gottes wegen gegeben wurde. Das ist auch in der Thora explizit formuliert (Dt 5,14).

<sup>12</sup> Es ist nicht klar ob sie selber die Beschneidung gemacht haben, oder nur die Verantwortung für diese hatten.



an die Brüste, führte sie öffentlich in der Stadt umher und stürzte sie dann von der Mauer (δύο γὰρ γυναικες ἀνήχθησαν περιτετμηκυῖαι τὰ τέκνα· τούτων δὲ ἐκ τῶν μαστῶν κρεμάσαντες τὰ βρέφη καὶ δημοσίᾳ περιαγαγόντες αὐτὰς τὴν πόλιν κατὰ τοῦ τείχους ἐκρήμνισαν. 6,10). Die Frauen litten, um die Gebote Gottes zu halten. Das betont der Autor auch mit der Erwähnung *Da konnte man nun das Elend sehen, das hereinbrach*. (Παρὴν οὖν ὅραν τὴν ἐνεστῶσαν ταλαιπωρίαν 6,8).

Die Intention des Autors wird explizit ausgedrückt gerade vor dem im Zusammenhang dieses Artikels wichtigsten Abschnitts. Der größere Teil von Kap. 6 beinhaltet das Martyrium des Schriftgelehrten Eleasar und endet mit der Feststellung, *dass der Schriftgelehrte Eleasar durch seinen Tod nicht nur der Jugend, sondern den meisten aus dem Volk ein Vorbild für edle Gesinnung und ein Denkmal der Tugend hinterließ* (οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναϊότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπὼν 6,31). Anknüpfend an diese Erzählung fügt der Autor das Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen hinzu und verbindet die beiden Texteinheiten mit dem Ausdruck *Συνέβη δὲ καί...* Die Darstellung des Martyriums dieser Familie findet sich im Kern des 2 Makk. Das gesamte Kap. 7, das besonders lang ist und in der Mitte des Buches steht, ist dieser Geschichte gewidmet<sup>13</sup>. Es geht um ein Martyrium, nämlich eine Erzählung, die die Aufopferung eines Menschen – hier mehrerer – schildert, der wegen seines Glaubens leidet<sup>14</sup>.

### c) Die Mutter mit den sieben Söhnen

Was die Textstrategie betrifft, will der Autor mit dieser Erzählung wieder den gemeinsamen Charakter des Protestes des Gottesvolkes zeigen und gleichzeitig den Grund betonen, der Gottes Erbarmen für die Juden und Seinen Zorn gegen den Tyrannen verursacht hat (8,4). Kurz vorher hat der Autor das Martyrium eines sehr alten Mannes erwähnt, der mit seinen *neunzig Jahren* (ἐνενηκονταετῆς 6,24) *nicht nur der Jugend, sondern den meisten aus dem Volk ein Beispiel für edle Gesinnung und ein Denkmal der Tugend hinterließ* (6, 31). »Der Widerstand der sieben Brüder wird dadurch zu einer Handlung in der junge Männer dem Beispiel des Greisenalters folgen«<sup>15</sup>. Jetzt kommt in Kap. 7 die Mutter mit ihren sieben Kindern<sup>16</sup> an die Reihe, um dem intendierten Leser noch ein weiteres Tugendvorbild zu geben. Damit

<sup>13</sup> Das gleiche Thema wird im außerkanonischen 4. Makkabäerbuch behandelt.

<sup>14</sup> Das Martyrium (s. 6,18–7,42 14,37–46) war als philologische Gattung in der hellenistischen Zeit verbreitet. Auch im Buch des Propheten Daniel (Kap. 3 und 6 in der Septuaginta) trifft man auf ähnliche Erzählungen. Es geht um eine Gattung, die vermutlich auch mit den in hellenistischer Welt weit bekannten Erzählungen über die Martyrien der Philosophen (Zenon, Anaxarchos, Sokrates) zu tun hat. Dieter Bauer, Märtyrertod und Auferstehungshoffnung. Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung, *BK* 57 (2002) 84. Auch Lukas fügt in die Apostelgeschichte solche Berichte ein, z.B. Apg 7 das Martyrium des Stephanus. Es ist allerdings auffällig, dass Lukas in Apg 12 Martyrien erwähnt, die Jakobus, Petrus und andere Mitglieder der Urgemeinde durch Herodes Agrippas erlitten. Auf ähnliche Weise wird in 2 Mak berichtet, wie Antiochos die Juden gequält hat, damit sie die Thoragebote nicht mehr halten. Beide Tyrannen aber haben den gleichen Tod erlitten. S. P. Borgen, Some Crime-and-Punishment Reports, in: Ilona Riedel-Spangenberg – E. Zenger (Hgg.), Gott bin ich, kein Mann. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Schöningh – Paderborn u.a. 2006, S. 67–78.

<sup>15</sup> S. Marie-Therese Wacker, Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective, Lanham u.a. 2006, S. 260.

<sup>16</sup> Vgl. Jer 15,9, wo ein Gegenbild der Mutter mit den sieben Söhnen steht.



bilden die Kap. 6 und 7 eine thematisch, strukturell abgrenzbare Einheit. Der alte Eleasar mit seiner Bereitschaft zum Martyrium hat eine Vorbildfunktion für die Jugend.

Bevor ich die Erzählung der Mutter mit den sieben Söhnen genauer erforsche, muss ich erwähnen, dass ich parallel zur synchronen Untersuchung, die Interpretation zweier wichtiger Kirchenväter der frühen Kirche verwende, die zeitlich, örtlich und kulturell näher als die modernen Exegeten zur Umwelt Palästinas gelebt haben<sup>17</sup>: Gregorios der Theologe (330–389) und Johannes Chrysostomos (344–407)<sup>18</sup>. Ihre Aspekte werden uns weiter helfen, die pragmatische Funktion des Textes zu entdecken und eine originelle Interpretation der Erzählung im Rahmen des frühen Christentums zu genießen.

Die Figur der Mutter hat in dieser Erzählung eine ganz zentrale Rolle, obwohl ihr Name verschwiegen bleibt. In der eröffnenden Szene (7,1) und in den Schlussnotizen (7,41) wird nur ihre Anwesenheit erwähnt. Sie bekommt aber im Zentrum des Textes zwei eigenständige Auftritte (7,20–23 und 24–29)<sup>19</sup>. Was den übrigen Text betrifft, erzählen die VV. 2–19 vom Martyrium der sechs älteren Brüder und ihre Reden an den Tyrann<sup>20</sup>. In 7,20 betont aber der Autor mit einem wertenden Urteil, dass *die Mutter überaus bewundernswert war und sie es verdient hat, dass man sich an sie mit Hochachtung erinnert. An einem einzigen Tag sah sie nacheinander ihre sieben Söhne sterben und ertrug es tapfer, weil sie dem Herrn vertraute* (ὑπεραγόντως δὲ ἡ μήτηρ θαυμαστὴ καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἄξια, ἥτις ἀπολλυμένων υἱοῦς ἑπτὰ συνορώσα μιᾶς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας εὐψύχως ἔφερεν διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας). Wie diese Erwähnung beim Leser wirken kann, erklärt die Interpretation der Erzählung von Chrysostomos: *Laßt uns die Kinder beiseite lassen und die Schwächere als sie [die Kinder] in die Mitte bringen; die Frau, die Alte, die Mutter von sieben Kindern. Da allerdings ihre mütterlichen Wehen ein großes Hindernis an diesem Kampf waren. Was sollte man zuerst an ihr bewundern? Ihre natürliche Schwäche oder ihr großes Alter oder ihre Empfindsamkeit?*<sup>21</sup> *Es geht nicht einfach um eine gläubige Frau, sondern um eine Mutter, die sich lange schon in ihrem Leben gemüht hatte, damit sie solch eine große Familie versorgt, deswegen war das Martyrium viel schwieriger für sie. Trotzdem stellt der Autor sie als so kraftvoll dar, dass sie ihre Kinder weiter ermutigen kann, damit sie das Martyrium ertragen. Ihre Art und ihre Worte sind so großartig, dass Chrysostomos von »φιλοσοφίας ὑπερβολήν« (=übermäßige*

<sup>17</sup> Eine sehr umfangreiche Untersuchung der Stellung der Frau in der griechisch-römischen Welt und in der früheren patristischen Literatur ist die folgende: G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-Styles*, Oxford 1992.

<sup>18</sup> Ich beziehe mich auf die folgenden echten patristischen Homilien: *Gregorios von Nazianz*, Homilia 15, Εἰς τοὺς Μακκαβαίους: PG 35, 911A–934A. *Johannes Chrysostomos*, Εἰς τοὺς ἁγίους Μακκαβαίους καὶ εἰς τὴν μητέρα αὐτῶν A, B, C: PG 50, 617–628. *Ders.*, Περὶ Ἑλεαζάρου καὶ ἑπτὰ Παίδων: PG 63, 523–530.

<sup>19</sup> Es ist auffällig, dass neben den Brüdern kein Vater und keine Schwester genannt werden. Deshalb kann man Mutter und Brüder unter der klassischen Konstellation von Witwe und Waisen sehen. *Marie-Therese Wacker*, *Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7*, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective*, Lanham u.a. 2006, S. 260.

<sup>20</sup> Ihre Worte sind eine Theologie des Widerstands, die in der Hoffnung kulminiert, dass Gott die Gerechten, die um der Treue zu Gottes Weisungen willen in den Tod gegangen sind, auferwecken wird. *Marie-Therese Wacker*, a.a.O., S. 261.

<sup>21</sup> »Τὰ παῖδια ἀφέντες τὴν ἀσθενεστέραν αὐτῶν παράγωμεν εἰς μέσον, τὴν γυναῖκα, τὴν γεγυρακυῖαν, τὴν ἑπτὰ παίδων μητέρα' καὶ γὰρ αἱ ὠδίνες οὐ μικρὸν κώλυμα τῶν παλαισμάτων τούτων εἰσί. Τί οὖν αὐτῆς πρότερον θαυμάσαι ἄξιον; Τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές, ἢ τὸ τῆς ἡλικίας ὥριμον, ἢ τὸ τῆς συμπαθείας εὐεπηρεάστον;« (MPG 50, 619).



Weisheit<sup>22</sup> spricht. All ihre Gedanken und ihr Verhalten sind aufgrund ihres Glaubens zu verstehen, dass Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat, und deswegen kann er das Leben ihr und ihren Söhnen wieder schenken<sup>23</sup>. Besonders der Fall des letzten und jüngsten Kindes veranlasst den Autor, uns den großartigen Charakter der Frau, nämlich der Mutter, darzustellen. Statt ihn vor dem schwerem Leiden zu bewahren, gibt die Mutter ihrem jüngsten Sohn den Mut, sich dem Leiden nicht zu versagen. Ihre Worte haben einen sehr bedeutsamen<sup>24</sup> theologischen Sinn und betonen den Glauben an die Auferstehung der Toten<sup>25</sup>. Ihre Rede kombiniert aber traditionelle jüdische Topoi mit hellenistisch-griechischer und zwar stoischer Argumentation<sup>26</sup>.

Die Mutter übernimmt in dieser Situation eine einzigartige Rolle und »become a paragon of self-sacrifice in both the cult and the early Christian traditions«<sup>27</sup>. Indem sie ihre Söhne zum Märtyrertod ermutigt, opfert sie sie eigentlich. Die Väter des Ostens assoziieren die konkrete Situation mit der Opferung des Isaaks und vergleichen die Frau mit Abraham (s. auch 4 Makk 18,1 ὁμόψυχον Ἀβραάμ): *Ich bewundere ihr Opfer, das ähnlich wie Abrahams war, oder, wenn es mir erlaubt ist, so zu sprechen, ihr Opfer war größer als dasjenige Abrahams. Abraham zwar bringt nur Einen zum Opfer, obwohl er sein Einzelkind und verheißten war und man in ihm die Erfüllung der Verheißung erwartete... sie aber brachte Gott eine große Anzahl von Kindern zum Opfer, und damit hat sie die Mütter und die Priester mit ihrem Opfer, dem heiligen menschlichen Feueropfer, das sie gern zur Schlachtung fuhr, übertroffen*<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> PG 50,621A.

<sup>23</sup> 2 Makk 7,23 »τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς νῦν ὑπεροράτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους« (=Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet).

<sup>24</sup> Marie-Therese Wacker, *Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7*, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective*, Lanham u.a. 2006, S. 259: »...sie artikuliert eines der erstaunlichsten Gottes-Bekenntnisse der frühjüdischen Zeit«.

<sup>25</sup> H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 4: »The martyrdom account in chapter 7 not only portrays unswerving loyalty to the Torah, but also provides an eloquent witness to the hope in resurrection for mutilated bodies at the end of time (see also the death of Razis in 14,37–46). Reason for confident belief in Resurrection is found in 7,28, according to which God is described as one who created the world »out of things that already existed« (7,29).

<sup>26</sup> R. Young, *The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 71. Die Griechen schätzten sehr bei einer Frau ihre Weisheit und Klugheit. S. Mary Lefkowitz, *Γυναίκες στον ελληνικό μύθο* (Übersetzung von Amalia Megapanou), Athen 1995, S. 206.

<sup>27</sup> R. Young, *The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 67.

<sup>28</sup> Gregorios von Nazianz, *Homilia 15, Eἰς τοὺς Μακκαβαίους*: PG 35, 917 CD »ὡ τῆς Ἀβραμαίου θυσίας ἐκείνης εἰ μὴ τι τολμητέον, καὶ μείζον. Ὁ μὲν γὰρ ἓνα προσάγει προθύμως, εἰ καὶ τὸν μονογενῆ, καὶ τὸν ἐκ τῆς ἐπαγγελίας, καὶ εἰς ὃν ἡ ἐπαγγελία· καὶ τὸ μείζον, ὅτι μὴ τοῦ γένους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τοιοῦτων θυμάτων, ἀπαρχὴ καὶ ρίζα καθίσταται· ἡ δὲ δῆμον ὄλων παιδῶν καθιέρωσε τῷ Θεῷ, νικήσασα καὶ μητέρας, καὶ ἱερέας, τοῖς θύμασι προθύμοις εἰς σφαγὴν, ὁλοκαυτώμασι λογικοῖς, ἱερεῖοις ἐπειγομένοις«. Ähnlich Chrysostomos:



#### d) Zusammenfassung

Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt aber nicht auf dieser Figur, sondern allgemein auf der Beschreibung der Bedeutung der Frau im 2 Makk. Alle vorherigen Erwähnungen der jüdischen Frauen genügen, um zu zeigen, dass der Autor trotz der Tatsache, dass die Hauptrolle im 2 Makk den Männern zukam, die Bedeutung der Frau und ihre Leistung beim Protest und den Martyrien anerkannt. Das stimmt mit der allgemein in hellenistischer Zeit herrschenden Tendenz überein, nach der die Frau offiziell in der hellenistischen Welt und in Palästina auch an Anerkennung in öffentlichem Leben gewann<sup>29</sup>. Der Autor des 2 Makk versucht aber durch diese Erwähnungen nicht die Rolle der Frau aus anthropologischer Sicht hervorzuheben<sup>30</sup>, sondern es interessiert ihn zu zeigen, dass alle Juden, die konsequent in ihrem Glauben waren, – Männer, Frauen, Alte und Kinder – an dem Protest gegen Heliodor und den Martyrien des Antiochos IV. beteiligt waren. Ihr Wunsch war es, dass der Tempel und die heilige Stadt nicht geschändet werden. So konnten die Juden ihre Einheit als Gottesvolk erhalten, indem Sie alle unmittelbaren Kontakt mit Gott im Tempel der heiligen Stadt haben konnten, und deswegen hofft der Autor »ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον« (Darum hoffen wir nun, dass Gott bald mit uns Erbarmen hat und uns aus der ganzen Welt an seinen heiligen Ort zusammenführt 2,18). Deshalb müsste er entsprechende Vorbilder in seinem Buch darstellen, wie das der Mutter mit den sieben Söhnen.

---

PG 50, 620. »Ἐννόησον πῶς θαυμάζομεν τὸν πατριάρχην Ἀβραάμ, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀνενεγκὼν συνεπόδισε καὶ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀνεβίβασε, καὶ τότε ὤψει καλῶς ὅση τῆς γυναικὸς ἢ ἀνδρεία«.

<sup>29</sup> Elizabeth Carney, What's in a Name?, in: Sarah Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History, 1991, S. 163. S. Elaine Fantham u.a., Women in the Classical World, Oxford 1994, S. 136ff. Sarah Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York 1975, S. 120ff. Man muss auch erwähnen, dass die Frau auch in der jüdischen Synagoge an Anerkennung gewann. Es ist erstaunlich, dass immer mehr Inschriften in Griechenland gefunden werden, bei denen Frauen über Titel verfügen, mit denen Männer im Offiziersrang der Synagoge angesprochen werden. A. Tsalamponi, Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης, (Biblische Bibliothek 23), Thessaloniki 2002 S. 143.

<sup>30</sup> Das Martyrium oder die Heldentaten der Frauen für ihre Glaubens- oder Familientradition sind ein Thema, das auch in der griechischen Mythologie und Geschichte häufig anzutreffen ist. S. Mary Lefkowitz, Γυναίκες στον ελληνικό μύθο (Übersetzung von Amalia Megapanou), Athen 1995, S. 146ff. Diese Thematik verbreitet sich später bei den Martyriumsberichten des früheren Christentums, wo das Geschlecht der Frauenmartyrer immer mit großem Nachdruck betont wird. Ebd., S. 170. Was aber die Stellung und die Einschätzung der Frau allgemein im griechischen Altertum betrifft, darf man nicht vergessen, dass die Anfänge der griechischen und der europäischen Literatur insgesamt, nämlich die Epen von Homer, von einem langjährigen Krieg erzählen, der wegen einer Frau, der hübschen und klugen Helene, stattgefunden hat.



### 3. Lukanisches Doppelwerk

#### a) Der theologische und biblische Rahmen der Erwähnungen der Frauen im lukanischen Doppelwerk

Die Untersuchung des lukanischen Doppelwerkes<sup>31</sup> möchte ich mit der Frage beginnen, mit der ich den letzten Abschnitt beschlossen habe. Hat Lukas<sup>32</sup> in seiner einschlägigen Erzählungen als Schwerpunkt die Frau als Individuum, oder betont er die Rolle der Frau in der Jesusgemeinde?

Es ist charakteristisch, dass sowohl das Lukasevangelium als auch die Apostelgeschichte mit Berichten über die in Jerusalem betende Gemeinde der Gläubigen anfangen: Die Ankündigung der Geburt des Johannes findet statt, *während das ganze Volk im Tempel stand und betete*<sup>33</sup> (καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἕξω 1,10), und nach der Himmelfahrt Jesu alle Apostel *verharreten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern* (οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξίν καὶ Μαρίας τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ 1,14)<sup>34</sup>.

Schon der letzte Text gibt uns eine Anregung zur Behandlung der Frage über die Rolle der Frau im lukanischen Doppelwerk. Lukas geht von dem Punkt aus, an dem das Makkabäerbuch endet: die Einheit des Gottesvolkes um den Tempel in Jerusalem. Das Gottesvolk, steht jetzt nicht mehr um den Tempel. Was jetzt im Mittelpunkt steht, ist die Person Jesu. Das Heil ist schon in der Person Jesu da, weil er der Menschensohn ist und wer ihn freudig aufnimmt, wird gerettet (Lk 19,9–10 ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός). Diese Änderung hatte zur Folge, dass alle unabhängig von ihrem früheren Status am Heil teilhaben (ähnlich mit dem Menschensohn in Dan 7,14 καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα). Das beschreibt allerdings die Formulierung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (16,16). Im Zusammenhang des Lukasevangeliums bedeutet das πᾶς in Lk 16,16 genau das, was Lukas von Jesaja zitiert: jeder Mensch (πᾶσα σὰρξ Lk 3,6; Jes 40,5) oder was in ähnlicher Weise Petrus aus Joel 3,1–5 in Apg 2,17ff. zitiert<sup>35</sup>: »ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ. Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν

<sup>31</sup> In der modernen Forschung wurde behauptet, dass der »proto-Luke« eine Kompilation einer uns unbekannten Frau war. S. L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*, Westminster – Philadelphia 1979, S. 161ff. 278ff. Das kann aber nur als eine Vermutung angenommen werden, da es im Text kein Beleg dafür gibt.

<sup>32</sup> Trotz der Gegenargumente ein paar moderner Forscher verstehe ich das Evangelium und die Apostelgeschichte des Lukas als zwei Teile eines Doppelwerkes, die eine Einheit bilden und in dieser Einheit darf man die Stellung der Frau untersuchen. S. Sabine Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Göttingen 1998, S. 19.

<sup>33</sup> Hier liegt noch eine Ähnlichkeit zwischen dem lukanischen Doppelwerk und 2 Makk vor. H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 5: »The foregoing observations may be summarised as follows: The understanding of history in 2 Maccabees is closely bound up with prayer«.

<sup>34</sup> Siehe auch das Ende des Evangeliums Lk 24,52 »καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, καὶ ἦσαν διὰ παντός ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν«.

<sup>35</sup> F. Scott-Spencer, *Out of Mind and Out of Voice: Slave-Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts*, *BibInt* 7 (1999) 133ff.



ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται· καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου». Der letzte Abschnitt kommt aus dem Bericht des Lukas über Pfingsten, den Geburtstag der Kirche. Die Tatsache, dass Lukas in dieser Erzählung zu zeigen versucht, dass alle Menschen den heiligen Geist empfangen dürfen, d.h. Mitglieder der kirchlichen Gemeinde werden und gerettet werden<sup>36</sup>, ist kein Zufall. Kurz vorher hat Lukas erwähnt, dass Juden aus aller Welt (ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν Apg 2,5) Augen- und Ohrenzeugen des Pfingstengeschehens waren. Jetzt beabsichtigt er mit der Prophetie des Joels zu zeigen, dass die Gabe des Heils an alle Menschen und zwar auch die Frauen (s. unterstrichenen Text oben) adressiert ist (πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται Apg 2,21)<sup>37</sup>. Eine ausführliche Analyse des Lukasevangeliums zeigt, dass das πᾶσα σὰρξ von Lukas in dem Sinne verstanden wird, dass das Geschlecht<sup>38</sup>, das Alter<sup>39</sup>, die Herkunft<sup>40</sup>, die Verwandtschaft<sup>41</sup>, die wirtschaftlichen Verhältnisse<sup>42</sup> und der frühere moralische Status<sup>43</sup> keine Rolle für die Einbeziehung des Menschen zu Jesus spielen. Nicht zufällig ist Lukas der Evangelist, der häufiger als die anderen Evangelisten das Wort πᾶς in seinem Evangelium benutzt. Der dritte Evangelist interessiert sich dafür, das Universale des Heils in Christo zu zeigen »ῥῥεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ« (Lk 3,6–Jes 40,5). Deswegen betont er immer nach und nach in seinem Doppelwerk dass alle Menschen, die an Jesus glauben, das Heil erlangen (Apg 2,21; 10,43; 13,39).

### b) Die Rolle der Frau

Im Rahmen dieses theologischen Konzeptes des Lukasevangeliums soll auch die Bedeutung der Frau verstanden werden. Lukas zeigt, dass im Gottesreich keine Unterscheidung nach Herkunft, Geschlecht usw. existieren darf. Die Frauen, die Heiden, die Armen, die Gelähmten, die Kinder, alle – auch die Pharisäer (23,51) – πάντες nehmen am Heil teil. Auch die Frauen haben sehr bei der Verkündigung des Evangeliums geholfen und natürlich können sie auch geheiligt werden »θύγατερ ἡ πίστις σου σέσωκέ σε« (8,48). Unter den Aposteln und den Menschen aller Epochen spielt eine Frau eine ganz einzigartige Rolle: sie ist die Mutter des Herrn, die alle selig preisen sollen (Lk 1,28.35.48; 11,27; Apg 1,14). Die Frauen können auch prophezeien (Lk 2,36; Apg 21,9), den Jüngerkreis unterstützen (Lk 4,38.8.1ff.; Apg 12,12), und zwar sehr fürsorglich (Lk 7,37; 24,1). Daher spielen die Frauen innerhalb des Jüngerkreises immer eine wichtige Rolle, sie bekommen auch die ganze Botschaft Jesu (24,6–8<sup>44</sup>), sie sind diejenigen,

<sup>36</sup> Apg 2,39: »ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τοῦ Θεοῦ ... καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, οὓς ἂν προσκαλέσῃται Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν«.

<sup>37</sup> *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *OFo* 13 (1999) 159: »Die ekklesiologische Perspektive dieser Pneumatologie läßt alle Jünger, Männer und Frauen den heiligen Geist, d.h. die göttliche Sophia erfahren [...] Lukas scheint sehr vertraut mit der ekklesiologischen Dimension der Pneumatologie zu sein, besonders im zweiten Teil seiner Schrift. In Apg 1,14 werden Jünger und Jüngerinnen Jesu erwähnt, die zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, im Obergemach verharren, wo das Pfingstenereignis geschah«.

<sup>38</sup> Lk 11,28. Über die Stellung der Frau s. in diesem Artikel weiter.

<sup>39</sup> Lk 9,48; 10,21; 18,15.

<sup>40</sup> Lk 9,59; 11,31; 13,29; 14,12; 14,26; 17,17.

<sup>41</sup> Lk 12,53; 14,25.

<sup>42</sup> Lk 11,28; 14,12; 14,33.

<sup>43</sup> Lk 7,39 »ὅτι ἀμαρτωλὸς ἐστὶν« Vgl. 13,10ff.; 15,2; 18,11; 19,2.7.

<sup>44</sup> *R. Karris*, Women and discipleship in Luke, *CBQ* 56 (1994) 10 versteht diese Erwähnung als eine »completic analepsis«. In diesem Text macht der Evangelist ein Flashback und lässt uns verstehen, dass



die offen unter den Juden um Jesus klagen und weinen (23,27–32) ihm aus Galiläa bis nach Jerusalem, auf dem Golgatha (23,49) und bis zum Grab (23,55–56) folgen. Sie erfahren als erste das Auferstehungsereignis (24,1–11) und teilen dieses den Aposteln mit (24,10.22), und die Apostel *fanden alles so, wie es die Frauen gesagt hatten* (24,24).

Das lukanische Sondergut enthält Material über die Frauen, das von besonderer Bedeutung für unsere Untersuchung ist. Die großen Erzählungen, wo Elisabeth (1,5ff.) und Maria (1,26ff.; 2,5ff.) auftreten und reden, die kleineren Berichte über Anna (2,36ff.), die Witwe von Nain (7,11ff.), die Frauen im Gefolge Jesu (8,1ff.), Martha und Maria (10,38ff.)<sup>45</sup>, die verkrüppelte Frau (13,10ff.) und der besondere Nachdruck auf die Erzählung über die Sünderin (7,36ff.)<sup>46</sup> belegen das Argument, dass Lukas die Rolle der Frau in seinem Werk akzentuiert<sup>47</sup>.

Ebenfalls übernehmen die Frauen in der Apostelgeschichte eine bemerkenswerte Rolle. Im Jüngerkreis befinden sich auch Frauen (8,1–3) und vor allem die Mutter des Herrn (1,14), es gibt noch Prophetinnen (21,9 vgl. Lk 2,36–38), Scharen von Frauen werden im Glauben zum Herrn geführt (5,14; 8,12; 9,2), die Apostel sorgen für die Frauen (6,1ff.), die Frauen wirken zusammen mit ihren Männern im Glauben und in der Heidenmission (18,2ff.), oder helfen den Aposteln mit ihrem Eigentum (12,12; 16,14.40). Unter den Erzählungen der Apostelgeschichte über die Frauen muss man die Berichte über die Auferstehung der Tabita (9,36) und die Konversion der Lydia<sup>48</sup> (16,14ff.40; 18,2–3.18) in Betracht ziehen, da die Frauen in diesen Fällen vorbildhaft dargestellt werden. Das ist ein Zeichen der Absicht des Autors. Die Anwesenheit der Frauen, die einen sehr tiefen Glauben hatten, soll als ein positives Beispiel bei dem intendierten Leser wirken. Infolgedessen hebt Lukas aber die Stellung der Frau nicht aufgrund ihrer biologischen (Lk 11,27) oder traditionellen

---

die Frauen immer mit Jesus in den vorhergehenden Erzählungen (auch am Abschiedsmahl) zusammen waren und seine ganze Botschaft mit Aufmerksamkeit mitbekommen und überliefert haben.

<sup>45</sup> Diese Erzählung wurde oft wegen der Verwendung der griechischen Termini *διακονεῖν* und *διακονία* im Rahmen der feministischen Exegese missverstanden. J. Collins, Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?, *BTB* 28 (1998) 104–111. »This passage occasions most of the feminist suspicion of a cover-up of the real roles of women in both the Jesus movement and the pre-Lukan communities«. A.a.O., S. 106. R. Karris, Women and discipleship in Luke, *CBQ* 56 (1994) 8.

<sup>46</sup> Die Redaktionsarbeit Lukas in dieser Perikope ist sehr eindeutig. Er ist der einzige Evangelist, der die Bericht über die Sünderin von der Passionsgeschichte abtrennt (s. Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Joh 12,1–8), der so lange über die Sünderin erzählt und anschließend ihre Geschichte mit der Geschichte all übriger Jüngerinnen Jesu verbindet (Lk 8,1–3). Vgl. *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *OFo* 13 (1999) 152: »Die Kombination der Erzählung der Jüngerinnen Jesu mit der von der Sünderin und ihrer Verbindung mit der Sophiologie zeigt, dass die lukanische Redaktion zuerst nicht androzentrisch orientiert ist [...]«.

<sup>47</sup> Ebenfalls gibt es zwei Gleichnisse, bei denen Frauen als Hauptakteure erscheinen; die Frau mit den verlorenen Großen (Lk 15,8ff.) sowie die Witwe und der Richter (Lk 18,1ff.).

<sup>48</sup> Es ist sehr auffällig, dass Lukas im Bericht über die Konversion Lydias den Ausdruck »*διανοίγειν τὴν καρδίαν*« verwendet, damit er die Wirkung Gottes in der inneren Welt der Lydia beschreibt. Damit konnte sie der Rede des Paulus folgen und verstehen. Mit dem gleichen Ausdruck aber beschreibt der Autor des 2 Makk in 1,4 die Bitte der Juden gegenüber Gott, dass er ihre Herzen öffnet, damit sie das Gesetz und die Gebote der Thora verstehen: »*καὶ διανοῖσαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προτάγμασιν*«. Es geht um eine Redewendung, die nur in diesen beiden Werken auftritt und die Verwandtschaft der beiden Werke noch einmal bestätigt.



(10,38–42) Rolle im Haushalt hervor, sondern betont ihre Anteilnahme an dem Himmelreich und der Verkündigung der christlichen Botschaft (Lk 8,1–2 und 11,28)<sup>49</sup>.

Wenn man weiter mit größerer Aufmerksamkeit die Berichte des Lukas über die Frauen untersucht, kann man feststellen, dass sie ähnlich den Erzählungen über andere Gruppen von Menschen im Lukasevangelium sind, für die Lukas großes Interesse zeigt. Man kann von einer Erwähnung Lukas' in der Apostelgeschichte ausgehen, wo der Autor erwähnt: (17,34) *τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς*. Lukas berichtet in diesem Fall über die Wirkung der Predigt des Paulus auf dem Areopag und fügt hinzu, dass es eine Frau mit dem Namen<sup>50</sup> Δάμαρις unter den Konvertiten gab: *καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις*. Es gibt noch andere Stellen, wo er auf die gleiche Weise (*καὶ γυνή*) Erzählungen einführt, in denen Frauen eine wichtige Rolle spielen: (Lk 7,37) *καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός*, (Lk 8,43 // Mt 9,20 Mk 5,25) *καὶ γυνὴ οὕσα ἐν ῥύσει αἵματος*, (Lk 13,11) *καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας*, (Apg 16,14) *καὶ τις γυνὴ ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων σεβομένη τὸν θεόν*. Die Art, mit der Lukas in diesem Zusammenhang die Frauen erwähnt, ähnelt sehr den Erwähnungen anderer Menschen im Lukasevangelium, die über eine dem Autor auffällige Eigenschaft verfügen: *καὶ ἀπολωλώς ἦν* (15,32), *καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης* (17,16), *καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης* καὶ οὗτος ἦν πλούσιος (19,2). Konkret benutzt Lukas die Form *καὶ (αὐτός) + (Gattungs-) Name oder Adjektiv (γυνή, ἀπολωλώς, ἀρχιτελώνης, πλούσιος, Σαμαρείτης)*, um eine bestimmte Eigenschaft hervorzuheben<sup>51</sup>. Wenn man sich auf den Gattungsnamen oder einfachen Namen und Adjektive konzentriert, kann man erfahren, dass Lukas die gleiche Ausdrucksweise benutzt, wenn er von Personengruppen spricht, deren Einbeziehung ins Gottesvolk bzw. Himmelreich für die Juden nicht selbstverständlich war.

### c) Die reichen Frauen

Oft spricht Lukas von reichen Frauen, das erlaubt uns zu vermuten, dass wahrscheinlich unter den Lesern seines Doppelwerkes auch reiche Frauen waren. Auch die Interpreten die nicht glauben, dass Lukas mit seiner Schrift die Stellung der Frau hervorhebt, versuchen durch dieses Argument, die Vorliebe Lukas für die Frauenerzählungen zu erklären<sup>52</sup>. Das hat mit einer anderen Seite seiner Intention zu tun, die freilich für den Leser an mehreren Stellen

<sup>49</sup> Jean-Marie van Gagh, *La femme dans l'Évangile de Luc, Comparaison des passages narratifs propres à Luc avec la situation de la femme dans le judaïsme*, RTL 24 (1993) 322.

<sup>50</sup> Vgl. Lk 1,5 »καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ«. Lukas betont mit Nachdruck den Namen der Frauen die in der Heilsgeschichte und in der Mission eine wichtige Rolle spielen. S. Ivoni Reimer, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Fortress – Minneapolis 1995, S. 259: »Luke only mentions women by name when their personalities are outstanding and their stories paradigmatic for the continuing life of the saints«. In diesem Fall erlaubt uns der Text zu vermuten, dass Damaris eine Philosophin war.

<sup>51</sup> Es geht um eine weit in der hellenistischen Historiographie verbreitete Redewendung. Im Lukasevangelium kommt diese Form nicht nur in Bezug auf Personen vor, sondern kann auch etwas anderes näher bestimmen, oder mit Nachdruck erwähnen, wie z.B. eine Information über die Zeit: (Lk 1,36) *καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστίν*.

<sup>52</sup> S. Davies, *Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 190.



spürbar ist<sup>53</sup>. Die Frauen, die Jesus folgen (Lk 8,1ff.; 24,1ff.), Martha und Maria, (Lk 10,38ff.), Tabita (Apg 9,36), Maria die Mutter des Markus (Apg 12,12), Lydia (Apg 16,14ff.) und Damaris (Apg 17,39), gehören zu den gläubigen Frauen aus vornehmen Kreisen (τῶν πρώτων γυναικῶν Apg 17,4.12), die als Beispiele im lukanischen Doppelwerk auftreten. Zu solchen vornehmen Kreisen<sup>54</sup> sollten auch die Leserinnen des Lukas in Rom gehören.

#### d) Die Frauen und die Verkündigung

Noch wichtiger ist aber die theologische Qualität solcher Erwähnungen der Frauen im lukanischen Doppelwerk. Es wurde bereits erwähnt, dass Lukas mit diesen Erzählungen nicht versuchte, die Gleichstellung der Frauen als Individuen hervorzuheben, sondern beabsichtigte, die Einbeziehung sowohl der Frauen als auch aller übrigen Menschengruppen in das Himmelreich zu zeigen. Deswegen erscheinen die Frauen im Lukasevangelium nicht nur in ihrer traditionellen Rolle, sondern es wird sichtbar, dass für Männer und Frauen angesichts der Proklamation der βασιλεία bzw. eben des einen Notwendigen neue Prioritäten gesetzt und neue Räume eröffnet werden<sup>55</sup>. Das macht Lukas auch mit den μικροί, πτωχοί, ἁμαρτωλοί, τελῶναι usw., da das im Mittelpunkt seines theologischen Konzeptes steht (Lk 16,16). Die Tatsache, dass Lukas die Rolle der Frauen in seinem Werk oft betont, hat mit seinem Willen zu tun, das Universale des Heils in Christo für alle Menschen aufzuzeigen. Indem aber die Geschlechtsunterscheidung die grundlegendste Unterscheidung unter den Menschen ist, versucht der dritte Evangelist, hier intensiv auf das Universale hinzuweisen, um zu zeigen, dass beide Geschlechter im Rahmen der Kirche bzw. des Gottesreiches die gleiche Stellung haben. (Lk 8,1–2) εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, καὶ γυναῖκες τινες... Infolgedessen ist es auffällig, dass es bei Lukas üblich ist, oft Paare<sup>56</sup> von Männern und Frauen darzustellen: Zacharias und Elisabeth (Lk 1,5ff.), Josef und Maria (Lk 2,5ff.), Akylas und Priskilla (Apg 18,2ff.)<sup>57</sup>. Die Frau ist als Partner nicht dem Mann unterworfen. Deswegen behalten die Frauen im Lukanischen Doppelwerk ihren Namen. Nur in einem Fall (Ἰωάννα τοῦ Χουζᾶ) wird explizit mit einem Genitiv der Name des Partners (vermutlich als Zeichen des Status dieser Frau in der Gesellschaft) genannt. Es gibt jedoch mehrere Stelle bei denen Lukas auch den Ausdruck ἄνδρες καὶ γυναῖκες (Apg 5,14; 8,3.12; 9,2; 24,4) verwendet, um die Teilnahme der Frauen an Jesu Gesellschaft

<sup>53</sup> S. Davies, a.a.O., S. 196. *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *Ofo* 13 (1999) 154: »[...] Lukas wendet sich mit dieser Redaktionsarbeit an die Frauen der kirchlichen Gemeindef. S. 160: »[...] die redaktionelle Auswahl des Lukas wendet sich an eine bedeutende Menge von Frauen und berücksichtigt ihre Bedürfnisse in der Kirche«.

<sup>54</sup> S. auch Apg 8,27 (Kandake, die Königin der Äthiopier), 13,50 (reiche Frauen, die gegen Paulus und Silas wirken sollen), 24,24 (Drussila die Frau von Felix), 25,13ff. (Berenike die Frau von Agrippa).

<sup>55</sup> *Sabine Bieberstein*, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen, (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 38), Göttingen 1998, S. 167–168.

<sup>56</sup> Trotzdem ist es charakteristisch für Lukas, dass es eine asketische Tendenz in seinem Evangelium gibt. Lukas fügt in Lk 18,24 (// Mk 10,29; Mt 19,29) die Ehefrau (γυναῖκα) unter denen ein, die man für die Nachfolge Jesu verlassen soll. [Auf ähnliche Weise in Lk 14,26 (// Mt 10,37)] Vgl. auch den Nachdruck in Lk 20,34–36.

<sup>57</sup> Als abschreckende Beispiele sind Herodes und Herodias (3,19), Lot und seine Frau (Lk 17,32) wie Hananias und Saphira (Apg 5,1ff.) zu erwähnen.



bzw. dem Himmelreich zu zeigen. Indem sie sich aber Christus annähern, werden sie von allen dämonischen Kräften befreit (4,39; 8,2–3; 13,10–13)<sup>58</sup>.

### e) Die Querverbindungen

Für Lukas steht die Ekklesiologie an erster – und die Anthropologie an zweiter Stelle. Lukas interessiert sich weder ausschließlich für Männer, noch für Frauen. Er versucht, den Menschensohn, die Person Jesu, als Mitte der Schrift, der Geschichte und der Gemeinde zu zeigen. Alle bekommen das Heil und ihren Wesenswert aus der Beziehung mit Ihm im Kontext der eucharistischen Christusgemeinde (Ekklesia). Für den Autor des 2 Makk aber stand auf parallele Weise der Tempel und das Gesetz im Zentrum seines Gedankens und alle bekamen das Heil ähnlich aus dem Verbund mit ihnen. In diesem (anfangs) theozentrischen und (später) ekklesiologischen Rahmen müssen wir auch die Rolle der Frau verstehen. Das spiegelt die verwandte theologische Basis der beiden Autoren wieder.

Theologisch finden sich die beiden Werke in einer Kontinuität. Beide Werke haben eine gemeinsame Basis<sup>59</sup> und eine »theocentric orientation«<sup>60</sup> und beide Autoren wollen auch Frauen ansprechen und gewinnen<sup>61</sup>. Was für sie beide aber im Vorrang steht, ist nicht der Begriff der Weiblichkeit oder der Männlichkeit, sondern die Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott zu betonen. In dieser Beziehung sind alle eingeladen, und alle bekommen ihren Wesenswert aus ihrer Verbundenheit mit Gott – sei es anfangs durch den jüdischen Tempel oder sei es nachher durch die eucharistische Christusgemeinde.

Das ist aber keine abstrakte oder nur theoretische Feststellung. Die konkreten Formulierungen bestätigen diese theologische Querverbindung. Der Autor des alttestamentlichen Buches wollte die Frauen in den Kampf des Volks für den Tempel einbeziehen und deswegen betont er mit großem Nachdruck den Begriff *πάς*, gerade da, wo er über die Rolle der Frauen spricht 3,18–24 (πάνδημον, πάσαι, παμμιγῇ, παγκρατῇ, πάσης, πάσης, πάντας). Lukas beabsichtigt auf ähnliche Weise die Einbeziehung der Frauen in die Kirche bzw. ins Himmelreich und in die Verkündigung der christlichen Botschaft zu zeigen (Lk 8,1–2 und 11,28 Apg 2,17ff. [= Joel 3] ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου... πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται), und daher ist die Mitte seines Doppelwerkes der Ausdruck »ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται« (Lk 16,16).

Das *πᾶς* bezieht sich jedoch in 2 Makk nur auf das gläubige jüdische Volk »τῷ παντὶ τῶν Ἰουδαίων συστήματι« (15,12), während es sich bei Lukas auf alle Nationen »παντὶ ἔθνει« (10,35) bezieht, da das Zentrum nicht mehr der Tempel und die heilige Stadt sind, sondern der Menschensohn, dem *alle Völker, Nationen und Sprachen dienen müssen* (Dan 7,14). Alle bekommen die gleiche Stellung im Heil durch ihre Beziehung mit Gott, und alle sind vor ihm gleich, sowohl die Frauen als auch die Männer, da er alles geschaffen hat (Gen 1,1)<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> S. Davies, Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha, in: Amy-Jill Levine (Hg.), Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 187–188.

<sup>59</sup> H. Lichtenberger, The Untold End: 2 Maccabees and Acts, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 3.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> S. H. Lichtenberger, The Untold End: 2 Maccabees and Acts, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 9.13.

<sup>62</sup> Solche Feststellungen gehören aber zu den Grundzügen nicht nur der neutestamentlichen, sondern auch der alttestamentlichen Anthropologie. *Evangelia Dafni*, Γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, Γεν. 2,23.



Auf dieser theologischen Basis verstehen beide Autoren die Anthropologie, da die menschliche Existenz eine Schöpfung Gottes ist<sup>63</sup>. Die Frauen verstehen sich als Dienerinnen Gottes »ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται« (2 Makk 7,6) »ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου« (Lk 1,38). Deswegen ist die Mutterschaft immer ein Geschenk Gottes: »καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα· τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν« (2 Makk 7,23), »οὕτω μοι πεποίηκεν Κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπέιδεν ἀφελεῖν τὸ ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις« (Lk 1,25), und Gott wirkt auch in der Gebärmutter (κοιλία) der Frauen und schenkt seinen Geist (πνεῦμα) den Menschen: »Οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην« (2 Makk 7,22. Vgl. 2 Makk 7,11), »Πνεύματος Ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ« (Lk 1,15), »Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ... εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου« (Lk 1,35.42)<sup>64</sup>.

Die Wirkung Gottes und seines Geistes in und durch die Frauen führt beide Autoren zu einer parallelen Anerkennung und Hochschätzung der Leistung der Frauen in den jeweiligen Situationen, obwohl in beiden Werken die Hauptakteure Männer sind.

Der Autor des 2 Makk erkennt im Gesicht der Mutter mit den sieben Söhnen all diejenigen Frauen, die ihre Kinder nach der jüdischen Tradition erzogen haben und in den Volkswiderstand mitgenommen haben. Lukas sieht ebenfalls im Fall der Elisabeth und besonders der Maria die ganz einzigartige Rolle, die die Frauen in der Heilsgeschichte spielen und schenkt ihnen Anerkennung. Ausnehmend im Fall der Mutter der sieben Söhne und Maria gibt es eine bedeutsame Ähnlichkeit.

Der Tod der sieben Söhne, die an die Auferstehung glaubten, wird im ganzen Zusammenhang des 2 Makk als der Grund erwähnt, der Gottes Erbarmen für die Juden und Seinen Zorn gegen den Tyrannen verursacht hat (8,4). Auf ähnliche Weise schenkt der Tod und die Auferstehung des Sohnes Marias der ganzen Menschlichkeit das ewige Leben und nimmt dem Tyrannen der Menschheit (Satan, Tod) seine Macht (Apg 2,24; 10,38). Die Väter des Ostens (Gregorios und Chrysostomos) haben das Martyrium der sieben Söhne mit der *Opferung Isaaks* parallel gestellt. Damit erkennt man einen weiteren tieferen Assoziationspunkt der Aufopferung der sieben Söhne mit der Kreuzigung und Auferstehung Jesu (Lk 18,31ff.), da alle diese Opfer einen Erlösungscharakter haben (die erste Frau steht für die Juden, die zweite für die ganze Menschheit). Beide Mütter haben in diesen Erlösungsgeschichten eine ganz aktive Rolle gespielt. Die Mutter der sieben Söhne hat mit ihren Worten die jungen Märtyrer zur Aufopferung ermutigt und sie hat sich selbst auch aufgeopfert. Mit der Bejahung Marias zur Ankündigung des Erzengels hat das Geheimnis der Erlösung der Menschen angefangen (Lk 1,38). Das aber kostet sie neben der Freude (Lk 1,28) viele heftige Schmerzen (Lk 2,35) genau wie der Mutter der sieben Söhne<sup>65</sup>.

---

Zur Anthropologie von Genesis 1–11, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven 2001, S. 582: »Mann und Frau sind zwar geschlechtsverschieden, sie sind aber wesensgleich und daher einander ebenbürtig«.

<sup>63</sup> Auf dieser theologischen Basis begründen die Akteure der beiden Erzählungen ihre Argumente: »εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός« (2 Makk 7,28), »ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων« (Apg 17,24 siehe auch 4,24; 7,50).

<sup>64</sup> Mann muss zwischen der anthropologischen – (2 Makk: die Seele des Menschen) und der theologischen (Lk: der Geist Gottes) Bedeutung des Geistes unterscheiden.

<sup>65</sup> S. auch D. Tsamis, *Ἡ Θεοτόκος στὴ σταύρωση καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ στὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ παράδοση*, DVM 22 (2003) 311.



Daher formulieren beide Frauen sehr bedeutsame und prägnante theologische Ausdrücke (2 Makk 7,20–23.24–29; Lk 1,46–56).

Unter diesen findet sich das Lied der Maria, wo explizit gesagt wird, dass Gott *auf die Demut seiner Magd geschaut hat*. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter (Lk 1,48 Ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινῶσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί). Diese Formulierung hilft uns zu begreifen, warum Gott Maria für die Geburt des Messias ausgewählt hat. Sie war nicht nur eine Jungfrau, die sich mit einem Mann aus dem Stamm Davids verlobt hat (Lk 2,4), sondern sie war demütig und fromm, wie auch die Mutter der sieben Söhne und das Paar Elisabeth und Zacharias, die beide *gerecht vor Gott waren und untadelig in allen Geboten und Satzungen des Herrn wanderten* (Lk 1,6). Sowohl Maria als auch die Mutter der sieben Söhne haben an einem Wendepunkt der Geschichte des Gottesvolkes mit ihrem Glauben und Frömmigkeit eine sehr wichtige und aktive Rolle gespielt.

Der Wendepunkt in der von 2 Makk erzählten Geschichte befindet sich im 7. Kap., wo sich genau die Mutter mit ihren Söhnen wegen ihrer Gehorsamkeit Gott und seinem Wort gegenüber aufopfert. Diese Aufopferung wirkt wie ein Erlösungsoffer für die Juden, und Gott hat Erbarmen gezeigt. Im lukanischen Doppelwerk befindet sich der Wendepunkt der ganzen menschlichen Geschichte in Lk 1. Die Geburt Jesu bringt den Menschen den Frieden, die Rettung, die Gnade Gottes. In diesem Ereignis spielt Maria auch eine ganz aktive Rolle, sie vertritt die ganze Menschheit<sup>66</sup> und wirkt mit Gott mit, da sie demütig, gläubig und gehorsam Gott gegenüber ist, wie uns der Inhalt ihres Liedes feststellen lässt (Lk 1,46–55 vgl. 1 Sam 2,1–11)<sup>67</sup>. Ebenfalls sind ihre Antwort an Gabriel Lk 1,38 *Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast* (Lk 1,38 Ἰδοὺ, ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου) und die Erwähnungen des Lukas über ihr Leben, das dem Beten und der Gemeinde gewidmet war, der beste Beleg für diese Feststellung: (Apg 1,14 οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαρίας τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ...).

Ihr Glaube und ihr Wille, Gott zu gehorchen<sup>68</sup>, sind der Grund dafür, dass sie den Herrn gebärt (Lk 1,48), von allen gepriesen wird (Lk 1,48–11,28!), und das Geheimnis der Erlösung der Menschen mit ihrer Bejahung zum Erzengel anfängt (Lk 1,38)<sup>69</sup>. Dieses Geheimnis kann Maria allein verstehen (2,19) und in ihrem Herzen bewahren. Trotz der Ungläubigkeit der Juden, der Furcht und der Zweifel der Jünger Jesu, verliert Maria in keinem Moment den Glauben an die Gottheit ihres Sohnes, *da sie die wunderbare Art ihrer Empfängnis in ihrem Herzen bewahrte und ständig darüber nachdachte* (Lk 2,19). Daher wird Maria nie unter denjenigen Jüngern oder Juden erwähnt, die die Gottheit Jesu bezweifelten<sup>70</sup>. Demgegenüber

<sup>66</sup> »Nach Lukas vertritt Maria Israel oder die ganze Menschheit, die bereit war den Messias anzunehmen. Sie ist ein Vertreter der heiligen Gemeinde, der Kirche, die dem Messias, dem Retter der Welt, die Geburt schenkt«. S. Agouridis, Ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ γυναῖκες, DVM 10 (1981) 71.

<sup>67</sup> S. J. Karavidopoulos, Ἡ Θεοτόκος στὰ Συνοπτικά Εὐαγγέλια, (Βιβλικές Μελέτες 1), Thessaloniki 1995, S. 45.

<sup>68</sup> »Καὶ ἦν ἔργον ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις, οὐ μόνον Πατὴρ καὶ τῆς ἐκείνου δυνάμεως, καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ μὲν εὐδοκοῦντος, τοῦ δ' ἐπιδημοῦντος, ἐκείνης δ' ἐπισκιαζούσης ἀλλὰ καὶ τῆς θελήσεως καὶ τῆς πίστεως τῆς Παρθένου«: Nikolaos Kabasilas, Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν, 4, in: M. Jugie, Homelies Mariales Byzantines: PO 19, 370<sup>13–16</sup>.

<sup>69</sup> Die Empfängnis Marias ist nicht nur ein Werk Gottes, sondern Maria wirkt auch mit ihrem Glauben und ihrem Willen mit. S. J. Karavidopoulos, Ἡ Θεοτόκος στὰ Συνοπτικά Εὐαγγέλια, (Βιβλικές Μελέτες 1), Thessaloniki 1995, S. 35.

<sup>70</sup> S. J. Karavidopoulos, a.a.O., S. 47.



bekommt sie im Lukasevangelium, nach den Kirchenvätern des Ostens<sup>71</sup>, ein einzigartiges Lob für ihren Glauben: καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου! (Lk 1,45)

Neben der Beschreibung der tapferen Mutter und Marias ist es allerdings in beiden Büchern auffällig, dass die Frau Objekt des besonderen Interesses der Männer wird, wie es z.B. mit den Witwen in beiden Werken (2 Makk 2,11 und Apg 6,1) passiert. Die Frau kann und darf ihre eigene Meinung vor den Männern ausdrücken 2 Makk 7,21: »ἐκαστον δὲ αὐτῶν παρεκάλει τῇ πατρίῳ φωνῇ γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι καὶ τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα λέγουσα πρὸς αὐτούς«. Lk 1,60: »καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν. οὐχὶ ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάννης«. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig zu betonen, dass die Anwesenheit solcher Frauen, die einen sehr tiefen Glauben haben, in beiden Werken als ein positives Beispiel (Lk 4,28) beim Leser und vor allem den Leserinnen wirken soll. Es ist zuletzt wichtig, dass beide Autoren die besonderen weiblichen Charakterzüge nicht vergessen, sondern immer ihre starke emotionale Seite (2 Makk 3,19–21; Lk 23,27; Apg 9,39) und ihre mütterliche Empfindsamkeit (2 Makk 7,20; Lk 2,35) hervorheben.

Es hat sich gezeigt, dass die Erwähnungen der Frauen in beiden Büchern die gleiche Basis haben<sup>72</sup>. Das bedeutet aber nicht, dass Lukas den Autor des 2 Makk bei der Gestaltung der weiblichen Rolle abzuschreiben versucht, sondern dass er die theologischen und anthropologischen Grundzüge dieses Buches und der Septuaginta im Ganzen übernimmt und verarbeitet. Allerdings verfügen seine weiblichen Charaktere oft über Namen, während der Autor des 2 Makk die Namen der Frauen verschweigt<sup>73</sup>. Ebenfalls ist die Analogie der weiblichen Personen, die im lukanischen Doppelwerk auftreten, zu den Männern viel größer als in 2 Makk, zudem hat Lukas eine gewisse Hochschätzung der Ehelosigkeit, die dem Autor des 2 Makk fehlt<sup>74</sup>.

Deswegen darf man nicht über eine enge Abhängigkeit zwischen den beiden Werken sprechen. Der Hauptunterschied der zwei Werke liegt darin, dass im Mittelpunkt des Autoreninteresses des 2 Makk der Tempel stand, während der Menschensohn im Zentrum des lukanischen Doppelwerkes wirkt. Das aber bedeutet nicht, dass es einen gewaltigen Unterschied zwischen den Vorstellungen der beiden Autoren gäbe. Was als Erwartung im 2 Makk steht (καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται 7,6. Vgl. Deut 32,36), wird bei Lukas Realität (προσδοκῶν παράκλησιν τῷ Ἰσραὴλ Lk 2,26, σήμερον πεπελήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὥσιν ἡμῶν Lk 4,21). Was der Autor in 2 Makk wünscht: den Frieden (εἰρήνην ποιῆσαι 2 Makk 1,4) ist für Lukas schon in der Person Jesu da (καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη Lk 2,14). Es ist kein Zufall, dass Lukas der bedeutungsvollsten Formulierung seines Konzeptes eine prä-

<sup>71</sup> »Καὶ γὰρ τὴν Ἰωάννου μητέρα, Πνεύματος ἁγίου πληρωθεῖσαν εὐδαιμονίζουσιν ἔσχε' μακαρία γάρ, φησὶν, ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου. Ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου, φησὶν. Εἰκότως δούλη Κυρίου, ἥ γε τοῦ δεσπότητος τὴν ἐπιδημίαν ἐπέγνων' καὶ ἐλθόντι καὶ κρούσαντι, φησὶν, εὐθὺς ἀνέωξε τὴν οἰκίαν, καὶ παρέσχεν ἀληθῶς οἰκῆσαι τὸν μέχρι ἐκείνης ἄοικον ἔτι: Nikolaos Kabasilas, Eis τὸν Εὐαγγελισμόν, 4, in: M. Jugie, Homelies Mariales Byzantines: PO 19, 373<sup>4-12</sup>.

<sup>72</sup> Beide Autoren wissen aber genau, dass eine Frau auch eine negative Rolle in der Gesellschaft spielen kann: 2 Makk 6,4; Lk 7,37–39.

<sup>73</sup> Während die Mutter im 2 Makk zuletzt sieben Söhne hat, gebärt Maria nur einen Sohn, den Menschensohn.

<sup>74</sup> 2 Makk 14,25; Lk 14,26; 18,29; 20,36.



nante Formulierung über die Kontinuität der Heilsgeschichte vorstellt: 16,16 Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται<sup>75</sup> μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

<sup>75</sup> Vgl. 2 Makk 15,9: »παραμυθούμενος αὐτοὺς ἀπὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν«. Apg 28,23 »πειθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ Ἰησοῦ ἀπὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν«. Lk 24,44; Apg 13,15; 24,14; 28,23: *Μωϋσεῶς καὶ προφῆτας*, Lk 16,29.31; 24,27; Apg 26,22.



# »Dann werden wir ihm gehorchen ... wie dem Heiland selbst«<sup>1</sup> | Zur Einstellung Symeons von Thessaloniki in der Frage nach dem Primat des römischen Papstes

von Assaad Elias Kattan, Münster

## Forschungsstand

In den letzten Jahrzehnten haben sich unsere Kenntnisse über Symeon, Erzbischof von Thessaloniki (gest. 1429), wesentlich verbessert. Vor allem die Arbeiten von D. Balfour trugen entscheidend dazu bei, verschiedene Werke Symeons ans Tageslicht zu bringen, sie teilweise kritisch zu edieren,<sup>1</sup> und einige Elemente seines Lebenslaufs aufzudecken.<sup>2</sup> Und während sich I. M. Fountoulis für Symeon als Liturgietheologen und Liturgiereformator interessierte,<sup>3</sup> ließ sich Michael Kunzler in seiner Habilitationsschrift auf Symeons Verhältnis zum nach wie vor umstrittenen Palamismus ein, um die Verankerung des Erzbischofs von Thessaloniki in der palamitischen Tradition nachzuweisen.<sup>4</sup> Doch trotz der beträchtlichen Fortschritte in der Symeonforschung scheint das Interesse an ihm in den letzten Jahren nachgelassen zu haben. Der zweite Teil des umfangreichen Opus »La théologie byzantine et sa tradition«, erschienen 2002 unter der Leitung von Carmelo Giuseppe Conticello und Vassa Conticello,<sup>5</sup> widmet Symeon kein eigenes Kapitel und verrät dadurch das unausgesprochen gebliebene Urteil der Herausgeber, der fragliche Erzbischof von Thessaloniki sei nicht den führenden Gestalten der byzantinischen theologischen Tradition zuzurechnen.<sup>6</sup> Darüber hinaus

<sup>1</sup> Vgl. David Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429). Critical Text with Introduction and Commentary*, (Wiener Byzantinische Studien XIII), Wien 1979; ders., *Ἁγίου Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17–1429), ἔργα θεολογικά. Κριτικὴ ἔκδοσις μετ' εἰσαγωγῆς*, (Analekta Vlatadon 34), Thessaloniki 1981.

<sup>2</sup> Vgl. David Balfour, *Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality*, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 55–72; ferner Marie-Hélène Congourdeau, *Syméon de Thessalonique*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1401–1407. Zu Symeon vgl. auch in sonstiger Hinsicht René Bornert, *Syméon de Thessalonique. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, S. 245–263; George Dion Dragas, *On The Priesthood and The Sacred Mysteries (Sacraments) According to St. Symeon of Thessalonica and Other Fathers*, *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 525–552; Maria Pia Pagani, *Simeone di Tessalonica. Lo spettatore scettico*, *Ricerche di storia sociale e religiosa* 63 (2003) 39–62.

<sup>3</sup> Vgl. I. M. Fountoulis, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον τοῦ Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης*, Thessaloniki 1966.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989. Kunzler versucht zu zeigen, dass Symeon die Lehre des Gregorios Palamas auf die Sakramententheologie ausdehnt. Fraglich erscheint mir aber seine Tendenz, den Palamismus im Sinne eines Zurücktretens des personenhaften Charakters des göttlichen Wirkens zu deuten (vgl. z. B. S. 446–454), obwohl er selber bekräftigt, dass für Palamas die göttlichen Energien nur hypostatisch Bestand haben; vgl. S. 20–26.

<sup>5</sup> Vgl. Carmelo Giuseppe Conticello – Vassa Conticello (Hgg.), *La théologie byzantine et sa tradition II (XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s.)* (Corpus Christianorum), Turnhout 2002.

<sup>6</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 1.



bleibt eine vollständige kritische Edition von Symeons Corpus, vor allem von dem, was in der *Patrologia Graeca* 155 zu finden ist, nach wie vor ein Desiderat der Forschung.

### Leben und Werk

Symeon stammte aus einer konstantinopolitanischen Familie. Er scheint ziemlich früh dem Mönchtum beigetreten zu sein und geistlich unter dem Einfluss des Brüderpaares Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, zweier hesychastisch orientierter Einsiedler, gestanden zu haben.<sup>7</sup> Seine Einführung in das Bischofsamt von Thessaloniki datiert Balfour zwischen Juni 1416 und April 1417.<sup>8</sup> Im Hin und Her der Konkurrenz zwischen Osmanen und Venetianern um die politische Macht über Thessaloniki schlug Symeon einen dritten Weg ein, den Weg der Treue zur Orthodoxie und zum byzantinischen Reich. 1422 versuchte er, sich in die Reichshauptstadt zu begeben. Doch die osmanische Belagerung von Konstantinopel und Thessaloniki zwang ihn dazu, in seine Bischofsstadt zurückzukehren.<sup>9</sup> Nach der Übernahme von Thessaloniki durch die Venetianer 1423 fand sich Symeon mit der italienischen Hegemonie ab, weil die Unabhängigkeit seiner Kirche von den Lateinern respektiert und auch jedweder Anschein einer sakramentalen Gemeinschaft mit ihnen vermieden wurde.<sup>10</sup> Seine dezidierte Ablehnung der osmanischen Herrschaft, die in Thessaloniki eine Vielzahl von Befürwortern hatte, scheint ihm trotz seiner anti-lateinischen theologischen Positionen Respekt bei den Venetianern verschafft zu haben.<sup>11</sup> In seinen letzten Jahren widmete sich Symeon der Aufgabe, sein durch Belagerung, Hungersnot und Epidemien geplagtes Kirchenvolk zu unterstützen. Er starb unerwartet im September 1429, etwa sechs Monate bevor die Osmanen endgültig Thessaloniki eroberten.<sup>12</sup> Die orthodoxe Kirche Griechenlands sprach ihn im Jahre 1981 heilig.<sup>13</sup>

Trotz seines schwankenden Gesundheitszustands betrieb Symeon rege Schriftstellerei. Neben seinen polemischen Schriften gegen das Judentum, den Islam und die lateinische Kirche produzierte er Kommentare zur Liturgie, den kirchlichen Kanones und dem nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis sowie eine Reihe von Gelegenheitsschriften und paränetischen Briefen.<sup>14</sup> Ein Blick in die kurze Inhaltsbeschreibung seines Corpus, die M.-H. Congourdeau bietet, kann davon überzeugen, dass sich bei ihm Polemik, Apologetik und Paränese meistens überschneiden.<sup>15</sup> In einer für das oströmische Reich umbruchsreichen,

<sup>7</sup> Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 58f.

<sup>8</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 61.

<sup>9</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 64f.

<sup>10</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 66f.; ferner M. Kunzler, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 106.

<sup>11</sup> Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 67; M. Kunzler, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 106; M.-H. Congourdeau, Syméon de Thessalonique, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1402.

<sup>12</sup> Vgl. D. Balfour, a.a.O., S. 68.

<sup>13</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 55.

<sup>14</sup> Vgl. M.-H. Congourdeau, Syméon de Thessalonique, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1403f.

<sup>15</sup> Vgl. dies., a.a.O.



ja sogar fatalen Zeit erweist sich Symeon als ein hartnäckiger Verteidiger der Orthodoxie, der keine Bereitschaft zeigt – oder nicht in der Lage ist, subtile Differenzierungen zu machen oder den Weg theologischer Kompromisse zu beschreiten. Dem Urteil Balfours nach vermittelt z. B. sein *Dialogus contra haereses* den Eindruck, es handele sich um einen Autor, in dessen Seele sich aufrichtige Demut, eine gewisse Naivität und eine unhinterfragbare Treue zur Orthodoxie vermischen.<sup>16</sup>

### Symeon und die Primatsfrage

Symeons Position zur Primatsproblematik darf nur im Kontext seines schroffen Antilatinismus analysiert werden. Doch gerade in diesem Kontext fällt auf, dass der Primat im Vergleich zu anderen lateinischen *Fehlern* eine marginale Rolle zu spielen scheint. Mit anderen Worten: während man bei einem eingefleischten Anti-Lateiner wie Symeon eine intensive Kritik der Primatsideologie des römischen Stuhles erwarten würde, scheint der Erzbischof von Thessaloniki den Primat als solchen nicht als Problem wahrzunehmen und den Akzent auf eine Reihe anderer lateinischer *Irrtümer* zu setzen. In seiner *δογματική ἐπιστολή*, die von D. Balfour 1981 ediert wurde,<sup>17</sup> setzt sich Symeon vor allem mit dem Filioque auseinander und versucht, die westliche Herangehensweise an die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes zu widerlegen. Hochinteressant ist ein Inventar lateinischer »Neuerungen« (*kainotomia*) und Abweichungen von der Vätertradition, das Symeon am Ende seiner Epistula erstellt.<sup>18</sup> Laut diesem Inventar reichen die lateinischen *Irrtümer* von Hochmut und ethischem Libertinismus über illegale Heiratsverhältnisse bis hin zum Feiern der Eucharistie mit ungesäuertem Brot und dem Kelchentzug. Doch jeglicher Hinweis auf die Primatsansprüche des Bischofs von Rom bleibt hier aus. In diesem Text scheint es das Problem in den Augen Symeons einfach nicht zu geben.<sup>19</sup>

In seinem *Dialogus contra haereses*, einem langen Text in Form von Frage und Antwort zwischen einem Kleriker und seinem Bischof, dessen Datierung nach wie vor ungeklärt ist, geht Symeon allerdings ausführlich auf die Primatsfrage ein. Beachtenswert ist zunächst einmal der Rahmen, in dem die Frage nach dem Primat formuliert wird. Denn das Problem bei den Lateinern besteht für den fragenden Kleriker darin, dass jene auf überhebliche Art und Weise behaupten, ihr Papst sei der erste unter den anderen und dass sie für sich die Katholizität in Anspruch nehmen und sie den anderen absprechen. In seiner Antwort bemüht sich der Bischof, der zweifelsohne die Meinung Symeons zum Ausdruck bringt, diesen Eindruck insofern zu korrigieren, als er bekräftigt, dass man es nicht nötig hat, die Meinung der Lateiner an dem Punkt zu widerlegen, denn sie sei der Kirche nicht schädlich (*parablaptos*).<sup>20</sup> Wiederum entsteht also der Eindruck, dass Symeon kein Problem mit der Idee eines Primats in der Kirche

<sup>16</sup> Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 58.

<sup>17</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 199–219.

<sup>18</sup> Vgl. ders., a.a.O., § 15f. (S. 216–218).

<sup>19</sup> J. Meyendorff beteuert, dass die byzantinische Polemik gegen die Primatsansprüche Roms dadurch ausgelöst wurde, dass Papst Innozenz III (1198–1216) nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer Thomas Morosini zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ernannte; vgl. John Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylesbury 1963, <sup>2</sup>1973, S. 7–29, S. 16.

<sup>20</sup> Vgl. PG 155, 118D–120AB. Aufs Ganze gesehen, ist Symeon der Ansicht, dass alle Irrtümer der Lateiner auf Hochmut zurückgehen: vgl. z. B. PG 155, 89A–D, 97D, 100B.



hat. Seine weitere Argumentation zeigt aber, dass die *conditio sine qua non* für ein adäquates Bestehen und Funktionieren dieses Primats die Rechtgläubigkeit des römischen Bischofs ist. Der römische Papst wird dazu aufgefordert, seine Vorgänger, Sylvester, Agatho, Leo, Liberius, Martin und Gregor nachzuahmen und sich als Nachfolger ihrer Orthodoxie zu erweisen: »Dann werden wir ihn (sc. den römischen Papst) apostolisch und ersten unter den anderen Erzpriestern/Bischöfen nennen. Dann werden wir ihm gehorchen nicht nur wie Petrus, sondern wie dem Heiland selbst«<sup>21</sup>. Im Nachhinein entfaltet Symeon dieses Argument, indem er vor allem auf seine liturgischen Implikationen hinweist. Obwohl seine Kirche keine Gemeinschaft mit dem jetzigen Papst hat, befindet sie sich in voller Gemeinschaft mit den älteren rechtgläubigen Päpsten und bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass sie diese Päpste in der Liturgie erwähnt, ihre Feste feiert und sie als Lehrer und Väter erachtet.<sup>22</sup> Seitdem aber eine »Neuerung« in das Glaubensbekenntnis eingeführt wurde, wird der Bischof von Rom weder als Papst noch als apostolisch noch als Vater betrachtet.<sup>23</sup> Denn er ähnelt dem Petrus, der, als er den Herrn verleugnete, kein Petrus, kein Apostel und kein Erster mehr war.<sup>24</sup> Das theologische Prinzip, mit dem in Symeons Augen der Primat des römischen Oberhauptes *steht und fällt*, ist also nicht die formale petrinische Sukzession, sondern das Verharren im Glauben des Petrus und seiner Nachfolger.<sup>25</sup> Sobald das rechtgläubige Bekenntnis des Primus gewährleistet ist, besteht kein Hindernis, ihn als Ikone Christi wahrzunehmen.<sup>26</sup>

Im Lichte des eben Gesagten wäre natürlich interessant zu fragen, ob Symeon diesen Primat als einen integralen Bestandteil kirchlicher Existenz oder eher als einen gegebenenfalls verzichtbaren Zug kirchlicher Ordnung auffasst. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Ich bin mir auch nicht sicher, ob dem Erzbischof von Thessaloniki die Relevanz dieser Fragestellung bewusst war. Ausschlaggebend für ihn sind auf alle Fälle die Beschlüsse des zweiten und vierten ökumenischen Konzils im Blick auf Rom und Konstantinopel, die am besonderen Ansehen des römischen Stuhles keinen Zweifel erlauben.<sup>27</sup> Es gibt indes in Symeons Text eine innere Linie, die dahingehend interpretiert werden kann, dass seiner Ansicht nach der Primat des römischen Oberhauptes mehr als eine kirchenorganisatorische Sache darstellt. Symeon versucht nämlich, zwischen dem »Papst« (ὁ πάπας) im absoluten Sinne<sup>28</sup> und den »nun sogenannten Päpsten« (ὁ λεγόμενος πάπας) zu unterscheiden.<sup>29</sup> Während das Bild des *absoluten* Papstes von Petrus, Linus, Klemens, Stephanus, Hyppolitus etc. konkretisiert wird,<sup>30</sup> steht der »sogenannte Papst« für die Oberhäupter des römischen Stuhles nach der Einführung des Filioque in das Glaubenssymbol<sup>31</sup>. Beachtenswert ist die Tatsache, dass die Liste der Päpste, die Symeons Vorstellung vom wahren Papst entsprechen, mit Petrus anfängt und Namen von römischen Amtsträgern beinhaltet, die vor Konstantinopel I (380–381) und Chalzedon (451)

<sup>21</sup> PG 155, 120CD.

<sup>22</sup> Vgl. PG 155, 121B.

<sup>23</sup> Vgl. PG 155, 121C.

<sup>24</sup> Vgl. PG 155, 121C; ferner *ebd.* 100BC.

<sup>25</sup> Vgl. PG 155, 120B.

<sup>26</sup> Zum Bischof als Abbild Christi vgl. J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylesbury 1973, S. 25f.

<sup>27</sup> Vgl. PG 155, 120BC.

<sup>28</sup> Vgl. PG 155, 121A u. C.

<sup>29</sup> Vgl. PG 155, 121C.

<sup>30</sup> Vgl. PG 155, 121A.

<sup>31</sup> Vgl. PG 155, 121C.



gelebt haben. Daraus könnte man folgern, dass die Bezeichnung »Papst« für Symeon keinen reinen Titel, sondern ein Primatsprinzip in der Kirche widerspiegelt, das dem römischen Oberhaupt gilt, solange es dem rechtgläubigen Bekenntnis treu bleibt und für die Wahrheit Zeugnis ablegt.<sup>32</sup> Mit diesem »Papst« im absoluten Sinne, der sich dem von den Aposteln und Vätern überlieferten Glauben anschließt, weiß sich die Kirche, deren Sprachrohr Symeon ist, in unauflöslicher Gemeinschaft und Verbundenheit: »vielmehr sind wir einer mit ihm (sc. dem Papst) wie mit Christus, und wir erachten ihn als Vater und Hirten«<sup>33</sup>.

### Fazit

Olivier Clément hat darauf hingewiesen, dass die mittelalterliche byzantinische Theologie trotz des Spannungsverhältnisses mit Rom von einem Gespür dafür beseelt ist, dass es in Ost und West *eine* Kirche gibt.<sup>34</sup> Diese Beobachtung scheint mir auch für Symeon von Thessaloniki zu gelten, der trotz seiner strengen negativen Haltung zu alledem, worin sich die weströmische Kirche von der oströmischen Kirche unterscheidet, den Primat des römischen Papstes als selbstverständlich und den Kanones entsprechend erachtet. Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass die byzantinischen Theologen des Mittelalters aufs Ganze gesehen trotz der zunehmenden Auseinandersetzungen mit dem Westen den Vorrang des römischen Stuhles anzuerkennen vermochten. Diese Anerkennung wurzelt ihrer Ansicht nach nicht im petrinischen Amt selbst, das nicht nur dem römischen Papst, sondern auch allen Bischöfen der Kirche Christi zukommt – und dies obwohl der byzantinischen Theologie die Analogie zwischen dem Primat des Petrus unter den Aposteln und dem Primat des Papstes unter den Bischöfen nicht fremd ist –, sondern in den Privilegien, die Rom als Hauptstadt des römischen Reiches zuerkannt wurden.<sup>35</sup> Symeons weitere Nuancierung, dass der Primat nur dann ekklesiologisch angemessen und akzeptabel sein kann, wenn ihm die Rechtgläubigkeit des römischen Oberhauptes zugrunde liegt, fügt sich ebenfalls gut in die gesamte Positionierung der mittelalterlichen byzantinischen Theologie im Blick auf die Primatsfrage ein. Dazu schreibt nämlich J. Meyendorff: »For the whole patristic tradition, accepted also by the Byzantines, the succession of Peter depends on the confession of the true faith«<sup>36</sup>. Doch im Unterschied zu den meisten byzantinischen Theologen, die Meyendorffs Auffassung nach im Primat eine Sache der Kirchenordnung (ἐκκλησιαστική εὐταξία) gesehen haben,<sup>37</sup> scheint Symeon von Thessaloniki davon auszugehen, dass der Primat – abgesehen davon, wie man ihn definiert –, ekklesiologisch notwendig ist, obwohl sich diese Annahme anhand der konsultierten Quellen nicht mit absoluter Sicherheit festmachen lässt. Symeons Aussagen zur Primatsfrage im *Dialogus contra haereses* vermitteln aber den Eindruck, dass sein Gespür für den Primat des Bischofs von Rom nicht weniger stark ist als die Tatsache,

<sup>32</sup> Vgl. dazu J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), The Primacy of Peter, Aylesbury <sup>2</sup>1973, S. 26f.

<sup>33</sup> PG 155, 121A.

<sup>34</sup> Vgl. Olivier Clément, Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté, Paris 1997, S. 78.

<sup>35</sup> Es ist nach Meyendorff den meisten byzantinischen Theologen gemeinsam, zwischen dem universalen Apostelamt des Petrus und dem lokalen Bischofsamt des römischen Papstes sowie aller anderen Bischöfe zu unterscheiden; vgl. dazu J. Meyendorff, a.a.O., S. 27–29.

<sup>36</sup> J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), The Primacy of Peter, Aylesbury <sup>2</sup>1973, S. 28.

<sup>37</sup> Vgl. ders., a.a.O., S. 29.



dass er sich mit dem Bekenntnis der Päpste nach der Einführung des Filioque nicht mehr identifizieren kann.

Ich fasse zusammen: Symeon von Thessaloniki scheint einen Primat des römischen Stuhles und des römischen Papstes anzuerkennen, der älter als das vierte Jahrhundert ist, trotz der dogmatischen Differenzen zwischen Ost- und Westrom im Bewusstsein der Ostkirche immer noch eine spürbare Präsenz hat und *möglicherweise* einen ekklesiologisch notwendigen Zug aufweist. Doch gerade die Bindung dieses Primats an das rechte Bekenntnis zeigt, dass es sich hierbei nicht um ein juridisches, sondern um ein theologisches Prinzip im Sinne der *Orthodoxia* handelt. Inwiefern kann man sich in der gegenwärtigen Diskussion über die Primatsfrage von Symeons Erwägungen inspirieren lassen? Sicherlich gewinnt die bei Symeon begegnende Bindung des Primats an die Rechtgläubigkeit an Brisanz, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Beschlüsse des ersten Vatikanum, die in der Römisch-katholischen Kirche als Dogmen gelten, im Blick auf den Primat des römischen Oberhauptes immer noch einen Stein des Anstoßes für die Orthodoxen darstellen. Andererseits aber machte die moderne orthodoxe Theologie – vor allem dank der Wiederentdeckung der sogenannten »eucharistischen Ekklesiologie« – einen entscheidenden Schritt nach vorne im Vergleich zum Mittelalter, indem es einigen orthodoxen Theologen gelang, den Primat der Kirche von Rom als eine aus der Eucharistie herausfließende theologische Notwendigkeit wahrzunehmen.<sup>38</sup> Nimmt man also an, einige Erwägungen Symeons könnten in die Richtung weisen, den Primat als eine ekklesiologische Notwendigkeit wahrzunehmen, die sich nicht aus enger juridischer Logik, sondern aus ganzheitlicher theologischer Vision speist, scheint sich die Einstellung des Bischofs von Thessaloniki zum römischen Primat partiell mit heutigen Anliegen zu überschneiden – obwohl das eucharistische Argument bei ihm nur als Ergänzungsglied fungiert. Insofern erweist sich Symeon als weniger entfernt von unserem heutigen Tag, als man es auf den ersten Blick anzunehmen tendiert.

<sup>38</sup> Vgl. dazu vor allem *Nicolas Afanassieff*, *The Church Which Presides in Love*, in: *J. Meyendorff et alii* (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylsbury 1963, 21973, S. 57–110, S. 108: »But this is not saying that eucharistic ecclesiology rejects the idea that the whole church should follow a single directive; this idea springs from the basic doctrine of eucharistic ecclesiology. According to this doctrine, one of the local churches possesses the priority, which is manifested in its greater authority of witness, about events in other churches, that is, events in the Church of God in Christ, since every local church is the Church of God in Christ with all fullness«.



## Der Kranz (Krone) – ein vieldeutiges Symbol in der Alten Kirche

von Ferdinand Gahbauer, Ettal

In der Antike fanden die Menschen zahlreiche Gelegenheiten, sich einen Kranz auf das Haupt zu legen und dadurch den Tag als Feiertag auszuzeichnen. Sieger eines sportlichen Wettkampfes wurden mit einem Kranz geehrt. Wer den heidnischen Göttern eine Opfergabe darbrachte, zierte sein Haupt zur Ehre der Götter mit einem Kranz. Zu bestimmten Mählern und Symposien schmückten sich die antiken Menschen mit einem Kranz. Auch die heidnischen Altäre, Götterbilder und Tempel wurden zu bestimmten Gelegenheiten mit Kränzen verschönert und geehrt. Der Kranz spielte ebenfalls im Totenkult eine wichtige Rolle, da die Toten und ihre Grabmäler bekränzt wurden.

Unter den frühchristlichen Schriftstellern hatten vor allem Klemens von Alexandrien in *Paidagogos* II, VIII und der Nordafrikaner Tertullian in »De corona« sowie im »Apologeticum« eine ablehnende Haltung gegenüber den Blumen- und Lorbeerkränzen eingenommen, wobei Tertullian den Alexandriner an Schärfe des Tones deutlich übertrifft. Klemens und Tertullian führen für ihre Haltung mehrere Gründe an. Sie geben zu bedenken, dass die Schönheit der Blumen mit den Augen auf den Feldern und ihr Geruch dort mit der Nase wahrgenommen werden sollte. Wer Blumen von ihrem natürlichen Ort entfernt, um sein Haupt damit zu krönen, verstößt nach Tertullian gegen die göttliche Naturordnung. Als zweiten Grund führt Klemens an, dass ein Christ keinen Kranz tragen könne, da sein Herr mit einer Dornenkrone auf dem Haupt verspottet worden sei. Drittens komme das Tragen von Kränzen nahe an die Ausübung eines heidnischen Götzendienstes heran, da beim heidnischen Opfer das Tragen von Kränzen dazugehöre.

Klemens von Alexandrien polemisiert gegen das Tragen eines Kranzes auf dem Haupt. Er führt als Begründung seine Beobachtung an, dass von der heidnischen Bevölkerung Tote und Götterbilder mit Kränzen geschmückt werden. Beide seien in gleicher Weise tot und damit Sinnbilder der ungestörten Sorglosigkeit (*ἀμερμύνα*), genauer gesagt, der Totenruhe. Weil die Kränze zum Schmuck der Toten dienen, darf sich der Mensch als lebendes Abbild Gottes nicht bekränzen.<sup>1</sup> Er darf es auch deshalb nicht, weil Christus eine Dornenkrone getragen hat.

Gelegentlich ließen sich Christen jedoch von der ungebundenen Lebensweise der Heiden anstecken und veranstalteten ausgelassene Trinkgelage, führten Tänze an den Gräbern der Märtyrer auf, wobei Kränze getragen wurden. Diese Ausgelassenheit veranlasste Bischöfe wie Basilio den Großen und Johannes Chrysostomos zur Bekämpfung solcher Bräuche in ausführlichen Homilien.<sup>2</sup>

Dennoch hat sich das Tragen eines Kranzes auch im frühen Christentum bei religiösen Feiern wie z. B. bei der Hochzeit durchgesetzt. Heute noch gilt die Krönung des Brautpaares mit einer Krone als konstitutiv für den Abschluss einer kirchlichen Ehe in allen ostkirchlichen Riten.

<sup>1</sup> Klemens von Alexandrien, *Paidagogos* II, VIII, 73, 1 (GCS 12 a, p. 202, 5f.;) vgl. K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophranea 2), Bonn 1940, S. 133.

<sup>2</sup> K. Baus, a.a.O., S. 80.



Der Kranz als Symbol und Bildbegriff hat demnach auch im Christentum bereits seit seinen Anfängen nicht nur Ablehnung hervorgerufen, sondern auch positive Bedeutung erlangt.

### 1. Der Kranz als Bild für die Würde der Geistlichen

Der Märtyrerbischof Ignatios von Antiochien (+ ca. 110) verfasste auf seiner Reise zum Martyrium nach Rom Briefe an die frühchristlichen Gemeinden, in denen er sie zur Einheit und zum Gehorsam gegenüber dem Bischof mahnte. Er bat die römische Gemeinde auch, alles zu unterlassen, um sein Martyrium zu verhindern. Der Klerus steht bei Ignatios in hohem Ansehen. So legt er der Gemeinde von Magnesia in Kleinasien ans Herz, in den Lehren des Herrn und der Apostel festzustehen zusammen mit dem Bischof und dem in Würde geflochtenen geistlichen Kranz der Priesterschaft und der gottgefälligen Diakone.<sup>3</sup> Warum verwendet Ignatios dieses Bild? Bekanntlich kannte er den monarchischen Episkopat. Der Bischof leitet die Gemeinde und alle Geistlichen müssen dem Bischof wie Christus gehorchen. Vielleicht möchte Ignatios sagen, dass der Klerus den Bischof umgibt wie der Kranz das Haupt des Bekränzten. Und so wie der Kranz aus den einzelnen Zweigen geflochten wurde, so bilden die Priester eine kollegiale Einheit, die dem Bischof zu- und untergeordnet ist.

In seinem an Papst Damasus (366–384) gerichteten zweiten Traktat, der der Selbstverteidigung dienen sollte, spricht der Häretiker Priszillian den Papst wiederholt als »corona«<sup>4</sup> an, ja sogar als »corona venerabilitatis tuae«, d.h. als Kranz Deiner Ehrwürdigkeit. Die Anrede dient dazu, das Wohlwollen des Papstes zu gewinnen. Hier steht der Kranz gewissermaßen als Ehrentitel des Papstes in seiner Funktion als Bischof von Rom und als Inhaber des Primates, insofern der Papst gebeten wurde, die Anschuldigungen des spanischen Bischofs Hydatius gegen Priszillian zu entkräften. Ab dem vierten Jahrhundert findet sich »corona« als Ehrenbezeichnung für die Bischöfe, ohne dass diese eine entsprechende Kopfbedeckung getragen haben. Der Begriff Krone symbolisiert die hohe Stellung des Bischofsamtes in der Kirche.<sup>5</sup>

Ps.-Basilius versucht eine Erklärung der Bedeutung der klerikalen Tonsur im byzantinischen Ritus. Diese wird Kranz (»στέφανος«) genannt. Die Tonsur versinnbildlicht den Haarschnitt, welchen dem Petrus, nachdem ihn der Herr zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt hatte, die Ungehorsamen, die das Wort nicht hören wollten, zum Spott beigebracht hatten. Christus aber habe den Petrus gesegnet, die Unehre zur Ehre und die Schande zum Ruhmeszeichen gemacht und dem Petrus eine Krone nicht aus wertvollen Steinen aufgesetzt, sondern eine Krone, die wertvoller ist als Gold und Topas und die sonstigen Edelsteine, und welche offenkundig macht, dass Petrus der Fels des Glaubens ist.<sup>6</sup> Die Geistlichen, welche zur Aufnahme in den geistlichen Stand die Tonsur empfangen, nehmen demnach an der Würde des Apostels Petrus teil.

In einer Katene zu Mt. 25, 14–30, dem Gleichnis vom anvertrauten Geld, sieht Kyrill von Alexandrien (+444) im Besitzer den Herrn, im Besitz die Gläubigen jeder Region und

<sup>3</sup> Ignatios, ep. ad Magnesios 13 »ἀξιολόκου πνευματικοῦ στεφάνου τοῦ πρεσβυτέρου«, in: F. X. Funk, Patres Apostolici, Tübingen 1901, S. 240, S. 12 f.

<sup>4</sup> Priscilliani tractatus II: CSEL 18, S. 42, 18 und p. 39, 21 f.; s. auch S. 42, 25 »corona aeterni sacerdotii«.

<sup>5</sup> Vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians, (Theophaneia 2), Bonn 1940, S. 58.

<sup>6</sup> F. E. Brighman, Notes and Studies, The historia Mystagoga and other greek commentaries on the byzantine liturgy, The journal of theological studies 9 (1908) 260 f.



in den Dienern die mit der Würde des Priestertums Gekrönten. Er setzt aber das Zitat aus Hebr 5,4 hinzu, wonach sich niemand diese Würde selbst nimmt, sondern nur derjenige, welcher von Gott zum Hohepriestertum berufen ist. Diese empfangen dann auch das nötige Charisma bzw. das anvertraute Talent.<sup>7</sup>

Im byzantinischen Ritus haben die liturgischen Gewänder einen Bezug zu Christus. Das bischöfliche Omophorion (Stola) versinnbildlicht das verlorene Schaf, das der gute Hirte auf seine Schultern nimmt, die kronenförmige Mitra aber die Dornenkrone Christi.<sup>8</sup>

## 2. Der Brautkranz

Tertullian (+ ca. 220) hatte nicht nur gegen die Bekränzung zu anderen Gelegenheiten, sondern auch gegen den Ehekranz Widerstand geleistet. Nicht wenige Christen hatten bereits zur Zeit Tertullians bei der Eheschließung mit einem Heiden den römischen Brauch des Hochzeitskranzes oder der Hochzeitskrone übernommen. Man schrieb in der Antike dem Hochzeitskranz religiöse, den Träger weihende Bedeutung zu. Im frühen Christentum hatte sich die Bekränzung oder Krönung bei der Hochzeit zwischen 350 und 400 durchgesetzt. Es gab altchristliche Ehedenkmäler mit Goldgläsern aus dem lateinisch sprechenden Bereich des römischen Reiches, die ein Brautpaar mit dem Ehekranz zeigen, welcher von einer mit der Tunika bekleideten Figur über das Brautpaar gehalten wurde.<sup>9</sup>

Johannes Chrysostomos (+ 407) spricht in seiner Homilie zu 1 Tim 2 von der richtigen Erziehung, die die Kinder vor moralischen Schäden bewahren soll. Die Frauen sollen sexuell unbefleckt zur Ehe gelangen. Wer vor der Ehe Unzucht getrieben habe, werde dies auch nach Abschluss der Ehe tun und wer vor der Ehe ein besonnener Mann gewesen sei, werde dies auch nachher sein. Daher werden auf die Häupter der Brautleute Kränze gelegt zum Zeichen ihres Sieges über ihre sexuelle Lust vor der Eheschließung. Der Kranz ist hier als Siegeskranz zu bewerten, der den christlichen Brautleuten gebührt, die sich vor ihrem Weg zum Ehebett nicht von den körperlichen Leidenschaften besiegen ließen, wie Johannes Chrysostomos hervorhebt.<sup>10</sup>

Etwa bis zum 12. Jh. war mit dem Brautkranz dieses Verständnis verbunden. Daher wird heute denen, die sich in einer chaledonisch-orthodoxen Kirche zum zweiten Mal kirchlich verehelichen, keine Brautkrönung mehr gewährt, denn nach orthodoxer Auffassung hat einer, der sich zum zweiten Mal verehelicht, nicht den Sieg über seine Leidenschaften errungen, sondern den Kampf gegen sie verloren. Diese Einschätzung der Zweitehe bekundet Abt Theodor Studites (759–826) in seinem diesbezüglichen Antwortbrief an Erzbischof Josef. Theodor Studites sagt, wer zum zweiten Mal heiratet, hat keinen Sieg, sondern eine Niederlage erlitten.<sup>11</sup> Auch im Abendland war der Brautkranz bis zu seiner Abschaffung zu einem nicht mehr feststellbaren Zeitpunkt üblich.

<sup>7</sup> J. Reuss, Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 61), Berlin 1957, Nr. 283, S. 253, 2.

<sup>8</sup> Vgl. Nikodemus C. Schnabel, Die liturgischen Gewände und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus, Würzburg 2008, S. 123.

<sup>9</sup> vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians, (Theophaneia 2), Bonn 1940, S. 103 f.

<sup>10</sup> «στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται σύμβολον τῆς νίκης, ... ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς» (Homilia IX in epistolam primam ad Timotheum commentarii: PG 62, 546).

<sup>11</sup> PG 99, 1092 A und 1093 B.



### 3. Der Siegeskranz des Lebens

Wie bereits gesagt, hat das frühe Christentum den Kranz und die Bekränzung des Hauptes abgelehnt, weil die antiken Bräuche zu sehr mit dem antiken Götterkult verbunden waren. Und doch haben sich auch im frühen Christentum die Benutzung des Kranzes und der Gebrauch des Kranzes als Metapher durchgesetzt. Zunächst erinnert der Apostel Paulus in 1 Kor 9, 24 f. an den sportlichen Wettkampf und den Kranz als Preis für den Sieger. Er überträgt dieses Bild dann auf den Christen, der sich im Wettkampf des Lebens bewähren soll, um als Lohn den Siegeskranz des ewigen Lebens zu erhalten. Weitere diesbezügliche Mahnungen und Verheißungen finden sich im NT: 1 Petr 5, 1–4; Offb 2, 10. Die frühchristlichen Schriftsteller greifen dieses Bild vom Wettkampf und dem Siegespreis wiederholt auf, so z. B. in 2 Clem. 7, 1–3 und Klemens von Alexandrien, »*Quis dives salvetur*« 3, 3–6. Im Bericht vom Martyrium des Ignatios von Antiochien ist die Rede vom »Kranz der Gerechtigkeit«. <sup>12</sup> Der Bericht greift mit diesem Sprachgebrauch zurück auf 2 Tim 4, 8. Karl Baus führt in seiner Studie zahlreiche Beispiele für die Bezeichnung des Kranzes im Sinne der Belohnung und der christlichen Hoffnung an. Der Kranz wurde dadurch im frühen Christentum zum Symbol für die Fülle des Lebens. Durch seine vielfache Bedeutung ist der Kranz im Christentum hoffähig geworden. Daher werden auch christliche Grabtafeln und Sarkophage mit Kränzen und Blumen verziert. Im christlichen Sprachgebrauch kommen neue Bezeichnungen für den Kranz des Sieges auf, so heißt er: Kranz des Ruhmes, Kranz der Märtyrer, Kranz Christi, himmlischer Kranz, Ruhmeskranz. <sup>13</sup>

In den Oden Salomos, Ode 1 lässt der Dichter den Sprecher sagen: »Der Herr ist auf meinem Haupt wie ein Kranz und ich werde ihm nicht entfliehen. Man hat mir geflochten den Kranz der Wahrheit und er hat deine Zweige an mir wachsen lassen. Denn nicht gleicht er einem Kranz, einem dürren, der nicht wächst, sondern du bist lebendig auf meinem Haupt, und du bist gewachsen auf mir. Deine Früchte sind voll von deinem Heil.« <sup>14</sup> Die Mithrasanhänger haben Mithras als ihren Kranz und ihren Herrn gefeiert. Hier ist es jedoch der Herr, der auch Kranz der Wahrheit im Sinne von Joh. 14, 6 heißt, wo Jesus von sich selbst als Weg, Wahrheit und Leben spricht. Es handelt sich in der 1. Ode Salomos nicht um einen realen Kranz aus Blumen, der verdorrt, sondern im übertragenen Sinn um den Herrn, der immer lebendig ist auf dem Haupte des an ihn Glaubenden. Der Kranz scheint hier kein Siegespreis, sondern unverdientes Geschenk zu sein. Gregor von Nyssa (335–394) spricht in seiner Schrift über die acht Seligkeiten davon, dass der Herr sowohl Kampfordner als auch Siegeskranz ist. <sup>15</sup> Johannes Chrysostomos (+407) bezeichnet in seiner Taufkatechese 3/6 die Heiligen als solche, »die den Siegeskranz Christi tragen«. <sup>16</sup> Auch der hl. Ambrosius mahnt die Getauften, sich als tapfere Athleten Christi zu erweisen, damit sie von Christus mit dem Siegeskranz gekrönt werden können. <sup>17</sup>

<sup>12</sup> K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophaneia 2), Bonn 1940, S. 171, Anm. 167.

<sup>13</sup> K. Baus, a.a.O., S. 180–183.

<sup>14</sup> FC 19, 92 f.

<sup>15</sup> K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophaneia 2), Bonn 1940, S. 168

<sup>16</sup> Vgl. dazu Taufkatechese 3/6: FC 6, 2, 440.

<sup>17</sup> D. Forstner, *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck 1977, S. 379; Forstner bezieht sich auf Ambrosius, *De sacramentis* I, 2: PL 16, 419.



In diesen Zusammenhang gehört auch die Homilie des Beda Venerabilis zu Jak 1, 12: »Glücklich der Mann, der in der Versuchung standhält. Denn wenn er sich bewährt, wird er den Kranz des Lebens erhalten, der denen verheißen ist, die Gott lieben.« Beda erinnert an eine ähnliche Verheißung in Offb 2, 10: »Sei getreu bis in den Tod, und ich werde dir den Siegeskranz des Lebens geben.« Das Gegenteil des Sieges über die Versuchung ist nach Beda die Todsünde und in der Folge davon der Untergang im ewigen Tod. Daher ist unter dem Siegeskranz das ewige Leben als Lohn zu verstehen.<sup>18</sup>

Auch in der mittelalterlichen Hymnologie wird der Sieg der Heiligen gefeiert. So heißt es vom hl. Erich an seinem Festtag »corona fulgens aurea, flos dignitatis regia, sanctus Ericus, ignea vicit tela malitiae«<sup>19</sup>. Erich gilt demnach als leuchtende goldene Krone, welche die feurigen Geschosse der Bosheit besiegt hat.

Die Siegeskrone gilt nicht nur dem einzelnen Heiligen, sondern der Gemeinschaft derer, die Wahres denken, den Jungfrauen, die ihr Blut im Martyrium vergossen, wie die byzantinische Hymnologie am 13. Dezember, dem Fest der hl. Lucia, hervorhebt.<sup>20</sup> In seiner Lobrede auf die hl. Barbara tadelt Johannes von Damaskus den Dämon, der Barbara die Qualen des Martyriums zufügt. Johannes sagt, je mehr Leiden er ihr zufügt, desto mehr Siegeskränze und leuchtendere Siegesgaben wird sie erringen.<sup>21</sup>

Auch in der Christologie wird der Sieg Christi mit Hilfe des Bildes der Krone verkündet. Eusebios von Caesarea setzt sich mit der Christologie des Markell auseinander. Er gibt eine von ihm als solche verstandene Behauptung Markells wieder, der Logos Gottes habe bewirkt, dass das menschliche Fleisch durch die Auferstehung unsterblich geworden sei und dass der Logos sich mit der Siegeskrone auf dem Haupt zur Rechten des Vaters gesetzt habe.<sup>22</sup>

In Sarkophagen und Reliefdarstellungen aus dem 5. Jh. wie z. B. an der Türe der Kirche S. Sabina auf dem Aventin in Rom wird das Christusmonogramm oder das Kreuz von einem Kranz umgeben gezeigt. Es gibt daneben auch die Darstellung, welche Tauben zeigt, die auf dem Querbalken des Kreuzes stehend ihre Köpfe zum Kranz erheben, als ob sie daran picken wollten. Dies zeigt, dass derjenige, welcher seinen Lebensgrund im Kreuz Christi hat, auch Anteil am Siegeskranz besitzt. Da der Kranz den Sieger ehrt und das Kreuz bzw. der Gekreuzigte den Sieg über Tod und Hölle erwirkt hat, verstärken Kranz und Kreuz die Botschaft vom Siege Christi. Paulinus von Nola hat in seinem Brief an Bischof Severus von Primuliacum eine solche Darstellung beschrieben. Es heißt da u.a.: »...Das Kreuz umgibt ein Kranz in hellem Kreise, und diesen Kranz als Kranz ziert der Apostel Schar, die in dem Chor der Tauben dargestellt sind.«<sup>23</sup> Da die Apostel dem Gekreuzigten nachgefolgt sind, vermehren sie die siegesstrahlende Schönheit und den Ruhm des Kreuzes.

<sup>18</sup> *Beda Venerabilis*, Kommentar zum Jakobusbrief, übersetzt und eingeleitet von *Matthias Karst*: FC 40, 80–86.

<sup>19</sup> *G. M. Dreves*, Liturgische Hymnen des Mittelalters, Bd. 25, 2. Aufl., Leipzig 1891, S. 287.

<sup>20</sup> *J. Schiro*, *Analecta hymnica Graeca* IV, Bd. IV, S. 281.

<sup>21</sup> *Johannes von Damaskus*, *Laudatio s. Barbarae* 14: *PTST* 29, S. 268, Zeile 19.

<sup>22</sup> *Eusebios von Caesarea*, *De ecclesiastica theologia* IV: *PG* 24, 1020 B.

<sup>23</sup> *K. Baus*, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophaneia 2), Bonn 1940, S. 215–230, bes. S. 220 f. und Anm. 489.



#### 4. Maria und die Krone

Zu den Ehrentiteln für die Gottesmutter zählt seit dem 6. Jh. die Bezeichnung als »corona virginum«. Ihr kommt die Krone als Siegeskranz aus der Hand Gottes zu. Ein Apsismosaik in Parenzo aus dem 6. Jh. zeigt den Siegeskranz in der Hand Gottes über der thronenden Maria mit dem Kind. Zahlreiche Darstellungen aus dem Mittelalter und der Barockzeit zeigen die Krönung Mariens. In der byzantinischen Kunst bleibt die Krone dem Herrscher vorbehalten, so dass die ostkirchliche Kunst bis zum 17. Jh. keine Maria mit Krone kennt.<sup>24</sup>

Jedoch wendet die byzantinische Hymnographie das Sprachbild »Krone, Kranz« auf Maria wiederholt an. Der Hymnendichter Josef aus Thessaloniki (+832) bezeichnet Maria in der neunten Ode seines an Sprachbildern besonders reichen Hymnus als »der kämpfenden Märtyrer Siegeskranz«. Hier wird Maria zum Lohn der Märtyrer. Und in der vierten Ode singt der Hymnus der Gottesmutter »Ehrenlieder, die der Welt geflochten den nicht von Händen geflochtenen Kranz.«<sup>25</sup> Mit diesem Kranz ist der Leib des Gottmenschen Jesus gemeint, die durch den Hl. Geist gewirkte Frucht des Leibes Marias. Auch das Gewand bzw. der Gürtel der Theotokos wird in einem Hymnus zum 2. Juli, dem Fest der Ablegung des Kleides Marias in der Blachernenkirche von Konstantinopel als »hellstrahlender Kranz«<sup>26</sup> bezeichnet, die der Kirche aufgesetzt wurde. Da es keine Reliquien vom Leib Marias gibt, gelten ihr Gürtel bzw. ihr Gewand als diese Krone. Auf diese Weise wird die Kirche durch Marias Gewand geschmückt wie eine Braut Christi. In den darauf folgenden Versen des Hymnus heißt Maria selbst »ehrwürdiges Diadem und Krone deiner göttlichen Herrlichkeit«. Hier aber liegt mindestens ein Druckfehler oder gar Übersetzungsfehler vor, denn im griechischen Text bieten die Menäen des Hesperinos zum 2. Juli: »διάδημα καὶ στέφανε τῆς θείας δόξης αὐτοῦ«<sup>27</sup>, was wiedergegeben werden muss mit: »Diadem und Krone seiner göttlichen Herrlichkeit«. Maria ist demnach die Krone der göttlichen Herrlichkeit des Königs Christus.

#### 5. Der Kranz im übertragenen Sinn

Wie bereits gesagt, haben Klemens von Alexandrien und Tertullian das Tragen von Kränzen abgelehnt. Klemens schließt sich Spr 17, 6 an und erweitert den dort angegebenen übertragenen Sinn des Kranzes. Er sagt: »Wir müssen die Auffassung haben, dass der Kranz des Weibes der Mann, der des Mannes die Ehe ist und dass die Blumen der Ehe die Kinder beider sind, die der göttliche Gärtner von den Fluren des Fleisches pflückt. ‚Die Krone der Alten sind Kindesinder, und Ruhm für Kinder sind ihre Väter‘, so steht geschrieben: unser Ruhm aber ist der Vater des Weltalls, und die Krone der ganzen Kirche ist Christus.«<sup>28</sup>

Klemens sieht Schmuck und Auszeichnung des Menschen nicht in äußeren Dingen wie z. B. in einem Blumenkranz. Vielmehr kommt der Grund menschlichen und christlichen Ruhmens aus der von Gott geschaffenen Naturordnung und aus der Gründung der Kirche, die als Leib Christi ihr Haupt und ihre Krone in Christus besitzt. Klemens verwendet hier mehrere Sprachbilder: Kranz, Blumen, Gärtner, Fluren. Wie die Blumen den Kranz verschönern, so geschieht dies durch die Kinder, die aus der ehelichen Verbindung hervorgehen und ihr dadurch mehr Schönheit verleihen. Der Leib der Eltern wird mit einem Flur verglichen,

<sup>24</sup> E. Tschochner, Art. Krone, in: *Marienlexikon* Bd. 3, S. 685 und S. 688.

<sup>25</sup> L. Heiser, Maria in der Christusverkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, (Sophia 20), Trier 1981, S. 403 und S. 410.

<sup>26</sup> L. Heiser, a.a.O., S. 371.

<sup>27</sup> *Menaia* Tomos 6, Rom 1901, S. 15.

<sup>28</sup> *Bibliothek der Kirchenväter* 8, 2, 80; (GCS 12 a, p. 200, 15–20).



in welchem die Blumen wachsen. Hier ist die Fruchtbarkeit des Ackers der Vergleichspunkt mit der Fruchtbarkeit des Mutterleibes. Und Gott wird zum Gärtner, der die Blumen aus dem Flur pflückt. Dabei stehen Blumen, Garten und Kranz in einem, der Schöpfungsordnung entsprechenden natürlichen Zusammenhang. In der übernatürlichen Ordnung wird Christus, das Haupt der Kirche, gleichzeitig zu ihrem Ehrenzeichen, zur Krone der Kirche. Unser Ruhm aber ist der Vater des Weltalls.

Im übertragenen Sinn werden auch die einzelnen Heiligen, wie z. B. die hl. Birgitta von Schweden (+ ca. 1370) als Kranz oder Krone angesprochen. Im Festhymnus wird sie als »corona sponsa praedita«<sup>29</sup> herausgestellt. Sie ist also eine Braut Christi und dadurch eine Krone der Kirche.

## 6. Die Dornenkrone Christi

Die Dornenkrone veranlasst zu mehreren Symboldeutungen. Klemens von Alexandrien sagt dazu folgendes: »Die Dornenkrone des Herrn wies prophetisch auf uns hin, die wir einst unfruchtbar waren, die wir ihm umgelegt wurden durch die Kirche, deren Haupt er ist. Sie ist aber auch ein Vorbild des Glaubens, und zwar des Lebens wegen des Holzes, aus dem sie besteht, der Freude wegen der Bezeichnung Krone und der Gefahr wegen der Dornen; denn es ist nicht möglich, sich ohne Blut dem Logos zu nahen.... Indessen ist sie aber auch ein Sinnbild der Erlösungstat des Herrn, da er auf seinem Haupte und dem vornehmsten Teil des Körpers alle unsere Übel trug, durch die wir verwundet wurden; denn er selbst befreite uns durch sein eigenes Leiden von den Ärgernissen und den Sünden und solcherlei Dornen ...«<sup>30</sup>

Wie die Dornen den Samen ersticken, so lassen die Sorgen dieser Welt und der trügerische Reichtum der Ausbreitung und Vertiefung der frohen Botschaft nach Mt 13, 22 keine Chance. Klemens sagt, dass die Dornenkrone uns meint, die wir sein Wort ersticken ließen. Die Dornenkrone dient auch als Bild für die Gemeinschaft der Kirche, die Christus, ihr Haupt, umgibt. Auf welche Weise die Kirche ihr Haupt bekränzt, d.h. ihre Mitglieder vermehrt und mit Christus vereint, wird nicht gesagt, es könnte vielleicht die Taufe angesprochen sein, welche die Neugetauften mit Christus, ihrem Haupt, verbindet. Das Holz des Dornenstrauchs versinnbildlicht den Glauben bzw. das Leben, das aus dem Glauben kommt. Nach Klemens, Paidagogos II, VIII, 74, 2 wird unter Berufung auf die Sibyllinischen Orakel 8, 294f. die Dornenkrone zur Blume für die Gläubigen, für die Ungläubigen aber zum Strafwerkzeug. In der Antike glaubte man, dass aufgehängte Dornsträucher Krankheiten abwehren konnten. Daher könnte die Dornenkrone Symbol des Lebens sein.<sup>31</sup> Weil der Dornenstrauch auch Krone heißt, versinnbildlicht er auch die Freude. Einen weiteren Grund für diese Ansicht gibt Klemens an, wenn er bald darauf (74, 3) sagt, dass die Dornenkrone ein Sinnbild für die Erlösungstat des Herrn war, der auf seinem Haupte alle unsere Übel trug. Und weil Christus bald nach der Dornenkrönung und Kreuzigung zum Vater, seinem Ursprung, zurückkehrte, ist die Dornenkrone Zeichen der Freude. Gefahr bedeutet die Dornenkrone wegen der von ihr ausgehenden Verletzungsgefahr. Nach Klemens kann man sich dem Herrn nicht ohne Blut, d.h. nicht ohne die Bereitschaft zum Martyrium nähern.

<sup>29</sup> G. M. Dreves, Liturgische Hymnen des Mittelalters, Leipzig <sup>2</sup>1891, Bd. 25, S. 168.

<sup>30</sup> Klemens von Alexandrien, Paidagogos II, VIII, 73, 3–74, 3: GCS 12 a, S. 202. 11–16 und 203, 8–11, Übersetzung s. *Bibliothek der Kirchenväter* 8, 2, S. 82f.

<sup>31</sup> W. Speyer, Art. Holz, in: RAC 16, S. 87, S. 116.



Auch Cyrill von Jerusalem (313–386/7) verkündet in Katechese 13, 17f. seinen Glauben an die erlösende Kraft der Passion Jesu. Die Dornenkrone auf dem Haupte Jesu bedeutet die Erlösung der Menschen von den Sünden und die Befreiung von der Verdammnis. Im Gegenzug zur Verfluchung der Erde nach dem Sündenfall (Gen 3, 17 f.), die dem Menschen Dornen und Disteln hervorbringt, nimmt Jesus die Dornenkrone an, um uns vom Fluch zu lösen. Und er lässt sich in der Erde begraben, damit die verfluchte Erde wieder durch seinen getöteten Leib den Segen empfängt.<sup>32</sup> Einen ähnlichen Gedanken sieht Patriarch Photios (+ um 894) in Lk 17, 33 ausgedrückt. In den Katenen zu Lukas<sup>33</sup> kommt er auf die Leidenswerkzeuge zu sprechen, die Jesus zu erdulden hatte. Die Dornenkrone wird um sein Haupt geheftet, damit wir Menschen befreit werden von der Halsfessel des alten Fluches. Vielleicht ist darin auch die Erinnerung an den Fluch enthalten, aufgrund dessen die Erde dem Menschen Dornen und Disteln tragen soll.

Die Überführung der Dornenkrone Christi in die Sainte Chapelle in Paris durch König Ludwig IX. (1214–1270) hat die Entstehung von mehreren Hymnen inspiriert, welche die Bedeutung der Dornenkrone würdigen. So wird gesagt, dass die Dornenkrone, Krone des Todes Christi, die Krone des Lebens gefunden hat. In einem anderen Hymnus heißt es, dass die Krone des Hauptes Christi heute die Glieder, also die Gläubigen krönt. Christi Dornenkrone krönt die Seinen mit der goldenen Krone, d.h. mit dem ewigen Leben, seine Demut vertreibt von uns die verdienten Strafen.<sup>34</sup>

## 7. Der Glaube als Krone

In seiner 21. Rede geht Basilios von Seleukia (+ nach 468) auf das Gespräch Jesu mit der Syrophönizierin (Mt 15, 27 f.) ein. Durch ihre Antwort, in welcher sie ihren Glauben bekundete, hatte sie Jesus dafür gewonnen, ihrer Bitte nachzukommen und ihre Tochter zu heilen. Basilios kommentiert diese Stelle folgendermaßen:

»...Du hast durch deinen Glauben die Juden besiegt. Ich aber übertreffe durch meine Gabe deine Bitten. Es soll geschehen, was du willst. Werde du der Arzt deiner Tochter. In dir trägst du das Mittel für die Heilung. Gehe nun, Siegerin über die Juden und die Dämonen. Als Siegespreis deines Glaubens empfang die Heilung der kranken Natur deiner Tochter. Machen wir uns auf, den Glauben zu erlangen, die Krone der Kirche. Lieben wir den Glauben, das Fundament der Gotteskindschaft, den Glauben, dessen Aufstrahlen die Dämonen nicht ertragen können. Hören wir das Wort des Paulus, der mahnt: ‚steht fest im Glauben.‘...«<sup>35</sup>

Der Glaube an Jesus als Sohn Gottes besiegt die Welt, wie 1 Joh 5, 5 sagt. Der Glaube besiegt auch Krankheiten, indem er das von Christus bewirkte Heilungswunder auslöst, wie die Heilungsberichte in den Evangelien bezeugen. Dem Glauben als Sieg entspricht der Siegeskranz. Auch Basilios von Caesarea (330–379) vergleicht in seinem Brief Nr. 221 an die Einwohner von Beroia das Bekenntnis zu Christus mit einem Siegeskranz, die Gläubigen mit den Lichtern am Leuchter und mit Siegern im Kampf, die den Siegespreis davontragen.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> PG 33, 793 C.

<sup>33</sup> PG 101, 1225 B; vgl. dazu M. Hauke, Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik, Die griechische Theologie, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Faszikel 3a (2. Teil), Freiburg-Basel-Wien 2007, S. 152 und Anm. 71.

<sup>34</sup> G. M. Dreves, Liturgische Hymnen des Mittelalters, Bd. 12, Leipzig <sup>2</sup>1891, S. 20f.

<sup>35</sup> Λόγοι NA', PG 85, 253 B; Übersetzung vom Verfasser.

<sup>36</sup> Y. Courtonne, Bd. III, S. 5 (PG 32, 816 C).



## 8. Der Hl. Geist als Krone

Didymos der Blinde von Alexandrien (313–398) befasst sich in einer eigenen Schrift »De trinitate«, Buch zwei, mit dem Hl. Geist. Die Echtheit dieser Schrift ist allerdings umstritten.<sup>37</sup> Didymos rühmt darin die göttlichen Eigenschaften des Hl. Geistes und zählt die einzelnen Attribute des Hl. Geistes auf. So heißt er auch »Krone für die Gerechten«<sup>38</sup>. Auch seine heilsgeschichtliche Wirkung am Menschen wird herausgestellt. Er ist die göttliche Salbung, das Unterpfand der ewigen Güter, von ihm empfängt die sichtbare und die unsichtbare Schöpfung ihre Kraft und Dynamik. Durch ihn erfolgt unsere Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden. Durch ihn werden wir Gott zugeeignet. Er ist der Erwerb aller Güter, die himmlische Wohnung und das ewige Leben. Wer an ihm durch die Wiedergeburt, d.h. durch die Taufe, Anteil hat, besitzt die genannten Güter. Es wird uns zwar vieles geschenkt durch den Hl. Geist, aber die Gerechtigkeit, d.h. ein Leben entsprechend dem Willen Gottes, besteht als Bedingung für die Erlangung der Krone der Gerechtigkeit, den Hl. Geist.

Entsprechend der lateinischen Übersetzung der Schrift »De spiritu sancto«, die durch Hieronymos um 385 erfolgt ist, spricht Didymos von der Krone der Ehre (*corona gloriae*), die uns zuteil wird, wenn wir gestärkt durch die Tröstungen des Vaters die Bedrängnisse des Lebens ertragen.<sup>39</sup> Um uns dafür auszurüsten, wird uns vom Vater auch der Geist der Tröstungen und der Wahrheit verliehen. So hilft der Hl. Geist auf dem Weg zur Erlangung der »Krone der Ehre«.

## 9. Die Krone als Bild für die Würde der Seele des Menschen

In Kapitel 4 seiner Homilie über den Schöpfungsbericht sagt Gregor von Nyssa (335–394) über die menschliche Seele folgendes: »Die Seele ist wie ein lebendiges Bild, das teilhat sowohl an der Würde wie am Namen des Urbildes. Zwar trägt sie keinen Purpur, noch deutet sie durch Szepter und Diadem ihre Würde an (...), aber statt des Purpurs ist sie mit Tugend bekleidet (...), statt des Szepters stützt sie sich auf die Seligkeit der Unsterblichkeit und statt des Diadems ist sie mit der Krone der Gerechtigkeit geschmückt.«<sup>40</sup> Gregor führt die Elemente der Gottebenbildlichkeit des Menschen an. Wie in der Antike häufig ein Standbild des Königs vom Künstler aufgestellt wurde, welches das Antlitz des Herrschers gut erkennen ließ, so ist die Seele des Menschen ein lebendiges Bild Gottes. Dabei kommt es nicht auf die äußeren Würdezeichen an, die gewöhnlich ein König trägt, sondern auf die inneren, geistig-moralischen Werte. Die Seele besitzt daher die Tugend (*ἀρετή*), die Seligkeit der Unsterblichkeit und die Krone der Gerechtigkeit. Ihre Würde liegt in der Teilnahme am Urbild, d.h. an Gott und seiner Würde. Die Rede von der Krone der Gerechtigkeit findet sich bereits in 2 Tim 4, 8, wo Paulus seiner Hoffnung auf den gerechten Lohn aus der Hand des gerechten Richters Ausdruck verleiht. Die Formulierung »Krone der Gerechtigkeit« erinnert an den Siegespreis für die Athleten ebenso wie an das Diadem des Königs. Die Krone

<sup>37</sup> B. Neuschäfer, Art. Didymus der Blinde, in: Siegmund Döpp, Wilhelm Geerling (Hgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg, Basel, Wien 1998, S.170.

<sup>38</sup> »στέφανος δικαίος« (De trinitate II, I, PG 39, 453 A); vgl. Didymos, Tractatus de Spiritu sancto Nr. 124, SC 386, S. 260, 3 f. und Didymos, Tractatus de spiritu sancto Nr. 204, SC 386, S. 328, 7).

<sup>39</sup> Didymos, Tractatus de spiritu sancto Nr. 124: SC 386, S. 260, 3f.

<sup>40</sup> Gregor von Nyssa, Περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀξιώματος 4, PG 44, 136 CD; s. dazu Hubert Merki, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis VII), Freiburg in der Schweiz 1952, S. 94f.



der Gerechtigkeit übertrifft aber das königliche Diadem, da sie einen geistigen Wert darstellt, der die Seele des Menschen ehrt und von ihrer Würde zeugt.

### 10. Die Krone nach Ps.-Melito

Von dem Domscholastiker Petrus Cantor (+1197) und dem Zisterzienser Garnerius (1140–1225) von Rochefort, der 1193 Bischof von Langres (episcopus Lingonensis) wurde, ist ein fast zwei Seiten langer Text über die Bedeutung der Krone (corona) in Kap. 49 des *Clavis* des Ps.-Melito unter der Überschrift »De metallis« überliefert<sup>41</sup>. Vor der Passage, die hier nicht zitiert werden kann, steht der Satz: »corona, aeterna gloria, pro justitia merces. In Apostolo: ‚Ad destinatum persequor bravium supernae vocationis‘« (vgl. 2 Tim 4,8).<sup>42</sup>

Die Königskrone ist der Textpassage zufolge Sinnbild für die natürlichen Güter der Seele, wie Begabung, Gedächtnis, Vernunft, Intellekt und Unsterblichkeit. Die dreifache Krone versinnbildlicht Strafe (vgl. Hld 3, 11), Gnade (vgl. Ps 65, 12) und Ehre (Hld 3, 11). Die Krone bedeutet auch Menschwerdung und Erniedrigung Christi, in der er den Teufel besiegt hat. In diesen Zusammenhang gehört auch die Dornenkrone Christi. Die Krone (Kranz) steht für den Lauf der Zeiten von der Ankunft Christi als Mensch bis zum Ende der Zeiten. Dadurch wird der Ausgangspunkt zum Zielpunkt eines Prozesses.

Die Krone der Ehre bezieht sich auf die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Sein Diadem bedeutet das Kollegium aller Heiligen, die Christus, ihr Haupt umgeben. Die Krone ist denen versprochen, die sich Mühe gaben, den Wachsamen, nicht den Faulen und Schläfrigen. Nach 2 Tim 2, 5 wird nur der gekrönt, welcher nach den Regeln gekämpft hat. Die Krone wird zum Diadem, wenn die vier Kardinaltugenden den Leidenschaften übergeordnet werden und damit den Sieg davontragen. Die Gerechtigkeit ist der Furcht zuzuordnen, da nur der Gottesfürchtige Gutes tut und Gott und dem Nächsten gibt, was ihnen zusteht. Die Klugheit gehört zur Hoffnung, denn man muss mit Klugheit hoffen, die Mäßigung gehört zur Freude und die Tapferkeit zum Schmerz, damit uns nicht die Tiefe des Schmerzes aufzehrt.

### Zusammenfassung und theologischer Ertrag

Der in der griechisch-römischen Zivilisation für den Totenkult und als Siegespreis verwendete Kranz war zunächst bei den Christen bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts verpönt. Allmählich wurde er auch von den Christen übernommen und erhielt durch die kirchlichen Schriftsteller eine vielfältige Deutung. So gilt er als Zeichen der Würde der Seele des Menschen und des hohen Klerus. Durch den Kult der Antike und durch die Predigt des Apostels Paulus erhielt der Kranz seine Wertschätzung als Siegespreis. Diese Bedeutung hat sich erhalten in dem in allen östlichen Riten üblichen Brauch der Krönung des Brautpaares, gewissermaßen als Lohn für die geschlechtliche Enthaltensamkeit vor der Eheschließung. Insbesondere den Märtyrern winkt die Siegeskrone als Preis für ihre Glaubenstreue in der Verfolgung. Eine nicht ohne weiteres einleuchtende Deutung hat der Kranz als Symbol für den uns durch die Menschwerdung geschenkten Leib des Gottmenschen Jesu aus dem Schoß seiner Mutter Maria. Die Dornenkrone Christi wird zum Zeichen der Freude und der Erlösung sowie zur Krone des Lebens. Die Überlieferung des Ps.-Melito hat die Vielfalt der Bedeutung der Krone noch vermehrt.

<sup>41</sup> J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Bd. 2, Graz 1963, S. 322, S. 324.

<sup>42</sup> J. B. Pitra, a.a.O., S. 322, S. 27f.



# Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007)

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

## Einleitung

Es ist bekannt, dass im theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche das Ziel verfolgt wurde, bei den Punkten anzusetzen, die sie einen, und davon ausgehend zu beginnen, all jene Punkte, die sie trennen, allmählich und von innen her zu behandeln<sup>1</sup>. Dies bedeutet mit anderen Worten, dass die gemeinsame theologische Tradition des 1. Jahrtausends die Grundlage für den Dialog zwischen den beiden Kirchen darstellt. Daher stützt sich das vielbedeutende Thema der Ekklesiologie mit ihren grundlegenden theologischen Voraussetzungen und Entfaltungen, das den Dialog hauptsächlich während des ersten Jahrzehnts (1980–1990) und noch vor der Fokussierung auf das heikle und ungelöste Problem des Uniatismus beschäftigte, wodurch der Dialog, wie bekannt ist, im Jahre 2000 in Baltimore (USA) Schiffbruch erlitt<sup>2</sup>, mit dem Ergebnis, dass er in eine sechsjährige Stagnation geführt wurde (2000–2006), nicht auf eine moderne ekklesiologische Auffassung zur Erlangung der Einheit zwischen den beiden Kirchen, sondern auf die Lehre und das Bewusstsein der frühen und ungeteilten Kirche. Insofern stellen die theologischen Dokumente, die hauptsächlich im ersten Jahrzehnt des Dialogs entstanden waren, ein Denkmal – sozusagen – einer theologischen Annäherung dar, die unmöglich zu erreichen gewesen wäre, ohne die fortwährende Begründung der theologischen Stellungnahmen der Gemischten Theologischen Kommission der zwei Kirchen in ihrer gemeinsamen Tradition. Sowohl das Dokument von München (1982) als auch das Dokument von Bari

<sup>1</sup> Siehe *Chrysostomos-Gerasimos Zaphiris (Metropolit von Peristeri)*, 'Ορθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. 'Ο ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 853 ff., 876 f. Siehe auch 'Η ἑναρξίς τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς εἰς Πάτμον καὶ Ρόδον (29 Μαΐου – 4 Ἰουνίου 1980), *Episkepsis* 233 (1980) 4 f. D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O. Odigos, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 51 ff. A. Papadopoulos, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 43 f. Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 147ff.

<sup>2</sup> Zur Geschichte des Dialogs vom Anfang an bis zu seinem Schiffbruch in Baltimore siehe G. D. Martzelos, Ἀξιολόγηση καὶ προοπτικὲς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, *Nicolaus (nuova serie)*, *Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33:2 (2006) 81 ff. Ders., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ', Thessaloniki 2007, S. 295 ff.



(1987) sowie jenes von Neu Valamo (1988) drücken wesentlich und kurzgefasst die theologische Tradition der Kirchenväter der einen und ungeteilten Kirche aus. Eben dieselbe theologische Überlieferung wird – auch nach dem Wiederbeginn des theologischen Dialogs im September 2006 in Belgrad – vom neulich verabschiedeten Dokument von Ravenna (Oktober 2007) fortgesetzt und ausgedrückt.

Demzufolge beschreibt alles, was in den eben genannten Dokumenten des theologischen Dialogs für die Einheit und die Katholizität der Kirche behandelt wird, nicht einseitige theologische Spekulationen auf der Basis einer ekklesiologischen Problematik, die der gemeinsamen Tradition der beiden Kirchen fremd ist, sondern eine ekklesiologische Lehre, die begründet ist durch die Theologie und Überlieferung der Kirchenväter der einen und ungeteilten Gesamtkirche.

### a. Das Dokument von München (1982)

Das erste theologische Dokument des Dialogs entstand als Frucht der 2. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission, die in München von 30. Juni bis 6. Juli 1982 zum Thema »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit« stattfand<sup>3</sup>. Dieses Dokument ist theologisch beachtenswert wegen seiner Gründung auf der eucharistischen Ekklesiologie der Frühkirche, die nach und nach – auch in der römisch-katholischen Theologie, und zwar besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil – geeigneten Boden fand<sup>4</sup>.

Der erste Teil des Dokumentes, der hauptsächlich von der Beziehung zwischen Kirche und Heiliger Eucharistie handelt, betont die Bedeutung des Sakraments der Eucharistie für die Erlangung der Einheit der Kirche als der Leib Christi und als ein gottmenschliches Mysterium, in dem sich unter den Menschen die trinitarische Einheit widerspiegelt

<sup>3</sup> Siehe Μόναχον: Αἱ ἐργασίαι τῆς Β' ἐν ὁλομελείᾳ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkopis* 277 (1982) 2 ff. D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 57 ff. A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 45. Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 160 ff. G. D. Martzelos, Ἀξιολόγηση καὶ προοπτικὲς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, *Nicolaus (nuova serie)*, *Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33:2 (2006) 86. Ders., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ', Thessaloniki 2007, S. 304.

<sup>4</sup> Siehe N. Afanassieff, L' Eucharistie, principal lien entre les catholiques et les orthodoxes, *Irénikon* 38 (1965) 337 ff.; *HerKorr* 20 (1966) 336 ff.; M. Brun, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung, (*Ökumenische Beihefte* 18), Freiburg (Schweiz) 1988, S. 198 ff. St. Charkianakis, Τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Συστηματικὴ ἀνάλυσις), Thessaloniki 1969, S. 89 f., S. 122 Anm. 1, S. 182. Von römisch-katholischer Seite her siehe die sehr wichtige Feststellung des Kardinals Lercaro in Bezug auf das eucharistische Verständnis der Kirche vonseiten der orthodoxen Kirchen des Ostens: »So ist hier in aller Klarheit festgestellt, dass durch die Feier der Eucharistie in jeder dieser Kirchen in ganz realer Weise die einzige heilige Kirche in ihrer Gesamtheit aufgebaut wird und sich fortentwickelt« (G. Lercaro, Die Bedeutung des Dekrets De Oecumenismo für den Dialog mit den nicht-katholischen Kirchen des Ostens, *Concilium* 1 [1965] 445).



und von ihnen erlebt wird<sup>5</sup>. Wenn die Kirche, wie charakteristisch hervorgehoben wird, die Heilige Eucharistie vollzieht, verwirklicht sie »das, was sie ist«, nämlich der Leib Christi. In diesem Sinn wird die Eucharistie von der Kirche zwar als Ausdruck der himmlischen Liturgie in der gegenwärtigen Zeit vollzogen, gleichzeitig aber schafft sie die Kirche unter der Voraussetzung, dass durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi macht. Dies ist der Grund, warum die Eucharistie wesentlich und vor allem das Mysterium der Kirche ist<sup>6</sup>.

Zusätzlich wird im Dokument betont, dass die Kirche durch das Sakrament der Heiligen Eucharistie das offenbart, was sie ihrem Wesen nach ist: das Abbild und die Offenbarung des Mysteriums der trinitarischen Einheit und das »Wohnen« Gottes unter den Menschen. Anders formuliert, wird mit der Feier der Eucharistie das trinitarische Mysterium der Kirche offenbart und es wird in ihr gegenwärtig<sup>7</sup>. Aus diesem Grund werden, wie hervorgehoben wird, die Gläubigen durch die Eucharistie mit Christus verbunden, der gemeinsam mit ihnen dem Vater als Opfer dargebracht wird. So erhalten sie die Kraft, sich selbst im Geist des Opfers ihren Mitmenschen darzubringen, wie Christus selbst, hingegeben »für Viele«, sich seinem Vater dargebracht hat. Diese Vollendung in der Einheit, die untrennbar verwirklicht wurde durch den Sohn und den Heiligen Geist, welche nach dem Vater und seinem Willen wirken, ist, wie betont wird, die Kirche in ihrer Fülle<sup>8</sup>.

Im zweiten Abschnitt des Dokumentes ist die Rede von der Bedeutung der Ortskirche und von ihrer Einheit in Bezug auf die Heilige Eucharistie<sup>9</sup>. Es wird betont, dass die Ortskirche ihre Identität nur dann zum Ausdruck bringt, wenn sie eucharistische Versammlung ist. Wenn also die Ortskirche die Feier der Eucharistie begeht, verwirklicht und offenbart sich in ihr die Kirche sowohl als der Leib Christi, als auch als Mysterium der Einheit gemäß dem Vorbild der trinitarischen Einheit. Insofern wird den Gläubigen in der Feier der Eucharistie eine neuartige Einheit kundgetan, die die Unterschiede in Bezug auf Völker, Nationen und soziopolitische Systeme überwindet und die Gemeinschaft zwischen ihnen im sakramentalen Leib Christi wiederherstellt. Darüber hinaus übersteigt diese Einheit aber, wie hervorgehoben wird, die geistige, soziopolitische und kulturelle Einheit, weil sie die Einheit »im Heiligen Geist« ist, der die zerstreuten Kinder Gottes wieder versammelt. Und genau dieses Mysterium der liebenden Einheit der Vielen, das durch die Feier der Eucharistie in der Kirche begangen wird, bringt das Mysterium der trinitarischen Einheit zum Ausdruck, das den Gläubigen als neue Wirklichkeit kundgetan wird. Dies ist der Grund, warum die Kirche das Mysterium des dreieinen Gottes zum Vorbild für ihre Einheit hat. In diesem Sinne bildet die Kirche im Licht des trinitarischen Mysteriums nicht nur das Kriterium für die Einheit der Ortskirche, sondern auch für den Ablauf des kirchlichen Lebens in seiner Gesamtheit<sup>10</sup>. Amtsträger und Garant für die Einheit der Ortskirche ist der Bischof. Er ist es, der seine jeweilige Ortskirche als Bindeglied zu den anderen Ortskirchen auf der Ebene der Gesamtkirche vertritt. Deshalb

<sup>5</sup> Siehe *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 157 ff. *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 46 ff.

<sup>6</sup> Siehe § 4, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 158; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 48.

<sup>7</sup> Siehe § 5, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 159; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 49.

<sup>8</sup> Siehe § 6, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 160; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 50 f.

<sup>9</sup> Siehe *D. Salachas*, a.a.O., S. 160 ff. *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 51 ff.

<sup>10</sup> Siehe § 1, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 160 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 51 f.



wird keine wahre Eucharistie in seiner Kirche gefeiert, wenn er selbst nicht Vorsteher der liturgischen Versammlung ist oder sich ein Priester findet, der mit ihm in Gemeinschaft steht<sup>11</sup>.

Im dritten Teil des Dokumentes liegt die Betonung auf der Kirche als eine, weil der Leib Christi einer ist. Die Ortskirche, die mit dem Bischof die Eucharistie feiert, ist nicht nur ein Teil des Leibes Christi. Die Vielzahl der ortskirchlichen Gemeinden ist nicht ein Faktor der Teilung der Kirche, sondern bekundet im Gegenteil sakramental ihre Einheit<sup>12</sup>. In Übereinstimmung mit der Tradition der Kirchenväterlehre der ersten Jahrhunderte offenbart sich die katholische Kirche, d.h. die Gesamtkirche, durch die Eucharistie in der ortskirchlichen Versammlung<sup>13</sup>. Demnach fallen Katholizität und Lokalität der Kirche sakramental in der Eucharistie zusammen.

Damit aber die Ortskirche, die die Feier der Eucharistie begeht, tatsächlich in Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen steht und die Katholizität der Kirche zum Ausdruck bringen kann, muss sie definiert werden durch a) die Katholizität in Bezug auf die Zeit, demnach das Mysterium der Kirche, welches im Rahmen der Ortskirche gelebt wird, mit dem Mysterium übereinstimmt, das in der frühchristlichen Kirche gefeiert worden ist, und b) die Katholizität in Bezug auf den Ort, wonach die gegenseitige Anerkennung zwischen der betreffenden Ortskirche und den anderen Ortskirchen vorhanden sein muss<sup>14</sup>.

Der Fokus auf die Ekklesiologie im Dokument von München macht die Antwort auf die Frage deutlich, warum die Bischöfe als Garanten der Einheit der Kirche in den Diptychen erwähnt werden sollen: Es wird betont, weil sie sowohl sichtbares »Zeichen der gesamtkirchlichen Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft« sind, als auch Garanten der Erhaltung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen der gesamten Ökumene und ihrer gemeinsamen Treue in der apostolischen Überlieferung<sup>15</sup>. Darüber hinaus kann kein Bischof die Sorge für seine eigene Kirche trennen von der Sorge um die Gesamtkirche, weil die eine und einzige Kirche als Gesamtkirche, wie gesagt, im Rahmen der Ortskirche sakramental sichtbar wird. Die Sorge für die Gesamtkirche wird vom Heiligen Geist nicht der Gesamtheit der Ortsbischöfe aufgetragen, sondern ihrer Gemeinschaft untereinander, die gemäß der Tradition durch die synodale Institution zum Ausdruck gebracht wird<sup>16</sup>.

Das Dokument von München bildet, wie aus dem zuvor Erwähnten deutlich hervorgeht, einen Hymnus auf die Heilige Eucharistie und auf ihre Bedeutung für die Einheit und die Katholizität der Kirche. Was aber in diesem Dokument sehr großen Eindruck macht, das sehr positive Perspektiven für die erfolgreiche Fortführung des theologischen Dialogs eröffnet, ist der ekklesiologische Fortschritt, der zum ersten Mal von Seiten der römisch-katholischen Theologie in einem offiziellen theologischen Dokument zu verzeichnen ist. In diesem Punkt gibt es eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Theologie. Die eucharistische Ekklesiologie, die – wie neueste wissenschaftliche Forschungen zeigen<sup>17</sup> – ein grundlegendes und charakteristisches Element

<sup>11</sup> Siehe § 4, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 162 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 54 ff.

<sup>12</sup> Siehe § 1, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 163 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 57 f.

<sup>13</sup> Siehe § 3, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 164; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 58.

<sup>14</sup> Siehe § 3, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 164 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 58 f.

<sup>15</sup> Siehe § 3, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 165; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 59 f.

<sup>16</sup> Siehe § 4, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 165 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 60 f.

<sup>17</sup> Siehe charakteristisch *N. Afanassieff*, *Una Sancta, Irénikon* 36 (1963) 436 ff. *Ders.*, *L'Église du Saint Esprit*, (Collection »Cogitatio Fidei« 83), Paris 1975. *J. D. Zizioulas*, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, *Istina* 14 (1969) 67 ff. *Ders.*, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαρι-*



der frühen und ungeteilten Kirche darstellt, bildet die Basis für die Überwindung aller übrigen ekklesiologischen Probleme, die im Dokument von München behandelt werden<sup>18</sup>.

Prinzipiell muss von orthodoxer Seite aus hervorgehoben werden, dass ein wesentlicher Fortschritt der römisch-katholischen Theologie darin besteht, dass die Kirche im Dokument als lokale eucharistische Versammlung verstanden und unterstrichen wird. Wie Professor Mantzaridis treffend bemerkt hat, ist die Tatsache, dass im Dokument von München die Kirche als lokale eucharistische Versammlung definiert wird, besonders aus orthodoxer Sichtweise wichtig, weil »diese These nicht ohne weiteres mit der traditionellen römisch-katholischen Ekklesiologie in Einklang gebracht werden kann. Wollte man aus dieser These Konsequenzen ziehen, dann könnte man den Papst wohl nur noch als *primus inter pares* bezeichnen«<sup>19</sup>.

Außerdem ist die Betonung der Bedeutung der Eucharistie für die Errichtung, die Erscheinung und die Einheit der Kirche, was den Grundstein der Ekklesiologie der frühen und ungeteilten Kirche darstellt, nunmehr auch ein wichtiges Element in der römisch-katholischen Theologie, mit der Konsequenz, dass diese nun das bedeutende Thema der Ekklesiologie auf charismatische und sakramentale, und nicht mehr nur auf personell-juristische oder institutionelle Grundlagen stützt<sup>20</sup>.

Auch die Betonung der Tatsache, dass die Sorge um die Gesamtkirche nicht Angelegenheit und Aufgabe eines einzigen Bischofs ist, sondern die eines jeden Bischofs einer Ortskirche, und diese Sorge vom Heiligen Geist der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander aufgetragen wurde, die sogar durch die Synodalität ausgedrückt wird, stellt die grundlegende Voraussetzung für eine erneute Nachprüfung der Primats- und der Unfehlbarkeitsfrage auf der Ebene der Ekklesiologie der frühen und ungeteilten Kirche dar, so wie es ausdrücklich im Dokument von Neu Valamo (1988) hervorgehoben wird<sup>21</sup>, wie wir unten sehen werden.

στία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Athen <sup>2</sup>1990; *Metropolit von Pergamos Johannes (Zizioulas)*, *Εὐχαριστίας Ἐξemplάριον*, ἤτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικά καὶ Εὐχαριστιακά, Megara 2006. *Ders.*, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, (Contemporary Greek Theologians Series 4), New York 1985. *J. – M. R. Tillard*, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclesiologie de communion*, (Collection »Cogitatio Fidei« 168), Paris 1992. *Ders.*, *L'Église locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*, (Collection »Cogitatio Fidei« 191), Paris 1995. *J. Rigal*, *L'ecclesiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, (Collection »Cogitatio Fidei« 202), Paris 2000.

<sup>18</sup> Ähnliche Ansichten vgl. *G. Galitis*, *Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen*, *Ofo* 3 (1989) 174; *A. Vletsis*, *Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht*, in: *Chr. Böttigheimer u.a. (Hgg.)*, *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, Festschrift für *Peter Neuner*, Regensburg 2006, S. 700.

<sup>19</sup> Siehe *G. Mantzaridis*, *Betrachtungen über den Text von München*, in: *Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (Hg.)*, *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*, (Les études théologiques de Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 253 f.

<sup>20</sup> Siehe auch *G. D. Martzelos*, *Ἀξιολόγηση καὶ προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μετὰ τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Nicolaus (nuova serie)*, *Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33:2 (2006) 89. *Ders.*, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ'*, Thessaloniki 2007, S. 310.

<sup>21</sup> Siehe § 55, in: *D. Salachas*, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di *O Odigos*, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 187; *A. Papadopoulos*, *Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, Thessaloniki – Athen 1996, S. 125; *G. Martzelos – P. Hofrichter*,



Generell kann gesagt werden, dass die Theologie des Dokumentes von München eine sehr optimistische Perspektive auf den Fortgang des theologischen Dialogs zulässt, indem die Einstellung geschaffen wird, dass das theologische Erbe der frühen und ungeteilten Kirche entscheidend zur Überwindung auch jener Punkte beitragen kann, in denen es scheinbar keine Übereinstimmung zwischen den beiden Kirchen gibt. In dieser Hinsicht finde ich die Bemerkung meines Kollegen Professor Nikolaou sehr treffend, der, obwohl er die besondere Bedeutung des Dokumentes von München nicht so sehr auf der theologischen, sondern viel mehr auf der psychologischen Ebene des theologischen Dialogs lokalisiert<sup>22</sup>, dennoch feststellt, dass »der Text auch theologisch gewichtig ist, weil er insgesamt grundlegende dogmatische Aussagen enthält, die von der alten Kirche her gemeinsam gemacht werden«<sup>23</sup>.

## b. Das Dokument von Bari (1987)

Das Dokument von Bari zum Thema »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« bildet eine Fortsetzung des Dokumentes von München und wurde während der 4. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission verabschiedet, die in Bari von 9.–16. Juni 1987 stattfand<sup>24</sup>.

Die grundlegende ekklesiologische Auffassung, die mit diesem Dokument proklamiert wird und die uns gegenwärtig interessiert, ist, dass die Einheit der Kirche auf jeden Fall die Einheit im Glauben und in den Sakramenten voraussetzt<sup>25</sup>. Die Einheit im Glauben wird im Dokument sogar als unerlässliche Bedingung für die Einheit der Sakramente, und besonders des Sakraments der Heiligen Eucharistie, gesehen. Denn der Glaube, wie betont wird, ist seinem Wesen nach ein kirchliches Ereignis, das seine Verwirklichung und Vollendung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft der Kirche findet, und zwar in ihrem liturgischen und vor allem in ihrem eucharistischen Ausdruck. In diesem Sinn ist die sakramentale Gemeinschaft der echte Ausdruck des Glaubens und des kirchlichen Lebens. Mit anderen Worten ist die sakramentale Gemeinschaft nicht möglich ohne die Gemeinschaft des Glaubens. Gemeinschaft im Glauben und sakramentale Gemeinschaft sind miteinander funktionell und untrennbar verbunden<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Ὁ ἐπίσημος θεολογικός διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 82.

<sup>22</sup> Siehe *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*, (Les études théologiques de Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 223.

<sup>23</sup> Siehe a.a.O., S. 224.

<sup>24</sup> Siehe Ἡ Δ' Συνέλευση τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Μπάρι, 9–16 Ἰουνίου 1987). Κοινόν Ἀνακοινωθέν, *Episkepsis* 382 (1987) 10. *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 95 ff. *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 179 ff.

<sup>25</sup> Siehe *D. Salachas*, a.a.O., S. 167 ff. *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 86 ff. *G. Martzelos* – *P. Hofrichter*, Ὁ ἐπίσημος θεολογικός διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 60 ff.

<sup>26</sup> Siehe § 2 und § 3, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 167; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 86 f.; *G. Martzelos* – *P. Hofrichter*, a.a.O., S. 60.



Darüber hinaus wird der Glaube als kirchliches Ereignis vertieft und beleuchtet durch die kirchliche Gemeinschaft, die in jeder Ortskirche sakramental erlebt wird. Insofern bildet der Glaube nicht nur die Voraussetzung für die sakramentale Gemeinschaft, sondern ist auch Frucht des sakramentalen Lebens, das sich in der Ortskirche in verschiedenen Lebens- und Tätigkeitsstufen vollzieht. Die Ortskirche lebt den Glauben vor allem in der Feier der Sakramente, sie verkündigt ihn und teilt ihn mit. Mit der Feier der Sakramente bringt außerdem jede Ortskirche ihr tieferes Wesen und ihre Identität zum Ausdruck, indem sie kundtut, dass sie in der Nachfolge der Kirche der Apostel steht und sich in Gemeinschaft mit all jenen Kirchen befindet, die ein und denselben Glauben haben und dieselben Sakramente feiern. Durch die Feier der Sakramente innerhalb einer Ortskirche erkennen die anderen Ortskirchen die Übereinstimmung ihres Glaubens mit dem Glauben dieser Kirche und werden dadurch in ihrem Bestehen gestärkt. Dies bedeutet, dass die Feier der Sakramente in den Ortskirchen das Vorhandensein der Gemeinschaft des Glaubens unter ihnen bestätigt und sichtbar macht. Aus diesem Grunde kann ein Gläubiger, der in seiner Ortskirche getauft wurde, die Sakramente auch in einer anderen Ortskirche empfangen. Die Gemeinschaft in den Sakramenten bringt deutlich die Identität und Einzigartigkeit des wahren Glaubens zum Ausdruck, zu dem sich die Ortskirchen bekennen<sup>27</sup>. Wenn der wahre Glaube bedroht und die Einheit der Kirche durch Häresien und Spaltungen gefährdet wird, spricht die Kirche den wahren Glauben authentisch und unfehlbar, indem sie sich auf die Heilige Schrift, auf die sie umgebende Tradition und auf die Beschlüsse der früheren Synoden stützt, in einer Ökumenischen Synode aus<sup>28</sup>.

Im eben erwähnten ekklesiologischen Rahmen wird dem Dokument von Bari zufolge auch die Bedeutung und der Zweck der verschiedenen Ämter innerhalb der Kirche verständlich: Diese Ämter sind für die Kirche unerlässlich, um ihre Einheit im Glauben und in den Sakramenten zu erhalten, zu stärken und zu festigen. Garant der Einheit des Glaubens im Bereich der Ortskirche ist der Bischof als Zeuge der Überlieferung inmitten seines Volkes, Spender der Sakramente und Lehrer des Glaubens. Unterstützt von seinen Priestern und Diakonen verkündigt er den Glauben der Kirche, bringt den Glaubensinhalt und die Forderungen für eine christliche Lebenshaltung zum Ausdruck und verteidigt den Glauben gegen falsche Auslegungen, die die Wahrheit des Heilsmysteriums verfälschen oder in Gefahr bringen könnten. Die Einheit des Glaubens lässt sich also nicht trennen von der Einheit des sakramentalen Lebens. Die Gemeinschaft im Glauben und in den Sakramenten sind nicht zwei voneinander getrennte Wirklichkeiten: es handelt sich eher um zwei Blickwinkel ein und derselben Wirklichkeit, die die Einheit der Kirche voraussetzt und gleichzeitig sichtbar macht<sup>29</sup>.

Aus orthodoxer Sicht ist es von großer Bedeutung, dass im Dokument von Bari die Einheit der Kirche eng mit der Einheit im Glauben und in den Sakramenten verbunden ist, und dass

<sup>27</sup> Siehe § 21 bis § 23, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 172; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 95 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 65 f.

<sup>28</sup> Siehe § 27, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 173; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 96 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 67.

<sup>29</sup> Siehe § 34 und § 36, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 174; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 98 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 68.



die Einheit im Glauben – wie überdies schon in der Frühkirche – die Voraussetzung für die sakramentale Einheit bildet, besonders in der Heiligen Eucharistie<sup>30</sup>.

Bemerkenswert ist auch, wie schon Professor Galitis ausgeführt hat, dass sich im Dokument die Unfehlbarkeit auf eine ökumenische Synode und nicht auf eine einzige Person, wie zum Beispiel auf den Bischof von Rom, bezieht. Trotz der Tatsache, dass die betreffenden Formulierungen doppeldeutig sind und beliebiger Interpretation unterliegen können, da die Unfehlbarkeit des Papstes *expressis verbis* nicht ausgeschlossen wird, ist dennoch, wie er schreibt, die Tatsache, dass heutzutage ein römisch-katholischer Christ, und zwar unter Berücksichtigung der historischen Voraussetzungen, so etwas sagen kann, ein Fortschritt und eine Hoffnung für die Zukunft<sup>31</sup>.

Diesen Punkt des Dokumentes von Bari betont auch besonders der verstorbene Professor Ioannis Kalogirou, der die Meinung vertreten hat, dass das Dokument durch diesen Punkt das Thema der Einheit zwischen den beiden Kirchen erheblich vorantreibt<sup>32</sup>.

### c. Das Dokument von Neu Valamo (1988)

Dieses Dokument zum Thema »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche und besonders die Wichtigkeit der apostolischen Nachfolge für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes« wurde während der 5. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission verabschiedet, die in Neu Valamo in Finnland von 19.–27. Juni 1988 stattfand<sup>33</sup>. Der Rahmen, in dem dieses Thema behandelt wird, ist wieder die eucharistische Ekklesiologie des Dokumentes von München, wobei der Schwerpunkt auf der Bedeutung des Sakraments der Weihe und besonders auf der apostolischen Nachfolge für die Einheit der Kirche liegt<sup>34</sup>.

Obwohl, wie im Dokument betont wird, alle Mitglieder der Kirche als Glieder des Leibes Christi an seinem priesterlichen Amt teilhaben, hat Christus selbst als Haupt der Kirche

<sup>30</sup> Siehe § 2, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 167; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 86 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 60. Siehe auch *G. Tsitsis*, The Question of Christian unity in the bilateral dialogues of the Orthodox Church, in: Seventh Forum on bilateral Dialogues (1994–1997), France, May 1997, (Faith and Order Paper No 179), Geneva 1999, S. 29 f.

<sup>31</sup> Siehe *G. Galitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *Ofo* 3 (1989) 174.

<sup>32</sup> Siehe *J. Kalogirou*, Ἡ οἰκουμένη καὶ τῆς Ὁρθοδοξίας. Ἀπὸ τὸ ἀρχέγονον χριστιανικὸν μαρτύριον πρὸς τὸν πατερικὸν διάλογον καὶ τὴν κατὰ τὸ παρὸν ἀξιοποίησιν αὐτοῦ διὰ τὴν χριστιανικὴν ἐνότητα, in: Ἀναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου, 1914–1986, Bd. 3, Genf 1989, S. 60 f.

<sup>33</sup> Siehe Ἡ Ε' Γενικὴ Συνέλευσις τῆς Διεθνούς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 403 (1988) 7 f. Κοινὸ κείμενο τῆς Διεθνούς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βάλανο, 26 Ἰουνίου 1988), *Episkepsis* 404 (1988) 9. *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico »s. Nicola« padri domenicani, Bari 1994, S. 132 ff. *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 108 f. *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 192 f.

<sup>34</sup> Siehe *D. Salachas*, a.a.O., S. 178 ff. *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 110 ff. *G. Martzelos – P. Hofrichter*, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 72ff.



die Apostel »in seinem Topos und Typos« eingesetzt, die er aus dem Volk erwählt, mit seiner Macht und Autorität ausgestattet und mit der Gnade des Heiligen Geistes gestärkt hat. Das Werk und den Auftrag der Apostel setzen die Bischöfe gemeinsam mit den Priestern und Diakonen innerhalb der Kirche fort, indem sie durch die Weihe zu Nachfolgern der Apostel werden<sup>35</sup>.

Das wesentliche Ziel der Bischofsweihe, die das Zentrum aller Charismen und Werke des Heiligen Geistes darstellt, ist die Erlangung und Erhaltung der Einheit auf der Ebene der Ortskirche. Deshalb erreicht die Weihe ihren Höhepunkt in der Feier der Eucharistie, durch die alle ein Leib, der Leib Christi werden. Die Ortskirche, die mit vielfältigen Gaben des Heiligen Geistes beschenkt ist, hat also den Bischof in ihrem Zentrum. Die Gemeinschaft mit ihm verwirklicht die Einheit aller Glieder seiner Kirche und bringt so die Fülle der Kirche zum Ausdruck. Die Einheit innerhalb einer Ortskirche kann, wie unterstrichen wird, nicht von der katholischen, d.h. der universalen, Gemeinschaft der anderen Ortskirchen untereinander getrennt werden. Daher ist die Gemeinschaft einer Ortskirche mit den anderen unerlässlich. Diese Gemeinschaft offenbart und verwirklicht sich sowohl in der Gemeinschaft der Bischöfe als auch durch sie, wenn z. B. der Bischof durch seine Weihe nicht nur Vorsteher und Liturg einer Ortskirche wird, sondern sie auch innerhalb der katholischen Gemeinschaft vertritt. Das wird besonders durch die Feier der Weihe zum Bischof klar gemacht, die dem kanonischen Kirchenrecht gemäß von zwei oder drei Bischöfen vollzogen wird, um die Gemeinschaft der anderen Ortskirchen mit jener, deren Bischof geweiht wird, zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise wird der neue Bischof in die Gemeinschaft der Bischöfe eingeführt. Aus diesem Grunde drückt die Konzelebration der Bischöfe bei der Bischofsweihe sehr lebendig die Einheit der Kirche und ihre Identität mit der apostolischen Tradition aus<sup>36</sup>.

Besonders bemerkenswert ist, dass die eucharistische Ekklesiologie des Dokumentes von München die Basis für das Verständnis der Rolle des Bischofs bildet, sowohl in der Orts- als auch in der Gesamtkirche. Noch einmal wird im Dokument von Neu Valamo mit Nachdruck betont, dass – weil sich die Kirche durch die Heilige Eucharistie in ihrer Fülle offenbart – sich die Rolle des Bischofs und in erweiterter Form die des Priesters in ihrer Fülle durch die Feier der Eucharistie zeigt<sup>37</sup>. Ebenfalls wird hervorgehoben, dass die Eucharistie die Einheit der Ortskirche verwirklicht und gleichzeitig sowohl die Einheit aller Ortskirchen darstellt, die die Eucharistie in Wahrheit feiern, als auch die diachrone Einheit unter ihnen von der apostolischen Zeit bis heute<sup>38</sup>. Anders formuliert, offenbart die Eucharistie als Höhepunkt des liturgischen Dienstes des Bischofs die Einheit und die Katholizität der Kirche sowohl örtlich als auch zeitlich. Auf der Ebene dieser Ekklesiologie wird nachdrücklich betont, dass die »Una Sancta« die Gemeinschaft der Ortskirchen darstellt und nicht die Gemeinschaft einzelner Personen<sup>39</sup>, wie auch, dass jeder Bischof durch seine Weihe zum Nachfolger

<sup>35</sup> Siehe § 18, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 181; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 114 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 75.

<sup>36</sup> Siehe § 25 bis § 28, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 182; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 116 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 76 f.

<sup>37</sup> Siehe § 34, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 183; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 119; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 78.

<sup>38</sup> Siehe § 36, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 184; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 119; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 78.

<sup>39</sup> Siehe § 45, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 185; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 122; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 80.



der Apostel wird, unabhängig davon, welche die Kirche ist, der er vorsteht, oder welches Ansehen auf Grund des Alters sie unter den anderen Ortskirchen hat<sup>40</sup>.

Dennoch wird nicht nur die historische und kanonische Institution des Ersten im Rahmen der Pentarchie in der Frühkirche (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem), wie auch der übrigen neueren Patriarchate und Erzbistümer anerkannt, sondern es wird auch ihre Bedeutung für das Leben und die Einheit der Kirche betont<sup>41</sup>. Besonders wird hervorgehoben, dass gemäß dem 34. *Kanon der Heiligen Apostel*, der in der gemeinsamen Tradition beider Kirchen steht, der Erste unter den Bischöfen nicht etwas beschließt ohne die Übereinkunft mit den anderen Bischöfen, dass aber auch diese nichts beschließen ohne die Zustimmung des Ersten unter ihnen<sup>42</sup>.

In diesem Sinne muss darauf hingewiesen werden, dass die Formulierung, die sich im abschließenden Paragraph des Dokumentes findet, von besonderer Wichtigkeit ist und für die römisch-katholische Seite einen gewichtigen Fortschritt bedeutet, nämlich dass die Untersuchung der Primatsfrage innerhalb der Gesamtkirche und besonders der Primatsfrage des Bischofs von Rom – eine Frage, die einen der großen Unterschiede zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche ausmacht – in den nächsten Jahren, und zwar im Rahmen der Perspektiven der Gemeinschaft unter den Ortskirchen, wie sie im Dokument von Neu Valamo beschrieben wird, diskutiert werden soll<sup>43</sup>.

#### d. Das Dokument von Ravenna (2007)

Dieses Dokument mit dem Thema »Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Synodalität und Autorität«<sup>44</sup> wurde, nach dem Wiederbeginn des Dialoges, im September 2006, während der 10. Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission, die sich zwischen 8. und 14. Oktober 2007 in Ravenna-Italien zusammengefunden hat, bestätigt<sup>45</sup>. Wie uns der Titel des Dokumentes zeigt, setzt das Dokument von Ravenna aus der Sicht der Ekklesiologie die Dokumente von München, Bari und Neu Valamo fort: es werden nämlich die Fragen bezüglich der kirchlichen Communio, Synodalität und Autorität als ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene, auf dem Fundament der Trinitätstheologie und vor allem der eucharistischen Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche untersucht.

Schon im ersten Teil des Dokumentes (§§ 5–16), der sich auf die Grundlegung der Synodalität und Autorität in der Kirche bezieht, wird betont, dass die Synodalität,

<sup>40</sup> Siehe § 49, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 186; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 123; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 80.

<sup>41</sup> Siehe § 52, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 186 f.; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 1124 f.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 81.

<sup>42</sup> Siehe § 53, in: *D. Salachas*, a.a.O., S. 187; *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 125; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O., S. 82.

<sup>43</sup> Siehe § 55, in: *D. Salachas*, a.a.O.; *A. Papadopoulos*, a.a.O.; *G. Martzelos – P. Hofrichter*, a.a.O.

<sup>44</sup> Den ganzen Text des Dokumentes von Ravenna siehe: *Ecclesiological and canonical Consequences of the sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (Ravenna, 13 October 2007), in: <http://www.ec-patr.org/docdisplay>, S. 1–11. Eine deutsche Übersetzung des Dokumentes von Ravenna, siehe *Ofo* 22 (2008) 89–99.

<sup>45</sup> Siehe Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church. Tenth Plenary Session, Ravenna, Italy, 8–14 October 2007. Communiqué, in: <http://www.ec-patr.org/docdisplay>, S. 1.



die einen Ausdruck der Einheit der Kirche darstellt, das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes widerspiegelt; in der Hl. Trinität findet die Kirche ihre letztgültigen Grundlagen. So wie unter den Personen der Trinität sowohl eine Einheit als auch eine Ordnung in ihrer »Aufzählung« besteht, ohne jedoch, dass die Bezeichnung der zweiten und der dritten Person als solche eine Minderung oder Unterordnung für diese bedeuten soll, so besteht auf gleiche Art und Weise eine Einheit und eine Ordnung zwischen den Ortskirchen im Rahmen ihrer Communio, die keine Ungleichheit bezüglich ihrer Natur als Kirchen darstellen soll. Es wird sogar nachdrücklich unterstrichen, dass alle Gläubigen als Mitglieder des Leibes Christi, verantwortlich für den Aufbau und Beibehaltung der Einheit der Kirche, nach dem Vorbild der trinitarischen Gemeinschaft, sind (§§5–6), und demzufolge sie eine Art Autorität im Rahmen des kirchlichen Lebens ausüben (§7). Die Bischöfe sind jedoch vor allem, wie im Dokument unterstrichen wird, für die Communio und die Einheit der Kirche im Glauben und in der Liebe verantwortlich, die als Nachfolger der Apostel die selbige Verantwortung tragen sowie auch *den Dienst »für die Treue zu den Forderungen eines Lebens nach dem Evangelium«* wahrnehmen (§8). Die Art und Weise mit der die Communio der Bischöfe für den Aufbau und für die Bewahrung der kirchlichen Einheit hauptsächlich ausgeübt wird, ist die Einberufung lokaler, regionaler und ökumenischer Synoden (§9). Mit anderen Worten, gehört der synodale Charakter der Kirche, so wie er im Dokument betont wird, zu ihrer Natur selbst und drückt sich durch die Zeit und in der ganzen Welt in drei Ebenen aus: in der lokalen, der regionalen und der universalen Ebene. Im lokalen Bereich einer Stadt trägt natürlich der Bischof die Verantwortung. Auf der regionalen Ebene, in der eine Gruppe verschiedener Ortskirchen mit ihren jeweiligen Bischöfen existiert, trägt derjenige die Verantwortung, den, nach dem *34. Apostolischen Kanon*, die Ortsbischöfe als den »ersten« unter ihnen anerkennen. In der universalen Ebene, wird die Verantwortung demjenigen überlassen, den die jeweiligen Ersten der verschiedenen Regionen, als den »ersten« unter ihnen anerkennen (§10).

Indem das Dokument von Ravenna die ekklesiologische Problematik der Dokumente von München und Neu Balamo, auf der Grundlage der eucharistischen Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche fortsetzt, betont es ebenfalls, dass die Kirche in ihrer lokalen Ebene in vielen und unterschiedlichen Orten besteht und genau dies ist es, was ihre Katholizität aufzeigt. Als »katholische Kirche« ist sie ein lebendiger Organismus und stellt so den Leib Christi dar. Diese Katholizität offenbart sich in der lokalen eucharistischen Gemeinschaft der Kirche. In diesem Sinn, ist jede lokale Kirche, die sich in Communio mit den anderen Ortskirchen befindet, eine Offenbarung der einen und ungeteilten Kirche Gottes. Dies bedeutet, dass die Katholizität jeder Ortskirche als diachronische Communio mit der einen Kirche (*Una Sancta*) in jedem Ort aufgefasst wird. Genau aus diesem Grund hat die Unterbrechung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen zwei oder mehreren Ortskirchen die Folge, dass eine der grundlegendsten Eigenschaften der Kirche verletzt wird, nämlich ihre Katholizität (§11). So offenbart sich die Katholizität der Kirche wahrhaftig nur in der Communio einer Ortskirche mit den anderen Ortskirchen, die alle selbstverständlich den selbigen apostolischen Glauben bekennen und die selbigen kirchlichen Grundstrukturen besitzen (§22).

Auf der regionalen Ebene ist das Vorrangige, bezüglich der Einheit und Katholizität der Kirche, die Communio der Ortskirche mit den anderen Nachbarkirchen, wegen der gemeinsamen Verantwortung, die alle zusammen haben, im Rahmen ihres Auftrages in ihrer jeweiligen Region (§22). Verantwortlich für diese Communio ist ohne Zweifel der Bischof jeder Ortskirche, der, im Rahmen seiner pastoralen Fürsorge, der verantwortliche Wächter der Katholizität seiner selbigen Ortskirche ist. Aus diesem Grund soll sein Interesse



für die Förderung der katholischen Gemeinschaft mit den anderen Kirchen seiner Region ununterbrochen und intensiv sein. Dies ist auch der Grund dafür, dass Synoden auf der regionalen Ebene einberufen werden, mit dem Ziel, die Einheit und Katholizität der Kirche zu bewahren (§26).

Auf der universalen Ebene wird die Verwirklichung der Synodalität durch die Ökumenischen Synoden gewährleistet. Weil die Katholizität der Kirche auf dieser Ebene die grundlegende Einheit aller Ortskirchen miteinander voraussetzt und beinhaltet (§32), ist aus diesem Grund eine Ortskirche, wie im Dokument betont wird, weder dazu berechtigt, einseitig das Credo zu verändern, welches von Ökumenischen Synoden verfasst worden ist; noch darf sie durch einseitige Entscheidung grundlegende Änderungen einführen, die die »Form des Amtes« verändern (§33). Aus diesem Grund nämlich, jedes mal wenn im Laufe der Zeit wichtige Probleme auftauchten, welche die Gemeinschaft beeinträchtigen und die Einheit der Kirche auf der universalen Ebene erschüttern, ob es sich hier um dogmatische Probleme oder Probleme bezüglich der kirchlichen Ordnung und Disziplin handelte, wurde eine Ökumenische Synode einberufen, um diese Probleme zu lösen. Diese Synoden wurden als ökumenisch anerkannt, nicht nur weil sich in ihnen Bischöfe aus allen Ortskirchen versammelt hatten, und besonders diese der fünf alten Patriarchate, Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, nach der alten kirchlichen Ordnung, sondern weil auch die offiziellen dogmatischen Entscheidungen und Formulierungen bezüglich des gemeinsamen Glaubens für alle Kirchen und für alle Gläubigen unabhängig von Ort und Zeit, bindend waren, damit so die Einheit der katholischen Kirche bewahrt wird (§35). In diesem Sinn, stellt jede Ökumenische Synode, die vom Bewusstsein der gesamten Kirche rezipiert wird, eine Offenbarung der *Communio* der katholischen Kirche dar; gleichzeitig dient sie auch mit ihrer Funktion diese Gemeinschaft (§38).

Das Wort von der Einheit und der Katholizität der Kirche auf allen drei Ebenen, wie es im zitierten Dokument unterstrichen wird, bedeutet nicht, dass die Vielfaltigkeit oder die Unterschiedlichkeit der Gläubigen bzw. der Gemeinden abgeschafft wird. Im Gegenteil; da die Einheit der Kirche ein Werk und ein Geschenk des Hl. Geistes ist, fällt sie nicht nur nicht auf eine alles nivellierende Gleichförmigkeit zurück, sondern bewahrt und irgendwie verstärkt sie die »Verschiedenheit« und die »Besonderheit« im Leben der Kirche (§31). Dieser Punkt im Dokument von Ravenna stellte eine grundlegende Voraussetzung für die alte und ungeteilte Kirche dar, damit, trotz der existierenden morphologischen Besonderheit der jeweiligen Ortskirchen, die Einheit und Katholizität der Kirche, soweit es möglich war, unerschütterlich bewahrt werden konnten.

### Schlussfolgerung

Anhand der vier eben besprochenen Dokumente des Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche wurde, wie wir glauben, klar, dass die Einheit und die Katholizität der Kirche besonders im Zusammenhang mit dem hauptsächlichen Sakrament der Kirche, nämlich der Heiligen Eucharistie, begriffen und definiert werden und davon untrennbar sind. Da die beiden Kirchen die Bedeutung der eucharistischen Ekklesiologie wahrnehmen, die grundlegend für die Theologie und das Bewusstsein der frühen und ungeteilten Kirche war, bilden sie die beständige und unanfechtbare Basis für die Überwindung der Unterschiede und Probleme im Bereich des theologischen Dialogs mit hoffnungsvollen Perspektiven für die unmittelbare Zukunft.



Tatsache ist freilich, dass die Aufnahme der ekklesiologischen Gegebenheiten der drei ersten erwähnten Dokumente im späteren Dokument von Balamand (1993) nicht den erhofften Niederschlag fand, so dass die Probleme überwunden werden können, die sich in den ehemaligen kommunistischen Ländern zwischen der orthodoxen und der römisch-katholische Kirche aus Anlass der heiklen Frage des Uniatismus ergaben. Nicht zuletzt deshalb entstanden negativ geladene Spannungen, die den Fortgang des Dialogs zwischen den beiden Kirchen hemmten, mit dem Ergebnis, dass der Dialog in Baltimore im Jahre 2000 Schiffbruch erlitt<sup>46</sup> und, wie gesagt, in eine sechsjährige Stagnation geführt wurde. Dennoch schafft nicht nur sein Wiederbeginn im September 2006 in Belgrad unter neuen geschichtlichen Umständen, sondern auch seine Fortsetzung im Oktober 2007 in Ravenna begründete Hoffnung auf die Überwindung der Probleme zwischen den beiden Kirchen auf der Ebene der eucharistischen Ekklesiologie der frühen und ungeteilten Kirche. Von diesem Standpunkt aus ist es wichtig für den Fortschritt des theologischen Dialogs, dass auch das vielbedeutende Thema bezüglich der »Rolle des Bischofs von Rom in der *Communio* der Kirche des ersten Jahrtausends«, das beim nächsten Treffen 2009 vertieft werden soll, in den selben ekklesiologischen Rahmen angeschaut und untersucht wird.

<sup>46</sup> Siehe G. D. Martzelos, Ἀξιολόγηση καὶ προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μέ τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, *Nicolaus (nuova serie), Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33:2 (2006) 101 ff. Ders., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ', Thessaloniki 2007, S. 331 ff.







# Über das Wahrnehmen: Beobachtungen zur Begegnung zwischen Ost- und Westkirche<sup>1</sup>

von Radu Constantin Miron, Brühl

Fangen wir mit den einfachen Dingen an. Martin Luther sagt es so: »Des Morgens, wenn du aufstehst, kannst du dich segnen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und sagen: Das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist! Amen«<sup>2</sup>. Doch Luther sagt uns nicht, wie wir das Zeichen des heiligen Kreuzes zu machen haben! Bekanntlich gibt es unterschiedliche Arten das Kreuzzeichen zu machen. Und ein zeitgenössischer römisch-katholischer Autor warnt: »Selbst heute noch kann sich ein Abendländer in einer griechischen oder russischen Dorfkirche dadurch ‚verraten‘, dass er das Kreuzzeichen nicht in der üblichen Weise vollzieht!«<sup>3</sup> Dass die übliche Weise des orthodoxen Kreuzzeichens eine andere ist als die des Westens, ist hinlänglich bekannt. Warum das so ist, ist eigentlich nie ein besonderes Konfliktthema und deshalb kein Objekt der Forschung gewesen. Ein Autor meint hierzu, was meines Erachtens schwer nachvollziehbar ist, dass bis in das 13. Jahrhundert die orthodoxe Art des Kreuzzeichens die auch im Westen verbindliche gewesen sei, bis Papst Innozenz III. (+1216) auch die »westliche« Art und Weise zugelassen habe.<sup>4</sup> Dies soll heute auch nicht unser Thema sein. Heute soll es um das Wahrnehmen des Anderen gehen – natürlich im Kontext der Begegnung zwischen Ost- und Westkirche. Wenn wir nämlich als orthodoxe Christen das Kreuzzeichen folgendermaßen machen: »Man macht über sich das Kreuzzeichen mit der rechten Hand, indem man den Daumen, den Zeige- und den Mittelfinger zusammenlegt, während man den Ringfinger und den kleinen Finger auf den Handteller drückt«, erheben wir für uns selbst den Anspruch: »Ausdrücken soll diese Fingerhaltung zwei ganz fundamentale Glaubenswahrheiten des Christentums: Derjenige der auf solche Weise die Finger zusammenlegt und das Kreuzzeichen mit ihnen über sich macht, bekennt sich zu dem einen Gott in der Dreifaltigkeit der Personen und zu Jesus Christus in den beiden Naturen des wahren Gottes und des wahren Menschen.« Michael Kunzler, der bereits zitierte römisch-katholische Theologe – ich zitiere ihn, um nicht des orthodoxen Triumphalismus bezichtigt zu werden – bemerkt hierzu: »Lernt ein Kind den Sinn dieser Fingerhaltung und den des Kreuzzeichens, dann hat es schon drei fundamentale Glaubenswahrheiten in sich aufgenommen, und zwar nonverbal, was nach Auskunft der Psychologie viel tiefer in die Seele dringt als alles vernünftige darüber Reden oder Diskutieren.«<sup>5</sup> So weit die – durchaus kompetente – Wahrnehmung des Fachmanns.

Das Problem, das daraus folgt, ist allerdings, dass es auch eine Wahrnehmung der Nicht-Kompetenz gibt, etwa wenn mir manche orthodoxe Christen allen Ernstes weismachen wollen, dass die römisch-katholischen Christen nicht an die Hl. Dreifaltigkeit glauben.

<sup>1</sup> Vorlesung im Rahmen des Dies Academicus 2008 der Universität Bonn.

<sup>2</sup> Zit. nach dem alten Evangelischen Gesangbuch, Nr. 815. Im neuen Evangelischen Gesangbuch (Regionalausgabe Württemberg 1996) ist unter Nr. 665 nur noch der Gebetstext »Das walte Gott...« abgedruckt. Die Aufforderung zum Kreuzzeichen erschien vielleicht nicht mehr zeitgemäß.

<sup>3</sup> M. Kunzler, Christus ist unter uns, Trier 2006, S. 75.

<sup>4</sup> S. Heitz, Mysterium der Anbetung, Bd. 1, Köln 1986, S. 4.

<sup>5</sup> M. Kunzler, Christus ist unter uns, Trier 2006, S. 73 f.



Wenn ich dann frage, wie sie auf diese Idee kämen, bekomme ich zu hören: »Schauen sie sich doch mal deren Hände beim Kreuzzeichen an!«

Es war übrigens vor knapp 600 Jahren, dass ein westlicher Christ eine entsprechende Wahrnehmung über die Orthodoxen machte: Ein gewisser Hans Schiltberger schreibt: »Es gilt anzumerken, dass die Griechen nicht an die Heilige Dreifaltigkeit glauben.«<sup>6</sup> Ähnlich inkompetent – und gleichfalls zum Schmunzeln anregend ist auch seine Feststellung über das Kreuzzeichen der Orthodoxen: »Und wenn sie ein Kreuz schlagen, so tun sie es mit der linken Hand!«<sup>7</sup>.

Im Gegensatz zu der so genannten Pilger- oder Reiseliteratur des Mittelalters, in denen wir häufig eine Mischform aus Reisebericht und Reiseführer entdecken, ist Schiltbergers Bericht der eines Augenzeugen, der selbst Erlebtes berichtet. Schiltberger, ein bayerischer Adeliger, der in der Schlacht von Nikopolis in osmanische Gefangenschaft gerät, kann 1426 in das – noch freie, aber bereits umstellte – Konstantinopel fliehen, wo er das orthodoxe Christentum »live« erlebt und später in seinen Erinnerungen beschreibt.

Ein authentischer Bericht, also ein »Augenzeugenbericht« und dementsprechend hilfreich für die Betrachtung unseres Themas ist auch Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418). Er schreibt über das orthodoxe Kreuzzeichen: »Und jeder machte drei Kreuzzeichen vor ihm (sc. dem Erzbischof von Kiew), das ging so. Man griff mit drei Fingern mit der rechten Hand an die Stirn und zog dann die Finger auf die Brust herab und dann auf die rechte und auf die linke Achsel. Und Kreuze schlugen sie sehr viele in der Messe.«<sup>8</sup>

Im Gegensatz zu solchen Augenzeugenberichten stehen häufig die so genannten Pilgerberichte. Denn bei vielen von ihnen konnte hingegen durch einfachen Textvergleich nachgewiesen werden, dass der entsprechende Autor gar kein Augenzeuge bzw. Pilger war und Teile seines Reiseberichtes einfach bei einem Vorgänger abgeschrieben hatte. Dementsprechend finden sich immer wieder dieselben Topoi in jenem Kapitel, das eigentlich nicht fehlen darf: »Über den Glauben der Griechen«.

Als Hauptquelle all dieser mittelalterlichen Pilger- und Reiseberichte gilt »das Buch des Ritters Mandeville«, der Bestseller des Mittelalters – noch beliebter als Marco Polos »Beschreibung der Welt« (allein zwischen 1470 und 1500 erschienen sieben französische, dreizehn italienische, acht deutsche und vier lateinische Drucke seines Werkes). Christian Buggisch, der eine mittelhochdeutsche Ausgabe übersetzt hat, schreibt zu diesem Buch und seinem Autor: »Doch welche Ironie der Geschichte: Marco Polos Glaubwürdigkeit, der seine Reisen aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich unternommen hat, wurde, kaum dass er nach über zwanzig Jahren in die Heimat zurückgekehrt war, in Zweifel gezogen. Zu phantastisch, zu unglaublich klangen seine Erlebnisse am Hof des Großkhans Kubilai im fernen Asien. Mandeville dagegen, einige Jahrzehnte nach Marco Polo unterwegs, galt als Autorität in

<sup>6</sup> »Es ist ze mercken, das die kriechen nit geloubent an die heillig dryualtigkeit.« Zit. n. *J. Schiltberger*, Reisen in Europa, Asia und Afrika von 1294 bis 1427, (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe München 1859), Amsterdam 1976, S. 138.

<sup>7</sup> »Vnd wenn sie ein crütz tund, so tvnd sie es mit der lincken hand«, *J. Schiltberger*, a.a.O., S. 140.

<sup>8</sup> »...un machot ieglicher dry crütz vor im, das was also. Er graiff mit drin fingern mit der rechten Hand an die stirnen und zoch die finger uff die brust herab und do uff die rechten und uff die lingen achßlen. Und der crütz machtend sy gar vil in der meß.« *R. C. Miron*, Als man ain käß versucht. Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz, *OFo* 1 (1987), 62 u. 67.



Sachen Reisen, wurde später von Kolumbus lobend erwähnt und diente sogar Kartographen wie Abraham Ortelius und Gerhard Mercator als Grundlage für ihre Arbeiten. In Wahrheit jedoch hat John Mandeville Europa nie verlassen.<sup>9</sup>

So dass selbst dieser so häufig von anderen Pilgern zitierte – man weiß, dass die Autorenrechte damals noch nicht so hoch gehalten wurden wie heute – seinerseits eine Kompilation aus diversen Berichten über tatsächliche oder erfundene Reisen war. Für unser Thema interessant ist also, dass die Kenntnisse über die »Griechen« – so nannte man die orthodoxen Christen üblicherweise, die Russen traten erst später in das Blickfeld des christlichen Westens, und dann nahezu exklusiv, – eine second hand – Literatur bildet, welche über Jahrhunderte die öffentliche Meinung hierzulande prägte. Nehmen wir deshalb einfach John Mandevilles entsprechendes Buch<sup>10</sup> zur Hand. Dort heißt es im Kapitel über Konstantinopel: »Obwohl die Griechen doch Christen sind, unterscheidet sich ihre Religion in vielen Dingen von unserem rechten Glauben. Sie sagen, dass der heilige Geist nicht von dem Sohn komme, sondern von Gott dem Vater allein. Sie wollen auch nicht dem Papst und den Kardinälen in Rom untätig sein und sagen, ihr Patriarch habe mehr Gewalt als unser Papst. [...] Auch halten die Griechen ihre Messe mit ungesäuertem<sup>11</sup> Brot und sagen, wir täten Unrecht daran, dass wir die Messe mit gesäuertem Brot feiern. Denn als unser Herr mit den Jüngern am Gründonnerstag das Abendmahl hielt, das nun zu unserer Messe geworden ist, gab er ihnen ungesäuertes, an der Sonne getrocknetes Brot. Und also tun auch sie es zu seinem Gedächtnis alle Jahr am Gründonnerstag. Sie geben es auch den kranken Menschen, die im Sterben liegen.

Sie salben ihre Kranken nicht mit dem Heiligen Öl. Stattdessen salben sie sich nur bei der Taufe mit dem Öl, denn sie meinen, das sei genug, da die Kraft des Öls ewig währt. Auch sagen sie, dass es kein Fegefeuer gebe und dass die Seelen weder Pein noch Wollust verspüren bis zum Jüngsten Gericht, wenn eines jeden Urteil gesprochen wird.

Auch sagen sie, dass Ehebruch und Unkeuschheit keine Todsünden sind, sondern natürliche Dinge. Und sie sagen, dass weder Mann noch Frau sich mehr als einmal verheiraten sollen. Wer es dennoch zum wiederholten Mal tut und Nachkommen zeugt, dessen Kinder gelten als Bankerte und sind in Sünde geboren. In Wirklichkeit lassen sich die Leute wegen Kleinigkeiten voneinander scheiden. Alle ihre Priester haben ein Weib. Auch sagen sie, dass Wucher und der Verkauf von Kirchengut keine Todsünden sind.

<sup>9</sup> C. Buggisch (Hg.), Reisen des Ritters John Mandeville. Vom Heiligen Land ins ferne Asien 1322–1356, Tübingen 2004, S. 15f.

<sup>10</sup> Der Einfachheit halber verwenden wir die o.a. Edition Buggisch'. Die natürlich vorhandenen Textvarianten der diversen Ausgaben des Mandeville-Textes sind für unser Thema eigentlich nicht relevant, von einer Ausnahme abgesehen, die in Fußnote 11 behandelt wird.

<sup>11</sup> Hier irrt Mandeville. Eine englische Ausgabe der zahlreichen Mandeville-Editionen unterschlägt den – nicht plausiblen – Vorwurf an den Westen »dass wir die Messe mit gesäuertem Brot feiern.« und schreibt lediglich »And also they make their sacrament of the altar of therf bread, for Our Lord made it of such bread when He made His maundy.« M. C. Seymour, Mandeville's Travels, London 1968, S. 14. Noch eleganter löst die Leipziger Edition von 1986 das Problem, indem sie Mandeville stillschweigend korrigiert: »Das Sakrament des Abendmahls begehen die Griechen mit einem gesäuerten Brote. Ihrer Meinung tun wir Unrecht, wenn wir den Leichnam des Herrn nicht mit gesäuertem Brote segnen.« G. Grümmer, Johann von Mandeville. Von seltsamen Ländern und wunderlichen Völkern, Leipzig 1986, S. 31. Auch G. Sollbach, Das Reisebuch des Ritters John Mandeville, Frankfurt 1989, korrigiert stillschweigend.



Sie sagen, dass man auf einem Altar nicht mehr als eine Messe am Tag lesen darf. Auch wollen sie auf ihren Altären keine lateinischen Messen lesen. Wenn aber doch eine lateinische Messe auf einem ihrer Altäre gelesen wurde, so waschen sie den Altar ganz und gar mit Weihwasser und heiligem Öl und halten es für eine große Schande. Sie sagen auch unser Herr habe nie gegessen, sondern immer nur so getan, als ob er esse.

Sie halten das Bartscheren für eine Todsünde, weil man es nur tue um der Welt und den Frauen zu gefallen. Auch sagen sie, dass wir sündigen, wenn wir Fleisch vom Schwein und anderen Tieren, die nicht wiederkäuen, essen. An den drei Tagen vor Aschermittwoch Fleisch zu essen und am Freitag Käse und Eier, sei ebenfalls eine Todsünde.<sup>12</sup>

Wir stellen fest, dass auch im Gelehrtenstübchen des John von Mandeville – Buggisch sagt, dass er »nur eine Reise immer wieder angetreten hat: von seinem Schreibpult zur Bibliothek, wo ihm Reisewerke anderer Autoren als Grundlage für die Schilderung seiner vermeintlich eigenen Erlebnisse dienten...«<sup>13</sup> ebenfalls nicht nur die reine Kompetenz herrscht. Wir finden zum einen die klassischen vier Streitpunkte zwischen Ost und West vor (Filioque, Papsttum, Azymenstreit und Fegefeuer), es folgen weitere richtige Informationen, wie der Beginn der Fastenzeit am Montag, andererseits werden aber auch Dinge vermischt – das Katechumenenöl bei der Taufe als Ersatz für eine nicht gespendete Krankensalbung erscheint ebenso merkwürdig wie das Verbot, Schweinefleisch zu essen.

Wie gesagt, diese Liste wird dann – ganz oder teilweise – von diversen Pilgern aufgegriffen. Dass der eigene Glaube der »rechte Glauben« ist, ist für alle selbstverständlich. Manchmal begegnet einem jedoch eine gewisse Hochachtung für das östliche Christentum, wenn etwa Ludolf von Sudheim (um das Jahr 1350) über die Mönche des Katharinenklosters auf dem Berg Sinai schreibt: »Ihren Gottesdienst feiern sie mit großer Inbrunst und sind in Bescheidenheit gehorsam gegenüber ihrem Erzbischof und ihren Prälaten und leben in angemessenem geistlichem Leben.«<sup>14</sup> An anderer Stelle schreibt er über die Bewohner des Klosters: »Diese Mönche, die da wohnen, haben eine große Gnade von Gott, weil sie weder Hass noch Zwietracht untereinander haben und stehen in großem Ansehen bei allen, die sie betrachten, ob es Heiden sind oder Christen...«<sup>15</sup>

Etwa 130 Jahre später besucht der Schweizer Dominikanermönch Felix Faber, der damals in Ulm lebt, das gleiche Katharinenkloster – in seinem Gepäck wohl auch der Bericht Ludolfs. Auch ihm scheint es schwer zu fallen, die Balance zwischen einer offenkundigen Bewunderung für das asketische Leben und das karitative Wirken der Sinaimönche und der Verachtung für sie, weil sie nicht den wahren Glauben besitzen, zu finden. Er schreibt: »Ihr Essen und Trinken ist schlecht, sie essen nimmer Fleisch und trinken kein Wein, und keine Fraue ist in Sankt Katharina Kloster nie kommen. Eines ernstlichen Wandels sind sie.«<sup>16</sup> Im Folgenden vergleicht Faber seine Eindrücke mit den ihm vorliegenden Quellen – also auch Ludolf von Sudheim: »Ich hab' viel Wunder in den alten Pilgerbüchlein gelesen

<sup>12</sup> C. Buggisch (Hg.), *Reisen des Ritters John Mandeville*, S. 68–70.

<sup>13</sup> C. Buggisch (Hg.), a.a.O., S. 16.

<sup>14</sup> »Ere godes dienst dön se myt groter ynnicheyd na ere wyse vnd syn behorsam mit oetmodicheit erem ertzbischope vnde eren prelaten vnde leuen in rechtuerdigher ghestliker leuende«. Zit. n. I. von Stapelmohr, *Ludolfs von Sudheim Reise ins Heilige Land*, Lund / Kopenhagen 1937, S. 133 f.

<sup>15</sup> »Desse monneke, de dar wonen, de hebben ene grote gnade van gode, wete nenen had noch twidracht hebben sie vnder zyck, vnde syn in hulden alle deriennen, de ze an zeen, dat syn heyden ofte cristen...«. I. von Stapelmohr, a. a. O., S. 135.

<sup>16</sup> Ebd.



von den Mönchen, davon ich jetzt nichts mehr halte, von des Artikels wegen, dass sie nicht sind Katholici. Sie sind nicht rechte Christen und hassen die römische Kirchen und scheun unser Meß und Ämter und lassen uns nicht auf ihren Altären Meß lesen. Zum allermindesten sind sie Schismatici, wollt' Gott, daß sie nit wären Häretici. Und sähe ich, dass sie Tote auferwecken und Blinde sehend machen, so will ich doch nichts auf sie halten, dieweil sie auf die allerheiligste römische Kirche und unsere Sakramente nichts halten.«<sup>17</sup> Faber gelangt zur ambivalenten Konklusion »Schnöde unselige Hunde sind sie und haben doch ein hartes strenges Leben, also dass ein weltlicher Mensch von ihrem Leben gebessert wird. Denn das ist ein Eigenschaft der Ketzer des Glaubens, dass sie wohl und tugendlich zusammenleben und übel und sündlich glauben und fälschlich predigen und lehren.«<sup>18</sup> Und an anderer Stelle resümiert der Dominikaner: »In dem Münster (=monasterium) läßt man uns Christen von dem lateinischen Glauben nit Meß lesen, den die Mönche sind des griechischen Glaubens, und die zween Glauben, lateinisch und griechisch, betragen sich schlecht miteinander.«<sup>19</sup>

Dort, wo eine italienische, also katholische Staatsmacht herrscht, müssen sich die zwei Glauben allerdings irgendwie arrangieren. So berichtet der Basler Hans von Eptingen etwa 1460 von seiner Pilgerreise ins Heilige Land, bei dem er auf der venezianisch verwalteten Insel Kreta Halt macht. »Und wir waren in Candia am Fronleichnamstag. Und man beging den Tag dort mit einer schönen großen Prozession, indem man durch alle Gassen zog. Sie waren alle mit schönen Tüchern behängt, mit Seiden- und anderen Tüchern. Und an vielen Stellen waren sie auf die Erde gelegt, und es waren dort auch viel schöne Frauen. Aber sie zogen nicht mit, doch sah man sie an den Fenstern liegen. Auch zogen lateinische und griechische Priester umher, doch trugen die lateinischen unseren Herrgott, und die griechischen gingen gesondert und hatten ihren eigenen Gesang.«<sup>20</sup> Eine gemeinsame – heute würden wir sagen: eine ökumenische – Fronleichnamsprozession!

Auch Friedrich Steigerwalder, der einzige Südtiroler, von dem ein Pilgerbericht nach Jerusalem erhalten geblieben ist, berichtet 1470 von einer derartigen Prozession – allerdings aus Korfu, das ebenfalls unter venezianischer Herrschaft steht: »Und am Fronleichnamstag gingen in der Prozession zuers griechische Priester mit den Griechen und man trug ihnen eine Tafel vor, da war auf der einen Seite das Bildnis unserer lieben Frau draufgemalt, die unseres lieben Herrn Bild auf dem Schoß trägt, und auf der anderen Seite Sankt Paulus Bild. Dem folgten die Griechen nach und sangen alle nichts Anderes als Kyrie eleison. Und man sagt, das Bild unserer lieben Frau auf der Tafel tue große Wunder. Dahinter gingen in

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> K. D. Hassler (Hg.), F. Fabri *Evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, Bd. 2–4, Stuttgart 1843–49, S. 104.

<sup>19</sup> K. D. Hassler, a.a.O., S. 103.

<sup>20</sup> »Unnd wir waren zue Candia an unseres lieben herrn Fronleÿchnams tag. Unnd mann begieng den Tag aldo mit einer schönen großen Process, also dass mann alle gassen umbgieng, die wahren alle mit schönen tüecheren behengt, seÿdenn unnd andern tüecher. Und an vilen enden an die erden geleyt, unnd es seindt auch viel schöner Frauwen aldo. Aber sÿe giengen nit umb, doch sach mann sÿe wol an den Fenstern ligen. Item es giengen auch do Latinisch und Griechische Priester umb, doch truegen die Latinische unnsern herrn Gott, unnd die Griechische giengen besonder, unnd hatten Ihr gesang«. D. A. Christ, *Das Familienbuch der Herren von Eptingen. Kommentar und Transkription*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 41), Liestal 1992, S. 226.



der Prozession die Mönche, Laienpriester, und der Verweser des Bischofs<sup>21</sup> trug das Sakrament, und die Griechen feierten den Tag nicht, sondern sie arbeiteten, wie an einem Werktag.«<sup>22</sup>

Wie schwierig mancherorts die Koexistenz von Lateinern und Griechen war, zeigt uns der Bericht des Franziskanermönchs Paul Walther von Guglingen, der 1481 im Alter von immerhin 60 Jahren die beschwerliche Pilgerfahrt nach Jerusalem antritt. Auf der Insel Rhodos muss er von den dortigen lateinischen Mönchen erfahren: »Sie sagten auch, dass vor kurzem ein häretischer Grieche zu einem unserer Patres gekommen war und ihn, um ihn lächerlich zu machen, am Bart gezogen hatte und sprach dabei in Hinblick auf die unteilbare Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist'. Sie glauben nicht, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, deshalb sind sie als Häretiker mit dem Bann belegt.«<sup>23</sup>

Ein weiterer Pilger – oder soll ich besser sagen: ein weiterer Kopist? – namens Gabriel Muffel, der nämlich nur eine deutsche Übersetzung des italienischen Pilgerberichts des Niccolò da Poggibonsi als eigenes Werk herausgibt, zählt die verschiedenen Völker und Kirchen Ägyptens auf und bringt das Verhältnis zwischen Ost- und Westchristen dann folgendermaßen auf den Punkt: »Alle die sint cristen. Aber wir glauben das sie nicht gut cristen sein. Aber sie meynen sie sein besser dann wir.«<sup>24</sup>

In Zypern wiederum, wo es ebenfalls eine östlich-westliche Koexistenz zwischen Griechen und Lateinern gibt, trifft der bereits erwähnte Dominikanermönch Felix Faber auf ein Phänomen, das ihm ganz offensichtlich Sorgen bereitet: einen – heute würden wir sagen: – Biritualisten, einen Priester also, der sowohl im lateinischen als auch im byzantinischen Ritus zelebriert. Er schreibt in der lateinischen Version seines *Evagatoriums* über diesen Geistlichen, der ihn durch das Kloster Stavrovouni führt: »Ich erfuhr, dass dieser Geistliche ein Mönch war, was ich an seinem Habit nicht erkennen konnte, denn er trug ein Kleid aus Kamelhaaren. Und er war Pfarrer beider Kirchen, der griechischen und der lateinischen und er feierte alles nach beiden Riten. Denn an den Sonntagen feierte er zunächst die Messe in der lateinischen Kirche und verwendete ungesäuertes Brot nach Art und Weise des Westens. Wenn er damit fertig war, ging er in die griechische Kirche und verwendete gesäuertes Brot nach Art des Ostens. Das gefiel mir überhaupt nicht und ich beurteilte diesen Priester als schlimmsten Häretiker, der die Menschen hier und dort verspottet. Denn diese beiden Riten sind unvereinbar in einer Person und können in ein und derselben Stadt nur mit großer

<sup>21</sup> Gemeint ist der lateinische Bischof.

<sup>22</sup> »Unnd am Gottesleichenamthag gienggen in der Proceß, Am Ersten Kriechische priester mit den Kriechen unnd trueg Inen ainerain Tafel vor, was an der ainen seitten daran gemalen, Unnser lieben Frawen piltuß, Die hat unnsern lieben Herren pildung Auf der schoß, Unnd an der anndern seyten Sannt Pauluß pilde. Dem volgten die Kriechen nach unnd sungten Alle nichts änderst dann Kyrieleyson. Unnd man daget unnser lieben frawenpilde an der Tafel thät grosse Zaichen. Darnach gienggen in der proceß die Minichen, Layenpriester, Unnd der Verweser des pischoffs thruog das Sacramennth, unnd die Kriechen feyrten den thag nicht, usonnder sy arbaiten, wie ann ainem Werchtag.« W. Kreuer, *Tagebuch der Heilig-Land-Reise des Grafen Gaudenz von Kirchberg*, Vogt von Matsch / Südtirol im Jahre 1470, (Essener Geographische Arbeiten 20), Essen 1990, S. 107.

<sup>23</sup> »Dixerunt quoque, quod in brevi tempore venit quidam Grecus hereticus ad unum patrem de nostris et traxit eum derisorie cum barba. Dicens in contemptum Trinitatis individue: 'Pater, Filius et Spiritus Sanctus.' Ipsi non credunt spiritum sanctum procedere a patre et filio, ideo anathematizati sunt ut heretici.« K. D. Hassler (Hg.), F. Fabri *Evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, Stuttgart 1843–49, S. 86.

<sup>24</sup> C. D. M. Cossar, *The German Translation of Niccolo da Poggibonsi's Libro d'Oltramare*, Göppingen 1985, S. 127.



Mühe toleriert werden wegen ihrer Ungleichheit in vielen und gewichtigen Fragen. Natürlich hat die Kirche von Rom einst den Ritus der Griechen toleriert und dennoch konnte nicht einmal damals das Griechische und das Lateinische koexistieren, um so mehr jetzt, wenn die Kirche sie als Schismatiker und Häretiker verurteilt; ebenso meiden uns die Griechen bei ihren Gottesdiensten und jeden Sonntag bezeichnen sie vor ihrem Volk die lateinische Kirche als mit dem Bannfluch belegt und hassen uns Lateiner tödlich. Wie kann also ein guter Mensch und rechter Katholik gleichzeitig lateinischer und griechischer Pfarrer sein? Niemand macht so etwas, es sei denn. Er möchte eine gewisse Wollust und seinen Genuss befriedigen. Denn jene Dinge, die in beiden Priesterschaften zum Genuss führen, akzeptieren sie, die schweren und harten Dinge lehnen sie aber hier und dort ab. Denn viele lateinische Priester wechseln zum griechischen Ritus, um, es zu wagen zu heiraten, sie wollen gleichzeitig aber auch die Freiheiten der lateinischen Priester haben, die aber nichts für sie sind.«<sup>25</sup>

Die deutsche Version des Faber'schen Pilgerberichtes ist hier lakonischer: »Er hat ein Platten und Kleidung wie die lateinischen Priester und Maß, Weib und Kind wie die griechischen.«<sup>26</sup>

Mit einer Mischung aus moralischer Abscheu und religiöser Empörung wird der nicht zölibatäre Lebenswandel gebrandmarkt. Ja, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Tatsache der Priesterehe fast noch schlimmer ist als mögliche dogmatische Abweichungen der Ostkirche.

Hier schließt sich der Kreis: Für Hans Schiltberger, der, wie gesagt, nicht aus dem Gelehrtenstübchen oder aus einer virtuellen Reisewelt, sondern aus der realen Begegnung mit der Ostkirche berichtet, ist die Tatsache, dass Priester heiraten dürfen, natürlich ebenfalls erwähnenswert. Bei ihm klingt das so: »Sie haben auch nur an den Feiertagen Messe und nicht an den Werktagen, da alle ihre Priester Handwerksleute sind und arbeiten müssen, sie haben alle Weiber und Kinder, und ihre Priester nehmen nur ein Weib. Und wenn sie stirbt, so darf er keine mehr nehmen, weder zur Ehe noch sonst. Und wenn er sich einlässt mit einem Weib und der Bischof das erfährt, so nähme er ihm sein priesterliches Amt und er dürfte nicht mehr Messe halten. Und wenn ihr Bischof einen Priester weiht, so legt er ihm einen Gürtel um; und wenn der Priester etwas gegen seine priesterliche Ordnung tut, so

<sup>25</sup> »Didici autem, quod clericus ille erat monachus, quod tamen habitu cognoscere non potui, quia toga de schamlotta opertus erat, et fuit ambarum ecclesiarum plebanus, graecae et latinae, et per omnia se regebat secundum ultrumque ritum. Nam dominicis diebus celebrat primo Missam in ecclesia latina, et confisiebat more occidentalium in azymo. Illo officio finito transibat ad ecclesiam graecam, et more orientalium confisiebat in fermentato. Hoc mihi plurimum displicuit, et iudicavi sacerdotem illum haeticum pessimum, seducentem populum hinc et illinc. Sunt enim illi duo ritus incompatibiles in una persona, et vix compati se possunt in una civitate, propter diffinitatem in multis gravibus et magnis articulis. Ecclesia romana toleravit quidem olim ritum Graecorum, et tamen nec tunc licuit esse Graecum et Latinum simul, multo minus nunc cum eos ecclesia tanquam schismaticos et haereticos condemnet et ipso Graeci nos in suis officiis vitent, et omnibus dominicis diebus ecclesiam latinam excommunicatam pronunciant suo populo, et nos Latinos usque ad exterminium odio habent. Quomodo ergo potest vir probus et bonus catholicus esse plebanus latinus et graecus? Nemo hoc agit nisi qui cupiditati et voluptati satisfacere intendit. Talis enim ea quae in utroque sacerdotio ad voluptatem pertinent, acceptant: onerosa vero et dura tam hic quam illic respuunt. Multi namque sacerdotes latini ad ritum graecum se transferunt, ut uxores ducere audeant, sed cum hoc libertatibus latinorum sacerdotum gaudere volunt, quae tamen eorum nun sunt.«, *K. D. Hassler (Hg.)*, *F. Fabri Evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, Stuttgart 1843–49, S. 176f.

<sup>26</sup> Die Pilgerfahrt des Bruders Felix Faber ins Heilige Land, Heidelberg o.J., S. 25.



nimmt der Bischof ihm den Gürtel, so kann er nicht mehr Messe halten und ist aus seinem Amt verstoßen. Es heiraten auch die besten und die reichsten von den Priestern. Und wenn sie in einer Wirtschaft sind, dann sitzen die Priesterfrauen zuoberst am Tisch. Und wenn die Frauen miteinander ausgehen, so gehen die Priesterfrauen vor. [...] Sie sagen, es sei keine Sünde, sich mit ledigen Frauen einzulassen, insbesondere sei es keine Todsünde, wenn es auf natürliche Weise geschieht». <sup>27</sup>

Selbst wenn der letzte Satz sich nicht ausdrücklich auf die Priester bezieht, von denen es weiter oben ja heißt, dass sie nur »ein Weib« haben dürfen, begegnen wir hier einem Topos, der sich quer durch die Berichte über die östlichen Christen (und ihre Geistlichen!) zieht. Wie für die Pilgerberichte gilt natürlich ebenso wie für Schiltberger und andere Autoren der alte Marketing-Grundsatz »Sex sells«. <sup>28</sup>

Das abschreckendste Beispiel liefert hier der Bericht des deutschen Diplomaten am Moskauer Zarenhof, Sigmund von Herberstein, der 1549 aus den »Fragstücken« eines »Cyrillus an Niphont, Bischof zu Neugarten« zitiert: »Frage: Ob einer in die Weißen einzuführen sei, bei dem eine (Frau) nur einmal gelegen und empfangen hat? Antwort: Sie empfangen selten vom ersten Beischlaf. Wenn er aber zehnmal bei ihr gewesen ist, soll er nicht geweiht werden.« <sup>29</sup> Breiten wir – frei nach Mark Twain – den Mantel der Nächstenliebe über die Frage des Wahrheitsgehalts dieser Information des deutschen Gesandten... <sup>30</sup>

Da sind die Pilgerberichte dann doch weitaus harmloser:

Jörg von Müllich, der 1449 nach Jerusalem pilgert, schreibt in seinem »Hausbuch« über den Aufenthalt auf Korfu: »Auf der gleichen Insel sind auch Christen, die nicht zur römischen Kirche gehören. Sie unterstehen dem Patriarchen von Konstantinopel wie wir dem Papst. Wenn sie ein Kind taufen, so gießen sie Öl in das Taufbecken. Und ihre Priester haben auch Frauen; sie sagen, es sei viel besser, es habe einer ein Weib, als dass er sonst zu Dirnen gehe. Wenn aber ein Grieche Pfaffe werden will, so nimmt er vorher ein Weib und danach

<sup>27</sup> »Sie habent och nur an den firtagen meß vnd nit an den wercktagen, wann ir priester all handwercklüt sint vnd müssen arbeiten vnd haben all wiber vnd kinder, vnd ir priester nement nur ein wip. Vnd wann sie stürbt, so getar er keine mer genemen mit der ee noch sunst. Vnd wenn er ze schaffen het mit einem wib vnd das sin in der Bischoff innen würd, so nām er im sin priesterlich ampt vnd möcht nit mer mess gehabt. Vnd wann ir bischoff einen priester wucht, so gürt er im ein gürtel vmb; vnd wenn der priester wider sin priesterlich orden tut, so nympt der bischoff die gürtel, so mag er nit mer meß haben vnd ist gefallen von sinem ampt. Es hyroten och die besten vnd die richesten zu den priestern. Vnd wa sie in einer wirtschafft sint, da sitzent der priester frowen ze oberst an tem tisch. Vnd wa die frowen mit einander gond, so gond der priester frowen vor. Es sint och ir kirchen nit fry; wann wer ein kirchen puwet und wann er stürbt, so erbt die erben die kirchen als das ander gut vnd verkouffens als ein ander hus. Sie sprechent mit ledigen frowen sy nit sünd zu schaffen haben, vnd sunder es sy nit ein tod sünd wann es sy natürlich.« *J. Schiltberger, Reisen in Europa, Asia und Afrika von 1294 bis 1427*, (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe München 1859), Amsterdam 1976, S. 139.

<sup>28</sup> Vgl. *F. Reichert, Fremde Frauen. Die Wahrnehmung von Geschlechterrollen in den spätmittelalterlichen Orientreiseberichten*, in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, Sigmaringen 1993, S. 167–184.

<sup>29</sup> *S. von Herberstein, Das Alte Russland*, (Rerum Moscoviticarum commentarii), Zürich 1984, S. 103.

<sup>30</sup> Das »Polnyj Pravoslavnyj Bogoslovskij Enciklopedičeskij Slovar« (Reprint Moskau 1992), Bd 2, Sp. 1672, I »Nifont', sv., episkop' novgorodskij« nennt den Verfasser der o.a. »Fragstücke« Mönchsdiakon Kirik'. Vgl. auch das I. »Kirik' i Kirika Voprošenie«, a.a.O., Sp. 1288f. Vgl. auch *Ph. Strahl, Das gelehrte Russland*, Leipzig 1828 (Reprint Hildesheim 1975), S. 36–38.



lässt er sich weihen. Und wenn einer kein Weib hat und wird Priester, so darf er danach kein Weib mehr nehmen...«<sup>31</sup>

Das Thema der Priesterehe fasziniert auch unseren Südtiroler Pilger, der sich ebenfalls mit der – übrigens bis heute in der orthodoxen Kirche aktuellen und diskutierten – Frage beschäftigt, was im Fall der Verwitwung eines Priesters geschieht. Über seinen Aufenthalt in Kreta schreibt er: »Man muss auch wissen, dass die griechischen Priester Ehefrauen haben können und jene, welche Frauen haben, wohnen miteinander und zelebrieren in ihren Häusern und ‚wohnen‘ an der Mauer der Kirche und viele auch innerhalb der Kirche, d.h. im selben Gebäude, denn eine Tür des Hauses führt in die Kirche. Die griechischen Kirchen sind sehr klein und man begräbt in der Kirche. Aber diese Grabstätten sind nicht für alle und sind auch nicht geweiht, sondern sind nur für bestimmte Personen. Und die Ehefrauen der Priester werden mehr als andere Frauen geehrt und ihre Kinder werden bei Eheschließungen vorgezogen. Aber selten findet sich ein Gemeindepfarrer, der von den Einkünften seiner Kirche leben kann, deshalb müssen sie arbeiten und auf andere Weise ihren Lebensunterhalt verdienen. Die Priester, die verheiratet sind, tragen breite Hüte mit weißen Litzen und mit Leder überzogen. Die Priester aber, die keine Frau haben oder Witwer sind, tragen breite Hüte mit schwarzen Litzen und mit schwarzem Fell überzogen. Daran erkennt man sie als Priester. Und sie tragen alle lange Bärte und haben keine Tonsur. Und wenn einer Priester wird, so schert und schneidet er, solange er lebt, sein Haar nicht mehr. Und wenn die Frau eines griechischen Priesters stirbt, so kann er eine andere nehmen, er darf aber, solange er lebt, keine Messe mehr feiern.«<sup>32</sup>

Und der Mainzer Domdekan Bernhard von Breydenbach entdeckt 1483 bei seiner Pilgerreise nach Jerusalem in diesem Zusammenhang ein Weihehindernis für orthodoxe Priester: »Ihre Kleriker, auch wenn sie die großen Weihen haben, nehmen Hausfrauen. Sie

<sup>31</sup> »in der selben insel sind auch cristen sy halten sich aber nicht nach der romischen kirchen sy sind dem patriarchen von Constantinopel vnderdänig als wir hye dem pabst wann sy ain kind tauftend so tuend sy öl in den tauf vnd habend auch ir priester weiber sy sprechen es sey vil pesser es hab ainer ein weib dann daz er sunst gemain frawen mach aber wann ein krieche ain pfaff will werden so nympt er vor ein weipp vnd darnach lät er sich weihen vnd wann ainer chain weipp hat vnd wirt priester So thar er affter des chain weib mer nemen...« *Jörg Müllich*, Beschreibung der heiligen Stätten zu Jerusalem und Pilgerreise nach Jerusalem, Hg. v. U. Seelbach (*Göppinger Arbeiten zur Germanistik* 577), Göppingen 1993, S. 30.

<sup>32</sup> »Es ist Zu wissen, daz die Kriechischen Priester All weiwer mögen nehmen, und woliche weiber haben, die Sitzen Zunegst Unnd halten zu Hauß, Zu negst an der Kirchenmawren oder ötliche In der Kirch an ainem orth, Also das ain tür aus seinem haus In die Kirch gat, und sein die Kriechischen Kirchen vast klain, unnd bey ötlichen Kircbegröbnus. Aber dieselb stat der begröbnus sein nit gmain noch geweicht, Sonnder benänntlichen Berschonen Zuegeaignet, und der Kirchenpriester Weiber, schöner gehalten, dann andere Frawen. Unnd man heyret gern Zue leren Kindern, Aber man fint gar selten ain Kirchen Priester, der sich von seiner Kirch und Pfruent betragen und Ernären mag, Sondern sy miessen auch arwaiten, unnd in annderWög Ier narung suchen. Unnd wölche priester weiber haben, die tragen prait weißgefürneisst gelietznete Hüet auf, von weissem löder überZogen. Und woliche priester Witiber sein oder khaine weiber haben, dieselben tragen prait Schwartzgefümeisst hiet auf mit Schwarzen Feelen ÜberZogen. Darbei Erkhennt man sy als Priester. Und tragen all lanng pört und haben nicht Platen. Unnd alsfalt ainer Priester wiert, So schiert oder schneit Er hinfüran, dieweil Er lobt sein Haar nimer ab. Unnd wann ainem Kriechischen Priester sein weib stirbt, So mag Er ain anndere nemen, Aber Er getarf firthin, dieweil Er lobt, nit mer möß haben«. *W. Kreuer*, Tagebuch der Heilig-Land-Reise, Vogt von Matsch/Südtirol im Jahre 1470, (*Essener Geographische Arbeiten* 20), Essen 1990, S. 177.



pflügen ihre Bärte mit großem Fleiß und die, die keine haben, halten sie nicht für würdig, Priester zu sein.«<sup>33</sup>

Wir stellen fest: Tatsächliche Wahrnehmung findet dort statt, wo ich dem anderen leibhaftig begegne. Deshalb sind ja diese Reiseberichte oder die Zeugnisse eines Schiltberger oder eines Ulrich von Richental so viel wertvoller, als ganze Bibliotheken der anti-griechischen bzw. anti-lateinischen Polemik.

Ja, man könnte sich vorstellen, eine ökumenische Kirchengeschichte einmal aus anderer Perspektive zu schreiben, sozusagen vom »sensus populi« ausgehend. Und natürlich wären hier jene Gegenden und Epochen ganz maßgeblich, wo diese Begegnung nicht nur punktuell, sondern in Konvivenz, womöglich sogar Symbiose stattfand und stattfindet. Als z.B. die Normannen in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mit der Eroberung Süditaliens begannen, trafen sie im Süden der Basilicata und Apuliens (Terra d'Otranto) sowie in Kalabrien eine Bevölkerung an, die in den drei vergangenen Jahrhunderten byzantinischer Herrschaft die griechische Sprache und Kultur angenommen hatte. Wie konnte dieses Zusammenleben funktionieren, wo gab es gegenseitige Beeinflussungen?

Heute wissen wir: »Die Normannen betrieben nicht, wie vielfach noch zu lesen ist, eine zielstrebige Politik der Relatinisierung und Rekatholisierung Süditaliens, sondern förderten gleichermaßen griechische und lateinische Kirchen und Klöster.«<sup>34</sup>

Vom venezianisch beherrschten Korfu ist etwa bekannt, dass nach dem erbitterten Widerstand des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. gegen die Einführung des gregorianischen Kalenders (»τὸ σεβασμιον Πάσχα ... ἀστρονόμων οὐ δεόμενον«) 1588 erstaunlicherweise beschlossen wurde, dass die Lateiner den julianischen Kalender für den Osterfestkreis beibehalten sollten, was übrigens bis heute in Griechenland gilt.<sup>35</sup>

Von Rhodos, wo der Johanniterorden herrschte, gibt es Ähnliches zu berichten: Die Tatsache, dass üblicherweise Ordensangehörige (insbesondere zunächst Dominikaner) zu katholischen Erzbischöfen der Insel gemacht wurden, »diente offenbar auch dem Entgegenkommen gegenüber den Griechen, da bekanntlich bei den Orthodoxen meist Mönche Metropolen wurden, zumal die griechische Weltgeistlichkeit verheiratet sein konnte.«<sup>36</sup>

Als Beispiele von Gegenden, die bei einer derartigen Kirchengeschichte der ökumenischen Wahrnehmung eine Rolle spielen könnten, wären auch Kreta oder Zypern zu nennen, von denen bereits die Rede war, ebenso wie Siebenbürgen oder warum nicht auch Deutschland, wo heute auch Ost- und Westchristen zusammenleben? An dieser Stelle wäre es nun spannend, die »andere« Sichtweise zu betrachten, also, wie erleben orthodoxe Christen das westliche Christentum vor und nach der Reformation?<sup>37</sup> Verständlicherweise ist die Zahl der Quellen hier geringer.

<sup>33</sup> E. Geck (Hg.), Bernhard von Breydenbach. Die Reise ins Heilige Land, Wiesbaden 1977, S. 27.

<sup>34</sup> H. Houben, Die Tolerierung Andersgläubiger im normannisch-staufischen Süditalien, in: Die Begegnung des Westens ..., S. 75–87, insbes. S. 76ff.

<sup>35</sup> Vgl. A. Nikiforou, Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της Βενετικής Κυριαρχίας, Athen 1999, S. 131.

<sup>36</sup> B. Waldstein-Wartenberg, Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des Johanniterordens im Mittelalter, Wien 1988, S. 56.

<sup>37</sup> Der Mainzer Osteuropahistoriker Jan Kusber hat entsprechende Untersuchungen über »Russische Reisende nach Lateineuropa«(sic!) angestellt, etwa über den Bericht eines anonymen Russen aus dem 15. Jahrhundert über die Reise der russischen Delegation zum Konzil von Ferrara-Florenz.



Fassen wir zusammen: Die Griechen sagen zum Wahrnehmen »Αντιλαμβάνομαι«. Darin steckt das Verb λαμβάνω (nehmen, greifen), allerdings im Medium. Dieses drückt ja aus, dass eine Handlung sich unmittelbar auf den Handelnden auswirkt. So wird aus dem »Greifen« dann das »Begreifen«. Und dann steckt da noch die Vorsilbe αντί darin, (statt, anstelle). Um etwas zu begreifen, um etwas tatsächlich wahrzunehmen, muss ich etwas hergeben, um Neues zu empfangen.

Anders gesagt: Aus dem Spektakulären, das die Begegnung mit dem »exotischen« Anderen in der Vergangenheit hatte, ist Respektakuläres, ist gegenseitiger Respekt geworden. Und dann ist es auch unwichtig, auf welche Weise man das Kreuzzeichen macht!







# Dokumente

## »Die Familie – Ein Gut für die Menschheit« *(Erklärung des 1. Europäischen katholisch-orthodoxen Forums in Trient (11. bis 14. Dezember 2008))*

### Vorwort

Dank der Gnade des Heiligen Geistes haben wir – dreißig Repräsentanten der Katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen in Europa aus Ländern vom Ural bis hin zum Atlantik – uns zum Ersten Europäischen Katholisch-Orthodoxen Forum versammelt. ...

Was ist der Zweck dieses Forums? Es ist nicht dazu da, theologische Fragen zu diskutieren, die auf anderen Ebenen behandelt werden. Unsere Aufgabe ist es vielmehr, uns auf anthropologische Themen von entscheidender Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit zu konzentrieren. Ziel des Forums ist es dabei zu helfen, gemeinsame Positionen zu sozialen und moralischen Fragen zu formulieren. Indem wir uns in diesem Austausch engagieren, helfen wir einander uns klar zu machen, wie nahe unsere Moral- und Soziallehren sind. Zugleich machen wir die Welt auf unsere Sorgen aufmerksam.

Wir sind übereingekommen, unser erstes Treffen der »Familie – Ein Gut für die Menschheit« zu widmen. Zahllose Familien haben so viel zur europäischen Kultur beigetragen. Wir sind ihnen dankbar und erinnern uns in unseren Gebeten für die Familien besonders jener, die Schwierigkeiten durchlaufen.

Über vier Tage haben wir verschiedene Themen im Hinblick auf Ehe und Familie zusammen diskutiert wie auch verschiedene Aspekte der Sozialethik. Es war für uns eine Gelegenheit, unseren Glauben zu verkünden und zu leben, den Herrn um Gnade zu bitten und darüber nachzudenken, wie wir mehr zusammenarbeiten können. Inspiriert von der Liebe Christi zur Menschheit haben wir uns auf die Familie konzentriert und alle Anstrengungen berücksichtigt, die unternommen werden, um das Familienleben auf unserem Kontinent zu fördern, aber auch, um unsere Sorge über die sich verschlechternde Bedingung des Familienlebens zum Ausdruck zu bringen, die in vielen Bereichen der Gesellschaft offenkundig wird.

Ehe und Familie gehören zur Schöpfungsordnung und sind nicht das Ergebnis einer rein menschlichen Entscheidung. Eingeschrieben in die Natur des Menschen selbst und uns in der Bibel offenbart, wurde die Familie, die auf der Ehe gründet, von Gott selbst als die Verbindung von Mann und Frau geschaffen. Die Bibel zeigt uns die Sichtweise der Familie als eine Einheit der Leben gebenden Liebe, eine unauflösliche Beziehung, die für das Leben offen ist.

### I. Ehe und Familie

#### A. Orthodoxe Sichtweisen der Ehe und Familie

In der christlichen orthodoxen Tradition wird die Ehe als ein ewiger Bund der Gatten gesehen, der nicht allein durch eine physische, sondern ebenso durch eine spirituelle Intimität gestärkt wird. Im Gegensatz zu einem weit verbreiteten Irrglauben »ruft die Orthodoxe



Kirche in keiner Weise ihre Mitglieder dazu auf, die körperliche oder sexuelle Intimität als solche zu verachten, denn die physischen Beziehungen zwischen einem Mann und einer Frau werden von Gott in der Ehe gesegnet, wo sie zu einer Quelle der Fortführung der menschlichen Rasse werden und die reine Liebe, die vollständige Gemeinschaft und die Einheit von Seele und Leib der Gatten ausdrücken«. Gemäß der Lehre der Orthodoxen Kirche »verdient die Transformation dieser Beziehungen, die nach Gottes Plan rein und würdig sind, wie jene des Leibes selbst in ein Objekt der zunehmenden Ausbeutung und des Handels, die ausgerichtet sind auf das Erreichen egoistischer und unpersönlicher, liebloser und fehl gelenkter Befriedigung, die Verdammnis«.

Gemäß dem orthodoxen Verständnis sind Kinder ein wesentliches Element des ehelichen Bundes und der Frucht der Liebe zwischen Ehemann und -frau; ihre Geburt und Erziehung sind eines der hauptsächlichen Ziele der Ehe. In Übereinstimmung mit dieser Sichtweise betrachtet die Orthodoxe Kirche die freiwillige Verweigerung der Geburt von Kindern und die künstliche Beendigung einer Schwangerschaft als unzulässig. Die Abtreibung, die ein Äquivalent zum Mord darstellt, wird von der Kirche einstimmig zurückgewiesen, wobei sie auf der persönlichen Verantwortung all jener besteht, die an diesem Akt mitwirken: der Frau, des Mannes (wenn er zustimmt) und des Arztes.

Auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der Tradition lehnt die Orthodoxe Kirche homosexuelle Beziehungen ab und sieht in ihnen eine Verirrung der göttlich geschaffenen menschlichen Natur. Sie verwirft ebenso alle Formen der Unzucht, des Ehebruchs und der ehelichen Untreue wie auch der Prostitution und der Promiskuität. Zugleich aber sieht sie die Notwendigkeit, all jenen Menschen pastoral beizustehen, die gestörte Neigungen haben und deren Lebensstil nicht den moralischen Lehren Gottes entspricht.

### **B. Katholische Positionen zu Ehe und Familie**

Nach der katholischen Lehre, die auch von den Orthodoxen fest gehalten wird, hat Jesus Christus die natürliche Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben: »Der Ehebund, durch den ein Mann und eine Frau untereinander eine Partnerschaft für ihr ganzes Leben begründet haben und welche ihrer ganzen Natur nach auf das Wohlergehen der Gatten und die Erzeugung und die Aufzucht von Kindern ausgerichtet ist, ist unter Getauften durch Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden«.

Dieser sakramentale Wert erfordert Treue bis zum Tod zwischen den Ehegatten in der Unauflöslichkeit des Ehebandes. Die eheliche Liebe zwischen den Gatten ist die Basis der Familie, der ersten personellen Gemeinschaft, in die das menschliche Wesen hineingeboren wird. Sie muss von der Gesellschaft als ihre fundamentale Zelle gefördert werden. Die Katholische Kirche wertet das untrennbare Band als von Gott gewollt als eine einigende und schöpferische Bedeutung der ehelichen Liebe. Ein Ausschließen der Nachkommenschaft steht von daher der Einheit der ehelichen Liebe entgegen. Die Sexualität wird als eine Dimension des Bildes Gottes im Menschen angesehen und hat so ihren personellen Wert. Männer und Frauen sollen in der Körpersprache ihre Berufung zu einer verantwortlichen Liebe als eines wahren Geschenkes füreinander lernen. Andere sexuelle Ausdrucksweisen wie Unzucht, homosexuelle Akte und sexuelle Vereinigung außerhalb der Ehe stellen einen Gegensatz zu dieser Berufung zur Liebe dar.



## II. Der Auftrag der Familie

### A. Gemeinsame Schlüsselpunkte

Gottes Gebot für die erste menschliche Familie bleibt relevant für alle folgenden Familien: »Seit fruchtbar und mehret euch und füllt die Erde und macht sie euch Untertan« (Gen 1,28). Katholiken und Orthodoxe stimmen darin überein, dass die Familie die einzige moralische Umgebung ist, in der die Gabe des menschlichen Lebens durch den ehelichen Akt weitergegeben werden soll.

Der Mensch ist das einzige Wesen, das in Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, und dies stellt seine ganz besondere Würde dar. Wir geben nicht selbst das Leben an uns weiter, noch sind die Eltern die einzige Quelle des menschlichen Lebens, sondern es ist ein göttliches Eingreifen notwendig. Die Heiligkeit des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod muss vollständig respektiert werden.

Wir würdigen die positiven internationalen Dokumente, die die Familie unterstützen. So stellt etwa Art. 16 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte fest: »Mann und Frau haben bei erreichtem vollen Alter das Recht, ohne irgendeine Einschränkung bezüglich der Rasse, der Nationalität oder der Religion zu heiraten und eine Familie zu gründen«, und »Die Familie ist die natürlich und fundamentale Gruppe der Gesellschaft und kann den Schutz der Gesellschaft und des Staates beanspruchen«. In der Vergangenheit wurden die Familie und die Geburt von Kindern als etwas Heiliges angesehen. In den letzten Jahren aber sind diese Auffassungen in Frage gestellt worden. Es gibt den Versuch, die Sprachweise zu ändern und durch die ideologische Einführung der Gender-Theorie eine Zweideutigkeit in internationale Dokumente hineinzubringen.

Heute sind Männer und Frauen gleichermaßen damit beschäftigt, ihre beruflichen Fähigkeiten zu realisieren und beide haben die Bürde der finanziellen Verantwortung für die Familie zu tragen. Unter diesen Umständen sind die Möglichkeiten, Kinder zur Welt zu bringen und aufzuziehen drastisch reduziert.

Ein besonders tragisches Phänomen ist im 21. Jahrhundert in Europa entstanden. Wegen der Löhne, die die Familie nicht unterhalten können, haben Hunderttausende von Müttern und Vätern ihre Familien zu verlassen und in reichere Länder zu gehen, um die grundlegenden Bedürfnisse ihrer Familien zu erfüllen. Dies hat zu einer zunehmenden Zahl von Scheidungen geführt und zu großem Leiden der Kinder, von denen viele der Gegenwart der Liebe und Sorge ihrer Eltern beraubt werden.

Die säkulare Sichtweise, die in der modernen Gesellschaft vorherrscht, unterminiert oft die Wertung der Mutterschaft als einer persönlichen Berufung. Sie wird manchmal sogar entwertet. Wir, Orthodoxe wie Katholiken, bestehen gemeinsam auf der Heiligkeit der Mutterschaft und der Unerlässlichkeit, dass die Gesellschaft diese ehrt. Mütter, die zu Hause bleiben, um ihre Kinder zu erziehen und aufzuziehen, verdienen eine moralische wie finanzielle Unterstützung. Ihre Mission ist nicht weniger wichtig als jene anderer anerkannter Berufe. Mutterschaft ist eine Aufgabe – und als solche verdient sie bedingungslose Unterstützung und Respekt. Die Idee der Vaterschaft ist ebenso fundamental für die Gesellschaft und auch sie muss von der heutigen Gesellschaft wieder entdeckt werden. Es ist unmöglich, von einer brüderlichen Gesellschaft zu sprechen ohne die Vaterschaft.



## B. Familie und Erziehung

Nachdem die Eltern ihren Kindern die Gabe des Lebens gegeben haben, sind die Eltern ihre ersten Erzieher. »Das Recht und die Pflicht der Eltern, Erziehung zu geben, ist wesentlich, denn es ist verbunden mit der Weitergabe des menschlichen Lebens; es ist ursprünglich und erstrangig im Blick auf die erzieherische Rolle anderer, und zwar auf Grund der Einzigartigkeit der Liebesbeziehung zwischen Eltern und Kindern; und es ist unersetzlich und unveräußerlich und von daher kann es niemals vollständig an andere delegiert oder von anderen usurpiert werden«. Eine integrale Erziehung inmitten der Familie ist nicht einfach auf die Entwicklung der natürlichen Gaben und Fähigkeiten des Kindes beschränkt, sondern bezieht sich auch auf die geistlichen Werte, besonders auf die Übermittlung des Glaubens. Eltern sind die ersten Zeugen des Evangeliums. In der Familie lernen wir die Bedeutung des Glaubens als des wahren Lichts, das eines Menschen Leben führt.

Die am besten geeignete Umgebung für eine harmonische Entwicklung des Kindes ist die Familie, die sich aus Vater, Mutter und Geschwistern zusammensetzt. Andere Einrichtungen, die der Familie bei der Erziehung ihrer Kinder helfen, müssen in Zusammenarbeit mit den Eltern agieren und die Prinzipien und Werte vermitteln, wobei es immer die erste Verantwortung der Eltern bleibt, diese zu vermitteln. Im Zusammenhang mit Erziehung ist oft die Rede von den Rechten des Kindes. Dies ist gut, aber solche Rechte müssen immer in der Umgebung der Familie gesehen werden.

Die Frage der »Sexualerziehung« bedarf einer besonderen Aufmerksamkeit. Auch hier sind die Eltern die ersten Lehrer. Das Hauptziel einer solchen Unterweisung ist darauf ausgerichtet, den jungen Menschen die Bedeutung der ehelichen Liebe zu vermitteln: »Erziehung zur Liebe als Selbsthingabe ist also die unerlässliche Voraussetzung für Eltern, die dazu gerufen sind, ihren Kindern eine klare und zuverlässige Sexualerziehung zu geben«. In der Familie, in der wir die erste Erfahrung der personellen Gemeinschaft haben, werden wir in die Liebe in all ihren Dimensionen eingeführt: Die Familie ist der erste Ort der personellen Sozialisation. Darüber hinaus müssen die Eltern die Informationen geben, die jeder Stufe der individuellen Entwicklung ihrer Kinder gemäß ist. Andere Einrichtungen, wie zum Beispiel die Schule, stellen in diesem Sinne eine Hilfe für die Eltern dar.

Ein besonderer Einfluss kommt hier der Erziehung der Kinder und Jugendlichen durch die Massenmedien zu, die stark die Familienbeziehungen beeinflussen. Junge Menschen imitieren die Beispiele, die durch die Medien verbreitet werden. Neben vielen positiven Aspekten präsentieren die Kommunikationsmittel unglücklicherweise und zunehmend jedoch auch pornographisches Material und eine individualistische, egoistische Kultur.

Familien, die ihre Kinder gut erziehen, die darauf achten, ordentliche Beziehungen zwischen allen Familienmitgliedern herzustellen, stellen ein wertvolles Humankapital dar, das eine große Bedeutung für die Gesellschaft sowohl in ihrem ökonomischen wie spirituellen Wohlergehen hat. Familienleben schafft Kultur: Der Mensch lernt so die wesentliche Sprache des Lebens und alles das, was ihm hilft, in vollem Sinne human zu sein. Alle Kultur, ihre Anfänge und ihre Entwicklung, ist zuerst ein Familienereignis.

## C. Die Krise unserer Gesellschaft: Herausforderungen und Möglichkeiten

Heute sehen wir uns einer gewissen Kulturideologie gegenüber, die aus der sexuellen Revolution im letzten Jahrhundert erwachsen ist. Diese hat eine tiefe Krise in der Sichtweise dessen hervorgerufen, was human und Familienleben ist. Es ist eine starke Herausforderung für die Evangelisation der christlichen Kirchen, die aufmerksam darauf achten, was das Her-



zensbedürfnis des Menschen und seine Berufung zu einem vollen Leben in Christus benötigen.

Unter anderen tiefen Veränderungen unserer Gesellschaft ist jüngst eine tiefe ökonomische Krise aufgetreten. Die Banken-, Finanz- und Wirtschaftskrise von heute ist einer der Indikatoren eines größeren Wendepunktes in unserer globalen und europäischen Gesellschaft. Wir sind alle zu Recht besorgt. Aber ein anderes entscheidendes Element dieses Wendepunktes ist die Krise im Hinblick auf die Familie. Die demographischen Trends allein in Europa sind klare Signale einer Krise, die viel größer ist als die finanzielle. Die Familie, die aus der Ehe zwischen Mann und Frau geboren wird und die den Kindern das Aufwachsen ermöglicht und ein ausgedehntes Netzwerk an Beziehungen schenkt, muss als ein wertvolles soziales Kapital wiederentdeckt werden. Wir appellieren an die politischen und sozialen Führer, sich diesem großen sozialen Thema zu widmen, bevor es zu spät ist. Ohne diese Aufmerksamkeit wird es keine hinreichende finanzielle Unterstützung geben und eine Bedrohung der sozialen und humanen Ressourcen, die die Familie erbringt.

Auf der anderen Seite möchten wir unsere Dankbarkeit dafür ausdrücken, was bereits geschehen ist. Viele positive Entwicklungen haben der Familie geholfen: jüngste soziale und ökonomische Anerkennung des Beitrags der Mutterschaft für die Gesellschaft in einigen Ländern, finanzielle und soziale Unterstützung für die Sorge an Behinderten und älteren Menschen, medizinische Fürsorge für diese benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft.

### III. Empfehlungen und Aufrufe

In den letzten Jahren sind sich die Kirchen bewusst geworden, wie bedeutsam es ist, eine spirituelle Erneuerung zu unterstützen und insbesondere junge Menschen zu begleiten, wenn sie darauf zugehen, Ehepartner und Väter und Mütter zu werden. Wenn wir auch alle Familien pastoral unterstützen, so sehen wir doch, dass eine ganz besondere Sorge den neu entstandenen Familien erwiesen werden muss. Marginalisierte Familien – und dies sind oft Migrantenfamilien – verdienen eine besondere Sorge. Es ist Aufgabe der Kirche, unserer Gesellschaft Hoffnung zu geben, die sich heute vielen Herausforderungen gegenüber sieht. Wir müssen Zeichen der Solidarität zeigen und durch die Medien unsere positive Botschaft im Blick auf die Familien vermitteln.

Wir unterstützen alle zusammen, Katholiken wie Orthodoxe, die folgenden Empfehlungen und rufen alle Menschen guten Willens in der Gesellschaft dazu auf, mit uns zusammen daran zu arbeiten:

Es besteht eine äußerst dringliche Notwendigkeit, das Verständnis von Familie und Ehe wieder zu entdecken. Wir glauben, dass eine der Primärursachen für die gegenwärtige demographische Krise und die damit verbundenen Krisen die Zurückweisung dieses Verständnisses ist. In die Förderung des Familienlebens muss viel Energie investiert werden. Es gilt, wieder zu entdecken, was die Familie der Gesellschaft zu bieten hat. In der Familie haben wir Heimstätten, die in vielfältiger Weise kreative, dynamische und lebendige Schulen des Sozialverhaltens sind, indem sie die Familienmitglieder dazu erziehen, den Wert von Gemeinschaft und Anderssein zu entdecken, indem sie sie zu einer Kultur des Gebens formen, indem sie sie ermutigen zur Offenheit für die Vielfalt in Solidarität, indem sie die Gegenseitigkeit in der Kommunikation erleichtern und eine Dynamik sichern, etwas zu entdecken und Neues zu erfahren als Frucht des interpersonellen Miteinander.

Wir unterstreichen, dass es nur die Beziehung zu Gott ist, in der alle Menschen in ihrer vollen Humanität erblühen. Entsprechend ist es unser Glaube, dass Europa, wenn es die Familie



fördert, die auf der Ehe zwischen Mann und Frau basiert, diese grundlegende Einheit der Gesellschaft weiterbringt und damit eine vitale befreiende, erfüllende und erleuchtende Rolle in der Gesellschaft realisiert. Dies zu erkennen ist der Beginn einer Erneuerung unserer europäischen Kultur, die ihren Weg nach vorne sucht in einer Zeit der tiefen Seelensuche. Unser Aufruf an die politischen und sozialen Führer ist daher: Die Familie ist kein veralteter Begriff. Richtig wieder entdeckt, ist sie die Zukunft. Ohne die gegenseitige Liebe der Familie stirbt unsere Gesellschaft.

Wir unterstreichen, dass Eltern das originäre, primäre und unveräußerliche Recht haben, ihre Kinder zu erziehen, da sie ihnen das Leben weitergegeben haben. Sie müssen als die generell am besten geeigneten und die ersten Erzieher ihrer Kinder vor allen anderen anerkannt werden. Wir rufen die politischen Institutionen dazu auf, das Elternrecht zu sichern, ihre Kinder in Übereinstimmung mit ihren moralischen und religiösen Überzeugungen zu erziehen und dabei die kulturellen Traditionen der Familie zu berücksichtigen. Dies schließt das Recht ein, Schulen und andere Mittel zur Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen frei zu wählen. Die Sexualerziehung ist in Besonderheit ein grundlegendes Recht der Eltern und muss stets entsprechend ihrer Wahl und unter ihrer direkten Überwachung geschehen.

Wir sehen eine große Gefahr in der offensichtlichen Unterordnung der Bedürfnisse der Kinder und des Wohlergehens der Familie unter ökonomische Interessen.

Wir rufen alle öffentlichen Einrichtungen dazu auf, dass sie sicherstellen, dass die Entlohnung für Arbeit damit vereinbar ist, dass eine Familie in Würde entstehen und weiter bestehen kann. Dies kann durch Steuergesetze erreicht werden, die den unverzichtbaren Beitrag der Familie für die Gesellschaft anerkennen. Es sollte so sein, dass nicht beide Eltern es nötig haben, außerhalb des Heims ganztägig zu arbeiten zu Lasten des Familienlebens und besonders zu Lasten der Erziehung der Kinder. Wir rufen die öffentlichen Einrichtungen dazu auf, das Werk der Mutter zuhause auf Grund seines Wertes für die Familie und die Gesellschaft anzuerkennen und zu respektieren. Die Angelegenheit der »Sorge für das Kind« bedarf einer weiteren Betrachtung, wobei die besten Interessen des Kindes das leitende Prinzip sein muss.

Abschließend rufen wir eine moralische Entscheidung ins Bewusstsein, von der die Zukunft der ganzen Menschheit abhängt. Ihr Wesen wird als ein zentraler Punkt ausgedrückt in dem Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und der in Christus erfüllt ist: »Siehe, ich habe dir heute das Leben und das Gute, den Tod und das Böse gezeigt. .. Zu zeugen vor euch rufe ich heute an Himmel und Erde: Leben und Tod habe ich dir gezeigt, Segen und Fluch. Wähle das Leben, auf dass du lebst und deine Nachkommen!« (Deut 30,15.19)

*Aus : Orthodoxie Aktuell 3–4 (2009) 31ff.*



## Rezensionen

*Theodor Nikolaou (Hg.) in Zusammenarbeit mit Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis, Ost- und Westerweiterung in Theologie. 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 9), St. Ottilien: EOS Verlag 2006, 318 S., EUR 24,80 (ISBN 3-8306-7230-6)*

Ursprünglich war die Thematik dieses Sammelbandes als Titel für ein internationales Symposium vorgesehen, das im November 2004 anlässlich des zwanzigjährigen Jubiläums der »Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität in München hätte stattfinden sollen. Doch die Sparmaßnahmen der Münchener Universität, die bedauerlicherweise dazu geführt haben, die Existenz des Studiengangs »Orthodoxe Theologie« zeitweise in Frage zu stellen, bewirkten, dass die Ausbildungseinrichtung um ihr Weiterbestehen kämpfen musste, statt ihr Jubiläum zu begehen. Aus diesen Gründen sahen sich die Veranstalter dazu gezwungen, von der Organisation des Symposiums abzusehen, da die Auseinandersetzung mit den Plänen der Hochschulleitung den vollen Arbeitseinsatz der Mitarbeiter forderte. Man entschied sich aber trotzdem, die Thematik in einer wissenschaftlichen Publikation aufzugreifen, die unter anderem dazu dienen sollte, das Fach »Orthodoxe Theologie« als solches in den Vordergrund zu rücken und seine Relevanz im heutigen europäischen Kontext hervorzuheben (S. 7).

Die hier vorgestellte Publikation besteht aus vier Hauptteilen. Der erste und umfangreichste Teil mit acht Beiträgen trägt den Titel »Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche in der Geschichte« und umfasst ein breites Themenspektrum, das sich von der Gründung Konstantinopels bis zur Entstehung des vereinigten Europas erstreckt. Diesem historischen Auftakt folgt ein verhältnismäßig kleiner Teil, der aus vier Beiträgen besteht und dessen Titel »Aus den autokephalen orthodoxen Kirchen« keine direkte Angabe über seine Semantik liefert. Hier kommen sehr unterschiedliche Themen, wie z. B. die Relevanz des Studiums des orthodoxen Christentums im gegenwärtigen Westeuropa, Identität in Rumänien oder die griechische Ikonenmalerei, zur Sprache. Der dritte Teil »Ökumenische Perspektiven« besteht aus sieben Beiträgen und erörtert Fragen der Weltökumene besonders im Hinblick auf die offene Debatte in der Ekklesiologie. Erwähnenswert ist vor allem die Behandlung der Frage nach der angestrebten kirchlich-theologischen Einheit aus orthodoxer, evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Sicht. Der vierte und letzte Teil wendet sich speziell dem Fach »Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität zu und betont seine Wichtigkeit und Aktualität.

Es versteht sich von selbst, dass hier eine ausführliche Darlegung des Inhalts unterbleiben muss. Deshalb sei im Folgenden nur auf einige thematische Höhepunkte und Spannungsfelder hingewiesen, welche der weiteren Diskussion über die theologische Ost- und Westerweiterung zugute kommen können. Die zwei ersten Beiträge (*P. Schreiner/Th. Nikolaou*) zeigen, wie unterschiedlich je nach Kontext immer noch die Gründung des neuen Roms empfunden wird. Während *Nikolaou* von der »Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates« (S. 25) spricht, meint *Schreiner*, dass Konstantin keine neue und keinesfalls eine christliche Hauptstadt gründen wollte (S. 18). Außerdem versucht *R. Schieffer*, die divergierenden Entwicklungswege von Orthodoxie und Katholizismus im mittelalterlichen Europa aufzuzeigen. Strittig bleibt aber, inwieweit man heute von einer christlichen »Identität« Europas (S. 38) reden darf. In sonstiger Hinsicht betont *W. Bienert* die ökumenische



Relevanz der Kirchenväter (und Kirchenmütter) der ersten fünf Jahrhunderte, bei denen vor allem das griechische Erbe dominierte (S. 48). *J. Oeldemann* plädiert für eine positive Bewertung der gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West und betont zu Recht den fruchtbaren Austausch zwischen östlicher und westlicher Theologie im 20. Jahrhundert am Beispiel der sog. »Pariser Schule« (S. 56–58). Fraglich bleibt aber, inwieweit schwerwiegende theologische Unterschiede zwischen Ost und West, wie z. B. das Filioque, durch eine Komplementaritätshermeneutik (S. 57–60) erklärt werden können. Und während *V. Makrides* überzeugend die Relevanz des Studiums und der Erforschung des orthodoxen Christentums in Westeuropa zeigt, schildert *H. Alfeyev* die Schwierigkeiten, mit denen die orthodoxe Kirche in Russland konfrontiert ist, was ihre karitative und katechetische Tätigkeit betrifft. *Alfeyev* scheint aber mit einem klärungsbedürftigen Konzept von den »liberalen Normen des Westens« (S. 92) zu arbeiten und das Bild einer orthodoxen Kirche zu skizzieren, die eher monolithisch ist und in kritischen Fragen (Frauenrechte, Sexualität) der Moderne gegenüber undurchlässig bleiben möchte.

Bei dem hier vorgestellten Buch handelt es sich zweifelsohne um eine lesenswerte Vielfalt von theologischen Beiträgen, welche die immer noch offene Debatte über die Ost- und Westerweiterung in der Theologie nur vorantreiben kann.

*Assaad Elias Kattan, Münster*

*Em. Mavroudis*, Η ιστορία της Μητρόπολης της Ελευθερούπολης, Thessaloniki: United Studio Press, o. J., 600 S. (ISBN 960-12-1507-7)

Le présent ouvrage traite du thème susmentionné à partir du moment de la fondation de cette métropole jusqu'à nos jours. Il couvre, de façon très détaillée, une période de 10 siècles (10e au 20e). L'évêché portait initialement le nom d'Aléctropolis et la région où il se situait appartenait à la juridiction de Thessaloniki (732/733 après J.C.). Il n'est pas connu quand les Philippi, évêque de Thessaloniki, étaient élèves de l'administration métropolitaine.

La période à partir du 10e siècle marque aussi celle du déclin de l'empire byzantin. Après la mort de Basile le Grand (1025), l'Etat commence à se désintégrer et à perdre sa puissance à cause d'une série d'empereurs incapables. La bataille de Mantzikert marque le point décisif du processus. Viennent ensuite les Croisades et une fournée de nouvelles nations et peuples : Vénitiens, Génois, Seldzoukes, Danisménides, Allemands, Normands, Mongoles. Tous veulent dévorer, tous veulent tuer, tous veulent occuper, tous veulent conquérir, tous veulent acquérir des reliques. Après une certaine préparation, les Turques commencent leur invasion systématique et s'installent dans l'Asie Mineure en occupant l'Anatolie. De surcroît, les guerres civiles entre les empereurs byzantins affaiblissent davantage l'Etat. La grande débâcle arrive en 1453. Tandis que les Grecs parviennent à améliorer leurs positions individuelles en Europe par après -voir par exemple les postes qu'ils occupent dans la hiérarchie et l'administration ottomanes- en tant que groupe, ils ne comptent plus beaucoup. La Grèce est désormais un pays du passé, mémorable pour ses exploits anciens.

L'auteur procède par après à l'examen de la situation dans la métropole à diverses périodes. Il consacre du temps à décrire son parcours et sa promotion en métropole et à dessiner les limites de son étendue spirituelle. Ensuite, il examine son évolution jusqu'au début du 20e siècle où sont analysés, entre autres, le diaconat spirituel et l'activité philanthropique



de la métropole. Un catalogue des monuments paléochrétiens byzantins et ultérieurs qui se trouvent dans la région actuelle de la métropole est aussi inclu dans le livre. A cela s'ajoutent des listes avec les évêchés d'Elefthéropolis et les métropolites de la région lorsque les évêchés sont promus. L'archimandrite Chrysostome Avayanos a été élevé à la dignité de métropolite le 26 avril 2004.

Le livre de M. Mavroudis, couvre, comme il a déjà été souligné, divers aspects de l'histoire non seulement grecque, mais aussi bulgare, slave, turque, et juive, et traite de diverses dénominations et religions comme : chrétienne, musulmane, slave. Ceci est naturel étant donné que l'évolution religieuse suivait l'évolution politique et sociale de la région. Il y avait des guerres entre les dénominations. Il y avait de la cruauté. Tout cela continue même encore aujourd'hui.

Certes, étant confronté à des événements pareils, l'auteur était obligé à prendre position. Autrement, il y aurait eu des lacunes dans son oeuvre. Néanmoins, son ouvrage évite les descriptions partielles et nationalistes. Son oeuvre est un livre de paix, non de guerre. L'Annexe contient divers documents concernant l'histoire de la métropole d'Elefthéropolis (origine des icones, sommaire et index général).

L'auteur a réalisé un très bon travail. Son livre couvre une très longue période. La langue du livre est de très bonne qualité et le texte très lisible. Il ne faut pas être expert en la matière pour pouvoir le lire.

*Antoine Gavanas, Beersel (Belgien)*

*Ferdinand R. Gahbauer, Höhepunkt der Schöpfung. Die Frage nach dem Menschen in der frühchristlichen Literatur. Ein Lehrbuch, Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be-Verlag 2008, 255 S., EUR 15,90 (ISBN 978-3-9519898-1-5)*

Die bioethischen Debatten, aber auch die Diskussionen über das Leib-Seele-Problem hinsichtlich der neueren Ergebnisse der Neurowissenschaften haben die theologische Anthropologie zu einer neuen Aktualität verholfen. Die grundlegende Frage nach dem Menschen ist aber keine Erfindung der Postmoderne, deshalb sind die heutigen theologischen Antworten im Zusammenhang mit dem biblisch konstituierten und dem in der Theologiegeschichte komplex ausformulierten christlichen Menschenbild zu erteilen.

Der Benediktiner Ferdinand R. Gahbauer, Professor für Patrologie und Alte Kirchengeschichte an der Päpstlichen Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz (Österreich), ist für seine Beiträge zu Themen des orthodox-katholischen Dialogs bekannt. Die altkirchliche Anthropologie stellt einen der Schwerpunkte seiner Forschung dar; die 1984 veröffentlichte Dissertation über »Das anthropologische Modell – Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon« ist dabei ein wichtiger Bezugspunkt.

Das vorliegende Buch untersucht das christliche Menschenbild »der frühchristlichen Literatur« in Form eines Lehrbuchs, d.h. einer wissenschaftlichen Vermittlung von Basisinformationen, wobei der Verfasser darunter vor allem die patristische Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts und ihre Nachklänge bis hin zu den byzantinischen Autoren des 11. Jahrhunderts versteht. Der Verfasser beabsichtigt dabei einen theologiegeschichtlichen Überblick über die christliche Anthropologie und stellt dabei drei Hauptfragen in den



Mittelpunkt: Urzustand des Menschen, Wesen und Aufbau des Menschen und Ziel und Vollendung des Menschen.

Der Verfasser untersucht diese Fragen in fünf Schritten: Erstens präsentiert er die Anthropologie der Antike und legt dabei den Schwerpunkt auf die Beiträge des Philos von Alexandrien, Plotins und des Porphyrios. Zweitens lässt er kurz die Ansätze der frühchristlichen Autoren Revue passieren, wobei Origenes und Irenäus von Lyon stärker berücksichtigt werden. Der dritte und ausführlichste Teil der Arbeit behandelt die »Anthropologie der Kirchenväter und Theologen des 4. Jahrhunderts«, nämlich des Athanasios von Alexandrien, Didymos des Blinden, Basilios des Großen, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Nemesios von Emesa und Augustinus von Hippo. Der vierte Teil (»Byzantinische Philosophen«) widmet sich den anthropologischen Beiträgen des Maximos Confessor, Johannes von Damaskus, Michael Psellos und Johannes Italos, wobei die letzten zwei gemeinsam behandelt werden. Im fünften Teil (»Historisch-systematische Übersichten«) fokussiert der Verfasser die altkirchliche Anthropologie auf drei Themenbereiche: die Ergründung einzelner Begriffe (Leidensfähigkeit der Seele; Energie der Seele; Mensch als Synthesis, Systasis, Hypostasis und Person; Umschreibungen für das Leib-Seele-Verhältnis); die Frage der Seelenwanderung aus der Sicht der Kirchenväter und das Verhältnis zwischen Albertus Magnus und der frühchristlichen Anthropologie.

Die große theologiegeschichtliche Spannweite und die Komplexität des Themas erlaubt natürlich bei einer begrenzten Seitenzahl (knapp 250 Seiten) keine detaillierte Untersuchung einzelner Autoren und Ansätze. Dem Verfasser gelingt es dennoch, in einfachen Sätzen und mit ausreichenden Quell- und Sekundärliteraturhinweisen zentrale Fragestellungen zu formulieren und geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu skizzieren. Die Verbindung zwischen antiker, vor allem neuplatonischer Philosophie und theologischem Menschenbild der Kirchenväter ist dabei eine wichtige Konstante des Buches, wobei der Verfasser bemüht ist, zwischen gemeinsamen Grundansichten und originellen patristischen Beiträgen zu unterscheiden. Die Mitberücksichtigung der weniger bekannten anthropologischen Ansätze des Didymos des Blinden und Nemesios von Emesa trägt zur Erweiterung der Kenntnisse der altkirchlichen Anthropologie bei. Ein wichtiger Verdienst des Buches besteht auch darin, die griechische Patristik besonders stark zu berücksichtigen und die Vertiefung des christlichen Menschenbildes (wie etwa die Rede von einer zusammengesetzten Hypostase) durch Autoren wie Maximos Confessor und Johannes von Damaskus hervorzuheben. Fraglich bleibt jedoch die Einordnung dieser zwei Kirchenväter und hervorragender Theologen der Ostkirche unter den Begriff »byzantinische Philosophen«, der eigentlich nur für Michael Psellos und Johannes Italos zutreffen würde. Von einer gewissen Uneinheitlichkeit ist die Verwendung der griechischen Begriffe gekennzeichnet, die an manchen Stellen nur in lateinischer Transkription auftauchen.

Auch wenn die Arbeit auf die Untersuchung des Leib-Seele-Problems ausgerichtet ist (das bekanntermaßen eine unterschiedliche Interpretation und Entwicklung bei den verschiedenen Kirchenvätern kennt), werden auch Fragen der Schöpfungstheologie und Soteriologie angesprochen. Relevant für die heutige Diskussion ist nicht nur die altkirchliche Gestaltung einer christlichen, wenn auch nicht immer einheitlichen Sicht des Leib-Seele-Problems, sondern auch die knappe Zusammenfassung der patristischen Stellungnahme zur Frage der Seelenwanderung.

Das Lehrbuch liefert somit den Theologiestudierenden eine gute, fundierte Zusammenfassung des altkirchlichen Menschenbildes – mit Schwerpunkt auf der Frage



nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele (bzw. Leib, Seele und Geist). Zugleich bietet es eine zugängliche und kompetente Basisorientierung in der Formulierung einer christlichen Antwort zu den aktuellen Herausforderungen eines materialistisch-reduktionistischen Menschenbildes.

*Ioan Moga, München*

*Matthias Haudel*, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 640 S. (ISBN 978-3-525-56338-0)

1. Das neue Buch von Matthias Haudel »Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes« stellt der Intention seines Autors gemäß ein ökumenisches Projekt dar, das noch zwei in der Theologie anstehende Aufgaben zu bewältigen versucht: Erstens »die Differenzen zwischen den verschiedenen trinitätstheologischen Ansätzen« zu analysieren und Lösungsvorschläge für ihre Überwindung zu unterbreiten, und zweitens den »Zusammenhang von divergierenden trinitätstheologischen und ekklesiologischen Divergenzen« aufzudecken.<sup>1</sup> Tatsächlich ist es in der ökumenischen Debatte schon lange eine Intuition gewesen, dass die Divergenzen in der Ekklesiologie (unter anderem) darin wurzeln, dass die christlichen Kirchen verschiedene hermeneutische Herangehensweisen an das trinitarische Mysterium haben. Nun nimmt sich Haudel in seinem umfangreichen Werk vor, diese Intuition zu beweisen, indem er die Entwicklungsgeschichte der Trinitätshermeneutiken in Ost und West nachzeichnet (Kap. 2–4), verschiedene theologische Entwürfe von zeitgenössischen katholischen, protestantischen und orthodoxen Theologen exemplarisch untersucht und den Zusammenhang zwischen »Defiziten« in der Trinitätslehre einerseits und der ekklesiologischen Theologie und Praxis andererseits zu zeigen versucht (Kap. 5). Dem geduldligen Leser wird hier ein breites Spektrum vor Augen geführt, das sich vom biblischen Zeugnis über die drei Kappadozier und das karolingische und byzantinische Mittelalter bis hin zu J. Ratzinger, J. Zizioulas und M. Wolf erstreckt. Eine fundamentale Rolle für Haudels ökumenisches Projekt spielt die neunizänische Theologie, die seiner Meinung nach sowohl eine angemessene Grundlage für eine ökumenische Trinitätstheologie darzustellen vermag als auch zur Klärung strittiger Fragen im Hinblick auf die Trinitätslehre (Filioque, Palamismus) beitragen kann. In einem letzten Stadium (Kap. 6) bringt der Verfasser in kompakter Form seine Lösungsansätze zum Ausdruck und zeigt deren Implikationen für ein ökumenisches Verständnis von Ekklesiologie, Mission, Weltverantwortung und interreligiösen Dialog.

2. Gerade aus orthodoxer Perspektive ist Haudels Versuch, die Reflexion über die Trinität vor dem ökumenischen Horizont wieder in den Vordergrund zu rücken, durchaus zu begrüßen. In diesem Zusammenhang ist sich der Autor des Buches dessen bewusst, dass die im 4. Jahrhundert entstandene neunizänische Trinitätstheologie eine Übersetzung der trinitarischen Grundinhalte ist, die in der Heiligen Schrift verschiedentlich zum Ausdruck kommen; eine

<sup>1</sup> Vgl. *Matthias Haudel*, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen 2006, S. 63.



Übersetzung, die selbstverständlich von bestimmten hermeneutischen Vorentscheidungen und philosophischen Prämissen geprägt ist – wie kann es sich anders verhalten? Trotzdem ist Haudel davon überzeugt, dass es sich bei der neunizänischen Trinitätslehre um eine adäquate Übersetzung, um eine »authentische Explikation«<sup>2</sup>, handelt, wenn es darum geht, sich heute davon inspirieren zu lassen, um entgegengesetzte Positionen in der Ökumene zu überbrücken. Die mit dieser Überzeugung sich ergebende Herausforderung an die heutige Theologie – vor allem aber an die evangelische Theologie, zu deren Vertretern Haudel selbst gehört, kann nicht stark genug betont werden. Sie verlangt nämlich nach Antwort; einer Antwort, die sich nicht mit der Aussage zufrieden geben kann, bei der neunizänischen Trinitätstheologie handele es sich um ein Stück Vergangenheit, deshalb sei sie heute nicht mehr relevant. Denn Haudels Anliegen in seinem neuen Buch besteht gerade darin, dies zu zeigen, wie ein vergangener trinitätstheologischer Entwurf heute noch von Bedeutung sein und als Grundlage ökumenischer Verständigung fungieren kann. Im Kontext seiner Auswertung der neunizänischen Theologie führt Haudel eine Reihe von terminologischen Differenzierungen ein, die dazu beitragen sollen, die noch existierenden trinitätstheologischen Probleme zu beheben. Durchaus produktiv ist beispielsweise seine Unterscheidung zwischen »Ursprungsbeziehungen« und »Existenzbeziehungen« in der Trinität,<sup>3</sup> mit deren Hilfe die immer noch zwischen Ost und West strittige Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes zu klären wäre. Ebenso hilfreich ist Haudels Verstehen der Theologie – nicht nur in der alten Kirche – als ein Ringen darum, das Gleichgewicht zwischen »Gegenüber und Nähe Gottes«<sup>4</sup> aufrechtzuerhalten.

3. Problematischer zu sein scheint mir jedoch die von Haudel eingeführte Differenzierung zwischen einer »ökonomischen Energienlehre« der alten Kirche, die »Rückschlüsse von den heilsökonomisch erfahrbaren Energien auf das hypostatische Sein Gottes erlaubt«, und einer palamitischen »spekulativen Energienlehre«, die »keinen verlässlichen Rückschluß auf das hypostatische Sein Gottes ermöglicht«.<sup>5</sup> Diese Entgegensetzung von altkirchlicher und palamitischer Energienlehre zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch.<sup>6</sup> Hier ist Haudel vor allem von einer Interpretation des Gregorios Palamas abhängig, die von D. Wendebourg<sup>7</sup> geltend gemacht und teilweise von R. Flogaus<sup>8</sup> rezipiert wurde, die aber auch symptomatisch für die Art und Weise ist, wie Palamas im Spannungsfeld von östlicher und westlicher Theologie gedeutet wird.<sup>9</sup> Diesbezüglich ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, dass die methodologischen Defizite der Arbeitsweise Wendebourgs an Palamas auch von westlichen Theologen registriert und zu Recht kritisiert wurden.<sup>10</sup> Und obwohl Flogaus im

<sup>2</sup> Matthias Haudel, a.a.O., S. 82.

<sup>3</sup> Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 135.

<sup>4</sup> Matthias Haudel, a.a.O., S. 126.

<sup>5</sup> Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 129.

<sup>6</sup> Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 36f., 115, 168, 373.

<sup>7</sup> Vgl. Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, (Münchener Universitäts-Schriften 4), München 1980, vor allem S. 11–64.

<sup>8</sup> Vgl. Reinhard Flogaus, Theosis bei Luther und Palamas. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen 1997, vor allem S. 180–225.

<sup>9</sup> Vgl. vor allem das Istina-Heft zum Palamismus: *Istina* 3 (1974) 257–349.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Fairy von Lilienfeld, Rezension zu Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie, *Kirche im Osten* 25 (1982) 193–206; ferner Bernd Oberdorfer, Filioque. Geschichte und Theologie eines



Vergleich zu Wendebourg eine solidere Analyse der Palamas'schen Texte bietet, geht er immer wieder von einer Prämisse aus, die auch bei Haudel vielerorts zu finden ist, nämlich dass Hypostase und Energie gegeneinander ausgespielt werden können, ja sogar müssen. Haudel schreibt z. B.: »Es handelt sich zu dieser Zeit [sc. zur Zeit der alten Kirchenväter] noch nicht um die später in der ostkirchlichen Theologie entwickelte palamitische Energienlehre, die von der Relevanz der Heilsökonomie für die immanente Trinität absieht und Gottes hypostatische Gegenwart in den Bereich völliger Unerkennbarkeit verweist, so daß Gott lediglich in seinen Energien wie Herrlichkeit und Licht zu erkennen sein soll«<sup>11</sup>. Zu Recht aber distanziert sich Haudel von der Deutung Endre von Ivankas,<sup>12</sup> die von Flogaus so gut wie unkritisch übernommen wird,<sup>13</sup> die Unterscheidung zwischen Gottes Sein und seinem Wirken sei bei den alten Kirch Vätern rein noetisch gewesen. Entspräche dies der Wirklichkeit, könnte man schlecht das kappadozische Argument im Blick auf die Gottheit des Heiligen Geistes verstehen, gerade das schöpferische und heiligende Wirken des Geistes lasse auf seine göttliche Natur schließen.<sup>14</sup>

Gewiss ist es unmöglich, das Problem des Interpretationsunterschieds von Palamas zwischen Ost und West im Rahmen einer begrenzten Rezension zu lösen. Nichtsdestotrotz fordert die Wichtigkeit dieses Problems zu einigen Bemerkungen vor allem hermeneutischer Natur heraus. Es ist eine Tatsache, dass in der Ostkirche eine Tendenz herrscht, Palamas als eine kirchenväterliche Autorität zu sehen, die das altkirchliche Erbe gerade im Blick auf die Unterscheidung zwischen einem erkennbaren und einem unerkennbaren Seinsmodus Gottes systematisiert hat.<sup>15</sup> Diesbezüglich lässt sich nicht bestreiten, dass jegliche Systematisierung unabhängig von ihrem Kontext die Gefahr in sich birgt, den Weg von Verallgemeinerungen und Vereinfachungen zu beschreiten. Hinzu kommt, dass der Kontext, in dem Palamas seine apologetisch-polemischen Schriften verfasste, alles andere als deckungsgleich mit dem Kontext des 4. Jahrhunderts war, in dem die klassische altkirchliche Trinitätslehre entstand. Fest steht aber auch, dass die ostkirchliche Theologie aufs Ganze gesehen dazu neigt, nicht nur die altkirchliche Unterscheidung zwischen *οὐσία* / *φύσις* und *ἐνέργεια* im Sinne der Palamas'schen Synthese zu deuten, sondern auch Gregorios Palamas selbst im Lichte der kappadozischen Theologie und vor dem Hintergrund dessen, was vor allem Maximus Confessor zur Klärung des Begriffs »ἐνέργεια« geleistet hat, zu ver-

---

ökumenischen Problems, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Göttingen 2001, S. 28.

<sup>11</sup> Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes, Göttingen 2006, S. 115, Anm. 138.

<sup>12</sup> Vgl. Endre von Ivanka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 1990, S. 425–445.

<sup>13</sup> Vgl. R. Flogaus, Theosis bei Luther und Palamas, Göttingen 1997, S. 124.

<sup>14</sup> Vgl. Basilios von Cäsarea, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 29, 37–40, 48f. 53, ferner § 22; vgl. auch André de Halleux, Palamisme et tradition, *Irénikon* 48 (1975) 479–493, vor allem 484: »le *peri auton* n'est pas ce que Dieu révèle de son *kat' auton*, c'est-à-dire l'essence telle que nous pouvons la connaître, le simple perçu comme multiple; il s'agit plutôt d'un jaillissement, distinct, en Dieu lui-même, du foyer inaccessible de son être«.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, (Cogitatio Fidei 194), Paris 1996, S. 503–509; Assaad E. Kattan, Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor, (Supplements to Vigiliae Christianae 63), Leuven 2003, S. 73f., Anm. 382.



stehen.<sup>16</sup> Und dieses letztere hermeneutische Prinzip hat für die Interpretation des Palamas in der Ostkirche weitreichende Konsequenzen. Denn es impliziert, dass die *ἐνέργεια* zwar von der *οὐσία* ausgeht, dass aber sowohl die *οὐσία* Gottes als auch seine *ἐνέργεια* nirgendwo außerhalb der Hypostase anzutreffen sind. Im Unterschied zur westkirchlichen Theologie, welche traditionell die allgemeine Tendenz aufweist, von der einen *οὐσία* Gottes auszugehen, um bei den drei Hypostasen anzulangen, denkt die ostkirchliche Theologie die Einheit der göttlichen *οὐσία* von den drei Hypostasen her und sieht somit keinen Ort der *οὐσία*, und demzufolge der *ἐνέργεια*, außerhalb dieser Hypostasen. Dass auch Palamas, der sich an dem Punkt auf Johannes von Damaskus beruft, die aus der *οὐσία* fließende *ἐνέργεια* Gottes nirgendwo außer in den Hypostasen verortet, scheint mir festzustehen.<sup>17</sup> Hingegen scheint Palamas weniger die Notwendigkeit empfunden zu haben, die Tatsache hervorzuheben, dass die *ἐνέργεια* immer »die Handschrift der jeweils einzelnen Personen in der Trinität«<sup>18</sup> trägt, wie der Theologie der drei großen kappadozischen Väter unmissverständlich zu entnehmen ist.<sup>19</sup> des Öfteren nämlich liegt ihm am Herzen zu betonen, dass die drei göttlichen Hypostasen ad extra zusammen wirken und dass ihr Tun demzufolge nicht wie im Fall der menschlichen oder tierischen Hypostasen bestenfalls ähnlich (*ὅμοιος*) sein kann. Doch auch Palamas weiß Rechenschaft darüber abzulegen, dass das Wirken der drei göttlichen Hypostasen nach außen dem eigenen jeder Hypostase entsprechend (*ἴδιος*) sein muss und dass die Schöpfung trotzdem eine bleibt.<sup>20</sup> Selbstverständlich bewirkt die Vergöttlichung nach Palamas keine Vereinigung mit Gott »der Hypostase gemäß« (*καθ' ὑπόστασιν*), denn dabei handelt es sich um einen Terminus technicus, durch den allein die Vereinigungsweise der Hypostase des göttlichen

<sup>16</sup> Vgl. *André de Halleux*, Palamisme et tradition, *Irenikon* 48 (1975) 492f.: »La tradition orientale constitue un ensemble foncièrement harmonieux, dont les divers moments et parties [...] ne livrent toute leur richesse qu'à l'intérieur du plérôme et par rapport à lui«. Zum Beitrag des Maximus Confessor im Hinblick auf die Klärung von Begriffen wie *ἐνέργεια* und *θέλησις* vgl. *Marcel Doucet*, Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes, Montréal 1972 (unveröffentlichte Doktorarbeit).

<sup>17</sup> Vgl. *Gregor Palamas*, *Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά* (Cap. Phys.), in: *Συγγράμματα* 5, Thessaloniki 1992, S. 37–119, § 129 (S. 108, Z. 6–10): »Ἐνέργεια μὲν ἐστὶν, φησὶν [sc. Johannes von Damaskus], ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις, ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια προεῖσιν, ἐνεργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα, ἐνεργῶν δὲ ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις«.

<sup>18</sup> *Michael Kunzler*, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 21.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. *Basilios von Cäsarea*, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 38.

<sup>20</sup> Vgl. *Gregor Palamas*, Cap. Phys. § 112 (S. 97, Z. 20–23): »οὕτω καὶ ἐπὶ πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἴδιον ἀποτέλεσμα παρ' ἐκάστης ὁράται τῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ πᾶσα ἡ κτίσις τῶν τριῶν ἐστὶν ἔργον ἓν; vgl. ferner *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων, in: *Συγγράμματα* I, Thessaloniki 1962, S. 359–694, § 3, 1, 9 (S. 623, Z. 1–10) [Triades = Tr.]. Vgl. dazu auch das Urteil von *André de Halleux*, Palamisme et scholastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 409–442, 425: »[...] la tradition patristique grecque ne fait intervenir l'unité que comme un correctif à la distinction personnelle. Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enrachine les énergies divines, mais à celui de l'hypostase, et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles; ferner *M. Edmund Hussey*, The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1974) 22–43.



Logos mit der menschlichen Natur zu beschreiben ist.<sup>21</sup> Dass aber der Christenmensch durch die Vergöttlichung in eine wahrhafte Beziehung zur Hypostase des Sohnes bzw. des Heiligen Geistes – durch die *ἐνέργεια*, die nur in der Hypostase Bestand hat und allein von ihr vermittelt werden kann – tritt, scheinen mir viele Palamas'schen Texte zu belegen. Wie könnte man sonst die folgenden Zeilen erklären, die aus der Feder des Palamas im Zusammenhang seiner Verteidigung der Hesychasten geflossen sind: »Wenn die Verklärung des Herrn auf dem Thaborberg ein Vorspiel der zukünftigen sichtbaren Theophanie Gottes in Herrlichkeit war und wenn die Apostel für würdig gehalten wurden, diese mit ihren leiblichen Augen zu empfangen, warum sollen diejenigen, die reinen Herzens sind, nicht etwa jetzt das Vorspiel und das Angeld seiner intelligiblen Theophanie mit ihren seelischen Augen empfangen? Da der Sohn Gottes nicht nur seine göttliche Hypostase [...] mit unserer Natur vereinigte und, indem er einen beseelten Leib sowie eine intelligible Seele annahm, auf Erden erschien und unter den Menschen verweilte, sondern [...] sich auch mit den menschlichen Hypostasen vereinigt, indem er sich mit jedem der Gläubigen durch die Teilnahme an seinem heiligen Leib verbindet und eines Leibes (*σύσσωμος*) mit uns wird und uns zum Tempel seiner ganzen Gottheit macht – denn im Leib Christi selbst wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2, 9), wie kann er etwa nicht die Seelen derjenigen, die würdig (an seinem Leib) teilnehmen, durch das göttliche Licht seines Leibes, der in uns ist, umblitzen und beleuchten, genau so wie er auf dem Thaborberg auch die Leiber der Jünger beleuchtete«<sup>22</sup>? Dass in diesem Passus die vergöttlichende Energie bzw. das göttliche Licht aus dem eucharistischen Leib des Gottessohnes fließt und dass dadurch eine wahre Verbindung zwischen dem Logos als Hypostase und denjenigen, die an seinem Leib teilnehmen, entsteht, lässt sich meines Erachtens nicht bestreiten.<sup>23</sup>

4. Die obigen Bemerkungen zeigen, dass die auch von Haudel vertretene These, die Energienlehre des Palamas habe in der Ostkirche dazu geführt, dass die Christologie in den Hintergrund getreten sei<sup>24</sup> und dass das trinitarische Sein Gottes »soteriologisch funktionslos«<sup>25</sup> geworden sei, mit Vorsicht zu handhaben ist und zumindest einer tieferen Überprüfung bedarf. Im Grunde entspricht die Palamas'sche Energienlehre Haudels berechtigtem Anliegen, die Spannung zwischen »Gegenüber« und »Nähe« Gottes angemessen zu beschreiben, sowie seiner Interpretation von Athanasius, dass die Menschen »durch den Sohn im Heiligen Geist« an der »Gemeinschaft der innergöttlichen Liebe teilhaben«<sup>26</sup>, wenn man Liebe im Sinne Palamas' als *ἐνέργεια* versteht. Auch viele Ausführungen des Basilios in seinem Traktat über den Heiligen Geist legen nahe, dass der Heilige Geist durch seine Gnade, die Palamas als *ἐνέργεια* des Geistes versteht, in den Gläubigen wirkt und sich derart in ihnen gegenwärtig macht.<sup>27</sup> Was nun die orthodoxe Theologie betrifft, so ist eine umfangreiche

<sup>21</sup> Vgl. *Gregor Palamas*, Cap. Phys. 75; ferner ebd. 109.

<sup>22</sup> Tr. 1, 3, 38 (S. 448, Z. 32–S. 449, Z. 16) [Übersetzung von mir].

<sup>23</sup> Vgl. *André de Halleux*, Palamisme et tradition. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 481: »Palamas, étant à la fois moine et pasteur, théologien et mystique, put situer la doctrine de l'essence et des énergies à l'intérieur d'une synthèse biblique et personnaliste, christologique et sacramentaire«; vgl. auch Tr. 3, 1, 9 (S. 622f.).

<sup>24</sup> Vgl. *Matthias Haudel*, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes, Göttingen 2006, S. 37.

<sup>25</sup> *Matthias Haudel*, a.a.O., S. 168.

<sup>26</sup> Vgl. *Matthias Haudel*, a.a.O., S. 123.

<sup>27</sup> Vgl. z.B. *Basilios von Cäsarea*, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 63: »wenn wir hingegen an die Gnade denken, die er [sc. der Geist] in denen, die an ihm



kritische Auseinandersetzung mit der Interpretation von Palamas, wie sie exemplarisch bei Wendebourg und Flogaus zu finden ist, dringend gefordert.<sup>28</sup> Auch die Wege der orthodoxen Theologie nach Palamas und die Art und Weise, wie seine Energienlehre rezipiert wurde, müssen noch gründlicher erforscht werden. Es sei in diesem Zusammenhang nur kurz darauf aufmerksam gemacht, dass ein Kirchenlehrer und Mystiker wie Nikolaos Kabasilas (gest. nach 1391), dessen Abhängigkeit von Palamas immer noch umstritten ist,<sup>29</sup> in seinem Werk »Das Leben in Christus« nicht müde wird, die durch die Sakramente verwirklichte Einheit zwischen Jesus und dem Gläubigen zu besingen.

*Assaad Elias Kattan, Münster*

Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet von *Heinz Ohme*, (Fontes Christiani 82), Turnhout: Brepols and Publishers 2006, 364 S. (ISBN: 9782503524566)

Das Concilium Quinisextum ist ohne Zweifel der wichtigste Teil des orthodoxen kanonischen Rechts und ein Kernpunkt des orthodoxen Kirchenrechts schlechthin. Bis Ende 2006 waren alle Wissenschaftler, Priester und Juristen, Orthodoxe und Nicht-Orthodoxe, die sich mit dem Recht der orthodoxen Kirchen befassen wollten, auf die englische Übersetzung des Pedalions von Nikodim Hagiorites<sup>30</sup> oder auf die Kanonsammlungen der orthodoxen Kirchen, die in den jeweiligen Landessprachen für die Verwaltung der orthodoxen autokephalen Kirchen bestimmt waren (griechisch, russisch, serbisch, rumänisch, bulgarisch), angewiesen. Der Zugang zu den Rechtsquellen war damit etwas eingeschränkt, insbesondere für ökumenisch interessierte Studenten und Priester. Damit ist das vorliegende Werk ein sehr wichtiger Beitrag zur orthodoxen Theologie, zum orthodoxen Kirchenrecht und zur gegenseitigen Verständigung der Westkirchen mit der Orthodoxie. Es schließt eine große wissenschaftliche Lücke im Bereich der kirchenrechtlichen Lehre und der Praxis der Orthodoxen Kirche.

Diese Publikation wurde innerhalb von zwei Jahren zu einem wissenschaftlichen Standardwerk. Bei Prof. Heinz Ohme an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin handelt es sich um einen sehr bekannten Übersetzer und renommierten Spezialisten auf dem Gebiet des Quinisextums. Seine wissenschaftliche Erfahrung im Bereich Lehre und

---

Anteil haben, wirkt, dann sagen wir, der Geist sei *in uns*«; gegen *R. Flogaus*, Theosis bei Luther und Palamas, Göttingen 2006, S. 182f., der behauptet, »Gnade des Geistes« bei Basilius sei als epexegetischer Genitiv zu verstehen, und damit nahelegt, Palamas habe Basilius »rund 1000 Jahre später« missverstanden.

<sup>28</sup> Diesem Desiderat entspricht folgende jüngere Dissertation weitgehend nicht: *Nikolai Krokoch*, Ekklesiologie und Palamismus. Der verborgene Stolperstein der katholisch-orthodoxen Ökumene, München 2004.

<sup>29</sup> Dazu vgl. z.B. *Marie-Hélène Congourdeau*, Nicola Cabasilas e il suo tempo, in: Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina. Bose 14–16 settembre 2006, Magnano 2007, S. 25–45; *Job Getcha*, Nicola Cabasilas e i suoi scritti. Un laico che scrive per dei laici?, in: Nicola Cabasilas e la divina liturgia, S. 47–65.

<sup>30</sup> *John Nikolaidis*, The Rudder (Pedalion) of the Metamorphical Ship of the one Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians or all the Sacred and Divine Canons, Chicago 1957.



Forschung des Quinisextums ist sehr groß, nicht zuletzt wegen seiner Habilitationsschrift und seiner vorherigen Arbeit »Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste« (Berlin-New York: Verlag de Gruyter 1990), sodass ein grundlegendes wissenschaftliches Werk herausgekommen ist.

Das Buch bietet einen umfassenden Überblick über das Concilium Quinisextum. In der Einleitung, die knapp die Hälfte des Buches umfasst, werden dem Leser in zwei Schritten die Umstände, die zum Quinisextum führten, sowie die Entstehung seiner Kanones erläutert. Zuerst bekommt der Leser eine geschichtliche Einführung, in der die Quellenlage zur Geschichte wie auch der Weg der Kodifizierung der Kanones aufgezeigt werden.

Danach folgt das umfangreichste Kapitel des Buches, eine systematische Darlegung des Inhalts der Kanones. Hier werden alle Kanones vorgestellt, u.a. die Kanones gegen heidnische Lebensformen oder zur Kirchenverfassung. Die Erklärungen zu den Kanones sind anhand von Hintergrundinformationen sachlich und anschaulich gestaltet und ermöglichen so ein besseres Verstehen. Auf den Seiten 36 bis 46 liefert Ohme eine Auflistung der Überschriften der Kanones, gefolgt von einer zweiseitigen thematischen Gliederung. Auch dieses Vorgehen ist neuartig und auf den ersten Blick durchaus fragwürdig. Ohme weist jedoch auf den Seiten 36f. darauf hin, dass diese sogenannte »Epitomierung« schon seit dem 12. Jh. üblich ist, um einen ersten Überblick über die Themen der Kanones zu bekommen. Dies scheint bei weiterer Betrachtung sinnvoll, da man sich langwieriges Blättern und Suchen nach dem Kanon, den man braucht, erspart.

An die Einleitung schließt sich ein Kapitel mit dem eigentlichen Text an. Nebeneinander in der Originalsprache und in Deutsch sind hier die Kanones des Konzils und die Ansprachen der heiligen Väter zu den Kanones aufgeführt. Die Übersetzung stellt eine ausgezeichnete Arbeit dar. An manchen Stellen wären andere Übersetzungen denkbar, das bedeutet jedoch nicht, dass die vorliegende Übersetzung falsch ist. Im Hinblick auf das orthodoxe Kirchenrecht möchte ich jedoch vier kleine Bemerkungen machen:

a) Im gesamten Text wird der Begriff Ordination verwendet, welcher aus der evangelischen Ekklesiologie stammt. In der orthodoxen Theologie ist der Begriff »Weihe« korrekter.

b) Im Kanon 20 auf Seite 210f. wird der griechische Text »τῆς ἐπίσκοπῆς πανέσθω« mit »soll er sein Bischofsamt ruhen lassen« übersetzt. Richtiger wäre jedoch den Passus mit »soll er als Bischof abgesetzt werden« wiederzugeben. Der abgesetzte Bischof übernimmt dann die Aufgaben eines Presbyters.

c) Das griechische Wort *προσφορά* ist orthodoxerseits besser mit »Darbringung« und nicht mit »Opfer« zu übersetzen (z. B. in den Kanonen 32 und 87).

d) Die Formulierung im Kanon 98 »eine Frau zur Ehegemeinschaft heimführt« ist sehr veraltet und könnte mit der Formulierung »in den Stand der Ehe eintreten« ersetzt werden.

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Anhang, in dem alle Abkürzungen zu diesem Thema, wie Werkabkürzungen, allgemeine Abkürzungen oder bibliographische Abkürzungen aufgelistet sind. Die übliche Bibliographie sowie das Register sind am Ende des Werkes aufgeführt.

Wie oben erwähnt wurde, ist diese Arbeit eine einmalige Leistung auf dem Gebiet der Erforschung der Quellen der Ostkirche, ihrer Geschichte und ihrer heutigen Rechtsgrundlagen. Das Werk ist in seinem systematischen Aufbau jedoch gleichzeitig ein exzellentes wissenschaftliches Werk des Faches Kirchengeschichte. Aus der Perspektive des Kirchenrechts und seiner wissenschaftlich-praktischen Anforderungen sind manche



Probleme im Bereich der Gliederung des Buches und seiner systematischen Darstellung schnell erkennbar. Ich beschränke mich auf folgende vier Feststellungen:

1) Im Bereich der Einleitung wäre ein Kapitel oder eine ausführlichere Darstellung über die Wirkung des Quinisextums im Kirchenrecht der Westkirche damals und der Römisch-katholischen Kirche heute und die genaue Auflistung der Unterschiede zwischen Ost- und Westkirche empfehlenswert gewesen. Im Westen wurden die Ökumenizität des Quinisextums formell und von Anfang an in Frage gestellt. Für diesen Sachverhalt gibt Ohme in der Einleitung unter »3. Das Quinisextum in der konziliaren Tradition« (S. 22–34) folgende Gründe an:

a) Nach Kanon 1 empfangte die Synode eine noch größere Rechtskraft, wenn der Kaiser ihre Akten mit seinem Siegel auf ewig bestätigte. Nach Ohme war somit die theologische und kirchenrechtliche Rolle des Kaisers in der Synode, wie sie durch Kanon 1 und durch Logos Prophonetikos festgeschrieben wird, »der wichtigste Grund für die Ablehnung«. Auf S. 29 wird festgehalten, dass »trotz aller Kompromissbereitschaft der römischen Kirche im Bereich der Kanones doch kein Papst je bereit war, hinter die bereits gefertigte Unterschrift des Kaisers nachträglich seine Unterschrift zu setzen und damit die dort herrschende ‚Konzilsidee‘ zu sanktionieren.«

b) Die Synode wurde durch Einberufungsschreiben des Kaisers einberufen. Als Tagungsort entschied man sich sogar für den Kuppelsaal (Trullos) im Kaiserpalast zu Konstantinopel.

c) Auf dem Quinisextum mangelte es an abendländischer Repräsentanz. Unter 227 Bischöfen waren lediglich zehn aus Italien oder Rom unterstellten Provinzen. Diese zehn Vertreter waren zehn Bischöfe aus der von Rom beanspruchten Jurisdiktion des Ostillyricums.

Das Synodalverständnis des Quinisextums stand nach Ohme in direktem Widerspruch zum westlichen synodalen Selbstbewusstsein. Dies begründet die Ablehnung des Quinisextums seitens der Westkirche. Nach der römischen Auffassung bestanden »die Kriterien ökumenischer Synoden darin [...], dass durch kaiserliche Anordnung die Bischöfe vom gesamten Territorium des römischen Staates anwesend oder vertreten sind und Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten Gegenstand der Verhandlungen sein sollen«. Diese kirchenrechtliche Konzilskonzeption stehe nach Ohme hinter dem Quinisextum und deshalb konnten die Entscheidungen des Quinisextums von Rom formell nicht als ökumenisch anerkannt werden. Papst Sergius weigerte sich, die Akten des Quinisextums zu unterschreiben und geriet deshalb um 693 in Konflikt mit dem byzantinischen Kaiser Justinian II.

In diesem Zusammenhang wäre eine systematische Darstellung der rechtlichen Unterschiede zwischen Ost- und Westkirche damals und insbesondere heute angebracht. Die Kanones werden in der Einleitung (S. 47–156) zwar besprochen, es wäre aber für die kirchenrechtliche Praxis von großer Bedeutung zu klären, welche Kanones des Quinisextums als geltendes Recht der Orthodoxen Kirche von der Westkirche nicht angenommen werden konnten und im Rahmen der ökumenischen Annäherung der beiden Kirchen nicht annehmbar sind. Konkret könnte z. B. eine solche systematische Auflistung folgendermaßen aussehen<sup>31</sup>:

Das Quinisextum erkennt keine von den im Westen abgehaltenen Lokalsynoden als für die Gesamtkirche gültig an.

<sup>31</sup> Vgl. *Basileios Stefanidis*, *Εκκλησιαστική Ιστορία. Από αρχής μέχρι σήμερα*, 4. Aufl., Athen 1978, S. 248f.



Kanon 2 des Quinisextums bestätigt die 85 apostolischen Kanones, obwohl im Westen nur die ersten 50 anerkannt wurden und diese nur unter großen Vorbehalten.

Das Quinisextum hat den Kanon 28 des vierten ökumenischen Konzils über die Vorrechte des Bischofsstuhls von Konstantinopel und seine Gleichstellung mit Rom bestätigt und bekräftigt (Can. 36).

Zölibat für Priester und Diakone (Can. 13)

Fasten an Samstagen der Großen Fastenzeit (Can. 55)

Den Nicht-Verzehr von mit Blut oder Ersticktem hergestellten Lebensmitteln (Can. 67)

Verbot der Darstellung von Jesus als Agnus Dei. (Can. 82)

Im Rahmen dieser Unterschiede haben sich unterschiedliche Traditionen entwickelt. Deshalb wäre es auch sinnvoll, die Frage zu erläutern, welche von diesen unterschiedlichen Traditionen heute kirchentrennend sind. Eine systematische Darstellung der *inhaltlichen* Probleme der Akzeptanz des Quinisextums wäre demzufolge erwägenswert.

2) Aufgrund der fehlenden Kodifizierung des kanonischen Rechts der Orthodoxen Kirche ist es in den Handbüchern und Kanonsammlungen der Ostkirche aus praktischen Gründen üblich, dass bei jedem Kanon eine Kanonkonkordanz eingefügt ist. Bei dem Kanon 7 des Quinisextums z. B. werden die Kanones 37 der Apostel, 5 des 1. ökumenischen Konzils, 19 der 4. ökumenischen Konzils und 8 des Quinisextums mitzitiert<sup>32</sup>. Die systematische Darstellung des Themas macht diese Konkordanz erforderlich, um das gültige Recht überhaupt anwenden zu können. Manche Kanones widersprechen sich, und nach einer Theorie »lex posterior derogat priori« gelten die Kanones solange und finden ihre unmittelbare Anwendung, bis sie von einem späteren ökumenischen Konzil aufgehoben werden. Daher könne nach Milaš ein gesetzgebender Körper, der »mit derselben Kompetenz im Erlassen von kirchlichen Gesetzen, wie die beiden erwähnten Konzilien«<sup>33</sup> ausgestattet ist, über die Gültigkeit einzelner Kanones bestimmen. Milaš betont, dass die gesetzgebende Gewalt, die mit einer solchen Kompetenz ausgestattet ist, derjenigen Gewalt, die das Gesetz erlassen hat, gleichgestellt oder übergeordnet sein muss. Das bedeutet für die Kanones des Quinisextums faktisch, dass Regelungen späteren Datums in der Praxis Vorrang gegenüber den Regelungen des Quinisextums besitzen. Obwohl die Theorie von Milaš sehr umstritten ist in der Orthodoxen Theologie und Kanonistik, ist eine Kanonkonkordanz für die praktische Anwendung des Kirchenrechts unverzichtbar.

3) Interpretationsvorschläge und Auslegungsmöglichkeiten, wie sie in Werken anerkannter byzantinischer Kanonisten erörtert werden, und speziell Beispiele aus der Rechtsprechung der Kirchengerichte (insbesondere des Ökumenischen Patriarchates) könnten zum Verständnis der Regelungen in erheblichem Maße beitragen.

4) Die große Diskussion über die Bedeutung des Begriffes und die Funktion der Officia (Can. 7) wird in der Einleitung ein wenig zu kurz abgehandelt (S. 119f.). Die Bemerkung, dass die Officia-Inhaber »bedeutende kirchliche Verwaltungsämter« besitzen, ist noch erklärungsbedürftig<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> So z. B. *Amilkas Alivizatos*, *Oi ierol kanones*, Athen 1997.

<sup>33</sup> Vgl. zum Thema u. a. *Richard Potz – Eva Synek – Spyros Troianos*, *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung*, Freistadt 2007, S. 200.

<sup>34</sup> Es scheint jedoch, dass Ohme der Meinung von Boumis in der Übersetzung und Erklärung der Officia folgt: *Panagiotis Boumis*, *Ta ekklesiastika 'Ofφikia ws ta »kata kōsmōn« aziōmata: (symβολή eīs tēn ērμηνείan tou 'Z' Kanōnos tēs penθέktēs Oikoumenikēs Synōdou)*, *Theologia* 41 (1970) 456ff.; aber auch *Ders.*, in: *Kleronomia* 3 (1971) 367ff.; *Theologia* 42 (1971) 786ff.



Das Werk besticht sowohl durch inhaltliche Präzision als auch durch die adäquate Übertragung der orthodoxen kirchenrechtlichen Terminologie in die deutsche Sprache. Besonders aufgrund des letztgenannten Aspektes wird sich das Buch mit Sicherheit auf die kirchenrechtliche Literatur im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus auswirken. Setzt man ein gewisses theologisches und rechtliches Interesse der Westkirchen für die Orthodoxie voraus, so wird dieses Werk auch ein wichtiges Element der kirchenrechtlichen Verständigung und Annäherung zwischen Ost und West bilden. Vielmehr hat der Leser die Möglichkeit, sich nicht nur mit dem wichtigen Teil des orthodoxen Kirchenrechts, sondern auch mit der Geschichte und den Rechtsquellen der Alten ungeteilten Kirche noch einmal intensiv zu beschäftigen.

*Anargyros Anapliotis, München*

*Patrick Viscuso, Orthodox Canon Law. A casebook for study, California: Interorthodox Press 2006, 160 S. (ISBN 1932401105)*

Das Studienbuch von Patrick Viscuso ist eine Sammlung von Fällen des orthodoxen kanonischen Rechts für die praktische Anwendung für Priester, Laien und Studierende. Das vorliegende Werk ermöglicht einen ersten Zugang zur Thematik der kanonischen Tradition. In Form von Fragen und Antworten werden grundlegende Themen des orthodoxen kanonischen Rechts besprochen, eine Methode, die sich an der Praxis orientiert und auch von der byzantinischen Kirchenrechtsgeschichte her bekannt ist (z. B. *Κανονικαὶ ἀποκρίσεις* des Balsamon<sup>35</sup>). Diese Arbeitsmethode darf jedoch nicht mit dem Begriff »Fälle« im Rahmen des Studiums der Rechtswissenschaft oder des Staatskirchenrechts in heutiger Zeit verwechselt werden. »Fälle« sind hier nicht primär Rechtsprobleme anhand fiktiver oder tatsächlicher Sachverhalte, sondern es handelt sich bei ihnen um eine Gliederung der Theorie in Form von Fragen und Antworten, wie z. B. Was war das Besondere bei den Bischofsthronen von Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem? Nach der Fragestellung folgen die Kanones und anschließend werden die Antworten von anerkannten byzantinischen Kanonisten wie Zonaras, Aristenos und Balsamon zitiert (S. 72–74). Jeder Fall ist durch ein kurzes Hintergrundmaterial eingeleitet und liefert den Studenten genügend Informationen, um die abgedruckten kanonischen Primärtexte zu verstehen. Anhand der Fragen und der Antworten können auch allgemeine kanonische Prinzipien und Methoden erkannt werden. Im Anhang des Buches findet sich ein Schlüssel für diese Fragen, der das Selbststudium oder die Anleitung zur Diskussion ermöglicht. Beim Studieren des Buches ist es empfehlenswert, wenn man im Anhang bei der Fallbearbeitung immer wieder nachschlägt.

Das englischsprachige Buch ist in drei Hauptteile gegliedert. Der erste Teil bietet eine Einleitung in das kanonische Recht. Darin werden in Fallbeispielen u.a. das Wesen der Kanones, die Führung durch den Heiligen Geist und die Kanones, sowie die Autorität der Ökumenischen Konzile behandelt. Im zweiten Teil steht das Thema Heirat und Gender-Fragen im Mittelpunkt. Der dritte Teil befasst sich mit der Struktur der Kirche. Es folgen eine Anleitung zur Diskussion, allgemeine Schlussfolgerungen, die Quellen für das Studium

<sup>35</sup> *Konstantin Rhallés – Markos Potles, Σύνταγμα τῶν θελῶν καὶ ἐρῶν κανόνων*, Bd. 4, Athen 1854, [Nachdruck 1966], S. 331ff.



des orthodoxen kanonischen Rechts und zwei Anhänge zu den Heiligen Aposteln und den Quellen des kanonischen Rechts.

Das Buch ist in seiner Systematik eine große Hilfe für alle, die sich mit dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche befassen. Zentrale Themen des Faches werden gut verständlich erläutert und analysiert.

Der Autor, Dr. Patrick Viscuso, ist Priester der griechisch-orthodoxen Erzdiozese und ein Spezialist für kirchliches Eherecht der Orthodoxen Kirche. In seiner Promotionsarbeit an der Catholic University of America hatte sich Viscuso mit byzantinischem und orientalischem kanonischen Recht sowie mit Kirchengeschichte beschäftigt. Demzufolge handelt ein überwiegender Teil des Buches (S. 31–63), auch in seinem Anhang, vom Eherecht. Zweifellos ist der Autor auf diesem Gebiet ein Spezialist. Bei jedem Thema steht am Anfang eine allgemeine Einleitung (»Background«, meistens historischer Hintergrund mit Erwähnung der Gesetzestexte der weltlichen Rechtsordnung), dann folgen Fragen und Antworten zum Thema und anschließend, oder im Rahmen der Antworten, werden die Interpretationsmöglichkeiten von »Zitierkanonisten« wie Zonaras, Aristenos, Balsamon usw. aufgeführt. Große Teile des letzten Teils des Buches (der »Diskussion«) ergänzen den eherechtlichen Hauptteil und sind tatsächlich wie eine Diskussion aufgebaut, mit Fragen und kurzen Antworten zu den verschiedenen Themen. In der »Diskussion« ergänzt der Autor seine Darstellungen durch eine kurze Präsentation vieler wichtiger Themen des Buches insgesamt und durch eine gute allgemeine Zusammenfassung dessen, was im Hauptteil geboten wird.

Der Teil über die Struktur der Kirche (S. 65–89) umfasst einen verhältnismäßig kleinen Teil des Buches, obwohl dieser eigentlich für die Praxis relevanter ist. Dort werden fast ausschließlich die Pentarchie und die mit ihr verbundenen Fragen anhand der Kanones der ersten vier ökumenischen Konzilien besprochen. Bei dem Fall »Selbstständigkeit von Zypern« waren nach dem Autor die Bischöfe der Insel gemäß apostolischer Tradition von Beginn an völlig selbstständig. Eine »Proklamation« im heutigen Sinne habe im 3. ökumenischen Konzil (Can. 8) daher nicht stattgefunden (S. 133), sondern es hat nur die altchristliche Tradition bestätigt. Dem Autor ist es nicht gelungen, die Kriterien der Autokephalie und die Hauptprinzipien der Kirchenverwaltung (Selbstständigkeit nach innen, Bindung nach außen, Bischofsamt, Gleichheit der Bischöfe, Synodalität, territoriale Gliederung und Diaspora usw.) in den heutigen autokephalen Kirchen zu vermitteln. Es fehlt sogar eine Liste der sog. »Neuen Patriarchate«, der neuen autokephalen Kirchen und der kanonischen Grundlagen der synodalen Verfassung der Kirche; für nicht-orthodoxe Leser keine Selbstverständlichkeit. Auch die praktische Anwendung des kanonischen Rechts in der Verwaltung der heutigen autokephalen orthodoxen Kirchen kommt im Buch ebenfalls nicht genügend zur Sprache. Das Problem der Diaspora z. B. wird nicht expliziert besprochen, sondern nur ganz beiläufig nach der Interpretation des Kanons 28 von Chalcedon (S. 136) erwähnt. Ein anderes Problem in diesem Kapitel ist (im Gegensatz zum Eherecht, wo die kanonischen Grundlagen vollständig und ausführlich sind) die Zitierweise der Kanones. Zwar hat das Buch eine sehr gute Liste der heute geltenden Kanones, der wichtigsten Kanonisten des Byzantinischen Reiches und der alten Kanonsammlung, die Kanones selbst werden jedoch in diesem Teil des Bandes nicht überall zitiert. Demzufolge werden wichtige, die Verwaltung betreffende Kanones nicht einmal erwähnt (z. B. die Kanones 1, 34, 35, 37, 41 der Apostel zum Bischofsamt und zum synodalen System). Aber auch die Sekundärliteratur wird in diesem Teil nicht ausführlich besprochen: sie bleibt oft auf Rhalles-Potles und den darin enthaltenen Kommentaren der »Zitierkanonisten« beschränkt.



Ein wesentlicher Nachteil des Buches hängt grundsätzlich mit der Zitierweise der verwendeten Sekundärliteratur zusammen. Die Sekundärliteratur in den Fußnoten zu den verschiedenen Themen ist sehr spärlich, und dem Werk, obwohl es als Lehrbuch gedacht ist, mangelt es an einer aktuellen Literaturliste mit den wichtigsten Kirchenrechtsbüchern oder -lehrbüchern, eine wichtige Voraussetzung für Studierende des kanonischen Rechts. Es gibt lediglich ein Literatur- bzw. Abkürzungsverzeichnis (»Principal Abbreviations«), das nur 8 Titel umfasst und von denen 3 kurze Artikel sind. Das Verzeichnis hat selbst keine Seitenzahl und manche Titel sind nicht vollständig zitiert, z. B. bei PG wird nur *Patrologia Graeca* angegeben, für einen »Laien« im orthodoxen Kirchenrecht oder einen Nichttheologen eine nicht vollständige Erklärung der Abkürzung (üblich wäre ein Verzeichnis mit Angabe des einzelnen Bandes, des Erscheinungsortes und Erscheinungsdatums usw.).

Insgesamt ist das Buch im Bereich des Eherechts eine sehr gut konzipierte und für Studenten und Laien gut verständliche Darstellung des orthodoxen Eherechts. Der Teil über die Verwaltung der Kirche ist aber nur sehr kurz abgehandelt und viele Aspekte werden nicht ausreichend berücksichtigt. Für die Entwicklung des Kirchenrechts im US-amerikanischen Raum ist das Buch jedoch ein Meilenstein. Was die schwierigen und komplizierten Verhältnisse der Orthodoxie in den Vereinigten Staaten ganz allgemein anbelangt, kann das Buch einen Beitrag zur Verständigung der Orthodoxie mit den anderen auf diesem Kontinent wirkenden christlichen Konfessionen leisten und eine Hilfe für alle politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Instanzen sein, die mit der Orthodoxie nicht so vertraut sind, die Orthodoxie zu verstehen und mit ihr in einen Dialog zu treten.

*Anargyros Anapliotis, München*

Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Anargyros Anapliotis* (Liturgische Texte und Studien 6), St. Ottilien: EOS Verlag 2009, 73 S., EUR 13,80 (ISBN 978-3-8306-7370-5)

Die sog. Apostelkanones sind Teil der Apostolischen Konstitutionen, einer Kirchenordnung aus der Zeit gegen Ende des 4. Jahrhunderts, die Aufschluss gibt über disziplinäre, ethische, kirchenrechtliche und liturgische Fragen. Die Apostolischen Kanones stehen am Schluss der Konstitutionen in Buch VIII, 47 und enthalten 85 Kanones. Der promovierte Jurist und Assistent am Orthodoxen Institut der Ludwig-Maximilians-Universität legt hier eine griechische Ausgabe der Kanones vor, die sich an der von F.-X. Funk »*Didaskalia et constitutiones Apostolorum*« Bd. 1, Paderborn 1905, S. 564–592 orientiert. Anapliotis fügt eine eigene deutsche Übersetzung der Kanones bei. Eingeleitet wird die Ausgabe durch eine Einführung in die Apostolischen Kanones. Danach sind die Kanones zwischen dem Ende des 4. und der Mitte des 5. Jh. entstanden, wurden von Dionysius Exiguus nach 500 ins Lateinische übersetzt, sind aber im Unterschied zur orthodoxen Kirche im lateinischen Kirchenrecht nicht verbindlich. Johannes Scholastikos hat die Kanones in die Apostolischen Kanones Mitte des 6. Jahrhunderts aufgenommen. Die Kanones dienten der weiteren Gesetzgebung der Orthodoxen Kirche als Rechtsquelle. Die Gültigkeit der apostolischen Kanones wurde vom Quinisextum, der Synode in Trullo (691/2) und dem 7. Ökumenischen Konzil von Nikaia (787) bestätigt. Anapliotis erläutert die in der orthodoxen Rechtsauslegung wichtigen Begriffe »Oikonomie« und »Akribie«. Die Oikonomia ermöglicht eine Ausnahme vom stren-



gen Gesetz für den einzelnen Fall aus pastoralen Rücksichten, während in der akribischen Rechtsauslegung alle Vorschriften ohne Ausnahme gelten. Anaplotis ist der Ansicht, dass die Kanones 20 und 85 heute keine Gültigkeit mehr besitzen. Das Bürgerecht (Kanon 20) hat sich gegenüber damals geändert und die in Kanon 85 aufgezählten Bücher des Klemens sowie die Apostolischen Konstitutionen gehören nicht zum Neuen Testament.

Die Textausgabe weist immer auf die altkirchliche parallele Gesetzgebung durch Synoden. Aus Kanon 58 wird nicht klar, warum ein nachlässiger Seelsorger zuerst ausgeschlossen und dann abgesetzt wird. Man würde sich eine umgekehrte Reihenfolge des Vorgehens erwarten.

Einige sprachliche Korrekturen seien erlaubt. Die deutsche Übersetzung ist bis auf wenige Fehler korrekt. Anstelle von »Geistlichenverzeichnis« (Kanon 63 und 70) würde ich vorschlagen »Verzeichnis des Klerus«. In Kanon 66 sollte man statt »getroffen« sagen: »angetroffen« oder »ertappt«. In Kanon 67 sagt man statt »und sie bei ihm behält« korrekt: »und sie bei sich behält«. In Kanon 73 sagt man nicht »Leinengewände« (Druckfehler?), sondern »Gewänder aus Leinen«.

Am Schluss von Kanon 74 schlage ich folgende Übersetzung vor: »Wenn er auch die dritte Vorladung missachtet, soll ihm die Synode nicht mehr entgegenkommen, sondern die Indizien gegen ihn durch Beweise erhärten, so dass nicht der Eindruck entsteht, als ob er durch Flucht vor dem Gericht Vorteile gewinnen könnte.« In Kanon 80 sollte der erste Satz folgendermaßen übersetzt werden: »Es ist nicht recht (ou dikaion, nicht dikaïos), wenn einer, der vom Heidentum übergetreten und getauft wurde oder seine schlechte Lebensweise aufgegeben hat, sofort zum Bischof geweiht wird.«

Trotz dieser wenigen Beanstandungen ist diese Ausgabe sehr zu empfehlen, da sie handlich und übersichtlich ist. Die zweisprachige Ausgabe erleichtert den Zugang zum Originaltext und verhilft dem Leser zu einem raschen Überblick. Die Kenntnis der Apostelkanones ist wichtig für Altkirchenhistoriker, Patrologen, Kanonisten und Mitarbeiter am orthodox-katholischen Dialog.

Ferdinand R. Gahbauer, Ettal

*Carolina Lutzka*, Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung, (Forum Orthodoxe Theologie, herausgegeben von *Karl Christian Felmy* und *Ioan I. Ică jr.*, Bd. 7), Berlin: Lit-Verlag 2007, 125 S. (ISBN 978-3-8258-0900-3)

Die christliche Religion, als Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, als immerwährende Wiederherstellung und Verstärkung der Verbindung zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, ist eine Religion des Dialogs, eine Religion des Gebetes. Unser Herr Jesus Christus hat seine Jünger und durch sie uns alle gelehrt, zu Gott als zu unserem himmlischen Vater zu beten, zu ihm eine lebendige Beziehung der Liebe zu haben. Ein Spruch, der wahrscheinlich von Evagrius Pontikos, einem Asketen des 4. Jahrhunderts, stammt, lautet: »Das Gebet ist das Gespräch des Geistes mit Gott«, und ein anderer drückt es so aus: »Wer Gott liebt, unterhält sich mit ihm stets wie mit einem Vater und wendet sich dabei von jedem leidenschaftlichen Gedanken ab«.

Anfänglich besuchten die Jünger des Herrn, so wie auch er selbst, die Gottesdienste der hebräischen Synagoge. Nach seinem Tod am Kreuze und seiner Auferstehung und Himmelfahrt und nach der Herabkunft des Heiligen Geistes haben sich der neue Glaube



und seine liturgische Ausdrucksweise immer selbstständiger entwickelt und klarer konturiert. Als Erbe des Alten Testamentes blieben die Psalmen so wie viele Lesungen und Gesänge aus dem Alten Testament ein wichtiges Element des liturgischen Lebens der neu entstehenden christlichen Kirche, aber die zentrale Rolle bekam nun die Brotbrechung (ἄρτοκλασία), welche dem Glauben an den für uns Mensch gewordenen, gestorbenen, auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen Herrn Jesus Christus und der Hoffnung auf unsere Auferstehung und unser ewiges Leben in seinem Reich Ausdruck gab. Der neue Glaube entwickelte auch eine neue Ausdrucksweise, aber die alttestamentliche Prägung, die selbstverständlich bis Ende des 1. Jahrhunderts sehr stark war, blieb bis heute ein Element *sine qua non* der christlichen Kirche, welches sich im liturgischen Leben besonders im Beten der Psalmen am meisten erkennen lässt. Die Psalmen werden weiterhin nicht nur gebetet, rezitiert, sondern sie prägen das christliche Denken und Leben. So leitete das Wort des Propheten David »Siebenmal am Tag singe ich dein Lob« (Ps 119,164) die Christen dazu an, mehrere Gebetszeiten für jeden Tag festzulegen, in der Absicht den ganzen Tagesablauf in seinen einzelnen Momenten zu heiligen.

Das Buch von Carolina Lutzka: *Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung*, das im Jahre 1991 als theologische Diplomarbeit am Lehrstuhl für Ostkirchenkunde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg verfasst worden ist, stellt die sogenannten *Kleinen Horen*, das heißt das Gebet der ersten, dritten, sechsten und neunten Stunde, in ihrer historischen Entwicklung dar und auch in der Form, in der sie heute in der Orthodoxen Kirche gebetet werden. Im ersten Teil des Werkes werden die Bedeutung, die liturgische Einordnung und die Entwicklung der Kleinen Horen dargestellt. Zeugnisse aus dem Neuen Testament und den Schriften der Kirchenväter werden zur Begründung der mehrmaligen täglichen Gebetspraxis erbracht, und die formale Entwicklung der Horen, die bei der frühen Kirche beginnt, wird bis zum 12. Jahrhundert in Schriften der Kirchenväter, in anderen späteren, liturgischen Quellen (Euchologia, Horologia, Typika, Lektionaren) von Jerusalem, Palästina, Konstantinopel zurückverfolgt. So lassen sich im geschichtlichen Werdegang der Horen sowohl die verschiedenen Traditionsströme, die unterschiedliche Gebetspraxis in verschiedenen Klöstern und Gemeindekirchen so wie ihre Vermischung als auch die deutliche Kontinuität von frühester Zeit bis heute in Bezug auf die Inhalte feststellen.

Im zweiten Teil des Werkes wird die heutige Ausprägung des Stundengebets auf der Basis der historischen Entwicklung beschrieben. Nach ein und demselben Schema aufgebaut, stellen heute die Kleinen Horen kurze Gebetsordnungen dar, welche Psalmen, Troparien und kurze Gebete enthalten und deren Inhalt die Verbindung des alttestamentlichen Erbes mit dem Erlösungswerk Jesu Christi zum Ausdruck bringt. Alle Horen enthalten in ihrem ersten Teil je drei Psalmen, die inhaltlich in Beziehung zur Tageszeit, in der sie gebetet werden, stehen, oder sie spielen wenigstens darauf an. Ebenfalls enthalten die Psalmen eine Prophetie oder eine Anspielung auf ein Ereignis der Heilsgeschichte, das zum Zeitpunkt geschehen ist, in dem sie gebetet werden. Dieselben Motive kommen danach in den weiteren Troparien, Hymnen und in den Gebeten vor und spiegeln dieselben Gegebenheiten wieder. In diesem Zusammenhang werden auch die Großen Horen, eine feierliche und viel ausgedehntere Form den Kleinen Horen, erläutert, die am Freitag vor Ostern sowie an den Vortagen der Theophanie und der Geburt des Herrn gebetet werden. Ebenfalls werden auch die sogenannten »Zwischenstunden« kurz präsentiert, welche als Gebetseinheiten zwischen der Kleinen Horen verfasst worden sind, deren Entstehung möglicherweise dem asketischen



Streben zu verdanken ist, das den ganzen Tagesablauf mit zwölf Gebetszeiten zu kennzeichnen versuchte: Mit vier Horen, vier Zwischenstunden, Vesper, Orthros (Morgengottesdienst), Apodeipnon (Komplet) und Mesonyktikon (Mitternachtgottesdienst).

Das für einen mit der orthodoxen Liturgie nicht vertrauten und des Altgriechischen nicht mächtigen Leser schwer zu verstehende Buch von Carolina Lutzka füllt erfolgreich eine bisherige Lücke der deutschsprachigen Bibliographie in Bezug auf die Liturgie der Orthodoxen Kirche. Das Werk ist umso willkommener, als es dem heute immer stärker säkularisierten und dem Gebet immer weniger zugeneigten Menschen die Gebetspraxis der Alten Kirche in ihrer Entwicklung bis heute nahebringt und damit uns alle vor Fragen stellt wie: Inwiefern sind wir noch Menschen des Gebetes, des Gespräches mit Gott? Inwiefern also haben wir eine lebendige Beziehung zu Gott, unserem himmlischen Vater? Inwiefern stehen wir in Einheit mit unseren Vorfahren, Brüdern und Schwestern in Christus, was die Gebetspraxis und ihre Bedeutung betrifft?

*Sofian Patrunjel (Weihbischof von Kronstadt), München*







# Chronik

## A. Orthodoxe Kirche

### I. Panorthodoxe Nachrichten

#### *Symposium, Pilgerreise und Panorthodoxes Treffen zum Paulusjahr*

Vom 12. bis 16. Oktober 2008 organisierte das Ökumenische Patriarchat im Rahmen der Feierlichkeiten zum Jahre des Apostels Paulus ein Symposium mit einer Pilgerreise über verschiedene Stationen der missionarischen Tätigkeit des Apostels. In den Referaten orthodoxer, katholischer und evangelischer Fachleute wurde die paulinische Botschaft, dass verschiedene Wege möglich und zulässig sind, um »den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche« zu werden, auf die Gegenwart bezogen.

Die Pilgerreise führte unter anderem zu den Ruinen der Paulusstadt Perge. Der dortige Metropolit **Evangelos** (Galanis) bedauerte, dass der einstmals blühende Bischofssitz Perge seit dem Bevölkerungsaustausch von 1923 verfallen sei. Der Oberhirte der wenigen übrig gebliebenen Katholiken, Kapuzinerbischof **Luigi Padovese** von Anatolien, erinnerte daran, dass die durch den Apostel Paulus in Kleinasien gegründeten Gemeinden fast 2.000 Jahre lang fortbestanden haben, bis sie den Genoziden des 20. Jahrhunderts zum Opfer gefallen sind. Padovese bedauerte, dass der Untergang der paulinischen Christenheit von Kleinasien »bei uns westlichen Christen so gut wie unbeachtet blieb«. In Heraklion auf Kreta ging die Pilgerreise zu Ende.

Auf der daselbst veranstalteten bibelwissenschaftlichen Konferenz mit dem Thema »Apostel Paulus, Apostel der Heiden« sprachen an den folgenden Tagen zahlreiche prominente Neutestamentler über das vielseitige und theologisch multidimensionale Werk des Apostels. Es wurde über die pastorale und eschatologische Dimension der paulinischen Theologie, über die Geistgaben bei Paulus, über Paulus als Vermittler zwischen Ost und West und viele andere Schwerpunkte paulinischer Theologie referiert und fruchtbar diskutiert. (*KNA-ÖK* 43 [21.10.2008] 8; *Presseverlautbarung des Ökumenischen Patriarchats* [18.10.08]; *Episkepsis* 692 [31.10.08] 2–16)

#### *Neuer Metropolit von ganz Amerika und Kanada*

Am 12. November 2008 wählte die Orthodox Church in America (OCA) Bischof **Jonah** (Paffhausen) auf ihrer 15. Allamerikanischen Konzil in Pittsburgh (PA) nach zwei unentschiedenen Wahlgängen zum Metropoliten von ganz Amerika und Kanada. Die Inthronisation durch die Heilige Bischofssynode der OCA fand am 28. Dezember 2008 in der St.-Nicholas-Kathedrale in Washington (DC) statt.

Metropolit Jonah wurde als James Paffhausen in Chicago geboren und in der Episkopalkirche getauft. Als Kind zog er mit seiner Familie nach La Jolla bei San Diego, Kalifornien. 1978 wurde er in die russische orthodoxe Kirche, Patriarchat Moskau, in San Diego aufgenommen. Er studierte zunächst an der Universität von Santa Cruz (CA), sodann am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in Crestwood (NY), wo er sein Studium mit dem Master of Divinity 1985 und mit einem Master of Theology 1988 abschloss. Nachdem er im Frühjahr 2008 zum Archimandriten erhoben und am 4. September 2008 zum Bischof gewählt worden war, wurde er am 1. November 2008 in der St.-Seraphim-Kathedrale zu Dallas, Texas, zum



Bischof von Fort Worth in der Süddiözese geweiht. (*SOLIA LXXIII* [November/Dezember 2008] 5; *Orthodoxie Aktuell* [12.2008] 13)

#### *Treffen der KOKiD mit panorthodoxem Gottesdienst*

Am 6. Dezember 2008 gedachte die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland bei ihrem Treffen in Dortmund in einem Totengottesdienst (Mnimosinon) des am Vortag verstorbenen Patriarchen von Moskau, **Aleksij II.** Während einer Sitzung, die im Zentrum der serbischen Kirche des Hl. Lukas in Dortmund stattfand, gratulierten zahlreiche Kirchenvertreter dem Geschäftsführer der KOKiD, dem Bischöflichen Rat Hypodiakon **Nikolaj Thon**, zu dessen 60. Geburtstag. Metropolit **Augoustinos** würdigte ihn in seiner Ansprache für seine Vision einer Ortskirche in Deutschland, »die aus verschiedenen Ethnien und Diözesen besteht, die nicht ein Konglomerat von Kirchen ist, sondern die eine Kirche, die an diesem Ort weilt«. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2009] 19)

#### *Panorthodoxes Chortreffen zum Sonntag der Orthodoxie*

Am 8. März 2009 fand in München das 5. Panorthodoxe Chortreffen in der evangelisch-lutherischen Kreuzkirche statt. Anlaß war der Sonntag der Orthodoxie. Der Erzbischof der gastgebenden Armenischen Gemeinde, **Karekin Bekjian**, begrüßte die Kirchenvorsteher und Chöre der orthodoxen Kirchen aus dem ökumenischen Patriarchat sowie aus Georgien, Russland, Bulgarien, Serbien, Rumänien, Griechenland sowie die koptisch-orthodoxe Gemeinde. »Trotz der formalen jahrhundertelangen Entfremdung teilen wir denselben orthodoxen Glauben miteinander«, sagte der Erzbischof den etwa 450 Besuchern und den Vertretern der Medien. Das jährlich stattfindende Chortreffen geht auf die Initiative von Dozenten und Studenten der orthodoxen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München zurück. Erstmals wurde das Konzert in einer orientalischem-orthodoxen Gemeinde ausgerichtet. Das serbische staatliche Fernsehen Pink war mit einem Filmteam anwesend und strahlte den aufgezeichneten Beitrag über das Chortreffen später in Serbien aus.

(Georgios Vlachonis)

## II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

### 1. Ökumenisches Patriarchat

#### *Griechische Minderheit in der Türkei schwindet dahin*

Der Rückgang der griechischen Minderheit in Istanbul wirkt sich auf die Zahl der Schüler an griechischen Schulen aus. In manchen Klassen der griechisch-orthodoxen Minderheitenschulen von Istanbul sitzen nur noch ein halbes Dutzend Schüler. Insgesamt beträgt die Zahl der Schüler an allen griechischen Schulen der Stadt zusammen 240. In 10 bis 15 Jahren werde es voraussichtlich gar keine Schüler für die griechischen Minderheitenschulen mehr geben, sagte **Yani Demircioglu**, der türkische Direktor des traditionsreichen Zografou-Gymnasiums, der Zeitung Sabah. Ähnliche Verhältnisse herrschen bei den anderen nicht-muslimischen Minderheiten: die türkischen Juden unterhalten nur noch eine einzige Schule, die Armenier haben an 16 Schulen noch rund 3.000 Schüler. Das Recht auf eigene Schulen war den nicht-muslimischen Minderheiten der Türkei bei der Gründung der Republik völkerrechtlich zugesichert worden. (*Der Christliche Osten* 63 [6/2008] 358)

#### *Empfindlichkeiten im Fernen Osten*

Vom 12. Januar 1997 bis Anfang 2008 übte Metropolit **Nikitas** von Hongkong sein Amt als erster Hirte der kurz zuvor gegründeten griechisch-orthodoxen Gemeinde in



der Sonderverwaltungszone Hongkong aus. Sie bestand damals aus 100 Gläubigen. Heute umfaßt die Gemeinde rund 200 Familien, die meist aus Amerika, Europa und Äthiopien stammen, aber auch einige Hongkong-Chinesen sind unter ihnen. Am 1. März 2008 wurde der aus Epirus stammende Bischof **Nektarios** (Tsilis, geb. 1939) zum neuen Metropoliten von Hongkong bestellt. Seine Wahl im Januar 2008 und die Neudefinition des Jurisdiktionsgebietes der Metropole Hongkong und Südostasien, die nun neben Hongkong auch die Volksrepublik China umfasst, führte zu einem scharfen Protest der russischen orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Die Ausdehnung des Jurisdiktionsgebietes durch Konstantinopel wurde darin als »Anschlag auf die Rechte der chinesischen autonomen orthodoxen Kirche«, deren Mutterkirche Moskau ist, gewertet. Die russische orthodoxe Kirche erinnerte daran, daß sie seit 1698 in China präsent ist. Damals wurde für russische Kaufleute und Diplomaten in Peking die erste Mission gegründet. Heute zählt die autonome russische orthodoxe Kirche in China rund 13.000 Gläubige. In einer Erklärung vom 17. Juni 2008 bekräftigt die Bischofssynode der russischen orthodoxen Kirche die »Unantastbarkeit der kanonischen Grenzen der chinesischen autonomen orthodoxen Kirche«.

Die griechisch-orthodoxe Metropole von Hongkong reagierte darauf mit einer Richtigstellung. Darin wird die kirchlich-kanonische Situation im Fernen Osten beschrieben und zu den Unterstellungen der russischen Kirche Stellung genommen. Die vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel ausgehende orthodoxe Mission im Fernen Osten und ihre Diakonie stand zunächst unter der kanonischen Ägide der Metropole von Neuseeland und untersteht nunmehr jurisdiktionell der Metropole von Hongkong. Das Ökumenische Patriarchat wirkt im Fernen Osten im Rahmen seiner kanonisch-ökumenischen Aufgabe und Jurisdiktion und hat mit einer nationalistischen Engführung der Orthodoxie nichts gemein. (*Verlautbarung der Metropole von Hong Kong* [23.07.08])

#### *Besuch des Ökumenischen Patriarchen auf dem Heiligen Berg*

Vom 20. bis 24. August 2008 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** anlässlich der Feier des **Heiligen Niphon** im Heiligen Kloster Dionysiou den Athos. Der politische Gouverneur des Heiligen Berges Athos gab zu Ehren des Patriarchen am 20. August einen offiziellen Empfang. Hier betonte Bartholomaios I. in seiner Ansprache die Bedeutung des Heiligen Niphon als Mönch, zweimaligen Ökumenischen Patriarchen und missionarisch-pastoral tätigen Geistlichen in Rumänien, Albanien und im Erzbistum Ohrid, als einer spirituellen Gestalt mit breiter interbalkanischer Bedeutung. In Karyes nahm der Patriarch an einem ihm zu Ehren gefeierten kirchlichen Hochamt teil und hielt eine Ansprache an die monastische Gemeinschaft. (*Episkepsis* 690 [31.08.2008] 5–22)

#### *Bartholomaios I. für EU-Mitgliedschaft der Türkei*

Am 24. September 2008 sprach sich Patriarch **Bartholomaios I.** vor dem Europaparlament für eine Vollmitgliedschaft der Türkei aus, sofern Mängel, etwa bei den Menschenrechten und der Religionsfreiheit, behoben würden. Bartholomaios I. dachte hier insbesondere an eine Wiedereröffnung der 1971 von türkischen Behörden geschlossenen theologischen Hochschule Chalki sowie an die Rückgabe von Kirchengütern. Der Beitritt dürfe nicht daran scheitern, dass die Türkei ein mehrheitlich muslimisches Land ist. Bartholomaios I. forderte nachdrücklich den interkulturellen Dialog, der wichtig sei, um Übergriffe, Verfolgungen und einen »großangelegte[n] Selbstmord der Menschheit« zu verhindern. Das europäische Projekt sei auch deshalb wichtig, weil es hier gelungen sei, eine friedliche Zusammenarbeit von Völkern zu erreichen, die sich noch vor Jahrzehnten erbittert bekämpft hätten, so Bartholomaios I.



Er kritisierte die Ausgrenzung und Verfolgung von Minderheiten und nannte die Akzeptanz von Unterschieden als Ausgangspunkt für Begegnungen. Zum Schluss mahnte der Patriarch eine stärkere Beachtung der Orthodoxie in der EU an, da in der EU nicht nur Muslime oder andere Nicht-Christen leben, sondern gerade auch solche Christen, die weder Katholiken noch Protestanten sind. Bartholomaios sprach im Rahmen des Europäischen Jahres des interkulturellen Dialogs zu den Abgeordneten. (*KNA-ÖKI* 40 [30.09.2008] 9; *Der Christliche Osten* 63 [6/2008] 358f.)

#### *Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Armenien*

Vom 27. bis 29. September 2008 weilte **Bartholomaios I.**, einer Einladung des Katholikos-Patriarchen **Karekin II.** folgend, als Gast der Armenischen Apostolischen Kirche in Armenien. Während dieser Reise besuchte der Patriarch den Gottesdienst in der Kathedrale des Heiligen Gregors des Erleuchters zu Jerevan sowie den historischen Sitz des Patriarchats in Etschmiadzin, wo er beim Vollzug des Sakraments der Myronweihe anwesend war. Der Patriarch betonte in seinen Ansprachen die Altehrwürdigkeit und die große kulturelle Leistung der armenischen Kirche. Während seines Treffens mit der politischen Führung des Landes betonte Bartholomaios I., wie wichtig eine freundliche Begegnung und Verständigung zwischen der armenischen und der türkischen Staatsführung sei. (*Episkepsis* 691 [30.9.08] 7–8)

#### *Feierlicher Gottesdienst bei Panagia Soumela in Pontos/Türkei*

Nach vielen Jahrzehnten hat wieder ein feierlicher Gottesdienst bei der Panagia Soumela im nordtürkischen Pontos stattgefunden. Die türkischen Behörden haben hierfür zum ersten Mal eine Erlaubnis erteilt, und zwar dem Abgeordneten der russischen Duma **Ivan Savvidis**. Der Abgeordnete hatte seine Freude darüber zum Ausdruck gebracht und den Wunsch geäußert, zukünftig auch innerhalb des Klosters den Gottesdienst feiern zu dürfen. Das 386 gegründete, südlich von Trapezunt gelegene Kloster wurde im Ersten Weltkrieg teilweise und 1924 von den Türken vollkommen zerstört. (*Christianiki* 785 [13.11.2008] 5)

#### *Theologische Hochschule von Chalki in Türkei bleibt geschlossen*

Die 1971 geschlossene orthodoxe theologische Hochschule auf Chalki bleibt weiterhin geschlossen. Dies stellte die türkische Regierung fest, nachdem die EU gefordert hatte, dass das Seminar wiedereröffnet werden solle.

Die Regierung fühlt sich in ihrer Haltung bestärkt durch einen Bericht des Außenministeriums über die religiösen Minderheiten im Land, den es dem Parlament in Ankara vorlegte. Darin erklärte das Außenministerium, dass die Öffnung gemäß der türkischen Verfassung nicht möglich sei. Das Angebot, das Seminar in die theologische Fakultät von Istanbul einzugliedern, wird dagegen vom Ökumenischen Patriarchat abgelehnt, da es seine Priesterausbildung nicht in die Hände des türkischen Staates geben will. Da seit fast 40 Jahren keine Priester und Theologen mehr ausgebildet werden können, droht die Orthodoxe Kirche an ihrem Stammsitz auszusterben. (*Der christliche Osten* 64 [1/2009] 68)

#### *Mitbegründer der orthodoxen Akademie von Kreta geht in Ruhestand*

Der Mitbegründer und Direktor der orthodoxen Akademie von Kreta (OAK), Dr. **Alexandros Papaderos**, hat nach vierzigjähriger ununterbrochener Tätigkeit seinen Rücktritt eingereicht. Sein Nachfolger ist seit dem 1. Januar 2009 der Theologe Dr. **Konstantinos Kenanidis**.



Anfang der 60er Jahre arbeitete Papaderos eng mit Bischof **Irenaios**, dem späteren Metropoliten von Kischmos und Selinon, zusammen, um die OAK ins Leben zu rufen. So entstand unter Papaderos' Mitwirkung auf der Mittelmeerinsel ein Zentrum der Forschung, Bildung und Kommunikation. Die Bauarbeiten auf einem von dem historischen Kloster Gonia zur Verfügung gestellten Grundstück begannen 1965, hauptsächlich unterstützt von der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe/Bonn. Die Evangelische Kirche in Deutschland wollte mit dieser Unterstützung ein Zeichen der Reue und Versöhnung an einem Ort setzen, der eng verbunden ist mit der Schlacht um Kreta (1941). Auch der junge Papaderos litt schwer unter der deutschen Okkupation im Zweiten Weltkrieg. Am 13. Oktober 1968 konnte die OAK feierlich eröffnet werden, am 12. November 1995 weihte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** ein zweites Bauwerk der OAK ein. Das von der EU und dem griechischen Staat geförderte Bauwerk, wurde zu einem der modernsten Konferenzzentren Griechenlands.

#### *Olivier Clément gestorben*

Am 15. Januar 2009 verstarb der orthodoxe Theologe Olivier Clément im Alter von 87 Jahren in Paris. Clément wurde 1921 in einer atheistischen Familie geboren. Nach dem Zweiten Weltkrieg wendete er sich der Orthodoxen Kirche zu. Viele Jahre lang lehrte er am Pariser »Institut de Théologie Orthodoxe« Saint-Serge und gilt als einer der bedeutendsten und profiliertesten Theologen des 20. Jahrhunderts. Sehr intensiv und in sprachgewaltiger, in der Tradition der Kirche verwurzelten Reflexionen setzte er sich mit der Moderne auseinander. In Deutschland ist er vor allem durch sein Buch über die ökumenische Gemeinschaft von Taizé bekannt geworden. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2009] 14; *KNA-ÖKI* 4 [20.01.2009] 4; <http://orthodox.org.ua/eng/node/530>)

## 2. Patriarchat von Alexandrien

### *Orthodoxe Mission in Tansania*

Der Metropolit von Irinoupolis **Dimitrios** berichtete in seiner Weihnachtsbotschaft (2008) über die bisherigen Leistungen der orthodoxen missionarischen Arbeit in Tansania und bat die orthodoxen Gläubigen, auch weiterhin für diese Arbeit zu beten und sie auch anderweitig zu unterstützen. Bisher sind viele Schulen, Krankenhäuser und Kirchen aufgebaut und verschiedenartige pastorale und humanitäre Leistungen erbracht worden. (*Anaplasia* 438 [November/Dezember 2008] 188)

### *Jubiläum der kirchlichen Zeitschrift Pantainos*

Die Zeitschrift des Patriarchats von Alexandrien, Pantainos hat im Oktober 2008 ihr 100-jähriges Jubiläum gefeiert. Pantainos ist der Name des ersten Lehrers und Direktors der alten katechetischen Schule der altherwürdigen Kirche von Alexandrien und wurde von der Zeitschrift übernommen. Die Berichterstattung umfasst die Tätigkeit des Patriarchats in Afrika. (*Ekklesia* 56 [2009] 139)

## 3. Patriarchat von Antiochien

### *Erste türkischsprachige Webseite über orthodoxe Katechese*

Die erste türkischsprachige Webseite für orthodoxe Katechese wurde Ende 2008 durch die Metropole von Chalepion und Alexandretta eröffnet, um den pastoralen Bedürfnissen der türkisch sprechenden orthodoxen Gläubigen in der Türkei entgegen zu kommen. (*Anaplasia* 436 [2008] 127)



#### 4. Patriarchat von Jerusalem

##### *Besuch des Patriarchen von Jerusalem in Zypern*

Am 29. September 2008 traf der Patriarch von Jerusalem, **Theophilos III.**, den Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos II.**, im Rahmen einer Synode des Rates der Kirchen im Nahen Osten in Nikosia auf Zypern. In den Gesprächen wurde über den interreligiösen Dialog und die Beruhigung der Spannungen zwischen den Religionen gesprochen. Außerdem appellierte die Kirche des Heiligen Grabes an zypriotische Mönche, das Patriarchat von Jerusalem durch die Entsendung von Mönchen zu stärken. (*Episkepsis* 691 [30.09.08] 9)

##### *Zahl der orthodoxen Christen in Jerusalem wächst*

In Israel ist die Zahl der orthodoxen Immigranten aus der ehemaligen UdSSR weiter angestiegen. Das Patriarchat von Jerusalem geht in seinen Schätzungen von 40.000 Orthodoxen aus, damit dürften diese bereits die Mehrheit unter den orthodoxen Christen im Heiligen Land bilden. Offizielle Zahlen gibt es jedoch nicht. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2009] 16)

#### 5. Patriarchat von Russland

##### *Erste russisch-orthodoxe Kirche auf Kuba eingeweiht*

Am 19. Oktober 2008 wurde nach vier Jahren Bauzeit die erste russisch-orthodoxe Kirche auf Kuba eingeweiht. Die in der Altstadt von Havanna stehende Kirche, die der Gottesmutterikone von Kazan geweiht ist, ist neben der griechisch-orthodoxen Kirche die zweite orthodoxe Kirche auf Kuba. Beim Weihegottesdienst, der vom ehemaligen Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Kyryll** (Gundajev) von Smolensk und Kalinigrad, gehalten wurde, waren auch der römisch-katholische Erzbischof von Havanna, Kardinal **Jaime Ortega y Alamino**, der Apostolische Nuntius auf Kuba, Erzbischof **Luigi Bonazzi**, sowie Kubas Staatschef **Raul Castro** anwesend, dessen Bruder **Fidel Castro** die Grundsteinlegung 2004 persönlich genehmigt hatte.

Etwa 47% der 11,2 Millionen Einwohner Kubas sind Kirchenmitglieder, der größte Teil gehört der Römisch-katholischen Kirche an. (*Orthodoxie Aktuell* [12.2008] 8f.)

##### *Internationale Konferenz zum Werk von Alexander Schmemmann*

Vom 11. bis 14. Dezember 2008 hat in Paris am Theologischen Institut von St. Serge eine internationale Konferenz zum Thema »Das Erbe von Pater Alexander Schmemmann« anlässlich seines 25. Todestages stattgefunden. Etwa 50 Theologen aus der ganzen Welt, unter ihnen **Paul Meyendorf**, **Sava Viorel** und **André Lossky**, waren anwesend. Die behandelten Themenkreise waren: 1. Literatur und Christentum 2. Kirche und die Welt 3. Liturgische Theologie 4. Ekklesiologie 5. Pastorale Praxis. (*Synaxis* 109 [Januar/März 2009] 100–101)

##### *Patriarch Aleksij II. gestorben*

Am 5. Dezember 2008 verstarb Patriarch **Aleksij II.** von Moskau, Kirchenoberhaupt der russischen orthodoxen Kirche, im Alter von 79 Jahren. Das Moskauer Patriarchat teilte mit, dass Aleksij, der schon länger an einer Herzkrankheit litt, an einem Herzinfarkt starb. Der spätere Patriarch wurde am 23. Februar 1929 als Sproß einer baltendeutschen Adelsfamilie im estnischen Tallinn geboren. Aleksij Michailowitsch Ridiger (Rüdiger) empfing nach seiner Ausbildung in St. Petersburg 1950 die Priesterweihe. 1961 bis 1986 war er Metropolit von Tallinn. Anschließend bekleidete er das Amt eines Metropoliten von St. Petersburg und Novgorod. Am 7. Juni 1990 wählte ihn das Landeskonzil der ROK zu ihrem



15. Patriarchen. Als Nachfolger des verstorbenen Patriarchen Pimen wurde er am 10. Juni 1990 in der Epiphanie-Kathedrale zu Moskau in das Amt als Patriarch eingeführt.

Zahlreiche Kirchenoberhäupter bekundeten ihre Anteilnahme am Tod Aleksijs II. Papst **Benedikt XVI.** würdigte in seinem Beileidstelegramm vom 5. Dezember Aleksijs Eintreten für Verständnis und Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen und Katholiken. Bischof **Wolfgang Huber**, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, erklärte, Aleksij II. habe einen wichtigen Beitrag zur Versöhnung zwischen Deutschland und Russland geleistet.

Die Beisetzung Aleksijs II. am 9. Dezember glich einem Staatsbegräbnis: Die Straßen wurden gesperrt, Weihnachtsbeleuchtungen in der ganzen Stadt ausgeschaltet, Radio und Fernsehen änderten ihr Programm. Tausende Menschen standen Spalier, als der Sarg in einer Limousine von der Christus-Erlöser-Kathedrale in die Jelochowskij-Kathedrale, die letzte Ruhestätte, überführt wurde. Mehr als 82.000 Menschen waren seit dem 6. Dezember an dem offenen Sarg vorbeidefilert und hatten Blumen niedergelegt. Der Trauergottesdienst wurde vom Interims-Oberhaupt der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Kyrill**, und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, geleitet. Kyrill erklärte, Aleksij habe durch seinen Dienst die »Einheit des heiligen Russland« geformt. Die Kirche sei unter seinem Einsatz die wichtigste Kraft geworden, »die die Traditionen und Werte des heiligen Russland bewahrt«. Bartholomaios würdigte den Einsatz des verstorbenen Patriarchen für die Einheit der Orthodoxie: Aleksij sei noch im Oktober 2008 gegen den Rat seiner Ärzte nach Konstantinopel gekommen, »weil er den starken Willen hatte, seine Unterschrift unter das wichtige Abschlussdokument des panorthodoxen Treffens zu setzen, das eine Antwort der gesamten orthodoxen Kirche auf die Herausforderungen der modernen Welt darstellt.« Der Ökumenische Patriarch erinnerte in seiner Ansprache auch mit Nachdruck daran, dass Aleksij II. als Bischof die Feindseligkeit des atheistischen Staatsregimentes und die Wirklichkeit des Martyriums selbst erdulden mußte, aber auch die Freude hatte, die Auferstehung des Glaubens und die Wiedergeburt der Kirche zu erleben, die er als Patriarch 18 Jahre lang entscheidend mitprägte.

Bereits am Tag zuvor hatte ein Rundtischgespräch anlässlich des Todes von Aleksij II. stattgefunden, an dem hochkarätige Gäste wie Erzbischof **Feofan** von Stavropol, Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland sowie Kurienkardinal **Walter Kasper** u.a. teilnahmen.

Die größte Aufgabe Aleksijs war der Neuaufbau der Kirche in Russland nach über 70 Jahren kommunistischer Unterdrückung. Dabei konnte er während der Amtszeit von Wladimir Putin die Beziehung zum russischen Staat deutlich verbessern. Während seiner Amtszeit von 1990 bis 2008 stieg die Zahl der Gemeinden von 6.700 auf 20.000, die der Klöster von 19 auf über 400 und die der geistigen Lehranstalten von 5 auf 90. Im Jahr 2007 gelang die Aussöhnung zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russisch-orthodoxen Auslandskirche mit der Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft. Kritische Worte fand Aleksij II. wiederholt für die Politik und die Lebensweise des »Westens«.

In letzter Zeit versuchte er vermehrt die Zusammenarbeit mit der Römisch-katholischen Kirche zu verbessern. Doch auch den ökumenischen Dialog mit der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte er vorangetrieben. So gab es 2005 anlässlich des 60. Jahrestages des Kriegsendes ein Treffen mit dem EKD Ratsvorsitzenden, Wolfgang Huber, in Moskau.

Aleksij II. hat in der russischen Kirche viel bewegt, umso größer ist der Verlust, den die ROK mit dem Tod Seiner Heiligkeit erlitten hat. (*KNA-ÖKI* 50 [9.12.2008] 1,3f., 5f.; 51 [16.12.2008] 3f.; *Ökumenische Rundschau* 58 [01.2009] 110f.; *Der Bote* 1 [Januar 2009] 13f.)



### *Kyryll von 700-köpfiger Landessynode zum neuen Moskauer Patriarchen gewählt*

Am 27. Januar 2009 wurde Metropolit **Kyryll** von Smolensk und Kaliningrad vom Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche als **Kyryll I.** zu ihrem 16. Patriarchen gewählt. Die feierliche Inthronisation fand am 1. Februar 2009 in der Christus-Erlöser-Kathedrale statt. Dabei waren der Präsident und der Ministerpräsident der russischen Konföderation sowie 7.000 Gläubige und viele Vertreter von autokephalen-orthodoxen Kirchen anwesend.

Der Vorsitzende des Wahlgremiums, Metropolit **Isidor** von Ekaterinodar und Kuba, erklärte, dass 722 Delegierte, davon 702 Stimmberechtigte, an der geheimen Wahl teilgenommen hatten. Die Zahl der Stimmzettel nach der Wahl betrug 700, davon waren 677 gültige und 23 ungültige Stimmzettel. Kyryll erhielt 508 Stimmen, der Metropolit **Kliment** von Kaluga und Borovsk, Kanzler des Moskauer Patriarchats, erreichte 169 Stimmen. Der Metropolit **Filaret** hatte seine Kandidatur am Wahltag zurückgezogen.

Kyryll war seit 1989 Außenamtsleiter des Moskauer Patriarchats und hatte nach dem Tod Aleksijs als Interims-Oberhaupt die ROK geleitet. Im Vorfeld der Wahlen hatte er sich gegen Kirchenreformen ausgesprochen. Präsident **Dmitrij Medwedjew** zeigte sich am Wahltag überzeugt, »dass die Entscheidung des Landeskonzils fruchtbar sein wird für die Beziehungen zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und dem Staat«.

Bewusst hatte die zwölf Bischöfe umfassende Heilige Synode die Zusammensetzung des Wahlgremiums gegenüber der letzten Wahl 1990 geändert. Entgegen dem alten Vorgehen, nach dem jedes der mittlerweile 804 Klöster einen Geistlichen entsandt hätte, schickte jede der 156 Diözesen je einen Geistlichen, einen Mönch oder eine Nonne und einen Laien. Diese wurden von einer Diözesanversammlung oder dem Diözesanrat berufen. Hinzu kamen Vertreter von 25 Priesterseminaren, 25 Klöstern und Auslandspfarreien. Teilnehmer des Konzils aus 64 Ländern repräsentierten auch die vor zwei Jahren mit der Heimatkirche vereinte Auslandskirche. Aus Deutschland kamen vier Delegierte. Das Landeskonzil bestätigte am zweiten und abschließenden Sitzungstag, dem 28. Januar 2009, eine ergänzte Fassung des Statuts der ROK vom Juni 2008. Darin wird die Vereinigung der Auslandskirche mit dem Moskauer Patriarchat berücksichtigt.

Nachdem zuletzt die Spaltung zwischen der russischen orthodoxen Kirche und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland überwunden werden konnte, muß Kyryll I. nun damit rechnen, dass sich von der zum Moskauer Patriarchat gehörenden ukrainischen orthodoxen Kirche eine als ukrainische orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats firmierende Kirche abspalten wird. Als ehemaliger Leiter des »Amtes für Außenbeziehungen« ist Kyryll mit diesem Problem allerdings gut vertraut. Ein weiterer Schwerpunkt seiner Arbeit wird die Ökumene sein. (*KNA-ÖKI* 51 [16.12.2008] 7; 52 [23.12.2008] 5; 2 [06.01.2009] 2; *I Kathimerini* [02.02.2009]; *Der Bote* 1 [Januar 2009] 14; *Herder Korrespondenz* 3 [März 2009] 114; *Episkepsis* 40 [31.01.2009] 16ff.; *Ekklesia* 56 [Februar 2009] 140–141)

## 6. Patriarchat von Serbien

### *Rücktrittsgesuch von Patriarch Pavle I.*

Am 24. Oktober 2008 ersuchte der 94-jährige serbische Patriarch **Pavle I.**, der sich wegen altersbedingter Schwäche seit November 2007 in einem Belgrader Krankenhaus befindet, die Heilige Synode (Sabor) der serbischen orthodoxen Kirche um seinen Rücktritt. Die Heilige Synode lehnte sein Rücktrittsgesuch jedoch ab. Pavle I. wurde gebeten, trotz seines hohen Alters und seiner Schwäche im Amt zu bleiben. Der Patriarch war in der Vergangenheit schon mehrfach aufgefordert worden, seinen Rücktritt zu erklären. Er soll



die Idee, einen neuen Patriarchen noch zu seinen Lebzeiten zu wählen, wiederholt zurückgewiesen haben. Zuletzt geschah dies im Mai 2008 während der regelmäßigen Jahrestagung der Kirchenversammlung. – Als Patriarch Pavle im Dezember 1990 gewählt wurde, lag übrigens sein Amtsvorgänger German schwer erkrankt in einem Krankenhaus in Belgrad.

Die Kirchenordnung für die serbische orthodoxe Kirche sieht vor, dass ein neuer Patriarch erst nach dem Tode des Amtsinhabers oder wegen einer dauernden Amtsunfähigkeit desselben gewählt werden darf. Seit Mai 2008 übt Metropolit **Amfilohije** von Montenegro und Primorje im Auftrage der Heiligen Synode bis zur Wahl eines Nachfolgers für Pavle I. alle seine Leitungsaufgaben aus. (www.spc.rs; KNA-ÖKI 45 [04.11.2008] 8; 47 [18.11.2008] 12)

#### *KEK-Delegation besucht Montenegro*

Vom 27. bis 29. November 2008 besuchte eine hochrangige Delegation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) die ehemalige jugoslawische Teilrepublik Montenegro. In Gesprächen mit Regierungsvertretern äußerten sich die KEK-Delegation und die Vertreter der serbischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Amfilohije** (Radović) und Bischof **Joanikije** (Mićović), besorgt darüber, dass die Restitution des Eigentums von Glaubensgemeinschaften nicht fortschreitet. In Bajice bei Cetinje waren Vertreter der kanonischen Kirche (serbisches Patriarchat) an der Zelebration der Hl. Liturgie gehindert worden. Als Drahtzieher der Blockade wird die nicht-kanonische, der Unabhängigkeitsbewegung nahestehende »Montenegrinische Orthodoxe Kirche« vermutet, die von dem ehemaligen Priester des Ökumenischen Patriarchats, **Miras Dedjić**, angeführt wird. Der Direktor der Kommission »Kirche und Gesellschaft« der KEK, Pfarrer **Rüdiger Noll**, forderte den Schutz der örtlichen Gemeinden durch ein effektives gesetzliches System und ein Eingreifen der Polizei. Laut KEK-Mitteilung erklärten die montenegrinischen Regierungsvertreter, unter ihnen der Minister für Menschenrechte und Rechte der Minderheiten **Fuad Nimani**, der Innenminister **Jusuf Kalamperović** und der Justizminister **Miras Radović** ihre Bereitschaft, sich für gerechte Lösungen der Probleme einzusetzen. Angestrebt sei eine Überarbeitung des Staatskirchenrechts, das bislang durch ein veraltetes Gesetz aus dem Jahr 1977 geregelt ist. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2009] 11f.)

### 7. Patriarchat von Rumänien

#### *Rumänische orthodoxe Kirche in aktuellen Zahlen*

Auf der Sitzung des Kirchlichen Nationalrates am 23. Februar 2009 hat Patriarch **Daniel** die neuesten Statistikdaten (Stand: 2008) für die rumänische orthodoxe Kirche sowie die wichtigsten Ereignisse aus dem Jahre 2008 präsentiert. In Rumänien ist die Kirche in 28 Bistümer aufgeteilt (mit 14.537 Priestern und Diakonen) und verfügt über 15.717 Kirchenbauten, in der Diaspora gibt es 13 Bistümer (mit 513 Priestern und Diakonen). Die Hl. Synode zählt 53 Mitglieder. Von den Klerikern besitzen 279 den akademischen Dokortitel, 162 sind Promovenden, 997 Master-Absolventen und 9.545 Diplom-Theologen. In den 626 rumänischen Klöstern und Kleinklöstern leben zurzeit 2.944 Mönche und 5.067 Nonnen (19 davon mit Dokortitel, 17 Promovenden /Innen, 136 Master-Absolventen /Innen und 1.062 Diplom-Theologen /Innen). Am 31. Dezember 2008 gab es noch 296 Pfarrgemeinden ohne Kirchenbau, die meisten davon auf dem Lande. Im Jahre 2008 wurde für 153 neue Kirchenbauten der Grundstein gelegt, 923 weitere Kirchen befinden sich noch im Bau, wobei allein im Jahre 2008 die Arbeiten bei 300 anderen Kirchen abgeschlossen wurden (265 von diesen wurden eingeweiht).



Zu den wichtigsten Synodalentscheidungen des Jahres 2008 zählen die Heiligsprechung von 16 neuen rumänischen Heiligen sowie die Wahl und die Besetzung neuer Bischofsstühle in Rumänien und in der Diaspora. Im Jahre 2008 wurde die Missionstätigkeit in den kirchlichen Massenmedien verstärkt fortgesetzt: die Kirche besitzt eine nationale Tageszeitung (»Lumina«), einen nationalen TV-Sender (»Trinitas TV«), einen nationalen Radio-Sender (»Radio Trinitas«) sowie eine eigene Nachrichtenagentur (»Basilica«).

Die theologisch-akademische Ausbildung ist in 11 Fakultäten und 4 theologischen Departments organisiert: im Jahre 2008 waren dort 8.800 Theologiestudenten/Innen eingeschrieben, 2.154 Master-Anwärter/Innen und 334 Promovenden/Innen (insgesamt 10.954 Studierende).

Die sozial-karitative Tätigkeit der Kirche wird von 994 Angestellten in 345 sozialen Einrichtungen (davon 109 Kindertagesstätten und 51 Altenheimen) wahrgenommen. In 141 Militäreinrichtungen und Gefängnissen sowie 397 Krankenhäusern sind zur Zeit 538 Missionarspriester (433 dieser Einrichtungen besitzen Kirchen oder Kapellen) tätig. ([www.basilica.ro](http://www.basilica.ro))

## 8. Patriarchat von Bulgarien

### *Feier in Sofia zur 85-Jahrfeier der theologischen Fakultät*

Am 24. November 2008 fand in Sofia ein Symposium zum 85-jährigen Bestehen der orthodoxen theologischen Fakultät statt. Dabei wurde auch an den Mitbegründer der Fakultät, **Stefan Zankow**, erinnert. Die Wiener Kirchenrechtlerin **Eva Synek** hob Zankows Eintreten in Schriften und Vorlesungen für die Erweiterung der Laienrechte hervor. Zudem würdigte sie die zutiefst ökumenische Haltung des 1965 in Sofia verstorbenen orthodoxen Kirchenpolitikers und Gelehrten. (Ausführlich: [www.uni-sofia.bg](http://www.uni-sofia.bg); *KNA-ÖKI* 50 [09.12.2008] 6)

### *Neues Statut für das Patriarchat von Bulgarien*

Am 11. Dezember 2008 ist in der offiziellen Zeitschrift der bulgarischen Regierung das neue Statut des Patriarchats von Bulgarien veröffentlicht worden. Das neue Statut wurde im Dezember 2008 von der Regierung ratifiziert und Anfang 2009 in Kraft getreten.

## 9. Patriarchat von Georgien

### *Georgischer Katholikos-Patriarch in Berlin*

Im Oktober 2008 hielt sich der Vorsteher der georgischen orthodoxen Kirche, Katholikos-Patriarch **Ilja II.**, wegen einer Bypass-Operation in Berlin auf. Am 2. Oktober wurde er in der Auferstehungs-Kathedrale der Berliner Diözese der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats festlich empfangen und nahm an einem Bittgottesdienst in russischer und georgischer Sprache teil.

Nachdem Erzbischof **Feofan** (Galinskij) von Berlin und ganz Deutschland schon die ununterbrochene Einheit des georgischen und russischen Volkes betont hatte, bemerkte auch Ilja II., dass der enge und nützliche Dialog zwischen ihm und Patriarch **Aleksij II.** von Moskau in dieser schweren Zeit ein Beispiel der Einheit der beiden Völker für viele Politiker sowohl in Georgien als auch in Russland sein sollte.

Da ihm die Berliner Ärzte nach der Operation eine 10-tägige Bettruhe nahegelegt hatten, musste Ilja II. ein für den 8. November geplantes Treffen mit Papst **Benedikt XVI.** im Vatikan sowie seine Pastoralreise nach Italien und Frankreich absagen. (*Orthodoxie Aktuell* [12.2008] 9f.)



## 10. Kirche von Zypern

### *Kirche von Zypern klagt vor Europäischem Gerichtshof für Menschenrechte*

Am 8. April 2008 gab Erzbischof **Chrysostomos II.** bekannt, die orthodoxe Kirche von Zypern werde vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg gegen die Türkei Klage wegen der Verwahrlosung der Kirchen im besetzten Nordteil der Insel erheben. Die Klage werde in Zusammenarbeit der Kirche mit dem Minister für Landwirtschaft, Umwelt und natürliche Ressourcen, **Michail Polymikis**, vorbereitet. Dazu erklärte Chrysostomos: »Der Prozess vor dem Gerichtshof für Menschenrechte ist notwendig, weil wir Rechtsbeistand gegen die Zerstörung unseres religiösen und kulturellen Eigentums unter der türkischen Besatzung dringend brauchen.« Den orthodoxen Zyprioten werde verboten, in ihre Kirchen beten zu gehen. Außerdem werde die orthodoxe Kirche Zyperns daran gehindert, die Kirchen zu renovieren und Einnahmen aus der Bewirtschaftung ihres Eigentums zu erzielen. (*Irenikon* 81 [2008] 352 f.)

### *Internationales Friedentreffen der Religionen auf Zypern*

Vom 16. bis 19. November 2008 nahmen in der zypriischen Hauptstadt Nikosia namhafte Vertreter unterschiedlicher Religionen und Kulturen am internationalen Treffen »Die Zivilisation des Friedens – Religionen und Kulturen im Dialog« teil. Bereits am Tag vor der Eröffnung feierten der Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos II.**, Papst und Patriarch von Alexandria und ganz Afrika, **Theodoros II.**, der Metropolit der Tschechischen Länder und der Slowakei, **Kryštof**, und Erzbischof **Gregorios** (Hadjifotis) von Thyateira und Großbritannien eine gemeinsame Heilige Liturgie, der auch sechs römisch-katholische Kardinäle und 13 Bischöfe beiwohnten. **Andrea Riccardi**, der Gründer der Gemeinschaft Sant' Egidio, die das Treffen zum 22. Mal durchführte, betonte die Schönheit der orthodoxen Liturgie, die in ihrem Herzen den Frieden trage.

Bei der Eröffnungszeremonie in der Universität von Zypern erklärte der Präsident des Instituts für den interreligiösen Dialog und einer der engsten Mitarbeiter des ehemaligen iranischen Präsidenten Khatami, der iranische Theologe **Sayed Mohammad Ali Abtahi**, dass das radikale Denken sowohl auf Seiten der islamischen Länder als auch auf Seiten der westlichen Welt bekämpft werden müssten. Er sagte: »Das Problem ist nicht die Religion, sondern der Extremismus auf beiden Seiten«. Am Ende der Begegnung unterzeichneten die Teilnehmer einen gemeinsamen Friedensappell. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2009] 12f.)

### *Kirche von Zypern richtet Ständige Vertretung in Brüssel ein*

Am 24. November 2008 gab Erzbischof **Chrysostomos II.**, Vorsteher der Kirche von Zypern, in Nikosia bekannt, seine Kirche habe beschlossen, von Anfang 2009 an eine Ständige Vertretung bei der Europäischen Union in Brüssel einzurichten. Die Vertretung soll die besondere Lage des geteilten Zypern sowohl in politischer als auch in religiöser Hinsicht deutlich machen, erklärte Chrysostomos II. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2009] 14)

### *Geraubte Schätze noch immer in München*

Mit einer Fotoausstellung in Nikosia erinnert die zypriische Kirche daran, dass sich zypriische Kunstschatze aus Kirchen im türkisch besetzten Zypern in München befinden. Der türkische Antiquitätenhändler **Aydin Dikmen** hatte nach der Invasion 1974 viele orthodoxe Kirchen planmäßig geplündert, um Mosaik, Fresken und Ikonen auf dem internationalen Kunstmarkt zu verkaufen. Erzbischof **Chrysostomos II.** bezeichnete die ausgestellten Fotos als bittere Erinnerung an den organisierten Kunstraub in den besetzten Gebieten: Die Objekte seien



1997 bei Wohnungsdurchsuchungen gefunden worden. Ein Münchener Gericht habe 2004 entschieden, dass sie offensichtlich aus den Kirchen Zyperns stammten, aber keine genügenden Beweise vorlägen, dass dies auch für die sakralen Kunstschatze gelte. Der zyprische Erzbischof betonte, dass dies ein Irrtum sei und die orthodoxe Kirche Zyperns weiter für die Rückgabe kämpfen werde. (*Zypern Nachrichten* 2 [Februar 2009] 2)

## 11. Kirche von Griechenland

### *Offizielle Delegation der griechischen Kirche in Brüssel*

Vom 14.–16. November 2008 besuchte eine Delegation der Kirche von Griechenland den Sitz der Europäischen Kommission in Brüssel. Die Delegierten trafen sich mit zahlreichen Vertretern der Europäischen Kommission, sie sprachen auch mit dem Berater des Präsidenten der Kommission für kirchliche Angelegenheiten. Die angesprochenen Themen waren vielfältig und beinhalteten die Zukunft des europäischen Projekts, die Umweltproblematik, die Kultur- und Emigrationspolitik sowie andere kirchlich interessante Themen. (*Anaplasia* 437 [September–Oktober 2008] 158)

### *Erster orthodoxer Priester in Pakistan*

Am 15. und 16. November 2008 ist der Pakistani **J. Taveer** vom Metropoliten von Hongkong, **Nektarios**, in Piräus zum ersten orthodoxen Priester Pakistans geweiht worden. Die Weihe fand wegen politischer Instabilität nicht in Pakistan sondern in Piräus statt.

Der neue Priester ist in seiner Heimat Pakistan schon seit langem missionarisch tätig. Wegen der prekären religiösen und politischen Lage in Pakistan benutzt der neue Priester seine eigene Wohnung als Hauskirche. (*Peiraiiki Ekklesia* 199 [12.2008] 60)

### *Akademie der Wissenschaften ehrt Priester Diotis*

Am 30. Dezember 2008 ehrte die Griechische Akademie der Wissenschaften Protopresbyter **Ioannis Diotis** für sein gesamtes pastorales Werk, insbesondere aber für die Herausgabe einer neuen Auflage des berühmten Werkes von J.–P. Migne, der *Patrologia Graeca* in 166 Bänden. (*Ekklesia* 56 [Januar 2009] 59–60)

### *Prof. Savvas Agouridis im Alter von 88 Jahren gestorben*

Prof. **Savvas Agouridis** ist im Februar 2009 in Athen im Alter von 88 Jahren gestorben. Der 1921 geborene Agouridis war von 1956–1968 in Thessaloniki und von 1968–1985 in Athen als Professor des Neuen Testaments tätig. Die neutestamentlichen Studien in Griechenland hat er entscheidend geprägt. Er war im ökumenischen Bereich aktiv tätig und interessierte sich stark für den sozialpolitischen Kontext der Verkündigung des Evangeliums. Mit Leidenschaft betrieb er historisch-kritische Exegese der heiligen Schrift, wobei er den eschatologisch-prophetischen Akzent der Bibel hervorhob und historisch-kritisch herausgearbeitet hat. Prof. **Petros Vassiliadis** betonte in seiner Grabrede, dass im Leben des verstorbenen Lehrers dreierlei Sterne herrschten: Die Gestalt von Jesus Christus, das wissenschaftliche Denken und Forschen und der radikale Gerechtigkeitsanspruch der Bibel. (*Synaxis* 109 [Januar / März 2009] 98–99, s. auch S. 115, Anhang zu Chronik)

## 12. Kirche von Albanien

### *Erzbischof Anastasios erhält Ehrentitel der Universität von Thrakien*

Erzbischof **Anastasios** (Yannoulatos) von Tirana, Durres und ganz Albanien hat am 30.03.2009 den Dokortitel Honoris Causa von der Universität von Thrakien in



Nordgriechenland verliehen bekommen. Der Rektor der Universität **Konstantinos Simopoulos** erklärte, Anastasios sei in seiner selbstlosen Art angeregt von der Liebe zu Gott und den Menschen. In der Danksagung sagte Anastasios: »Das Öl der Religion sollte nicht benutzt werden, um die Feuer des Krieges zu entfachen, sondern um die Wunden der Konflikte zu heilen.« Damit brachte Anastasios seine Idee zum Ausdruck, die zum Grundsatz in allen Texten wurde, die zu diesem Thema erscheinen.

### 13. Kirche von Tschechien und der Slowakei

#### *Rückgabe des Kircheneigentums in Tschechien*

Die Regierung von Tschechien und die christlichen Kirchen des Landes haben ein Abkommen über den Ausgleich zwischen Staat und Kirchen wegen des von den Kommunisten beschlagnahmten Kircheneigentums unterzeichnet. Ein Drittel des Kircheneigentums wird demgemäß zurückerstattet, für die anderen zwei Drittel werden vom Staat längerfristig Entschädigungsleistungen an die Kirchen erbracht. Der tschechische Präsident und der römisch-katholische Primas haben das Abkommen begrüßt und als konstruktiv bezeichnet. (*Ekklesia* 55 [2008] 848)

### B. Altorientalische Kirchen

#### *Fünftes Treffen der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche*

Vom 27. Januar bis 2. Februar 2008 fand im Kloster des Heiligen Ephraim in Ma'arrat Saydnaya (Syrien) das fünfte Treffen der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen statt. Die Einladung war vom syrischen Patriarchen von Antiochien, **Ignace Zakka I. Iwas**, ausgegangen. Vor der Plenarsitzung hatten sich am 20. Januar die römisch-katholische und orientalisch-orthodoxe Kommission zu einer Vorbesprechung getroffen. Die Kommission besprach das Dokument »Die Natur, die Verfassung und die Mission der Kirche« und beschloss, dass einige Änderungen vorgenommen werden sollten. Das Dokument wird von der Redaktion überarbeitet und anschließend der Kommission zur nächsten Sitzung in überarbeiteter Form nochmals vorgelegt. Vater **Frans Bouwen** und Erzbischof **Kharaj Barsamian** stellten je ein Dokument über den Zweck des Dialogs vor. Der Ablauf des Treffens war geprägt vom täglichen Gebet, das nach dem Vorbild der Woche der Einheit 2008 gehalten wurde. (*Irénikon* 81 [2008] 55–58)

#### *Zehn Jahre MESROP Zentrum für Armenische Studien*

Am 9. Dezember 2008 fand in der Aula der Martin-Luther-Universität in Halle (Saale) eine akademische Festveranstaltung anlässlich des 10. Jahrestages des MESROP Zentrums für Armenische Studien statt. Das Zentrum wurde 1998 an der Universitätsstiftung LEUCOREA zu Wittenberg im Rahmen der staatlichen wissenschaftlich-kulturellen Zusammenarbeit des Landes Sachsen-Anhalt und der Republik Armenien gegründet und 2006 an die Martin-Luther-Universität nach Halle transferiert. Es wird von Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz**, Professor für Ostkirchenkunde an der halleischen Universität, in interdisziplinärem Zusammenwirken mit PD Dr. phil. **Armenuhi Drost-Abgarjan** vom Orientalischen Institut der Universität geleitet. Das MESROP Zentrum unterstützt tatkräftig die wissenschaftlich-kulturelle Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik



Deutschland und der Republik Armenien, die im Auftrag der Kultusministerkonferenz vom Kultusministerium Sachsen-Anhalt koordiniert wird. Durch seine umfangreiche Arbeit hat das Zentrum den Impuls für den Partnerschaftsvertrag gegeben, der am 22. Oktober 2008 von den Rektoren der Universitäten von Jerewan und Halle-Wittenberg unterzeichnet wurde. Damit sind die traditionellen Wissenschaftsbeziehungen zwischen Deutschland und Armenien, die bereits vor dem Ersten Weltkrieg einen Höhepunkt erreicht hatten und durch den Völkermord an den Armeniern 1915/16 nahezu völlig abgebrochen wurden, auf einer neuen Ebene wieder möglich geworden.

#### *Akademische Gedenkfeier für Prof. Konrad Onasch*

Am 10. Dezember 2008 fand an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität (MLU) in Halle (Saale) eine akademische Gedenkfeier für den am 3. Oktober 2007 verstorbenen Prof. Dr. **Konrad Onasch**, emeritierten ordentlichen Professor und Ehrendoktor der Theologischen Fakultät, statt.

Konrad Onasch ist am 3. Oktober 2007 in hohem Alter von 91 Jahren in Halle an der Saale verstorben. Im Jahr 1954 hatte er gemeinsam mit Kirchenhistoriker Kurt Aland das in der deutschen Forschungslandschaft einmalige Institut für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirche an der MLU ins Leben gerufen. Neben den orthodoxen Kirchen der byzantinisch-slawischen Tradition werden in Forschung und Lehre auch die orientalischen orthodoxen (nichtchaldonensischen) Kirchen im Vorderen und Mittleren Osten sowie im Kaukasus berücksichtigt, die außerhalb des oströmisch-byzantinischen Einflusses liegen. Das Institut war bereits zu seiner Anfangszeit von Bedeutung für die Vermittlung tiefergehender Kenntnisse zu den orthodox geprägten Kulturen Ost- und Südeuropas und für die Mitwirkung an der Erneuerung der geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und Russland nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Ostkirchen-Institut der MLU leitete Onasch durch fast drei Jahrzehnte bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1981.

#### *Fünf Jahre Haft für koptischen Pfarrer*

Weil er eine zum Christentum konvertierte Muslimin und einen koptischen Christen getraut und ihnen eine Heiratsurkunde ausgestellt hatte, wurde der koptisch-orthodoxe Priester **Matthias Wahba** von einem Kairoer Gericht wegen Urkundenfälschung zu fünf Jahren Haft verurteilt. Sein Unwissen darüber, dass die Papiere der Braut gefälscht waren, half dem Priester nicht. Da in Ägypten die Konversion von Moslems zu einem anderen Glauben als Verbrechen gilt, das entsprechend bestraft wird, war es der Braut nicht möglich, Personalpapiere vorzulegen, die ihre neue Religionszugehörigkeit auswiesen. Um ihren christlichen Verlobten trotzdem heiraten zu können, legte sie gefälschte Papiere vor. In Ägypten sehen sich Ex-Muslime sowie Muslime, die eine Ehe mit einem Anhänger eines anderen Glaubens eingehen wollen, größter Diskriminierung ausgesetzt. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2008] 9)

#### *Deutsche Solidarität mit Kloster Mor Gabriel*

Der deutsche Botschafter in der Türkei, **Eckart Cuntz**, hat der bedrängten syrisch-orthodoxen Klostergemeinde von Mor Gabriel Solidarität zugesichert. Bei dem Besuch des Klosters in Tur Abdin in Südostanatolien erklärte er, dass die von der türkischen Staatsanwaltschaft angestrebten Verfahren gegen das Kloster in Deutschland aufmerksam verfolgt werden.

Vor dem Brandenburger Tor in Berlin haben am 25. Januar mehr als 4.500 Menschen für den Erhalt des Klosters und für mehr Religionsfreiheit demonstriert. Unter den Demonstranten waren auch der amtierende Bischof der syrisch-orthodoxen Kirche für



Deutschland, Mor **Julius Hanna Aydin**, sowie Vertreter der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche. Grünen-Parteichef **Cem Özdemir** kritisierte in einem schriftlichen Grußwort, dass religiöse Vielfalt in der Türkei noch immer als Bedrohung angesehen werde. Ebenfalls schriftlich erklärte die CDU-Bundestagsabgeordnete und menschenrechtspolitische Sprecherin ihrer Fraktion, **Erika Steinbach**, es könne nicht angehen, dass ein EU-Beitrittskandidat so massiv gegen das Recht auf Religionsfreiheit verstoße wie die Türkei mit den syrisch-orthodoxen Christen.

Gegen das Kloster laufen zwei Prozesse wegen illegaler Landnahme, die die Ortsvorsteher der umliegenden kurdischen Dörfer angestrengt hatten. Sie wollen geltend machen, dass das Kloster auf ihrem Weideland stehe. Zudem gibt es eine weitere Strafanzeige, wonach zum Bau des Klosters eine Moschee illegal abgerissen worden sei. Der Gemeindevorstand von Mor Gabriel weist darauf hin, dass das Kloster bereits seit dem Jahr 397 dort stehe, also lange bevor überhaupt Moscheen gebaut wurden. (*Der christliche Osten* 64 [1/2009] 68; *KNA-ÖKI* 6 [03.02.2009] 2)

#### *Haftstrafen für Entführer des syrischen-orthodoxen Priesters Savci*

Zu jeweils 15 Jahren Haft hat ein türkisches Gericht vier Männer verurteilt, die ein Jahr zuvor den syrisch-orthodoxen Priester **Daniel Savci** entführt hatten. Savci war auf dem Weg zu einem Kloster bei Midyat aus seinem Auto gezerrt und verschleppt worden. Für seine Freilassung verlangten die Entführer zunächst 300.000 € und drohten mit der Ermordung des Geistlichen, ließen ihn jedoch später frei. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2009] 14)

## C. Orthodoxie und Ökumene

#### *Beratungen über das Papstamt*

Vom 27. September bis 4. Oktober 2008 tagte in Elouda auf Kreta das katholisch-orthodoxe Koordinationsgremium der Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche unter der gemeinsamen Leitung des Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrates und Kurienkardinals **Walter Kasper** und des Metropoliten **Ioannis** (Zizoulas) von Pergamon. Es wurde über die Rolle des Bischofs von Rom debattiert und ein Textentwurf aus zwei zusammengefassten Berichten erstellt. Dieser soll der nächsten Dialogrunde 2009 vorgelegt werden. Das Papstamt zählt zu den wichtigsten Themen im ökumenischen Dialog. Die Orthodoxie lehnt Jurisdiktionsprimat und Lehrvollmacht des Papstes ab. (*KNA-ÖKI* 41 [07.10.2008] 20)

#### *Brief von Papst an Moskauer Patriarchen*

Am 1. Oktober 2008 überreichte der Erzbischof von Neapel, Kardinal **Crescenzo Sepe**, bei einem Treffen im Moskauer Daniels-Kloster dem damals amtierenden Patriarchen **Aleksij II.** einen an ihn gerichteten, handschriftlich verfassten Brief von Papst **Benedikt XVI.** Der Papst trat in seinem Brief nachhaltig für ein stärkeres Zusammenleben der Kirchen ein, um Werte des christlichen Glaubens und die Christenheit insgesamt zu stärken. Auch Aleksij II. bekräftigte diese Sicht der Dinge und bedankte sich gerührt für das Geschenk Sepes, eine Reliquie des neapolitanischen Stadtheiligen Januaris, sowie für die Überlassung der Kirche Santa Maria del Buon Morire als Pfarrkirche für die russisch-orthodoxen Christen in Neapel und die Sorge der Erzdiözese Neapel um die Probleme der zahlreichen russischen, ukrainischen und moldawischen Arbeitsmigranten.



Zur gleichen Zeit meldete sich der weißrussische Präsident **Alexander Lukaschenko** zu Wort und wünschte sich ein Treffen von Benedikt XVI. mit Aleksij II. auf weißrussischem Boden. Lukaschenko hatte Benedikt XVI. schon im Juni zu einem Besuch eingeladen, jedoch besuchten sowohl Benedikt XVI. wie auch sein Vorgänger Papst Johannes Paul II. das Land aufgrund Moskauer Vorbehalte nicht. (*KNA-ÖKI* 41 [07.10.2008] 21)

#### *Austritt aus der Konferenz Europäischer Kirchen?*

Am 13. Oktober 2008 verkündete die russische orthodoxe Kirche in Genf, sie werde ihre Mitgliedschaft in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) einstweilen ruhen lassen. Grund für diesen Beschluß des Moskauer Patriarchats als mitgliedstärkster Kirche in der KEK, der die Stimmung am Vorabend des 50-jährigen Bestehens der ökumenischen Organisation beträchtlich trübte, ist die Tatsache, dass die KEK die estnische apostolische orthodoxe Kirche, die dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel verbunden ist, im November 2007 in ihren Verband aufgenommen hat, die estnische orthodoxe Kirche, die dem Moskauer Patriarchat untersteht, hingegen nicht, obwohl auch diese Kirche die Aufnahmekriterien erfüllt. Vertreter der ROK warfen der KEK-Führung, speziell Präsident **Jean-Arnold de Clermont** und Generalsekretär **Colin Williams** vor, Zusagen zur Aufnahme der estnischen orthodoxen Kirche gebrochen zu haben. Der Zentralrat der KEK stimmte bei seinem jüngsten Treffen auf Zypern nicht über die Aufnahme ab, weil er nicht beschlußfähig war. Die Delegierten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel hatten vor der Abstimmung den Saal verlassen.

KEK-Präsident Clermont vertagte die Entscheidung der KEK über die Aufnahme der estnischen orthodoxen Kirche auf 2009. Zuvor mußten Moskau und Konstantinopel sich in der diesbezüglichen jurisdiktionellen Streitfrage einigen, die im übrigen schon 2007 virulent geworden war, als die Delegation Moskaus die Sitzung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission verlassen hatte, weil bei diesem Treffen Vertreter der Konstantinopel angehörenden estnischen orthodoxen Kirche anwesend waren. (*Der Christliche Osten* 63 [6/2008] 355; *Ökumenische Rundschau* 58 [01.2009] 112)

#### *Bartholomaios I. predigt vor Bischofssynode im Vatikan*

Am 18. Oktober 2008 predigte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, als erster nicht-katholischer Kirchenführer vor der Weltbischofssynode im Vatikan. Bei einem Vespertagesdienst in der Sixtinischen Kapelle unterstrich das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift für die Einheit der Christen. Es sei ein historisches Ereignis, dass das Oberhaupt einer orthodoxen Kirche vor der römischen Synode spreche. Bartholomaios äußerte die Hoffnung, dass die beiden seit 1054 getrennten Kirchen wieder zur vollen Einheit gelangen könnten. Die Ansprache des Ökumenischen Patriarchen war einer der Höhepunkte der Synode, die sich vom 5. bis 26. Oktober mit der Bedeutung der Bibel für das Leben und die Sendung der Kirche befasste. Papst **Benedikt XVI.** bedankte sich zum Abschluß für die Rede des Patriarchen, die eine Erfahrung echter Gemeinschaft gewesen sei. Die Christen in Ost und West haben gemeinsame Kirchenväter, betonte er. »Wenn wir gemeinsame Kirchenväter haben, wie können wir dann nicht Brüder sein?« Die Rede des Patriarchen habe tatsächlich »Synode« im Sinne eines Zusammentreffens erleben lassen, so der Papst. »Wir sind auf einem gemeinsamen Weg mit Ihnen.« Benedikt XVI. und Bartholomaios I. hatten unter den Fresken Michelangelos auf zwei gleichartigen Thronen Platz genommen. Nach Psalmengesängen und Fürbitten wurde die Lesung auf Griechisch gehalten. (*KNA-ÖKI* 43 [21.10.2008] 1; *Orthodoxie Aktuell* [12.2008] 10f.)



### *Ehrendoktor für Prof. Karl Christian Felmy*

Am 21. Oktober 2008 verlieh die Theologische Fakultät in Bukarest Prof. em. Dr. Dr. h.c. **Karl Christian Felmy** den Grad eines Doctor theologiae honoris causa. Bereits 2006 hatte ihn die Geistliche Akademie zu Moskau auf diese Weise geehrt. Der ehemalige Referent für Orthodoxie am Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und emeritierte Professor für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen war im Jahre 2007 zur russischen orthodoxen Kirche des Patriarchats Moskau konvertiert. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2008] 12)

### *Fünfte Sitzung des Arbeitskreises St. Irenäus*

Vom 19. bis 23. November 2008 trafen sich in Wien auf Einladung der Stiftung »Pro Oriente« die 26 Mitglieder des gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus, je 13 Theologen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, zu ihrer fünften Jahrestagung, die dem Thema »Lehre und Praxis des Primats vom 16. bis 19. Jahrhundert« gewidmet war. Der Arbeitskreis setzte damit seine Gesprächsreihe fort, die in einem chronologischen Durchgang durch die Kirchengeschichte versucht, die Entwicklung im Primatsverständnis und in der Primatspraxis nachzuzeichnen und zu analysieren. In Wien ging es zum einen um die Rolle des Papsttums in nachreformatorischer Zeit, zum anderen um die Entwicklung der primatialen und synodalen Strukturen innerhalb der Orthodoxie im Osmanischen sowie im Russischen Reich. Das nächste Treffen des Arbeitskreises wird im November 2009 voraussichtlich in Damaskus stattfinden. (*Orthodoxie Aktuell* 3–4 [2009] 20)

### *Kardinal Kasper zu Gast beim Andreasfest*

Kurienkardinal **Walter Kasper** besuchte zum Thronfest des Apostels Andreas am 30. November 2008 das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel. Nachdem die Streitigkeiten zwischen Moskau und Konstantinopel beigelegt wurden, konnten der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** und Kasper nun eine gemeinsame Zukunft von Katholizismus und Orthodoxie ins Auge fassen. Seit den Tagen von Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. (1948–1972) ist es üblich geworden, dass eine päpstliche Delegation am Thronfest teilnimmt.

In einer Arbeitssitzung mit der Konstantinopler Synodalkommission für den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche wurde die nächste Sitzung der katholisch-orthodoxen Kommission für den theologischen Dialog 2009 auf Zypern vorbereitet. Im Mittelpunkt werden Fragen des ekklesiologischen Selbstverständnisses stehen. In einer Botschaft an den Phanar mahnte Papst **Benedikt XVI.** dazu, dem unaufgebbaren Ziel der vollen Kirchengemeinschaft zuzueilen, da »das innere Leben unserer Kirchen und die Herausforderungen der modernen Welt dieses Zeugnis der Einheit unter den Jüngern Christi dringend erforderlich machen.« Die Antwort des Patriarchen spitzte sich zu der Aussage hin zu: »Wir sind zur Wiederherstellung der vollen Einheit unserer Kirchen unterwegs!« (*KNA-ÖKT* 51 [16.12.2008] 10)

### *Erstes europäisches orthodox-katholisches Forum*

Vom 11. bis 14. Dezember 2008 versammelte sich in Trient das erste europäische katholisch-orthodoxe Forum. Organisiert wurde es vom Rat der Römisch-katholischen Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) mit Unterstützung der Erzdiözese Trient und ihres Bischofs **Luigi Bressan**.

Neun Experten der Orthodoxen Kirche sowie neun römisch-katholische Experten und drei vatikanische Dikasterien diskutierten über »Die Familie: ein Gut für die Menschheit«.



Dabei wurden drei Themenbereiche erörtert: 1) der theologische Aspekt (Familie und Fortpflanzung); 2) der rechtlich-kulturelle Aspekt (Definition in verschiedenen nationalen und internationalen Gesetzgebungen); 3) aktuelle Aspekte: Familie und Ehe, Migration und Familie, Familie in Politik und Wirtschaft, religiöse Erziehung und Bildung im Rahmen der Familie, etc. (*Orthodoxie Aktuell* 3–4 [2009] 18f.)

## D. Sonstiges

### *Internationale Byzanz-Ausstellung in London*

Vom 25. Oktober 2008 bis 22. März 2009 bot in London die von der Royal Academy of Arts in Zusammenarbeit mit dem Benaki-Museum (Athen) veranstaltete Ausstellung »Byzantium 330–1453« einen umfassenden Überblick über 1.000 Jahre Geschichte. Insgesamt 400 Wandmalereien, Ikonen, kirchliche Kultgegenstände, Codices, Kaiserhofgegenstände, Münzen, Juwelen und Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs zeugten von dem Glanz des byzantinischen Reiches. Die Exponate wurden aus 140 Museen in 40 Ländern zusammengetragen, darunter befanden sich drei Ikonen aus dem 6. Jahrhundert und vierzig weitere Werke aus dem Kloster der Hl. Katharina auf dem Sinai. Einige der Exponate wurden zum allerersten Mal öffentlich gezeigt. (*Anaplas* 436 [2008] 113)

### *Zölibat der Römisch-katholischen Kirche in England wackelt*

Der Bischof von Nottingham, **Malcolm McMahon**, sieht nach eigenen Worten »keinen Grund«, katholische Priester am Heiraten zu hindern. Besonders in Großbritannien, wo viele verheiratete anglikanische Konvertiten als katholische Priester arbeiten, erscheine der Zölibat unfair. Der 59-jährige Dominikaner wird als möglicher Nachfolger für Kardinal **Cormac Murphy-O'Connor** gehandelt, der Anfang 2009 als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche in England und Wales zurücktreten will. (*KNA-ÖKI* 47 [18.11.2008] 2)

### *Symposium zum Gedächtnis an Dr. Johannes Lepsius*

Am 13. Dezember 2008 fand in Potsdam-Hermannswerder, Hoffbauer-Stiftung, auf Einladung der Deutsch-Armenische Akademie – Lepsiushaus Potsdam e. V. – das »Internationale Symposium anlässlich des 150. Geburtstages des evangelischen Theologen D. Dr. Johannes Lepsius. Helfer und Anwalt des armenischen Volkes« statt. Anwesend waren unter anderen Generalsuperintendent **Hans-Ulrich Schulz**, Botschafterin, I. E. Frau **Karine Kazinian**, Prof. Dr. **Levon Chockazian** von der Universität Jerewan und Prof. Dr. Dr. h. c. **Hermann Goltz** von der Universität Halle.

### *Dialog mit Theologen aus dem Iran abgesagt*

Ein geplantes Symposium über »Das Gottesbild im Islam« an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität am 10. Dezember 2008 ist abgesagt worden. Die federführenden katholischen Lehrstühle reagierten damit auf die Kritik des Zentralrats der Juden. Dieser hatte Befürchtungen geäußert, die Veranstaltung könnte zu einem Forum für die Propaganda eines menschenverachtenden Regimes genutzt werden.

Zu dem Symposium waren drei schiitische Islamwissenschaftler aus dem Iran und den USA als Gastreferenten eingeladen worden. Der Veranstalter erklärte, dass politische Irritationen bereits im Vorfeld gezeigt hätten, dass eine objektive wissenschaftliche Diskussion nicht möglich gewesen wäre. Der Münchener Dogmatikprofessor **Bertram Stubenrauch** betonte, der Dialog mit den drei islamischen Theologen solle dennoch geführt werden. Die Auseinandersetzung habe gezeigt, wie wichtig das wissenschaftliche Gespräch sei.



### *Gespräch zwischen Römisch-katholischer Kirche und Altlutheranern*

Anfang Dezember 2008 kamen in Rom Kurienkardinal **Walter Kasper**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und der Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), **Hans-Jörg Voigt**, zu einem Gespräch zusammen. Bei dem Gespräch ging es um die Bündelung grundlegender Gemeinsamkeiten beider Gemeinschaften. So wurden Berührungspunkte in den Fragen der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in der Feier des Altarsakraments, in der Bewertung eines kirchlichen Lehramts und die Betonung der Notwendigkeit des ordinierten Amtes für die Feier der Eucharistie festgestellt. (KNA-ÖKI 52 [23.12.2008] 2)

### *Frauen ins Bischofsamt der Anglikanischen Kirche*

Am 29. Dezember 2008 gab die Kirche von England bekannt, dass in Bistümern, die von einer Bischöfin geführt werden, Assistenzbischöfe berufen werden sollen. Sie sollen sich in Seelsorge und Verwaltung um solche Gemeinden kümmern, die eine Bischöfin ablehnen. Dieses Konzept entspricht dem Modell der Episkopalkirche in den USA. Dort sind schon seit geraumer Zeit sogenannte »fliegende Bischöfe« im Amt. Die vorgesehene Regelung soll von der Generalsynode der Kirche von England verabschiedet werden.

Am 7. Juli 2008 hatte die Generalsynode in York beschlossen, dass das Bischofsamt künftig in vollem Umfang auch für Frauen zugänglich sein soll. Die Priesterweihe von Frauen wird in der Anglikanischen Kirche schon seit 1994 praktiziert. Mit der ersten anglikanischen Bischöfin ist frühestens im Jahr 2014 zu rechnen. Außerhalb von England haben 15 weitere anglikanische Kirchen die Bischofsordination von Frauen zugelassen.

Indessen haben sich in den USA und Kanada 700 konservative Gemeinden zu einer neuen »Anglikanischen Kirche in Nordamerika« zusammengeschlossen. Bei einer Versammlung am 3. Dezember 2008 in Wheaton bei Chicago verabschiedeten sie bereits eine vorläufige Verfassung. An ihrer Spitze steht der Bischof von Pittsburgh, **Robert Duncan**. Da die neue Kirche Teil der anglikanischen Weltgemeinschaft bleiben will, braucht sie die Zustimmung von zwei Dritteln der geistlichen Leiter der weltweit 38 Nationalkirchen. Ob sie diese bekommen wird, ist unklar. (KNA-ÖKI 50 [09.12.2008] 2; 2 [06.01.2009] 4)

### *Septuaginta erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht*

Die Septuaginta gibt es erstmals in deutscher Sprache. Nach mehr als zehnjähriger ökumenisch geleiteter Übersetzungsarbeit gibt die Deutsche Bibelgesellschaft die Übersetzung des griechischen Alten Testaments heraus. Zeitweise waren bis zu 80 Fachleute an dem Projekt beteiligt. Der Übersetzung soll ein Ergänzungsband mit wissenschaftlichen Erläuterungen folgen. Die Septuaginta ist für die orthodoxen Kirchen kanonischer Teil der Bibel. Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland **Augustinos** sagte, es könne sein, »dass die rund eine Million orthodoxen Christen in Deutschland zu den glücklichsten Lesern dieser Übersetzung zählen werden.«

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Hg. Von Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Stuttgart 2009. Deutsche Bibelgesellschaft, 1.516 Seiten, 59 Euro. (KNA-ÖKI 6 [03.02.2009] 24)



## *E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2008*

Die Ausbildungseinrichtung schaut auf ein erfolgreiches Jahr 2008 zurück. Der Lehrbetrieb konnte durch mehrere Lehraufträge bereichert werden: im SS 2008 lehrten Prof. Dr. **Chr. Karakolis**/Athen als Gastwissenschaftler, und Prof. Dr. **Sotirios Despotis**/Athen im Rahmen des Erasmus-Dozenten Austauschprogramms (im Bereich Neues Testament), im WS 2008/2009 Prof. Dr. Chr. Karakolis (für Neues Testament) und Dr. **Mircea Basarab** (für Altes Testament). Ebenso setzte Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb**/Cluj-Rumänien in beiden Semestern seine Lehrtätigkeit als Lehrbeauftragter für den Bereich der Historischen Theologie fort. Zu den zwei bereits vorhandenen Lehrkraftstellen, die vom griechischen Kultusministerium finanziert werden (Drittmittelprojekt), wurde im Herbst 2009 eine dritte Stelle hinzugefügt, die mit Dr. **Petros Giatzakis** besetzt wurde.

Gleichzeitig wurde das Jahr 2008 von der Sorge hinsichtlich der Wiederbesetzung der Professur von Prof. Dr. **Vladimir Ivanov** (wegen Pensionierung vakant ab April 2009) überschattet. Nach vielen widersprüchlichen Informationen seitens der Universitätsverwaltung und entsprechenden großen Bemühungen um eine positive Antwort hat die Universitätsleitung im August 2008 die Wiederbesetzung dieser W2-Professur mit der neuen Titulatur »Professur für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte« zugesichert. Am 27.11.2008 erteilte das Präsidium der Universität offiziell seine Zustimmung. Das Ausschreibungsverfahren wird in der ersten Hälfte des Jahres 2009 stattfinden, sodass der neue Professor voraussichtlich im WS 2009/2010 seine Lehr- und Forschungstätigkeit aufnehmen kann.

*Gemeinsame Kommission:* Neben den oben erwähnten Entwicklungen, die die Gemeinsame Kommission beschäftigt haben, sind folgende Entscheidungen aus dem Jahre 2008 zu erwähnen: Die Gemeinsame Kommission hat den neuen Promotionsausschuss der Orthodoxen Theologie für die Zeit vom Mai 2008 bis Mai 2011 verabschiedet. Ebenso wurde eine dezentrale Kommission zur Verteilung der Studiengebühren für die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ins Leben gerufen.

*Studenten:* Im SS 2008 betrug die Gesamtzahl der Studenten 51: 26 davon waren ordentliche Studierende, 14 Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 8 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt (davon einer als Doktorand) und 3 waren Programmstudenten. Im WS 2008/2009 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 55; davon waren 26 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 17 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 9 Nebenfachstudenten (davon einer als Doktorand, die anderen im Magisterstudium) und 3 Programmstudenten.

### *Sonstiges:*

- \* Am 24. Januar 2008 veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie auf Einladung von Prof. A. Vletsis hin einen Gastvortrag von Prof. Dr. Dr. h.c. **Werner Wolbert** (Salzburg) mit dem Thema: »Unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen. Zu einer Formulierung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Sibiu, September 2007)«.
- \* Am 7. Februar veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Gastvortrag von Prof. Dr. **Georgios Martzelos** (Thessaloniki) mit dem Thema: »Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche«.



- \* Vom 17. bis 24. Februar organisierte das »Zentrum für Ökumenische Forschung« der LMU eine Studienexkursion nach Ägypten zu den berühmten koptischen Klöstern. Neben einigen orthodoxen Studenten nahm an der Exkursion, deren Mitorganisator Prof. **A. Vletsis** war, auch Prof. **K. Nikolakopoulos** teil.
- \* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie veranstaltete am 16. März (Sonntag der Orthodoxie) in der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Geburt des Herrn« das vierte panorthodoxe Chortreffen mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen.
- \* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das SS 2008 (in der Form der »Liturgie der vorgeweihten Gaben«) fand am 18. April in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche statt.
- \* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie nahm aktiv an dem erstmals stattfindenden »Orthodoxen Kirchentag« teil, der im Rahmen des 850. Jubiläums der Stadt München am 17. und 18. Mai in der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche und am Salvatorplatz von den orthodoxen Gemeinden Münchens veranstaltet wurde.
- \* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie nahm mit Beiträgen und einem Infostand am Bodensee-Kirchentag teil, der vom 31. Mai bis 1. Juni in Konstanz stattfand.
- \* Am 10. Juni erhielt Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** in Konstantinopel im Rahmen einer feierlichen Vesper den kirchlichen Ehrentitel des »Archon Hypomimneskon der Heiligen Großen Kirche Christi« von dem Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**
- \* Am 18. Juni veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Gastvortrag von Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Athen) mit dem Thema »Die Romfahrt des Paulus (Apg 27–28)«.
- \* Am 26. Juni veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Gastvortrag von Prof. em. Dr. **Georgios Galitis** (Athen) mit dem Thema: »Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Geschichte, Gegenwart, Zukunft«.
- \* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie nahm auch dieses Jahr mit einem Infostand am 4. Griechisch-Bayerischen Kulturtag teil, der am 29. Juni auf dem Münchener Odeonsplatz stattfand.
- \* Am 18. Oktober veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie zusammen mit dem Griechischen Musikverein München e.V. und in Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland sowie der Griechischen Akademie e.V. in München ein Konzert orthodoxer Kirchenmusik mit dem Byzantinischen Chor »Tropos« (Athen). Das Konzert fand in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen Kirche statt.
- \* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das WS 2008/2009 fand in der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Hl. Märtyrerkönig Jovan Vladimir« am Samstag, den 25. Oktober, statt. Die Ansprache hielt der Student **Giannis Gaitanoglou**.



## Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

### Verschiedenes:

- \* Interview mit Herrn Wolfram Göll vom Bayerischen Rundfunk über »**Gemeinsamkeiten Unterschiede und Perspektiven für die Beziehung der Orthodoxen zur Römisch-katholischen Kirche**«, am 9. März.
- \* Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Geburt des Herrn« am »Sonntag der Orthodoxie« in der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde veranstalteten Gesamtorthodoxen Chortreffens mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen – Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in München, 16. März.
- \* Teilnahme am Jahresempfang des Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirks München als Vorsitzender der Orthodoxen Theologie an der LMU München, 9. April.
- \* Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Magdeburg, 16.–17. April.
- \* Interview mit Herrn **Stefan Klotz** vom Bayerischen Rundfunk B5 Aktuell (Redaktion: Interkulturelles Magazin) über »**Das Osterfest bei einer orthodoxen Familie**«, gesendet am 27. April.
- \* Mitglied des Organisationskomitees des »Orthodoxen Kirchentages«, der anlässlich des 850. Stadtgeburtstages der Landeshauptstadt München veranstaltet wurde, München, 17.–18. Mai.
- \* Privataudienz bei Papst **Benedikt XVI.** und Überreichung der Zeitschrift »Orthodoxes Forum« (Doppelheft 2007), die der Thematik »Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie« gewidmet ist, Vatikanstadt, 28. Mai.
- \* Interview mit dem »Christlichen Fernseher München« über das in der Münchener Residenz (Herkulesaal) veranstaltete Gospelkonzert der Stiftung »Wings of Hope« und die spezielle Teilnahme des Byzantinischen Kantorenchores, 1. Juni.
- \* Teilnahme am Symposium der Katholisch-Theologischen Fakultät und des Klaus-Mörsdorf-Studiums für Kanonistik der Universität München über »**Konkordate und Kirchenverträge**«, Bayerische Akademie der Wissenschaften in München, 17. Juli.
- \* Teilnahme an der 1. Internationalen Konferenz des Ökumenischen Patriarchats über »Pastorale Diakonie im Gesundheitswesen« als Vertreter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Rhodos / Griechenland, 08.–12. Oktober.
- \* Organisator des in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche stattgefundenen byzantinischen Konzerts mit dem Athener Kirchenchor »Tropos« unter der Leitung von Herrn **Konstantinos Angelidis**, München, 18. Oktober.
- \* Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Nürnberg, 04.–05. Dezember.
- \* Interview mit Herrn **Klaus Konjetzky**, vom Bayerischen Rundfunk Klassik 4 (Redaktion: Musik der Welt) über »**Der hl. Nikolaus in der orthodoxen Kirche und Tradition**«, gesendet am 06. Dezember.

### Vortragstätigkeit:

- \* »**Was eint die Katholische, was die Evangelische mit der Orthodoxen Kirche, was trennt sie?**« im Rahmen der ökumenischen Veranstaltung des katholischen Pfarrverbandes



St. Alto / St. Birgitta Unterhaching zusammen mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole, Vikariat Bayern, in Unterhaching bei München, 9. März.

- \* **»Das Selbstverständnis der Orthodoxie in der Geschichte und im modernen Europa«** aus Anlass des 15jährigen Bestehens des griechisch-orthodoxen Gemeindezentrums »Die heiligen Drei Hierarchen« in Hannover, 16. Mai.
- \* **»Die Orthodoxe Theologie in Deutschland und Europa«** im Rahmen des »Orthodoxen Kirchentages« anlässlich des 850. Stadtgeburtstages der Landeshauptstadt München, 18. Mai.
- \* **»Rhetorik, Ironie und Humor in den Evangelien und bei Jesus Christus«** als Bibelarbeit im Rahmen des unter dem Motto »Ihr werdet lachen...« organisierten 13. Internationalen Ökumenischen Bodensee-Kirchentages in Ravensburg, 31. Mai.
- \* **»Entstehung und Merkmale der byzantinischen Musik«** im Rahmen der Veranstaltungen »Die Lange Nacht der Musik« in der Salvator-Kirche in München, 31. Mai.
- \* **»Zum Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos«** veranstaltet durch das Europäische Zentrum für Wissenschaftliche, Ökumenische und Kulturelle Zusammenarbeit zu Ehren der Heiligen Methodios und Kyrillos auf der Insel Reichenau / Bodensee bei Konstanz, 28. Juni.
- \* **»Die byzantinische Musik der Ostkirche«** im Rahmen des in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche stattgefundenen byzantinischen Konzerts mit dem Athener Kirchenchor »Tropos« unter der Leitung von Herrn Konstantinos Angelidis, München, 18. Oktober.
- \* **»Die Byzantinische Musik – Profil und liturgische Verwendung«** im Rahmen der Ausstellung »Schätze des Glaubens. Ein Zeugnis orthodoxen Lebens in Deutschland«, organisiert vom Bezirksamt Steglitz-Zehlendorf und der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Christi Himmelfahrt« zu Berlin, 21. Oktober.
- \* **»Moderne Verfälschungen des Evangeliums? Die deutsche Übersetzung der Heiligen Schrift, Bibel in gerechter Sprache«**, im Rahmen der von der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität Cluj-Napoca organisierten Internationalen Konferenz über »Revelation and Cultural Diversity. The Gospel of Christ and the Diversity of Cultures«, Cluj-Napoca / Rumänien, 03. November.

## Dr. Dr. Anargyros Anaplotis

### Verschiedenes:

- \* Telefonisches Interview, veranlasst vom Rundfunk der hl. Metropole von Piräus, mit dem Herausgeber der Zeitschrift »Ekklesia« Herrn **Konstantinos Cholevas** über **»Orthodoxe Zeitschriften im europäischen Raum«** für die am 4. April ausgestrahlte Sendung »Meta logou kai gnooseos«, 3. April.
- \* Interview mit Frau **Kalliopi Vogianzi** vom Rundfunk der hl. Metropole von Piräus über **»Papst Benedikt XVI. und der Titel Patriarch des Westens«** für die am 29. Juli ausgestrahlte Sendung »Meta logou kai gnooseos«.
- \* Teilnahme am Symposium **»Konkordate und Kirchenverträge«**, organisiert vom Klaus-Mörsdorf Studium für Kanonistik in München, 17.–18. Juli.
- \* Informationsabend mit Vortrag über das Studium an der Universität München, veranlasst für die Elternschaft des 2. griechischen Gymnasiums in München, 07. April.



- \* Treffen der Orthodoxen Gemeinden Münchens und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie zur Vorbesprechung des ökumenischen Kirchentages in München 2010, 14. Oktober.

## Prof. Dr. Athanasios Vletsis

### Verschiedenes:

- \* Teilnahme an der Podiumsdiskussion der Tagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) unter dem Thema: »**Verbindlichkeit: Erosion oder Neuformierung?**« in Mannheim, 25.–26. Januar.
- \* Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema: »**Welche Rolle spielt Religion im Integrationsprozess?**«, im Rahmen der Vorbereitungstagung zur Interkulturellen Woche 2008 unter dem Motto: »Teilhaben- Teil Werden!« in Magdeburg, 01.–02. Februar.
- \* Teilnahme an der Tagung des DÖSTA zum Projekt der »Tradition« in Mainz, 16.–17. Mai.
- \* Statements und Teilnahme an den beiden Podien: »**Österlich glauben und leben. Die gemeinsame christliche Hoffnung**« und »**Das Licht der Welt**« beim Katholikentag in Osnabrück, 22.–25. Mai.
- \* Predigt beim Abschlussgottesdienstes zum Thema: »**Das Gebet und die Politeia des Theologen**« im Collegium Oecumenicum in München, 14. Juni.
- \* Teilnahme an der Tagung des DÖSTA zum Projekt »Tradition« in Niederaltaich, 1.–15. November.
- \* Teilnahme am Gesprächskreis der Konrad Adenauer Stiftung zum Thema »**Orthodoxe Soziallehre**« in Berlin, 20. November.

### Vortragstätigkeit:

- \* »**Weltzu- oder Weltabgewandt? Die Orthodoxe Kirche zwischen Säkularisierung und eschatologischer Ausrichtung im vereinten Europa**« im Rahmen der Ferienakademie des Cusanuswerkes unter dem Thema: »Rom und Byzanz. Orthodoxie und Katholizität« in Niederalteich, 26. Februar.
- \* »**Kirche als Abbild (Typos) der Eschata oder als ‚geistliche Miliz‘? Ekklesiologie in der Perspektive Orthodoxer Theologie**«, im Rahmen der ökumenischen Studententagung des Johann-Adam-Möhler Instituts Paderborn unter dem Thema: »Kirche, Konfession Ökumene« in Paderborn, 14.–15. April.
- \* »**Welche Heiligen schützen heute Europa? Das ‚Martyrium‘ der Spaltung und das ‚Zeugnis Martyria‘ der Christen in Europa heute**« im Rahmen der Jahrestagung des »Jungen Forums Syros« in Syros (Griechenland), 10.–11. Mai.
- \* »**Von der ökumenischen Öffnung zur Ökumene-Verdrossenheit? Ökumene und Ökumene-Rezeption in der Orthodoxen Kirche**«, veranstaltet von der Pro Oriente-Sektion Salzburg in Kooperation mit dem Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg, dem Mayr-Meinhof Institut für den christlichen Osten und dem Bildungshaus St. Virgil in Salzburg, 07. Oktober.
- \* »**Taufe**« mit anschließender Podiumsdiskussion im Rahmen des Studententags der ACK Bayern unter dem Thema »Taufe« in München, 10. Oktober.

(Red. von Dieter Fahl und Anargyros Anapliotis)



# Anhang zur Chronik

## IN MEMORIAM

### † Savvas Agouridis (\* 1921 – † 2009)

Der am 15.02.2009 verstorbene Professor Emeritus der Universität Athen Savvas Agouridis wurde im Jahr 1921 in Athen geboren. Er absolvierte sein Studium 1943 an der Theologischen Fakultät der Nationalen Kapodistrias-Universität Athen. Anschließend spezialisierte er sich an der Universität Duke von North Carolina, USA, im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft und erwarb den Dokortitel (Ph.D.). 1954 promovierte er zusätzlich an der Theologischen Fakultät der Universität Athen und habilitierte 1956 an derselben Fakultät. Von 1956 bis 1968 war er als Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki tätig und von 1969 bis 1985 diente er an der Theologischen Fakultät der Universität Athen als Professor für Neues Testament.

Während seiner langen akademischen Laufbahn hat er sich durch eine vielfältige theologisch-wissenschaftliche Tätigkeit ausgezeichnet. Er war ein renommiertes Mitglied der Studiorum Novi Testamenti Societas und des Colloquium Paulinum, wurde zweimal zum Präsident der Vereinigten Bibelgesellschaften (UBS) in Europa gewählt und war viele Jahre lang als Präsident bei der Stiftung Artos Zoes tätig, die der Förderung der bibelwissenschaftlichen Studien in Griechenland dient. Im Rahmen dieser Stiftung hat er die einzige biblisch-wissenschaftliche Zeitschrift in Griechenland unter dem Titel *Deltion Biblikon Meleton* (Zeitschrift für Biblische Studien) gegründet und über eine lange Periode als Herausgeber geleitet. Zudem hat er zahlreiche Übersetzungen von internationalen bibelwissenschaftlichen Standardwerken ins Neugriechische initiiert. Er war Mitglied des griechischen nationalen Komitees für Bioethik und sieben Jahre lang Vizepräsident der griechisch-orthodoxen Vertretung beim Weltkirchenrat. Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern der griechischen Gesellschaft für biblische Studien, die später zur interorthodoxen Gesellschaft biblischer Theologen umbenannt wurde. Im Jahre 1996 wurde er zum Doktor honoris causae der Universität Krajova Rumänien ernannt. Als Vizepräsident diente er an der Academie Internationale des Sciences Religieuses in Brüssel. Schließlich gehörte er zu den Übersetzern des Neuen Testaments in die neugriechische Sprache (demotike) durch die griechische Bibelgesellschaft.

Im sozialen Umfeld wirkte er u.a. als Präsident der Bewegung der Bürger gegen den Rassismus und als Mitglied des Verwaltungsrates der christlichen Jugendbewegung in Athen. Er arbeitete für den internationalen sozialen Dienst für die Verbesserung der Situation von Flüchtlingen. Ferner wurde er Mitglied der griechischen Abteilung der Minority Rights Group International und verfasste Gutachten für die griechische Abteilung der International Helsinki Federation for Human Rights.

Sein Werk umfasst zahlreiche wissenschaftliche Monographien, neutestamentliche Kommentare und bibelwissenschaftliche Aufsätze, die vorwiegend in griechischer Sprache verfasst wurden. Hier seien von seinen Büchern auswahlsweise die Folgenden genannt: »Das Problem der Zusätze der slavonischen Übersetzung des jüdischen Krieges und ihrer Zeugnisse über den Täufer und Jesus« (1954), »Der Charakter der Eschatologie im 1. Henochbuch« (1956), »Der Jakobusbrief« (1956), »Die Handschriften des Toten Meeres und das Neue



Testament« (1959), »Der Mensch nach St. Irinäus im Gegensatz zum Menschenbild der Gnostiker« (1970), »Einleitung in das Neue Testament« (1971), »Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments« (zweibändig, 1974 und 1985), »Der Evangelist Johannes« (1975), »Hermeneutik der Heiligen Schriften« (1979), »Die Bergpredigt« (1980), »Zeitgeschichte des Neuen Testaments« (1985), »Der erste Korintherbrief« (1985), »Die drei Johannesbriefe« (1985), »Warum wurde Jesus gekreuzigt? Interpretationen des Todes Jesu von den neutestamentlichen Autoren« (1990), »Das Matthäusevangelium« (1991), »Geschichte der Religion Israels« (1995), »Die Apokalypse des Johannes« (1997), »Theologie und Gesellschaft im Dialog« (1999), »Das Johannesevangelium« (zweibändig, 2005).

Professor Agouridis war ein vielfältiger Theologe und Neutestamentler. Er äußerte immer seine persönliche Meinung, nicht zuletzt in schwierigen politischen und kirchlichen Situationen, offen und öffentlich. Seine hohe wissenschaftliche Qualifikation hat ihn als einen äußerst kompetenten Dialogpartner in internationalen theologisch-wissenschaftlichen und sozial-politischen Gremien ausgezeichnet. Seine soziale Empfindsamkeit hat ihn in seiner Tätigkeit durchwegs inspiriert. Er war immer für neue Ideen und Betrachtungsweisen sowohl in wissenschaftlicher als auch in persönlicher Hinsicht offen. Das breite Spektrum seiner bibelwissenschaftlichen Produktion ist bemerkenswert. Er war ein ausgezeichnete Kenner der Zeitgeschichte des Neuen Testaments, der alttestamentlichen Apokryphen, der qumranischen Schriften und der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi. Er hat sich zudem ausführlich mit der Exegese und Theologie des gesamten Neuen Testaments befasst. Auch im Bereich der biblischen und der patristischen Hermeneutik ist er ein Fachmann gewesen. Seine lange Erfahrung und seine tiefen Kenntnisse hat er in vorbildlicher Weise weitergegeben. Wichtige griechische Neutestamentler wie Johannes Karavidopoulos, Vassileios Stogiannos und Petros Vassileiadis u.a. sind seine Schüler gewesen. Seine Vorlesungen und Seminare waren immer dicht belegt, da er seinen Unterricht in spannendster Weise gestaltete. Die Studenten haben auch immer gespürt und gewusst, dass er ein warmer Mensch war, der ein echtes Interesse an ihrer Entwicklung und überhaupt selbst an ihren Personen hatte. Seine direkte Ehrlichkeit hat manchmal gestört, war aber nie zu bezweifeln. Sein Engagement war in einigen Fällen vielleicht als übertrieben zu beurteilen, aber doch immer uneigennützig. In Griechenland gilt er in theologischen Kreisen als der erste, der die moderne neutestamentliche Wissenschaft in die orthodoxe Theologie eingeführt hat, sozusagen der »Patriarch« der Neutestamentler. Er war aber nicht nur ein Wissenschaftler, sondern auch ein kirchlicher Mensch. Er hat nämlich immer versucht/ Es war immer in seinem Sinn, dass sein Werk für die Kirche relevant ist, dass er seine Dienste der Kirche zur Verfügung stellt, dass er die kirchliche Situation durch seine Tätigkeit und seine Vorschläge in positiver Weise beeinflusst. Zudem hat er immer den Dialog von Theologie und säkularisierter Gesellschaft befördert und auf diese Weise dazu beigetragen, dass die akademische Theologie in Griechenland ein öffentliches Gesicht bekommt. Seine Kollegen und seine Studenten werden immer in Dankbarkeit an ihn denken. Gott möge seiner Seele ewigen Frieden schenken!

*Christos Karakolis, Athen*



## Eingesandte Schriften

*Anapliotis, Anargyros*, Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet von *Anargyros Anapliotis*, (Liturgische Texte und Studien 6, hg. von *Theodor Nikolaou*), St. Ottilien: EOS Verlag 2009, 73 S. (ISBN 978-3-8306-7370-5)

*Αποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (Hg.), Bd. 1: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2009, 64 S. + 1132 S.

*Baloglou, Christos*, Η επιχειρηματικότητα στην αρχαία ελληνική οικονομία, Athen 2008 (ISBN für deutsche Übersetzung 978-3-89518-655-4)

*Ders.*, The reception of the ancient Greek Economic Ideas by the Romans and their contribution to the evolution of Economic Thought, Offprint: Theorie und Geschichte der Wirtschaft, Festschrift für *B. Schefold*, Marburg 2009

*Bel, Valer*, Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1, Premise Teologice, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2004, 163 S. (ISBN 973-610-274-2)

*Burlăcioiu, Ciprian D.*, Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuenberg și Acordul bisericesc Meissen, (Studia Oecumenica 1), Sibiu, Rumänien: Editura Universității »Lucian Blaga« 2008, 436 S. + XXXVII S. (ISBN 978-973-739-625-9)

*Demakov, Sergej – Buschuewa, Helena*, Große Mysterien, welche in kleinen Worten verborgen sind (russ.), Jatkan: Staatl. Universität v. Jatkan 2008, 135 S. (ISBN 978-5-93825-559-3)

*Fakultät für Orthodoxe Theologie von Cluj-Napoca* (Hg.), Festschrift für Priester Prof. Dr. *Ioan Ică* zum 75. Geburtstag (1932–2007), in rumänischer Sprache, Cluj-Napoca: Verlag Renașterea o. J., 766 S. (ISBN: 978-973.1714-27-1)

*Georgakakis, Poluektos-Stavrou Pan.*, Η παρουσία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στον ελληνισμό της διασποράς, Hagen-Lüdenscheid 2007, 520 S.

*Jakovljevič, Radivoj*, Jesajanischer Ebed Jahwe und der Sinn seines Leidens, Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2001, 98 S. (ISBN 80-88885-43-4)

*Khuskivadze, Leila*, The Khakhuli Triptych, (Georgisch/Englisch), edited by *Rusudan Kenia*, translated from Georgian by *Nino Mataradze*, Tiflis 2007, 37 S. + 45 S. (ISBN 978-99940-68-61-6)

*Kloster Vlatadon* (Hg.), Χριστιανική Θεσσαλονίκη. ΛΑ' Δημήτρια, Πρακτικά Ι' Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Ἱστορία, λατρεία καὶ τέχνη τοῦ ἱεροῦ ναοῦ τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Ἱερά Μονή Βλατάδων, 10–12 Ὀκτωβρίου 1996, Thessaloniki: University Studio Press 2007, 169 S. (ISBN 978-960-12-1642-3)

*Dass.* (Hg.), Χριστιανική Θεσσαλονίκη. ΛΕ' Δημήτρια, Πρακτικά ΙΔ' Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Χριστιανική Θεσσαλονίκη ἀπὸ τῆς Β' στῆς Γ' Χιλιετίας. 19–21 Ὀκτωβρίου 2000. ΛΣΤ' Δημήτρια, Πρακτικά ΙΕ' Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Ἐκκλησιαστική τοπογραφία μονῆς καὶ ναοὶ ἐκτὸς τῶν τειχῶν τῆς Θεσσαλονίκης, Thessaloniki: University Studio Press 2008, 215 S. (ISBN 978-960-12-1730-7)

*Kormanik, Peter*, Pravoslávna Liturgia, 2 Bde. Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 1999 bzw. 2000, 266 S. bzw. 299 S. (ISBN 80-88722-84-5 bzw. 80-88885-71-X)

*Kraus, Wolfgang – Karrer, Martin* (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung i. Zusammenarbeit m. *Eberhard Bons – Kai Brodersen – Helmut Engel u.a.*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009, XXVIII, 1507 und 8 S. Anhang (ISBN 978-3-438-05122-6)

*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

*Liviu, Jitianu*, Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană – Kolozsvári Egyetemi Kiadó 2008, 380 S. (ISBN 978-973-610-743-6)



- Ders.*, Theologische Studien: Orthodoxie aus katholischer Sicht, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană – Kolozsvári Egyetemi Kiadó 2008, 200 S. (ISBN 978-973-610-747-4)
- Marga, Andrei*, Philosophia et Theologia Hodie, Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene 2008, 580 S. (ISBN: 978-606-526-008-5)
- Moraru, Alexandru – Bud, Paula (Bearb.)*, Crucea – Semn, simbol și putere, Cluj-Napoca: Renașterea 2008, 363 S. (ISBN: 978-973-1714-50-9)
- Nikolakopoulos, Konstantin*, Studii de teologie biblică: ermineutica ortodoxă și cea occidentală: semnificația noțiunilor imnologicice ale Noului Testament, übers. v. Ioan Vasile Leb und Ilie Ursa, Cluj-Napoca: Renașterea 2008, 193 S. (ISBN 978-973-1714-493)
- Nikolaou, Theodor*, Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet v. Th. Nikolaou, (Liturgische Texte und Studien 4), München 2009, 84 S. (ISBN 3-98034373-1)
- Nipsis. Časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*, Zeitschrift hg. v. Ján Zozulák – Peter Kormaník, Bratislava, Slowakei, Jg. 1,1; Jg. 1,2 (2006), Jg. 2,2 (2007), Jg. 3,5 (2008), Jg. 3,6 (2008) (ISSN 1337-0111)
- Ökumenisches Patriarchat, Ἡμερολόγιον Οἰκου-μενικοῦ Πατριαρχείου* 2009, Thessaloniki 2009, 1366 S. (ISSN: 1 108-8680)
- Panagopoulos, Georgios D.*, Η στωική φιλοσοφία στη θεολογία του Μ. Βασιλείου. Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων χριστιανικής Θεολογίας και ελληνικής Φιλοσοφίας τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, Athen 2009, 349 S.
- Papathanasiou, Athanasios N.*, Some key themes and figures in Greek theological thought, Offprint from: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, S. 218–231
- Pravoslávny Teologický Zborník XXXIII (18), (Acta Facultatis Orthodoxae Universitatis Presoviensis XXXIII [18]), Prešovská univerzita v Prešove Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2008, 224 S. (ISBN 978-80-8068-831-8)
- Pro Oriente Jahrbuch 2007, hg. v. der *Stiftung Pro Oriente*, Wien: März 2008, 301 S.
- Pružinský, Štefan*, Patrológia I. Úvod počiatky patristickej literatúry I, Vydala Cirkevné Nakladateľstvo Bratislava Pre Pravoslávnu Cirkev v Československu, o. O. 1990, 462 S. (ISBN 80-85128-08-X)
- Ders.*, Patrológia II. Cirkevná a Kresťanská literatúra. 2.–8. Storočia, Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2003, 479 S. (ISBN 80-8068-203-8)
- Šafin, Ján*, Palamizmus v kontexte Byzantskej Teológie a Latinského Kresťanstva, I. časť: Prehistória Palamizmu, hg. v. *Kryštof Radim Pulec – Václav Ježek*, Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2007, 426 S. (ISBN 978-80-8068-666-6)
- Șaguna, Andrei*, Corespondența I/2 und II, ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan – Ioan-Vasile Leb – Gabriel Gârdan u.a., Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007 bzw. 2008, 308 S. bzw. 609 S. (ISBN 978-973-610-526-5 bzw. 973-610-367-6 und 978-973-610-772-6)
- Šák, Štefan*, Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický výklad obradov a modlitieb, Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 1999, 224 S. (ISBN 80-88722-88-8)
- Salapatas, Anastasios D.*, Ο Ελληνισμός στη νότια Ουαλία. 1873–1993. Συμβολή στην ιστορία του Ελληνισμού της Διασποράς, Cardiff: Diaspora Books 1993, 244 S.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Inventarisierung und Pflege des kirchlichen Kunstgutes. Verlautbarungen und Dokumente. 17. September 2008, (Arbeitshilfen 228), Bonn 2008, 128 S.
- Dass. (Hg.)*, Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Sydney anlässlich des XXIII. Weltjugendtages. 8. Dezember 2008, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 182), Bonn 2008, 97 S.
- Dass. (Hg.)*, Die ARMUT bekämpfen – den FRIEDEN aufbauen. Welttag des Friedens. 1. Januar 2009, (Arbeitshilfen 229), Bonn 2009, 23 S.



*Dass, (Hg.),* Miteinander leben. Familienpastorale Arbeitshilfe 2009 zum Familiensonntag, (Arbeitshilfen 230), Bonn: 2009, 24 S.

*Dass, (Hg.),* Instruktion DIGNITAS PERSONAE über einige Fragen der Bioethik. 8. September 2008, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183), Bonn 2008, 52 S.

*Štec, Mikuláš,* Cirkevná Slovančina, Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2005, 464 S. (ISBN 80-8068-359-X)

*Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Reihe Theologia Orthodoxa* 53, 1 (2008), hg. v. *Ioan Chirilă* (ISSN: 1224-0869)

*Svätý Gorazd II. (Bischof),* Pravoslávny Katechismus, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2001, 197 S. (ISBN 80-8068-040-X)

*Synergia. Časopis venovaný Byzantským dejinám, kultúre a teológii,* Zeitschrift hg. v. *Štefan Pružinský – Ján Šafin,* Bratislava, Slowakei, Ročník III/IV, číslo 5–6, Ročník IV, číslo 7–8, (ISSN 1336-2275)

*Tsami – Dratsellas, M.,* An Abridged Calendar of the Feasts of the Orthodox Church (Including all the fixed feasts of our Lord and His Mother and selected Saints' days based on authentic ecclesiastical sources), Bd. 1: January to June, Athen: Myrioviblos Publications 2008, 286 S. (ISBN: 978-960-89949-3-5)

*Tsobanidis, Stelios,* Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και θεολογίας στο παγκόσμιο συμβούλιο των Εκκλησιών, Thessaloniki 2008

*Ders.,* Η διακήρυξη »Dominus Jesus« και η οικουμενική σημασία της. Από το οικουμενικό άνοιγμα στην εκκλησιολογική αποκλειστικότητα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, Thessaloniki 2003

*Universitatea »Babeş-Bolyai« – Cluj-Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă. Școala Doctorală de Teologie. Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase (Hg.),* Ortodoxie și ecumenism, koordiniert v. *Ioan-Vasile Leb,* Cluj-Napoca: Editura Renașterea 2008, 340 S. (ISBN 978-973-1714-47-9)

*Wenz, Gunther,* Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 1+2, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2000+2002, 336 bzw. 365 S. (ISBN 3-7859-0815-6 bzw. 3-7859-0858-X)

*Zozul'ak, Ján,* Vplyv unionizmu na odklon od svätotcovskej tradície a návrat k štúdiu diel svätých otcon, Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2000, 84 S. (ISBN 80-8068-009-4)

*Ders.,* Katechetické poslanie cirkvi, (Patrística Knižnica 1), Vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2001, 91 S. (ISBN 80-8068-058-2)

*Ders.,* Nikolaj Velimirovič – Nový Zltoústý (1880–1956), (Patrística Knižnica 3), Vydalo Vydavateľstvo JANYS, Prešov 2003, 87 S. (ISBN 80-968883-1-5)

*Ders. (Hg.),* Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou 26.–27. októbra 2001, (Acta Facultatis Theologie Universitatis Presoviensis Byzantský zborník 1), Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2003, 182 S. (ISBN 80-8068-209-7)

*Ders. (Hg.),* Bioetika v dimenziách sociálnej práce, (Acta Facultatis Theologie Universitatis Presoviensis Byzantský zborník 3), Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2005, 122 S. (ISBN 80-8068-389-1)

*Ders.,* Filosofia, teológia, jazyk, Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2005, 311 S. (ISBN 80-8068-352-2)

*Ders.,* Ortodoxia a Ortopraxia, (Patrística Knižnica 11), Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2007, 191 S. (ISBN 978-80-8068-693-2)

*Zozul'ak, Ján – Zozul'ak, Viera,* Experimentálne učebné osnovy predmetu náboženská výchova pre 1.–4. ročník. Základných škôl (Pravoslávne náboženstvo), Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2007, 107 S. (ISBN 978-80-8068-660-4)



*Župina, Miroslav*, Kresťanská etica a jej miesto v systematickej teológii, (Patrystická Knižnica 4), Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2003, 109 S. (ISBN 80-8068-237-2)

*Ders.*, Kresťanská etica a jej miesto v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti, (Patrystická Knižnica 7), Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 2005, 101 S. (ISBN 80-8068-287-1)



## Autoren

*Anapliotis, Anargyros*

Dr. Dr. jur., Akad. Rat an  
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe  
Theologie der Universität München  
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

*Despotis, Athanasios*

Dr. theol., Dipl. phil.  
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D-53227 Bonn

*Fahl, Dieter*

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

*Gahbauer, Ferdinand*

Hochschulprofessor, Dr. phil., Dr. theol.,  
Hochschule Heiligenkreuz b. Wien,  
Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei  
Kloster Ettal  
Kaiser-Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

*Gavanas, Antoine*

M.A. Phil.  
Alsembergsesteenweg 1132  
B-1650 Beersel

*Karakolis, Christos*

Ass. Professor, Dr. theol., für Exegese des Neuen  
Testamentes an der Theologischen Fakultät  
der Universität Athen  
Athen Panepistimioupoli, GR - 15702 Athen

*Kattan, Assaad Elias*

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Orthodoxe  
Theologie am Centrum für Religiöse Studien  
der Universität Münster  
Roesenstr. 5, D-48143 Münster

*Martzelos, Georgios*

Univ.-Prof., Dr. theol., für dogmatische  
Theologie an 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  
der rumänischen orthodoxen Kirche  
Sadelerstr. 27, D-80638 München

*Miron, Radu Constantin*

Dipl. theol., Protopresbyter der griechisch-  
orthodoxen Gemeinde in Brühl bei Köln  
Wallstr. 102, D-50321 Brühl

*Sofian (Patrunjel)*

Weihbischof der Rumänischen Orthodoxen  
Metropole für Deutschland, Zentral- und  
Nordeuropa  
Paul-Heyse-Str. 19, D-80336 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 Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHSTh** Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς 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.
- 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.



## 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 Westweiterung 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 Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Th. Nikolaou**, 2. Auflage München 2009, 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)
- Bd. 6: *Ἐπεὶ Κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων*. Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Anargyros Anapliotis**, St. Ottilien 2009, 75 S. (ISBN 978-3-8306-7370-5)



## 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)







# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie  
der Universität München

**Hl. Basileios der Große:  
Die 1630. Wiederkehr seines Todesjahres (379-2009)**

23. Jahrgang – 2009 – 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  
Dr. 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](mailto:Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de)

Homepage: [www.orththeol.uni-muenchen.de](http://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

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Geleitwort .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 131 |
| Anastasios Salapatas, »Οροι κατά πλάτος« and »Οροι κατ' ἐπιτομήν«. The contribution of St. Basil the Great to the founding of Early Christian Monasticism .....                                                                                                                                                    | 133 |
| Konstantin Nikolakopoulos, Der Humor als rhetorischer Ausdruck bei Basileios dem Großen .....                                                                                                                                                                                                                      | 147 |
| Ioan-Vasile Leb, Saint Basil the Great (329–379) and Pope Damasus of Rome (366–384). A moment of the relations between the Eastern and the Western Christianity .....                                                                                                                                              | 155 |
| Mircea Basarab, Der Heilige Basileios und die Berufung auf die Vätertradition .....                                                                                                                                                                                                                                | 163 |
| Georgios Martzelos, Basilio di Cesarea, Modello di paternità spirituale .....                                                                                                                                                                                                                                      | 179 |
| Anargyros Anapliotis, Sexualvergehen in den Kanones von Basileios dem Großen und die Anwendung seiner Kanones in der Praxis .....                                                                                                                                                                                  | 197 |
| <b>DOKUMENTE</b> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 209 |
| Die orthodoxe Diaspora Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz – Chambésy, 6.–13. Juni 2009 .....                                                                                                                                                                                                | 209 |
| Satzung der Bischofskonferenzen in der orthodoxen Diaspora .....                                                                                                                                                                                                                                                   | 211 |
| <b>REZENSIONEN</b> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 215 |
| Miltiades Konstantinou, Das Alte Testament, Entschlüsselung des Erbes der Menschheit (Porfyrios Ntalianis) .....                                                                                                                                                                                                   | 215 |
| Ernst Haag, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Evangelia G. Dafni) .....                                                                                                                                                                                         | 217 |
| Konstantin Nikolakopoulos, Studii de Teologie biblică. Ermeneutica ortodoxă și cea occidentală. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament [Studien biblischer Theologie. Orthodoxe und westliche Hermeneutik. Die Bedeutung der hymnologischen Begriffe des Neuen Testaments] (Mircea Basarab) ..... | 218 |
| Eugen Biser, Paulus. Zeugnis – Begegnung – Wirkung (Konstantin Nikolakopoulos)..                                                                                                                                                                                                                                   | 221 |



|                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Joseph Ratzinger Benedikt XVI.</i> , Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe<br>im Jordan bis zur Auferstehung ( <b>Chrysostomos Stamoulis</b> ) ..... | 223 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Georgios D. Panagopoulos</i> , Η στωική φιλοσοφία στή θεολογία του Μ. Βασιλείου.<br>Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων χριστιανικής Θεολογίας και<br>ελληνικής Φιλοσοφίας τον 4° αιώνα ( <b>Adrian Marinescu</b> ) ..... | 228 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                                                                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jennifer Wasmuth</i> , Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption<br>und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien<br>an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ( <b>Johannes Bandmann</b> ) ..... | 232 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                      |     |
|----------------------|-----|
| <b>CHRONIK</b> ..... | 237 |
|----------------------|-----|

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| <b>EINGESANDTE SCHRIFTEN</b> ..... | 261 |
|------------------------------------|-----|

|                      |     |
|----------------------|-----|
| <b>AUTOREN</b> ..... | 263 |
|----------------------|-----|

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| <b>ABKÜRZUNGEN</b> ..... | 265 |
|--------------------------|-----|

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| <b>JAHRESINHALTSVERZEICHNIS</b> ..... | 267 |
|---------------------------------------|-----|



## Geleitwort

So wie der Begriff »Orthodoxie« etymologisch nicht nur den richtigen Glauben, sondern zugleich auch den richtigen Lobpreis Gottes bedeutet, ist unserer Zeitschrift »**Orthodoxes Forum**« nebst dem theoretischen Teil des Glaubens das liturgische Leben der Ostkirche seit jeher ein wichtiges Anliegen. Diesen lebendigen Aspekt der Orthodoxen Kirche bringen die verschiedenen Feste des Kirchenjahres und insbesondere die Hervorhebung der heiligen Persönlichkeiten zum Ausdruck. Die Heiligen verkörpern »die Säulen und die Fundamente« der Kirche.

Das vorliegende Heft ist einem der größten Vertreter heiliger Persönlichkeiten der Gesamtkirche gewidmet: dem heiligen Basileios dem Großen (+ 379). Anlass unserer Widmung ist die 1630. Wiederkehr seines Todesjahres, das in allen orthodoxen Ortskirchen in diesem Jahr in vielfältiger Weise begangen wird. Ganz besonders wird dieses Gedenkjahr in der rumänischen orthodoxen Kirche gefeiert, da es seit dem 18. Jh. eine spezielle historische Verbindung des rumänischen Patriarchats in Zusammenhang mit dem Thron von Kaisareia in Kappadokien gibt. Die Heilige Synode des rumänischen Patriarchats proklamierte das Jahr 2009 zum Gedächtnis- und Jubiläumsjahr zu Ehren des heiligen Basileios und der anderen aus Kappadokien stammenden Heiligen.

Die Aufsätze dieses Heftes stammen aus der Feder rumänischer und griechischer Theologen und behandeln die herausragende Persönlichkeit des hl. Basileios aus biblisch-hermeneutischer, patristisch-philologischer, geschichtlicher, dogmatischer und kanonischer Sicht. Somit wird durch diese bunte rumänisch-griechische Gabe an den heiligen Basileios ersichtlich, in welchem Maße er zur Hermeneutik der Heiligen Schrift, zur Abgrenzung und Verteidigung der dogmatischen Lehre, zur Bereicherung des liturgischen Schatzes und des kanonischen Rechts sowie zur Entfaltung des mönchischen Lebens und des pastoralen und sozialen Dienstes der Kirche beitrug.

*Konstantin Nikolakopoulos*







»'Οροι κατὰ πλάτος« and »'Οροι κατ' ἐπιτομήν«

# u The contribution of St. Basil the Great to the founding of Early Christian Monasticism

*Anastasios Salapatas, London*

## Introduction: St. Basil the Great and the Egyptian Monasticism

St. Basil was born into a wealthy Christian family, in either 329 or 330 A.D., probably in Caesarea of Cappadocia (or in Neocaesarea of Pontus, where his father was working<sup>1</sup>). His first teacher was his father Basil, who had offered his son elementary education, but had died early in 345.

The usual case at that time was that the wealthy young people would go around visiting the greater cultural centres in order to get an excellent education. St. Basil followed this practice. He started his studies in Caesarea, where he got acquainted with a very interesting man, Gregory<sup>2</sup>, the so-called Theologian, who remained a close friend of his until the end of his life. Later on he visited Constantinople, the capital of the Empire, where he became a student of Libanius, the famous Professor of Rhetoric. Then in 352 he went to Athens to study Grammar, Rhetoric, Philosophy, Geometry, Astronomy and even Medicine.

About 356 St. Basil returned to Caesarea where he taught Rhetoric for a short while. Soon afterwards he was baptised (sometime between October 357 and March 358<sup>3</sup>) and decided to become a monk. He then distributed all his wealth to the poor and went to a desert place near Neocaesarea in Pontus.

It is very interesting to note that before he was actually baptised he decided to travel around the great monastic areas, in search of the real monastic spirit and life, which was being developed at that time. During spring, summer and autumn of the year 357 he visited Syria<sup>4</sup>, Mesopotamia<sup>5</sup>, Palestine<sup>6</sup> and Egypt<sup>7</sup>, looking for both spiritual knowledge and experience.

Egypt was certainly the most interesting and the most famous place among the four, from a monastic point of view. It was the place where the Christian Monasticism had been established, only a few decades before St. Basil visited the area. The most important figures in Christian Monasticism were Anthony the Great and Pachomius. St. Anthony (d. 356) is regarded as the real leader of the desert fathers and founder of the ascetic way of life; he is also given the formal title of the Founder of Christian Monasticism, while St. Pachomius (d. 345 or 346) occupies a special place in Church History, for he is regarded as the father of cenobitic monastic life.

<sup>1</sup> *Gregory of Nyssa*, De vita S. Macrinae: PG 46, 281.

<sup>2</sup> «Μία μὲν ἀμφοτέροις ἐδόκει ψυχὴ, δύο σώματα φέρουσα»: *Gregory of Nazianzus*, In laudem Basilii magni 20: PG 36, 521.

<sup>3</sup> *Basil the Great*, Liber de Spiritu Sancto 29, 71: PG 32, 201. See also *Stylianos Papadopoulos*, Basil the Great – Life and Theology, vol. 1, Athens 1989, pp. 32–33.

<sup>4</sup> Epistle 1: PG 32, 221.

<sup>5</sup> Epistle 223, 2: PG 32, 824.

<sup>6</sup> Epistle 223, 2.

<sup>7</sup> Epistle 1: PG 32, 221.



Unfortunately for St. Basil both those great men were no more alive when he visited Egypt. However, he was fascinated by everything he found there. A new study of a completely different kind, a study of the monastic way of life, had just begun for the Holy Father. He spent a few months visiting ascetics and hermits, observing, investigating, learning, praying and begging for answers to his personal and spiritual requests.

He specifically reports that he has discovered »athletes« of God in certain areas around Alexandria and in the rest of Egypt<sup>8</sup>. He particularly admired their abstinence from food and their perseverance in hardships; their strong commitment on prayer life was an astonishing experience for St. Basil.

This is why he asked God in his own prayer to be blessed to become like the hermits and the monks of Egypt<sup>9</sup>, and to be able to imitate their way of life and their holiness. Egypt had obviously made a tremendous impression upon St. Basil and offered him great spiritual experiences and a very important communication and knowledge on monastic practices of the time, on which he would build up later on his own theory and practice of monasticism.

Regarding his contact with the Pachomian monastic tradition in Upper Egypt, it is not very clear as to whether he had actually visited any Pachomian monastery. He is silent on that in his writings; but from the fact that his own Rules were partly influenced by the Pachomian ideals, one may suggest that he had certainly come across the Pachomian monastic tradition in Egypt and he had diligently studied this new form of monasticism.

### I. The ascetic works of St. Basil

One of St. Basil's great contributions to Christian Theology and the Church was his ascetic writings. Although some of the modern scholars suggest that parts or even the whole of those works are not authentic, it is generally accepted at the present time that those writings are originally Basilian.

The main witness for the authenticity of those works is Photius, who was the Patriarch of Constantinople in the latter half of the ninth century. He reports:

»We read the so-called *Ascetica* of St. Basil, Bishop of Caesarea in Cappadocia, in two books... Now his first book describes what is the cause of the great discord and dissension in the Churches of God and in the relations of each man with his neighbour, and with what danger it is fraught; secondly (it shows) that transgression of every commandment of God receives a great and terrible punishment – with proof from the Scriptures; thirdly it describes our pious faith, or rather our pure and sincere confession of the Most Holy Trinity. The second book expresses the character of a Christian in different sections and concisely, and also by the side of this the character of the leaders of the Word. Next it expounds some ascetic rules, put in the form of question and answer, to the number of 55, and again, in more concise form, other rules, 313 in number«<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Epistle 323, 2.

<sup>9</sup> Epistle 323, 2.

<sup>10</sup> *Photius*, *Bibliotheca*, Cod. 144 and 191: PG 103, 421.633f.



The *Ascetica* collection, as we have it today, is the following:

- A. Certainly genuine. Photius' first volume:
  - i. De Iudicio Dei.
  - ii. De Fide.
- B. Certainly genuine. Photius' second volume:
  - i. Moralia.
  - ii. Regulae Fusius Tractatae.
  - iii. Regulae Brevius Tractatae.
- C. Probably genuine, but to be used with caution:
  - i. Praevia Institutio Ascetica.
  - ii. Sermo Asceticus, De Renuntiatione Saeculi.
  - iii. Sermo de Ascetica Disciplina.
- D. Probably spurious:
  - 2 *Sermones Ascetici* (placed after *Moralia*).
- E. Certainly spurious:
  - i. Poenae in Monachos Delinquentes.
  - ii. Constitutiones Monasticae.

The most important works of all the above mentioned are the *Longer Rules* ("Οροι κατά πλάτος, B-ii) and the *Shorter Rules* ("Οροι κατ' ἐπιτομήν, B-iii). This is St. Basil's greatest contribution to the establishment of the Early Christian Monasticism. We shall study them in detail in the following chapters.

Apart from the above mentioned, which are the distinctive ascetic works, in many of St. Basil's letters we also find ascetic elements. It is obvious that he is very much dedicated to this kind of life and this becomes evident in many of his letters<sup>11</sup>.

It is interesting to note that Sozomen in his *Ecclesiastical History*<sup>12</sup> reports that St. Basil's *Ascetica* was written by Eustathius, Bishop of Sevasteia. This impression was given because St. Basil had used certain ideas of Eustathius in the first composition of the ascetic writings. But in the latter stages, St. Basil, being then quite mature spiritually, had worked independently.

## II. »Οροι κατά πλάτος« and »Οροι κατ' ἐπιτομήν« – a short introduction to the works

### 1. "Οροι κατά πλάτος

The work »Οροι κατά πλάτος« (*Regulae Fusius Tractatae*, or *Longer Rules*) belongs to the primitive collection of St. Basil's Ascetic writings. It has the form of question and answer and consists of 55 sections or chapters. A long introduction –placed before the main work– is also included.

In this work the Holy Father deals with the most important spiritual elements that concern asceticism and monasticism, such as love, obedience, exercise of self-control and matters concerning the personal life of the monks. Apart from the spiritual matters he also refers to the actual organisation and administration of the cenobium (monastery) and even to the maintenance of the monks.

<sup>11</sup> Epistles 2; 42; 45; 46; 223.

<sup>12</sup> Sozomen, *Historia ecclesiastica* 3, 14: PG 67, 1080.



In regard to the actual history of this work it is certain that this text (the *Longer Rules*) was written and had been circulated before the *Shorter Rules*. In three occasions in the latter St. Basil refuses to answer questions, because they have been answered in the *Longer Rules*<sup>13</sup>.

It is generally accepted today that the *Longer Rules* is an original work of St. Basil and no elements of importance were added to it after his death.

## 2. »Οροι κατ' ἐπιτομήν«

The second work of St. Basil, which is similar to the previous one and follows the same pattern of question and answer, is called »Οροι κατ' ἐπιτομήν« (*Regulae Brevius Tractatae*, or *Shorter Rules*). This is also an original work of St. Basil.

This work, which numbers a total of 313 questions and answers, unlike the previous one, contains a very short introduction, where St. Basil refers to the circumstances of the *Rules'* delivery. In these *Rules*, which are shorter (as their actual name indicates), the Holy Father is dealing with problems of the monastic daily life, covering a great variety of themes. Such themes are: sin and repentance, arrogance and anger, personal property of monks, monastic clothing, relationship between monks and nuns, fasting, working in the monastery, obedience, reading during meals, grief and joy, chanting and prayer.

## 3. The »rules« as a code of behaviour

It was certainly very important at St. Basil's time to produce a Code of behaviour which would contain almost every aspect of the monastic life. It is obvious that something of that type had never existed before because the cenobitic monastic life had just been established. These rules serve this purpose very well.

In these works (both *Longer* and *Shorter Rules*) much emphasis is put on the Holy Scriptures (*Old* and *New Testament*). St. Basil uses the *Bible* quite a lot in order to support his ideas. The virtues he teaches and even more generally the way of life he is promoting is based on biblical principles.

## III. The Basilian cenobium and its hierarchy

The Basilian cenobia have been monasteries with a very well organised monastic life with strict rules. The *Rules* which we examine in this work present and describe very clearly all the aspects of the monastic life based on Basilian ideas.

In particular they offer information on how a candidate would join the cenobium, by withdrawing from the secular world and renouncing on his possessions; it describes how the actual day-to-day life in the cenobium was, where the monks should live and practise the common life, consisting of work and prayer; how the monastery was governed, with reference to the abbot, his deputy and other officials; how the monks communicated with other monks and even nuns from neighbouring monastic institutions; how the cenobium would offer charitable work and contributions to those in need; and finally, how children (both boys and girls) could be educated within the monastic community.

**The spiritual gifts (charismata) at the cenobium.** St. Basil believes that there are special gifts offered by the Holy Spirit to the brotherhood. These are the following:

<sup>13</sup> Thus B. 74 refers to F. 7, B. 103 to F. 27 and B. 220 to F. 33. (B= *Brevius*, F= *Fusius*).



- a. The gift of the word, for guidance of the monks and the visitors<sup>14</sup>.
- b. The gift of governing, exclusive to the abbot<sup>15</sup>.
- c. The special gifts that are granted to the abbot, as well as to the presbyters and the brothers of the brotherhood<sup>16</sup>.

**Day-to-day life in the Basilian cenobium.** First of all the life in the cenobium is a common life and a common religious and social experience. The Holy Father states clearly that *»the man is not a wild but a social animal«*<sup>17</sup>.

One of the main elements of the daily life is the work of the monks in the monastery, or of the nuns in the convent. St. Basil offers a detailed account for both cases. The abbot is the one who decides on what kind of work the monks will have to do<sup>18</sup>. Agriculture<sup>19</sup> and various workshops are areas of work allowed by St. Basil. Those of the monks who are more educated may be given some kind of an intellectual work to do; in particular the study of the *Holy Scriptures*<sup>20</sup>.

*The meals are also common in the monastery. The mid-day meal, called ἀριστον in Greek, is the main if not the only one served during the day*<sup>21</sup>. An interesting custom, related to the meals, which is still observed today in many monasteries around the world, is the reading during the meals<sup>22</sup>.

Common clothing is another element introduced by the *Rules*. The Holy Father follows the example of the soldiers and suggests that the monks should wear a uniform. The garment is usually worn day and night<sup>23</sup>; the shoes are plain and cheap<sup>24</sup>; and a girdle completes the monastic clothing<sup>25</sup>.

But above all common prayer is the most significant element of the daily life in the Basilian cenobium. The *Rules* describe in detail the times when a prayer should be said, both during the day and night. The types of prayer are also mentioned. The Lord's Supper<sup>26</sup>, Ὁρθρος<sup>27</sup> (Matins), the Third, Sixth and Ninth Hours<sup>28</sup>, as well as Midnight and early Morning Services<sup>29</sup> are some of those types.

<sup>14</sup> *Longer Rules* 32, in: Pan. Christou – St. Sakkos, *The Greek Fathers of the Church – The Works of Basil the Great*, vol. 8, Thessaloniki 1973.

<sup>15</sup> *Longer Rules* 34. 35.

<sup>16</sup> *Longer Rules* 35 (also 24. 43).

<sup>17</sup> *Longer Rules* 3. This phrase, that the man is «ζῶον ἡμέρον καὶ κοινωνικόν», is originally found in the work *Διατριβαί* (Dissertations) 2, 10, of the Stoic philosopher Epictetus (50–120 A.D.), in T.W. Rolleston (ed.), *The Teaching of Epictetus*, London 1888.

<sup>18</sup> *Shorter Rules* 96; 105; 117; 119; 235; 236, in: Pan. Christou – St. Sakkos, *The Greek Fathers of the Church – The Works of Basil the Great*, vol. 9, Thessaloniki 1973. *Longer Rules* 41.

<sup>19</sup> *Longer Rules* 38.

<sup>20</sup> *Shorter Rules* 96; 105; 235; 236.

<sup>21</sup> *Longer Rules* 18; 19; 20; 21; *Shorter Rules* 136.

<sup>22</sup> *Shorter Rules* 180.

<sup>23</sup> *Shorter Rules* 90.

<sup>24</sup> *Longer Rules* 22.

<sup>25</sup> *Longer Rules* 23.

<sup>26</sup> *Shorter Rules* 309; 310.

<sup>27</sup> *Longer Rules* 37.

<sup>28</sup> *Longer Rules* 37.

<sup>29</sup> *Longer Rules* 37.



**Education of children in the monastery.** It is very clear in the *Rules* that the Basilian cenobitic monasteries had offered education to both boys and girls<sup>30</sup>. That was a special ecclesiastical education.

The children lived in an accommodation separate from that of the monks and they had a special treatment regarding sleep and meals, although they had prayers together with the monks. An appointed person (most probably a monk) was their School Master<sup>31</sup>.

They followed a carefully arranged curriculum, with the *Holy Scriptures* being in the centre of their study<sup>32</sup>. Punishments and rewards (applied) where appropriate. Regarding the purpose of this education, it seems that the main thought of St. Basil was that the children of that School would normally become monks or nuns. But he didn't insist on it. Thus, those who had a different idea on this could certainly leave the monastic school when they reached the age of discretion<sup>33</sup>.

**The hierarchy at the cenobium.** There is a clear reference in the *Rules* about the celebration of the Eucharist, but it is not quite clear as to what the place of ordained clergy in the Basilian monasteries is. It is not certain whether the confessor was a priest and if this is the case even for the abbot himself.

The abbot appears to have had less power upon the monks than he had before the introduction of the *Rules*. He is being called with various titles. The most common ones are (in the original Greek): »προεστώς«<sup>34</sup>, »ἐφεστώς«<sup>35</sup>, »προϊστάμενος«<sup>36</sup>, »προκαδιστών«<sup>37</sup>, »προέχων«<sup>38</sup>, »ὁ κοινὴν φροντίδα πεπιστευμένος«<sup>39</sup>.

There are general guidelines, which the abbot should observe in his daily service in the monastery, but it is eventually up to him to decide what action should be taken in each individual case, depending on the local needs<sup>40</sup>. He is elected to his office and approved by the heads of »the other brotherhoods«<sup>41</sup>, probably the neighbouring ones. But he is not to be a despot in the monastery. The brethren, especially the older and the more mature ones, have the authority and the duty to offer him counsel and bring him back on the correct way<sup>42</sup> when necessary.

It is certainly very clear that the head of the Basilian monastery should be an exceptionally charismatic person. His character should be of a very high standard. He should be an example to all brethren by his humility, meekness, compassion and forbearance<sup>43</sup>. But above all he should be in a position to speak and act in such a way that will help the brethren to progress spiritually<sup>44</sup>.

<sup>30</sup> *Longer Rules* 15.

<sup>31</sup> *Longer Rules* 53.

<sup>32</sup> *Longer Rules* 15, 3.

<sup>33</sup> *Longer Rules* 15, 4.

<sup>34</sup> In many of the *Shorter* and *Longer Rules*.

<sup>35</sup> *Longer Rules* 24.

<sup>36</sup> *Longer Rules* 43.

<sup>37</sup> *Longer Rules* 44.

<sup>38</sup> *Longer Rules* 49 and 43.

<sup>39</sup> *Longer Rules* 25; 30 and 54; *Shorter Rules* 19; 45 and 113.

<sup>40</sup> *Longer Rules* 32; *Shorter Rules* 105; 106.

<sup>41</sup> *Longer Rules* 43.

<sup>42</sup> *Longer Rules* 27.

<sup>43</sup> *Longer Rules* 43.

<sup>44</sup> *Longer Rules* 43.



At the monastery there is a deputy<sup>45</sup> abbot who takes responsibility when the abbot is absent. There is also a reference to »presbyters«<sup>46</sup>, but it is not quite clear as to what their role had been. An answer could be that they actually came from the joining together of some small brotherhoods, making up a big and more well organised one and remained (at least for a time) as a distinct group of leaders.

Other officers at the monastery are: the one responsible for alms-giving<sup>47</sup>, the steward<sup>48</sup>, the work supervisor<sup>49</sup> and the accountant<sup>50</sup> (or manager of the material things).

#### IV. Cenobitic monasticism and anchoritism

It is quite clear in St. Basil's ascetic writings that he prefers the cenobitic way of monasticism to anchoritism or to the eremitic form of monasticism. This is the main reason why he had put together all these *Rules* (*Longer* and *Shorter*) and even the other ones of his ascetic writings. The wide spreading of those Basilian ideals greatly helped the cenobitic monasticism, which became very strong and ideologically supported; the Basilian *Rules* had actually offered cenobitic monasticism a solid foundation. It should be noted though that anchoritism didn't disappear completely.

The main idea that occupies St. Basil's mind is certainly the one of living the life of a monk, not in complete isolation, but in an organised monastic community. He makes every effort to promote fervently this idea and obviously the praxis that goes with it.

Human beings, according to his understanding, are social animals<sup>51</sup>. They are neither wild nor »monastic«<sup>52</sup>. He also suggests, that the common life is better than that of the hermits, for it offers the opportunity to the monks to exercise christian love<sup>53</sup>.

Some other interesting reasons why he believes that cenobitic monasticism is much better and even »more useful«<sup>54</sup> (in his own words) than anchoritism are the following ones:

- a. The people need each other, in order to provide each other the necessary means of subsistence. No one can live isolated<sup>55</sup>.
- b. When someone lives in solitude one cannot see one's fault, for there will be no one to rebuke him and help him to correct himself<sup>56</sup>.
- c. The cenobitic form of monasticism is a way of spiritual life that certainly bears fruits and it is consonant with the commandment of the Lord, while anchoritism is a style of life which is characteristic for its idleness and unfruitfulness<sup>57</sup>.

<sup>45</sup> *Longer Rules* 45.

<sup>46</sup> *Longer Rules* 35.

<sup>47</sup> *Shorter Rules* 100.

<sup>48</sup> *Shorter Rules* 148 and 156.

<sup>49</sup> *Shorter Rules* 141 and 142.

<sup>50</sup> *Longer Rules* 34; *Shorter Rules* 149.

<sup>51</sup> *Longer Rules* 3, 1.

<sup>52</sup> *Longer Rules* 3, 1. By »monastic« he obviously means in this case the »solitary«.

<sup>53</sup> *Longer Rules* 3, 2.

<sup>54</sup> *Longer Rules* 7, 1.

<sup>55</sup> *Longer Rules* 7, 1.

<sup>56</sup> *Longer Rules* 7, 1.

<sup>57</sup> *Longer Rules* 7, 1.



- d. We are all members of the one body. When some of us go away and live in solitude we become divided and therefore we are not in a position to share with each other our joys and our sorrows<sup>58</sup>.
- e. The spiritual charismata are granted to human beings in order to share them with the others. The anchorites put their gifts in disuse as they don't share them with anyone else<sup>59</sup>.
- f. The monks in the cenobium are also in a better position fighting against sin. They have the support of the monastic community<sup>60</sup>.
- g. The greatest danger for the anchorites is the so-called self-complacency. They tend to think of themselves as perfect, but in actual fact, as they live on their own, they don't seem to know neither their deficiencies nor their progress<sup>61</sup>.
- h. In solitude and without the support of other people the anchorites cannot exercise the christian virtues, such as humility, compassion and forbearance<sup>62</sup>.

St. Basil concludes by saying that the cenobium of the brothers is like the stadium of the athletes and like a good way of spiritual progress and continuous exercise and study of the commandments of the Lord<sup>63</sup>. This way of life has two objectives:

- a. To glorify God, our Heavenly Father and
- b. To preserve the character of the saints, as it is described in the *Acts of the Apostles*<sup>64</sup>.

So far we have examined two forms of monasticism, the cenobitic and the eremitic one. The Holy Father also mentions another (a third) form of living as a monk. This is the monastic life with just a few other people. St. Basil believes that this form is rather egotistic. Therefore, »whatever is chosen in order to satisfy someone's own will, is alien to the character of the pious«<sup>65</sup>.

## V. The double monasteries in the 4<sup>th</sup> century and today

The double monasteries were originally part of the Pachomian tradition<sup>66</sup>, which St. Basil had personally followed<sup>67</sup> and to what he attributed validity in this practice, by including it into his *Rules*<sup>68</sup>. *I think it would be fair to say, that St. Basil presupposes the existence of the double monasteries, but he neither promotes them, nor he seems to encourage their development.*

*In any case he is mentioning this practise in both collections of Rules, being particularly concerned with the relationship of monks and nuns, their meetings, the way an abbot would interfere with internal convent affairs and the confession of the nuns.*

<sup>58</sup> *Longer Rules* 7, 2.

<sup>59</sup> *Longer Rules* 7, 2.

<sup>60</sup> *Longer Rules* 7, 3.

<sup>61</sup> *Longer Rules* 7, 3.

<sup>62</sup> *Longer Rules* 7, 4.

<sup>63</sup> *Longer Rules* 7, 4.

<sup>64</sup> *Acts* 2, 44; 4, 32.

<sup>65</sup> *Shorter Rules* 74.

<sup>66</sup> W.K.L. Clarke, St. Basil the Great – A Study in Monasticism, Cambridge 1913, p. 39. Pachomius established a monastery in Thebes and his sister Maria had founded a convent on the opposite bank of the River Nile.

<sup>67</sup> St. Basil had a personal experience as he had lived as a monk, together with Gregory and others, very near the convent of his sister Macrina (who was the abbess) and his mother Emmelia.

<sup>68</sup> *Shorter Rules* 82; 108–111; 153; 154; 220; 281; *Longer Rules* 33.



This is an interesting practice which doesn't seem to have lived long nor seems to have been the general rule throughout Christendom. Soon after St. Basil's era the convents were disassociated from the monasteries and were put under the jurisdiction of the local bishop or the king.

In the West, double monasteries were known within the Irish and Celtic Traditions. In the Eastern Orthodox Tradition double monasteries are found during the years of the Byzantine Empire on the Greek island of Kephallenia (one of the Ionian islands), but more research is needed to establish the specific facts of this practice.

Today there is only one kind of such a monastery within the Eastern Orthodox world. This is the Patriarchal Stavropegic Monastery of St. John the Baptist in Essex, England, and it is under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate (Constantinople). It was established in 1967 by a holy man, called Fr. Sophronius, of Russian descent, who came to England (via France, where he had stayed for a short period of time) from Mount Athos (or Holy Mountain), Macedonia, Greece. The Monastery numbers today 12 monks and 20 nuns. Many pilgrims from around the world visit the Monastery for prayer and spiritual guidance.

## VI. The Pachomian rule and its relationship to the Basilian ones

Pachomius had lived in Egypt between 287–346 A.D. (approx.). He was St. Anthony's pupil and is regarded as the founder of the cenobitic form of monasticism. He is also regarded as the author of an interesting collection of certain monastic ideals and laws, which is called *Κανών*<sup>69</sup> (*Rule*) and contains a number of spiritual guidelines addressed to the monks of his cenobia.

Modern research has shown that the *Rule*, at least in the form we know today, was not actually written by Pachomius himself, but was compiled at the end of the 4<sup>th</sup> century A.D., which means more than a generation after Pachomius' death. It is suggested that a large part of the *Rule* was based on certain instructions that Pachomius has issued during his lifetime.

The *Rule* itself, in the form of a complete text, might not have been ready when St. Basil was arranging his own *Rules*. But the Pachomian monastic tradition, with its special ideals and the distinctive way of life, was already known and had been in practice for a number of years. With this Pachomian tradition pre-existing and St. Basil working and producing his *Rules* afterwards, an important question should be asked: »To what extension St. Basil was innovative in relation to Pachomius?«

Pachomius had worked on original ground and had produced some guidelines for his monks and nuns. These guidelines are thought as being primitive and simple; they are mainly concerned with prayer, meals and clothing; but it is certainly true that other elements of the monastic life are also mentioned.

The actual fact is that Pachomius had started the ball rolling in regard to the cenobitic monasticism, but in his time that was not fully realised. The Pachomian monastic community remains quite individualistic, while the Basilian one is certainly a cenobium<sup>70</sup>, which actually means a »common life« monastery.

<sup>69</sup> Pachomius' Rule is divided into four parts: 1. Praecepta, 2. Praecepta et Instituta, 3. Praecepta atque ludicia, 4. Praecepta ac Leges. Pachomius, »Rule«, in *Armand Veilleux (ed.)*, *Pachomian Koinonia*, vol. 2, Michigan 1981.

<sup>70</sup> »Cenobium« is a Greek compound word, which is made up by the words: κοινός (common) + βίος (life).



St. Basil has used various sources in order to produce the best cenobitic monastic organisation possible. One of his sources was the Pachomian monastic tradition; but it was not the only one and probably not the main one. The local ascetic and other ecclesiastical traditions in Cappadocia and Pontus, his family traditions, his ecclesiastical and secular studies and his spiritual relationships with certain holy people, are some of the sources where he had drawn from in order to build up his new and in many ways unique monastic system.

The originality of the Basilian cenobium, in relation to the Pachomian monastery, may be seen in the following detailed points:

- a. The monastery assumes in the eyes of St. Basil an ecclesiastical function<sup>71</sup>, while in the Pachomian tradition it could operate on the side of the Church<sup>72</sup>. Monasteries, according to St. Basil, may even be established in cities<sup>73</sup>, not just in the countryside, as they had been operating until his time.
- b. The superior, or abbot in the Basilian brotherhood is a spiritual figure who has actually limited powers upon the monastics. According to the common and traditional view until the modern era, the Pachomian superior was like a military chief, with absolute power in the monastic community (this reflects the earlier life experience of Pachomius, who had been working in the Roman Army). But this view is not regarded by all scholars as absolutely valid any more. This is certainly a complex issue, which needs more exploration and space, in order to examine and compare all the evidence available.
- c. Ecclesiastical philanthropy and education of children within the monastic community are characteristically and originally Basilian elements.
- d. By studying the Basilian *Rules* one may realise how influenced St. Basil was by the *Bible*. His monasticism with its specific functions, as St. Basil had envisaged and realised it, was actually based on the *Holy Scriptures* and in particular on the life and teaching of our Lord Jesus Christ.

Lastly, I think it is fair to say that Pachomius with his life, his dedication and his monastic tradition has partly influenced St. Basil in his own spiritual endeavours. But it is also important to note clearly that St. Basil worked independently in producing his own *Rules*, which in a great part are quite original.

### Conclusions

St. Basil the Great, being one of the greatest Fathers and teachers of the undivided Christian Church, has offered a magnificent contribution to Christendom. His episcopal and charity work, his writings, his theology; they all bear the stamp of perfection.

One of the ecclesiastical elements he had greatly promoted throughout his earthly life was monasticism. He is regarded as one of the founders of Christian monasticism. St. Basil was one of those who suggested the cenobitic model of monasticism and he has even prepared the *Rules* (something like a constitution) for this form of monasticism.

<sup>71</sup> *Longer Rules* 15; *Shorter Rules* 187.

<sup>72</sup> It is true that Pachomius had at some point some communication problems with the official Church. But to be fair to him I think that was mainly because his movement was a new adventure for the Church, which was probably not very certain at that time whether it could succeed or not.

<sup>73</sup> *Longer Rules* 35.



These *Rules* are divided into two parts (as we have seen in the previous chapters): The *Longer* and the *Shorter* ones. In those *Rules* monasticism is presented as a very rich (spiritually) and important way of life.

We shall now attempt to summarise St. Basil's contribution to the establishment of (cenobitic) monasticism, which has been offered through the above-mentioned *Rules*, constituted for this particular cause. The specific worth-mentioning elements are the following:

- St. Basil was not working on an entirely new ground, but his own work, thoughts, proposals and rules are quite innovative, pioneering and quite different to whatever was presented before him on the same field.
- In the Basilian cenobia the Christian monk (or nun) was able to offer a significant contribution to himself (by working spiritually for the salvation of his own soul) as well as to others (by offering good works, charity, hospitality and education).
- Monasticism, in the suggestion of the Holy Father, had become a well-organized function of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church; the monasteries and the monastics were under the control of the local bishop.
- According to St. Basil, Christian monasticism had to be cenobitic, in order to show in practice that human beings are social animals; because of this they should exchange love and charity and they should also exercise the Christian virtues, such as humility, compassion and forbearance.
- The monasteries were moved from the deserts to populated areas. By doing that they could offer even more and better contributions to all people. A new spiritual adventure begins here, where fully dedicated monastics take the people in need into their care. The secular world at that time was not in a position to offer spiritual, moral or any kind of practical assistance to those people in their day-to-day life.
- Because of this new idea of a monasticism which plays some kind of a charitable and educational role within the secular life and society, the so-called »flight from the world« now takes a different meaning. The monks don't get away from the world physically but spiritually.
- The Basilian cenobitic monasticism was based on the *Holy Scriptures* and on the doctrines of the Church.
- It is also worth noting that this new and very interesting way of Christian life was initiated in Egypt, where it was exercised for quite some time, mainly by ordinary Egyptian peasants. St. Basil, an exceptionally educated and highly charismatic personality, takes it from there and opens it up to the whole Christendom.

The *Ascetica* and especially the *Rules* (both *Longer* and *Shorter*) have greatly influenced the whole Church. St. Basil, by producing these great and most dynamic works, has left his own distinctive mark on the great history of Christian monasticism and on the history of the Church at large.

It is worth acknowledging that this new ecclesiastical force, the cenobitic monasticism, fully equipped with a steady theological base, was certainly ready to play (as it eventually did) a very important role in later ecclesiastical, theological and even social developments in the new Christian Byzantine Empire.



## Appendix

### St. Basil's Family

#### (The members of his family and their contribution to the Church)

St. Basil was a member of a large family, with all members being committed Christians. The most well known of them are the following:

- **Grandmother:** Macrina
- **Father:** Basil      - **Mother:** Emmelia
- **Brother:** Gregory
- **Brother:** Peter
- **Brother:** Naucratis
- **Sister:** Macrina

Let us take a look at each one of them individually and try to examine very briefly their contribution to the Church.

- a. **Grandmother Macrina.** She was living at Neocaesaria in Pontos (Northern Turkey today), when she had heard Gregory the Wonderworker preaching. Then she was converted to Christianity. She had been the mother of St. Basil's father. St. Basil reports in his epistle to the people of Neocaesaria<sup>74</sup>, »I'm talking about the famous Macrina, by whom we were taught the teachings of the venerable Gregory. She had kept those teachings in her memory and when we were still babies she was teaching and educating us with the dogmas of piety«. Macrina died around 340. Her memory is commemorated by the Roman Catholic Church on 14<sup>th</sup> January.
- b. **Father Basil.** St. Basil's father was also called Basil. He was a teacher. It is suggested that he was a Priest too, but this theory is uncertain. He had been the first teacher of St. Basil. He died in 345. His memory is commemorated by the Western Church, together with that of his wife Emmelia, on 30<sup>th</sup> May.
- c. **Mother Emmelia.** She was born into a very wealthy and a highly devout Christian family in Caesarea of Cappadocia. Her father was a Christian martyr and her brother Gregory was ordained bishop in one of the dioceses in Cappadocia. She had been an extremely good and dedicated mother, greatly influencing all of her children, directing them towards the ecclesiastical way and the religious life.
- d. **Brother Gregory.** He was a Bishop in the diocese of Nyssa, a great theologian and scholar. Gregory was born around 335. He was married to Theoseveia. He played a very active role at the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council in 381. Gregory was a person that loved the quiet way of life; he was not a public man at all. He had very much liked staying isolated, studying, thinking and writing. His written works may be classified in the following categories: commentaries, doctrinal, practical or ascetic, sermons and epistles. He is regarded very highly among ecclesiastical and theological circles. Gregory is acknowledged as the founder of the mystical theology in Christianity. Thus, he has influenced many theologians of all Christian denominations. The 3<sup>rd</sup> Ecumenical Synod regards

<sup>74</sup> PG 32, 752f.



him as a »man second after his brother in words and manners«. He probably died in 394 or around that year. His memory is commemorated by the Eastern Orthodox Church on 10<sup>th</sup> January.

- e. **Brother Peter.** He was also a Bishop in the diocese of Sevestia. Peter was born before 349 as the 10<sup>th</sup> and the last child in the family of Basil and Emmelia. He was ordained to priesthood by his brother St. Basil in 370; ten years later his brother ordained him as a bishop and appointed him to the Episcopal see of Sevestia. He had taken part in the Council of Constantinople in 381. Peter died around 392. His memory is commemorated by the Roman Catholic Church on 9<sup>th</sup> January.
- f. **Brother Naucratis.** He was a monk. According to the tradition he was fishing in lakes and rivers and was distributing all the fishes he had caught to the poor. His memory is commemorated by both Eastern and Western Churches on 8<sup>th</sup> June.
- g. **Sister Macrina.** She was born around 327 in Caesarea of Cappadocia. When she was still living in her family home she was helping her mother to bring up her brothers and sisters. Later on she left the family home and moved to a place in Pontos where she became a nun and she had even founded a convent there. Theological studies had occupied her mind and time there. Macrina came to be a well-educated person and had influenced greatly her brothers Gregory, Peter and Basil. She died in 379. Her memory is commemorated by both Eastern and Western Churches on 19<sup>th</sup> July. Her brother Gregory of Nyssa has written and published her life story<sup>75</sup>.

The above clearly shows that St. Basil was not the only member of his family who dedicated his whole life to the Church and her ministry. Other members of his holy family did exactly the same. Their contribution is very much appreciated by the whole Christendom.

It is very interesting to note that all of the above mentioned members of St. Basil's family have been acknowledged as Saints of the Orthodox Church. The Holy Synod of the Church of Greece, in a meeting that had taken place on September 4<sup>th</sup> 1998, decided the following: »to establish the second Sunday of January as a day of memory and honour of the Holy Family of our Father among the Saints Basil the Great«<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera*, VIII, pars 1, Leiden 1963, 370–414. W.K.L. Clarke, *St. Gregory of Nyssa: The Life of St. Macrina*, London 1916.

<sup>76</sup> *Πολύτεκνη Οικογένεια* 22<sup>nd</sup>, Issue 81 (1999) 5.







# Der Humor als rhetorischer Ausdruck bei Basileios dem Großen<sup>1</sup>

von Konstantin Nikolakopoulos, München

## Einleitendes

Es steht außer Frage, dass Basileios der Große zu den größten und wichtigsten Persönlichkeiten der Alten ungetrennten Kirche zu zählen ist. In Zeiten der moralischen Krise und der ständigen Unsicherheiten im Bereich der Bildung und der Erziehung unserer westlichen Gesellschaften wird die Beschäftigung mit solchen Persönlichkeiten, wie derjenigen unseres großen Heiligen, zur höchsten Notwendigkeit und ist eminent konstruktiv insbesondere für jene Erzieher, welche sich die Erlangung und die Weitergabe der lebendigen Quellgewässer der Gotteserkenntnis an die Jugend zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben. Der berühmte neugriechische Historiker Konstantinos Paparrigopoulos hob in seiner Lobrede zu Ehren der drei kappadozischen Väter (Johannes Chrysostomos, Basileios des Großen, Gregor des Theologen) im Jahre 1881 mit unnachahmlicher Redegewandtheit hervor: »Indem das neuere Griechentum das Fest der Bildung mit dem Fest der drei Hierarchen gleichgesetzt hatte, hat es bewiesen, über was für ein deutliches und klares Bewusstsein es verfügte, mit dem es die moderne nationale Erziehung unseres Volkes einkleiden wollte.«<sup>2</sup> Wenn wir uns die Frage stellen, wie deutlich dieses Bewusstsein des Griechentums, aber auch jedes Einzelnen von uns persönlich sei, dann werden wir vielleicht die Stufe der Krisenhaftigkeit unserer Zeit besser begreifen können.

## Die rhetorische Erziehung

Bei dem Versuch, sich der so wichtigen Gestalt von Basileios dem Großen zu nähern, werden wir uns in diesem Aufsatz nicht mit irgendeinem Aspekt seines schon vieldiskutierten heiligen Lebens oder seines kirchlichen wie auch theologischen Dienstes beschäftigen. Unser Gegenstand wird m. E. ein interessanter Aspekt seiner philologischen und, noch konkreter, seiner rhetorischen Gewandtheit sein, etwas was ihn in der Tat zu einem sehr wichtigen Lehrer und Pädagogen im Rahmen des weiteren Begriffs von »παιδεία« erhoben hat. Es wird um das höchst wichtige rhetorische Element des Humors gehen, oder mit anderen Worten, des geistreichen Witzes, wie es sich in seinem theologisch tiefsinnigen und philologisch fruchtbaren Textkorpus erhalten hat.

Bevor wir uns mit ausgewählten repräsentativen Texten von seinen Werken beschäftigen, wäre es wünschenswert, zu klären, in welchem Sinne der Humor Gegenstand dieser Studie sein wird. Dies sollte allerdings geschehen, um jedem möglichen Missverständnis zu entgegen und uns jede mögliche Ratlosigkeit zu ersparen, falls die großen, strengen, asketischen und ernsthaften Gestalten der Heiligen der Kirche mit zügellosem Gelächter in Verbindung gebracht würden. Wenn wir vom Humor reden, welcher in den Texten dieses Kirchenvaters

<sup>1</sup> An Herrn Dr. Petros Giatzakis, der den Text aus dem griechischen Original ins Deutsche übertrug, möchte ich meinen aufrichtigen Dank richten.

<sup>2</sup> Siehe den weiteren Kontext in dem Artikel von *Iak. Mainas*, *Οι τρεις Τεράρχες και ἡ διακονία τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ*, *Koinonia* 26 (1983) S. 1 ff.



ziemlich deutlich hervortritt, meinen wir diejenige rhetorische Figur, die durch ihre verschiedenen Variationen, die sich durch die gutmütige Stimmung auszeichnet, auf die wirksamere Erbauung und die pädagogische Erziehung der Leser oder Zuhörer gerichtet ist.

Der Humor kann auch in vielen verschiedenen rhetorischen Redefiguren vorkommen, wie z.B. im Wortspiel, in der Alliteration oder in der rhetorischen, oder anders gesagt, der sokratischen Ironie.<sup>3</sup> Es geht nämlich um ein Ausdrucksmittel der menschlichen Rede, welches aus der Tiefe der menschlichen Existenz hervorquillt, oft auch aus tragischen Situationen heraus, und niemals in der Absicht, jemanden zu beleidigen oder zu verletzen. Es zielt vielmehr auf die Belehrung und die pädagogische Führung und Begleitung des Gesprächspartners ab. Diese Art von Humor setzt »kreative Einbildungskraft, Originalität, Intelligenz und Weisheit« voraus; Charakterelemente, die in der Tat ein gemeinsames Eigentum aller Heiligen sind. »Es ist schwierig, einen Heiligen ausfindig zu machen, der ohne Humor sei.«<sup>4</sup> Um die rhetorische Dimension des Humors wahrzunehmen, ist in der Tat die Sensibilisierung aller subtilen Empfindungsorgane des modernen Lesers notwendig.

Bei Basileios dem Großen findet man in der Tat einen kreativen, ausdrucksvollen Scharfsinn, mit großem rhetorischem Können kombiniert. Es sind natürlich die systematischen Studien des Kappadoziers Basileios im Bereich der Rhetorik und seine fast unermessliche Kenntnis des rhetorischen Erziehungsgutes allgemein bekannt. Basileios, um 330 geboren, war der Sohn eines berühmten Rhetors und Juristen von Cäsarea namens Basileios der Ältere und ihm wurde eine außergewöhnliche rhetorische Erziehung in Cäsarea, Konstantinopel und in den heidnischen Schulen von Athen zuteil, wo er eine dauerhafte Freundschaft mit Gregor von Nazianz geschlossen hat.<sup>5</sup> Die Gemeinsamkeiten der zwei Männer sind außerordentlich interessant. Gregor war ebenfalls Sohn eines damals sehr bekannten Rhetors und Juristen, Gregor des Älteren, welcher dank seines Ansehens in seiner Heimat auch zum Bischof von Nazianz gewählt worden ist.<sup>6</sup> Gregor studierte auch Rhetorik im kappadozischen Cäsarea, in Cäsarea von Palästina, in Alexandrien und in den heidnischen Schulen von Athen bei den berühmten Lehrern der Rhetorik Imerios und Proairesios.<sup>7</sup> In Athen teilte er seine Unterkunft mit Basileios bis in die Jahre 356–357.

Es ist also nicht unbegründet, wenn wir über die Heiligkeit des Lebens und über seinen unvergleichlich hohen theologischen Beitrag hinaus die rhetorische Gewandtheit des Basileios hervorheben wollen, dessen Gedächtnis die Orthodoxe Kirche am 1. Januar begeht. Es geht hauptsächlich um die persönliche Feier des Heiligen, welche durch den liturgischen Terminus »Synaxis« (= Versammlung der Gläubigen) auf das Entschlafen des Kirchenvaters Bezug nimmt. Es ist aber darüber hinaus ein sehr bemerkenswerter Sachverhalt, dass im 11. Jahrhundert Ioannis Mavropous, Metropolit von Euchaita, eine gemeinsame Begehung des Festes des Basileios mit den Festen von Johannes Chrysostomos und Gregor

<sup>3</sup> K. Nikolakopoulos, *Καὶνὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ ρητορικά σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικά βιβλία τῆς Καὶνῆς Διαθήκης*, Katerini 1993, S. 269 ff.

<sup>4</sup> G. A. Tsananas, *Humor bei Basileios dem Großen*. Philoxenia, Festschrift für Prof. B. Kötting, hrsg. von A. Kallis, Münster 1980, S. 259 ff.

<sup>5</sup> Vgl. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1993, S. 290.

<sup>6</sup> Siehe Chr. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt a. M. 1987, S. 91.

<sup>7</sup> Vgl. St. Papadopoulos (Bearb.), *Μιλᾷει ὁ Ἰργήριος Θεολόγος. 1600 χρόνια μετὰ τὴν κοίμησίν του*, Athen 1991, S. 9.



dem Theologen am 30. Januar vorgeschlagen hat, mit der Begründung, dass der enorm wichtige rhetorische Beitrag der drei Kirchenväter in Bezug auf die Interpretation der Heiligen Schrift hervorgehoben werden sollte.<sup>8</sup>

### Der pädagogische Humor im Schrifttum von Basileios dem Großen

Besonders eindrucksvoll ist die Tatsache, dass Basileios, obwohl er nicht immer ein angenehmes und sorgenloses Leben geführt hat, sondern immer wieder große Zeitspannen voll mit Krankheiten und Trauer durchgemacht hat, trotz alledem den Humor gar nicht aus seinem Leben ausgeschlossen hat. Dieser Merkmal hat den Kirchenvater auch posthum unter seinen Freunden und Bekannten charakterisiert. In diesem Zusammenhang sei folgender Vorfall ausgesprochen bezeichnend: Gregor der Theologe, der behauptete, dass er besser als alle anderen Basileios gekannt habe, versucht, in seiner Grabesrede mit humorvollen und anmutigen Bezugnahmen und rhetorischen Fragen seinen toten Freund zu beschreiben: »Wer konnte anmutiger erzählen als er? Wer konnte besser in pädagogischer Absicht spotten? Wer konnte sanfter tadeln? Er machte die Kritik nicht zum Übermut und die Milde nicht zur Sittenlosigkeit. Er konnte die extreme Anwendung von beiden vermeiden, indem er beide Mittel mit Vernunft und in der richtigen Zeit benutzt hat.«<sup>9</sup> Gregor erzählt also von der begnadeten Fähigkeit des Basileios, in einer nicht verletzender Art mit Humor umzugehen, allerlei Extremismus in der Moral zu vermeiden und jede pastorale Handlung mit den entsprechenden Worten und im dafür geeigneten Zeitpunkt auszuführen.

Beeindruckende Beispiele des pädagogischen Humors des Basileios sind in allen Arten seiner Texte zu finden: in seiner Korrespondenz mit Freunden, in seinen pastoralen Erbauungspredigten, in seinen kirchenpolitischen Schriften oder sogar in seinen antihäretischen Werken.<sup>10</sup>

Eine interessante Variation rhetorischer Ironie, indem genau das Gegenteil dessen zum Ausdruck kommt, was im Grunde gemeint ist<sup>11</sup>, wird von Basileios in einem Fall gebraucht, in dem etwas humoristisch ausgedrückt wird, wobei im Hintergrund eine sehr ernsthafte Sache angesprochen wird. Indem er die häretischen Positionen des Eunomios spöttisch angreift, beweist er, dass die Schlüsse, welche aus den Meinungen des Häretikers gezogen werden, zugleich widersinnig als auch lächerlich gewesen sind. Indem z. B. Eunomios zu zeigen versucht, dass es zwischen dem Sohn und dem Geschöpf keinen Unterschied gibt, hat er behauptet, dass der Sohn »Monogenes« (Einziggeborener) genannt wird, nicht weil er von sich selbst allein geboren wurde (außerhalb eines Ehebandes zwischen Mann und Frau), sondern weil er von Gott allein geboren wurde. In seiner Replik sagt Basileios, dass

<sup>8</sup> Vgl. Chr. Klock, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter, Frankfurt a.M. 1987, S. 13, Anm. 19 und H. – G. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 15 (1969) 95–96.

<sup>9</sup> Gregor von Nazianz, In Laudem Basilii Magni 64: PG 36, 581 C: »Τίς διηγῆσθαι χαριέστερος; Τίς μὲν σκῶψαι παιδευτικῶς; Τίς δὲ καθάψασθαι ἀπαλῶς; Καὶ μήτε τὴν ἐπιτίμησιν θράσος ποιῆσαι, μήτε τὴν ἄνεσιν ἐκλύσιν, ἀλλ' ἀμφοτέρων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν, ἀμφοτέρους σὺν λόγῳ καὶ καιρῷ χρώμενον.«

<sup>10</sup> Näheres siehe bei D. Tsamis, Ἡ εἰρωνεία στὰ ἀντιαιρετικά συγγράμματα τοῦ Μ. Βασίλειου. Σχόλια γιὰ τὴ χρήση τῆς, in: Festschrift zum 1.600jährigen Jubiläum von Basileios dem Großen, Thessaloniki 1981, S. 25–41.

<sup>11</sup> Siehe R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, Berlin 1872, S. 369 und H. Plett, Einführung in die rhetorische Textanalyse, Hamburg 1975, S. 93.



in dieser Weise die Schöpfung und die Geburt zusammenfallen, ergo, merkt er mit subtiler Ironie an, muss der Sohn als »monoktistos« (einziggeschöpft) benannt werden. Und er fährt fort: »Wie kommt es dazu, dass nach eurem Dafürhalten die Schöpfung nicht allein durch den Vater zustande gebracht wurde, da ihr den Gott-Logos dem Vater zufügt, als ob Er ein seelenloses Instrument wäre? Anders gesagt, sollte man die Tatsache verneinen, dass der Schiffsbaumeister von alleine das Schiff gebaut hat, weil er auch Werkzeuge dazu benutzt hatte. Konsequenterweise ist auch die Schöpfung einziggeboren in ihrer Ganzheit und in ihren Teilen, nicht nur die unsichtbaren Kräfte, sondern die wahrnehmbaren Körper auch und davon sogar die niedrigeren wertloseren Geschöpfe, die Mücken, die Heuschrecken und die Frösche.«<sup>12</sup>

Anderswo in der gleichen Schrift erwidert Basileios die Behauptung von Eunomios, dass es ihm gelungen sei, ins Geheimnis des göttlichen Wesens einzudringen. Basileios fragt sich, wie es möglich wäre, dem Eunomios jetzt die Abgründe seines Wesens zu offenbaren, obwohl Gott den Patriarchen des alten Bundes nicht mal seinen eigenen Namen geoffenbart hat (Ex 6, 2–3)? Er fährt scherzend fort und benutzt dabei eine durchsichtig ironische Wendung: »Gott hat Eunomios anscheinend nicht nur seinen Namen offenbart, sondern auch sein Wesen. Dasjenige also, das so geheimnisvoll ist und niemandem der Heiligen Gottes geoffenbart wurde, dies offenbart uns Eunomios, indem er Bücher schreibt, und er lässt es ohne jegliches Bedenken an die ganze Menschheit kundtun.«<sup>13</sup> Es ist also aufgrund dieses Gebrauchs der ironischen Sprachfigur in den Schriften des kappadozischen Vaters leicht zu ersehen, dass die Ironie auf die falschen Meinungen abzielt und nicht auf die Personen selbst gerichtet ist.<sup>14</sup>

Von hohem Interesse scheint ein apologetischer Text von Basileios zu sein, in dem er im Rahmen seiner antihäretischen Polemik eine stark kontroverse Haltung mit einer großen Dosis an humoristischer Ironie bezieht. Bei der Interpretation des göttlichen Sechstageswerkes in der Welterschöpfung (Hexaemeron), polemisiert er gegen gewisse Ansichten einiger antiken Philosophen bezüglich der Abstammung der Tierarten. So ermahnt er: »Weise von Dir das Geschwätz dieser »ernsthaften« Philosophen ab, welche schamlos behaupten, dass ihre eigenen Seelen und die Seelen der Hunden gleichartig miteinander sind und dass sie höchstpersönlich schon einmal als Hunde, Gebüsch und Fische gelebt hätten. Ich würde selbst nicht behaupten wollen, dass sie einmal als Hunde existiert haben. Ich würde aber ganz bestimmt und jeden Ernstes behaupten, dass, als sie solcherlei Dinge geschrieben haben, sie noch vernunftloser als die Fische waren!«<sup>15</sup>

Eine überdurchschnittliche Menge an Humor scheint der große Kirchenvater in seiner Korrespondenz zu besitzen, die einerseits sehr wichtige, aber andererseits auch ganz alltägliche Geschehnisse zum Thema hat. Seine lebenslange Freundschaft mit Gregor dem Theologen z.B. ist durch viele Prüfungen gegangen, was in ihrem Briefwechsel lebendig bezeugt wird. Der Ort ihrer geplanten gemeinsamen Askese hat eine Krise in ihren Beziehungen hervorge-

<sup>12</sup> *Basileios der Große*, *Adversus Eunomium* 2,21: PG 29, 617 B – C.

<sup>13</sup> *Basileios der Große*, *Adversus Eunomium* 1,13: PG 29, 541 C – 544 A.

<sup>14</sup> Dies bezeugt auch *Johannes Chrysostomos* (in: S. Phocam *Martyrem* 2: PG 50, 701), wenn er die pädagogische Dimension des Tadels an einem Häretiker durch die rhetorische Ironie beschreibt, indem er sich bewusst einiger Wortspiele bedient: »Οὐ γὰρ ἐλαύνω πράγματι, ἀλλὰ τῷ λόγῳ διώκω, οὐ τὸν αἰρετικόν, ἀλλὰ τὴν αἵρεσιν ... οὐκ ἔχω πόλεμον πρὸς οὐσίαν. Θεοῦ γὰρ ἔργον ἡ οὐσία, ἀλλὰ τὴν γνώμην διορθώσασθαι βούλομαι...«

<sup>15</sup> *Basileios der Große*, *Homilien über das Sechstageswerk* 8,2: BEP 51, 255.



rufen, ein Sachverhalt, der durch den Einsatz von Humor behoben wurde. Um 360 besuchte Basileios auf seiner Rückkehr von Konstantinopel seinen Freund in Nazianz. Gregor hat ihm Tiverini gezeigt, eine Ortschaft, wo er ihm vorschlug, dass sie sich zusammen zurückziehen sollten. Basileios scheint den Ort nicht besonders gemocht zu haben, insbesondere wegen des Staubs, des Schlamms und des harten Winters. Davon hat er seinem Freund bei dieser Begegnung aber nichts erzählt. Ein wenig später hat aber Basileios in Pontus eine ausgezeichnete Gegend in Annessa als Ort für die gemeinsame Askese ausgewählt<sup>16</sup>. Im Sommer des Jahres 360 schreibt Basileios an Gregor einen Brief<sup>17</sup> von Cäsarea aus, in dem er die Schönheiten seiner neuen Klause in Pontus beschreibt. Dabei schließt er den Brief sehr humorvoll ab: »Diese Gegend beherbergt unter anderem auch ‚Tiere‘. Trotz alledem gibt es hier aber nicht eure Bären und Wölfe – Gott behüte – sondern Hirschscharen, Wildziegen, Hasen und ähnliches Getier. Empfindest Du also nicht, was für eine große Gefahr ich der Geringste gelaufen bin, indem ich den Umtausch dieses Ortes mit Tiverini, ‚dem Abgrund der Welt‘ diskutiert habe?«<sup>18</sup> Dieses „Epistelduell“, durchgeführt auf der Ebene von rhetorisch witzigen Bemerkungen, wurde fortgesetzt. In seiner Antwort (Ep. 4) versucht Gregor der Theologe, seine Einsiedelei zu verteidigen, indem er einige geistreiche ironische Gegenschläge austeilt. Er bezeichnet also höhnisch<sup>19</sup> die Klause seines Freundes Basileios als »Mauseloch« (μωξία) und die Bewohner dieser Gegend als »Mäuse«<sup>20</sup>. Trotzdem hat er nach einigen Monaten nachgegeben und sich in der Klause von Basileios niedergelassen, wo er mit ihm ein Jahr lang zurückgezogen lebte.

Ein anderes entzückendes Beispiel dieses epistolarischen Stils kommt aus der Feder von Basileios und könnte sehr wohl auch modern sein. Er schreibt einem anonym gebliebenen Steuerbeamten einen kurzen Brief, in dem er ihn bittet, die Einkommenssteuer seines Freundes Leontios, eines christlichen Sophisten und Rhetorikprofessors, nicht zu erhöhen. Basileios gibt zu, dass er im Rahmen der Steuerangelegenheiten des Leontios des Öfteren in der Vergangenheit bei ihm interveniert hat, er fügt aber hinzu, dass er aus einem Gefühle der Pflicht heraus ihn weiterhin in der Zukunft dazu belästigen wird. Er fragt sich selbst: Wie könnte es anders sein? »Weder diejenigen, die sich in Not befinden, sollten finanziell zusammenbrechen, noch dürfen wir uns weigern, Ihnen diesen Gefallen zu erweisen.« Leontios sei zwar relativ wohlhabend, er sei nicht in der Gottesarmut wie ich, merkt Basileios an, aber dafür bitte ich Sie: »Machen Sie ihn mir nicht zum Armen!«<sup>21</sup>

In einer konkret pädagogischen Art und Weise wird der Humor in der Alltagskorrespondenz des Basileios angewandt. Ein eminent »elegantes« Beispiel seines Stils kommt aus einem Brief, mit dem er seinen Freund Phalerius zu einer regeren Korrespondenz bewegen möchte: »Die Flussfische, die Du mir geschickt hast, habe ich sehr genossen ... Kostbarer aber für uns

<sup>16</sup> Vgl. St. Papadopoulos, Ἡ ἀλληλογραφία Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Theologia* 50 (1979) 297–319.

<sup>17</sup> Basileios der Große, Epistula 14, Gregorii etairo: BEP 55, 36.

<sup>18</sup> G. A. Tsananas, Humor bei Basileios dem Großen, in: Philoxenia, Festschrift für Professor Bernhard Kötting, hrsg. von A. Kallis, Münster 1980, S. 264.

<sup>19</sup> Vgl. Fl. Evangelatou-Notara, Καθημερινή ζωή και περιβάλλον στις επιστολές Γρηγορίου του Θεολόγου, in: Gregor dem Theologen und Photios dem Großen, Erzbischöfen von Konstantinopel, zum Gedächtnis. Sitzungsberichte eines wissenschaftlichen Symposiums (14.–17. Oktober 1993), Thessaloniki 1994, S. 276.

<sup>20</sup> P. Gallay, Saint Gregoire de Nazianze, Lettres, Bd. I, Paris 1964, S. 3–4.

<sup>21</sup> Basileios der Große, Epistola XXXV, sine inscriptione, de leontio: BEP 55, 55.



als die Fische sind Deine Briefe. Schicke also lieber Briefe anstelle von Gegenständen!<sup>22</sup> Wenn es Dir aber lieber sei zu schweigen, höre zumindest nicht auf, für mich zu beten.«<sup>23</sup>

In einem anderen Brief ermahnt Basileios, ersichtlich an der Grenze seiner Geduld gelangt, einen Berufsschreiber durch folgende scherzhafte Sticheleien: »Die Worte eines Menschen besitzen eine geflügelte Natur. Deswegen, wenn sie fliegen, brauchen sie Zeichen, sodass dem Schreibenden die Hürigkeit der Worte zuvorkommen könnte. Mache doch wohl wohlgerundete Buchstaben, mein Sohn, und setze doch die Satzzeichen dem Sinne nach. Denn viele bedeutende Worte wurden durch kleine Fehler zunichte gemacht, wobei durch die Tüchtigkeit des Schreibers das Gesagte die beabsichtigte Wirkung genau trifft.«<sup>24</sup>

Abschließend sei hier noch ein weiteres Wirkungsfeld dieses wichtigen Kirchenvaters angesprochen, in dem der pädagogische Humor auch eingesetzt wird, indem er dem Gesagten wirkungsvoll Nachdruck verleiht. Es geht dabei um das weite Feld der pastoralen Beratung, einer Tätigkeit, welche alle Bereiche der Lebensführung der Gläubigen beinhaltet. Bei den wichtigen Themen des Fastens setzt Basileios mit großer Wirkungskraft den pädagogischen Humor ein, indem er die theologische und praktische Bedeutung des Fastens hervorhebt. Seine Argumentation entwickelt er sehr geschickt, indem er von der Behauptung des unersättlichen Mannes ausgeht, dass er angeblich wegen Krankheit und Schwäche nicht fasten kann. »Du kannst also nicht fasten? Du kannst aber Dich vollstopfen in Deinem ganzen Leben und Deinen Körper unter dem Gewicht der Unmengen, die Du verzerrst, zerquetschen! Wie allgemein bekannt aber schreiben die Ärzte Ihren Kranken nicht eine ganze Breite von Gerichten vor, sondern Diät und Nüchternheit. Wie kannst Du das eine Regiment führen, und gibst vor, das andere nicht machen zu können? Die Völlerei stört den ruhigen Schlaf und schadet der Gesundheit. Die Schiffssteuerleute können viel leichter ein Schiff ohne schwere Ladung, als ein Schiff, das voll beladen ist, retten.«<sup>25</sup> Eine derartige rhetorische Pädagogik, mit wirkungsvollen anmutigen Scherzen, fehlt bei keinem, sogar der ernsthaftesten pastoralen Texte des großen kappadozischen Vaters.

### Schlussfolgerungen

Sogar die ernsthaftesten, strengsten, mehr asketischen und den Gläubigen gegenüber sehr anspruchsvollen heiligen Väter besitzen eine lebendige Beziehung zum pädagogischen Humor.

Der Humor ist ein besonderes Aufleuchten der Vernunft und der Phantasie. Die Kirchenväter sind sich dessen bewusst, dass dies alles mit Mäßigung, ohne Übertreibung und ohne Überfluss zu praktizieren ist. Es geht um das pädagogisch Nützliche und um das moralisch Gute. In den relevanten Texten wird immer auf den strengen Charakter des Basileios angespielt, wobei sein Freund, Gregor der Theologe, uns sagt, dass Basileios »immer ein höchst beherrschter Charakter im Einsatz der Worte war und des Öfteren nachdenklich und in sich gesammelt«.<sup>26</sup> Auf die Frage jedoch, ob das Lachen im Leben der Menschen erlaubt sei, antwortet er positiv, zugleich das nötige Maß gebend: »Es sei notwendig, dass wir uns des Lachens auch bedienen, aber mit dem entsprechenden Augenmaß« (=

<sup>22</sup> Im Original steht ein interessantes Wortspiel: »Ἐπιστέλλε μᾶλλον ἢ ἀπόστέλλε.«

<sup>23</sup> *Basileios der Große*, Epistola CCCXXIX phalerio: PG 32, 1073D – 1076 A = BEP 55, 371.

<sup>24</sup> *Basileios der Große*, Epistola CCCXXXIII notario: PG 32, 1076D = BEP 55, 372.

<sup>25</sup> *Basileios des Großen*, De jejuniis homilia 1 4: BEP 54, 13.

<sup>26</sup> *Gregor von Nazianz*, *Funeris oratio in laudem basilii magni caesariae in cappadocia episcopi* 77: PG 36, 600 A: »τὸ περὶ τὸν λόγον μὴ πρόχειρον, συννοῦν τε, ὡς τὰ πολλὰ, καὶ εἰσω συννευκός.«



»Ὅτι δὲ καὶ γέλωτος ἐγκρατῶς ἔχειν«, und er fügt hinzu, dass Jesus an keiner Stelle des Neuen Testaments mit zügellosem, schallendem und maßlosem Gelächter auf eine Situation zu reagieren scheint<sup>27</sup>. Wir können uns andererseits kaum einen Jesus vorstellen, der immer nachdenklich, düster und verschlossen dreinblickt; ein Verhalten, dass zum Ausschluss vom sozialen Umfeld geführt hätte.<sup>28</sup> Wie dürfte man sich z.B. ein solches griesgrämiges, mürrisches Gesicht eines Eingeladenen zu der Hochzeit in Kana vorstellen, welcher in einem entscheidenden Moment der Feier neuen Wein von höchster Qualität anbietet und dadurch zur Fortsetzung der Feierlichkeit und Freude des Hochzeitmahles entscheidend beiträgt (Joh 2,1–10)?<sup>29</sup>

Genau an dieser Stelle wird die Thematik des religiösen Humors angeschnitten, worüber man Widersprüchliches hört und worüber sehr oft große Ratlosigkeit herrscht. Aus dem Leben der gläubigen Christen wurde der korrekte, anständige und maßvolle Gebrauch der rhetorischen Ironie und des pädagogischen Humors nie verbannt, »ohne natürlich in sinnloses Gerede, oder in ein zügelloses und grenzenloses Gelächter zu verfallen.«<sup>30</sup> Der religiöse Glaube, der nicht mit einem sterilen, unfruchtbaren Pietismus gleichzusetzen ist, sollte nicht nur den pädagogischen Scherz nicht zurückweisen, sondern vielmehr davon korrekten Gebrauch machen, ohne jede beißende Polemik. Der Glaube soll den Humor als Mittel des richtigen »Elenchos« (Prüfung, Kontrolle) und der Belehrung benutzen.<sup>31</sup> In diesem Kontext sei sogar die Feststellung eines Forschers von großem Interesse, welcher betont, dass »Sokrates die Ironie nicht nur als eine reine Gesprächsmethode brauchte, sondern er hatte die Ironie in seiner eigenen Religiosität verwurzelt.«<sup>32</sup>

In der gleichen Art und Weise kommt die rhetorische Dimension des pädagogischen Humors in den Schriften von Basileios dem Großen vor. Diese rhetorische Redeform besitzt dabei eine gewisse pastorale Funktionalität. Der Gebrauch des Humors ist gar nicht selten und durch verschiedene Redefiguren, wie Ironien, Wortspiele, Oxymora, Paradoxien, Assonanzen etc. verleiht er dem ganzen Text einen sinnhaften Nachdruck und eine prägende Besonderheit. Die besonderen pastoralen Probleme, die er bewältigen wollte, und sein Wille, seine geistlichen Kinder zu führen, sind die bestimmenden Faktoren für den Gebrauch dieses Aufleuchtens der Seele, das den Namen Humor trägt.

<sup>27</sup> *Basileios der Große*, *Regulae fusius tractatae*, Frage 17,1 : BEP 53 , 172 – 173.

<sup>28</sup> Siehe: R. Voeltzel, *Das Lachen des Herrn*, Hamburg 1961 und H. Cormier, *The Humour of Jesus*, New York 1977.

<sup>29</sup> Für das weitere Studium dieses Zusammenhangs ist folgende wichtige Publikation zu empfehlen: H. Clavier, *La methode ironique dans l'enseignement de Jesus*, *Etudes theologiques et religieuses*, Montpellier 3 (1929) 224–241, 4 (1929) 323–344, 1 (1930) 58–99.

<sup>30</sup> Siehe K. Nikolakopoulos, *Καὶνὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ ρητορικά σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικά βιβλία τῆς Καὶνῆς Διαθήκης*, Katerini 1993, S. 277.

<sup>31</sup> Vgl. in dieser Thematik die Arbeit von R. Escarot, *L'Humour* (Ins Griechische übersetzt: *Τὸ χιούμορ*, Athen 1963 , σελ. 82).

<sup>32</sup> J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament*, Leiden 1985, S. 30.







## Saint Basil the Great (329–379) and Pope Damasus of Rome (366–384): A moment of the relations between the Eastern and the Western Christianity

by Ioan-Vasile Leb, Cluj/Romania

Saint Basil the Great's efforts to maintain the peace and the unity of the Church, and to bring the heretic Ariens or the schismatic of his time back to Orthodoxy are well known; particularly significant were his endeavours to settle the Meletian schism and his relationship with Rome is set in this context.

What was the Meletian schism? It was a division which occurred in the Church of Egypt during the persecutions at the beginning of the 4<sup>th</sup> century. The historical sources vary in presenting its genesis and its development; however, it is certain that in order to bring peace to the Church Bishop Peter the 1<sup>st</sup> (300–311) of Alexandria has expedited the re-acceptance in the Church of those who had abjured their faith (*lapsi*). Bishop Meletius of Antioch, the second in the Egyptian hierarchy after the Bishop of Alexandria, has protested alongside others against Peter's tolerance.

During the reign of Galerius (305–311) and Maximin Daja (305–313) the persecution of the Christians erupted once again, and Peter of Alexandria together with other Christians have either been arrested or they have hidden away. In Peter's absence Meletius of Antioch (360–381)<sup>1</sup> became the head of the Egyptian Church, but we do not know whether his action was based on an understanding between him and Peter or not. It is known that Meletius took certain measures and that he performed the ordination of several bishops for the sees which were vacant, as at that time their former titular bishops were arrested and they no longer knew anything about them. But Meletius's gesture has alarmed and displeased members of the Church of Egypt and even though he himself was arrested, he continued his schismatic action among the Christians of the Faeno (Arabia) mines, creating enmity in their midst. Peter and four other bishops died as martyrs, but Meletius was released and taken to Alexandria where he organised his schismatic church, calling it the *Church of the martyrs*; the Meletians, just as the Novatians considered themselves to be the true church, and confronted Saint Athanasius the Great (†373) and the Orthodox with a great deal of obstacles<sup>2</sup>.

Saint Basil the Great who was a member of the so-called Young-Nicaean party has continuously strived to make peace between the theological parties which were in conflict over the Arian heresy, by conducting negotiations with both the Oriental bishops and the Western ones, the first of which was pope Damasus the 1<sup>st</sup> of Rome<sup>3</sup>. What mattered to him was that the Church's unity had to be preserved by all the bishops, who for such an end had to be in communion with one another. Therefore, he calls out the large number of bishops he was in

<sup>1</sup> See: *Benjamin Drewery*, Antiochien II, in TRE 3, 1978, pp. 109–111; *Carl Andresen – Adolf Martin Ritter*, Geschichte des Christentums I/1, Stuttgart–Berlin–Köln 1993, pp. 78–80, on the Antiochian schism.

<sup>2</sup> *Hubertus R. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg im Breisgau 1994, S. 169–173; *Susanne Hammann*, Alte Kirche, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 2003, pp. 84–85.

<sup>3</sup> *A. Franzen – R. Bäumer*, Istoria papilor, București 1996, p. 51; *K. S. Frank*, Damasus I., Papst, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. III, München – Zürich 1986, col. 469–470.



communion with, through faith and love; that exact multitude of hierarchs was his criterion of the true faith. For that reason, the heretics were those who chose to part with the communion of those upholding the true faith. In letter no. 204, Saint Basil reminded the citizens of Neocaesarea of precisely »the multitude (Πλῆθος) of bishops from around the world which by the Grace of God are united with us. You can ask those of Pisidia, Lykaonia, Isauria, those of the both provinces of Phrygia, the bishops of Armenia who are your neighbours, those of Macedonia, Achaia, Illyria, Gaul and Spain, those of Italy, Sicily and Africa, those who make up the healthy part of Egypt, all those of Syria. They all write letters to us and receive our letters as response.« From all of these letters »you may see that we are all united in our belief (σύμφυτοι) and that we think alike. Consequently, it stands that he who runs away from our *koinonia* parts he himself with the entire Church, you may be sure of this. Look around you brethren and see who shares *koinonia* with you! Who will acknowledge yours in the future, if you refuse ours?»<sup>4</sup> It is obvious that for Saint Basil the letters are extremely significant as by their means the *koinonia*, namely the communion is preserved.

As to the heretics Saint Basil states that *koinonia* is not to be upheld with them, as it is obvious that they are not within the Church and that their baptism is not valid. In order to support his statements Saint Basil quotes the words of Saint Cyprianus of Carthage and those of metropolitan Firmilianus of Caesarea: »Those who separated themselves from the Church no longer had the grace of the Holy Spirit over them.«<sup>5</sup> And to maintain the community it was necessary that the true faith should be kept. In this context Saint Basil refuses *koinonia* to Paulinus, who was being supported by Rome and who was Meletius's of Antioch counter-bishop, by arguing the following: »If it depended on me, I would never agree to give in on the grounds that someone has received a letter from men<sup>6</sup> and that he boasts upon it; I will not step down for such a minor thing. Not even when such a letter were to come down from Heavens, if it were not consistent with the true teachings of the faith, I couldn't receive such a man in the saint's communion (*koinonia*)«<sup>7</sup>. Later on, in letter 263, written in 377 and addressed to the Western bishops, Saint Basil will even accuse Paulinus of heresy: »As to Paulinus, he also deserves some reprimands especially on the subject of his ordination, a matter you are aware of. In any case, I am also troubled by the fact that he inclines towards the teachings of Marcel<sup>8</sup>, as his adherents are allowed to enter communion with him without any control. As you most honoured brethren know, Marcel's teaching is a sort of cancellation of our entire hope, because neither does he accept that the Son has His Own hypostasis, but affirms that He has only shown Himself briefly to the world then returned to He of Whom

<sup>4</sup> *Saint Basil the Great*, Letter 204, in Scrieri. Partea a treia. Trad. de C. Cornîtescu – T. Bodogae: PSB 12, Bucureşti Edit. Institutului biblic al BOR 1988, 421 (we will further use this edition for quoting); *Wilhelm de Vries*, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus, in: *Albert Rauch – Paul Imhof* (Hgg.), *Basilius, Heiliger der einen Kirche*, München 1981, S. 30.

<sup>5</sup> Letter 188: PSB 12, 375.

<sup>6</sup> It is the letter received from pope Damasus which Paulinus brought with him to Antioch, as the pope's representative. At the same time he demanded that the creed he came with was to be signed by all, as a sign of communion with him and the pope, which Saint Basil categorically refused to do. See: *de Vries*, art. cit., p. 36.

<sup>7</sup> Letter 214: PSB 12, 440. Paulinus had been ordained by bishop Lucifer of Cagliari in 362, that means two years after Meletius who was then in exile but later returned to Antioch.

<sup>8</sup> Marcellus of Ancyra was at first a strong supporter of the Nicæan creed but he later adopted the Sabelian heresy. See: *Andresen – Ritter*, op. cit., p. 80.



He sprung from, nor that the Paraclete exists in a defined way. Therefore, no one would err in proclaiming that this is a heresy completely dissimilar to Christianity and calling it a decayed form of Judaism. For that reason we insist that you take this problem into your consideration.<sup>9</sup>

On the contrary, Saint Basil stays in close contact with Meletius and acknowledges him to be the single legitimate bishop of Antioch, as he was convinced that Meletius's faith was incorruptible. He writes to Saint Athanasius: »In my previous letter<sup>10</sup> I have considered it sufficient to tell Your Holiness that all that part of the Antiochians who have kept the Orthodox teaching, must be guided towards unity and understanding, so that all those who had been separated until now, look for a way to reunite together and recognise as sole leader our beloved bishop Meletius... I have considered it necessary to stress that in the whole East<sup>11</sup>, Meletius is a very well seen person, with whom I am in *koinonia*, and I wish all-heartedly to see him manage God's Church of Antioch, because his faith is irreproachable and his moral conduct unparalleled. We can therefore say that he is actually a sort of head of the whole body of the Church, whereas the other groups are mere limbs which have torn themselves apart from this body.«<sup>12</sup>

Nevertheless, Meletius has refused *koinonia* to Saint Athanasius the Great in 363, but we are unaware of his reasons in acting as he did. It is possible he had interpreted the term *homousios* further than Saint Athanasius and was therefore distrustful of him<sup>13</sup>. Saint Athanasius for his part considered it an offence, thus siding with Paulinus and recognised him as the true bishop of Antioch. Despite Saint Basil's intercessions Athanasius and Meletius will never again reach communion with one another.

On the other hand, Saint Basil was warning the Western bishops not to enter communion with those eastern bishops which only manifest a seemingly orthodox form of faith, but who are in fact suspected of being heretics<sup>14</sup>. However, when the situation only consists of disputes, the communion is not to be completely terminated because the Church deals with a sort of »schism«, and the schismatics belong to the Church, to a certain extent. This is why the Antiochian rift was at first considered by Saint Basil as a schism; he would only later accuse Paulinus of heresy, as the letter 214 which he sent in 375 to *comites* Terentius shows<sup>15</sup>. Even more so, since Paulinus had the support of Rome, there also arose the issue of the communion with this church, as well as with Saint Athanasius who was in communion with the Roman bishop.

In this matter, the scholars' opinions vary. For instance, David Amand de Mendieta OSB believes that Saint Basil was in communion with neither Rome nor Saint Athanasius, seeing that he had declared himself to be Meletius's advocate and had contested Paulinus. Mendieta asserts the following: »Whatever the case, it is certain that Basil, despite his strong

<sup>9</sup> Letter 263: *PSB* 12, 545.

<sup>10</sup> Letter 66: *PSB* 12, 234–236.

<sup>11</sup> Namley *Asia Minor, Syria and Palestine*.

<sup>12</sup> Letter 67: *PSB* 12, 236–237.

<sup>13</sup> *Wilhelm de Vries SJ*, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus, in: *Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.)*, Basilius, Heiliger der einen Kirche, München 1981, S. 31–32.

<sup>14</sup> Letter 129: *PSB* 12, 313.

<sup>15</sup> Letter 214: *PSB* 12, 439–442.



wish (for unity), remained outside the *koinonia* of the Roman Church<sup>16</sup>. Yves Courtonne reached the same conclusion in his study on Saint Basil<sup>17</sup>, but it was contested by Wilhelm de Vries<sup>18</sup>. Eduard Schwartz on the other hand believes that Saint Basil was in communion with Saint Athanasius, and thereby, with Rome<sup>19</sup>, but Jean Gribomont states that Saint Basil was officially recognized by Saint Athanasius<sup>20</sup>. More recently, Wilhelm de Vries has joined the latter in considering that regardless of the difficulties he had encountered in his relations with Rome, Saint Basil was indeed in communion with this church<sup>21</sup>.

With respect to his relations with pope Damasus, we must mention first of all, that Saint Basil was in communion with the bishops of Italy and Gaul as letter 204 – which we have previously referred to – proves<sup>22</sup>. These bishops were in communion with Damasus, ergo Saint Basil was also in communion with him. Saint Basil's problems with the Roman bishop emerged from his authoritative decision to support Paulinus, an attitude he required everyone else to adopt. But Saint Basil found it intolerable, as he had a different perception of a bishop's authority and he stood by Meletius. The second point of divergence was Damasus' pretension that everyone, including the Easterners, should subscribe to a creed that had been conceived in the West and brought to Antioch by Paulinus, a demand Saint Basil refused. This means that for Saint Basil the idea of the pope's primacy was simply unacceptable, due to the fact that he understood the hierarchy as a communion of equal bishops, united in the same faith and love, the head of this communion being Jesus Christ. The idea of a visible head of the Church, such as Rome would have it, was inadmissible to the Easterners.

None the less, this hasn't impeded Saint Basil's asking the Roman bishop for support in his fight against the heresies. He writes to him in 371<sup>23</sup> informing him about the actual situation of the Eastern Church. Here are his words: »Most honoured Father, almost the whole of the Orient (and by Orient I mean the territories from Egypt to Illyria) is ravaged by a powerful storm stirred by the heresy Arius, that foe of the truth, had once seeded and which once again sprouts from its bitter roots and bears terrible fruits. By now this heresy has come to predominate because the foremost representatives of the true faith have been banished from their churches in nearly every eparchy, through denounces and threats; those who have risen to power terrorize the consciences of the common Christians. The only solution against these misfortunes would be your Holiness's benevolent visit. In the past we have always been comforted by your love and our souls have rejoiced for a moment by learning of your future

<sup>16</sup> *David Amand de Mendieta*, Damase, Athanase, Pierre, Méléce et Basile, in: *L'Eglise et les Eglises I*, Chevetogne 1954, p. 274–275.

<sup>17</sup> *Yves Courtonne*, Un témoin du IV-e siècle oriental: Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance, Paris 1973.

<sup>18</sup> *Wilhelm de Vries SJ*, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus, in: *Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.)*, Basilius, Heiliger der einen Kirche, München 1981, S. 33.

<sup>19</sup> *Eduard Schwartz*, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35 (1936) 1–23.

<sup>20</sup> *Jean Gribomont*, Rome et l'Orient. Invitations et Reproches de S. Basile, *Seminarium* 27 (1975) 336–354.

<sup>21</sup> *Wilhelm de Vries*, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus, in: *Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.)*, Basilius, Heiliger der einen Kirche, München 1981, S. 45.

<sup>22</sup> Letter 204: *PSB* 12, 421.

<sup>23</sup> Letter 70: *PSB* 12, 240–241. Although the pope isn't named, the recipient of the letter can be deduced as clearly being Damasus.



visit. But when that hope was lost and we could no longer wait, we have come to ask you by this letter that you are ready to help us and to send people who share our ideas, so that they will either reconcile the disunited, or pacify the Churches of God, or at least better identify the authors of the disturbances, so that You will also know in the future who to be in communion with.<sup>24</sup>

Saint Basil then proceeds by making mention of the good relations between the two bishop sees, insisting on the necessity for Roman help: »We ask for nothing new, but only that which was customary to the blessed worshippers of God before us, and to You. Because we know from tradition, from the fathers we have asked and from a letter we still have with us, that Dionysius<sup>25</sup>, that most blessed bishop, maintained contact with the Church of Caesarea by means of letters and sent his men to ransom our brethren who had been sold into slavery<sup>26</sup>. Yet the present circumstances are far more difficult and darker, and therefore ask of us an even greater understanding. Actually, we do not wail the destruction of some earthly buildings, if not the slavery of the Churches: the matter is no longer a physical slavery, if not a slavery of the souls we see every day imposed by those who fight so that their heresy would prevail. For these reasons if you didn't rise to come and help us now, you will shortly find no one left to give a hand to, for all would have been dominated by heretics.<sup>27</sup>

Damasus, who was trying to lay the foundation of the Petrine idea of primacy<sup>28</sup>, had something else to do. In fact, in one of the letters he sent to the bishop Eusebius of Samosata in 376, Saint Basil showed with regard to the Westerners' attitude that he was accustomed to the behaviour of the Roman bishop, and in an indirect manner he briefly characterizes it when he says: »I remembered one of Diomedes's sayings: *you should not have begged him, for he is an arrogant man, and in all truthfulness, the proud natures usually fill themselves up with contempt when one wished to be careful with them*<sup>29</sup>. And if God's wrath were to persist, of what help would the pride of the West be to us? These people do not know the truth, have no patience for you to explain, but for the suspicious men they do now what they had once done for Marcell<sup>30</sup>, namely they had entered a fight against those who were trying to explain the truth to them and have thus fortified the heresy. As far as I am concerned, I would have wished a personal letter had been written to their coryphée, and not a collective letter<sup>31</sup>. I wouldn't have written anything about the ecclesiastic problems, only what would have been needed to be mentioned, in order to make them understand by a few words that they do not know the truth about what is happening here, and shouldn't therefore bother to come and learn them. That is why I would have remarked that they should neither harass the people

<sup>24</sup> Letter 70: *PSB* 12, 241.

<sup>25</sup> Dionysius, bishop of Rome from 259 to 268. Cf. *Elisabeth Grünbeck*, Dionysios, Papst, in: »Lexikon für Theologie und Kirche« (LThK), Bd. III, Freiburg im Breisgau 1995, S. 246.

<sup>26</sup> The text refers to the Gothians' and the Scythians' pillages. Cf. *Sozomen*, Ecclesiastic History, II, 6.

<sup>27</sup> Letter 70: *PSB* 12, 241.

<sup>28</sup> The primacy doctrine has been gradually developed and during Damasus's time didn't have a clearly defined form. The term *pope* as we use it today for the Roman bishop is not encountered prior to the 6<sup>th</sup> century. Cf. *Andresen/Ritter*, Geschichte des Christentums I/1, Stuttgart–Berlin–Köln 1993, 159.

<sup>29</sup> *Homer*, Iliad, I, 698.

<sup>30</sup> Marcellus of Ancyra.

<sup>31</sup> For this very reason Saint Basil is not addressing the Roman bishop directly, but generally *To the sanctified brethren and fathers of the west* just as in Letter 90: *PSB* 12, 263.



who have been humiliated in their trials, nor confuse dignity with pride, a sin which alone can suffice in generating hostility towards God.<sup>32</sup>

Even so, as the letter had no consequences, in 372, Saint Basil writes again *to the sanctified brethren and fathers of the west* asking the Western Christians' help once more. Although it was not directly addressed to Damasus, it has been supposedly handed to him<sup>33</sup>. The first part contains an important piece of information regarding the relations between Saint Basil and Saint Athanasius. Here is what the bishop of Caesarea says: »The good God, He Who never lets a distress without a comfort, has now granted us a great joy through the letters the Most Reverend Father Athanasius has received from You and which he also sent us as a testimony of the sound faith and as a proof of perfect unity from Your part, this being a trait of the shepherds who walk in the footsteps of our fathers and who in good will tend to the people of God.«<sup>34</sup> We can clearly see from these lines that there was an exchange of letters between the two bi-shops, which means they were in communion. Furthermore, the fact that Saint Athanasius had sent his Caesarean colleague the Roman letters means that he also considered the other two (Saint Basil and pope Damasus) to be in communion.

Then, Saint Basil presents the ecclesiastic situation in the East once more, showing that »here all things have grown weak, most honoured brethren, and due to the repeated strikes of our enemies, the Church is on the verge of sinking like a ship struck from both sides by the sea waves.«<sup>35</sup> He then asks them »to show understanding with regard to the dissensions which have sprung among us and not to distance yourselves from us because of the geographical distance between us, but on the contrary, as we are united in the Spirit, to welcome us in the harmony of a single body.«<sup>36</sup> The picture Saint Basil conveys to us is quite moving, a proof of his talent as a writer. He writes the following: »Our sufferings are known even if we do not show them presently, for they have been made known throughout the world for some time now. The dogmas of the Holy Fathers are despised, the apostolic traditions are no longer observed; instead, new inventions are proclaimed in the Churches and the people have become technicians of the human word. Instead of speaking of God the worldly wisdom has now come to rule after it had usurped the good name of the Cross. The shepherds are exiled and their places, wolves are being brought, who tear apart the flock of Christ; the praying houses are now empty and in exchange, the deserts are full of weeping people. The elders shed tears as they compare the past with the present, the youth are even more deplorable as they do not realise what they have lost. Naturally, the mere mention of our afflictions can generate compassion in those who know the love of Christ, but words are too faint when compared with the actual reality.«<sup>37</sup> The hierarch of Caesarea addresses a vibrant and desperate call to the Westerners, asking them to come and help them fight the Arians. »Therefore *if you have any comfort in His love, if any fellowship of the Spirit, if any affection and mercy* (Philippians 2,1) then decide to come and help us! Let yourselves burn with fervour for the true faith and deliver us from this storm.«<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Letter 239: PSB 12, 496–497.

<sup>33</sup> PSB 12, 263, n. 1.

<sup>34</sup> Letter 90: PSB 12, 263.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 264.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



In 372 Saint Basil wrote to both bishop Valerian of Illyricum<sup>39</sup> and the bishops of Italy and Gaul, asking their support against the Ariens. His way of addressing himself sows the communion between the Eastern and Western hierarchs: »God-loving and blessed brethren fellow servants from Italy and Gaul and their beloved bishops of one heart with us«<sup>40</sup>. He asks them: »come to our defence, one that the Churches of the East have so long awaited from You but have not yet been deigned with.«<sup>41</sup> (...) This time we ask that even in this hour You stand fast for truth with compassion towards us, so that all that may have escaped your ears could now be better understood from the words of our devout fellow servant Sabin, who will be able to give You his account of all those written in this letter. And through him we conjure You to be merciful, setting aside any hesitation, and be consumed with loving ardour for us, disregarding both the length of the way and any other human interests or reasons.«<sup>42</sup> Moreover, in a most serious fashion he conveys the danger menacing the whole of the Christendom, a fact which should make the westerners hasten and come to their eastern brothers' assistance. »The peril threatens nowadays not a single Church, this tempest has struck not only two or three, but the disaster of this deviation extends its devastation from the borders of Illyria to Egypt's Thebaid. Its evil seed had been thrown by Arius and as there have been many of us who have arduously cultivated this lawlessness the heresy grew deep roots and now bears vicious fruit«<sup>43</sup> the Christians being now the laughing stock of the pagans<sup>44</sup>. This is why he strongly asks for help to reunify the Church: »from now on, as long as some of the righteous still stand, as long as there is still a trace of the former peace and understanding, before the Church should shipwreck, hasten, come to us quickly for this is what we ask of you: most beloved brethren, give a helping hand to those who have been broken! May Your brotherly love You take pity on us, may You shed tears of compassion! Do not allow that half of the earth be engulfed by blasphemy, do not let the flame of faith be put out in those of whom it had been lit first.« The solution would be convoking an ecumenical synod to reinforce the teachings of the Nicaean Fathers<sup>45</sup>.

His plea has been futile as his western brothers had other more important matters to attend to. Hence, in a new letter Basil apparently wrote to the bishop of Rome in 376.<sup>46</sup> He expresses his disappointment at their lack of love: »Why then have we received no letter of consolation, no brotherly visit, nor any other sign of love? For lo, this is the 13<sup>th</sup> year since the heretics have waged war against us, and in this time more afflictions have stricken our churches that people can remember ever having tormented the Christians since the Gospel of Christ was first preached.«<sup>47</sup> None the less, Saint Basil still appeals to his brothers of the West who »have kept their faith immaculate, and the treasure of the Apostolic Creed untainted.«<sup>48</sup>

<sup>39</sup> Letter 91: *PSB* 12, 264–265. Although there are some who contest the fact that Valerian of Aquilaea was its recipient. *PSB* 12, 265, no. 4.

<sup>40</sup> Letter 92: *PSB* 12, 266.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 268.

<sup>45</sup> *Ibidem*. The synod Saint Basil had wanted to participate at took place in 381, but he died shortly before and did not attend.

<sup>46</sup> Letter 242: *PSB* 12, 500–502.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 501.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 502.



He voices the same reproach to the bishops of Italy and Gaul who, just like the others, hadn't bothered to help the Eastern Church. In 376 Saint Basil writes the following in letter 243: »We have begged Your love so many times for mercy and help. We see that the measure of our punishment has not yet been reached, as you were not allowed to aid us.«<sup>49</sup> After having described the deplorable situation of the Church once again, he says: »Maybe you will finally decide to pray more fervently for us, asking God to reconcile with us.« And this more than ever just now when »we fear this disaster may spread even further, as the scorch of the fire spreads through flammable matter, that once it burnt the vicinity throws itself even further. The infection of the heresy spread indeed further still and we fear that once it would have overwhelmed our Churches it will also attack the healthy part of Your dioceses.«<sup>50</sup>

It was all in vain as the Westerners refused to do anything in support of Saint Basil's entreaty. Naturally, the question which comes to one's mind is: why? We believe that among the multitude of elements which have been of importance in this situation, there is a crucial one, namely the different perception on ecclesiastic authority in East and West. Because while in the West the idea of a monarchic primacy steadily gained pre-eminence even through pope Damasus of Rome, the East treasured the synodality, so then, by not recognising Paulinus who the pope considered his emissary, Saint Basil got into conflict with the Roman bishop who exacted obedience from everyone. While the Westerners accepted this Saint Basil could not agree to his view, due to the Eastern ecclesiology. For him the single head of the Church is Lord Jesus Christ, and in this sense, Lukas Vischer wrote the following words in his dissertation, referring to Saint Basil: »The Church is **one** body, and its members suffer and rejoice for one another, and are moved by **one** (single) Spirit.«<sup>51</sup> He quotes a text of Saint Basil's (*De iudicio Dei*, 3): »The sole and true head keeps each together and binds each one in unity with one's neighbour. It is Christ.«<sup>52</sup> For Saint Basil, the bishop of Rome is the coryphée of the Western bishops, and as the west has its coryphée so does the East have its own, as the bishops of Alexandria and Antioch. Therefore, he had no difficulty in addressing the Roman bishop as a brother in faith and not as a superior, whom he should obey, and he had the courage to oppose Damasus in supporting Meletius against Paulinus, who for his part had the papal support, without seeing his attitude as a break from the communion with the see of Rome.

According to our above-mentioned statements we can agree with Wilhelm de Vries when he says that »the Orthodox of the East and the West, and even (Saint) Basil were always united with Damasus. There was no break between them. This is true in spite of all the dissensions between the bishops of Caesarea and Rome, and (Saint) Basil's simply ignoring the papal primacy which Damasus demanded for the whole of the Church and also tried to impose in the East. The different ecclesiological conceptions have been the fundamental cause of these dissensions. Basil has strived for the well-being of the Church, for a better cooperation between East and West, trying to establish normal relations between the two parts of the Church in a perfect *koinonia*. If he hasn't achieved is goal is certainly not due to his lack of good will, but to the historical circumstances not even he could have changed.«<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Letter 243: *PSB* 12, 502.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 504.

<sup>51</sup> *Lukas Vischer*, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953, S. 87.

<sup>52</sup> *Saint Basil*, *De iudicio Dei* 3: *PG* 31, 660 A.

<sup>53</sup> See: *Wilhelm de Vries*, *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, in: *Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.)*, *Basilius, Heiliger der einen Kirche*, München 1981, S. 2.



# Der Heilige Basileios und die Berufung auf die Vätertradition

von Mircea Basarab, München

In den ersten Jahrhunderten verwendeten sowohl die Orthodoxen als auch die Heterodoxen die Schrift als Argument ihrer Behauptungen. Die biblische Hermeneutik der Letzten erschien in den Augen der Orthodoxen als eine Hermeneutik der Manipulierung des Sinnes der heiligen Texte, weil sie es isoliert vom allgemeinen Sinn der Schrift betrachteten. Sie trennten manchmal den Text sogar selbst von seinem nahe stehenden Kontext und vernachlässigten den einstimmigen Glauben der universalen Kirche völlig. Die Kirchenväter plädierten von Anfang an für die Interpretation der Schrift aus der lebendigen Überlieferung der Kirche. Irenäos sprach von der *regula veritatis*, die für eine korrekte Schriftauslegung sorgte. Diese Glaubensregel (*regula fidei*) war in den apostolischen Kirchen zu finden, weil die Überlieferung ihren apostolischen Ursprung und ihre apostolische Sukzession, die sich in der Kirche bewahrte, impliziert<sup>1</sup>. Tertullian behauptete in seinem Kampf mit den Häretikern, dass die Schrift das Buch der Kirche ist und weil sie sich außerhalb der Kirche befinden, sie kein Recht der Auslegung besitzen.

Die kirchliche Überlieferung an die die Kirchenväter appellierten, war unter verschiedenen Namen verbreitet: *regula fidei*, *regula veritatis*, »kirchliches Denken« (ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα)<sup>2</sup>. Sie bildete die Aufsichts- und Auslegungsinstanz der Schrift, weil sie als die an die Apostel überlieferte Lehre des Heilands betrachtet und von denen an ihre Nachfolger weiter übermittelt wurde. Diese Überzeugung bekannten unter anderem Clemens von Rom<sup>3</sup>, Irenäos<sup>4</sup>, Tertullian<sup>5</sup>, Eusebios von Cäsarea<sup>6</sup>. Athanasius sprach auch vom »gesunden Glauben, den Christus geschenkt, die Apostel verkündet und die Väter, die sich in Nizäa aus der ganzen Welt versammelten, überliefert haben«<sup>7</sup>. Derselbe Athanasius schrieb, dass unser Glaube richtig ist, weil er von der Lehre der Apostel und von der Väterüberlieferung ausgeht und sich auf das Neue und Alte Testament stützt<sup>8</sup>.

## »Die verborgene und geheimnisvolle Überlieferung«

Basileios unterscheidet in seinem Traktat *De Spiritu Sancto* zwischen der Tradition, der ungeschriebenen Lehre der Väter und den Verkündigungen (Kerygmata), welche schriftlich übertragen sind und feierlich der Öffentlichkeit verkündigt wurden. Der Text, der direkt diese Unterscheidung betrifft, ist der folgende: »Unter den in der Kirche bewahrten Glaubenslehren und Verkündigungen besitzen wir die einen aus der schriftlich festgelegten Unterweisung,

<sup>1</sup> Irenäus, Adv. Haer. III, 4,1: SC 211, 45–47; Adv. Haer. III, 2–3: SC 211, 31–39; Tertullian, Praes. haer. 21, 1–7: *Colectia »Părinți și Scriitori Bisercești«* (hier durch PSB abgekürzt) 3, 152–153.

<sup>2</sup> Eusebios von Cäsarea, Hist. eccl. V, 28: PSB 13, 220; Athanasios, Contr. Arian. I, 44: PSB 15, 209.

<sup>3</sup> Clemens von Rom, 1 Kor 42,1–2: PSB 1, 67–68.

<sup>4</sup> Irenäus, Adv. Haer. III, 2: SC 211, 33.

<sup>5</sup> Tertullian, De praes. haer., 21, 1–7: PSB 3, 152–153.

<sup>6</sup> Eusebios von Cäsarea, Hist. eccl. V, 28,6: PSB 134, 220.

<sup>7</sup> Athanasios, Ep. Afr. 1, in: *M Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 260.

<sup>8</sup> Athanasios, Ad. Adelf. 6: PSB 16, 183.



die anderen haben wir von der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien<sup>9</sup> überliefert empfangen. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung. Dieser Feststellung wird niemand widersprechen, der auch nur die geringste Erfahrung mit den geheiligten Satzungen der Kirche hat. Denn wenn wir es betrieben, den ungeschriebenen Brauch als minder gültig abzulehnen, dann würden wir unvermerkt auch das Evangelium an Stellen treffen, die ihrerseits von grundlegender Bedeutung sind. Mehr noch, wir beschränken die Verkündigung auf bloße Namen«<sup>10</sup>. Nach diesem Passus, der die zwei Formen der Überlieferung der christlichen Lehre (schriftlich und öffentlich oder ungeschrieben und auf dem Weg der Mysterien) festlegt, wie auch die Mittel der Überlieferung erwähnt, zitiert Basileios einen Teil der ungeschriebenen Bräuche, die wir durch die Vermittlung des Gottesdienstes erhalten haben. Man appelliert an das liturgische Argument, besonders an die Hl. Sakramente der Eucharistie und der Taufe, um eine dogmatische Lehre zu unterstützen. Der Appell an den liturgischen Riten wird von der ununterbrochenen Kette der Väter von überallher unterstützt, durch die die Apostolizität, die Kontinuität und die Universalität der christlichen Lehre bewiesen wird. Es handelt sich um ein Vermächtnis von Generation zu Generation. Die Überlieferung wie auch die Schrift versinnbildlichen das Leben der Kirche. Die Mitglieder der Kirche erfahren liturgisch, was sie theoretisch gelernt haben. Die Tradition bildet die liturgische Erfahrung der Kirche und sie kann nur als Erfahrung der Kirche verstanden werden.

Aus den ungeschriebenen Sitten erwähnt Basileios unter anderen das Zeichen des Kreuzes, die Gebethaltung nach Osten, die während der Eucharistie ausgesprochenen Worte der Epiklese, das Segnen des Taufwassers und das Öl der Salbung, wie auch andere Bräuche in Verbindung mit der Taufe. Nach diesen Erwähnungen folgt die rhetorische Frage, welche die Paternität dieser Bräuche betrifft: »Aus welcher Schrift stammt das? Etwa nicht aus dieser nichtöffentlichen, verborgenen Lehre, die unsere Väter in unbekümmerten und schlichten Schweigen bewahrt haben, wohl darüber belehrt, dass die Ehrwürdigkeit der Geheimnisse durch Schweigen bewahrt bleibt? Was die Nichteingeweihten noch nicht einmal sehen durften, wie sollte es vernünftig sein, das als Lehre schriftlich anzuposaunen?«<sup>11</sup>. Um deutlicher zu sein, erwähnt der Verfasser das Beispiel von Moses hinsichtlich der Teile des Tempels, die nicht allen zugänglich waren. Selbst den Priestern blieb der Eintritt zum Allerheiligsten verwehrt. Hier erlaubte Moses nur einem auserkorenen Priester und nur einmal im Jahr den Zugang<sup>12</sup>. Nach diesem Beispiel kommt Basileios zur Behauptung: »Auf die gleiche Weise

<sup>9</sup> G. Florowsky, The Function of Tradition in the Ancient Church, *Greek Orthodox Theological Review* (1963) 181–200 bevorzugte *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg der Mysterien« zu übersetzen und meinte, dass auf diese Weise den Sinn des Wortes *en mysterio* besser zum Ausdruck kommt. Diese Übersetzung wurde von manchen akzeptiert: J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967, S. 42; Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Über den Heiligen Geist, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, *Fontes Christiani* (hier FC abgekürzt) Bd. 12, Freiburg – Basel – Wien 1993, S. 273–275.

<sup>10</sup> Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto: FC 12, 273–275.

<sup>11</sup> Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto: FC 12, 277.

<sup>12</sup> Für diese Erklärung greift Basileios auf den Text von Origenes (Hom. 5. Num.) der in ähnlichen Worten sich auf die Mosesverbote bezieht. Man wirft Basileios die Tatsache vor, dass er zu den Beispielen Origenes griff und den Eindruck hinterlässt, dass bestimmte Erklärungen nur für eine initiierte Elite reserviert sind. Es wurde viel über diesen Aspekt geschrieben, aber weniger über den liturgischen Aspekt in der Tradition der Kirche des Ostens. Aufgrund der liturgischen Tradition kommt Florowsky zur Schlussfolgerung *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg



haben die Apostel und Väter, als sie am Anfang den Kirchen durch Gesetze ihre Ordnung gaben, den Geheimnissen durch Verbergen und Darüber-Schweigen die Erhabenheit bewahrt. Überhaupt kein Geheimnis nämlich ist, was in die Öffentlichkeit und ins erste beste Ohr ausgetragen wird. Dies ist also der Sinn der Überlieferung des Nichtgeschriebenen: Die große Masse soll in Hinblick auf die Kenntnis der Glaubenslehre nicht nachlässig werden und sie wegen der Gewöhnung nicht gering schätzen. Etwas anderes nämlich ist die Glaubenslehre, etwas anderes die Verkündigung. Über die Glaubenslehre schweigt man, die verkündigten Lehren werden in die Öffentlichkeit getragen. Eine Form des Verschweigens ist übrigens auch die Dunkelheit, deren sich die Schrift bedient, indem sie den Sinn der Glaubenslehren schwer zugänglich macht, und zwar zum Vorteil der Lesenden<sup>13</sup>.

In diesem Passus erscheint die Grenze zwischen Dogma und Kerygma sehr deutlich, aber man muss unterstreichen, dass in einigen seiner Episteln der Unterschied zwischen den beiden nicht so entscheidend ist. Eine bestimmte Zurückhaltung gegenüber den Ungeschriebenen-*agraphos* oder dem außerhalb der Bibel Befindlichen könnte seinen Ursprung für manche in der Tatsache haben, dass das Feld der Spekulationen für das Ungeschriebene außer Kontrolle geraten könnte. Wie es scheinen könnte entsprechen die ungeschriebenen und *en mysterio* bewahrten Lehren nicht den wissenschaftlichen Anforderungen und veranlassen aus diesem Grund eine bestimmte Zurückhaltung gegenüber diesem Bereich. Basileios selbst bietet uns den Schlüssel des Gleichgewichtes und der Kontrolle über die ungeschriebene Erbschaft. Obwohl Basileios behauptete: »was unsere Väter sagten, das sagen auch wir« nahm er nicht ohne ein kritisches Auge die Aussagen der Väter hin. »Doch es genügt uns nicht, dass dies von den Vätern überliefert wird; denn auch sie folgten ja nur dem Sinn der Schrift, wenn sie aus Zeugnissen, die wir euch aus der Schrift gerade vorgelegt haben, die Grundlagen für ihre Aussagen entnahmen«<sup>14</sup>. Wir haben hier eine wichtige Präzisierung, was das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition betrifft und gleichzeitig einen Beweis für die kritische Stellungnahme gegenüber den Aussagen der Väter. Genauso kategorisch äußert sich Basileios auch in Epistel 189,3 an Eustathe: »Für uns ist die vom Hl. Geist inspirierte Schrift der Schiedsrichter«. Die Willkür der häretischen Gegner des Bischofs von Cäsarea widersprach den Prinzipien der Schrift. Die liturgischen Argumente waren durch die Schrift verifiziert und das, was die Gemeinde bekennt, wurde durch die liturgische Erfahrung ausgedrückt<sup>15</sup>. Der Appell an das Nichtschriftliche war der Aufruf an den Glauben der Kirche, der sich auf ihre Apostolizität, Katholizität und Kontinuität stützte. Die Überlieferung ist nicht eine Quelle des Glaubens, die parallel mit der Schrift existiert, sondern die zwei bilden eine Einheit, die als Erfahrung der Offenbarung im liturgischen Leben der Kirche betrachtet wird.

Eine besondere Position wird durch Amand de Mendieta<sup>16</sup> vertreten, der das, was Basileios mit außerhalb der biblischen Überlieferung verstand, minuziös wissenschaftlich

---

der Mysterien« zu übersetzen. Für das Verhältnis zwischen der 5. Homilie zu Num. und den Behauptungen von Basileios siehe J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 49–51, der meint, dass der Esoterismus von Basileios nicht doktrinär ist, sondern seinen Ursprung in den Diskussionen mit den Häretikern hat.

<sup>13</sup> FC 12, 227–279.

<sup>14</sup> FC 12, 115.

<sup>15</sup> FC 12, 281–283.

<sup>16</sup> Amand de Mandieta, *The Unwritten and Secret Apostolic Tradition in the Theological Thought of Basil of Caesarea*, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers* 13 (1965) 60–70 und *Ders.*, *The Pair*



klassifizierte. Er beginnt mit der ersten Gruppe aus Riten und ersten Sakramenten, die neben Bräuchen und kirchlichen Handlungen Bestand gewinnen. Eine zweite Kategorie der Texte wird durch die Lehren, die sich in diesen Riten befinden, zusammengefasst. Die dritte Kategorie bilden die ungeschriebenen Überlieferungen der Väter, insbesondere diejenigen, die in Bezug zum Hl. Geist stehen. Theoretisch betrachtet, sind die Texte wunderbar gruppiert, praktisch ist jedoch eine Unterscheidung zwischen den letzten zwei Kategorien nicht leicht zu ziehen<sup>17</sup>. Weitere Interpretationen stützen sich auf Wörter wie *en mysterio* oder »Eingewiesene / Eingeführte«, die ihn zur Schlussfolgerung führten, dass Basileios von geheimen Doktrinen reden könnte, die nur für Eingeweihte vorgesehen sind. Man versuchte die schützende Rolle der Arkandisziplin mit der Mitteilung schwieriger Lehren zu vereinen, um einen eventuellen Schock der weniger vorbereiteten Christen zu vermeiden.

Diese Behutsamkeit war bekannt, wurde von der alexandrinischen Schule (Clemens, Origenes) praktiziert und von Basileios mit der Arkandisziplin assoziiert<sup>18</sup>. Denjenigen, die wenig mit dem Sinn des Wortes *Mysterion* vertraut sind und ihn schlicht mit der Bedeutung von Geheimnis übersetzen, mag sich hier sehr wahrscheinlich eine esoterische Disziplin eröffnen, die nur für eine intellektuelle Elite reserviert ist. Wir können nicht außer Acht lassen, dass für Basileios als überzeugten Mönch und Hierarchen das *Mysterion* nicht nur ein Geheimnis war, sondern das Wort seinen bekannten religiösen Sinn, den er im Neuen Testament hatte (1Kor 2,7; Kol 1,26–27), erhielt. Das Wort *Mysterion* bedeutete das Geheimnis Gottes, welches in Jesus Christus offenbart, weiter den Aposteln übermittelt wurde und durch sie allen, die die Taufe erhalten haben. Die in den liturgischen Riten und Handlungen eingeführte Elite war die ganze Kirche, welche die Erfahrung des liturgischen *Mysterion* lebte, d.h. die Lehre der Kirche über die Heilung der Welt durch Jesus Christus. Ohne diesen Sinn des Geheimnisses können wir nicht seine wahre Bedeutung verstehen.

Es gibt aber auch Autoren, die meinen, dass die Aussage Basileios' über das Empfangen »der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien« (*en mysterio*) keine geheime Überbringung der christlichen Lehre bedeutet. Hier müssen wir das sakramentale Leben der Kirche verstehen, das einen bedeutenden Platz in der Tradition einnimmt<sup>19</sup>. Unter *Mysterion* verstand Basileios die durch die Hl. Sakramente und die liturgische Erfahrung des Wort Gottes vermittelte christliche Lehre. All diese nicht schriftlichen Zeugnisse haben »eine große Bedeutung für das *Mysterion* des Glaubens« (*tis evseveias mysterion*)<sup>20</sup> und sie bilden die Überzeugung und das Bekenntnis des Bischofs von Cäsarea und der Kirche seiner Zeit. Er wendete sich an eine Erfahrung der Kirche, die seinen Zeitgenossen bekannt war, eine Erfahrung, die sich aber nicht in allen ihren Details erklären lässt. Es handelt sich um das Mysterium Gottes, an dem wir nur so viel wie Gott selbst will teilnehmen. Für Basileios war das Wort von Paulus (1Kor 13,12) in Bezug auf die Grenze unserer epistemologischen Möglichkeiten des Mysteriums des Glaubens bestimmend.

Kerygma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea, J. Ts. Vol. XVI (NS) I, 129–142.

<sup>17</sup> R.P.C. Hanson, Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 85–88 (vol. XXIII, 1968) 63–64.

<sup>18</sup> R.P.C. Hanson, Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 85–88 (vol. XXIII, 1968) 64.

<sup>19</sup> M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 91.

<sup>20</sup> FC 12, 283.



Die Tradition bildet für Basileios erstens ein *modus vivendi*, eine christliche Erfahrung, die durch eine eigene Kultur ausgedrückt wird. Wir erleben die Erfahrung der Tradition in der kirchlichen Gemeinde, in der wir von anderen eingeführt werden, und hier erlernen wir neue Erfahrungen, die wir weitergeben. Niemand kann sich diesem Entwicklungsprozess entziehen. Jeder Versuch der Erklärung der Tradition außerhalb dieser kirchlichen Erfahrung kann bestimmte Aspekte ihrer »Verborgenheit« nicht verstehen. Die Tradition ist gewöhnlich ein ununterbrochenes »wieder und wieder« vom »was sich gebührt«. Erst später wird ein Teil vom »was sich gebührt« zur erfahrenen Erkenntnis, die sich durch Konzepte erklären lässt. Die Konzepte drücken aber nicht alles aus. Die ganze Zeit bleibt etwas im Verborgenen, unangesprochen. Dem Unangesprochenen können wir uns nur schweigend, durch eine schöpferische Kontemplation nähern. Dieses kontemplative Stillschweigen vertieft den Inhalt der Tradition und ihr geistig-geistliches Verständnis bezieht es oft nur durch Andeutungen ein<sup>21</sup>. Die Überlieferung bildet neben der Schrift nicht eine andere Quelle der kirchlichen Lehre, sondern sie kann als eine andere Weise des inneren Lebens der Kirche definiert werden<sup>22</sup>. Das Glaubensbekenntnis ist nicht nur ein konzeptioneller Begriff, der sich ausschließlich an unsere Erkenntniskraft wendet, sondern es ist ein neuer Lebensstil, der uns Gott annähert. Schon im ersten Kapitel von *De Spiritu Sancto* erklärt Basileios, dass die Theologie nicht nur aus dem Wunsch über die Religion und Gott zu reden besteht, sondern ihr Ziel ist, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, Gott ähnlich zu werden<sup>23</sup>.

Für ein besseres Verständnis der Überlieferung bei Basileios erscheint eine Präzisierung der Begriffe Dogma und Kerygma, wie auch der Wendung *en mysterio*, notwendig.

### Δόγμα und κήρυγμα

Durch diese Begriffe versucht Basileios im 27. Kapitel seines Werkes *De Spiritu Sancto* eine Definition der Überlieferung und der Schrift darzustellen. Wir müssen von Anfang an präzisieren, um jedes Missverständnis zu vermeiden, dass Basileios das Wort Dogma nicht in seinem gewöhnlichen Sinn, als feierlich formulierte Lehre einer Synode, verwendet. Er versteht unter Dogma die liturgische Erfahrung der Kirche, die durch die Hl. Sakramente erlebte Glaubenslehre. Demzufolge ist die Wahrheit einer ungeschriebenen Tradition die Wahrheit einer erlebten Erfahrung. Sie hat keinen Wert, wenn sie nicht als Lebenserfahrung der Kirche erlebt wird. Dogma bildet das Gewissen der Kirche<sup>24</sup> überliefert durch die Erfahrung ihrer Mitglieder. In der Liturgie der Kirche erfahren die Gläubigen gleichzeitig sowohl das Charisma als auch das historische Ereignis. Im 27. Kapitel erscheinen die Termini Dogma und Kerygma sehr deutlich. Man versteht unter Dogma das ungeschriebene Denken der Kirche, das stillschweigend überbracht wird. Es unterscheidet sich von den Kerygmata, die eine öffentliche und schriftliche Form erhalten. Ein aufmerksamer Blick über das Wörterpaar Dogma und Kerygma wird uns zur Schlussfolgerung führen, dass die Grenzen zwischen den erwähnten Begriffen nicht so deutlich sind, wie sie uns auf den ersten Blick erscheinen. Die von Basileios erwähnten Dogmen beschränken sich auf die ungeschriebene Lehre der Kirche, die stillschweigend übertragen werden und den Kerygmata/Verkündigungen nicht widersprechen.

<sup>21</sup> M. Basarab, Tradiția apostolică și relația ei cu Noul Testament, in: Festschrift für Pr. Prof. Univ. Dr. I. I. Ică, (rumänisch), Cluj 2007, S.674–675.

<sup>22</sup> Andrew Louth, Deslușirea Tainei. Despre natura Teologiei, Sibiu 1999, S. 149.

<sup>23</sup> FC 12, 75.

<sup>24</sup> J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in : Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S.43.



Das Dogma bildet eine geistliche Erfahrung der Kirche, die ein tieferes Verständnis des biblischen Ereignisses bietet, ohne niedergeschrieben zu sein. Auf diese Weise verstanden zu sein, ist das Dogma nicht eine geheime Lehre, die einer Elite gewidmet ist, sondern sie gehört allen Christen, die am liturgischen Leben der Kirche teilnehmen<sup>25</sup>.

Eine deutliche Unterscheidung finden wir nicht überall zwischen Dogma und Kerygma. An einigen Stellen erscheinen die Dogmen als synodale Bestimmungen, die überhaupt nicht im Verborgenen bewahrt und auch nicht »auf dem Weg der Mysterien« weitergegeben werden<sup>26</sup>. Amand de Mendieta ist der Meinung, dass der Unterschied zwischen den beiden Begriffen nicht vollkommen ist, obwohl die verwendete Argumentation eine sichere theologische Intuition beweist<sup>27</sup>. Eine ähnliche Meinung finden wir auch bei Benoît Pruche, dem bekannten Theologen aus Ottawa und Montreal, der das Werk *De Spiritu Sancto* für Sources chrétiennes übersetzt und kommentiert hat. B. Pruche meint, dass die Grenzen des Dogmas fließend sind<sup>28</sup>, was das Verständnis des Begriffes schwierig macht. Es ist aufgefallen, dass einige Lehren, die sicher zu den Verkündigungen – Kerygmata als feierliche Entscheidungen der Kirche gehören, unter den Dogmen als Erlösungslehre erwähnt werden<sup>29</sup>.

Die historischen Umstände verpflichten uns zu zugeben, dass die Begriffe Dogma und Kerygma, die in den 27. Kapitel *De Spiritu Sancto* verwendet werden, einen polemischen Kontext reflektieren, der von den Kämpfen mit den Häretikern und auch von den körperlichen Leiden des Verfassers gekennzeichnet ist. All diese Faktoren haben das Schreiben von Basileios geprägt, weshalb sie bei der Auslegung seines Werkes berücksichtigt werden sollten. Wir meinen, dass J. Gribomont<sup>30</sup> Recht hat, wenn er behauptet, dass das Dogma d.h. »das Denken« der Kirche im Grunde genommen nicht der Kerygma entgegengesetzt betrachtet werden darf und im Ganzen dem Gebiet der Mysterien zuzuschreiben ist. Zwischen Dogma und Kerygma gibt es eine Verbindung und diese Tatsache geht aus der Behauptung von Basileios selbst hervor: »Eine Form des Verschweigens ist übrigens auch die Dunkelheit, deren sich die Schrift bedient, indem sie den Sinn der Glaubenslehren schwer zugänglich macht...«<sup>31</sup>. Hier ergänzen sich die beiden Begriffe. Auf keinen Fall handelt es sich um einen Gegensatz oder eine Alternative, sondern nur um eine Vermittlungsform des Dogmas und der Kerygma. Den Inhalt der beiden bildet das Leben der Kirche selbst. Kerygma spiegelt den der Welt und den Katechumenen verkündeten Inhalt der christlichen Lehre und das Dogma ist die Kontemplation des verkündeten Wortes durch die liturgische Erfahrung für diejenigen, die die Taufe erhalten haben. Man greift auf den »Brauch

<sup>25</sup> P.C. Christou, L'enseignement de Saint Basile sur le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 89–92 (vol. XXIII, 1969) 89.

<sup>26</sup> J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967. S. 44–45; *Basileios von Cäsarea*, Ep. 90,2: *PSB* 12, 264; Ep. 244,6: *PSB* 12, 511; Ep. 263,2: *PSB* 12, 542–543; Ep. 265,2: *PSB* 12, 547.

<sup>27</sup> Amand de Mandieta, The Pair Kerygma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea, J. Ts. Vol. XVI (NS) I in: J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 44.

<sup>28</sup> B. Pruche, Autour du traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée, *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 230–231.

<sup>29</sup> *Basileios von Cäsarea*, Ep. 125, 1: *PSB* 12, 304–305; J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 45.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> *FC* 12, 279; J. Gribomont, ebd.



der Väter« zurück, die auf dem Weg der Mysterien oder im Verborgenen die nicht schriftlich festgelegte Lehre der Kirche bewahrt haben<sup>32</sup>. Kerygma versinnbildlicht mit anderen Worten nicht die Erschöpfung der christlichen Lehre, sondern die Verkündigung wurde stillschweigend (*en mysterio*) durch Kontemplation oder das Denken der Kirche ergänzt. Dogma umfasst die Meditation, die spirituelle liturgische Auslegung der Verkündigung/Kerygma. Das Dogma war für Basileios die *mira profunditas*, die liturgische Erfahrung des öffentlich verkündeten Wort Gottes.

### Ἐν μυστηρίῳ – auf dem Weg der Mysterien, im Verborgenen

Im klassischen Griechisch wurde das Wort *mysteria* im Plural verwendet und bezeichnete den Inhalt der kultischen Feier, der als »unausgesprochen« galt, weil er dem diskursiven Denken nicht zugänglich war. Nicht einmal der Eingeweihte konnte auf dem rationalen Weg Zugang zur Bedeutung des heiligen Ereignisses erlangen. Eine gewisse Annäherung konnte nur durch ein tiefes geistliches Erlebnis stattfinden. Oft definierte man durch *Mysterion*, was verschwiegen wurde und was dazu führte das *Mysterion* in den europäischen Sprachen mit Geheimnis zu übersetzen<sup>33</sup>. Bei Plato hat der Terminus auch einen metaphorischen Sinn bekommen. Septuaginta hat das aramäische *nās*, das dem klassischen *sōd* entspricht, durch *Mysterion* übersetzt. Das Wort ist nur in der hellenistischen Zeit zu finden. Hier bekommt es sowohl einen religiösen Sinn als auch eine profane Bedeutung, d.h. ein Geheimnis, das nicht verraten werden darf (Jdt 2,2; Tob 12,7.11; Sir 22,22–27; 2 Makk 13,21). Bei Daniel bedeute der Terminus das Geheimnis Gottes und Gott allein ist auch der Ausleger des Traumes (Dn 2,18f.27f.). Der Terminus ist auch in der apokalyptischen Literatur des Alten Testaments anwesend und deutete die Geheimnisse Gottes hinsichtlich seines Königsreichs (Hen 63,3) an. Mit dieser Sinnbedeutung finden wir das Wort auch in den Qumrantexten (1QH4, 27f; 1QpHab 7,8) und in den Werken von Philo und Joseph Flavius<sup>34</sup>.

In den Evangelien designiert der Terminus *Mysterion* »das Geheimnis des Reiches Gottes« (Mk 4,11 par) und den Anfang seiner Verkündigung durch Jesus Christus. Am Anfang war das Himmelreich unbekannt und verborgen, aber es wurde durch das Werk des Herrn zuerst den Aposteln offenbart und durch sie allen, die Interesse dafür zeigten, zugänglich gemacht<sup>35</sup>. Anders gesagt bedeutet Mysterium eine Lehre, die vorübergehend verborgen ist, aber den Menschen mit der Zeit von Gott durch Jesus Christus und den Heiligen Geist offenbart wird. Dennoch enthält das *Mysterion*-Geheimnis ein übernatürliches Element, das trotz der Offenbarung die Auffassungskraft des Menschen überschreitet<sup>36</sup>. Paulus verwendet oft das Wort *Mysterion*, um das Geheimnis unserer Heilung in Jesus Christus, den Gekreuzigten wiederzugeben (1 Kor 2,1.23; 2,2; Röm 16,25–26). Derselbe Apostel verkündigt das Ereignis der Erlösung als der menschlichen Vernunft unzugänglich (1 Kor 1,23–25). »Vielmehr schrieb Paulus verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung« (1 Kor 2,7). Das *Mysterion*

<sup>32</sup> FC 12, 277; J. Gribomont, ebd.

<sup>33</sup> H. Krämer, *Mysterion*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 2. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln 1992, S. 1098–1099.

<sup>34</sup> Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1966, Kol. 667–668.

<sup>35</sup> H. Krämer, *Mysterion*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 2. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln 1992, S. 1100–1101.

<sup>36</sup> Einzelheiten in: Nouveau dictionnaire Biblique, Révisé et augmenté, St. Léger (Suisse) 2004, Mystère, S. 882; Dictionar biblic, Oradea 1995, S. 1252.



ist auch im Neuen Testament mit der Weisheit Gottes verbunden, die sich den Menschen offenbart und keinen Bezug zu den griechischen Mysterienkulten oder zu den orientalischen Religionen herstellt<sup>37</sup>. Paulus verkündigte den Kolossern »jenes Geheimnis (*Mysterion*), das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart« (Kol 1,26). Wir haben hier eine Definition des christlichen *Mysterion*, das am Anfang verborgen war und jetzt den Christen offenbart wird, d.h. was über die Generationen hinweg nicht sichtbar war, kommt durch Christus für seine Nachfolger ans Tageslicht. Das *Mysterion* bildet zumindest teilweise ein Verkündigungsobjekt (Röm 16,25–26).

Für die Verdeutlichung des Sinngehalts der Wendung *en mysterio* ist die Bedeutung des Wortes *Mysterion* bei Paulus sehr wichtig. Für Paulus bedeutet es das göttliche Vorhaben im Hinblick auf die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus. Dieses Vorhaben wird durch die Vermittlung des Hl. Geistes für Paulus erkennbar (1Kor 2,12). Wir müssen aber zugeben, dass die Grenze zwischen Dogma und der Verkündigung des Evangeliums nicht immer eindeutig ist. Manchmal besteht der Eindruck, dass das Mysterium Gottes (1Kor 1,21) mit der Verkündigung des Evangeliums (1Kor 1,17) vom Gekreuzigten Jesus (1Kor 1,23; 2,2) gleich gesetzt wird. Dieses Mysterium Gottes war bis jetzt nicht sichtbar (1Kor 2,7), aber es wird uns durch den Geist Gottes enthüllt (1Kor 2,10). Das Mysterium wird zum Gegenstand der Verkündigung, ohne es völlig von seinem unzugänglichen Charakter für das diskursive Denken zu befreien. Das Geheimnis Gottes wird aber für den Menschen, der den Geist Gottes bekommen hat, verständlich (1Kor 2,13). Auch unter diesen Umständen bewahrt aber das Mysterium einen Aspekt, der unangesprochen bleibt.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass manche Forscher des Basileios Traktates »Über den Heiligen Geist« der Meinung sind, das Mysterium diene in der paulinischen Annahme (1Kor 2,7.12) als Hintergrund für die erwähnte Formel<sup>38</sup>. *En mysterio* verkörperte eine Art die ungeschriebene Lehre der Kirche weiterzugeben. Die Tatsache, dass ein Teil des Denkens der Kirche *en mysterio* oder »auf dem Weg der Mysterien« überliefert wird, reflektiert den paulinischen Sinn des Wortes Mysterium. Das Mysterium wurde durch die Verkündigung des Evangeliums allen Völkern enthüllt und auf diese Weise das Geheimnis Gottes öffentlich proklamiert. Der tiefe Sinn des Evangeliums kann nicht enthüllt und verstanden werden, nur wenn das Evangelium eine erlebte Erfahrung im Rahmen der Kirche wird. Hierbei sollte der Vorschlag von G. Florowsky betonen *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg der Mysterien« zu übersetzen<sup>39</sup>. Dieser Vorschlag wird eigentlich von Basileios selbst durch die außerbiblischen und liturgischen Argumente angedeutet, die er zur Unterstützung der Weitergabe der apostolischen Tradition auf dem Weg der Mysterien und des liturgischen Lebens der Kirche vorsieht<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> X. Leon-Dufour, Wörterbuch zum Neuen Testament, München 1977, S. 184.

<sup>38</sup> FC 12, 274; J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967, S.52; Amand de Mandieta, The Unwritten and Secret Apostolic Tradition in the Theological Thought of Basil of Caesarea, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers* 13, 31.

<sup>39</sup> G. Florowsky, The Function of Tradition in the Ancient Church, *Greek Orthodox Theological Review* (1963) 181–200. Dieser Vorschlag wurde von H.J. Sieben, FC 12, 273–275 angenommen wie auch von J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 42,52.

<sup>40</sup> M. Basarab, Tradiția apostolică și relația ei cu Noul Testament, in: Festschrift für Pr. Prof. Univ. Dr. I. I. Ică, (rumänisch), Cluj 2007, S. 678–681.



Wichtig bleibt für uns auch die Tatsache, dass in der Tradition der Orthodoxen Kirche die Wendung *en mysterio* unsere Gedanken zu den Hl. Mysterien und ihren gott-menschlichen Charakter leitet. Der epistemologische Charakter wird vom unausgesprochenen Aspekt, der die öffentliche Erfahrung der Verkündigung ergänzt, begleitet.

Die sakramentale Einführung des Christen machte seine Beteiligung am Mysterium möglich, das zum außerordentlichen Charisma im Rahmen der Tradition wird. Durch das Schweigen werden wir in der Verborgenheit Obdach finden. Die Enthüllung des Mysteriums wird denen offenbart, die dem Mysterium angehören, und das kontemplative Schweigen ist das geeignete Mittel seinem Sinn näher zukommen. Das Schweigen bildet die einzige mögliche Hermeneutik des Mysteriums, das sich den Heiligen offenbart (Kol 1,26). Das Schweigen bedeutet eine schöpferisch-kontemplative Teilnahme am Mysterium, am Schweigen Gottes. Isaak von Ninive war der Meinung, dass »das Schweigen das Mysterium des kommenden Äons ist«<sup>41</sup>. Vladimir Losky bringt aber das Schweigen in Verbindung mit dem Text von Ignatius von Antiochien (Ephes 15,2; Magn 8,2). »Wer Jesus Wort wirklich besitzt, kann auch seine Stille vernehmen, auf das er vollkommen sei, auf das er durch sein Wort wirke und durch sein Schweigen erkannt werde wie Jesus Christus« (Ephes 15,2).

Das Schweigen bringt uns zum Hören und zum Verstehen des Wortes Jesus<sup>42</sup>. Die Liturgie bietet den Christen sowohl das Wort als auch sein begleitendes Schweigen. Das Wort ist durch die Schrift (schriftlich inspirierte Hymnen, Ikonen oder Riten) anwesend und lässt sich mystagogisch durch das Schweigen der Tradition erklären. Das Wort (Schrift), die Verkündigung des Evangeliums, kann vom Schweigen (Tradition) aus dem es hervorgegangen ist, nicht getrennt werden. Das liturgische Schweigen ist dasjenige, das unter dem Einfluss des Geistes zur Enthüllung des Wortes beiträgt. Die Väter und unter ihnen auch Basileios haben die Schrift von der Tradition nicht getrennt, sondern beide in der Liturgie der Kirche gemeinsam betrachtet und erfahren.

Aus dem Obengesagten kommen wir zur Schlussfolgerung, dass die christliche Lehre für Basileios zwei Aspekte hat: einen bildet die Verkündigung, die den Katechumenen und der Welt gewidmet ist und ein anderer Aspekt wird »stillschweigend« den Mitgliedern der Kirche weitergegeben. Eine äußere Mission, die sehr früh eine schriftliche Form angenommen hat und zu der eine innere Mission gehört, die im Verborgenen auf dem Weg der Mysterien den Mitgliedern der Kirche überliefert wurde. Die beiden Aspekte bilden eine unzertrennliche Einheit. Die Schrift und die Tradition umfassen das Mysterium Gottes in Christus, das von den Christen liturgisch erfahren wird.

### Die Berufung auf die Vätertradition

Das 29. Kapitel des Traktates *De Spiritu Sancto* beruht eigentlich auf der Überlieferung der Väter, die sich in den Doxologien und den liturgischen Riten und Handlungen der alten Kirche bewahrt haben. Es ergänzt die Behauptungen des 27. Kapitels und ist gleichzeitig ein einmaliges Beispiel für die damalige Methodologie. Basileios stellt hier ein Florilegium aus den Texten der Kirchenväter dar, um zu beweisen, dass die Präposition *συν*-mit, die in den liturgischen Doxologien und anderen Texten verwendet wurde, die Gottheit des Hl. Geistes unterstützt. Die Berufung auf den Vorgänger war ein alter Brauch, dem wir sowohl in der Kultur als auch in der Philosophie der Antike und der Hl. Schrift begegnen. Von hier wurde

<sup>41</sup> *Filocalia*, Bd. 10, Bukarest 1976, S. 450.

<sup>42</sup> Andrew Louth, Deslușirea Tainei. Despre natura Teologiei (Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology), S. 154.



er auch von der Kirche übernommen. Mit der Berufung auf die Vorgänger bezweckte man das Altertum, die Authentizität und die Kontinuität des Glaubens zu beweisen. In diesem Sinne appellierte die alte Kirche an die Autorität der Väter<sup>43</sup> mit der Überzeugung, dass sie die Lehre der Apostel von Generation zur Generation überliefert haben. Irenäos von Lyon<sup>44</sup>, Eusebios von Cäsarea<sup>45</sup>, Clemens von Alexandrien<sup>46</sup> oder Hippolyt<sup>47</sup> wenden sich an die Vorgänger, die sich der Autorität erfreuen, um den apostolischen Ursprung ihrer Lehre zu beweisen.

Im 4. Jahrhundert verwendet Athanasius oft die Formel: »die Väter von Nizäa« und betrachtet sie als Vertreter der wahren Tradition, die aus Christus kommt. In seinem Werk *Epistola de decretis Nicaene synodi* (25–27) finden wir die Berufung auf die Väter, die durch ein kurzes Florilegium aus den Texten von Theognost, Dionysius von Alexandrien, Dionysius von Rom und Origenes zu erklären versucht, dass der Sinn des nizänischen Glaubens fehlerfrei von den Vätern zu den Vätern tradiert worden sei<sup>48</sup>.

Von Athanasius stammen auch manche Interpretationsprinzipien der Traditionstexte. Der Bischof von Alexandrien war der Meinung, dass wir nicht Gefangene des Buchstabens bleiben, sondern die Aussageintention des Verfassers und des Gesamtwerkes im Auge behalten sollen<sup>49</sup>. Die Väter selbst bildeten für Athanasius ein Interpretationskriterium, weil alles, was nicht von den Vätern kam, als eine fremde Erfindung der Häretiker betrachtet wurde<sup>50</sup>. Das Denken der Häretiker war dem festgelegten Väterbekenntnis von Nizäa wie auch der apostolischen Lehre und der universalen Kirche fremd<sup>51</sup>. Athanasius sprach von der ursprünglichen Überlieferung und der Lehre der universalen Kirche »die Christus geschenkt, die die Apostel verkündet und die die Väter, die sich in Nizäa aus der ganzen Welt versammelten, überliefert haben. Auf sie gründet sich die Kirche<sup>52</sup>«. Athanasius war eine der wichtigsten Persönlichkeiten des 4. Jahrhunderts und eine Glaubensautorität der allgemeinen Kirche.

Durch die erwähnten Aussagen wollen wir hinweisen, dass sich Basileios durch sein Florilegium und die Berufung auf die Überlieferungstexte der Väter (Kap. 27 und 29 von *De Spiritu Sancto*) in dieser Tradition eingliedern lässt. Schon in einer früheren Korrespondenz wendet sich Basileios wiederholt an die Glaubensformel der Väter von Nizäa<sup>53</sup> oder an andere ähnliche Formeln, die uns auf den apostolischen Glauben und der allgemeinen Kirche verweisen.

<sup>43</sup> Siehe zu den Vätern und ihrer Autorität: *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute: *Ofo* 1 (1987) 6–18; *Th. Graumann*, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002; *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S.225–290; *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, Theologische Prinzipienlehre, München 2005, S. 139–159.

<sup>44</sup> *Irenäus*, Adv. Haer., III, 3–4: *SC* 211, 33–45.

<sup>45</sup> *Eusebios von Cäsarea*, Hist. eccl. III, 39,2–4: *PSB* 13, 142.

<sup>46</sup> *Clemens von Alexandrien*, Strom. 1,11.3: *PSB* 5, 17; Protr. 113,1: *PSB* 4, 154.

<sup>47</sup> Hippolyt bei: *Eusebios von Cäsarea*, Hist. eccl. 5,28.6: *PSB* 13, 220–221.

<sup>48</sup> *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 259–265 (besonders S. 260).

<sup>49</sup> *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 260.

<sup>50</sup> *Athanasios*, Contra arianos, I, 8: *PSB* 15, 163.

<sup>51</sup> *Athanasios*, Ad Epictet I,3: *PSB* 16, 169–170.

<sup>52</sup> *Athanasios*, Ad Serapion I,28: *PSB* 16, 58.

<sup>53</sup> *Basileios von Cäsarea*, Ep. 92,3: *PSB* 12, 269; Ep. 125,1: *PSB* 12, 304–305; Ep. 140,2 *PSB* 12, 328.



Die verwendete Sprache war ein Beweis, dass die Wendung hin zur Vätertradition von Nizäa eine bestätigte Formel gewesen war, durch die man auf eine Glaubensautorität zugriff.

### Ein väterliches Erbe – κλήρος πατρῶος

Der apostolische Ursprung des Glaubens war durch die Kontinuität des Glaubens der Väter gesichert, der von Basileios als ein väterliches Erbe betrachtet wurde. In seiner Beweisführung der Vaterschaft des Bekenntnisses stützt sich Basileios auf eine große Zahl der Väter, wie auch auf das ehrwürdige Alter der vorgebrachten Überlieferung. Basileios ist sehr wahrscheinlich der erste, der sich durch ein so großes Florilegium auf das Väterargument beruft<sup>54</sup>. Es werden 13 Namen von Vätern und ein liturgischer Hymnus aufgelistet, manche mit Auszügen zitiert, andere nur namentlich genannt. Mit den zitierten Texten will Basileios beweisen, dass die drei Personen der Dreifaltigkeit sich derselben Ehre erfreuen. In diesem Sinn wendet sich Basileios an die Doxologien, die durch die Präposition *συν* (mit) oder die Konjunktion *καί* (und) den Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn zusammensetzt. Seine Gegner warfen ihm vor, dass die von ihm verwendete Formel keine Deckung in der Schrift findet und sie als nichtschriftlich (*ἄγραφος*) zurückgewiesen werden soll. Die Antwort lässt nicht auf sich warten und stützt sich auf 1Kor 11,2 und 2Thess 2,15, wo Paulus von in den Kirchen aus Korinth und Thessaloniki zurückgelassenen Überlieferungen (*παράδοσις*) redet. Zumindest was die Christen in Korinth betrifft, sind wir sicher, dass sich die Überlieferung auf das liturgische Leben der Gemeinde bezog und diese liturgische Überlieferung Teil der Tradition ist. Die erwähnte Überlieferung wird für Basileios besonders im liturgischen Leben der Kirche bewahrt. In dieser Tradition gliedert Basileios auch die umstrittene Doxologie ein. Das liturgische Leben stützt sich auf eine Reihe von Riten und Symbolen, die eine wichtige dogmatische Deutung haben. Genau diesen Teil des kirchlichen Lebens will Basileios zur Unterstützung seiner Aussagen bringen. Das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition drückt sich durch das Verhältnis zwischen Kerygmata und Dogmata aus, letztere »auf dem Weg der Mysterien« (*en mysterio*) überliefert<sup>55</sup>.

Die liturgische Praxis bietet in der Anschauung von Basileios den tieferen Sinn mancher biblischen Texte und erklärt auf diese Weise Dinge, die schwer zu verstehen sind. Diese Überlieferung wird durch Riten und liturgische Praxis stillschweigend (*en mysterio*) übermittelt.

Basileios bezieht sich auch auf die juristische Praxis von Zeugenaussagen, d.h. wenn schriftliche Dokumente fehlen, versucht man die fehlenden Quellen der Schrift durch die Zeugnisse aus den Vätern zu ersetzen. Er führt Beweise an, dass die Väter schon in der apostolischen Zeit eine ähnliche Formel benutzt haben. Basileios sagt nicht, dass die von ihm verwendete Doxologie direkt von einem Apostel stammt. Apostolisch bleibt aber die Empfehlung des Apostels an den Überlieferungen festzuhalten (1Kor 11,2; Thess 2,15)<sup>56</sup>. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass die erwähnten Väter der Kirche verschiedensten Regionen zugehören: Gallien, Rom, Alexandrien, Palästina, Kapadozien und der »Mensch« aus Mesopotamien. Genauso unterschiedlich ist auch die Zeit in der die zitierten Zeugen leb-

<sup>54</sup> B. Pruche, Basile de Césarée sur le Saint-Esprit: SC 17, 143–144.

<sup>55</sup> Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 202–203.

<sup>56</sup> J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in : Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 54–55.



ten: von Clemens von Rom aus der apostolischen Zeit bis zu den Zeitgenossen von Basileios. Alle zitierten Auszüge unterstützen die Meinung des Bischof von Cäsarea.

Der von Basileios verwendete Terminus und die dazu gehörige Doxologie bilden ein »väterliches Erbe«, das er von seinem Vorgänger, dem Bischof Dianios von Cäsarea hat. Basileios nennt seinen Namen nicht, schätzt ihn aber sehr »weil er lange Zeit seines Lebens im Dienste Gottes verbracht hat«<sup>57</sup>. Von ihm erhielt Basileios die Taufe und die Anregung zum Dienst in der Kirche. Zum »väterlichen Erbe« fügt Basileios eine eigene Forschung mehrerer patristischer Texte hinzu, in denen wir die umstrittenen Termini im selben Sinn finden. Wir werden darauf aufmerksam gemacht, dass Namen und zitierte Auszüge durch ihr Alter glaubwürdig sind. In diesen Texten haben einige die Präposition *συν* und andere die Konjunktion *καί* verwendet. Die doppelte Verwendung hat dem Glauben aber keinen Schaden gebracht.

Nach dieser Einführung folgt das Verzeichnis der vier Väter: Irenäus von Lyon, Clemens von Rom, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien. Die Liste der Zitate erschließt sich durch drei Auszüge aus dem Werk »Widerlegung und Verteidigung«, das der Bischof von Alexandrien Dionysius dem Bischof von Rom sendet, wo er des Sabellianismus angeklagt wurde. Bemerkenswert bleibt die Tatsache, dass Basileios um das Jahr 361/362 Dionysius von Alexandrien widerlegte, weil manche seiner Schriften wegen häretischer Ideen zu verurteilen sind<sup>58</sup>. Aus dem Werk »Widerlegung und Verteidigung« führt Basileios eine Doxologie mit der Begründung an, dass sie »von den Presbytern vor uns Vorbild und Richtschnur übernehmen«<sup>59</sup>. Diese Doxologie unterstützt die von ihm verwendete Wendung. Wir sind sicher, dass Basileios die Doxologie von Dionysius gerade deswegen benützt, weil sie ein vom Vorgänger des Bischofs von Alexandrien erhaltenes Erbe war. Ihr Alter veranlasst Basileios sie in seinem *argumentum patristicum* aufzunehmen.

Nach den drei Auszügen von Dionysius folgt ein Text von Clemens von Rom<sup>60</sup>, der in einer archaischen Formel die Gleichheit der Personen der Dreifaltigkeit betont. Der Wert dieses Textes liegt in seinem Alter, weil der Verfasser der Zeit der Apostel angehörte. Irenäus, »der den Aposteln noch nahe stehende«<sup>61</sup>, ist im *argumentum patristicum* durch zwei Auszüge anwesend, die keine Doxologien, sondern eine Antithese zwischen dem Körper und dem Hl. Geist wiedergeben<sup>62</sup>. Allgemein wird heute angenommen, dass Basileios die letzten zwei Kirchenväter wegen ihrer Nähe zur apostolischen Zeit zitiert hat. Die unmittelbare Umgebung zu den Aposteln setzte das Alter und die Sorgfalt des Glaubens voraus. Wir haben hier einen Widerhall der Kombination aus Aposteln und Vätern als Stifter der kirchlichen Gebräuche, aber auch die Verbindung mit dem Traditionskapitel und die Verzahnung von Dogma und Kerygma mit den Mysterien<sup>63</sup>.

Eusebios aus Palästina und Origenes sind in der Zeugenliste nicht in einer historisch korrekten Ordnung vertreten, sondern in absteigender Linie, was die Lehre betrifft. Die beiden haben nicht das Ansehen von Clemens und Irenäus. Eusebios wird als glaubwürdiger

<sup>57</sup> H. J. Sieben, in: FC 12, 295.

<sup>58</sup> Basileios von Cäsarea, Ep. 9,2: PSB 12, 142–143.

<sup>59</sup> H. J. Sieben, in: FC 12, 297.

<sup>60</sup> Ep. 1Kor 58,2.

<sup>61</sup> H. J. Sieben, in: FC 12, 299.

<sup>62</sup> Irenäus, Adv. haer. V, 8, 2: SC 153, 97–100; Adv. haer. V, 9, 3: SC 153, 113–117.

<sup>63</sup> Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 212.



Zeuge für seine historischen Informationen und nicht als Lehrautorität zitiert. Die angeführte Belegstelle von Eusebios entstammt einem Werk, das heute nicht mehr erhalten ist. Er schreibt dort: »Wir rufen an den heiligen Gott der Propheten, den Erleuchter durch unseren Erlöser Jesus Christus *mit dem Heiligen Geist*«<sup>64</sup>. Auch Origenes wird kritisch betrachtet. Er praktiziert, meint Basileios, eine Lehre über den Hl. Geist, die nicht in allen Punkten gesund ist. Trotzdem bescheinigt Basileios Origenes in vielen Stellen, dank der »Macht der Gewohnheit«, die richtigen Worte über den Hl. Geist gefunden zu haben. Basileios erwähnt bei Origenes die Psalmenauslegung, wo er den Lobpreis auf den Hl. Geist ausspricht und zitiert einen Text aus dem Evangelium nach Johannes<sup>65</sup> und einen anderen aus dem Römerbrief<sup>66</sup>. Der Auszug aus dem Evangelium nach Johannes bezog sich auf die Taufe und ihre Wirkungen und ist mit dem liturgischen Kontext, über den Basileios selbst spricht verwandt. Bemerkenswert ist die Stellungnahme gegenüber Dionysius von Alexandrien (+ 264/65) und seines Zeitgenossen Origenes (+ 253/54), wie auch die Unerstreichung, dass die Berufung auf die Macht der Gewohnheit die beiden zu Änderung der eigenen Meinungen gezwungen hat<sup>67</sup>. Wir bemerken oft die Beharrlichkeit mit der Basileios das Alter der Formel oder die zitierte Tradition hervorhebt.

Der folgende Zeuge der Tradition ist der Geschichtsschreiber (Sextus Julius) Africanus (+ nach 240) für den die von Basileios verwendete Formel nicht fremd war. Der angeführte Auszug ist dem 5. Buch seines »Abrisses der Zeiten« entnommen. Basileios ist sich bewusst, dass es auch andere Texte gibt, die er aber wegen deren Kürze und oft mangels Gewissheit einer Silbe (σύν oder ἐν) als unsicher verwirft. Ganz anders verhält es sich mit den erwähnten Auszügen, die wegen ihrer Länge verlässlich scheinen<sup>68</sup>.

Basileios wendet sich dann einem liturgischen Hymnus zu, der mit der Danksagung Heiteres Licht identifiziert wird und dessen Alter im 2. Jahrhundert zu suchen ist. Aus diesem Hymnus zitiert Basileios den Passus: »Wir loben den Vater und den Sohn und den heiligen Geist Gottes«. Auch hier wendet sich Basileios einem liturgischen Text zu, durch den eine dogmatische Wahrheit verteidigt wird. Nach diesem deutlichen Text erwähnt Basileios den Hymnus von Athenogenos, aus dem er keinen Auszug anführt. Es handelt sich vielleicht um einen Märtyrer aus dem 2. Jahrhundert und einen Hymnus, der auf dem Weg zum Tod ausgesprochen<sup>69</sup> und uns nicht erhalten wurde.

*Argumentum patriticum* schließt mit der Erwähnung von Gregor dem Wundertäter (210–270), Firmilian von Cäsarea (+ um 268), Meletius von Pontus (4.Jh.)<sup>70</sup>, und einem Mann aus Mesopotamien. Unter diesen erfreut sich Gregor einer besonderen Darstellung. Es handelt sich um ein wahres Encomium. Er wird in einer Reihe mit den Aposteln und den Propheten verehrt, ein Mann »der im gleichen Geist wie sie gewandelt ist«. Ein Mann, der sein Leben hindurch auf den Spuren der Heiligen ging und ein vorbildliches Benehmen hatte. Er

<sup>64</sup> H. J. Sieben, in: FC 12, S. 301.

<sup>65</sup> Origenes, Com. Jo VI, 33,165: FC 12, 229.

<sup>66</sup> Origenes, Com. In Röm. 3,8: FC 12, 301.

<sup>67</sup> Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 213–215.

<sup>68</sup> B. Pruche, in: SC 17, 508, Note 3.

<sup>69</sup> B. Pruche, in: SC 17, 511 Note 1 und 2.

<sup>70</sup> Es handelt sich um Meletius von Pontus und nicht von Antiochien: SC 17 bis, 513, Note 4; FC 12, 305, Note 36; Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 217.



bekam den Namen Wundertäter wegen der Menge der Wunder, die er vollendet hat. Er wurde sogar von den Feinden der Kirche als zweiter Moses bezeichnet. Hundert Jahre nach seinem Tod wurde seine Erinnerung in der Kirche sehr lebendig. Sein Ruf war derart groß, dass seine Nachfolger es nicht zulassen, »dass Dinge angenommen und hinzugefügt wurden, die nach ihm aufkamen«<sup>71</sup>. Das Wachrufen der Erinnerung an Gregor dient dem Verfasser des *De Spiritu Sancto* als Beweis, dass eine der von Gregor verwendeten Formeln die umstrittene Doxologie aus der Basileioszeit ist. Die Genauigkeit seiner Behauptungen kann von jedem überprüft werden, der sich die Mühe macht vor Ort zu dokumentieren. Basileios hing an Gregor auch durch die Tatsache, dass seine Großmutter Macrina, die großen Einfluss in der Familie hatte, Anhängerin des berühmten Bischofs aus dem 3. Jahrhundert war.

Firmilian von Cäsarea (+ um 268) war wie Gregor der Wundertäter Schüler von Origenes und hat den Nachfolgern genau wie Gregor denselben Glauben in der Gottheit des Heiligen Geistes hinterlassen. Die Vertrauten von Meletius von Pontus bezeugen, dass auch er diese Ansicht teilte. Interessant wird die Erwähnung eines Mannes aus Mesopotamien<sup>72</sup>, der der Ortsprache kundig war und sagte, dass in der Landessprache dieselbe Formel im Umlauf war.

Wir müssen zugeben, dass wir aus der Liste der Väter und der angeführten Texte die Anwesenheit des Namens von Athanasius dem Großen vermissen, der eine besondere dogmatische Autorität des 4. Jahrhunderts war. Wir bedauern es um so mehr, da Basileios einen Briefwechsel mit Athanasius führte, aus dem deutlich wird, dass er den Bischof von Alexandrien schätzte. Warum hat er ihn nicht zitiert, obwohl Athanasius so deutlich die Gottheit des Hl. Geistes erklärte? Warum vermied er sich klar in diese Richtung auszu-drücken, obwohl seine Freunde ihn zu einer Erklärung ermutigt haben?<sup>73</sup> Athanasius zeigte ihm aber Vertrauen und akzeptiert die ihm entgegen gebrachte Vorsicht<sup>74</sup>. Es wurde behauptet, dass seine Zurückhaltung mit dem Wunsch, die umstrittenen Parteien zu versöhnen, wie auch durch eine besondere Seelsorge gegenüber seinen Gläubigen zu motivieren sei. Er wollte die Gemeinde nicht mit einer für diese Zeit zu offenen Erklärung schockieren<sup>75</sup>.

Ein aufmerksamer Blick auf die angeführten Auszüge erlaubt uns auch zu bemerken, dass Basileios mit der Erwähnung einiger Texte nicht die dogmatische Autorität bezweckte, sondern durch liturgische Belege eine Glaubenslehre zu begründen suchte. *Lex orandi* war ein wahres Glaubensbekenntnis der Kirchen, das seinen Ursprung in der apostolischen Zeit hat. Denn das was von Anfang an auf liturgischem Weg erlebt wurde, konnte in der Anschauung des Bischofs von Cäsarea nicht falsch sein. Basileios war kein Erneuerer, kein Schöpfer neuer Worte, sondern die von ihm benutzte Doxologie hat ein besonderes Alter und fand eine beeindruckende geographische Verbreitung. Der Verdienst von Basileios

<sup>71</sup> FC 12, 305.

<sup>72</sup> Der Mann aus Mesopotamien wird mit dem Syrer aus dem 2. Hom. zu Hexaemeron identifiziert. B. Pruche meint, dass der Mann Ephraem ist SC 17 bis, 514 Note 1; FC 12, 306, Note 38 bringt in Gespräch auch Eusebios von Emesa oder Diodor von Tarsus als mögliche Informanten.

<sup>73</sup> *Basileios von Cäsarea*, Ep. 71: PSB 12, 242–243; *H. Dörries*, Wort und Sünde, Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, Göttingen 1966, S. 129–130.

<sup>74</sup> *Athanasios*, Lettres à Jean et Antiochus et à Palladios: PG 26, 1168 in *J. Gribomont*, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 28. Hier finden wir auch die Beziehungen von Basilius mit dem Kreis seinen Freunden, S. 28–40.

<sup>75</sup> *J. Gribomont*, a. a. O., S. 28; *H. Dörries*, Wort und Sünde, Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, Göttingen 1966, S. 129–130.



bleibt die Verbindung zwischen dem *argumentum ex consensu antiquitas* mit dem *argumentum ex consensu universitatis*<sup>76</sup>. Diese Tatsache ist im ganzen Kapitel 29 nicht zu übersehen. Vermutlich bietet die Verwendung der liturgischen Texte mit der Aufbewahrung *en mysterio* einigen Lehrwahrheiten eine Erklärung für die Vorsicht des Bischofs von Cäsarea, der seine Gemeinde vor unnötiger Verwirrung schützen wollte. Der Unterschied zwischen Dogma und Kerygma kann eine Lösung des unbeugsamen Schweigens hinsichtlich einer deutlichen Erklärung der Gottheit des heiligen Geistes hervorbringen. Basileios hat diese Sache durch die zitierten Auszüge und aus der verwendeten Doxologie angedeutet, die er *en mysterio* empfangen hat und die er auf demselben Weg den Nachfolgern weitergeben wollte. Wir haben vor uns die innere Mission der Kirche, die einen Teil ihrer Lehre auf dem Weg der Mysterien und als liturgische Erfahrung der Gemeinde erlebte.

Die angeführten Namen stellen nicht immer eine Autorität hinsichtlich der Lehre der Kirche dar und Basileios macht uns auf seine Art darauf aufmerksam. Das ist der Fall z.B. für den Bischof Dianios (Epist. 51), Dionysius von Alexandrien oder Origenes, wie auch die Erwähnung einiger Namen, denen er keinen Auszug widmet. Die in die Diskussion eingebrachten Texte sind vor allem keine persönlichen Stellungnahmen, sondern oft Wiedergaben mancher Doxologien und alter liturgischer Formeln, die die liturgische Erfahrung der Kirche von überall und aus sehr unterschiedlichen Zeiten unterstreichen<sup>77</sup>.

### Statt Schlussfolgerung

Im 29. Kapitel des Traktates *De Spiritu Sancto* bringt der Verfasser sowohl vor als auch gleich nach dem eigentlichen Florilegium manche Präzisierungen bezüglich der angeführten Namen. Die »seligen Männer«, die einen Platz in seinem Florilegium gefunden haben, erfreuten sich seiner Aufmerksamkeit dank ihres Alter und auch der Genauigkeit ihrer Kenntnisse, die sie gegenüber den Zeitgenossen des Verfassers zeigten. Nach dieser Einführung, die gleich auch eine *captatio benevolentiae* bildet, folgt die Aufzählung der Beweise aus der Tradition der Kirche. Am Ende des Florilegiums erwähnt der Verfasser wieder einige Kriterien mit Bezug auf die angeführten Personen und Texte. Wieder betont Basileios, dass die verwendete Doxologie eine sehr alte Gewohnheit widerspiegelt und diejenigen, die sie verwendeten, als »Säule der Kirche« betrachtet werden, die »in jeder Kenntnis und Kraft des Geistes hervorragend sind«<sup>78</sup>. Es handelt sich um die Übernahme eines Wortes, »das den Heiligen lieb und vertraut ist und sich auf die Gewohnheit stützt«<sup>79</sup>. Dieses Wort hat sich schon zu Anfang der Verkündigung des Evangeliums in den Kirchen eingebürgert. Basileios betont, dass er zu dieser Formel der Doxologie von Jesus selbst angeregt wurde, weil der Herr den Hl. Geist auf dieselbe Stufe mit dem Vater und Sich selbst stellte, wie z. B. in der Formel der Taufe sichtbar wird: »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ; tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes« (Mt 28,19).

Von diesen kurzen Bemerkungen lösen sich einige Kriterien los, die für die Bildung des Florilegiums eine wichtige Rolle spielten. Basileios sucht in den Texten der Vorgänger den »vormaligen seligen Männern« eine Bestätigung für die von Dianios geerbte Doxologie. Die Forschung hat sich gelohnt, weil die Anzahl der Zeugen zahlreich war und ihr Alter

<sup>76</sup> FC 12, 306, Note 37.

<sup>77</sup> Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 204–206.

<sup>78</sup> FC 12, 307.

<sup>79</sup> FC 12, 309.



besonders ehrwürdig. Mit Clemens von Rom und Irenäos gelangen die Zeugen bis in die apostolische Zeit zurück, deren Lehre Irenäos durch Polycarp erhalten hat. Basileios selbst begründet seinen Lobpreis des Hl. Geistes durch die Aussage Christi über die Taufe (Mt 28,19). Danach ruft die Zeugenliste zahlreiche Namen besonders aus dem 3. Jahrhundert wach: Dionysius von Alexandrien (+ 247/248), Dionysius von Rom (259–268), Origenes (+ 253/254), Sixtus Julius Africanus (+ nach 240), Athenogenes (2. Jh.), Eusebios von Cäsarea (247/248–339), der Hymnus Heiteres Licht (2.Jh.), Gregor der Wundertäter (210–270), Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (+ um 268), Meletius von Pontus (4.Jh.) und der Zeitgenosse von Basileios, »der Mann aus Mesopotamien«. Mit dieser Zeugenliste, die ihren Ursprung in der apostolischen Zeit hat und bis an seine Zeit heranreicht, wollte Basileios das Alter seiner Doxologie beweisen und dadurch die Apostolizität, d.h. die Orthodoxie der verwendeten Formel, die umstritten war.

Man besteht im Florilegium nicht nur auf dem Alter des Glaubens und seiner Orthodoxie, sondern auch auf dem geistlichen Leben der »Säulen der Kirche« und auf ihre Kenntnisse durch die Kraft des Heiligen Geistes. Einige von ihnen starben als Märtyrer, was ihrem Leben eine besondere Aureole verlieh. Wir treffen hier *in nuce* die Merkmale an, von denen ca. 3 Jahre nach dem Konzil von Ephesus (431), Vinzenz von Lérins sprach. Es handelt sich um die in seinem Commonitorium erwähnten Merkmale: Allgemeinheit, Altertum und die Übereinstimmung (Com. I, 38). Also ca. 60 Jahre vor Vinzenz wählte Basileios die Zeugnisse der Väterüberlieferung aus und orientierte sich dafür an Alter, Universalität und Übereinstimmung der Belege, um die Orthodoxie der Glaubensformel zu beweisen. Basileios wollte durch die benutzte Doxologie die Gleichheit und die Gottheit der Personen der Hl. Dreifaltigkeit bekunden. Im 5. Jahrhundert werden diese Merkmale Kriterien für die patristische Theologie, um die Orthodoxie von der Häresie zu unterscheiden.

Die im Florilegium aufgezählten Personen haben bezüglich der Glaubenslehre nicht alle dieselbe Wertstellung, aber so wie wir schon erwähnt haben, wurden oft »aus Scheu vor der Macht der Gewohnheit an vielen Stellen die richtige Worte über den Geist gebraucht«<sup>80</sup>. Das war der Fall von Origenes und von Dionysius von Alexandrien, der auch dem Beispiel seiner Vorgänger folgend Presbyter als Vorbild und Richtschnur nahm<sup>81</sup>. Ein Teil der erwähnten Texte bildete die Liturgie der Kirche. Als erlebter Glaube in der Liturgie vertraten sie neben ihrem ehrwürdigen Alter nicht persönliche Meinungen, sondern den Glauben der universalen Kirche. Die Eigenschaften, welche die Namen begleiten, sind oft sehr Ehrfurcht gebietend. Einige Personen werden angeführt, weil sie mehr oder weniger in der Nähe der apostolischen Zeit ihr Leben verbracht haben oder wegen ihrer großen Erfahrung bezüglich der historischen Informationen. Andere fanden ihren Platz in der Zeugenliste aufgrund des heilig geführten Lebens oder für die Kraft des Geistes, der durch sie geäußert wurde.

<sup>80</sup> FC 12, 299.

<sup>81</sup> FC 12, 295.



# Basilio di Cesarea, Modello di paternità spirituale\*

a cura di Georgios Martzelos, Thessaloniki

## Introduzione

Nella nostra epoca, in cui la paternità spirituale sperimenta una crisi profonda ed estesa a motivo del clima moderno e soprattutto postmoderno<sup>1</sup> che influenza sensibilmente la vita spirituale dei membri della chiesa, è quanto mai necessario cercare autentici modelli di paternità spirituale attingendo alla ricchezza della tradizione ortodossa dal momento che essa custodisce e tramanda un'autentica spiritualità ortodossa. Il grande Basilio rappresenta sicuramente un modello di paternità spirituale, come mostreremo in seguito, e tale è ritenuto dalla tradizione ortodossa.

Accingendoci a esaminare le fonti relative alla paternità spirituale così come fu vissuta da Basilio, bisogna fin da principio ricordare che nessuno conobbe la sua persona e la sua opera meglio di colui che fu suo intimo amico fin dagli anni dei loro studi ad Atene, Gregorio il Teologo (Gregorio di Nazianzo), e di suo fratello Gregorio, vescovo di Nissa. Le informazioni offerteci da questi due cappadoci, sebbene profondamente segnate dall'amicizia nel primo caso e dal rapporto fraterno nel secondo, corrispondono tuttavia perfettamente ai dati che ci vengono dagli scritti di Basilio e lo rappresentano, in modo fedele e convincente, non solo come un uomo erudito nella scienza profana e in quella divina o come un grande santo e uno strenuo difensore dei dogmi ortodossi, ma anche come modello di padre e di pastore.

Gertamente la paternità spirituale nel pensiero di Basilio, quale emerge dai suoi scritti e dalle informazioni offerte dai due Gregorio, è strettamente legata alla sua personalità e alla sua attività di presbitero e di vescovo e non può essere compresa indipendentemente da essa. Oggi forse abbiamo difficoltà a vedere la Paternità come legata esclusivamente alla persona e al ministero del vescovo e del presbitero, poiché siamo influenzati, in misura più o meno grande, da una concezione più tarda della paternità spirituale quale cominciò a delinearsi nella tradizione della chiesa a partire dal IV, e soprattutto nel V secolo e in quelli successivi, con l'apparizione delle grandi forme carismatiche della tradizione monastica e particolarmente di quella neptica<sup>2</sup>, che influenzarono profondamente la vita spirituale e la prassi pastorale della chiesa. L'imporre di tale modello più tardi di paternità spirituale andò a riempire un vuoto che si era creato nella vita della chiesa in seguito al venir meno delle grandi figure carismatiche tra i rappresentanti delle istituzioni, principalmente tra i vescovi<sup>3</sup>. Alla coscienza pastorale ed ecclesiologica dell'antica

\* Der Vortrag wurde gehalten beim XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Er wurde in italienischer Sprache von der Commitia Di Bose im Jahre 2008 publiziert.

<sup>1</sup> Si veda a questo proposito H.-R. Müller-Schwefe, *Welt ohne Väter*, Hamburg 1959, p. 77; H. Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité*, in: *Ead.*, *La crise de la culture*, Saint-Amand 1992, pp. 123 ss.; A. Renault, *La fin de l'autorité*, Paris 2004.

<sup>2</sup> Sulla concezione posteriore della paternità spirituale nella tradizione ortodossa si veda l'interessante studio di S. P. Tschlis, *The Spiritual Father in the Pachomian Tradition*, in: <http://www.stpaulsirvine.org/htral/pachomian.htm> (ultimo accesso 12 maggio 2009).

<sup>3</sup> Questo vuoto, che è un chiaro frutto della mondanizzazione della vita della chiesa, fu segnalato già da Gregorio di Nazianzo (cf. Discorsi XLIII, 11, 26, in: *Id.*, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, pp. 1060–1063; *Id.*, *Lettres* 87; 95, a cura di P. Gallay, Paris 1964, vol. I, pp. 108–109, 114–115; *Id.*, *Poesie* II, 1, 12, a cura di C. Crimi e I. Costa, Roma 1999, vol. II, pp. 74–104; *Id.*, *A se*



chiesa, che prosegue ed esplicita relativamente a questo tema l'opera di Basilio, tale concezione più tarda della paternità spirituale era completamente sconosciuta. E questo perché per la chiesa antica il vescovo, e il presbitero che era alle sue dipendenze, costituivano il centro e il fulcro della vita ecclesiastica in senso ampio, come pure erano considerati padri spirituali e mistagoghi del proprio gregge<sup>4</sup>.

Cominciamo a vedere, dunque, quale era la concezione della paternità spirituale praticata da Basilio per passare poi a vedere quali sono le sue caratteristiche e i frutti che essa produsse e che fanno del padre cappadocico un vero modello di padre spirituale e di pastore della chiesa.

### La concezione della paternità spirituale secondo Basilio

La paternità spirituale in Basilio, in quanto presbitero e successivamente vescovo di Cesarea di Cappadocia, non si esaurisce nel suo essere un esempio e un modello di guida spirituale del suo gregge – secondo il modo in cui spesso viene intesa la paternità spirituale nel nostro tempo – ma si ricollega indissolubilmente con il suo impegno di pastore, maestro e filantropo che si proponeva quale scopo la nascita spirituale, la crescita e il perfezionamento delle anime affidategli da Dio. E questo è assolutamente logico perché la paternità spirituale,

---

stesso e intorno ai vescovi: *PG* 37,1169A) come da molti altri padri della chiesa (cf., ad esempio, *Giovanni Crisostomo*, A Innocenzo, vescovo di Roma, in: *Id.*, Dall'esilio. Lettere, a cura di R. Callegari, Milano 1975, pp. 268–269; *Id.*, A Ciriaco vescovo, *ibid.*, pp. 86–87; *Pseudo-Giovanni Crisostomo*, Discorso sugli pseudo-profeti e gli pseudo-maestri 8: *PG* 59,562–563; *Siméon le Nouveau Théologien*, Hymnes 58,25–401, a cura di J. Paramelle e L. Neyrand, Paris 1973, vol. III, pp. 280–309; *Id.*, *Traité éthiques* 5, in: *Id.*, *Traité théologiques et éthiques*, a cura di J. Darouzes, vol. II, pp. 78–119. Vedi anche W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974, pp. 13 ss.).

<sup>4</sup> Sulla concezione della paternità spirituale nella coscienza pastorale ed ecclesiológica della chiesa antica, cf. *Les constitutions apostoliques* 2,33, a cura di M. Metzger: *SC* 320, Paris 1985, vol. I, pp. 252–254: «Attraverso il tuo vescovo, Dio ti adotta come figlio, o uomo; riconosci, figlio, questa mano destra, tua madre, amala e venera colui che è tuo padre dopo Dio. Se già la Parola divina dice dei genitori secondo la carne: Onora tuo padre e tua madre per essere felice' (Dt 5,16), e: 'Chiunque maledice il padre o la madre, perisca e muoia' (Es 21,16), quanto più, trattandosi di genitori spirituali, la Parola vi ordina di onorarli e amarli in quanto vostri benefattori e ambasciatori presso Dio! Non vi hanno fatto rinascere attraverso l'acqua' (Gv 3,5), colmati di Spirito santo, nutriti con il latte della Parola (cf. 1Cor 3,2), innalzati con il loro insegnamento, confermati con le loro ammonizioni? Non vi hanno fatto dono del corpo salutare e del 'sangue prezioso' (1Pt 1,19), non vi hanno liberati dai vostri peccati, non hanno fatto partecipi dell'eucaristia santa e sacra i compagni e gli eredi della promessa di Dio (cf. Ef 3,6)? Venerateli, onorateli con ogni sorta di onori perché essi hanno ricevuto da Dio potere di vita e di morte per giudicare i peccatori, condannare a morte nel fuoco eterno (cf. Mt 25,41), liberare dai peccati quelli che si pentono e restituirli alla vita». Secondo Epifanio di Cipro la concezione della paternità spirituale è strettamente intrecciata con l'istituzione e l'ufficio del vescovo mentre non rientra affatto nell'istituzione e nell'ufficio del presbitero, e questo perché, come spiega egli stesso, «l'ordine (*táxis*) del vescovo è orientato alla generazione; genera padri per la chiesa. Quello dei preti non è in grado di generare padri; con il lavacro della rigenerazione genera figli per la chiesa, ma non padri né maestri» (*Epifanio di Cipro*, Panarion 55,4: *PG* 42,5080). Cf. anche V. Kalliakmanis, *Μετάνοια και πνευματική πατρότητα*, in: *Βελλά IV*, Ioannina 2007, pp. 128 ss.; S. Koutsas, 'Ο Πνευματικός Πατήρ: Ἡ πνευματικὴ πατρότης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως, in: <http://www.alopsis.gr/modules.php?name=News&file=article&sid=684> (ultimo accesso 29 giugno 2009). Cf. anche I. Zizioulas, 'Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, *Athinaí* 1990<sup>2</sup>, pp. 96 ss., 153 ss. 190 ss.



secondo la tradizione ortodossa, non si risolve in un impegno di un momento ma comporta una dedizione continua connessa non solo con la nascita in Cristo, ma anche con la crescita in Cristo e il perfezionamento delle membra della chiesa<sup>5</sup>. Del resto, è questo che vuol dire l'apostolo Paolo quando scrive ai galati: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi» (Gal 4,19). È significativo che, sebbene qualifichi i galati come suoi «figlioli», considerandosi dunque loro padre spirituale, provi continuamente le doglie, in una sorta di continuo travaglio spirituale finché non sia formato Cristo in loro<sup>6</sup>. Del resto va tenuto presente che il modello di paternità spirituale ha una base eminentemente trinitaria; *mutans mutandis*, si fonda sulla stessa paternità divina, la quale non è di un momento, ma duratura e incessante tanto sul versante della comunione trinitaria quanto su quello della divina economia. Di conseguenza, la paternità spirituale come impegno continuo e incessante, non deve essere limitata a una sola fase della vita spirituale del credente, e concretamente alla sua nascita in Cristo considerata indipendente dalla crescita in Cristo e dal compimento nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo (cf. Ef 4,13). In altre parole, la paternità spirituale, oltre alla nascita in Cristo, concerne anche tutte le forme spirituali di direzione e di guida del credente che tendono alla sua piena maturità in Cristo. Per questo motivo padre spirituale, pastore e maestro, per la tradizione ortodossa e, di conseguenza, anche per Basilio sono concetti reciprocamente collegati e quasi sinonimi.

La fama di Basilio come padre spirituale della diocesi, secondo tale concezione della paternità, si era ampiamente diffusa ed era comunemente accettata già ai suoi tempi. È significativo che tanto Gregorio il Teologo quanto Gregorio di Nissa, nonostante il diverso legame che ebbero con lui, non esitano a chiamarlo anch'essi espressamente e apertamente loro «padre»<sup>7</sup>, esprimendo in questo modo non solo il rispetto e la venerazione che nutrivano per la sua persona, ma anche l'importanza che egli ebbe nella loro storia personale. In altre parole la paternità spirituale che gli riconoscono non va intesa in senso stretto; essa ricopre l'intera relazione spirituale, di dipendenza da parte loro e di guida da parte sua. Ricordiamo, inoltre, che Basilio, come vedremo più estesamente in seguito, aveva istituito numerosi centri monastici nei quali non solo vivevano, ma anche venivano formati i monaci medianre *insegnamenti teologici, filosofici e di altro* genere, in modo da preparare dei cristiani maturi a servizio della chiesa. In uno di questi centri si formò suo fratello, Gregorio di Nissa, come pure, in un certo qual modo., anche Gregorio il Teologo<sup>8</sup>.

A proposito di questa formazione, Gregorio di Nissa, in una lettera al sofista pagano Libanio, chiama suo fratello «padre e maestro mio» e dice che «il suo divino eloquio mi ha dirozzato tanto quanto basta a riconoscere il danno dei non iniziati all'eloquenza»<sup>9</sup>. Dobbiamo

<sup>5</sup> Sulla paternità spirituale nella tradizione ortodossa in generale, cf. l'interessantissimo articolo del monaco *Samuele*, *Spiritual Paternity: The Holy Spirit and Spiritual Birth*, in: <http://www.cjoc.ca/pdf/BrSamuel.pdf> (ultimo accesso 29 giugno 2009).

<sup>6</sup> Cf. anche *V. Kalliakmanis*, *Ἡ πνευματικὴ πατρότητα κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*, in: *Καιρὸς. Τόμος Τιμητικὸς στὸν Ὁμότιμο Καθηγητὴ Δαμιανὸ Ἀθ. Δόϊκο* IV, Thessaloniki 1994. pp. 670 ss.

<sup>7</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, *La sua vita* 221–235, in: *Id.*, *Autobiografia*. *Carmen de vita sua*, a cura di *F. Trisoglio*, Brescia 2005, pp. 60–61; *Gregorio di Nissa*, *L'uomo I*, a cura di *B. Salmona*, Roma 1982, pp. 29–33; *Id.*, *Contro gli usurari*: PG 46,452D; *Id.*, *Lettere* 13, in: *Id.*, *Epistole*, a cura di *R. Criscuolo*, Napoli 1981, pp. 109–111.

<sup>8</sup> Cf. *P. K. Christou*, *Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογικὴ σκέψις*, Thessaloniki 1978, pp. 76 ss.

<sup>9</sup> *Gregorio di Nissa*, *Lettere* 13, p. 110.



pertanto notare che le definizioni di «padre e maestro»<sup>10</sup> o «pastore e maestro»<sup>11</sup> che Gregorio di Nissa impiega riferendosi alla persona di Basilio hanno anche un significato più vasto e rappresentano, in un certo senso, dei termini tecnici con i quali si sottolinea chiaramente che la paternità spirituale e l'impegno di maestro, così come furono esercitati da Basilio, sono inseparabili.

La stessa cosa si osserva anche in Gregorio il Teologo. Mentre nel poema *Sulla sua vita* considera Basilio come «un secondo padre ... assai più gravoso da sopportare»<sup>12</sup> del padre naturale, a motivo del grande peso spirituale della sua persona e della sua opera, in una lettera indirizzata allo stesso Basilio lo giudica una straordinaria guida spirituale e un maestro, tratteggiando in questo modo le caratteristiche fondamentali della paternità spirituale del grande vescovo:

Fin da principio ho visto in te, e lo vedo tuttora, la guida della mia vita, il maestro per la mia fede e tutto ciò che si può dire di bello. Se qualcun altro vanta i tuoi meriti, lo fa certamente con me e dopo di me, a tal punto sono vinto dalla tua pietà e sono interamente tuo. Non v'è da stupirsi: là dove pi grande è l'intimità, più grande è anche la conoscenza; e dove la conoscenza è più ricca, anche la testimonianza è più perfetta. E il più grande bene di questa mia vita è l'amicizia e l'intimità con te<sup>13</sup>.

Per Gregorio il Teologo, Basilio, come padre spirituale e maestro, fu «l'uomo più saggio», colui che per la sua vita e le sue parole superò tutti gli altri e perciò non esita a considerarlo «il più grande bene che è toccato in questi tempi in cui viviamo»<sup>14</sup>.

Di conseguenza, si può capire come per i due Gregorio, padre spirituale, pastore e maestro sono caratteristiche strettamente collegate nella persona di Basilio. I due osano paragonare il loro padre e maestro alle grandi figure dell'Antico e del Nuovo Testamento: Giuseppe, Mosè, Aronne, Samuele, David, Salomone, Elia, Giovanni Battista, Pietro, Paolo e i figli di Zebedeo. Tutti costoro furono le guide e i maestri che guidarono spiritualmente e fecero avanzare il popolo di Dio<sup>15</sup>.

Gregorio di Nissa istituisce un confronto eloquente tra Basilio e Mosè; nella contemplazione tipologica dell'opera di questa grande guida biblica fa trasparire la figura di Basilio in quanto padre spirituale. Secondo Gregorio, anche Basilio al pari di Mosè, *mutatis mutandis*, fece attraversare a molti l'acqua – da intendersi come l'acqua del battesimo – li illuminò con la sua parola che teneva il posto della colonna di fuoco di Mosè, li nutrì con la manna celeste. Come Mosè colpì con il bastone la roccia e ne fece sgorgare l'acqua con cui dissetare il suo popolo, così anche Basilio facendo il segno della croce riuscì a dissetare spiritualmente il suo popolo con l'acqua viva e abbondante che sgorgava dalla sua bocca. Anch'egli costruì alla periferia della città una tenda materiale della testimonianza – la Basiliade – ottenendo, con i suoi insegnamenti sulla carità, che i poveri nel corpo divenissero anche poveri in spirito e fossero proclamati beati, degni del regno dei cieli. Oltre alla tenda materiale edificò con le sue parole anche una tenda della testimonianza spirituale nell'anima di ciascun fedele del suo gregge, innalzò in essa le colonne dei pensieri che confermano il faticoso cammino verso la virtù e

<sup>10</sup> *Id.*, L'uomo, Prologo, p. 27.

<sup>11</sup> *Id.*, Discorso funebre per suo fratello Basilio il Grande: PG 46,789B.

<sup>12</sup> *Gregorio di Nazianzo*, La sua vita 391, pp. 68–69.

<sup>13</sup> *Id.*, Lettres 58,1–2, vol. I, p. 73.

<sup>14</sup> *Id.*, La sua vita 222; 225, pp. 60–61.

<sup>15</sup> Cf. *Id.*, Discorsi XLIII,33,72–34,76, pp. 1110–1117; *Gregorio di Nissa*, Discorso funebre: PG 46,792A.797B–812D.



l'adornò con lavacri spirituali, con le lampade della sua parola, con gli incensieri e i sacrifici delle sue preghiere. Inoltre apprestò nell'anima di ciascuno un'arca mistica, in cui pose le tavole dell'alleanza, cioè i divini comandamenti, che scrisse con il suo dito divino. In tal modo dispose nel cuore di ciascuno un'arca di misteri spirituali, nella quale la Legge è scritta con le opere e l'energia dello Spirito. In essa il bastone del sacerdozio portava sempre il suo santo frutto, germogliando continuamente grazie alla partecipazione alla santificazione, e la brocca, cioè il vaso dell'anima, non si svuotava mai della celeste manna. Molte volte, annota tra gli altri il Nisseno, abbiamo capito che era entrato come Mosè dentro la nube, dove era Dio. E questo perché quello che gli altri non potevano spiegare era a lui comprensibile grazie alla potenza dello Spirito santo, come se si trovasse realmente in mezzo a una nube divina<sup>16</sup>. Dopo questi parallelismi che fanno emergere chiaramente la profondità e l'ampiezza che è nascosta nella concezione di paternità spirituale di Basilio, così come è stata compresa e presentata dai due cappadoci, passiamo a considerare in qual modo il santo padre esercitò concretamente la paternità spirituale.

## L'esercizio della paternità spirituale da parte di Basilio

### La paternità spirituale di Basilio all'epoca del presbiterato

I tratti specifici della paternità spirituale di Basilio cominciarono a mostrarsi chiaramente quando era ancora presbitero a Cesarea, collaboratore di Eusebio suo predecessore nella sede episcopale. Principale tratto caratteristico è la sua sollecitudine per l'unità e la pace della chiesa, senza la quale non è possibile coltivare una vita spirituale. Tale sollecitudine si manifestò chiaramente un anno circa dopo la sua ordinazione a presbitero.

Eusebio, travolto dall'invidia davanti al suo attivissimo presbitero, come accenna Gregorio il Teologo, si rivoltò contro di lui e minacciò uno scisma all'interno della chiesa di Cesarea. Basilio, allora, preoccupato di salvare l'unità del corpo della chiesa che si trovava in una situazione delicatissima a motivo di varie eresie, non volle intraprendere una lotta e una pericolosa battaglia contro di lui; su consiglio del suo amico Gregorio, fuggì nel solitario possedimento del Ponto dove era vissuto per almeno tre anni prima della sua ordinazione presbiterale. Non ebbe tuttavia la fortuna di restare nella quiete monastica per più di tre mesi. Quando, nell'estate del 365, l'imperatore Valente entrò in Cesarea con il suo esercito minacciando di sottomettere la chiesa e di indurla ad abbracciare l'eresia ariana, Basilio, scongiurato ancora una volta dall'amico Gregorio e animato da zelo divino, mise da parte qualsiasi risentimento e tornò indietro schierandosi al fianco del vescovo Eusebio e lottando strenuamente per difendere la fede ortodossa; così l'imperatore fu costretto a ritirarsi senza aver ottenuto nulla e nella chiesa di Cappadocia fu ristabilita la pace<sup>17</sup>.

Parallelamente cerco di riportare l'unità sul fronte interno che era diviso e fragile. Si preoccupò di proteggere la chiesa cappadoce e con il suo atteggiamento dissolse i sospetti nei suoi confronti, convincendo quanti stavano attorno a lui che i dispiaceri e le tribolazioni che aveva sopportato erano una tentazione del demonio. Era presente in tutte le questioni che riguardavano il vescovo e il popolo di Cesarea, mostrando docilità e discernimento<sup>18</sup>. Come osserva Gregorio il Teologo, Basilio era diventato per il vescovo consigliere fidato, abile

<sup>16</sup> Cf. *Gregorio di Nissa*, Discorso funebre: PG 46,809C–812C.

<sup>17</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 12,28–15,33, pp. 1062–1069; P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, p. 57.

<sup>18</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 15,33, pp. 1068–1069.



assistente, esegeta delle cose divine, guida nelle cose da fare, bastone della vecchiaia, sostegno della fede, il più fidato per gli affari interni, il più abile in quelli esterni: in una sola parola, era tenuto in considerazione per l'amicizia tanto quanto in precedenza per l'ostilità<sup>19</sup>.

A causa di tale comportamento, ogni potere sulla chiesa passò nelle sue mani sebbene fosse ancora presbitero. In altre parole, non acquistò autorità nella chiesa, né ottenne il ruolo di padre spirituale con uno spirito di rivendicazione, ma soltanto con l'amore. Offrendo amore ebbe come contraccambio autorevolezza e fu riconosciuto dal popolo come padre spirituale. Ed era meraviglioso, come annota Gregorio, il suo equilibrio e l'accordo perfetto tra offerta e risposta; né conseguì che il vescovo era isti-tuzionalmente la guida del popolo, ma Basilio era diventato in realtà la guida del suo vescovo<sup>20</sup>.

La seconda nota caratteristica della sua paternità spirituale è legata al suo multiforme impegno pastorale e sociale, già notevole al tempo in cui era presbitero. Vero padre spirituale, animato da grande amore per Dio e per il prossimo, non restava indifferente dinanzi ai diversi problemi pastorali e sociali del suo gregge<sup>21</sup>.

Un importante segnale dei suoi interessi all'epoca del presbiterato è la meravigliosa omelia pedagogica *Ai giovani su come trarre profitto dalla letteratura greca*, che intende condurre i giovani a una corretta visione e utilizzo della cultura classica in un tempo difficile, in particolare dopo la pubblicazione del decreto di Giuliano con il quale veniva proibito ai maestri cristiani l'insegnamento della letteratura greca classica<sup>22</sup>.

Ma ciò che più manifesta le sue preoccupazioni di presbitero è la sua azione al momento della terribile carestia che nel 368 colpì la Cappadocia, tragedia che fu ulteriormente aggravata dall'indifferenza e dall'avarizia dei ricchi. Per tutta la durata della carestia, Basilio non solo mise a disposizione quella parte di beni che gli era rimasta dopo quanto aveva distribuito al momento del suo ritiro nel Ponto, ma riuscì anche ad aprire i depositi dei ricchi pronunciando due omelie infuocate, *Contro i ricchi*<sup>23</sup> e *Durante l'arida carestia*<sup>24</sup>, e assicurò così il cibo per i poveri e gli affamati. Radunò tutti quelli che erano colpiti dalla carestia, uomini, donne, vecchi e bambini e organizzò mense comuni per nutrirli. Le sue cure non si limitarono soltanto agli ortodossi ma si estesero senza distinzione anche agli ariani, agli ebrei e ai pagani. Non si fermò qui; imitando la diaconia di Cristo, con l'aiuto dei suoi figli spirituali, curò non solo i malati nel corpo, ma anche i malati nello spirito. In altre parole, non si limitò semplicemente ed esclusivamente a sovvenire alle necessità di quei disgraziati, ma si preoccupò anche dei bisogni

<sup>19</sup> *Ibd.*

<sup>20</sup> Cf. *Ibd.*

<sup>21</sup> Si veda il parallelismo proposto da Gregorio di Nissa tra l'apostolo Paolo e Basilio per quanto concerne l'amore per Dio e per il prossimo (cf. Discorso funebre: PG 46,797D–800C). Molto giustamente S. Koutsas annota che i più importanti tratti distintivi «del padre spirituale sono l'amore, la capacità di amare gli altri e di accogliere come proprie le tribolazioni e le tentazioni degli altri. Senza amore non vi può essere paternità spirituale. L'amore per i discepoli spirituali non rappresenta soltanto il principale merito del padre spirituale, ma il fondamento e l'essenza della paternità spirituale» (Ο Πνευματικός Πατήρ, A,4).

<sup>22</sup> Cf. P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, p. 188.

<sup>23</sup> *Basilio di Cesarea*, Contro i ricchi, in: *Id.*, Che cosa è tuo?, a cura di L. Cremaschi, Bose 2000 (Testi dei padri della chiesa 47), pp. 23–38.

<sup>24</sup> *Id.*, Durante l'arida carestia: PG 31,304D–328C.



spirituali offrendo insieme al cibo materiale anche quello spirituale, la parola di Dio<sup>25</sup>. Così il suo impegno sociale era strettamente legato a quello pastorale e a esso finalizzato a tal punto da costituire un aspetto fondamentale della sua paternità spirituale.

Gregorio il Teologo, rievocando la sua azione pastorale e sociale durante il presbiterato, la descrive con poche ma chiare parole:

Molti altri sono i segni che fanno conoscere quale fu lo zelo di Basilio e come protesse la chiesa: la franchezza nei riguardi dei magistrati, di tutti in generale e, in particolare, di quelli più potenti in città; le soluzioni dei dissidi, non messe in discussione una volta che avevano ricevuto il sigillo della sua voce, ma aventi l'autorità di leggi; l'assistenza dei bisognosi, di natura spirituale la maggior parte delle volte, materiale in non pochi casi (infatti, spesso porta profitto all'anima essere attirato con la benevolenza); l'assistenza ai poveri, l'ospitalità offerta agli stranieri, la cura delle vergini, le regole per i monaci, scritte e orali; le disposizioni delle preghiere, l'ordine nelle tribune e le altre cose che un uomo veramente di Dio e collocato dalla parte di Dio può fare per giovare al popolo<sup>26</sup>.

### La paternità spirituale di Basilio attempo dell'episcopato

La piena maturità della paternità spirituale di Basilio si rivelò a partire dal momento della sua nomina a vescovo della diocesi di Cesarea e durante i suoi otto anni di episcopato. L'esercizio della paternità spirituale in quanto vescovo, come annota Gregorio il Teologo, si fondava sull'assoluta convinzione che la virtù di una persona semplice consiste nell'essere buono, nella misura del possibile, o nel non essere cattivo; per chi è al governo o presiede, invece, è malvagità non superare di molto gli altri e non diventare ogni giorno migliore, oppure non possedere una virtù adeguata al posto che occupa<sup>27</sup>. Sulla base di questa assoluta convinzione, Basilio si dedicò a un multiforme impegno pastorale e sociale, continuando dalla sua sede episcopale il lavoro che aveva intrapreso da presbitero.

Fin dall'inizio, secondo la testimonianza dell'amico Gregorio, fu chiaro a tutti che la dignità episcopale non l'aveva ricevuta dagli uomini, ma era Dio stesso che gliela aveva donata<sup>28</sup>. In seguito, con la sua grandezza d'animo, riuscì ad addolcire i cuori di quelli che gli si opponevano e lo contestavano. E questo non l'ottenne, annota Gregorio, con sanzioni e abusi di potere, ma con la rettitudine e la magnanimità del suo atteggiamento; non gli interessava soltanto una momentanea obbedienza, ma la piena sottomissione al vescovo e padre spirituale. A tal fine, unì alla severità la condiscendenza, alla mitezza la fermezza. Per questo non gli servivano tanto le parole, ma le azioni. Riuscì a trascinare gli avversari dalla sua parte e a farli diventare suoi alleati con l'amore e non sottomettendoli con astuzie o con il potere. Il mezzo principale di cui si servì per tale opera fu, secondo Gregorio, la potenza del suo spirito e la sua straordinaria virtù. I suoi fedeli pensavano che per loro vi era una sola via di salvezza, essere suoi amici e stargli sottomessi, e un solo pericolo, entrare in contrasto con lui; consideravano lo stare lontani da lui come un allontanarsi da Dio stesso. Questo destò in essi un libero desiderio di sottomissione al loro vescovo e padre spirituale, e trasformò la loro inimicizia in amicizia<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 15,34–36, pp. 1068–1073; *Gregorio di Nissa*, Discorso funebre: PG 46,805D–808A; P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα -Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 59 ss.

<sup>26</sup> *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 15,34, p. 1069.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 16,38, pp. 1072–1075.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 17,39, pp. 1074–1075.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 17,40, pp. 1074–1077.



Dopo aver ristabilito l'unità e la pace nella chiesa locale di Cesarea, Basilio si dedicò alla realizzazione del suo sogno ecumenico, vale a dire del suo desiderio di ristabilire l'unità di tutta la chiesa che, com'è noto, era lacerata da diverse eresie. Come dice l'amico Gregorio, non si limitava a lamentarsi delle tristi condizioni della chiesa e a innalzare le mani a Dio chiedendogli di risolvere la situazione, restandosene inattivo. Credeva invece di dover essere lui stesso d'aiuto e di dover fare qualcosa per curare i mali della chiesa<sup>30</sup>. Aveva già mostrato essendo ancora presbitero la sua preoccupazione per l'unità e la pace della chiesa intera, quando a nome del vescovo era entrato in contatto con le più grandi personalità ecclesiastiche del suo tempo – Atanasio, Eusebio di Samosata e Melezio di Antiochia – nel tentativo di consolidare il fronte del partito ortodosso opposto agli ariani<sup>31</sup>. E questo perché comprendeva che il benessere o il malessere del singolo non ha alcuna conseguenza per il gruppo mentre, al contrario, il benessere o il malessere del gruppo ha immediate ricadute anche sul benessere o il malessere del singolo. Di conseguenza il suo interesse ecumenico fu direttamente e consequenzialmente legato al suo impegno pastorale nella chiesa locale della sua diocesi. Questo lo portò a mostrare una sensibilità particolare che, in qualità di «tutore e guida»<sup>32</sup> della comunità, lo condusse a trovare soluzioni per il ristabilimento dell'unità di tutte le chiese con la reintegrazione di quanti si erano lasciati sviare dall'eresia. A tale scopo, da un lato, scrisse lettere e discorsi teologici con i quali combatte l'eresia e presentò l'insegnamento ortodosso lasciando così in eredità la sua opera dogmatica quale canone di fede non solo alla chiesa locale di Cesarea, ma a tutta la chiesa; dall'altro, poiché credeva che una prassi senza parole è incompleta come lo è una parola senza prassi, insieme ai suoi discorsi contro gli eretici lavorò attivamente per un corretto approccio a questi problemi. Come ci racconta Gregorio il Teologo, da alcuni si recò egli stesso o inviò i suoi uomini, altri li fece chiamare, li ammonì, li rimproverò, li redarguì, e se era necessario, li minacciò; spesso si vide costretto a difendere popoli, città, singole persone, e in generale, si preoccupò in tutti i modi della salvezza della chiesa intera curando le sue ferite<sup>33</sup>.

Nella sua attività ecumenica entrò in relazione con Atanasio, Melezio di Antiochia, Damaso di Roma, intervenendo per la risoluzione dello scisma antiocheno e il ristabilimento dell'unità nel partito ortodosso della chiesa antiochena, e chiedendo a Roma l'invio in oriente di delegati che si rendessero personalmente conto della situazione caotica in cui si trovava la chiesa orientale e giudicassero essi stessi chi, in seguito, avrebbe dovuto godere della comunione ecclesiale con loro e chi no<sup>34</sup>. Indipendentemente dal fatto che le sue proposte non avessero ottenuto i risultati sperati, tuttavia, come risulta dalla lettera agli abitanti di Neocesarea scritta nel 375, si ritenne soddisfatto della risposta che aveva ottenuto e del riconoscimento del suo operato da parte dei vescovi di una gran parte della chiesa, come quelli della Pisidia, della Licaonia, dell'Isauria, della Frigia, dell'Armenia, della Macedonia, dell'Acacia, dell'Illiria, della

<sup>30</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 17,41, pp. 1076–1077.

<sup>31</sup> Cf. *Saint Basile*, Lettres 61; 30–31; 57, a cura di Y. Courtonne, Paris 1957, vol. I, pp. 151–152, 72–73, 144–145; P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα -Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, p. 59.

<sup>32</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 17,42, pp. 1076–1077.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 18,43, pp. 1076–1079.

<sup>34</sup> Cf. *Saint Basil*, Lettres 66–70; 80; 89, vol. I, pp. 156–166, 181–182, 193–194; 216, Paris 1961, vol. II, pp. 207–208; 242–243; 263, Paris 1966, vol. III, pp. 65–73, 121–126.



Gallia, della Spagna, dell'Italia, della Sicilia, dell'Africa, dell'Egitto e della Siria, i quali erano in continue relazioni con lui<sup>35</sup>.

Ciò che lo consacrò nella comune coscienza ortodossa come difensore della fede ortodossa e guida della chiesa fu la sua resistenza al potere politico e, concretamente, all'imperatore Valente che, nell'estate del 370, venne una seconda volta a Cesarea con il suo esercito per sottomettere l'unica città dell'Asia minore che era rimasta ortodossa. Egli trovò tuttavia un'ostinata resistenza nella persona di Basilio e, ancora una volta, non poté realizzare il suo piano. Nonostante le sue aggressioni, le promesse e le minacce, non riuscì a piegare il grande vescovo<sup>36</sup>.

È significativo il dialogo tra Basilio e il prefetto Modesto che su ordine dell'imperatore l'aveva fatto chiamare per piegarlo e convincerlo a passare all'eresia omea. Riportiamo questo dialogo per ammirare, come dice Gregorio, «la resistenza che Basilio opponeva con intelligenza»<sup>37</sup>, cioè la ferma risoluzione che il grande padre oppose al potere politico che minacciava l'integrità della fede.

«Ehi tu – disse il prefetto, aggiungendo il nome, dal momento che non credeva giusto chiamarlo vescovo – cosa cerchi di ottenere con questa sfrontatezza nei confronti di una così alta autorità, e con l'essere tu solo tra gli altri arrogante?». «Qual è il problema? – rispose quell'uomo nobile -. E di che arroganza parli? Ancora non riesco a capire». «Il problema è che tu – rispose il prefetto – non ti curi della religione del re, quando ormai tutti gli altri sono stati piegati e vinti». Basilio, allora, disse: «Il mio Re non ammette queste cose, né io accetto di prostrarmi ai piedi di una creatura, dal momento che anche io sono una creatura di Dio, che ha ricevuto l'invito a essere Dio». «E noi, che cosa rappresentiamo per te?». «Proprio niente – rispose Basilio – quando date simili ordini». «Non è forse importante per te avere un posto nel nostro seguito e averci come alleati?». «Voi siete prefetti e fate parte degli uomini illustri, non voglio negarlo, ma sicuramente non meritate la venerazione più di Dio. Avervi come alleati è cosa importante: come, infatti, non potrebbe esserlo? Anche voi siete creature di Dio, ma siete sullo stesso piano di quelli che ricevono ordini da noi: il cristianesimo si contraddistingue, infatti, non per i personaggi, ma per la fede».

Allora il prefetto, colpito, si accese di maggior sdegno, si alzò dal seggio e usò nei suoi confronti parole più violente. «Tu non temi il potere?», disse. «Cosa mai sarà, cosa posso soffrire?». «Non temi nessuna delle molte pene che io ho il potere di infliggere?». «Quali sarebbero queste pene? Fammi sentire?». «Confische, esili, torture e morte». «Se c'è qualcosa'altro, minacciami: infatti non mi tocca nessuna di queste pene». «Come sarebbe?», rispose il prefetto. «È che – rispose – non posso essere colpito dalla confisca, dal momento che non possiedo niente, a meno che tu non voglia i miei cenci ridotti a brandelli, o i pochi libri, che per me sono tutta la vita. Non so cosa possa essere l'esilio, dal momento che non sono circoscritto da alcun luogo e considero mia non la terra in cui ora abito, ma tutte quelle in cui io potrei finire, o meglio considero di Dio ogni terra; in esse io non sono nient'altro che un pellegrino in cerca di temporanea dimora. Che cosa poi otterrebbero le torture, se non c'è il corpo? A meno che tu non ti riferisca al primo colpo. L'unica cosa di cui puoi farti forte è

<sup>35</sup> Cf. *ibid.* 204, vol. II, pp. 172–180; vedi anche *P. K. Christou*, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα -Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 110 ss.

<sup>36</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 19,44–47, pp. 1078–1081; vedi anche *P. K. Christou*, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα -Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 65 ss.

<sup>37</sup> *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 20,48, p. 1083.



la morte, che però è una benefattrice: infatti mi manda prima presso Dio, per il quale io vivo e opero, per il quale sono in massima parte morto e verso il quale già da tempo mi affretto».

Il prefetto, stupito da queste parole, disse: «Nessuno fino a ora si è rivolto a me in questo modo e con una simile libertà di espressione», aggiungendo il proprio nome.

«Tu, forse – rispose Basilio – non hai mai incontrato un vescovo, altrimenti ti avrebbe di certo parlato allo stesso modo, battendosi in difesa di simili cause. Infatti, prefetto, noi siamo miti in altre circostanze, e umili più di chiunque altro, perché i comandamenti prescrivono che non solo con un'autorità di tale importanza, ma anche con il primo venuto non bisogna alzare il sopracciglio. Però, quando Dio è messo in discussione e in pericolo, lui soltanto guardiamo, trascurando ogni altra cosa. Fuoco, chiodi, bestie feroci, unghie che lacerano le carni per noi sono godimento più che spavento. Per questo tu sii pure prepotente, minaccia pure, fa' tutto quello che vuoi, trai i vantaggi del tuo potere. Anche l'imperatore, però, sappia che non riuscirai a trarci dalla tua parte e non ci convincerai ad accordarci con voi nell'empietà, anche se rivolgerai minacce più tremende»<sup>38</sup>.

Quando l'imperatore fu informato dal prefetto dell'accaduto, stupito della resistenza di Basilio, diede ordine di lasciarlo stare. In seguito, recatosi nel giorno dell'Epifania nella cattedrale di Cesarea che era piena di gente, rimase sbalordito al vedere l'atmosfera e l'ordine che regnavano nella chiesa e, dopo il colloquio che ebbe con Basilio, cambiò atteggiamento e si ritirò dando ordine di lasciarlo in pace<sup>39</sup>.

La conclusione di questa «intelligente resistenza» fu che Basilio guadagnò l'ammirazione e il rispetto tanto del prefetto quanto dell'imperatore<sup>40</sup>. L'ammirazione del prefetto crebbe ulteriormente quando fu guarito da una grave malattia grazie alle preghiere del santo<sup>41</sup>. Da allora Basilio fu in corrispondenza con lui; gli scriveva riguardo a diverse questioni della sua diocesi, soprattutto di natura sociale<sup>42</sup>. Quanto all'imperatore, la sua ammirazione durò soltanto un momento; a causa delle pressioni di quanti lo attorniavano, tra i quali sua moglie Domnina, nonostante un'iniziale esitazione, decise alla fine di sottoscrivere il decreto che condannava Basilio all'esilio, ma poiché la penna, a causa del tremito della sua mano, gli si ruppe tre volte, strappò il decreto e così il grande vescovo non andò in esilio<sup>43</sup>.

Di grande interesse è anche la condotta di Basilio nel cercare di ricondurre nella chiesa quanti erano caduti nell'eresia; questo mostra la sua profonda coscienza di essere padre spirituale non solo degli ortodossi, ma anche degli eretici della sua diocesi. La sua azione pastorale si basava sulla convinzione che a volte per presentare la fede ortodossa nel dialogo con gli eretici e, in generale, con i nemici della fede, non è indispensabile esprimere in modo minuzioso e dettagliato la dottrina ortodossa. Al contrario, in certi casi, l'assenza di acrimonia dottrinale è assolutamente giustificabile e necessaria, perché in tal modo si crea l'impressione che vi sia

<sup>38</sup> *Ibid.* XLIII 20,48–50, pp. 1083, 1085.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 20, 51–21,53, pp. 1084–1087.

<sup>40</sup> Si veda il resoconto del prefetto all'imperatore: «Imperatore, siamo sconfitti da colui che è a capo di questa chiesa. Quell'uomo è più forte delle minacce, più saldo dei discorsi, refrattario alla persuasione. Sono altri gli uomini, quelli più vili, che vanno messi alla prova; Basilio, o viene fatto oggetto di palese violenza oppure è inutile aspettarne che ceda alle minacce» (*ibid.*, XLIII, 20,51, p. 1085).

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, XLIII, 23,55, pp. 1088–1089.

<sup>42</sup> Cf. *Saint Basile*, Lettres 110–111, vol. II, pp. 11–12; 279–281, vol. III, pp. 151–153.

<sup>43</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 22,54, pp. 1086–1089; *Teodoro di Cirro*, Storia ecclesiastica IV,19,14–16, a cura di A. Gallico, Roma 2000, p. 292; P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογικὴ σκέψις, Thessaloniki 1978, p. 70.



qualche accordo con il modo di pensare dell'avversario su temi di minor importanza e ne consegue che egli non può concentrare la sua aggressività sulle questioni essenziali e fondamentali della fede o, ancor più, che può accogliere certe posizioni del suo interlocutore. Molto illuminante per la comprensione di tale convinzione di Basilio è quanto riferisce egli stesso in una lettera agli abitanti di Neocesarea, giustificando l'inesattezza di alcune formulazioni dottrinali di Gregorio di Neocesarea il quale, difendendo le verità della fede cristiana davanti al paga-no Geliano,

»non riteneva di dover discutere troppo minuziosamente sui termini, ma di dover concedere qualcosa al temperamento di colui che voleva convincere, per timore che si opponesse all'essenziale«<sup>44</sup>.

Per questo motivo Basilio ironizza su coloro che prendono alla lettera le espressioni imprecise di Gregorio di Neocesarea e non capiscono che tali espressioni sono state proferite »non per insegnare ... ma per discutere«<sup>45</sup>, e perciò non possiedono il rigore richiesto. In altre parole, secondo Basilio, un conto è il linguaggio del dialogo o del confronto con gli eretici e con i nemici della fede, in quanto essa non si esprime necessariamente in una forma precisa e rigorosa; altra cosa è invece la deliberazione dogmatica, che non può essere concepita senza un assoluto rigore nelle sue affermazioni. Si tratta, diremmo, da un lato, del linguaggio dell'*akribeia* dogmatica che è necessaria per la formulazione e la confessione della fede da parte degli ortodossi, d'altro lato del linguaggio dell'*oikonomia* pastorale che talvolta è necessario nell'incontro con gli eretici e i nemici della fede, per cercare di far loro capire l'inganno in cui sono caduti e farli ritornare nella chiesa<sup>46</sup>.

Sulla base di questa distinzione, che, come si è visto, è fondata sui padri, come nel caso di Gregorio di Neocesarea, Basilio ha la possibilità di utilizzare nel dialogo con gli eretici il linguaggio dell'*oikonomia* pastorale, inaugurando così nel dialogo ecumenico un'apparente arrendevolezza, che, come è dimostrato da quanto segue, rappresenta una linea pastorale assai efficace.

A questo punto è bene segnalare a proposito della linea pastorale di cui si è detto, che Basilio la utilizzò in modo unico e straordinario principalmente con i pneumatomachi, correndo il rischio di essere accusato di svendere la fede<sup>47</sup>. Come è noto, i pneumatomachi dell'Asia minore, che provenivano dalla cerchia degli omoiousiani, se da un lato accettavano la consustanzialità del Figlio con il Padre, non erano d'altro lato disposti ad accettare la consustanzialità dello Spirito santo perché, secondo loro, questo li avrebbe portati al triteismo. Sebbene già Atanasio estendesse la consustanzialità del Figlio anche alla persona dello Spirito santo, definendo esplicitamente lo Spirito santo come consustanziale nella sua prima lettera a Serapione<sup>48</sup>, Basilio, nel tentativo di riportare i pneumatomachi alla chiesa, evitava di provarli chiamando esplicitamente lo Spirito santo »Dio« e definendolo *homooúsiōn* al Padre e al Figlio. E agì in tal modo nonostante la posizione differente dell'amico Gregorio che era fe-

<sup>44</sup> *Saint Basile*, Lettres 210, vol. II, p. 195.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Si veda a questo proposito G. D. Martzelos, *Ὁρθόδοξια καὶ σύγχρονοι διάλογοι*, Thessaloniki 2008, pp. 176 ss.

<sup>47</sup> Cf. Gregorio di Nazianzo, Discorsi XLIII, 32,68, pp. 1104–1107; *Id.*, Lettres 58, vol. I, pp. 73–77. Si veda anche V. I. Kalliakmanis, *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς*, Λεντίω ζωννύμενοι I, Thessaloniki 2005, pp. 76 ss.

<sup>48</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, Lettere a Serapione 1,27, a cura di E. Cattaneo, Roma 1986, pp. 92–93.



dele ad Atanasio<sup>49</sup>. Assumendo tale posizione, non svendeva la fede, ma ricorreva al principio dell'*oikonomía*. Come ci assicura Gregorio il Teologo, Basilio, più di ogni altro, riconosceva lo Spirito come Dio, poiché confessava pubblicamente la sua divinità quando gli si presentava l'occasione, e a lui, cui del resto non aveva mai nascosto niente, diceva chiaramente che venerava lo Spirito insieme al Padre e al Figlio come «consustanziale» c degno di pari onore, ma per ragioni pastorali, come precisa Gregorio, custodiva queste cose per sé attenendosi al principio dell'*oikonomía*, mentre a Gregorio consentiva di parlare liberamente, con *parrhesia*<sup>50</sup>.

Tale distinzione tra *oikonomía* e *parrhesia* in una questione dogmatica così importante come quella della persona dello Spirito santo, per Basilio non è arbitraria né cela un qualche minimalismo dogmatico, dovuto all'opportunità politico-ecclesiale, ma discende essenzialmente dalla distinzione tra dogma e kerygmache egli spiega esaurientemente nel trattato *Lo Spirito santo*<sup>51</sup>. Il dogma in se stesso non è per tutti, ma solo per gli iniziati e i credenti maturi nella fede; per questo, per non correre il pericolo che venga svilito, bisogna proteggerlo dai non iniziati e da chi non è ancora spiritualmente maturo, custodendo davanti a loro il silenzio. Solo il kerygma è destinato a tutti e può essere divulgato<sup>52</sup>.

Del resto per Basilio la potenza della fede non si trova nelle parole, ma nei fatti<sup>53</sup>. È per questo motivo che egli crede che utilizzando altre definizioni di ugual significato per lo Spirito santo, come «divino», «degno di pari onore», «degno di pari gloria», avrebbe facilitato la ricezione dell'insegnamento trinitario ortodosso da parte dei pneumatomachi e il loro ritorno nella chiesa. La sola cosa che chiedeva per il loro ritorno nella chiesa era che accettassero il simbolo di Nicea e la natura increata dello Spirito santo<sup>54</sup>. Come fosse corretta la sua posizione risultò chiaro due anni dopo la sua morte, quando il secondo concilio ecumenico adottò integralmente nel suo simbolo la sua pneumatologia e in particolare la sua *oikonomía* pastorale relativa alla persona dello Spirito santo<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XXXI, 8,10; XLIII,32,69, pp. 754–755, 1106–1109. Si veda anche *K. V. Skouteris*, *Ιστορία δογμάτων* II, Athinai 2004, pp. 387 ss.

<sup>50</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 32,69, pp. 1106–1109.

<sup>51</sup> Cf. *Basilio di Cesarea*, *Lo Spirito santo* 65–68, a cura di *G. Azzali Bernardelli*, Roma 1993, pp. 180–186.

<sup>52</sup> «Allo stesso modo gli apostoli e i padri, che fin da principio hanno disposto le cose che concernono le chiese, hanno custodito nel segreto e nel silenzio il carattere sacro dei misteri. Non è più assolutamente mistero, infatti, ciò che perviene all'orecchio popolare e volgare. Questa è la ragione della tradizione delle cose non scritte, che in mancanza di una seria protezione, la conoscenza delle dottrine non divenga, per abitudine, og-getto di dispregio per le masse» (*ibid.*, 66, pp. 182–183). «Tu hai ciò che può essere divulgato del nostro mistero, ciò che non è interdetto alle orecchie della maggior parte degli uomini. Il resto lo apprendrai quando sarai all'interno, quando sarà la Trinità stessa a fartene grazia: tu lo dovrai tenere nascosto dentro di te, come fosse trattenuto da un sigillo» (*Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XL.17.45, p. 977). Sulla distinzione tra «dogma» e «kerygma» in Basilio, cf. *H. Dörries*, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, pp. 125 ss.; *Id.*, *Basilii und das Dogma vom Heiligen Geist*, *Lutherische Rundschau* 6 (1956/57) 253 ss.; *P. K. Christou*, *Ἡ περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, in: *EThSTh* (1965), p. 230; *Id.*, *Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα* -Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 232 ss.

<sup>53</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 32,68, pp. 1104–1107.

<sup>54</sup> Cf. *Saint Basile*, *Lettres* 113, vol. II, pp. 16–17.

<sup>55</sup> Su questo vedi *A. M. Ritter*, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965, p. 159; *K. V. Skouteris*, *Ιστορία δογμάτων* II, Athinai 2004, pp. 521 ss.



Oltre a operare continuamente e infaticabilmente per custodire la fede ortodossa e l'unità della chiesa, Basilio esercitò la sua paternità spirituale anche attraverso il suo insegnamento e il suo impegno sociale.

Come già si è visto, in tutta la sua eparchia vi erano numerose comunità monastiche che erano contemporaneamente centri di ascesi e di formazione cristiana a servizio della chiesa locale. Basilio si propose di riconciliare e di armonizzare la vita eremitica con quella cenobitica che spesso erano diametralmente opposte. Per questo le comunità che egli fondò erano di tipo misto; i contemplativi e gli spirituali non restavano privi di vita comunitaria e i monaci di vita attiva non restavano privi di nutrimento spirituale, «cosicché non ci fosse vita contemplativa senza quella attiva né vita attiva senza quella contemplativa»<sup>56</sup>.

Questo suo tentativo prese avvio prima ancora che entrasse a servizio attivo della chiesa, nel momento in cui si ritirò nel suo possedimento solitario nel Ponto. Qui poté creare il suo primo centro monastico che, come riferisce Gregorio il Teologo, portava il nome di «casa di meditazione», «monastero», «scuola»<sup>57</sup>. Gli allievi della sua «casa di meditazione» o della sua «scuola», oltre alla formazione spirituale, ricevevano lezioni di teologia, di filosofia, di calligrafia, di tachigrafia, di infermieristica e di medicina. Basilio fondò centri monastici simili, anche se di minor grandezza, in altri luoghi del Ponto e della Cappadocia durante i suoi soggiorni in quelle regioni. Già prima di diventare vescovo fondò un centro simile anche a Cesarea<sup>58</sup>.

Da tali centri provengono anche importanti personalità ecclesiastiche. Nella «scuola» del Ponto vi fu Gregorio di Nissa, che, come si è visto, proprio per questo motivo chiama Basilio «padre e maestro», poi Evagrio Pontico, ma anche, in certo senso, Gregorio il Teologo. Allievi della «scuola» di Cesarea furono invece Anfiloquio di Iconio ed Elladio, che successe a Basilio nella sede di Cesarea. Per la formazione spirituale dei suoi discepoli, Basilio, in collaborazione con l'amico Gregorio, compose quando era ancora nel Ponto, un'antologia delle opere di Origene, nota sotto il titolo di *Filocalia*, e scrisse, inoltre, alcuni testi spirituali<sup>59</sup>. Molti suoi allievi furono anche suoi figli spirituali e, in quanto vescovo, li ordinò nel corso delle sue visite pastorali<sup>60</sup>.

Oltre a fondare varie comunità monastiche, con i suoi numerosi scritti, le omelie, le lettere, le opere dogmatiche e ascetiche, provvide al nutrimento teologico e spirituale dei suoi figli spirituali. Gregorio il Teologo considera i suoi scritti come fonte di «diletto» unico e irripetibile:

Unico è questo diletto, che interessa tutti i campi ed è di grande importanza: si tratta di ciò che egli ha scritto e per cui si è affaticato. Gli scrittori non hanno più una simile abbondanza di materiale dopo di lui e dopo i suoi scritti<sup>61</sup>.

Ma il coronamento della sua opera di padre spirituale, non solo della stretta cerchia dei suoi discepoli ma di tutta la popolazione della sua diocesi, fu quell'opera filantropica impa-

<sup>56</sup> Gregorio di Nazianzo, Discorsi XLIII, 27,62, p. 1099.

<sup>57</sup> Cf. *Id.*, Lettres 4, vol. I, pp. 3-4. Per una traduzione italiana si veda *Id.*, A un timico, a cura di L. Cremaschi, Bose 2003 (Testi dei padri della chiesa 62), p. 11.

<sup>58</sup> Cf. P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία - Συγγράμματα - Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 74 ss.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p. 77. Vedi inoltre *Id.*, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, 'Ο μύστης τῆς θείας ἐλλάμψεως, Thessaloniki 1990, p. 49.

<sup>60</sup> Cf. *Id.*, 'Ο Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία - Συγγράμματα - Θεολογική σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 75 ss.

<sup>61</sup> Gregorio di Nazianzo, Discorsi XLIII, 30,66, p. 1105.



reggiabile per il suo tempo che manifesta la grandezza del suo amore per Dio e per il prossimo. Fin dalla giovinezza Basilio ebbe coscienza che la perfezione della vita cristiana si identifica con la povertà<sup>62</sup>. Per questo motivo, ancor prima di ritirarsi nel Ponto, distribuì una gran parte dei suoi averi ai poveri. La sua sensibilità filantropica si manifestò chiaramente quando, presbitero, distribuì un'altra grande parte dei suoi beni in occasione della carestia del 368. Quello che gli era rimasto lo devolse, durante il periodo dell'episcopato, alla costruzione di un grandioso centro di accoglienza alla periferia di Cesarea che i posteri chiameranno Basiliade<sup>63</sup>. Questo centro comprendeva una maestosa chiesa cattedrale, residenze per il vescovo e i suoi chierici, edifici per accogliere pubblici funzionari, un ospedale per la cura dei malati provvisto di ogni attrezzatura per la loro degenza oltre che di personale medico e infermieristico, case per accogliere quanti venivano dalla città o accompagnavano i malati, altri edifici che ospitavano vari laboratori d'artigianato<sup>64</sup>. Si trattava, secondo l'espressione di Gregorio il Teologo, di una vera «nuova città» a breve distanza da Cesarea<sup>65</sup>. Come ha giustamente osservato l'indimenticabile professor Christos, la Basiliade costituiva il primo centro medico e sociale di tutta la storia<sup>66</sup>.

### I frutti della paternità spirituale di Basilio

Com'è naturale, la multiforme opera di Basilio in quanto padre spirituale e pastore ebbe immediati e prodigiosi risultati. Mediante il suo servizio di presbitero e di vescovo, come annota Gregorio il Teologo, egli si arricchì di molti e ottimi figli spirituali<sup>67</sup>.

Colpisce l'ampia accoglienza e il riconoscimento della sua persona come grande padre spirituale e pastore della chiesa non solo da parte del suo gregge, ma anche da parte della chiesa universale e perfino da parte dei suoi nemici. Nel suo gregge la sua influenza spirituale fu talmente grande che molti cercavano di imitare perfino i tratti esteriori della sua persona, il pallore del volto, la barba, il modo di camminare e di parlare, la prudenza e la riservatezza, il modo di vestire, la forma del sedile su cui sedeva, il suo modo di mangiare, eccetera. Molti si vantavano di averlo potuto avvicinare, di poterlo servire, o di custodire il ricordo di qualcosa che aveva fatto o detto<sup>68</sup>.

Il popolo manifestava una tale devozione nei confronti della sua persona che sarebbe stato disposto a fare per lui qualunque cosa. Ne è un esempio un episodio ricordato da Gregorio il Teologo. Un giudice voleva costringere una vedova a sposarlo, ma quella non voleva. Non potendo sopportare più a lungo le pressioni del giudice, la vedova cercò rifugio presso l'altare, supplicando la protezione di Dio. Quando Basilio fu informato dell'accaduto, intervenne immediatamente e prese le sue difese di fronte al giudice. Questi, adiratosi per la condotta del santo, inviò alcune delle sue guardie a perquisire la sua dimora esclusivamente per offenderlo, lo accusò di non essere disinteressato nel prendere le difese della vedova e gli diede ordine di presentarsi personalmente per difendersi come fosse un accusato. Quando il santo si presentò, quello, benché fosse un funzionario della giustizia, si comportò in modo scorretto e disu-

<sup>62</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 27,60–61, pp. 1094–1097.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 28,63, pp. 1098–1101. Vedi anche P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος, Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογικὴ σκέψις, Thessaloniki 1978, pp. 63, 84 ss.

<sup>64</sup> Cf. *Saint Basile*, Lettres 94, vol. I, pp. 204–207.

<sup>65</sup> *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 28,63, p. 1099.

<sup>66</sup> Cf. P. K. Christou, 'Ο Μέγας Βασίλειος, Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογικὴ σκέψις, Thessaloniki 1978, p. 87.

<sup>67</sup> Cf. *Gregorio di Nazianzo*, Discorsi XLIII, 33,71, pp. 1110–1111.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 34, 77, pp. 1116–1117.



mano, minacciandolo di farlo battere e di sottoporlo a supplizio. Non appena si diffuse per la città la notizia dell'accaduto, subito, spontaneamente, si mossero contro il giudice uomini, donne, piccoli e grandi; erano infuriati e volevano farsi giustizia da se stessi. Tenevano in mano torce, pietre, randelli, ogni genere di armi improvvisate, pronti ad aggredire il giudice perché quello che era accaduto al loro pastore lo consideravano un'offesa personale. Ritenevano, come annota Gregorio, che fare a pezzi il giudice sarebbe stata un'opera Santa. E quel giudice arrogante e borioso, terrorizzato da quell'assalto furioso, si gettò ai piedi di Basilio supplicandolo di fermare la folla infuriata. Non appena il santo apparve, il popolo placò la sua ira e il giudice si salvò grazie alla devota sottomissione del popolo al suo vescovo<sup>69</sup>.

Di questa grande devozione e venerazione del popolo per Basilio si ebbe una chiara dimostrazione al momento della sua morte e dei suoi funerali. Non si era mai vista tanta gente e tali dimostrazioni di affetto. Uno cercava di lambire l'orlo del suo mantello, un altro di essere ricoperto dalla sua ombra, un altro di toccare il suo letto funebre o quelli che lo trasportavano, un altro ancora di vedere anche solo il suo volto. Le vie, i portici, le piazze erano pieni di gente di ogni età, accorsa da ogni contrada. Vi erano anche dei pagani e degli ebrei che si univano al lutto e ai lamenti dei cristiani. Tale era la calca che l'uno schiacciava l'altro al punto che vi furono dei morti<sup>70</sup>.

La grande venerazione e l'affetto del popolo non ebbero fine con la morte di Basilio, ma anzi si intensificarono e si diffusero per ogni dove tanto che egli, nella coscienza della cristianità ortodossa, subito dopo la sua morte fu ritenuto santo e grande padre della chiesa. Già Gregorio il Teologo e Gregorio di Nissa nei loro discorsi funebri lo chiamano ripetutamente «santo»<sup>71</sup>, e anche «grande»<sup>72</sup>. Del resto, il fatto che il simbolo di fede del secondo concilio ecumenico adottasse, come già abbiamo detto, la sua pneumatologia e anche la sua condotta pastorale nei confronti dei pneumatomachi esprime a livello ecumenico la venerazione e la stima per quel grande padre, confermando contemporaneamente anche la correttezza della sua prassi pastorale volta a far rientrare nella chiesa gli eretici. Va ricordato anche che l'imperatore Teodosio I diede prova di venerazione e di stima nei confronti di Basilio, dal momento che i modelli di ortodossia che tramite i suoi decreti stabilì per l'Asia minore e l'Armenia furono Elladio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Otreio di Metilene, Anfiloquio di Iconio e Ottimo di Antiochia di Pisidia, tutti figli spirituali di Basilio<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 24, 56–57, pp. 1088–1091.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.* XLIII, 35, 80, pp. 1118–1121.

<sup>71</sup> Cf. *Id.*, *Lettres* 115, Paris 1967, vol. II, pp. 9–10; *Gregorio di Nissa*, Lettera al fratello Pietro: PG 37, 212C; *Id.*, La vita di Macrina: PG 46,973B; *Id.*, Discorso funebre: PG 46,789B; *Id.*, L'anima e la resurrezione, a cura di S. Lilla, Roma 1981, p. 37.

<sup>72</sup> Cf. *Saint-Grégoire de Nazianze*, *Lettres* 25; 53; 58, vol. I, pp. 33, 70,73–77; *Id.*, *Discorsi* XLIII, 1,1; 7,16; 11,27; 24,56, pp. 1030–1031, 1046–1049, 1062–1063, 1088–1091; *Gregorio di Nissa*, *Apologia al fratello Pietro sull'esamerone*: PG 44,61B; *Id.*, La vita di Mosè 2, a cura di M. Simonetti, Milano 1984, p. 123; *Id.*, Contro Eunomio I; 5; 8; 12: PG 45,247A–464C. 679A–708D. 767A–800C. 909A–1122B; *Id.*, Sui quaranta martiri: PG 46,776A; *Id.*, Discorso funebre: PG 46,795D. 800D. 813A; *Id.*, Encomio per il nostro santo padre Efrem: PG 46,821D–824A.833C; *Id.*, La vita di Macrina: PG 46,905D.972D.977A.

<sup>73</sup> Cf. P. K. Christou, *Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία – Συγγράμματα – Θεολογικὴ σκέψις*, Thessaloniki 1978, pp. 101 ss; A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965, p. 128.



## Conclusioni

Da quanto abbiamo detto si può concludere che se cerchiamo nella storia della chiesa una figura che rappresenti un modello ideale di padre spirituale questi è indubbiamente Basilio. Tutta la sua vita e la sua opera di presbitero e particolarmente di vescovo fu una viva testimonianza del suo atteggiamento paterno dinanzi ai vari problemi del suo tempo, sia che si trattasse di problemi della chiesa locale, sia anche davanti ai problemi della chiesa universale.

Dice Gregorio nel suo *Discorso funebre*:

Disponetevi qua, intorno a me, tutti voi che costituivate il coro di Basilio, quanti state sulla tribuna e quanti state in basso, quanti siete dei nostri e quanti no, e aiutatemi nell'elogio, descrivendo ciascuno i diversi aspetti delle virtù di quell'uomo, cercando di scoprire, voi che state sui troni, il legislatore; voi che siete addetti all'amministrazione della città, il fondatore di città; voi uomini del popolo, la sua disciplina; voi, che vi interessate di eloquenza, l'educatore. Le vergini facciano conoscere colui che conduceva le spose nella casa dello Sposo; quelle sotto il giogo del matrimonio, colui che insegnava la temperanza; quelli che vivono in solitudine, colui che dava le ali; quelli che vivono tra gli altri uomini, il giudice; quelli che amano la semplicità, la loro guida; quelli che si dedicano alla contemplazione, il teologo; gli uomini che vivono nella gioia, il freno; quelli che vivono nella disgrazia, il consolatore. I vecchi facciano conoscere il loro sostegno; i giovani, il loro pedagogo; i poveri, il loro fornitore di mezzi; i ricchi, il loro economo. Io credo che anche le vedove elogeranno il loro tutore; gli orfani, il loro padre; i mendicanti, il loro protettore; gli stranieri, l'amico degli stranieri; i fratelli, l'amico dei fratelli; i malati potranno elogiare il medico – di qualsivoglia malattia o cura si tratti –; gli uomini di buona salute, il custode di buona salute; e tutti, colui che per tutti rappresentò tutto per potersi guadagnare tutti gli uomini o la maggior parte di essi (cf. 1Cor 9,22)<sup>74</sup>.

Oltre alle cure paterne per il suo gregge, anche la sua incomparabile sensibilità ecumenica, come il suo sapiente utilizzo dell'*oikonomía* nella pastorale e nei temi di ordine dogmatico nell'intento di ristabilire l'unità della chiesa – ad esempio nella questione della divinità dello Spirito santo – fa di lui un modello ideale e un luminoso esempio per certi «padri spirituali» del nostro tempo che, contrariamente a quella che fu la prassi pastorale di Basilio, aderiscono a pregiudizi e a una mentalità antiecumenica credendo di seguire in questo modo i grandi padri della chiesa. In tal modo essi alimentano, anche nei loro discepoli spirituali, concezioni e mentalità chiuse e fondamentalistiche, spingendoli a nocive contrapposizioni dogmatiche e a estremismi ideologici, considerando *a priori* minimalismo dogmatico o tradimento della fede qualsiasi sforzo ecclesiale e teologico da parte ortodossa per ristabilire l'unità della chiesa divisa.

A questo proposito crediamo particolarmente significativo e quanto mai attuale il fatto che già Gregorio il Teologo presentò Basilio come modello di padre spirituale e di pastore, dicendo ai suoi ascoltatori:

Io che altro potrei consigliare a voi... se non di rivolgere sempre a lui il vostro sguardo e di perfezionarvi nello Spirito<sup>75</sup>?

Queste parole di Gregorio il Teologo esortano indubbiamente anche noi a studiare e a presentare quale modello da imitare la vita e l'opera di questo grande padre della chiesa.

<sup>74</sup> Cf. Gregorio di Nazianzo, Discorsi XLIII, 35,81, pp. 20–1121.

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, Discorsi XLIII, 35,80, pp. 1120–1121.



È quello che afferma anche Gregorio di Nissa con parole che voglio porre a conclusione della mia relazione:

Così anche noi, che ci vantiamo di avere Basilio quale maestro, mostriamo nella nostra vita il suo insegnamento, realizzando ciò che lo rese famoso e grande davanti a Dio e davanti agli uomini<sup>76</sup>.

*von Augustin Hager, München*

## L'Iniziazione

Der in Caesarea in Kappadokien um 330 entstandene Brief des Gräfers war nicht nur einer der größten Kirchentexte der christlichen Kirche, der die Formulierung der Christen-ethik in apostolisch-bischoflicher und der Abwehr von Häresen bezeugt. Insbesondere war auch ein großer Gesetzbuch. Seine kanonische Leistung war es, die Bereiche des Sexualverhaltens der Christen bis in die kleinste Details hinein zu regeln. Die kanonischen Regeln sind heute noch in der Kirche der Orthodoxen, der Katholiken und der Protestanten in Kraft. Sie werden auf alle verstanden, die in die Kirche eingetaucht sind.

Die 51 Kanones von Basilius waren ursprünglich in die kanonischen Bücher der Kirche in Caesarea in der Anfangszeit des 4. Jahrhunderts eingeordnet.

Kanon 1-10: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 11-50: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 51-55: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 56: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea über die Eucharistie und die Taufe

Kanon 57: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 58: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 59: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea über die Eucharistie und die Taufe

Kanon 60: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea

Kanon 61 und 62: Brief des Gräfers an die Bischöfe von Caesarea über die Eucharistie und die Taufe

Basilius hat in seinem Brief an die Bischöfe von Caesarea eine Zeit, die durch Auseinandersetzungen mit Häresen und durch kanonische Legierung markiert ist. Das kanonische Buch ist ein Werk, das er in dieser Zeit verfasst hat und das bis heute die Kirche der Orthodoxen, der Katholiken und der Protestanten in Kraft ist. Es wird auf eine mystische Beziehung auf

<sup>76</sup> Gregorio di Nissa, Discorso funebre: PG 46,817D.







# Sexualvergehen in den Kanones von Basileios dem Großen und die Anwendung seiner Kanones in der Praxis

von Anargyros Anapliotis, München

## I. Einleitung

Der in Caesarea in Kappadokien um 330 geborene Basileios der Große war nicht nur einer der größten Kirchenväter der alten ungeteilten Kirche, der die Formulierung der Glaubenswahrheiten maßgeblich beeinflusst und zur Abwehr von Häresien beigetragen hat, sondern war auch ein großer Gesetzgeber. Seine kanonische Leistung insbesondere im Bereich des Sexualverhaltens der Christen hat die kirchliche und die staatliche Gesetzgebung im byzantinischen Reich geprägt und gilt uneingeschränkt weiterhin für die gesamte Orthodoxe Kirche. Seine Kanones sind heute geltendes Recht für alle Mitglieder der Orthodoxen Kirche, d. h. sie werden auf alle orthodox getauften Christen uneingeschränkt angewendet.

Die 92 Kanones von Basileios waren ursprünglich Briefe kanonischen Inhalts (κανονικαὶ ἐπιστολαί). Konkret ist der Aufbau seines kanonischen Corpus wie folgt strukturiert:

- Kanones 1–16: Erster Brief an Amphilochios, Bischof von Ikonion
- Kanones 17–50: Zweiter Brief an Amphilochios, Bischof von Ikonion
- Kanones 51–85: Dritter Brief an Amphilochios, Bischof von Ikonion
- Kanon 86: Brief an Amphilochios, Bischof von Ikonion, über Ernährungs- und Fastenregeln
- Kanon 87: Brief an Diodoros, Bischof von Tarsos
- Kanon 88: Brief an Gregorios den Presbyter
- Kanon 89: Brief an seine Vikarbischöfe, in dem er ihnen vorschreibt, dass sie gemäß den Kanones nichts ohne seine Zustimmung unternehmen sollen
- Kanon 90: Brief an seine Bischöfe über die Simonie
- Kanon 91 und 92: Teile von seinem Werk über den Heiligen Geist, gerichtet an Amphilochios, Bischof von Ikonion

Basileios lebte insgesamt fünf Jahre in einem Kloster, eine Zeit, die große Auswirkungen auf seine Denkweise und seine kanonische Leistung hatte: Die detaillierte Mönchsregel<sup>1</sup>, ein anderes Werk, das er in dieser Zeit verfasste und das bis heute die gültige Mönchsregel der Orthodoxen Kirche ist, entspricht seinem asketischen Geist, spiegelt sich in seine Kanones und weist auf eine mystische Richtung auf.

<sup>1</sup> PG 31, 889–1305. Vgl. zum Thema *Basileios der Große*, Die Ausführlichen Regeln, unter Beziehung ausgewählter Texte der Kürzeren Regeln, in: Hans Urs von Balthasar, Die Großen Ordensregeln, Einsiedeln 1948, S. 29–98. Theodor Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 29ff.



Diese Texte, die anfangs für die pastoralen und seelsorgerlichen Belange der Kirchen im kleinasiatischen Raum gedacht und geschrieben waren, erhielten durch den Kanon 2 des Quinisextums unmittelbare Gesetzeskraft für die Gesamtkirche. Das Konzil Quinisextum nahm diese Texte als Kanones in die Sammlungen der Orthodoxen Kirche auf und stellte sie formell mit den Kanones der Ökumenischen Konzilien gleich:

»Wir besiegeln auch alle übrigen heiligen Kanones, die von unseren heiligen und seligen Vätern aufgestellt worden sind. (...) Und genauso (besiegeln wir die Kanones) des Dionysius, des damaligen Erzbischofs der Großstadt Alexandrien, und des vormaligen Erzbischofs von Alexandrien und Märtyrers Petrus und des damaligen Bischofs von Neocaesarea und Wundertäters Gregorius, die des Erzbischofs von Alexandrien Athanasius, *die des Erzbischofs von Caesarea in Kappadokien Basilius*, die des Bischofs von Nyssa Gregorius, die Gregors des Theologen (...). Und es sei niemandem erlaubt, die vorgenannten Kanones zu verfälschen oder abzuschaffen oder an Stelle der vorhandenen Kanones andere aufzunehmen, die pseudoepigraphisch von einigen zusammengestellt wurden, die versucht haben, die Wahrheit zu verfälschen.

Wenn jemand überführt wird, an einem von den genannten Kanones Neuerungen vorzunehmen oder ihn zu streichen, soll er gemäß demselben Kanon schuldig sein und so wie dieser bestimmt, die Bußstrafe empfangen und so durch das, wogegen er verstoßen hat, geheilt werden«<sup>2</sup>.

Das Quinisextum hat einerseits diese Kanones bestätigt, andererseits am Ende desselben Kanons eine goldene Auslegungsregel für ihre Interpretation und Anwendung erstellt: Die bestätigten Kanones sollen »von jetzt an unangefochten sein und sicheren Bestand haben zur Heilung der Seelen und Behandlung der Leidenschaften«.

## II. Anwendungsprinzipien des orthodoxen kanonischen Strafrechts

In seinen kanonischen Briefen versucht Basileios, aktuelle Fragen im Bereich des ethischen Verhaltens der Gläubigen zu erläutern und Regeln zur Lösung aktueller Probleme aufzustellen. Im Denken des Kirchenvaters gehören diese Regeln sowohl zur »Ethik« als auch zum »Recht«; für ihn gibt es keine klare Trennung zwischen Rechtsbereich (Recht) und Gewissensbereich (Ethik). Diese Unterscheidung, die eigentlich dem Unterschied von Sünde und Straftat entspricht, hat bei Basileios keine theologische heilsrelevante, sondern eine verfahrenstechnische praktische Bedeutung: *Jede kirchliche Straftat setzt immer eine Sünde voraus*<sup>3</sup>: Die Sünde trennt uns von Gott, diese wird erst zur Straftat, wenn der kirchliche Rechtsbereich betreten wird, etwa durch den Vollzug des Bußsakraments (bei Laien und Klerikern) oder durch ein kirchliches Gerichtsverfahren nach einer Anzeige beim Bischof bzw. beim zuständigen kirchlichen Gericht (insbesondere bei Klerikern).

Unter diesen Voraussetzungen wird eine erst dann Sünde zur Straftat, wenn ein Vergehen begangen wird, das sich auf im kirchlichen Recht geregelte Verpflichtungen bezieht. Nach Milasch ist ein kirchliches Delikt »die Verletzung eines bestehenden kirchlichen Gesetzes

<sup>2</sup> Übersetzung in: Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt u. eingeleitet v. H. Ohme, (Fontes Christiani 82), Tournhout 2006 (griech.-deutsch), S. 183f.

<sup>3</sup> Vgl. die römisch-katholische Kirchenrechtslehre in: W. Rees, Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte (Kanunistische Studien und Texte 41), Berlin 1993, S. 99.



durch äußere Handlungen oder Unterlassungen«<sup>4</sup>. Ein Verhalten, was allgemein die christliche Ethik verletzt, aber nicht im kanonischen Recht als Delikt geahndet wird, wie z.B. Rassismus oder sorgloser Umgang mit der Natur, kann Sünde sein, ist aber kein »Delikt« im Sinne des kirchlichen Strafrechts. Eine Straftat ist damit immer eine Sünde, umgekehrt gilt dies jedoch nicht.

Ein kirchliches Delikt besteht, wenn die Tatbestandsmerkmale einer Regelung des kanonischen Rechts, der kirchlichen Statuten oder des weltlichen Strafrechts, solange letzteres in die gleiche Richtung wie das kanonische Recht zielt (z. B. bei Delikten gegen das Leben, die Gesundheit und die Würde des Menschen), erfüllt sind. Der Grundsatz »nulla poena sine lege« gilt für das kirchliche Strafrecht jedoch mit Einschränkungen<sup>5</sup>. Als wichtige Quelle des Strafrechts z. B. akzeptiert Basileios der Große im Bereich der Sexualethik die Entstehung von Gewohnheitsrecht: Πρώτον μὲν οὖν, ὃ μέγιστον ἐπὶ τῶν τοιούτων ἐστὶ, τὸ παρ' ἡμῖν ἔθος, ὃ ἔχομεν προβάλλειν, νόμου δύναμιν ἔχον, διὰ ὑφ' ἁγίων ἀνδρῶν τοὺς θεσμοὺς ἡμῖν παραδοθῆναι (= Zuerst sei einmal festgestellt, was auch mit größter Wichtigkeit zu beachten ist, dass der Brauch, der bei uns besteht, vertreten werden muss, da er Gesetzeskraft hat, und er uns gemäß den Institutionen der heiligen Männern tradiert wurde.) Es ist jedoch fraglich, ob unter den heutigen Umständen dieser Satz noch gilt und kirchliches Strafrecht durch neue Gewohnheiten entstehen kann<sup>6</sup>.

Basileios der Große unterscheidet bei den kanonischen Strafen nicht zwischen der Rechtsstellung eines Laien (Laiendelikte) und der eines Klerikers, der einen kirchlichen Dienst wahrnimmt (Klerikerdelikte, die mit Disziplinar- oder Dienststrafmaßnahmen bestraft werden). Die meisten seiner Kanones betreffen sowohl Kleriker als auch Laien; die kirchliche Praxis macht jedoch in der Anwendung seiner Kanones diese Unterscheidung deutlich:

Laien legen ihre Vergehen vor dem *forum internum*, also in der Beichte, offen. Der Beichtvater trifft die Entscheidung, ob der Beichtende wegen seines Vergehens von der Eucharistie ausgeschlossen wird, ob also der kleine Aphorismus über ihn verhängt wird. Oft wird dieser Ausschluss nach dem Prinzip der Oikonomia nur in abgemilderter Form angewendet. In der Ausnahmesituation, dass ein Sünder in Todesgefahr schwebt, darf ihm die Eucharistie nicht verweigert werden. Wenn er jedoch die Aussöhnung mit der Kirche ablehnt, können ihm die Exequien verweigert werden.<sup>7</sup> Nur wenn die Vergehen von Laien

<sup>4</sup> N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezial-Gesetzen, Mostar 1905, S. 489.

<sup>5</sup> Analogie und Gewohnheitsrecht sind zulässig. Nicht im kanonischen Recht geregelte, aber vergleichbare Handlungen können bestraft werden (denkbar ist z.B. die Anwendung des Kanons 62 auf Frauen, die mit anderen Frauen Beziehungen aufnehmen). Außerdem verzichtet der kirchliche Gesetzgeber auf die Beschreibung konkreten tatbestandsmäßigen Handelns auch in den Statuten. Vgl. Art. 214 ff. des geltenden Statuts der Kirche Serbiens. Vgl. auch P. Christinakis, Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος. Μελέτη νομοκανονικὴ καὶ ἱστορικοσυγκριτικὴ, (Diss.), Athen 1978, S. 282ff.

<sup>6</sup> Kanon 87 Satz 1; Vgl. R. Potz – E. Synek, Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, (Kirche und Recht 25), Freistadt 2007 S. 253, der anmerkt: »Inwieweit diese Voraussetzungen für spätere Zeiten generalisiert werden können, muß allerdings offen bleiben«.

<sup>7</sup> Vgl. R. Potz – E. Synek, a.a.O., S. 362.



die Grundlage und die Organisation der Kirche berühren, werden sie wie die Kleriker vor das *forum externum* gezogen.<sup>8</sup>

Für Kleriker gibt es neben den Vergehen gegen Verpflichtungen, die allen Christen auferlegt sind, spezifische Vergehen, die mit ihrem besonderen Dienst zusammenhängen (*forum externum*). Alle Sexualvergehen eines Klerikers haben mit seinem besonderen Dienst und seiner Fähigkeit, Sakramente zu feiern, zu spenden und zu empfangen zu tun und gehören damit vor das *forum externum*, können also von kirchlichen Gerichtsinstanzen geahndet werden.<sup>9</sup>

Bei Sexualvergehen werden die allgemeinen Regeln des kanonischen Strafrechts auf die Kanones des Basileios angewendet; vor allem begründet allein das Verletzen eines Strafgesetzes (die sogenannte Tatbestandsmäßigkeit) noch nicht die Strafbarkeit des Täters. Demzufolge können Sexualdelikte nur bestraft werden, wenn die Tat *vorsätzlich* begangen wurde. Eine Tat ist vorsätzlich, wenn der Täter alle Umstände des strafbaren Handelns *wissentlich gewollt hat* und den strafbaren Tatbestand verwirklichen will (= direkter Vorsatz; ἐπιθυμία im Kanon Neok 4 und γνώσις; vgl. Basil 46 εἰς ἄγνοιαν γημαμένη). Wenn der Täter einen zum Tatbestand gehörenden Umstand (z. B. das Vorliegen einer Ehe) und dessen Rechtswidrigkeit nicht kennt, ist Vorsätzlichkeit ausgeschlossen. Fahrlässiges Handeln insbesondere im Bereich des Sexualverhaltens bleibt grundsätzlich straffrei.<sup>10</sup>

Schuldhaftes Verhalten bedingt außerdem die *Zurechnungsfähigkeit* des Täters, also den Besitz des Vermögens, sein Handeln als richtig im Bezug auf die Anforderungen des Gemeinschaftslebens zu erkennen.<sup>11</sup> Die Kirche erkennt an, dass Personen nur nach dem vollendeten vierzehnten bzw. nach dem zwölften Lebensjahr als mündig genug (ἐφῆβοι) oder als fähig genug betrachtet werden, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln. Dagegen fehlt bei Kindern bzw. Unmündigen (ἄνηβοι) die Fähigkeit der Einsicht oder der Steuerung und sie sind schuldunfähig<sup>12</sup>. So stellten Verbindungen, die vor der Mündigkeit (ἐντελής ηλικία), also vor der Vollendung des 12. Lebensjahres, geschlossen wurden, keine gültige Ehe dar.<sup>13</sup> Schuldunfähigkeit kann durch psychisch-biologische Faktoren und psychologisch-normative Aspekte begründet sein. Eine krankhafte seelische Störung, eine tiefgreifende Bewusstseinsstörung, Schwachsinn oder eine andere schwere seelische Störung (insbesondere Wahnvorstellungen) können Ursache für die Unfähigkeit sein, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.<sup>14</sup>

Auf einer zweiten wichtigen Prüfungsstufe wird die *Rechtswidrigkeit* der Tat ausgeschlossen, wenn dem Täter ein Rechtfertigungsgrund zugebilligt wird. Unrecht wird nicht begangen, wenn der Täter sich auf einen solchen Rechtfertigungsgrund berufen kann. Im

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. R. Potz – E. Synek, a.a.O., S. 363.

<sup>10</sup> Vgl. K. Lüdicke, Art. Schuld, in: St. Haering – H. Schmitz (Hgg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg 2004, S. 882.

<sup>11</sup> Vgl. W. Rees, Die Strafgewalt der Kirche, Berlin 1993, S. 70.

<sup>12</sup> Vgl. Matth. Blast., 3.2: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, Band 6, Athen 1895 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 15.

<sup>13</sup> Vgl. J. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 202f. Matth. Blast., 3.2: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, Band 6, Athen 1895 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 15.

<sup>14</sup> Vgl. u.a. die Entsprechung im weltlichen Recht in Johannes Wessels, Strafrecht Allgemeiner Teil. Die Straftat und ihr Aufbau, Heidelberg<sup>26</sup> 1996, S. 108.



Bereich der Sexualvergehen des kirchlichen Rechts kommen insbesondere der Zwang und die Drohung als allgemeine, für alle Delikte geltende Rechtfertigungsgründe in Frage:

a) Eine Drohung ist das in Aussicht-Stellen eines (zukünftigen) Übels, wobei der Täter vorgibt, auf dessen Verwirklichung Einfluss zu haben.<sup>15</sup>

b) Zwang kann sich als Einwirkung auf Personen oder Sachen durch körperliche Gewalt, Hilfsmittel der körperlichen Gewalt oder Waffengebrauch manifestieren mit dem Ziel, die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit zu beeinflussen. »Dagegen befreien die Kanones von dieser Verantwortung nicht im Falle des moralischen Zwanges, da kein Christ sich einem Befehle unterordnen soll, welcher dem göttlichen und kirchlichen Gesetze zuwiderläuft.«<sup>16</sup>

Der Versuch eines Sexualdeliktes ist strafbar. Bei der Auslegung der Kanones von Basileios stellt Zonaras fest<sup>17</sup>: »ὁ ἐπιθυμήσας συγκαθευδῆσαι γυναικί, καὶ μέχρι κοίτης προβάς, εἰς ἔργον δὲ μὴ ἐξολισθήσας, ἀλλὰ πρὸ τῆς μίξεως εἰς ἑαυτὸν γενόμενος καὶ ἀποπηδήσας τοῦ ἔργου ἀποσχόμενος, ὑπὸ τῆς χάριτος ρυσθῆναι πιστεύεται«. Als Versuch gilt nach Aristenos<sup>18</sup>, wenn die Partner zusammen ins Bett gehen oder wenn ein Kuss ausgetauscht wird (ἐν χεῖλεσι μιανθεῖς, Basil Kanon 70)<sup>19</sup>.

Auch bei Sexualdelikten wird derjenige, der vorsätzlich einem anderen zu dessen vorsätzlich begangener rechtswidriger Tat *Hilfe* (ἐπικουρία, συμπράτοντες, συναιρούμενοι<sup>20</sup>) geleistet hat, wegen Beihilfe bestraft. Die geleistete Hilfe beschränkt sich hierbei auf die Förderung der Haupttat durch physische oder psychische Unterstützung jeder Art. Die Beihilfe unterscheidet sich von der Mittäterschaft durch das Fehlen der Tatherrschaft.<sup>21</sup> Im kirchlichen Recht ist diese Beihilfe breit zu interpretieren, auch der Mitwisser macht sich in manchen Fällen strafbar<sup>22</sup>.

Ein *Rücktritt* von einer Straftat kann auch im Bereich der kirchlichen Sexualdelikte zu Straffreiheit führen. Wenn ein Rücktritt nicht durch zwingende Hinderungsgründe erfolgt, sondern der Täter eine eigene autonome Entscheidung trifft, handelt es sich um einen freiwilligen Rücktritt. Gewissensbisse, Reue, Scham, Mitleid mit dem Opfer, seelische Erschütterung, Angst vor Strafe und dergleichen kommen dafür als Beweggründe in Betracht.<sup>23</sup> Ein Rücktritt ist hingegen unfreiwillig, wenn der Täter durch Hinderungsgründe

<sup>15</sup> Analoge Anwendung des Kanons 6 von Timotheos.

<sup>16</sup> N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar <sup>2</sup>1905, S. 507–508. In der Fußnote 3 (S. 508) verweist Milasch auf: I. II. Synode, 8. 9. Kan.; Petrus v. Alex. 6 und 7. Kan.

<sup>17</sup> Zonaras, Εἰς Βασίλειον 70, in: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, Bd. 4, Athen 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 229. Zutreffende ausführliche Auslegung des Satzes bei P. Christinakis, Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Athen 1978, S. 621ff.

<sup>18</sup> Aristenos, Εἰς Μ. Βασιλείου 70, G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, Bd. 4, Athen 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 230.

<sup>19</sup> P. Christinakis, Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Athen 1978, S. 670.

<sup>20</sup> Vgl. Kanon 27 des 4. ökumenischen Konzils.

<sup>21</sup> P. Christinakis, Τὰ ὑποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἰ. Κανόνες, Athen 1986, S. 121–124. Vgl. u.a. das deutsche Strafrecht in Johannes Wessels, Strafrecht Allgemeiner Teil, Heidelberg <sup>26</sup>1996, S. 162.

<sup>22</sup> Kanon 71 des Basileios.

<sup>23</sup> P. Christinakis, Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Athen 1978, S. 207–216. Vgl. u.a. Johannes Wessels, Strafrecht Allgemeiner Teil, Heidelberg <sup>26</sup>1996, S. 185.



veranlasst wird, die von seinem Willen unabhängig sind, wenn also die Sachlage zu seinen Ungunsten so wesentlich verändert wird, dass er die damit verbundenen Risiken oder Nachteile nicht mehr für tragbar hält oder sie nicht in Kauf nehmen will. Die Freiwilligkeit des Rücktritts kann bereits ausgeschlossen werden, wenn der Täter die Vorstellung hat, dass seine Tat bereits entdeckt sei und vom Entdeckten zu befürchten sei, dass er die weitere Durchführung des Vorhabens verhindern oder die Einleitung von kirchlichen oder staatlichen Strafverfolgungsmaßnahmen veranlassen werde.<sup>24</sup>

Bezüglich der *Bestrafung* bedeutet ein Sexualvergehen in der Vorstellung Basileios' des Großen nicht die vollständige Trennung des Täters von der Kirche, sondern einen *zeitweiligen Ausschluss*, der durch die Reue des Bestraften wieder aufgehoben werden kann (vgl. 2Kor 2,5–11; 2Thess 3,6–15). Sowohl das Begehen von solchen Vergehen als auch ihre theologische und kanonische Beurteilung berühren dabei nicht die durch die Taufe konstitutionelle Mitgliedschaft, sondern die darauf aufbauenden Heilmittel, die sich in Wort und Sakrament vollziehen. Der Ausschluss aus der liturgischen Gemeinde dient damit hauptsächlich der Besserung und Rettung des Ausgeschlossenen. Diese Vergehen verhindern die Teilnahme an Messfeiern und Sakramenten bzw. jegliche Ausübung der mit dem Amt verbundenen Rechte oder Dienste.

Nach dem ekklesiologischen Verständnis des heiligen Basileios bleibt ein orthodox getaufter Christ trotz seines zeitweiligen Ausschlusses vom liturgischen Leben untrennbar Glied der Orthodoxen Kirche.<sup>25</sup> Für die Bekehrung eines Sünders wurde damit nicht das Mittel der Exkommunikation angewendet, sondern es wurden dem Sünder für eine Zeit lang bestimmte Pönitenzen auferlegt. Die Dauer der Buße und die Härte der Pönitenzen hingen von der Last der Sünde ab. Die zeitweilige Exkommunikation durchzustehen war jedoch die Bedingung, um wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden zu können. Die Höhe der Buße war in vier Stufen unterteilt<sup>26</sup>: Auf der ersten Stufe (*σύστασις*, *consistentia*) wurde der Sünder von der Eucharistie ausgeschlossen, durfte aber an den gemeinschaftlichen Gebeten der Gläubigen in der Kirche teilnehmen. Auf der zweiten Stufe (*ὑπόπτωσις*, *substratio*) durfte der Sünder nur an bestimmten Gebeten in der Kirche teilnehmen. Er musste öffentlich seine Sünde bekennen und sich dabei zur Erde hin beugen. Nachdem ein Gebet über ihn gesprochen wurde, hatte er die Kirche zu verlassen. Auf der dritten Stufe (*ἀκρόασις*, *audito*) durfte der Sünder nur die Vorhalle der Kirche (*νάρθηξ*, *pronaos*) betreten, um von dort die Predigt anzuhören. Die höchste Stufe der Buße (*πρόκλαυσις*, *fletus*) verbot dem Sünder jeglichen Zugang zur Kirche. Die Sünder mussten dann im Büßergewand vor der Kirche stehen und die Gläubigen bitten, für sie zu beten, damit ihre Sünde verziehen werde. Wer diese höchste Strafe erhielt, hatte sich vorher einer schweren Sünde schuldig gemacht. Bis ein Schuldiger von seinem Bußgrad losgesprochen wurde, vergingen Jahre. Während der gesamten Zeit bestanden die Aufgaben des Büßers darin, zu beten, Mildtätigkeit zu zeigen, zu fasten, Almosen zu spenden und Bußgewänder zu tragen.<sup>27</sup>

Das Charakteristikum aller dieser Strafen ist, dass sie einen eher pastoralen »reinigenden« Charakter haben und (vornehmlich) zur Besserung des Täters dienen, daher nur gegen einen Täter verhängt werden können, der sich andauernd gegen das Gesetz auflehnt, und

<sup>24</sup> P. Christinakis, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος*, Athen 1978, S. 207–216. Vgl. u.a. Johannes Wessels, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Heidelberg <sup>26</sup>1996, S. 185.

<sup>25</sup> Vgl. die katholische Kanonistik in: W. Rees, *Die Strafgewalt der Kirche*, Berlin 1993, S. 42f. 86–89.

<sup>26</sup> Vgl. auch Kanon 11 von Petros von Alexandrien.

<sup>27</sup> Vgl. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar <sup>21</sup>1905, S. 500.



diese Strafen aufgehoben werden müssen, wenn ein Täter von seiner Auflehnung Abstand nimmt<sup>28</sup>.

Nach orthodoxem Verständnis gibt es keine Exkommunikation *latae sententiae*, also eine Exkommunikation, die von selbst eintritt<sup>29</sup>. Im Zusammenhang mit dem Charakter der Strafe als pastorales, reinigendes Mittel<sup>30</sup> beruft sich Basileios der Große auf Kanon 25 der Apostel, der vorschreibt<sup>31</sup>, dass ein Kleriker, welcher der Hurerei, des Meineides oder Diebstahls überführt ist, soll abgesetzt, aber nicht exkommuniziert werden; denn die Schrift sagt: »Wegen derselben Schuld sollst Du nicht zweimal jemanden bestrafen« (Nah 1,9). Bei Basileios dem Großen findet sich diese Bestimmung im 3. Kanon über Diakone, die das Gesetz verletzt haben und deshalb abgesetzt werden: »Wenn er aber in den Laienstand versetzt wird, so soll er nicht auch exkommuniziert werden, weil ein alter Kanon besteht, dass diejenigen, welche von ihrem hierarchischen Grade abgesetzt werden, nur dieser einen Strafe unterworfen sein sollen, indem die Alten, wie ich meine, dem Gesetze folgten: *du sollst nicht zweimal dasselbe bestrafen*; und wegen des weiteren Grundes, weil nämlich diejenigen, welche aus dem Stande der Gläubigen ausgewiesen sind, später wieder auf ihren früheren Platz, von welchem sie entfernt wurden, aufgenommen werden, der Diakon aber einmal und für immer der Strafe der andauernden Absetzung unterworfen bleibt; daher beschränkten sie sich auf diese eine Strafe, da ihm das Diakonat nie wieder verliehen wird. So ist es nach den Satzungen.« Jedoch kann ein ehemaliger Geistlicher, der bereits wegen eines Deliktes abgesetzt wurde, bei einem weiteren späteren Vergehen mit der Exkommunikation bestraft werden.<sup>32</sup>

Sowohl bei Klerikern als auch bei Laien kann die Strafe erst aufgehoben werden, wenn der Täter seine Widersetzlichkeit aufgibt<sup>33</sup>, d. h. die Straftat wirklich bereut und außerdem eine angemessene Wiedergutmachung des Schadens und eine Behebung des Ärgernisses geleistet oder zumindest ernsthaft versprochen hat<sup>34</sup>. Der Hauptzweck der Besserung enthält demnach noch weitere sekundäre Strafzwecke, nämlich neben der Reue über die Straftat die Wiedergutmachung der schädlichen Folgen und die Beseitigung des entstandenen Ärgernisses.

### 1. Unzucht<sup>35</sup>

Für Basileios den Großen ist Unzucht (*πορνεία*) jedes außerhalb der Ehe erfolgtes sexuelles Vergnügen. Gregor von Nyssa interpretiert die Kanones von Basileios so, dass

<sup>28</sup> Vgl. die Terminologie des römisch-katholischen Kirchenrechts und die Unterscheidung zwischen Beugestrafen und Sühnestrafen (vgl. can. 1347 CIC). Nahezu alle Tatstrafen sind auch Beugestrafen.

<sup>29</sup> Nur für die schwersten kirchlichen Vergehen, in denen eine Besserung durch andere Mittel nicht zu erreichen ist, ist die Verhängung des Anathemas vorgesehen und selbst dann an strenge Formvorschriften gebunden. Da es rechtgläubigen Personen verboten war, Kontakte zu einem Sünder zu haben, der mit dem Anathema belegt war, war historisch gesehen der Ausschluss aus der Kommunion- und Gebetsgemeinschaft mit sozialer Isolation verbunden. Das Anathema zielte als Sanktionsmittel auf Reue und Umkehr.

<sup>30</sup> Vgl. R. Potz – E. Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht*, Freistadt 2007, S. 363.

<sup>31</sup> Übersetzung in: Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel. Zusammengesetzt, übersetzt und eingeleitet von *Anargyros Anapliotis*, St. Ottilien, 2009, S. 39.

<sup>32</sup> Vgl. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 498.

<sup>33</sup> Vgl. die Regelung des römisch-katholischen Kirchenrechts im CIC. 1358 § 1.

<sup>34</sup> Vgl. CIC. 1347 § 2.

<sup>35</sup> Vgl. Ecloga 2. Titel Absatz κ', κβ', κθ', λ', λα'. Vgl. auch die Gesetzgebung der Makedonier Eisagoge Titel 11, Absatz ν', νγ', νδ', νστ'.



jede Belustigung dieser Art (ἐπιθυμία καὶ ἡδονή) ein Ausdruck einer Leidenschaft und eine Unreinheit der Seele ist<sup>36</sup>. Unzucht ist demzufolge ein Oberbegriff für mehrere sexuelle Sittlichkeitsvergehen<sup>37</sup>. Die Strafe soll damit eine Therapie der Leidenschaft sein (θεραπεία τοῦ πάθους), damit die Person gereinigt wird (καθαρισθέντα) und die Kommunion empfangen kann (τῶν ἁγιασμάτων κοινωνία παραδεχθῆναι). In einem unreinen Zustand darf die Kommunion nicht empfangen werden.

Im Kanon 59 formuliert Basileios der Große ein *lex generalis*. Der Kanon wird immer angewendet, solange er nicht von irgendeinem speziellen Kanon (*lex specialis*) aufgehoben wird (*lex specialis derogat legi generali*). Alle anderen kanonischen Regelungen des Kirchenvaters sind meiner Meinung nach *lex specialis* gegenüber dem Kanon 59, der folgende Strafe für Unzucht festlegt:

»Ein Unzüchtiger soll für sieben Jahre von den heiligen Sakramenten ausgeschlossen bleiben: Zwei weinend, und zwei den Hörern beitreten, und zwei kniend, und ein Jahr lang allein darauf beschränkt, auszuharren, und im achten Jahr soll er zur Kommunion zugelassen werden.«<sup>38</sup> Wenn nach der Unzucht die beiden Personen heiraten, gilt der Kanon 25 von Basileios, der anordnet: »Derjenige, der diese zur Ehefrau nimmt, mit der er vorher bereits verkehrt hat, soll die Strafe des Verkehrs mit einer Frau bekommen, aber er darf diese als seine Frau behalten«. Trotz dieser Möglichkeit ordnet Kanon 26 an: »Die Unzucht ist nicht Ehe und auch nicht Beginn einer Ehe. Folglich, wenn es möglich ist, sollen sich zwei Menschen, die in einer Beziehung der Unzucht zusammengeschlossen sind, trennen; denn das ist besser! Wenn sie aber unbedingt das eheliche Zusammenleben wollen, sollen sie die Strafe der Unzucht bekommen. Und das ist ihnen überlassen, damit nichts Schlimmeres passiert.«

Bei der Straffreiheit der Unzucht können die allgemeinen Rechtfertigungsgründe Anwendung finden (insbesondere Drohung, Zwang). Basileios konkretisiert jedoch zwei qualifizierte Fälle der Unzucht, die härter als der Normalfall bestraft werden:

a) Unzucht, die nach Ausübung von Gewalt stattgefunden hat<sup>39</sup>.

Kanon 22: »Diejenigen, die durch Entführung Frauen bekommen haben, wenn sie diese, obwohl sie verlobt waren, anderen weggenommen haben, dürfen nicht aufgenommen werden, bevor ihnen die Frauen wieder weggenommen wurden (...).« Damit beginnt die Zeit der Reue und die Bestrafung des Sünders mit dem Zeitpunkt, an dem die Festnahme der Frau beendet ist (Dauerdelikt).

b) Verbot des Aufstiegs bei Unzucht der niederen Kleriker

Kanon 69: »Wenn ein Lektor vor der Ehe zu fleischlichen Gelüsten mit seiner Verlobten kommt, wird er für ein Jahr bestraft, und später wieder als Lektor aufgenommen, ohne dass er aufsteigt. Und wenn er mit seiner Freundin zu einer fleischlichen Beziehung heimlich gekommen ist, ohne dass diese beiden verlobt sind, dann muss er seines Amtes enthoben werden. Ebenso auch der Subdiakon.

<sup>36</sup> Gregor von Nyssa, Kanon 4.

<sup>37</sup> Ebd.: »Τὸ τῆς ἐμπαθοῦς λύσεως τῆς περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονάς.«

<sup>38</sup> Unzucht: 3, 44 (von Diakonen), 69 (von Anagnosten); 6 (von Klerikern); 22, 30, 49 (nach Entführung), 25, 26 (spätere Heirat); sowie Kanon 6 Gregors von Nyssa.

<sup>39</sup> Vgl. sehr ausführlich mit Literatur und rechtsvergleichenden Bemerkungen P. Christinakis, Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος, Athen 1978, S. 670–678.



## 2. Ehebruch<sup>40</sup>

Für den Fall eines Ehebruchs hat Basileios in Kanon 58 Regelungen aufgestellt:

»Die Strafzumessung für einen Mann, der schuldig ist, Ehebruch begangen zu haben, ist, dass er für fünfzehn Jahre von den heiligen Sakramenten ausgeschlossen werden soll. Diese fünfzehn Jahre sollen ihm in der folgenden Weise auferlegt werden, nämlich: Vier Jahre lang soll er weinen; fünf Jahre lang hören; vier Jahre lang knien; zwei Jahre lang ausharren ohne Kommunion.«<sup>41</sup>

Im Kanon 39 legt er fest: »Eine Frau, die mit einem Ehebrecher zusammen lebt, ist die ganze Zeit über eine Ehebrecherin«. Der Ehebruch hat damit zur Folge, dass der ehebrecherische Mann bzw. die ehebrecherische Frau nach der Scheidung nicht die Frau bzw. den Mann heiraten darf, mit der sie bzw. er während der Ehe Ehebruch begangen hat<sup>42</sup>.

Basileios gibt aber auch als »Rechtfertigungsgründe« im Falle eines Ehebruchs<sup>43</sup> weitere sekundäre Gründe an, bei welchen eine Scheidung gebilligt werden kann. Als Rechtfertigungsgründe eines Ehebruchs und einer Scheidung sind in den Kanones 31, 35, 36, 46 von Basileios folgende Fälle angeführt:

### a) Verschollenheit

Die Verschollenheit, d. h. die lange Abwesenheit von zu Hause, ohne dass der/die Zurückgebliebene über den Verbleib des anderen Ehepartners Bescheid weiß, wird in einigen Fällen als Ehescheidungsgrund anerkannt. Die kirchenrechtlichen Quellen unterscheiden zwischen der Verschollenheit eines Zivilisten und der eines Soldaten<sup>44</sup>.

### Die Verschollenheit eines Zivilisten

Obwohl das römische Recht der Ehefrau, deren Mann aus einem berechtigten Grund über längere Zeit abwesend war, die Möglichkeit zur Scheidung und zur Wiederheirat zuerkannte, wurde ihr dies von der Kirche nicht zugestanden. Dies geht deutlich aus dem mit dem Kanon 31 Basileios' des Großen wörtlich übereinstimmenden Kanon 93 des Trullanums hervor, der verordnet: »Die Frau eines abwesenden und verschollenen Mannes begeht Ehebruch, wenn sie, bevor sie sich die Gewissheit von dessen Tod verschafft hat, einen anderen Mann heiratet«. Beiden Kanones liegt der Gedanke zugrunde, dass mit der Rückkehr des verschollenen Mannes mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist und die lang andauernde Abwesenheit nicht einfach zum Beweis des Todes erklärt werden dürfe<sup>45</sup>.

### Die Verschollenheit eines Soldaten

Kanon 36 Basileios' des Großen verfügt: »Frauen der Soldaten, welche infolge des unbekannten Aufenthaltsortes ihrer Männer heiraten, sind generell jenen gleichzustellen, welche infolge der Abwesenheit ihrer Männer heirateten und deren Rückkehr nicht abwarteten. Aber

<sup>40</sup> Vgl. Ecloga. Titel 2 Absatz κα', κζ', κη', λβ'. Vgl. auch die Gesetzgebung der Makedonier Eisagoge Titel 11, Absatz μθ', να', νβ', νε', νζ', νη'.

<sup>41</sup> Vgl. auch Kanones 58, 31, 35, 36, 37, 39, 41, 46, 48, 77; sowie Kanon XX bei Angyra; Kanon IV bei Nyssa.

<sup>42</sup> Theodor Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte, *Orthodoxes Forum* 17 (2003) 44.

<sup>43</sup> Nach dem Wortlaut der Kanones handelt es sich hier um Rechtfertigungsgründe eines Ehebruchs, in der Tat sind sie Scheidungsgründe, welche die Möglichkeit einer Wiederheirat eröffnen.

<sup>44</sup> J. Zhisman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 762–767.

<sup>45</sup> J. Zhisman, a.a.O., S. 763.



hier findet der Sachverhalt eine Entschuldigung, weil die Vermutung des Todes zu einem höheren Grad anzunehmen ist«. Kanon 93 des Trullanums folgt diesem Kanon mit denselben Worten, aber enthält noch den Schlusssatz: »Wenn ein Soldat nach langer Zeit heimkehrt und seine Frau inzwischen einen anderen Mann geheiratet hat, so soll er, wenn er will, sie wieder zu sich nehmen und ihr wegen der Ungewissenheit, in welcher sie sich befand, sowie auch dem Mann, der sie heiratete, Verzeihung gewähren.«

Allen diesen Gesetzen liegt das Prinzip zugrunde, dass die Auflösung der früheren Ehe und die Wiederheirat der Frau erst dann zugestanden werden können, wenn der möglichst vollständige Beweis des Todes ihres Mannes erbracht worden ist. Kanon 36 von Basileios des Großen und Kanon 93 des Trullanums unterscheiden damit bei den wiederverheirateten Frauen der Soldaten zwischen zwei Gruppen:

Frauen, die gleich heiraten, ohne auf die Rückkehr des Mannes aus dem Krieg zu warten und ohne über dessen Tod oder Überleben nachgeforscht zu haben, begehen unverzeihlichen Ehebruch. Solchen Frauen aber, die infolge der Länge der Zeit und nach Abwägung aller Umstände zur Überzeugung gelangten, dass ihre Männer im Krieg umgekommen sind, kann die Kirche die Ehe für aufgelöst erklären und die Wiederheirat gestatten, wie aus den Synodalentscheidungen des Ökumenischen Patriarchats aus den Jahren 1250 und 1554 zu entnehmen ist<sup>46</sup>. Die Wartezeit vom vermuteten Zeitpunkt des Todes ist durch die Kanones nicht festgesetzt. Die spätere kirchliche Praxis hat sich für die Zeit von fünf Jahren entschieden<sup>47</sup>.

Die in solcher Weise eingegangene Ehe wird als eine gesetzmäßige betrachtet. Sie wird aber sofort für ungültig erklärt, wenn der Soldat wider Erwarten heimkehrt. Dieser kann seine Frau wieder zu sich nehmen, aber auch zurückweisen, weil sie in Bezug auf ihn nach den oben angeführten Kanones sowie nach den Kanones 9 und 21 von Basileios dem Großen erwiesenermaßen eine Ehebrecherin ist. Es trifft aber weder die Frau noch ihren zweiten Mann, dem dieser Umstand gar unbekannt war, eine weitere Strafe, weil die Kirche in der früher vorhandenen Überzeugung, der Ehemann lebe nicht mehr, eine hinreichende Entschuldigung findet. Falls die Frau von dem heimkehrenden Mann zurückgewiesen wird, ist es ihr, wegen des vorhandenen Makels des Ehebruchs, nicht gestattet, die Ehe mit dem Mann aus der zweiten Ehe fortzusetzen. Weigert sie sich aber, sich von ihm zu trennen, so treffen sie alle Härten des verschuldeten Ehebruchs.

Hier wäre eine kleine Erklärung eventuell vonnöten, denn für den nicht-orthodoxen Leser erscheint es unlogisch, dass eine Frau, die nach geltendem kirchlichen Recht wieder heiraten durfte, dann, nachdem ihr Mann wider Erwarten zurückgekehrt ist und seine Frau nicht mehr zurück haben will, sich auch von ihrem neuen rechtmäßigen Mann trennen muss.

b) Beim böswilligen Verlassen

Wenn der Mann von der Frau ohne Grund verlassen wurde, darf er wieder heiraten. (Kanon 35) Wie ist das, wenn eine Frau ohne Grund von ihrem Mann verlassen wird? Was heißt »ohne Grund«?

### 3. Homosexualität

In Kanon 62 ist die Strafe für Homosexualität definiert:

»Ein Mann, der sich unter Männern entblößt, soll wegen seiner Sünde für dieselbe Dauer wie wegen eines Ehebruchdeliktes bestraft werden.«. Derjenige, der homosexuelle

<sup>46</sup> J. Zishman, a.a.O., S. 751 u. 766.

<sup>47</sup> J. Zishman, a.a.O., S. 768.



Handlungen begeht (ἀρσενοφόβος) wird damit mit dem, der mit Tieren verkehrt, im Kanon 7 gleichgestellt. Hier wird die subjektive Seite der Tat betont: Wissen und Wollen der Verwirklichung der objektiven Tatbestandsmerkmale sind erforderlich, ärztliche Untersuchungen von Männern an Männern<sup>48</sup> oder Pubertätsspiele fallen nicht unter den Oberbegriff Homosexualität. Interessant ist, dass Basileios homosexuelle Handlungen zwischen Frauen gar nicht erwähnt. Eine analoge Anwendung der kanonischen Regelungen für sexuelle Handlungen zwischen Frauen ist aber in der Praxis des Bußsakramentes üblich.

#### 4. Ehe trotz Mönchsgelübde

Für die Eheschließung trotz eines Mönchsgelübdes gibt es in Kanon 60 eine Bestimmung: »Ein Mädchen oder eine Frau, die geschworen hat, eine Jungfrau zu bleiben, aber ihr Gelübde gebrochen hat, soll wegen ihrer Sünde für dieselbe Dauer wie wegen eines Ehebruchdeliktes bestraft werden und mit dem ihr auferlegten Ersparnis für sich allein leben.«<sup>49</sup>

#### 5. Perverse sexuelle Handlungen (z.B. mit Tieren, Nekrophilie)

Die Strafen für andere sexuelle Sittlichkeitsvergehen werden ebenfalls geregelt. Für sexuelle Handlungen mit Tieren etwa sieht der Kanon 63 Folgendes vor:

»Jemand, der seine Unzucht zugibt, sich mit (nicht vernunftbegabten) Tieren verbunden zu haben, soll für die gleiche Zeitdauer schuldig sein.«<sup>50</sup>

Wie bei Homosexualität gibt es hier ein direkter Verweis auf Kanon 59 in Bezug auf die Zeitdauer der Bestrafung.

In die gleiche Richtung zielt Kanon 16 der Lokalsynode von Angyra. Der zitierte Kanonist Balsamon mindert aber die Dauer der Strafe, wenn es sich um Minderjährige handelt oder wenn sie nur aufgrund ihres natürlichen Bedürfnisses (οὕτω γενέσθαι ἀπό φυσικῆς ἀνάγκης<sup>51</sup>) und nicht wegen einer übertriebenen Lust (κατακόρως, τουτέστιν ὑπὲρ τὴν χρεῖαν<sup>52</sup>) derartige sexuelle Handlungen betreiben, wobei »natürliches Bedürfnis« und »übertriebene Lust« nicht so leicht von einander abzugrenzen sind und dem Kirchengengericht ein großer Spielraum eingeräumt wird.

#### 6. Ehe ohne Zustimmung der Eltern

Im Gegensatz zu den absoluten Ehehindernissen ziehen die relativen Ehehindernisse Strafen für die Verantwortlichen nach sich, ohne dass eine bereits vollzogene Ehe ungültig wird. Dies ist der Fall, wenn etwa bei der Heirat von Minderjährigen die benötigte Einwilligung des Erziehungsberechtigten fehlt.<sup>53</sup> Nach Kanon 38 sind »Jungfrauen, die ohne die Zustimmung und den Rat ihres Vaters Männern hinterherlaufen, der Unzucht schuldig.

<sup>48</sup> Vgl. P. Christinakis, *Τὰ ὑποκειμενικά στοιχεία τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἰ. Κανόνες*, Athen 1986, S. 279. P. Christinakis, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀδικήματος*, Athen 1978, S. 678.

<sup>49</sup> Vgl. auch Kanones 60, 6, 18, 19, 20, 24, 88 von Basileios.

<sup>50</sup> Die Regelung des Kanons 47 gegen die »Ἐγκρατῖται« gehört nicht unmittelbar zum Thema dieses Aufsatzes und können wir nicht weiter vertiefen.

<sup>51</sup> Balsamon, *Εἰς Ἀγκύραν*, in: G. Rhallēs – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων*, Bd. 3, Athen 1853 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 54; vgl. P. Christinakis, *Τὰ ὑποκειμενικά στοιχεία τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἰ. Κανόνες*, Athen 1986, S. 280 und 283.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Vgl. Theodor Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht, *Orthodoxes Forum* 17 (2003) 40.



Wenn jedoch die Eltern versöhnt werden können, wäre es möglich, dass die Angelegenheit bereinigt wird. Aber sie werden nicht unmittelbar zur Kommunion zugelassen; sie müssen im Gegenteil auf drei Jahre verurteilt werden.« und nach Kanon 42 sind »Ehen, die ohne die Zustimmung der Autoritäten geschlossen werden, Unzucht. Wenn der Vater oder der Verantwortliche noch leben, sind deshalb die Parteien, die sich verpflichten, auf keinen Fall frei von Verantwortung, bis der Verantwortliche seine Zustimmung zu ihrem Zusammenleben gibt. Denn erst zu diesem Zeitpunkt erhält das Verhältnis den Charakter einer Ehe«.

Diese Ehen ohne Zustimmung der Eltern (ἐλλειψις συναίνεσεως τοῦ ἀρμοδίου νά συναινέσει πατρός<sup>54</sup>) sind nichtig (ἀνυπόστατον τὸν γενόμενον γάμον<sup>55</sup>). Erst durch die Zustimmung der Eltern oder der Erziehungsberechtigten kommt diese Ehe zustande (καθίσταται ἔγκυρος<sup>56</sup>).

<sup>54</sup> P. Christinakis, Τὰ ὑποκειμενικά στοιχεία τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἰ. Κανόνες, Athen 1986, S. 228.

<sup>55</sup> Balsamon, Εἰς Μ. Βασίλειον 38, in: G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, Bd. 4, Athen 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 182f.). Vgl. Neok. 1: Hinter dieser Ehe ist ein Unzuchtsgefühl vorhanden (πορνικὴ ἐξις).

<sup>56</sup> Panagiotis Boumis, Θεώρηση καὶ προβλήματα τοῦ πολιτικοῦ γάμου, Athen 1985, S. 14f. Zonaras, G. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων, Bd. 4, Athen 1854 (Nachdr. 1966 und 2003), S. 182–190.



# Dokumente

## Die orthodoxe Diaspora

### 11 *Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz – Chambesy, 6. – 13. Juni 2009*

Die IV. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz, die von Seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios einberufen wurde, wie dies bei der Zusammenkunft ihrer Seligkeiten, der Vorsteher der heiligen orthodoxen Ortskirchen im Phanar im Oktober des Jahres 2008 Konsens war, ist im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambesy vom 6. bis zum 13. Juni 2009 unter dem Vorsitz Seiner Eminenz Metropolit Ioannes von Pergamon, dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, zusammengetreten.

Diese Zusammenkunft, zu der alle heiligen orthodoxen autokephalen Ortskirchen eingeladen worden waren und bei der alle diese Kirchen vertreten waren, befasste sich mit dem Thema der kanonischen Organisation der orthodoxen Diaspora und diskutierte in Übereinstimmung mit Artikel 16 des Statuts der Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen die von der Inter-orthodoxen Vorbereitungskommission in den Jahren 1990 und 1993 erarbeiteten und ihr unterbreiteten diesbezüglichen Texte, die sie wie folgt modifizierte und billigte:

1. a) Es wurde festgestellt, dass es der gemeinsame Wille aller heiligen orthodoxen Ortskirchen ist, dass das Problem der orthodoxen Diaspora schnellstmöglich gelöst und eine Regelung für die Diaspora getroffen wird, die mit der orthodoxen Ekklesiologie und der kanonischen Überlieferung und Praxis der orthodoxen Kirche übereinstimmt.
- b) Ebenso wurde festgestellt, dass in der gegenwärtigen Situation ein unmittelbarer Übergang zur genauen kanonischen Ordnung der Kirche, nach der es an jedem Ort nur einen einzigen Bischof geben kann, aus geschichtlichen und pastoralen Gründen nicht realisierbar ist. Deshalb hat die Konferenz beschlossen, die Schaffung einer Übergangslösung vorzuschlagen, die den Grund für die strenge kanonische Lösung des Problems vorbereitet, und das auf der Basis von Prinzipien und Zielsetzungen, die unten beschrieben werden. Diese Vorbereitung muss abgeschlossen sein, wenn das Heilige und Große Konzil der orthodoxen Kirche zusammentritt, so dass dieses die Frage einer kanonischen Lösung zuführen kann.
2. a) Es wird vorgeschlagen, in der Übergangsphase, in der die kanonische Lösung der Diasporafrage vorbereitet wird, in jeder der unten erwähnten Regionen »Bischofskonferenzen« zu schaffen (oder zu gründen), denen alle als kanonisch anerkannten Bischöfe der jeweiligen Region angehören. Gleichwohl bleiben sie weiterhin Bischöfe der kanonischen Jurisdiktion, der sie aktuell angehören.
- b) Diese Bischofskonferenzen werden aus allen Bischöfen der jeweiligen Region bestehen, die sich in kanonischer Gemeinschaft mit allen heiligen orthodoxen Kirchen befinden, und werden vom jeweils Ersten der zur Kirche von Konstantinopel gehörenden Bischöfe präsiert, und für den Fall, dass es keinen gibt, von dem dann nach der Ordnung der Diptychen Vorgesehenen. Die Bischofskonferenzen haben einen Geschäftsführenden Ausschuss, der aus den ersten Bischöfen der unterschiedlichen Jurisdiktionen, die es in der jeweiligen Region gibt, besteht.



- c) Aufgabe und Verantwortung dieser Bischofskonferenzen wird die Sorge um die Sichtbarmachung der Einheit der Orthodoxie und die Entfaltung gemeinsamen Handelns aller Orthodoxen in jeder Region sein, zur Erfüllung der pastoralen Bedürfnisse der dort lebenden orthodoxen Christen, zur gemeinsamen Repräsentation aller Orthodoxen gegenüber den Nicht-Orthodoxen und der ganzen Gesellschaft dieser Region, zur Förderung der theologischen Ausbildung und der kirchlichen Erziehung etc.

Die diesbezüglichen Entscheidungen werden mit der Zustimmung aller in der Bischofskonferenz repräsentierten Kirchen, d. h. einstimmig, getroffen.

3. Die Regionen, in denen in einer ersten Phase Bischofskonferenzen konstituiert werden sollen, sind die folgenden:

- I. Nord- und Mittelamerika
- II. Südamerika
- III. Australien, Neuseeland und Ozeanien
- IV. Großbritannien und Irland
- V. Frankreich
- VI. Belgien, die Niederlande und Luxemburg
- VII. Österreich
- VIII. Italien und Malta
- IX. Die Schweiz und Liechtenstein
- X. Deutschland
- XI. Skandinavien (außer Finnland)
- XII. Spanien und Portugal

Die Bischöfe der Diaspora, die in der Diaspora residieren und Kirchengemeinden in mehreren Regionen haben, sind Mitglieder der Bischofskonferenzen aller Regionen, in denen sie ihnen unterstehende Gemeinden haben.

4. Die Bischofskonferenzen, die sich auf Beschluss dieser Präkonziliaren Konferenz konstituieren, sind verpflichtet, die von ihr gebilligte Satzung durch Ergänzung im Detail anzupassen und schnellstmöglich umzusetzen; dies hat auf jeden Fall vor der Einberufung des Heiligen und Großen Konzils stattzufinden.
5. Die Bischofskonferenzen beschneiden nicht die administrative bzw. kirchenrechtliche Kompetenz ihrer bischöflichen Mitglieder, noch begrenzen sie deren Rechte in der Diaspora. Die Bischofskonferenzen zielen auf die Ausbildung einer gemeinsamen Position der orthodoxen Kirche zu unterschiedlichen Fragen, ohne dass dies eine Einschränkung der Rechte ihrer bischöflichen Mitglieder bedeutet, die Ansichten ihrer eigenen Kirchen gegenüber der Gesellschaft zu vertreten, denn sie stehen ihnen gegenüber weiter in der Verantwortung.
6. Die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen berufen alle Versammlungen (liturgische, pastorale, administrative etc.) der Bischöfe ihrer Region ein und leiten sie. In grundlegenden allgemeinen Fragen, die gemäß Beschluss der Bischofsversammlung eine panorthodoxe Stellungnahme verlangen, muss sich der Vorsitzende an den Ökumenischen Patriarchen wenden, damit das Weitere so geregelt werden kann, wie dies panorthodox üblich ist.
7. Die orthodoxen Ortskirchen sind verpflichtet, alles zu unterlassen, was den oben beschriebenen Weg zu einer kanonischen Lösung der Diasporafrage behindern könnte, vielmehr alles zu tun, was möglich ist, um die Arbeit der Bischofskonferenzen und die Wiederherstellung der kanonischen Ordnung in der Diaspora zu erleichtern.



## Satzung der Bischofskonferenzen in der orthodoxen Diaspora

### Artikel 1

1. Alle orthodoxen Bischöfe in jeder der von der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz genannten Regionen, die sich in kanonischer Gemeinschaft mit allen autokephalen orthodoxen Ortskirchen befinden, bilden eine eigene Bischofskonferenz.

2. Mitglieder der Bischofskonferenz sind auch die orthodoxen Bischöfe, die nicht in der betreffenden Region residieren, die aber einen pastoralen Dienst an den Gemeinden in dieser Region ausüben.

3. Bischöfe, die im Ruhestand sind, und Bischöfe, die zur Visitation in der Region weilen, dürfen, sofern sie die in Abschnitt 1 genannten Voraussetzungen erfüllen, zur Teilnahme an den Sitzungen eingeladen werden, ohne dass ihnen Stimmrecht eingeräumt werden darf.

### Artikel 2

Zweck der Bischofsversammlung ist es, die Einheit der orthodoxen Kirche sichtbar zu machen, die Zusammenarbeit der Kirchen in allen Bereichen des pastoralen Dienstes zu unterstützen, die Interessen der Gemeinden, die den orthodoxen kanonischen Bischöfen der Region unterstehen, zu wahren und zu fördern.

### Artikel 3

Die Bischofskonferenz hat einen Geschäftsführenden Ausschuss, der sich aus den ersten Bischöfen jeder kanonischen Kirche der Region zusammensetzt.

### Artikel 4

1. Die Bischofskonferenz und ihr Geschäftsführender Ausschuss haben einen Vorsitzenden, einen stellvertretenden Vorsitzenden oder zwei stellvertretende Vorsitzende, einen Sekretär und einen Schatzmeister sowie weitere von der Konferenz zu bestimmende Funktionsträger.

2. Der Vorsitzende ist *ex officio* der Erste unter den Bischöfen des Ökumenischen Patriarchats und für den Fall seiner Abwesenheit derjenige Bischof, der ihm in der Rangfolge der Diptychen folgt. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz beruft die Sitzungen ein, leitet ihre Arbeiten und ist der Erste bei Konzelebrationen. Wenn Verhandlungen der Bischofskonferenz zu einer einstimmigen Entscheidung führen, vertritt der Vorsitzende (oder kraft Delegation ein anderes Mitglied der Bischofsversammlung) vor dem Staat, der Gesellschaft oder anderen Religionsgemeinschaften die gemeinsame Stellungnahme der orthodoxen Diözesen der Region.

3. Als stellvertretender Vorsitzender oder als stellvertretende Vorsitzende werden *ex officio* diejenigen Bischöfe der Bischofsversammlung bestimmt, deren Kirchen nach der Ordnung der Diptychen die nächsten sind. Der Sekretär, der Schatzmeister und die übrigen Funktionsträger werden von der Versammlung gewählt. Sie brauchen keine Bischöfe zu sein.



## Artikel 5

1. Die Kompetenzen der Bischofskonferenz sind:

- a) Die Bewahrung der Einheit der orthodoxen Kirche der Region in all ihren Belangen auf der Ebene der Theologie, der Ekklesiologie, des Kirchenrechts, der Spiritualität, der Philanthropie, der Erziehung und der Mission;
- b) Die Koordination und die Förderung von auf gemeinsamem Aktivitäten beruhenden Initiativen in den Bereichen der Pastoral, der Katechese, des liturgischen Lebens, der Herausgabe von religiöser Literatur, der Massenmedien, der kirchlichen Erziehung etc.;
- c) Die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und den anderen Religionen;
- d) Alles, was die Verpflichtung der orthodoxen Kirche in ihren Beziehungen zu der Gesellschaft und den staatlichen Behörden betrifft;
- e) Die Vorbereitung eines Konzepts für die Organisation der Orthodoxen der Region auf kanonischer Grundlage;

2. Die Festlegung von Zuständigkeiten darf auf keinen Fall in die lokale Jurisdiktionsbefugnis eines Bischofs eingreifen und die Rechte seiner Kirche einschränken. Das betrifft auch deren Beziehungen zu internationalen Organisationen, zur Staatsgewalt, zur Gesellschaft, zu den Massenmedien, zu den anderen Konfessionen, zu den staatlichen und interkonfessionellen Organisationen und zu den anderen Religionen.

In besonderen sprachlichen, pädagogischen oder auch pastoralen Fragen einer Kirche kann die Bischofskonferenz auch mit der Kirchenleitung der betreffenden Kirche zusammenarbeiten, so dass die Vielfalt der nationalen Traditionen die Einheit der Orthodoxie in der Gemeinschaft des Glaubens und im Bund der Liebe hervorhebt.

## Artikel 6

1. Die Bischofskonferenz akzeptiert und protokolliert die Wahl der Bischöfe der Region sowie ihre Zugehörigkeit zu den heiligen autokephalen orthodoxen Ortskirchen.

2. Sie prüft und bestimmt den kanonischen Status jener Ortsgemeinden der Region, die keine kanonische Zugehörigkeit zu einer der heiligen autokephalen orthodoxen Kirchen haben.

3. Sie ist verpflichtet, jede Verurteilung von Klerikern durch ihre Bischöfe zu registrieren, damit dieses Urteil von den orthodoxen Kirchen der Region umgesetzt wird.

## Artikel 7

1. Die Bischofskonferenz tritt wenigstens einmal jährlich auf Einladung des Vorsitzenden zusammen. Sie kann so oft zusammentreten, wie es dem Geschäftsführenden Ausschuss nötig erscheint, oder auf schriftlichen und begründeten Antrag eines Drittels ihrer Mitglieder.

2. Der Geschäftsführende Ausschuss tritt auf Einladung des Vorsitzenden einmal vierteljährlich oder, sooft es ihm notwendig erscheint, zusammen, oder auf schriftlichen und begründeten Antrag eines Drittels ihrer Mitglieder.

3. Die Einladungen für die Zusammenkünfte der Bischofsversammlung werden, es sei denn, dass außergewöhnliche Gründe anderes erfordern, zwei Monate im Voraus versandt. Für die Zusammenkünfte des Geschäftsführenden Ausschusses genügt es, wenn die Einladung eine Woche vorher ergeht. Der Einladung ist auch eine Tagesordnung mit den notwendigen Unterlagen beigelegt.



4. Die Tagesordnung muss in der ersten Sitzung der Zusammenkunft der Konferenz gebilligt werden und kann nicht modifiziert werden, es sei denn durch ein Votum der absoluten Mehrheit ihrer Mitglieder.

### Artikel 8

Der Geschäftsführende Ausschuss ist beschlussfähig, wenn zwei Drittel seiner Mitglieder anwesend sind. Die Bischofskonferenz ist beschlussfähig, wenn die absolute Mehrheit ihrer Mitglieder unter Einschluss ihres Vorsitzenden anwesend ist.

### Artikel 9

Die Arbeiten der Bischofskonferenz erfolgen in Übereinstimmung mit den Prinzipien der orthodoxen synodalen Tradition und werden von ihrem Vorsitzenden, der auch die verantwortliche Aufsicht über die Durchführung ihrer Entscheidungen hat, geleitet.

### Artikel 10

1. Die Entscheidungen der Bischofskonferenz werden einstimmig gefällt.
2. In Fragen allgemeineren Interesses, die nach dem Dafürhalten der Bischofskonferenz eine panorthodoxe Diskussion verlangen, wendet sich ihr Vorsitzender an den Ökumenischen Patriarchen, damit dieser das Weitere so regeln kann, wie dies panorthodox üblich ist.

### Artikel 11

1. Auf Beschluss der Bischofskonferenz können aus ihren Mitgliedern Kommissionen gebildet werden, die sich mit liturgischen, pastoralen, wirtschaftlichen, pädagogischen, ökumenischen und anderen Themen befassen. Der Vorsitzende jeder dieser Kommissionen ist einer der Bischöfe der Konferenz.
2. Die Mitglieder dieser Kommissionen, Kleriker oder Laien, werden vom Geschäftsführenden Ausschuss bestimmt. Es können auch Berater und Experten zur Teilnahme an den Sitzungen der Bischofskonferenz oder des Geschäftsführenden Ausschusses geladen werden, ohne dass ihnen Stimmrecht eingeräumt wird.

### Artikel 12

1. Die Bischofskonferenz kann ihre eigene interne Geschäftsordnung zum Zweck der Ergänzung und der Umsetzung der obigen Anordnungen entsprechend den Bedürfnissen ihrer Region und in Würdigung des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche erlassen.
2. Alle juristischen und wirtschaftlichen Fragen, die die Tätigkeit der Bischofskonferenz betreffen, müssen im Licht der Gesetze, die in den Staaten der Region, in der die Mitglieder der Bischofskonferenz ihre Jurisdiktion ausüben, gelten, entschieden werden.

### Artikel 13

Die Bildung einer neuen, die Teilung oder die Aufhebung einer bestehenden Bischofskonferenz oder die Verschmelzung zweier oder mehrerer Konferenzen geschieht durch Beschluss der Zusammenkunft der Vorsteher der orthodoxen Kirchen auf Antrag



einer Kirche oder eines der Vorsitzenden einer Bischofskonferenz an den Ökumenischen Patriarchen.

- + Metropolit Ioannes von Pergamon, Vorsitzender
- + Metropolit Sergios von Kapstadt
- + Metropolit Youhanna von West- und Mitteleuropa
- + Metropolit Hesychios von Kapitolias
- + Erzbischof Ilarion von Volokolamsk
- + Bischof Irinej von der Bačka
- + Metropolit Irineu von Oltenien
- + Metropolit Neofit von Ruse
- + Bischof Gerasime von Zugdidi und Tsaiši
- + Metropolit Georgios von Paphos
- + Metropolit Chrysostomos von Peristerion
- + Bischof Jerzy von Siemiatycki
- + Metropolit Joan von Korça
- + Bischof Tychon von Komarno
- + Metropolit Jeremias von der Schweiz, Sekretär

*(Übersetzung aus dem Griechischen durch Erzpriester Peter Sonntag)*



## Rezensionen

*Miltiades Konstantinou*, Das Alte Testament, Entschlüsselung des Erbes der Menschheit, (Synaxis Serien: B. 1, hg. von Armos), Athen 2008, 99 S. (ISBN 978-960-527-450-4)

Die theologische Zeitschrift »Synaxis« hat die Initiative ergriffen und vier Artikel des Lehrstuhlinhabers für Altes Testament der theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki, Prof. Dr. Miltiades Konstantinou, in einem Band veröffentlicht. Dieser Band trägt den Titel »Altes Testament, Entschlüsselung des Erbes der Menschheit« und ist der erste Band einer neuen Reihe der genannten Zeitschrift. Ziel dieser neuen Reihe, wie auch der Zeitschrift, ist es, die Theologie in einen Dialog mit der Gegenwart treten zu lassen. Konstantinou versucht, in seinen Artikeln besonders den theologischen Sinn der alttestamentlichen Geschehnisse aufzuzeigen. Hierbei geht er einen Schritt weiter und bereichert seine Texte mit Antworten auf aktuelle Probleme.

Der erste Artikel trägt den Titel »Tausend Jahre und ein Tag«. In diesem Artikel werden zwei Welten, nämlich die des Alten Testaments und die nicht unmittelbar zum Alten Testament zugehörige, miteinander verglichen. Nach einer allgemeinen Erwähnung der verschiedenen Textgattungen, der langen Entstehungszeit der Bücher und der vielfältigen theologischen Strömungen, die eine wichtige Rolle für das Niederschreiben der Erzählungen gespielt haben, folgt eine ausführliche Schilderung der Unterschiede zwischen dem griechischen und semitischen Denken und dessen Ausdrucksweise. Die Punkte, die kommentiert werden, sind folgende: a) die Vermeidung der abstrakten Nomen, b) »pars pro toto« bei Nomen, c) bevorzugter Gebrauch der Verben anstatt der Nomen, d) die Vorstellung eines Gegenstandes kommt von der Beschreibung seiner Herstellung und e) Erzählungen, die Definitionen ersetzen. Nachdem manche grundlegende Prinzipien der Geschichtsschreibung von Seiten der Theologie dargestellt wurden, folgen eine Reihe von Vergleichen der biblischen und der außerbiblischen Literatur. Der Autor versucht den Bezug zwischen der Mythologie der außerbiblischen Texte und deren Einfluss in die Legenden bzw. in die mythologische Sprache der alttestamentarischen Texte von deren Schriftstellern darzustellen, indem er betont, dass man zwar von einer Übernahme der mythologischen Elemente sprechen kann, gleichzeitig jedoch eine Umgestaltung des eigentlichen Sinnwesens dieser Mythen feststellen kann.

Der zweite Artikel trägt die Überschrift: »Ist das Alte Testament die Geschichte der Heilsökonomie oder eine hebräische Mythologie?«. Der Anlass zu diesem Artikel ist ohne Zweifel eine Antwort auf die Frage, die heutzutage allgemein in der griechischen Gesellschaft herrscht, nämlich welchen Platz das Alte Testament heute in der Kirche einnimmt und ob man für die modernen Welt das A.T. positiv bewerten kann. Für die Beantwortung der ersten Frage benutzt der Autor folgende historische Argumente: a) Das A.T. war die Bibel Jesu Christi b) die erste kirchliche Gemeinde hatte das A.T. als einzige Bibel, da noch nicht der Codex des N.T. zusammen gestellt worden war, c) die Kirchenväter unterscheiden nicht zwischen den zwei Testamenten, d) das selbe trifft auch auf die örtlichen und ökumenischen Synoden zu und e) das A.T. ist ohne Zweifel tief im Kult der Kirche verankert. Sowohl die Auslegungsgeschichte als auch die aktuellen Ergebnisse der »Kanonischen« Auslegung der Bibel bieten zusätzliche Argumente für seine Thesen. Weiter unten unterstreicht Konstantinou die juristische (Thora-orientierte) Betrachtung der Bibel von Seiten der Synagoge und die christologische Betrachtung von Seiten der Kirche, die das Fundament



für die theologische Dimension der Person Christi im N.T. darstellt. Um die zweite Frage zu beantworten, stützt er sich auf zwei Modelle. Als erstes auf das »Tryptichon«: Mythos-Geschichte-Theologie. Der Gebrauch des Mythos im A.T. ist selbstverständlich, wie jedoch auch seine Überwindung, die durch die »Theologisierung« der Geschichte vollzogen wird. Diese Geschichte entwickelt sich bezüglich des Schemas: Kosmos-Menschheit-Israel-Menschheit-Kosmos. Die Heilsgeschichte ist somit hauptsächlich die Sorge Gottes für die gesamte Schöpfung.

Der dritte Artikel trägt die Überschrift: »Gottesethik«. Am Anfang des Artikels wird eine Definition der Ethik dargelegt, die einen Antipode zum Gegenseitigkeitsprinzip des Gottesbundes mit dem Menschen darstellt. Das Gegenseitigkeitsprinzip besteht aus drei Elementen: a) Es gründet sich auf die historischen Aktivitäten Gottes b) zuerst und vor allem kommt die Gottestätigkeit und darüber hinaus die menschliche Pflicht und c) beide Seiten sind bundesverpflichtet. Es erscheint hier jedoch spontan die Frage, inwieweit ein gerechter Gott und ein Gott, der »unethische« Handlungen befiehlt, überhaupt zusammenpassen? Das anscheinend nicht zu vereinbarende liegt für den Schriftsteller dieses Artikels in der Schwäche der Leser begründet, das A.T. richtig zu interpretieren. Man sollte anfänglich verstehen, dass das A.T. kein Buch ist, »das aus dem Himmel gefallen ist«, sondern eine Niederschrift mündlicher Überlieferungen einer Gemeinde, die die göttliche Erlösungsintervention in der Geschichte ständig erlebt. Das absolute Kriterium ist also die theologische Bestimmung der Ereignisse: a) Wenn Gott eine »unsittliche« Person auserwählt, ist das persönliche ethische Niveau kein Kriterium, sondern eher die absolute Gehorsamkeit des Auserwählten gegenüber dem göttlichen Willen, b) wenn Gott Befehle zu Gräueltaten erteilt, muss man diese im Zusammenhang mit den späteren Interpretationen der deuteronomistischen Schule sehen.

Der letzte und kleinste Artikel trägt die Überschrift: »Fall und Erlösung«. Der Grund, weshalb dieser Artikel geschrieben wurde, ist der Skandal der Widerlegung des historischen Charakters der Erbsündenerzählung, da so für viele die Rettung, die Christus dargebracht hat, die in Vergangenheit als Errettung von einem altem historischen Ereignis gesehen worden ist, angezweifelt wird. Der Autor stützt sich auf die heutigen Erkenntnisse der Wissenschaft und unterstreicht, dass die Erzählungen bezüglich der »Voreltern« (Adam und Eva), der Giganten und des Turmbaus von Babel nicht als historische Ereignisse nacheinander, sondern parallel betrachtet werden sollten. Die nicht zufriedenstellenden Erläuterungen von Seiten der Kirchenväter und der Hermeneutiker des 19. Jh.s werden hier besonders hervorgehoben. Dem folgt eine Fokussierung auf das gemeinsame Thema der zerbrochenen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, der drei erwähnten Erzählungen, die, a) durch ethische Autonomie, b) durch die biologische Weiterentwicklung und c) durch die technologische Entwicklung zustande kam. Konstantinou betont jedoch, dass der Mensch im Falle der Giganten keine Verantwortung trägt. Für eine befriedigende Lösung stellt er die orthodoxe Meinung bezüglich des Wesens der Sünde dar. Hierbei wird das Wesen der Sünde nicht als ethisch oder juristisch gesehen, sondern hängt eng mit dem Erreichen der Gottesebenbildlichkeit zusammen.

Diese vier Artikel, die sich nicht nur an die Fachleute richten, sondern auch an die einfachen Gläubigen, stellen eine lobenswerte Sammlung bezüglich des Verständnisses des A.T., von orthodoxer Seite aus gesehen, dar. Sehr wichtig ist vor allem die Erwähnung von Beispielen aus dem biblischen Alltag in allen Kapiteln des Buches, so dass dem Leser das Gesagte verständlicher wird. Vor allem fehlt es nicht an Bezugnahme und Kritik an



Geschehnissen der Geschichte der Neuzeit und eine immerwährende Verknüpfung mit den modernen Wissenschaften, wie z.B. der Genetik. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse werden wirklich in einer lesergerechten und einfachen Sprache wiedergegeben, so dass jedermann diese Erkenntnisse verständlich werden. Dass dieses Buch von einem orthodoxen Theologen verfasst worden ist, ist unserer Meinung nach ohne Zweifel in jedem Artikel zu erkennen. In diesem Sinne möge es uns gestattet sein zum Schluss nochmals zusammenfassend den Dialog zwischen der Gesellschaft und der alttestamentlichen Wissenschaft, den dieses Buch ohne Zweifel anstrebt, als gelungen zu charakterisieren.

*Porfyrios Ntalianis, München*

*Ernst Haag*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr., (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart: Kohlhammer, 2003, 271 S. (ISBN 3-17-012338-6)

Bei dem hier anzuzeigenden Buch des Trierer Alttestamentlers Ernst Haag handelt es sich um den neunten Band der Biblischen Enzyklopädie, der sich der Geschichte und Literatur des Antiken Israel vom 4. bis zum 1. Jh. v. Chr. widmet. Das Werk besteht aus vier Hauptteilen, die in ihrer klaren Struktur und Diktion eine grundlegende Einweisung in den aktuellen Forschungsstand der biblischen Schriften aus dem hellenistischen Zeitalter bieten.

Der Schwerpunkt der Darlegung findet sich *im* weitaus umfangreicheren *ersten Teil*, der sich dem biblischen Bild von Israel und seiner Geschichte in der hellenistischen Epoche (S. 17–32) zuwendet. Die Analyse basiert auf 1. & 2. Makkabäer, sowie auf Daniel und versteht sich als ein geschichtstheologisch konzipierter Überblick über die Konfrontation des Jahweglaubens mit der Geistigkeit des Hellenismus, die Aufstandsbewegung der Makkabäer und die dadurch ermöglichte Wiedergewinnung der politischen Autonomie Judäas.

Die historische Rekonstruktion der Geschichte Israels in der hellenistischen Epoche wird *im zweiten Teil* (S. 33–111) aufgrund außerbiblischen Quellenmaterials im Werk des Flavius Josephus, sowie der griechischen und lateinischen Historiographen Appian von Alexandrien, Arrian von Nicomedia, Curtius Rufus, Eupolemos, Diodoros Siculus und Polybios entworfen. Den Ausführungen Karl Bringmanns, der die grundlegenden Untersuchungen Elias Bickermanns und Martin Hengels fortgesetzt hat, wird besonderes Gewicht beigemessen. Beachtenswert ist dabei, dass dem Leser, der an die einheitliche Bezeichnung »Hellenen« (Griechen) für alle Bewohner des nördlichen und südlichen Griechenlands gewöhnt ist, die hier oft begegnete Unterscheidung zwischen »Makedonen« und »Griechen« bzw. »makedonisch« und »griechisch« etwas fremdartig vorkommt, zumal sie an die zeitgenössische Wiederbelebung panslavistischer Behauptungen des 19. Jh.s erinnert.

*Der dritte Teil* wendet sich der neuen biblischen Literatur zu, die in der hellenistischen Epoche entstanden ist (S. 112–226). Behandelt werden die protokanonischen Bücher: Kohelet, Ester und Daniel und die deuterokanonischen Bücher: 1. und 2. Makkabäer, Judith, Tobit, Baruch, Jeremiabrief, Jesus Sirach, Weisheit Salomos und Zusätze zu Ester und Daniel. Die literarische Gestalt, sowie die theologische Aussage der betreffenden Literatur, die sich als zentral für das Verständnis des Judentums im hellenistischen Zeitalter herausstellt, werden eingehend gewürdigt.



*Der vierte Teil* stellt den theologischen Ertrag der Gesamtanalysen dar (S. 227–263). Eine Art »Kurzfassung einer Theologie des Alten Testaments« mit Rückblick auf die biblische Literatur der hellenistischen Epoche wird hier geboten. In sehr verständlicher Weise wird begründet, wie die Überlieferungsgeschichtliche Themenvielfalt der älteren Bücher des Alten Testaments einen lebhaften Nachklang in der Sprache und im Inhalt der spätalttestamentlichen Schriften als Offenbarungszeugnisse findet. Die Königsherrschaft Gottes, die Engel als Boten Gottes in der Welt, der Antijahwe und die Macht des Bösen, die Auferweckung der Toten, der Menschensohn und die Königsherrschaft Gottes und die Weisheit Gottes in Schöpfung und Geschichte werden als zentrale Themen der biblischen Literatur der hellenistischen Epoche herausgestellt. Diese Thematik überschreitet den theologischen Rahmen des Alten Testaments und deutet unmissverständlich auf das Neue Testament hin.

Der Band wird mit einer Zeittafel, einem Verzeichnis der Dynastien, Karten der hellenistischen Welt, Namen- und Stellenregister und Bibelstellenregister abgeschlossen. Somit wird dem Theologiestudierenden, aber auch jedem Interessenten, ein zuverlässiges Nachschlagewerk geboten.

Das Werk verdient vor allem deshalb besondere Beachtung, weil es einen tiefen Einblick in den zeitgeschichtlichen Kontext der Septuaginta ermöglicht und den Septuaginta-Spezialisten, der sich mit Interesse auf ein kritisches Durchlesen begibt, zu einer methodisch differenzierten Betrachtung und exegetisch und hermeneutisch besseren Bewertung der soziohistorischen und geschichtstheologischen Aussageabsichten dieser hellenistischen Bibelübersetzung – wenn auch *nur* indirekt – herausfordert.

*Evangelia G. Dafni, München*

*Konstantin Nikolakopoulos, Studii de Teologie biblică. Ermeneutica ortodoxă și cea occidentală. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament [Studien biblischer Theologie. Orthodoxe und westliche Hermeneutik. Die Bedeutung der hymnologischen Begriffe des Neuen Testaments], ins Rumänische übersetzt von Prof. Ioan Vasile Leb und Ilie Ursa, Cluj-Napoca: Renașterea 2008, 193 S.*

Das Werk von Prof. K. Nikolakopoulos, Inhaber der Professur für Neues Testament am Institut für Orthodoxe Theologie in München, bildet die rumänische Übersetzung eines Teils seines Buches: *Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Shaker Verlag, Aachen 2000. In dieser neuen rumänischsprachigen Publikation wurden einige Vorlesungen hinzugefügt, welche der Verfasser an der orthodoxen theologischen Fakultät in Cluj-Napoca im Rahmen des europäischen Programms »Socrates- Erasmus« gehalten hat.

Die Veröffentlichung des Buches von K.N. ergänzt die in den letzten Jahren erschienenen Übersetzungen aus der griechischen Theologie, wie z. B. diejenigen von I. Zizioulas, N. Matsoukas, Th. Nikolaou, S. Agouridis, P. Nellas, Ch. Voulgaris und St. G. Papadopoulos, um nur einige zu erwähnen. Im Bereich der biblischen Hermeneutik ist das Buch von K. Nikolakopoulos willkommen, um die rumänische Fachliteratur zu ergänzen, die nur einen Teil dessen, was sie heute sein sollte, abdeckt. Eine Zeit lang fehlte sie im Studienprogramm oder bildete nur ein kleines Kapitel. Später wurde sie wieder aufgenommen, ohne aber die aktuellen Probleme der eigentlichen Hermeneutik gründlich anzugehen. Aus diesem Grund leistet



das jetzt veröffentlichte Werk einen wichtigen Beitrag und führt dem rumänischen Leser das komplexe Problem der historisch-kritischen exegetischen Methode vor Augen, charakteristisch für die westliche Theologie, aber auch ein Spezifikum der orthodoxen Interpretation, d.h. patristisch und liturgisch nach seiner Wesensart.

Vater Ioan Chirila, Dekan der orthodoxen theologischen Fakultät in Cluj-Napoca, der das Einführungswort des Bandes geschrieben hat, nennt das Buch »martyria exegetica orientalia in occidente«. Der Verfasser teilt den Stoff seiner Arbeit in drei große Kapitel: Die Grundprinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik (S. 25–39), Hermeneutik und Exegese in den westlichen Kirchen (S. 40–83) und Osten und Westen: Antithese oder Synthese? (S. 84–118). Hinzu kommt noch ein Teil mit dem Titel: Die Deutung der hymnologischen Begriffe des Neuen Testaments. Die Berücksichtigungen mit Bezug auf den orthodoxen Kultus (S. 120–193).

Die Übersetzer haben für Hermeneutik den Terminus technicus »ermineutica« gewählt, an den die orthodoxe Theologie gewöhnt ist, obwohl sie sich bewusst sind, dass in der letzten Zeit der Name »Hermeneutik« unter Fachleuten bevorzugt wird. Der Terminus »Hermeneutik« wird ständig auch in der wissenschaftlichen rumänischen Fachliteratur verwendet. Diese Tatsache weist nur auf die zwei verschiedenen Lesarten der griechischen Sprache hin, hat aber für den Inhalt keine Bedeutung.

Im ersten Kapitel: Grundprinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik nennt der Verfasser kurz den ekklesialen Bezug der orthodoxen Hermeneutik, die pneumatische Dimension der Hl. Schrift und die Person der Exegeten als Voraussetzung für die Schriftauslegung. Dann werden die hermeneutischen Vorgaben der Tradition in der patristischen Exegese, der kirchlich liturgische Charakter der Exegese, wie auch die philologische-historische und allegorisch-typologische Schriftauslegung in der Alten Kirche in Betracht gezogen, die bis heute eine wichtige Rolle in der Orthodoxen Kirche spielen. Dieser Teil des Bandes bildet ein traditionelles Kapitel der Interpretation der Schrift in der Orthodoxen Kirche, die dem Leser bekannt sein dürfte.

Im 2. Kapitel analysiert der Autor die Hermeneutik und die Schriftauslegung in den westlichen Kirchen. Er beginnt mit dem Mittelalter und endet mit den Konsequenzen der zeitgenössischen Exegese. In Rahmen dieses Kapitels werden die Entstehung und die Entwicklung der historisch-kritischen Methode und ihre Bedeutung für die Hermeneutik dargestellt. Die Grundprinzipien der erwähnten Methode werden analysiert wie auch ihre Rezeption in der Römisch-katholischen Kirche reflektiert. Es ist ein interessantes Kapitel für den rumänischen Leser. Der Verfasser betont die Tatsache, dass diese wissenschaftliche Methode absolut notwendig ist, sie aber nicht den Offenbarungscharakter der Schrift in Betracht zieht und für ihre Auslegung sich der Exeget den theologischen Methoden verpflichtet sehen sollte. Ohne polemisch zu sein, analysiert der Autor die negativen Aspekte der Methode (ihre Inkompatibilität mit dem Offenbarungscharakter der Bibel), wie auch die positiven Aspekte, die sie unentbehrlich für die moderne Analyse der biblischen Botschaft macht. Die historisch-kritische Methode ist eine wichtige Forschungsmethode, aber sie allein kann nicht die Interpretation der Schrift beanspruchen. Ähnliche Stimmen sind heute auch in der westlichen Theologie zu registrieren.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Siehe z.B. J. Roloff, Die Autorität der Kirche und die Interpretation der Bibel. Eine protestantische Sicht, in: J. D. G. Dunn, H. Klein, U. Luz und V. Mihoc (Hgg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive, Tübingen 2000, S. 81–102.



Das Kapitel »Osten und Westen: Antithese oder Synthese?« zieht einen Vergleich zwischen den zwei Arten der Hermeneutik – analytisch im Westen und synthetisch im Osten – und bildet einen interessanten Teil des Buches. Sicher sind die beiden Abgrenzungen in Relation zueinander zu betrachten. In jedem Fall hatten für manche die beiden hermeneutischen Arten ihren Ursprung in der konfliktbeladenen Beziehung zwischen »Geschichte« und »Offenbarung«. Die eine hat sich auf den historischen Aspekt begrenzt und hat mehr einen analytischen Charakter, während die andere das Mysterium der Offenbarung von der Geschichte nicht zu trennen versucht und sich durch einen synthetischen Aspekt charakterisieren lässt. Der Verfasser ist der Meinung, dass keine der beiden Methoden den Anspruch der vollkommenen Wahrheit erheben kann (S. 84).

Einen größeren Raum (über 20 Seiten) nimmt der Vergleich der westlichen und der östlichen Methodik ein. Die historisch-kritische Methode beharrt auf dem historischen Charakter der biblischen Texte und lässt die Offenbarung außer Acht, während die Methode des orthodoxen Ostens, nach dem Beispiel der Kirchenväter den Akzent auf das geoffenbarte Mysterium setzt. Die erste Methode besteht auf den historischen Elemente (Autor, Umfeld, die philologisch-kritische Analyse des Textes), während die Orthodoxen mehr den Akzent auf das Verständnis des göttlichen Mysteriums der Schrift setzen. Die orthodoxe Schriftauslegung lässt keinen Zweifel an dem Wert der historisch-kritischen Forschung der Hl. Schrift und akzeptiert ihre Ergebnisse als eine wertvolle zusätzliche Hilfe der pneumatischen Interpretation der Kirchenväter (S. 86–87). Wenn wir z.B. das Modell der Auslegung von Basileios nehmen, dann sehen wir, dass diese Interpretation viele Elemente der biblischen Kritik enthält, wobei seine Sorge um die Sprache und den literarischen Text vorbildlich ist. Die Väter haben die historisch-philologische Methode ermutigt und praktiziert, und Basilius ist nur ein Beispiel unter vielen. Sogar die Entmythologisierung der Bibel war in der Theologie der Väter anwesend. Die Kirchenväter haben sich bemüht, die biblische Sprache und ihre Symbolik in Bezug auf Gott und seine Intervention in der Geschichte der Menschen zu erklären.

Der zweite Teil des Buches (80 Seiten) betrifft die Deutung der hymnologischen Begriffe des Neuen Testaments, durch welche der Verfasser die liturgischen Aspekte des Neuen Bundes hervorhebt. Wir weisen denjenigen, die an diesem neutestamentlichen Aspekt interessiert sind darauf hin, dass die rumänische Übersetzung nur einen Teil des deutschen Originals enthält. Das deutsche Original umfasst noch zwei weitere Kapitel: »Die Hymnographie in allgemeiner Übersicht« und »Das Neue Testament und die orthodoxe Hymnographie«, die zusammen etwa über 40 Seiten umfassen.

Der Verfasser beschäftigt sich mit der Exegese der paulinischen Termini: Psalmen, Hymnen, Oden (Eph 5,18–19; Kol 3,16) mit ihren ethymologischen und literarischen Aspekten, wie auch mit ihrer Bedeutung in der Alten Kirche und in der Vätertradition. Die drei Begriffe haben bei Paulus eine klare Wertstellung, die dem liturgischen Bereich zuzurechnen ist. Sie unterstreichen die Art und Weise, wie der christliche Glaube in der Kirche erfahren wurde. Für die moderne Exegese werfen die drei Begriffe Probleme auf, die von ihr nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Die christliche Hymnologie und das liturgische Leben der apostolischen Kirche bildet eine Inspirationsquelle für die neutestamentlichen Verfasser und später, nach der Niederschrift des Neuen Testaments, wurde es selbst eine Quelle für die christliche Hymnologie.

Das Werk von Prof. K. Nikolakopoulos bietet zusammen mit den anderen Übersetzungen der Fachbücher (z. B. Ch. Voulgaris, J. Breck, S. Agouridis und St. Papadopoulos) und neben



ähnlichen Beiträgen der rumänischen Biblisten ein Bild der Interpretation der Hl. Schrift in der Orthodoxen Kirche. Sie bilden ein wichtiges und aktuelles Kapitel für die Ausbildung der jungen Theologengeneration. Wir sind sicher, dass das Buch von K. N. ein großes Interesse unter den rumänischen Lesern hervorrufen wird.

Mircea Basarab, München

*Eugen Biser, Paulus. Zeugnis – Begegnung – Wirkung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 303 S., 39,90 € (ISBN: 3-534-17208-6)*

Selbstverständlich lässt sich in der einschlägigen Literatur kein Mangel an Paulus-Bücher feststellen. Trotzdem sticht das vorliegende Paulus-Werk von Eugen Biser, einem der bedeutendsten römisch-katholischen Fundamentaltheologen der Gegenwart, wie seine anderen über 100 Publikationen auch diesmal unter den vielen anderen Paulus-Ausgaben hervor. Der Vf., der unter anderem von 1974 bis 1986 den namhaften Romano-Guardini-Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München in der Nachfolge von Karl Rahner innehatte, hat sich durch seine bisherigen Arbeiten in fast allen Theologiedisziplinen, diesmal auch im biblischen Bereich, einen Namen gemacht.

Der Vf. verfügt über mehrere Talente. »Als langjähriger Universitätsprediger hat Biser viele suchende Menschen in ihrem Glauben bestärkt und an ihren Zweifeln zweifeln lassen ... Das Christentum hat er nie als ein dogmatisches Lehrgebäude verstanden. Im Zentrum seines Denkens steht die Botschaft von Gott als einem unbedingt liebenden Vater« (*Süddeutsche Zeitung*, 14.01.2008, S. 57). Die aufgeschlossene Persönlichkeit des heute 91-jährigen E. Biser findet in seiner offenen Theologie mit den besonderen ökumenischen Impulsen ihren Niederschlag wieder. Das vorliegende Buch des begnadeten Autors, das sich auf originelle wie auch überzeugende Weise der Person des Völkerapostels Paulus widmet, enthält alle diese oben genannten Elemente.

Das Buch stellt den Versuch einer originellen und vorurteilslosen Deutung der Person des Paulus dar. Zugleich nähert sich der Vf. Paulus im Dialog und in Beziehung zu anderen großen Persönlichkeiten der christlichen und der Weltgeschichte, sodass die Darlegung seines Profils an Kontur gewinnt. Diese zwei Grundaspekte der schriftstellerischen Intension des Vf.s spiegeln sich in den zwei Hauptteilen des Buches mit den Titeln »Der Zeuge« und »Der Dialog« wieder. Jeder Teil, der sich jeweils aus acht Kapiteln zusammensetzt, verfügt über ein eigenes Profil: Der erste Teil (»Der Zeuge«) beschreibt den biographisch-physiognomischen Charakter, während der zweite Teil (»Der Dialog«) den kommunikativen bzw. dialogfähigen Aspekt des Völkerapostels hervorhebt. Die Synthese beider Teile des Buches liefern überzeugend den Nachweis, »dass der vielfach in unerreichbarer Autarkie, wenn nicht geradezu in abweisender Schroffheit erscheinende Apostel in Wahrheit ebenso dialogbereit wie dialogwillig ist« (S. 9).

In seiner faszinierenden Art und Weise nähert sich der Vf. den charakteristischsten Wesensmerkmalen einer der grundlegendsten Gestalten des jungen Christentums in acht Schritten, die den acht Kapiteln des ersten Teils entsprechen: »Die Initiation« (S. 13–26), »Die Insinuation« (S. 27–49), »Die Identifikation« (S. 50–67), »Die Konzeption« (S. 68–95), »Die Proklamation« (S. 96–117), »Die Dokumentation« (S. 118–139),



»Die Passion« (S. 140–159), »Die Inversion« (S. 160–186). Dem Vf., als profundem Kenner der Paulus-Forschung gelingt es, in diesem ersten acht Schritten, unter trefflicher Verwendung geeigneter Bibelstellen und in Anlehnung an unübersehbarer Sekundärliteratur, den Völkerapostel als den »Glücksfall des Christentums« vorzustellen. »Denn er führte es aus der Verhaftung in der Gesetzesreligion in die Freiheit« (S. 13).

Aber dem Vf. geht es nicht nur bloß um die Vorstellung einer großen Persönlichkeit des Frühchristentums, deren Wiedergabe in den entsprechenden neutestamentlichen Werken sowieso fragmentarisch angeboten wird. Vielmehr geht es um die Erschließung, Interpretation und Vervollständigung dieser in den Quellen fragmentarischen Gestalt. Genau diesen Versuch unternimmt der Vf. im zweiten Teil seines Buches, indem er die Dialogfähigkeit des Paulus anfangs mit »seinen« Gemeinden und dann mit seinen großen Interpreten aus der christlichen und nicht christlichen Welt entwickelt. Die acht Schritte dieses Unterfangens sehen folgendermaßen aus: »Paulus im Wort: Die paulinische Sprachwelt« (S. 189–197), »Paulus durch Paulus: Elemente einer Paulus-Hermeneutik« (S. 198–214), »Paulus und Jesus: Ein Paradigmenwechsel?« (S. 215–235), »Paulus und Lukas: Der Schritt in die Schriftlichkeit« (S. 236–257), »Paulus und Buber: Der jüdische Kontrahent« (S. 258–268), »Paulus und Nietzsche: Der letzte Kampf« (S. 269–283), »Paulus und die Welt: Der große Aufbruch« (S. 284–293), »Paulus und der Tod: Der letzte Feind« (S. 294–297).

Man könnte es wagen, zu behaupten, dass sich die vorliegende Publikation genau aufgrund dieses zweiten »Beziehungs«-Teils vom ersten Paulusbuch des Vfs. mit dem Titel »Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung« (Graz 1981) abhebt. Faszinierend wirken nämlich die fiktiven »Begegnungen« des Völkerapostels mit einschlägigen Gestalten der Menschheitsgeschichte, mit denen der Vf. Paulus in Dialog treten lässt. Die Beziehung des Paulus zum Zeitgenossen, dem Evangelisten Lukas, erweist sich beispielsweise als sehr aufschlussreich für ein erstes zuverlässiges Kennenlernen des Apostels. »Denn in der lukanischen Darstellung wird, schlagwortartig gesagt, aus dem leidenden Kämpfer ein Held, aus dem Zeugen ein Glaubensbote, aus dem Apostel ein Missionar, aus dem Schriftsteller ein Redner und aus dem Querdenker ein Gleichgesinnter« (S. 237). Auf eine andere Art und Weise zeigt der Dialog mit dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber eine seltsame Gedankenanspannung: »Unter dem Eindruck des von Buber kaum einmal thematisierten, wohl aber ihm ständig vor Augen stehenden ‚Holocaust‘ droht die kaum erst erreichte Annäherung an Paulus einer neuerlichen Entzweiung zu weichen« (S. 260). Von ebenso interessanter Besonderheit ist das Wagnis des Vfs., unseren Apostel zu Friedrich Nietzsche in Beziehung zu setzen, denn »Paulus ist nie einem Konflikt ausgewichen. Und er hätte zweifellos auch mit seinem erbittertsten Gegner ... aufgenommen, wenn ihr der Zeitenabstand nicht davon abhielte« (S. 269). Wie bei den anderen Annäherungen führt auch diese Dialogsetzung zu aufschlussreichen Bemerkungen des Vfs.: »Nietzsche sah seine Hauptaufgabe darin, den unvollständigen Nihilismus, der ihm in allen Zeiterscheinungen entgegentrat, in den vollkommenen zu verwandeln. Paulus sah seine Lebensaufgabe darin, die Welt dem Sog des ihr (nach Röm 8,20) anlastenden Nihilismus zu entreißen und dem Hochziel der universalen Gotteskindschaft entgegenzuführen« (S. 284).

In dem dem Namenregister (S. 299–301) und dem Verzeichnis der zitierten Bibelstellen (S. 302–303) vorangestellten »Nachwort« bekennt sich der Vf. zum Hauptziel seiner Bemühungen: der Interpretation des Paulus. Biser bemerkt, dass es »der Sinn jeder Interpretation ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat« (S. 298). Ohne Zweifel hat der Vf. dem Gebäude der bisherigen Paulusliteratur einen wichtigen Stein hinzugefügt, indem er Vieles beigetragen hat im Versuch, »die Dissonanzen, die der Apostel



in seinem Werk stehen ließ, aufzulösen und die vielfachen Widersprüche nach Möglichkeit zu überbrücken« (S. 298).

Konstantin Nikolakopoulos, München

Joseph Ratzinger *Benedikt XVI.*, Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung, Freiburg: Herder Verlag 2007, 448 S., € 24,– (ISBN: 978-3-451-29861-5)

Papst Benedikt XVI. ist einer der wichtigsten Dogmatiker der Römisch-katholischen Kirche. Sein schriftstellerisches Werk beinhaltet eine Vielzahl von Büchern und 600 Artikel, von denen die meisten in viele Sprachen übersetzt worden sind. Die Rolle des Papstes bei der Bildung der Theologie in seiner Kirche ist allerdings bekannt, da er für 24 Jahre, von 1981 bis zur seiner Wahl auf den Heiligen Stuhl in Rom am 19. April 2005, Vorsitzender der Glaubenskongregation war. Dieser Platz hat ihm die Möglichkeit gegeben, immer im Zentrum der theologischen Entwicklungen, aber gleichzeitig auch im Mittelpunkt verschiedener »Wirbelstürme« zu stehen, die von Zeit zu Zeit die römisch-katholische Kirche heimgesucht haben.<sup>2</sup>

Es ist daher klar, dass die Herausgabe einer Studie über Christus – eine Christologie – von Seiten des Papstes, ihr genaues Lesen und ihre Kommentierung ein besonderes Interesse hervorruft. Und dies, weil, wie derselbe Papst betont, sein Buch »in keiner Weise ein lehr- amtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck« seines »persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herrn« darstellt (S. 22), der Grund ist, warum er einerseits selbst Kritik und andererseits die Sympathie seiner Leser anfordert, »ohne die es kein Verstehen geben kann« (S. 22). Es kann jedoch keiner vergessen bzw. aus seinen Gedanken fernhalten, dass es sich hier um ein Buch handelt, das das Kirchenoberhaupt der römisch-katholischen Kirche geschrieben hat.

### 1. Dem Zweifel entgegen treten

Das Buch, als ganz persönlicher Beitrag geschrieben, wandelt den unpersönlichen wissenschaftlichen Plural der akademischen und vor allem der deutschen Theologie um und erweist sich als ein Werk von existenzieller Suche und Agonie/Besorgnis.

Es stellt einen Aufschrei gegenüber dem »Zweifel« der heutigen Gesellschaft dar, einen Aufschrei, der sich gegen jegliche Art von »Apokatastasis« und »Entmythologisierung« der Person Jesu darstellt (S. 11, 179, 201, 392), so wie diese von der neueren Theologie und anderen Wissenschaften (S. 63, 64, 210, 225), der totalitaristischen Politik in Ost und West (S. 62, 201) und vom heutigen Atheismus eines Dawkins oder eines Onfray und ihresgleichen angeführt werden. Genau diesen möchte Papst Benedikt, auch wenn er sie nicht namentlich nennt, gegenüberreten. »Im Kern aller Versuchung« sagt der Papst, damit aufzeigend, wie diachronisch der Zweifel des Menschen ist, »ist das Beiseiteschieben Gottes, der neben allem vordringlicher Erscheinenden unseres Lebens als zweitrangig, wenn nicht überflüssig und störend empfunden wird. Die Welt aus Eigenem, ohne Gott, in Ordnung zu bringen, auf das eigene zu bauen, nur, die politischen und materiellen Realitäten als Wirklichkeit anzuerkennen und Gott als Illusion beiseitezulassen, das ist die Versuchung, die uns in vielerlei Gestalten bedroht.« (S. 57, 106, 210–211). Eine solche Versuchung, eine solche Apokatastasis, die einerseits Jesus als »Revolutionär gegen die Römer« und andererseits als »einen Ethiker« darstellt, droht nach

<sup>2</sup> Siehe diesbezüglich Stylianos Tsompanidis, Η Διακήρυξη «Dominus Jesus» και η οικουμενική σημασία της, Thessaloniki 2003.



Papst Benedikt XVI., die »innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt«, ins Leere laufen zu lassen (S. 11).

## 2. Die Lücke der historisch-kritischen Methode und die neue Art, einen Text zu lesen

Es besteht kein Zweifel, dass sich der Papst gegen das theologische Fachgebiet und genau gesagt, gegen die historisch-kritische Methode der biblischen Forschung wendet. Eine Methode, die er selbst nicht ablehnt, da sie »gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit bleibt« (S. 14). Weiterhin betont er jedoch, dass, wenn sie sich treu bleiben möchte, »sie das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehenlassen« muss, da sie zwar »Berührungen mit der Gegenwart, Aktualität ahnen, Anwendungen auf die Gegenwart versuchen kann, aber heutig machen kann sie es nicht – da überschritte sie ihr Maß« (S. 15), dies stellt außerdem die existierende Gegebenheit dar, die einerseits ihre wichtigen Grundeinstellungen und andererseits ihre Grenzen aufzeigt. Damit wird klar gemacht, dass die Methode »aus ihrem eigenen Wesen heraus über sich hinausweist und eine innere Offenheit auf ergänzende Methoden in sich trägt« (S. 17).

Gegen irgendwelche Ergebnisse der unlenkbaren historisch-kritischen Methode, die getrennt vom Leben der Kirche, zur trockenen und weltentrückten Wissenschaft wird, die sich selbst so darstellt, als ob sie jegliche Art von Gesellschaft zerbrechen lassen möchte, da jeder einzelne Schriftsteller bzw. jede einzelne Schriftstellergruppe vom Volk Gottes sich in einer Diastase befindet (S. 19), schlägt der Papst »die Einheit der Schrift« vor (16, 46, 112 ff., 129 ff., 134, 141, 241 ff.). Dies ist eine Realität und eine theologische Gegebenheit, die aus dem Inneren selbst entstanden ist und nicht eine externe Einfügung von »verschiedenen Schriften, die von außen gebildet worden sind«, ist (vgl. S. 16). Mit dieser Art und Weise lädt sie zu einem »Neulesen« mit »stillen Korrekturen, Vertiefungen und Ausweitungen, die sich in der Herausforderung neuer Situationen, in neuen Erfahrungen und Leiden öffneten«. Aus dieser Perspektive betrachtet gehört »Altes und Neues Testament zusammen« und »die christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht und von ihm her die Bibel als Einheit zu verstehen lernt, setzt einen Glaubensentscheid voraus und kann nicht nur als pure historische Methode hervorkommen« (S. 17–18).

Es ist klar, dass man hier seine Sympathie für die »kanonische Exegese« wiederfindet, die besonders von den biblischen Theologen (Jörg Frey, Karl-Wilhelm Niebuhr, Dieter Sänger, Jens Schröter, Angela Standhartinger und Gottfried Wilhelm Locher) kritisiert worden ist, da sie sich von der »wissenschaftlichen« historisch-kritischen Methode entfernt hat und wieder zur alten Hermeneutik der Väter zurückkehrt ist. Nach dem Papst »handelt es sich hier jedoch nicht um eine sich im Widerspruch befindende Methode, sondern eine organisch weiterführende und zur eigentlichen Theologie werden lassende« (S. 18). Es besteht kein Zweifel daran, dass der Pontifex die klassische Trennung der biblischen von der systematischen Theologie, die jahrelang die Kirche in Ost und West heimgesucht hat, aufhebt. Hierbei findet er besonders aus den Reihen der römisch-katholischen und orthodoxen Systematiker Befürworter (Peter Hofmann, Helmut Hoping, Thomas Krenski, Thomas Marschler, Andreas Matena, Michael Schulz, Magnus Striet, Jean-Heiner Tück, Rudolf Voderholzer, Saskia Wendel, Athanasios Vletsis, den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. und den Kardinal Christoph Kardinal Schönborn).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vergleiche diesbezüglich Nikos Matsoukas, Παλαιάς και Καινής Διαθήκης σημεία νομήματα και αποτυπώματα, Thessaloniki 2002, S. 11–19.



So gibt Papst Benedikt XVI in Einklang mit seinen einführenden Erklärungen kund, dass sich seine Christologie, seine Darstellung über Jesus, besonders und vorwiegend auf die Evangelien stützt, denen er, wie er mit Nachdruck betont, besonderes Vertrauen schenkt (S. 21). Die historische Methode, der Glaube und die innere Offenheit bezüglich des Höheren stellen ohne Zweifel die sich in diesem Raum befindenden Schlüssel, die nötigen Voraussetzungen das Sakrament zu verstehen dar, welches sich in der Person Jesu, der Gott ist, offenbart (S. 22, 400–401).

An dieser Stelle möchte ich, indem ich die detaillierten Stellen des Papstbuches überspringe und die methodologischen einführenden Erklärungen im Auge behalte, mein Interesse auf ein paar liturgische Kommentare richten, die meiner Ansicht nach Licht auf diesen ganzen Versuch werfen. Man kann außerdem in einem kleinen Kommentar wie diesem, nicht analytischer sein, bzw. sollte es auch nicht, da dies sonst den Rahmen sprengen würde.

### 3. *Der erniedrigte Messias, der geplünderte Mensch und die Überwindung der klassischen westlichen Christologie*

Am Ende des Buches angekommen hat der Leser das Gefühl, eine wichtige Botschaft herausgehört zu haben. Die Christologie des Pontifex scheint die klassische westliche Christologie zu überwinden (S. 286, 313–315)<sup>4</sup>, da sie sich in erstaunlicher Art und Weise der Christologie von Chalzedon öffnet (S. 38, 184, 190, 264, 274, 287), so wie diese den demiurgischen Neochalzedonismus versteht und interpretiert (S. 36 ff, 255ff, 378 f), eine Gegebenheit, die *»einen wahrhaftigen ökumenischen Bewegungspunkt darstellen kann, die einen wahren ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen, die heute Chalzedon entweder anerkennen oder auch ablehnen«*<sup>5</sup>.

Es gibt Stellen, an denen die Christologie des Pontifex die Anthropologie, die er dadurch umwandelt und erweitert, tangiert, aber auch Stellen, mit der Theorie der Schöpfung, die er nur unter dem Schatten der christologischen Anthropologie versteht. Jesus *»muss das Drama der menschlichen Existenz durchmachen und in seine Tiefe hin eindringen«* (S. 46, 98) und *»der Schrei der Hungernden«* soll *»in unsere Seele und in unsere Ohren«* dringen (S. 59–60), so dass man von einer Liturgie, *»einer gegenseitigen Bereitschaft des Teilens«* (S. 61) sprechen kann. Mit diesem Verständnis wird ein Messias beschrieben, der *»mit Verachtung und Leiden hindurch«* (S. 72) einen geplünderten Menschen, einen Menschen der Trauer (S. 119), der nur durch den Schmerz seines Leides gerettet wird, errette. (S. 101). Mit dieser Art und Weise besiegt der Mensch die Sünde und stellt so die Einheit mit Gott wieder her, wodurch er wieder die *»Freundschaft«* mit der Natur erreicht. *»Die zerrissene Schöpfung wird wieder zum Ort des Friedens«* (S. 56).

Ein solcher Mensch, der Mensch der Seligpreisungen, der Geschichte und der Eschata, erlaubt *»den Eingang von Jesu in die Geschichte«* (S. 104–105). Natürlich scheint dieses klare Bekenntnis und die Akzeptanz *»verloren«* zu gehen bzw. zu verblassen, es geht sogar soweit, dass an manchen Stellen dieses Modell vollkommen umgekehrt wird, besonders dort, wo sich der Pontifex gegen das Kriterium des modernen Kosmoidolon wendet. Hier vertritt er die Meinung, dass *»Gott nicht in die Geschichte einwirken kann«* (S. 64). Wir müssen ernsthaft und klar betonen, dass Gott so frei und so demiurgisch ist, wie auch kraftlos,

<sup>4</sup> Vgl. die Christologie A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, Bd. 1, übersetzt von J. Bowden, London und Oxford 1975 und G. A. Grillmeier – Th. Hainthaler, Christ in Christian Tradition, Bd. 2, 2. Teil, übersetzt von J. Cawte – P. Allen, London und Oxford 1995.

<sup>5</sup> Vgl. Ioannis Kourembeles, Ο Νεοχάλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 260; siehe auch Ders., Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie, OFo 12 (1998) 187–214.



und sogar in der Ebene, in der die Freiheit des Menschen, seine eigene Erschaffung, wie dies Anfang von Adam und Eva ausgedrückt worden ist, ihn in eine völlige gnosiologische »Inexistenz« führen kann<sup>6</sup>. Diese Schwachheit und diese Beschämung zeigen außerdem sein eigenes Sein. So steht auch die herkömmliche Meinung, dass »Gott dem Bösen eine Kraft zulässt« (S. 198–199), die auch von Papst Benedikt völlig angenommen wird, im Gegensatz zu dem gedemütigten und resignierenden (S. 229) Jesus und gibt ihm ein Ausmaß, das er nicht hat und auf jeden Fall nie haben wollte und konnte. Das bedeutet natürlich nicht, dass Gott passiv gegenüber den Geschehnissen bleibt, jedoch greift er nur da ein, wo es ihm der Mensch erlaubt. Wir müssen endlich mit vollkommener Wahrheit bekennen, dass der Gott der Bibel und der Väter der Kirche ein besiegt und dadurch auch ein freier Gott ist, Schwach und deshalb auch stark. Dieses hinterhältige und so starke »Zulassen« (παράχωρῆν), dass das Wahrnehmbare und Nichtwahrnehmbare auf jeden Fall absolute Prädestinationen annimmt, vergewaltigt immer wieder die Geschichte. Es wird außerdem völlig richtig im Papstbuch genannt, dass die Sünde weder ein Anhang des Unglückes ist (S. 253), noch die Freude der Makellosigkeit. Es möge Hiob selbst, der Vorahner Jesu bei den Versuchen (S. 318) war, unser Zeuge sein, der sich nicht zu einer doppelten Versuchung hinreißen lässt, a) Gott zu verweigern, der als Ursprung seiner Leiden verstanden wird und b) seine Sündhaftigkeit anzuerkennen, die sein Leiden hervorgerufen hat. Genau so wird er gerettet<sup>7</sup>.

In einem solchen Zusammenhang wird auch eine anderer »theologischer Rechtschreibfehler« klar (S. 321–322), nämlich der, der die Versuchung im äußersten Bereich der menschlichen Kraft ansetzt. Eine Gegebenheit, die z.B. die hohe Zahl der Selbstmorde ignoriert, bzw. die Zahl derer, die vor Schmerzen verzweifeln und die uns zur Verzweiflung bringen. Es wird so meist vergessen, dass die Versuchung nur mit einer Bejahung, einem Treffen, einer Liebe zwischen der eigenen Person und der anderen, der Person Christ, besiegt werden kann. Das »führe uns nicht in Versuchung«, bedeutet also, gib mir die Kraft an dich zu glauben, dich in mir zu retten, damit du mich rettetest. Wir müssen endlich die eigene Verantwortung übernehmen und den Mittelpunkt von Gott auf den Menschen verlegen, damit wir so einen wahrhaftigen Theozentrismus erschaffen können, der den kämpfenden Menschen zulässt. Zu diesem Schluss kann man nirgends beim Papstbuch treffen<sup>8</sup>.

#### 4. In Erwartung einer neuen Ekklesiologie

Offen gesagt, scheint die starke Christologie des Buches letztlich nicht in dem Maße zu überzeugen, wie man es sich von diesem erwartet hätte. Im Bereich der Anthropologie, wie

<sup>6</sup> Siehe Chr. A. Stamoulis, *Κάλλος το ἄγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, Athen 2004, S. 243.

<sup>7</sup> Siehe Job 3,1–42,6 und Lk 4,1–12. Sehr interessante Meinungen bezüglich der Theodizeefrage drückte seinerseits Ioannis Kourembeles in seinem Werk, *Η θεοδικία ως θέμα σύγχρονου θεολογικού προβληματισμού* (Στοιχεία από τη δυτική θεολογική σκέψη και διάλογος με τις απόψεις του J.B. Metz), Vorlesungen der theologischen Runden der offenen Universität 2005–2006, bearbeitet von Ch. Krikonis, herausgegeben von der Stadt Thessaloniki – Bildungsrat, Thessaloniki 2006, S. 145–188. Siehe auch Slavoj Žižek, *Η μαριονέτα και ο νάνος. Ο διαστροφικός πυρήνας του Χριστιανισμού*, übersetzt von K. Perezou, bearbeitet von G. Stavrakakis, Athen 2005, S. 187: »[...] die Versuchung ist der Religion verwandt: das Königreich von Satan ist die gefälschte Theologie selbst, die Theologie als Ideologie. Wie die Freunde Job die vier Grundaussagen der Legalisierung anbieten, genauso führt Satan Christus mit den vier Auslegungen von Ideologie in Versuchung«. Bezüglich der Religion siehe auch Ch. Giannaras, *Ενάντια στη θρησκεία*, Athen 2006.

<sup>8</sup> Eine solche Anthropologie findet man natürlich auch sehr selten in Texten der Orthodoxen Theologie.



ich schon erwähnt habe, scheint sie einen zu großen Raum einzunehmen, wie auch besonders in der Ekklesiologie und vor allem in ihr. Die demütige Sprache, die Menschlichkeit, das Fingerspitzengefühl und die ganzheitliche »Sympathie« (S. 242, 248) scheinen immer in tiefstem Grund des Buches zu sein. Ich beziehe mich hier natürlich nicht nur auf die Adoption der herkömmlichen römisch-katholischen Skizzen der »Schuld« (S. 46, 48, 191 ff, 195), bzw. der Akzeptanz des »Primates«, dieser »besonderen Erlaubnis« des Petrus, das »*wahrhaftig in ihrer ganzen Fülle in der ganzen Tradition bezeugt ist*« (S. 343 f.), da es den päpstlichen Primat vorgibt und das aus dem Buch klar wird (S. 287, 334ff., 343). Ich meine besonders und vor allem die fehlende Kraft, die das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, hier zusammen mit allen Orthodoxen, die sich mit ihm treffen, aufbringt, für eine Selbstkritik, die sich nicht nur aufs Äußere bezieht, sondern an der Substanz ansetzt. Eine Kritik, die nicht das heimische Heil streichelt und das Fremde und Andere mit polemischer Apologetik bekämpft, da es sich vom Zweifel bis zur völligen Verweigerung leiten lässt (S. 200–201)<sup>9</sup>. Eine Kritik, die nicht überall Feinde des Glaubens sieht (S. 211) und nach jeder Gegebenheit anders handelt, ohne zwischen der starken und der schwachen (S. 56–57), der weltlichen und der kirchlichen Macht (S. 62, 151, 201, 388–389) zu schwanken. Wie der Papst ehrlich, in einer Art Beichte, betont, »*ist die christliche Herrschaft oder die weltliche päpstliche Kraft keine Versuchung mehr*« (S. 72). Und immer wieder, noch viel mehr »*Reinigung bedarf die Kirche, bedarf der Einzelne: die ebenso schmerzliche[n] wie nötigen Vorgänge der Reinigung ziehen die ganze Geschichte, das Leben der Menschen [durch], die sich Christus zugeeignet haben. In diesen Reinigungen ist immer wieder das Geheimnis von Tod und Auferstehung anwesend. Die eigene Größe des Menschen wie auch seiner Institution muss weggeschnitten werden, was allzu groß geworden ist, muss wieder in die Einfachheit und Armut des Herrn selbst zurückgeführt werden. Nur durch solche Vorgänge des Absterbens hindurch bleibt und erneuert sich die Fruchtbarkeit*« (S. 304–305).

Die Frage, die natürlich offen bleibt, ist, was mit der Versuchung der kirchlichen Macht geschieht, die trotz aller mündlichen Garantien (S. 73) in der Praxis stark und aktiv bleibt. Diese ist so stark, dass sie andauernd dem anderen gegenüber steht und so die Kraftlosigkeit – die fehlende Lust? – zum Vorschein bringt, die eine wahrhaftige Ausnutzung jeglicher Art von Gelegenheit (S. 301f) die zur einer rettenden Findung des versteckten Selbst führen würde. Der Versuch bleibt so jedoch auf halber Strecke und so greift sie nicht die Gelegenheit, die von der heutigen Zeit angeboten wird. Auf halber Strecke bleibt auch die Überwindung stehen, die dieser Versuch selbst geschaffen hat, vor den vielen Absolutheiten setzt er letztendlich seinen starken Esoterismus. Dadurch wird das christologische »Unser« (S. 324) einfach eine Floskel, das »Mysterium der mütterlichen Liebe Christi« (S. 173) wird leer und das wahre Nebeneinander-Sein wird kraftlos.

Nach alledem und ohne ein zweites Wort zu verlieren, obwohl die Liebe eine stärkere Brücke bauen würde, besteht kein Zweifel daran, dass der christologische Fortschritt von Papst Benedikt sehr groß ist. Er ist ökumenisch und kann einen Anfang darstellen, damit ein Dialog zum besseren gegenseitigen Kennenlernen eröffnet wird. Wir glauben an den gleichen Christus<sup>10</sup>. Der Weg, der von beiden Seiten noch gegangen werden muss, ist

<sup>9</sup> Siehe diesbezüglich Z. Minuar, Die Ηιστορία της αθεΐας. Η αθεΐα στον Δυτικό κόσμο, übersetzt von Valia Sereti, Athen 2007, S. 713.

<sup>10</sup> Siehe Archimandrit Sofronius (Sacharov), Αγώνας Θεογνωσίας. Η αλληλογραφία του γέροντος Σωφρονίου με τον Δ. Μπαλφούρ, hg. vom Stavropegischen Kloster des Hl. Johannes des Täuflers, Essex, England 2004, S. 161 – 162: »Den vollen Besitz der Gnaden kann nur die eine und einzige Kirche



noch sehr weit. Vielleicht wäre es nützlich, wenn wir ernsthaft den Schrei des römischen Katholiken Alfred Loisy in Betracht ziehen würde: »Jesus hat das Reich verkündet und gekommen ist die Kirche« (S. 79), da so der nächste Tag vielleicht heller wäre und die »Diktatur der Gewohnheit« von der heiligen Empfindlichkeit besiegt würde (S. 122).

*Chrysostomos Stamoulis, Thessaloniki*

Georgios D. Panagopoulos, *Η στωική φιλοσοφία στη θεολογία του Μ. Βασιλείου. Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων χριστιανικής Θεολογίας και ελληνικής Φιλοσοφίας τον 4<sup>ο</sup> αιώνα*, Athen: Herodot Verlag 2009, 349 S.

Wir sind sehr froh, dass ein Thema wie dieses, vorweggenommen von einer ganzen Fachliteratur<sup>11</sup>, in einem umfangreichen Buch debattiert wird, das, trotz unzähliger und deutlich philosophischer, insbesondere stoischer, Affinitäten mit Kappadoziens Kirchenvater, auch dessen Autorität und vor allem Originalität zeigt. Neben anderen Strömungen hat der Stoizismus die christliche Welt der ersten Jahrhunderte durchdrungen und dadurch das Denken und Leben des Hl. Basilius beeinflusst, der Philosophie in Athen gründlich studiert hat (352–355) – ein von seiner Familie geerbtes Interesse – und sie auch als Rhetor in der Heimat, nach seiner Rückkehr von den Studien<sup>12</sup>, praktiziert hat. Wenn

---

haben. Alle anderen hingegen besitzen die Gnade dank des Glaubens an Gott, allerdings nicht in Vollständigkeit«. Siehe auch *D. Tselengidis, Δυτική Θεολογία και Πνευματικότητα*, (Notizen aus den Universitätsvorlesungen), hg. von der Aristoteles Universität von Thessaloniki, Thessaloniki 2006, S. 34, wo nach einer genauen Vorstellung der Orthodoxen Christologie folgendes kundgegeben wird: »Der obigen orthodoxen Lehre stimmen die römischen Katholiken zu «.

<sup>11</sup> Von Zeit zu Zeit haben die Fachleute sich über die *falsche Authentizität* des Hl. Basilius geäußert, in dessen Werken dargestellte Ideen und Themen der außerkirchlichen Literatur und dem außerkirchlichen Denken entliehen seien. Und das charakterisiere, gemäß der Fachliteratur, nicht nur den kappadokischen, sondern alle Kirchenväter. Nichtsdestotrotz möchten wir erwähnen, dass jenseits der reichen Bibliographie in Bezug auf das Leben, den theologischen Beitrag und das Werk des Hl. Basilius, diese Begegnung der Kirchenväter mit dem heidnischen Denken seit einiger Zeit im folgenden Buch erörtert wird: *Claudio Moreschini, Storia della filosofia patristica*, Morcelliana (Brescia) 2004 (uns steht nur die rumänische Version zur Verfügung, die im Verlag Polirom [Iași, 2009] erschienen ist und in der [S. 505–526] die Situation des Hl. Basilius dargestellt ist), wo wir eine recht reiche Literatur bezüglich der philosophischen Ausbildung des Hl. Basilius finden, unter anderen die folgenden Titeln: *I. Backus, Lectures humanistes de Basile de Césarée*, Paris 1990; *F.H. Brigham, St. Basil and the Greeks, Classical Folia* 14 (1960) 35–38; *N. Giordano, L'attività letteraria e lo studio dei classici in Basilio Magno, Nicolaus* 8 (1980) 158–165; *K. Gronau, De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908; *D. Robertson, Stoic and aristotelian notion of substance in Basil of Caesarea, VChr* 52 (1998) 393–417; *P. Scazzose, Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di S. Basilio, Milano* 1970; *P. Scazzose, L'umanesimo di S. Basilio, Aug* 12 (1972) 391–405; *L. Schucan, Das Nachleben von Basilius Magnus Ad Adulentescentes: ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genf* 1973, usw.

<sup>12</sup> Es scheint ein bißchen widersprüchlich, dass der Hl. Basilius der Große in einer Familie mit kräftigen und alten christlichen Wurzeln (seine Großmutter, Makrina die Ältere; Emmelia, die Mutter; dann seine Schwester, Makrina die Jüngere, die sich mit großer Hingabe um die christliche Erziehung von Basilius – er verzichtet unter dem Einfluss von Makrina auf seine Arbeit als Rhetor, bekommt die Taufe und adoptiert »die wahre Philosophie«, nämlich das eremitische Leben – und von anderen



auch die Beziehung des Hl. Basilius mit der patristischen Tradition, sowie der Theologie der Kirche sehr bekannt ist, war dennoch eine Präzisierung seiner Relation mit der heidnischen Philosophie, die das theologische Schrifttum der Zeit durchdringt, seit langem sehr nötig. Man kann das ohne jede Schwierigkeit schaffen, wenn man sich dessen bewusst ist, dass die ganze Theologie der Kirche und der Kirchenväter ein gutes Denksystem ist, das von den hervorragendsten Vertretern des außerkirchlichen philosophischen Denkens unterstützt wird.

Das Buch besteht aus drei wichtigen Teilen. Der erste Teil handelt von der *Kosmologie* des Hl. Basilius<sup>13</sup> und der Weise, in der er seine Argumentationen über die physische Welt durch wissenschaftliche Konzeptionen der Zeit untermauert, beziehungsweise durch die Bedeutungen, die das stoische Denken den Erscheinungen und Elementen der Natur gab. Es wird die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise gelenkt, mit der der Hl. Basilius der Große das Schaffen des Lichtes (φῶς) vor den Himmelskörpern erklärt, die keine eigenen Prinzipien (αὐτοδύναμοι ἀρχαί), sondern *Diener Gottes* seien. Natürlich benutzt der Hl. Basilius hier das ontologische Schema ποιούν/πάσχον, mit dem das *Licht* und die *Lichtträger* als zwei distinkte Elemente erscheinen können, aber gleichzeitig durch Gottes Macht vereinigt sind.

Der zweite Teil<sup>14</sup> ist der *Gnoseologie* des kappadokischen Vaters gewidmet. Der Akzent liegt hierbei auf dem Kriterium der Wahrheit (κριτήριον ἀληθείας). Dies unterstreicht die Bedeutung, die stoisch-ethischen Motive zu kennen, die nützlich sind, um das Werk des Hl. Basilius besser verstehen zu können. Gleichzeitig legt der Verfasser die Konzeption dar, die später einen zentralen Platz in dem theologischen (liturgischen) Denken des Hl. Maximus einnehmend wird, nämlich dass der Mensch der Mittelpunkt in dem Welterschöpfungs- und Welterlösungswerk Gottes ist. Auch hier besteht man auf dem Bild des Menschen als Zuschauer der Welt (θεατὴ τοῦ κόσμου), sowie auf dem Bild der Welt als Theater (θέατρον) und Schule (διδασκαλεῖον), in der der Mensch sich entwickelt. Als Antwort auf die Erhebung eines Einwandes, dass die *anthropozentrische* Idee nicht von den Stoikern übernommen, sondern eine Folge des aus der praktischen Erfahrung der Menschen resultierenden logischen Denkens ist, entgegnet der Verfasser: »Auf jeden Fall ist es sicher, dass die christlichen Schriftsteller als Vertreter

---

Brüdern und Mitgliedern seiner Familie gekümmert hat) hineingeboren ist und ihm gleichzeitig von Fachpublikationen sowie, insbesondere auch von unserem Buch, eine starke Abhängigkeit von Philosophie im Allgemeinen und von Stoizismus im Besonderen zugeschrieben wird. Natürlich konnte man den Kontakt mit der heidnischen Denkweise in keinem Fall vermeiden, weil das Heidentum in dem Bildungssystem, in der Mentalität und vor allem in der Ausdrucksweise der Zeit überwog. Wir denken darüber hinaus, dass der Hl. Basilius der Große sich als ein Arbeitsinstrument oder als eine Denkübung der philosophischen außerkirchlichen Gedanken bedient hat. Es ist sowieso allgemein bekannt, wie viel Mühe den Kirchenvätern das heidnische Denken bereitet hat, sowohl bei der Christianisierung der literarischen Gattungen, als auch bei der Bildung einiger bestimmter Auslegungen für die verschiedenen philosophischen Begriffe, die damals überall geläufig waren. Deswegen sind wir der Meinung, dass das Ausmaß, in dem die Väter von dem außerkirchlichen Denken abhängen, mit großer Vorsicht überlegt und dargestellt werden muss, was unser Verfasser in mehreren Teilen seines Buches durchaus berücksichtigt.

<sup>13</sup> Der Titel lautet: Aspekte der stoischen Kosmologie und Physik und er hat folgenden Untertitel: Die Natur und die Unterstützung der Erde und Der Schönheitsbegriff der physischen Welt und die Quelle der Zitate aus dem Hexaemeron. Nach diesen Untertiteln folgt ein Exkurs: Der stoische Diskurs bezüglich der Tugenden. Areios Didymos als Quelle des Hl. Basilius.

<sup>14</sup> Sein Titel lautet: Der stoische Gedanke Homo contemplator mundi und seine ethischen, naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Dimensionen bei Basileios dem Großen.



des biblisch- anthropologischen Denkens einen positiven Beweis für ihre Ideen in dieser stoischen Lehre gefunden haben, die sie unmittelbar fruchtbringend angewendet haben.« (S. 82)

Mit dem dritten und längsten Abschnitt des Werkes<sup>15</sup> beendet der Verfasser die Untersuchung der wichtigsten Gemeinsamkeiten der basilionischen Theologie mit dem stoischen Denken (gnoseologische und epistemologische Theorien) und er bringt jetzt ethische Elemente zur Sprache, die das Werk des Hl. Basilius charakterisieren, aber auch Elemente in Bezug auf das Wissen im allgemeinen. Zunächst kommt der Leser in Berührung mit dem Begriff *oikeiosis*, der in dem Kontext seiner geschichtlichen Evolution erklärt wird. Es scheint uns, dass dieses Kapitel auch die wichtigsten theologischen Entwicklungen enthält, wo zahlreiche Theologen angeführt und zitiert werden wie: Nikolaou, Stăniloae, Hausschild, Nissiotis, Rahner, Pannenberg, Christou, Matsoukas, Ritter, Martzelos, Spidlik, Galitis, Florovsky, Bart, Bulgakov, Floreskij, Louth, Losky, Hausscherr, Giannaras, Danielou u.a.. Gleichzeitig werden in diesem Kapitel, wie auch in dem gesamten Werk, viele Erklärungen der Fachbegriffe aus der antiken Philosophie benutzt, zusammen mit den Bedeutungen, die diese Begriffe sowohl im Laufe der Zeit als auch im Rahmen von verschiedenen philosophischen Bewegungen bekommen haben. In dieser Hinsicht zeigt das Buch noch ein Mal seinen Wert, der auch in seinem enzyklopädischen Charakter besteht.

Eine besondere Qualität des Werkes liegt auch in den reichlich verwendeten Fachbegriffen, in der Klarheit der Darstellungen, die unzählige Textstellen oder Wendungen auf Latein (*termini technici*)<sup>16</sup> enthalten, was die große Bildung des Verfassers zeigt. Gleichzeitig versteht sich das Buch als Vermittler nicht nur der stoischen Affinitäten des Hl. Basilius, sondern auch der Beziehungen, die er mit anderen Denksystemen und Kulturelementen hat<sup>17</sup>. Natürlich nehmen wichtige Themen, die hier nur gerafft dargestellt sind, um sich ein Bild der gemeinsamen Ansätze mit dem stoischen Denken machen zu können, einen größeren Raum in dem Werk des Hl. Basilius ein und sie könnten viel mehr entwickelt werden, aber ihre Komplexität erschwert das. Durch die Lektüre des Buches lernt der Leser sehr viele Stellen aus dem Werke des Hl. Basilius und nicht nur von ihm kennen, die dem Buch Konsistenz und Farbe geben und auch die minuziöse Forschung, die betrieben wurde, aufs Schönste reflektieren.

Manchmal werden Problematiken, die der Hl. Basilius zur Sprache bringt, durch den Verfasser mittels einer breiteren geschichtlich-gesellschaftlichen und kontextuellen Präsentation dargestellt, wie zum Beispiel mit Unterstützung von kaiserlichen gesetzgebenden Realitäten, die unserem Autor gut bekannt sind. Durch das ganze Buch hindurch wird die Unabhängigkeit des Denkens des Hl. Basilius von der der heidnischen und polytheistischen Philosophie der damaligen Zeit betont. Zum Beispiel, wenn der Verfasser

<sup>15</sup> Es hat als Titel: Die basileianische Aufnahme von Aspekten der stoischen Erkenntnistheorie und Semantik im Lichte der kirchlichen Erfahrung und des moralpädagogischen Anliegens der christlichen Pädagogik.

<sup>16</sup> Zum Beispiel: *toto pectore* (S. 18), *substratum* (S. 19), *cum grano salis* (S. 20), *in nuce* und *a principio* (S. 28), *regressus ad infinitum* (S. 29), *in extenso* (S. 37), *per se* und *ad hoc* (S. 38), *spiritus rector* (S. 39), *prima facie* und *alibi* (S. 41), *lingua franca* (S. 46), *terminus technicus* (S. 47), *principium* (S. 48), *virtutes cardinales* (S. 50), *locus communis* und *rigorismus* (S. 55), *a limine* (S. 79), *sine qua non* (S. 81), *differentia specifica* (S. 82), *scala naturae* (S. 83), *suo loco* (S. 85) usw.

<sup>17</sup> Beispielsweise: Manichäismus, Astrologie, Platonismus, Neuplatonismus, Origenismus, Chrysippos, Plotinus, jüdisch-hellenistische Philosophie, Iamblichos, mittlerer Platonismus, peripatetische Philosophie, orphisch-pythagoreische Metempsychose usw.



den Begriff der *oikeiosis* präsentiert, der sowohl bei den Stoikern als auch im Werk des Hl. Basilius (insbesondere in *Hexam.* und *Hom.* XI) auftauchen kann, vergisst er nicht zu zeigen, dass sie im stoischen Denken nur die Aufmerksamkeit (*στερικτική διάθεση*) der Mutter für das Kind bezeichnet, während beim Hl. Basilius der Begriff eine umfassendere Bedeutung bekommt, nämlich *gegenseitige Beziehung* (*ἀμφοτεροβαρή, ἀλληλοαναφορική*) zwischen Eltern und Kindern, als eine persönliche Kommunion (*οικειωτική στοργή*).

Auf jeden Fall ist dieses wichtige Buch ein schönes Beispiel auch für die weltlichen Kulturkenntnisse des kappadokischen Vaters. Dargestellt werden nicht nur gemeinsame Termini, die der Bischof von Kappadozien in seinem Werke gerne und auf schöne Weise benutzt, sondern auch die Ideen, die den Meinungen der Kirche und ihrer Lehre entsprechen. Diese sind für das basilianische Werk und die außerkirchliche Kultur wahre *gemeinsame Orte* (*loci communi*).

Wir verstehen daher, dass im gesamten Werk des Hl. Basilius des Großen sehr deutlich das Studium der *weltlichen Philosophie* durchschimmert, einer Philosophie, welche Basilius als Beistand der *wahren Philosophie* benutzt hat, die dieselben Fachbegriffe, aber mit *speziellen Bedeutungen* (*ὁρολογική συγγένεια*)<sup>18</sup> enthält. Wir denken daran, dass diese Art und Weise des Herangehens, die der Vater von Kappadozien verwendet hat, die heidnische Philosophie, die in seiner Zeit noch in Mode war, desavouieren sollte. In allen Fällen bestätigt dieses Buch in vollem Ausmaß die kirchliche Tradition, in der, innen oder außen, an bestimmten christlichen Gotteshäusern, neben den Kirchenvätern auch *Philosophen* gemalt sind, deren Zugewesenheit hier von dem Faktum gestützt wird, dass sie Gott und sein Wirken in der Welt *von Natur aus* verstanden haben, was sie in Begriffen ausdrückten, die die Kirchenväter übernommen haben. Natürlich ist das Ausmaß ihrer Abhängigkeit vom Stoizismus noch nicht ausgewertet, aber es ist bekannt, dass sie einen wesentlichen Beitrag zur *Erfüllung der Zeit* geleistet haben.

Adrian Marinescu, Bukarest

<sup>18</sup> Bedeutsam ist uns die *Beschreibung*, die derselbe Moreschini macht, aber in einem anderen wichtigen Werk: »Ohne Zweifel zeigt uns seine Auseinandersetzung mit philosophischen Lehren (hauptsächlich der neuplatonischen und der stoischen) einen Schriftsteller von hoher Bildung. Auf diese Lehren griff Basilius seit der Schrift »Gegen Eunomius« bis hin zu seinen asketischen Schriften zurück. Aber man lasse sich nicht täuschen: Freilich wird ein philosophischer Wortschatz zur Beschreibung der Askese und des Mönchtums verwendet und der Ausdruck *Philosophie* selbst für die Askese gebraucht. Ebenso stammen einige Elemente der Ethik aus dem Stoizismus und es findet sich zahlreiche platonische Vorstellungen (z.B. das Ziel, sich vom Leib zu lösen, die spirituelle Erleuchtung oder die Angleichung an Gott). Doch sind diese philosophischen Konzepte immer einer Neuinterpretation im christlichen Sinne untergeordnet. Die gültige und verbindliche Bedeutung wird bestimmt durch die Heilige Schrift. (...) Aber so wie der Asket Basilius die eustathianischen Extreme vermied, wandte der Literat Basilius sich einerseits der Moralphilosophie stoisch-platonischen Ursprungs, andererseits der profanen Rhetorik zu und wählte dabei die Elemente aus, die er christlich umformen konnte.« (*Claudio Moreschini-Enrico Norelli*, Handbuch der antiken christlichen Literatur, München 2007, S. 301).



*Jennifer Wasmuth*, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 113), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 387 S. (ISBN 978-3-525-56340-3)

Es ist immer sehr erfreulich, wenn die Leistungen der orthodoxen Theologie von westlichen Theologen zur Kenntnis genommen werden. Mehr noch erfreut es, zu sehen, dass ein westlicher Theologe sich systematisch mit der Theologie seiner östlichen Kollegen beschäftigt hat. In der vorliegenden Arbeit, der eine Dissertation aus Erlangen zugrunde liegt, wurde der Versuch unternommen, die russische akademische Theologie Anfang des 20. Jh.s auf ihre innere und äußere Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie ihrer Zeit zu untersuchen.

Trotz der Tatsache, dass sich die russische theologische Wissenschaft seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s in einer unverhofften Blüte ihre reiche Tätigkeit entfaltet und sich auch intensiv mit der westlichen Theologie auseinandergesetzt hat, ihre Literatur eifrig studiert, rezensiert und ihrerseits Antworten und Herausforderungen in Richtung Westen formuliert hat, musste sie bald feststellen, dass die russische wissenschaftliche Literatur, im Gegensatz zur Philosophie und Laientheologie ihrer Zeit, im Westen überhaupt nicht wahrgenommen wurde: »Rossika voobšče non leguntur«. Die vorliegende Arbeit stellt sich bewusst in diese Lücke und möchte zu weiteren Studien anregen.

Lobenswert ist zuerst, wie es der evangelischen Theologin gelungen ist, in diese für sie fremde Lebens- und Gedankenwelt einzudringen und ihren Gegenstand nicht etwa von »außen«, ohne inneres Verständnis, zu behandeln. Hierbei konnte sie auf den außergewöhnlichen Vorarbeiten ihres Doktorvaters Karl Christian Felmy (»Orthodoxe Theologie. Eine Einführung« u.a.) aufbauen, der es wie kein anderer geschafft hat, in seinen Studien der orthodoxen Theologie den »richtigen Ton« zu finden, einen »Ton«, der so gewählt ist, dass sich auch die Orthodoxen selbst in der Darstellung wiedererkennen können.

Im Vorfeld ihrer Untersuchung räsoniert Wasmuth über diesen Ansatz der Ökumenik, der gerade nicht auf das »utopische Ziel« einer äußerlichen Einheit der Konfessionen gerichtet ist, sondern den Anderen unvoreingenommen als Anderen wahrnimmt und akzeptiert. Bei ihrem Ansatz der ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz »wird die hermeneutische Gemeinschaft der Kirchen, d.h. der Verständigungsprozess selbst zu einem wesentlichen Element ökumenischer Theologie«. Hier ist also nicht ein weiterer Versuch, Verschiedenes für dasselbe zu erklären, vielmehr zeigt die Forscherin mit der vorliegenden Arbeit, dass man sich nur dann näher kommt, wenn man sich für den anderen ehrlich und aktiv interessiert, ihn versucht so sehen zu lernen, wie er selbst gesehen werden will.

Der einzige Problempunkt bei ihrem Vorhaben scheint ihr Vorsatz zu sein, die untersuchten theologischen Ansätze jeweils daraufhin zu befragen, »inwiefern sie für die interkonfessionelle Verständigung als eher förderlich oder hinderlich anzusehen sind«. Tatsächlich zeigt die Autorin manchmal zu wenig Verständnis für die orthodoxe Kritik am Protestantismus, seiner rationalistischen Theologie oder seiner gesellschaftlichen Ausstrahlung, wie sie von der Mehrzahl russischer Akademiethologen vertreten wurde, wo doch gerade die Kritik als eigentliche Leistung jener Theologen angesehen werden kann und gerade die Auseinandersetzung damit als Herausforderung für den protestantischen Leser gelten sollte.

Von der Autorin wurden wissenschaftliche Artikel und Artikelserien aus den theologischen Fachzeitschriften der russischen geistlichen Akademien im Zeitraum von 1892 bis



1917 ausgewertet. Sie wählte dabei eine Reihe repräsentativer Arbeiten aus, welche die damalige Rezeption der protestantischen Theologie und des Protestantismus allgemein beleuchten.

Im ersten Kapitel werden fünf Artikelserien behandelt, welche dem damals sehr beliebten Genre der »Berichte aus dem Ausland« angehören. Das zweite Kapitel untersucht die Auseinandersetzung mit der protestantischen Bibelhermeneutik der damaligen Zeit seitens russischer Theologen. Im dritten Kapitel, welches als Hauptteil gelten kann, geht die Autorin eingehend auf einen theologischen Entwurf Pavel J. Svetlovs und dessen Beziehungen zu zeitgenössischen protestantischen Ansätzen ein.

Bei allen Darstellungen zeigt die Autorin umfangreiche konfessionskundliche Kenntnisse und theologiegeschichtliches Hintergrundwissen und glänzt durch Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit. Stets hält sie sich mit eigenen Bewertungen zurück, bis auf methodische oder sachliche Kritikpunkte, die zumeist nachvollziehbar sind. Eine Ausnahme bilden u.a. manche Passagen, in denen Wasmuth versucht, die wiedergegebene Kritik am Protestantismus zu entkräften, indem sie sie entweder für zu wenig fundiert oder für tendenziös erklärt und an einer Stelle (S. 109) sogar durch eine wenig überzeugende Argumentation, geziert von einem altheutschen Luther-Zitat, zu widerlegen sucht. Der Rückgriff auf Luther hilft der protestantischen Theologie jedoch nicht über ihr Dilemma hinweg, dass sie sich durch ihr Postulat der Freiheit des Einzelnen sowohl im Umgang mit der Schrift als auch in Glaubensfragen von Anfang an selbst bereitet hat. Zu Recht hat m.E. N.N. Sacharov hier ein Grundproblem der Reformation gesehen, denn wie soll die Glaubenseinheit und ein normatives Schriftverständnis bewahrt werden, wenn nicht durch die Autorität der Kirche in Gestalt ihrer leitenden Organe, was jedoch in protestantischer Sicht letztlich nicht denkbar ist? Hierin ist auch Luther bisweilen widersprüchlich. Im Ergebnisteil zum selben Kapitel gleicht die Verfasserin ihre Aussagen durch ein rundes und differenziertes Bild wieder aus.

Es verwundert auch ein wenig, dass sie trotz eingehender Studien auch der neuesten orthodoxen Literatur das Prinzip der »sobornost« bzw. der »sobornoe soznanie« nicht richtig einordnen kann. Sie lässt sich einmal von der russischen Wortwurzel »sobor« verleiten, dieses hermeneutische und gnoseologische Prinzip mit der »konziliaren« Entscheidungsfindung und also mit konkreten kirchlichen Institutionen in Verbindung zu bringen. Der Begriff mag sicherlich eine Neuschöpfung des 19. Jh. gewesen sein (Chomjakov), aber das dadurch erfasste Traditions- und Geistprinzip durchzieht die gesamte Kirchengeschichte. »Im Geist der Kirche« und gemäß dem »Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft«, so wollte m.E. auch Muretov es ausdrücken, sollte die Schrift ausgelegt werden. Die anderen vorgestellten hermeneutischen Ansätze beziehen sich mit den Begriffen Kirche, Tradition und auch bei ihrem Verweis auf die Beschlüsse ökumenischer Konzile oder auf das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin (»was immer, was überall, was von allen geglaubt wurde«) auf dieselbe Größe, ohne diese etwa nur auf einen Aspekt begrenzen zu wollen.

Wasmuths Kritik zu den im zweiten Kapitel untersuchten hermeneutischen Ansätzen trifft hingegen den Kern der Sache, wenn sie fragt, wie die dort postulierte Kombination aus »westlichem Wissenschaftsverständnis« und Rekurs auf die »sobornoe soznanie« funktionieren soll. Dabei hatte sie zu Beginn darauf hingewiesen, dass selbst in der westlichen Theologie die Suche nach einer adäquaten wissenschaftlichen Methodologie noch längst nicht zum Ziel gelangt ist. Umso mehr bietet die Aufbruchszeit an der Wende zum 20. Jh. ein unausgeglichenes Bild. Die Autorin fürchtet ihrerseits, als eine von den Prinzipien der Wissenschaft überzeugte westliche Theologin, dass das orthodoxe Streben nach einer traditionsgebundenen Hermeneutik die wissenschaftliche »Kommunikabilität« opfern



könnte und fragt zugleich, wie sich bei einer solchen Exegese »Entdeckungen am biblischen Text einbringen« ließen, »die gegen traditionelle Deutungen stehen«. Diese Fragen sind sicherlich berechtigt und zeigen, dass die Klärung dieses Traditionsprinzips im Rahmen einer neuen Synthese für die gesamte Theologie noch ausstand (und m.E. auch noch aussteht). Jedoch sollte die westliche Theologie darauf gefasst sein, dass die Orthodoxie auch durchaus ihr Wissenschaftsverständnis modifizieren kann und wird, wie man schon an G. Florovskijs Kritik des westlichen Historismus ablesen kann.

Die umfangreiche Darstellung der Studie Pavel Svetlovs unter dem Titel »Die Idee des Reiches Gottes in ihrer Bedeutung für die christliche Weltansicht« gibt einerseits einem zu seiner Zeit ungewöhnlichen theologischen Ansatz einen großen Raum, lässt sich jedoch andererseits durch die Intention der Autorin verstehen, die Existenz einer weltoffenen und die Grenzen der Konfessionalität übersteigenden Orthodoxie zu belegen. Auch inhaltlich bietet Svetlovs Werk für die Autorin interessante Motive, die sie für wegweisend sowohl für die moderne Orthodoxe Theologie als auch für ein ökumenisches Gespräch hält. Dabei scheint Svetlov manchmal weniger von der Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie als von seiner Vorliebe für den russischen Religionsphilosophen Solov'ev beeinflusst zu sein, was seine Ansätze in diesem Rahmen umso fragwürdiger erscheinen lässt. Die ebenfalls von Wasmuth dokumentierte kritische Rezeption der Arbeit in der damaligen Zeit verdeutlicht, wie kühn Svetlovs Thesen zu dieser Zeit waren, von denen jedoch einige in der Orthodoxen Theologie des 20. Jh.s rezipiert und weitergeführt wurden (Florovsky, Schmemann).

In den letzten beiden Kapiteln offenbart sich die zentrale Intention Wasmuths, nämlich in der russischen vorrevolutionären Theologie die Existenz einer »liberalen orthodoxen Theologie« aufzuzeigen, welche in vielen Punkten der westlichen Theologie positiv gegenüberstand und sich von ihr beeinflussen ließ. Damit will sie dem allgemeinen Vorurteil begegnen, dass die orthodoxe Theologie insgesamt konservativ und traditionsgebunden sei. Sie kommt dementsprechend zu dem Schluss, dass die protestantische Theologie jener Zeit aufmerksam studiert wurde und die Akademie-Theologen in Russland sich um ein differenziertes und getreues Bild von Leben und Theologie des Westens bemühten, womit sich für die Autorin ein »rezeptiv-enzyklopädisches« Interesse am Protestantismus feststellen lässt. Diese intensive Beschäftigung mit der als fortschrittlich empfundenen westlichen Theologie stellte ausdrücklich den programmatischen Versuch dar, durch Anknüpfung an die im Abendland erbrachten Leistungen den Boden für eine eigene Orthodoxe Theologie des Wissenschaftszeitalters zu bereiten, womit sich dieser Ansatz jedoch von einer »ökumenischen Kirchenkunde« unterscheiden lässt, da er nur an einzelnen Aspekten des Protestantismus (resp. der modernen Theologie und dem Wirken der Ev. Kirchen in der Gesellschaft), nicht aber an der anderen Konfession an sich interessiert ist. Dass es dabei meist nur zu einer bloßen Rezeption, seltener zu einer kritischen Auseinandersetzung kam, ist der tragischen Geschichte jener Zeit anzurechnen, die dem akademischen Leben vorzeitig ein Ende bereitete. G. Florovskijs These von einer auch dieser Epoche der russischen Theologiegeschichte anhaftenden »Pseudomorphose« kann Wasmuth jedoch als übertrieben zurückweisen. In einigen Arbeiten dieser Zeit kann man bereits eine theologische Annäherung auf höchstem wissenschaftlich-kritischem Niveau beobachten, also eine der modernen (westlichen) »ökumenischen Kirchenkunde« durchaus vergleichbare Leistung, die Wasmuth u.a. in der behandelten Arbeit von P. Svetlov festzustellen glaubte. Letztere und andere stellen somit ihrer Ansicht nach beachtliche Zeugnisse eines »ökumenischen Bewusstseins in präökumenischer Zeit« dar.



Die Autorin stellt jedoch auch fest, dass jenes hohe Niveau der Rezeption und Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie den meisten heutigen orthodoxen Theologen fehle. Man habe zwar das Programm der Rückkehr zu den eigenen Wurzeln aus jener Zeit weiter geführt, sich dafür aber wieder mehr von der Außenwelt isoliert und zurückgezogen und damit letztlich der damals angestrebten wissenschaftlichen Emanzipation der Orthodoxen Theologie einen Abbruch getan. Die derzeit in Russland zu beobachtende intensive Wiederentdeckung und Rezeption der vorrevolutionären Akademietheologie wird m.E. diesen Misstand bald beheben.

Man möchte hoffen, dass diese überwiegend methodisch interessierte Untersuchung tiefer gehende inhaltliche Auseinandersetzungen mit der orthodoxen Theologie seitens der westlichen Kollegen anregen wird und so die Arbeit jener Theologen auch dort nicht mehr länger unbeachtet bleibt.

*Johannes Bandmann, München*







# Chronik

## A. Orthodoxe Kirche

### I. Panorthodoxe Nachrichten

#### *Engere Zusammenarbeit von orthodoxen Vertretern im EU-Parlament*

Auf einem Treffen am 15. April 2009 in Brüssel forderten verschiedene Redner eine stärkere Zusammenarbeit von orthodoxen Vertretern im EU-Parlament. Da in einigen EU-Staaten die Orthodoxe Kirche vorherrschende Religion ist, so etwa in Bulgarien, Griechenland, Zypern und Rumänien, gibt es im Europäischen Parlament mittlerweile eine Reihe orthodoxer Abgeordneter.

Europaabgeordnete aus Zypern und Rumänien haben sich jüngst mit bulgarischen Kollegen zusammengeschlossen, um so Parteigrenzen zu überschreiten und ein aktuelles Gerichtsurteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (ECHR) zu missbilligen, das ihrer Ansicht nach einen Versuch darstellt, die bulgarische orthodoxe Kirche zu spalten. Der ECHR sieht es in seinem Urteil vom 22. Januar 2009 als erwiesen an, dass die bulgarischen Behörden das Recht zur Freiheit der Religionswahl verletzt haben, indem sie einige Menschen, die unterdessen erklärten, die legitimen Repräsentanten der bulgarischen Kirche zu sein, aus von ihnen besetzten bulgarischen Kirchen vertrieben haben. Zahlreiche EU-Abgeordnete haben sich bereits hinter die bulgarische Regierung gestellt und ihr Unterstützung im Falle einer Berufung zugesichert. Unter diesen Unterstützern befinden sich hauptsächlich orthodoxe Vertreter aus Rumänien, Zypern und Bulgarien. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 13f.)

#### *Orthodoxes Treffen zur Vorbereitung der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen*

Vom 27. bis 30. April 2009 waren auf Kreta orthodoxe Kirchendelegationen zusammengekommen, um sich auf die 13. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vorzubereiten, die vom 15. bis 21. Juli 2009 in Lyon, Frankreich, unter dem Thema »Zur einen Hoffnung in Christus berufen« abgehalten wurde.

Die Delegierten beschäftigen sich mit der Situation der Orthodoxie im Rahmen der aktuellen Herausforderungen für die Kirchen im modernen Europa und mit der Formulierung einer gemeinsamen orthodoxen Antwort auf diese Problematik.

Es wurde ein Appell an die Kirchen von Russland, Bulgarien und Georgien formuliert, an der Arbeit der KEK wieder aktiv teilzunehmen. Die Verstärkung der moderierenden Funktion des Generalsekretärs wurde verlangt und die Beschlussfassung in der KEK per allgemeinem Einvernehmen vorgeschlagen. (*Episkepsis* 700 [31.05.2009] 2–7)

#### *Orthodoxe Bischofsversammlung tagte in München*

Am 19. September 2009 tagte in München zum fünften Mal die Versammlung der orthodoxen Bischöfe Deutschlands, die in der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland/Verband der Diözesen (KOKiD) zusammengeschlossen sind. Die Konferenz begann mit einem Totengedenken (Trishagion), unter anderem für Erzpriester **Peter Plank** (Berliner Diözese der Russischen orthodoxen Kirche/Moskauer Patriarchat), Erzpriester **Aleksandr Penkov** (Ständige Vertretung der Russischen orthodoxen Kirche in Deutschland)



und Priester **Constantin Mihoc** (Rumänische orthodoxe Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa), sowie Bischof **Amvrozij** (Cantacuzène) von Vevey, Schweiz (Russische orthodoxe Kirche im Ausland). Der wichtigste Beschluss der KOKiD war die Verabschiedung der gemeinsamen Übersetzung der Göttlichen Liturgie ins Deutsche. Die Textfassung ist für die nächsten zwei Jahre zur Erprobung freigegeben. Die zukünftige Struktur der Orthodoxen Kirche in Deutschland war ein weiteres wichtiges Thema. Erzbischof **Mark** (Arndt) von Berlin, Deutschland und Großbritannien (Russische orthodoxe Kirche im Ausland) berichtete von der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Chambésy. Nach den Beschlüssen von Chambésy gehören in Zukunft alle Bischöfe, die in Deutschland Gemeinden betreuen, der Bischofsversammlung an, allerdings wird kein Bischof in seiner Selbstständigkeit eingeschränkt. Der orthodoxe Religionsunterricht war ein weiteres wichtiges Thema. Die Bischofsversammlung sprach sich dafür aus, in den Bundesländern, in denen es noch keinen gibt, entsprechende Verhandlungen zu führen, vor allem in Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz. In Bayern, Hessen, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen wird bereits orthodoxer Religionsunterricht erteilt. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2009] 7)

#### *Erstes orthodoxes Schulbuch Österreichs erschienen*

Am 28. September 2009 stellte der griechisch-orthodoxe Metropolit **Michael** (Staikos) von Österreich zusammen mit **Jutta Henner** von der Bibelgesellschaft und **Branislav Djukarić** vom orthodoxen Schulamt das Buch mit dem Titel »Die Bibel in kurzen Erzählungen« vor. Das Buch solle keine Kinderbibel sein, sondern ein Buch, das in einfacher, aber erhabener Sprache die biblischen Geschichten wiedergibt. Das neue Buch enthält alle für den Unterricht aller Orthodoxen in Österreich wichtigen biblischen Geschichten. Ein wesentlicher Bestandteil sind die Illustrationen der bekannten Malerin **Marta Kapetanakou-Xynopoulou** aus Athen, die an die orthodoxen Traditionen der Ikonen anschließen. (<http://www.kath-kirche.at/content/site/presse/otoene/article/41165.html>)

## II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

### 1. Ökumenisches Patriarchat

#### *Barack Obama besucht Bartholomaïos I.*

Am 7. April 2009 traf **Barack Obama**, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, im Rahmen seines Türkeibesuchs den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaïos I.** in Istanbul/Konstantinopel. Aus Rücksicht auf die türkischen Gastgeber fand das Treffen nicht wie geplant im Phanar statt, sondern in einem Hotel. Metropolit **Michael** (Staikos) von Österreich, der auch ständiges Mitglied der Heiligen Synode im Phanar ist, glaubt, dass die Begegnung trotzdem positive Auswirkungen auf die christliche Minderheit in der Türkei haben wird und sich in Bezug auf die Hochschule auf der Insel Chalki etwas bewegen wird. Obama hatte dieses Problem bei seinem Türkeibesuch direkt angesprochen und forderte ihre Öffnung auch vor dem Parlament in Ankara. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 25f.; [http://domradio.de/news/artikel\\_52127.html](http://domradio.de/news/artikel_52127.html))

#### *Juristische Einforderung von Eigentumsrechten des Patriarchats*

Am 10. Mai 2009 gab der Ökumenische Patriarch **Bartholomaïos I.** vor dem versammelten Kirchenvolk in der Kirche des Heiligen Georgios im Tore den Beschluss der Heiligen



Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel bekannt, alle möglichen rechtlichen Schritte bis hin zum Europäischen Gerichtshof einzuleiten, um die von Seiten des türkischen Staates bestrittenen Eigentumsrechte an 23 Liegenschaften des Patriarchats bestätigen zu lassen. (*Ekklesia* 86 [2009] 377)

*Bartholomaios I. spricht anlässlich des Weltumwelttages*

Zum Weltumwelttag am 5. Juni 2009 forderte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** alle Menschen dazu auf, sich im persönlichen Leben mit großer Achtsamkeit für die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Die Politiker ermahnte er, Maßnahmen zum Schutz der Umwelt zu treffen. Nötig sei es, dass der Einzelne und die Gesellschaft als ganze tatkräftig für eine nachhaltige Bewahrung der Schöpfung eintreten. Wegen seines starken Engagements für die Umwelt und den Erhalt der Schöpfung wird Bartholomaios oft als »grüner Patriarch« bezeichnet. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 26)

*Kyrill I. zu »Friedensvisite« im ökumenischen Patriarchat*

Vom 4. bis 6. Juni 2009 absolvierte der Moskauer Patriarch **Kyrill I.** seinen Antrittsbesuch beim ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Kyrill I. bezeichnete seinen Besuch als »Friedensvisite« und drückte die Hoffnung auf einen »brüderlichen Neubeginn« in den Beziehungen zwischen den beiden großen orthodoxen Kirchenzentren aus. In seiner Grußansprache unterstrich er, dass die Erinnerung an alle Verdienste des Patriarchats von Konstantinopel für die Verbreitung des Christentums unter den Gläubigen in Russland auch heute sehr lebendig sei. Des Weiteren betonte er die eigenständige Rolle seiner Kirche aufgrund ihrer Geschichte während der kommunistischen Herrschaft. Den Appell von Bartholomaios I. an die orthodoxen Kirchen in allen Ländern, als eine Kirche zu handeln, unterstützte Kyrill I. und mahnte dazu, die »besonderen Beziehungen« zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem ökumenischen Patriarchat niemals zu vergessen. In gutem Einvernehmen sprach man über die Jahrhunderte alten Beziehungen zwischen den zwei Patriarchaten, über die Finanzkrise und den Atheismus in der Welt und über die Notwendigkeit eines einheitlichen Handelns aller orthodoxen Kirchen. In diesem Zusammenhang bekräftigten beide Patriarchen den Wunsch nach einem gesamtorthodoxen Konzil. Auch die Frage der Seelsorge an den in der Türkei wohnenden Gläubigen des russischen Patriarchats wurde thematisiert.

Kyrill und Bartholomaios feierten schließlich gemeinsam die Sonntagsliturgie in der St.-Georgs-Kathedrale, was Bartholomaios als den »höchsten Ausdruck unserer Einheit« bewertete. Höhepunkte des Treffens waren neben der gemeinsamen Festliturgie in der St. Georgs-Kathedrale im Phanar auch die Weihe der restaurierten russischen Sankt-Konstantin- und Sankt-Helena-Kirche in Büyükdere am Bosphorus. Schließlich besuchte Kyrill I. auch die Hagia Sophia und traf sich mit dem türkischen Ministerpräsidenten **Tayyip Erdoğan** und dem Staatspräsidenten **Abdullah Gül** zu Gesprächen. (*Der Christliche Osten* 64 [2009] 299f.; *Ekklesia* 86 (2009) 589; *Episkepsis* 702 [31.07.2009] 3–17)

*Existenzangst des Ökumenischen Patriarchats wegen Chalki*

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat Angst um seine Existenz. Grund dafür ist die noch immer fortdauernde Schließung seines Priesterseminars und der Theologischen Hochschule auf der Insel Chalki. Der Sprecher des Patriarchats **Dositheos Anagnostopoulos** sagte der türkischen Zeitung »Star« am 18. Juni 2009, dass das Ökumenische Patriarchat nicht in der Lage wäre, einen neuen Patriarchen zu wählen, wenn es dies heute müsste. Gegenüber der »KNA« ergänzte er, dass es zur Zeit in der gesam-



ten Türkei nur noch 15 Geistliche gäbe, die für das Patriarchenamt in Frage kämen, elf davon seien schon über 70 Jahre alt.

Türkische Vorschriften besagen, dass nur ein türkischer Staatsbürger, der zudem in Istanbul leben muss, das Amt des Patriarchen bekleiden darf. Da die Priesterhochschule seit 1971 von der türkischen Regierung geschlossen ist, ist es dem Patriarchat nicht möglich, Nachwuchs zu fördern; aktuell gibt es für die 55 griechisch-orthodoxen Kirchen in Istanbul nur 27 Priester. Darunter sind auch einige Geistliche aus Westeuropa und Griechenland. Diese arbeiten in Istanbul ohne Arbeitserlaubnis.

Die Wiedereröffnung des 1971 geschlossenen Priesterseminars und der Theologischen Hochschule auf Chalki gehört zu den Forderungen der EU an die Türkei in der Frage eines möglichen EU-Beitrittes.

Am 30. Juni 2009 gab der türkische Europaminister **Egemen Bagis** in Brüssel bekannt, dass die türkische Regierung die Möglichkeit einer Wiedereröffnung des griechisch-orthodoxen Priesterseminars auf der Insel Chalki prüfe. Als Gegenleistung für dieses Zeichen des guten Willens erwarte Ankara von Griechenland entsprechende Signale, die türkische Minderheit dort betreffend. Bagis zufolge prüfe die türkische Regierung derzeit in Gesprächen mit der griechisch-orthodoxen Minderheit in der Türkei, welche Bedürfnisse diese habe und sei dazu bereit, diesen nachzukommen. (KNA-ÖKI 26 [23.06.2009] 11; *Der Christliche Osten* 64 [2009] 203f., 298)

#### *Türkische Presse: Mörder des Deutschen wollte »einen Christen töten«*

In einem Kommentar der Tageszeitung »Milliyet« vom 24. Juli 2009 heißt es, der Mord an dem deutschen Geschäftsmann, der am 20. Juli stattfand, sei ein Alarmzeichen für eine wachsende Fremdenfeindlichkeit und stehe in einem Zusammenhang mit dem Mord an dem katholischen Priester **Andrea Santoro** in Trabzon, der Ermordung dreier Protestanten in Malatya, darunter ein Deutscher, und der Messerattacke auf einen katholischen Priester in Izmir. Der Mörder des Geschäftsmannes gab zunächst an, er habe das Opfer um Geld angebettelt und ihn dann aus Wut erstochen, als er kein Geld bekam, änderte diese Aussage aber später dahingehend, er habe »einen Christen töten« wollen. Die türkischen Ermittler gehen inzwischen davon aus, dass der Deutsche Opfer eines Auftragsmordes aus dem Mafiamilieu wurde. Er war in Deutschland wegen Betrugs und Veruntreuung verurteilt worden und in der Türkei untergetaucht. (KNA-ÖKI 31 [2009] 20)

#### *Pressesprecher des Ökumenischen Patriarchen erhält Bundesverdienstkreuz*

Am 28. Juli 2009 erhielt der Deutschgriecher **Dositheos Anagnostopoulos**, seines Zeichens Pressesprecher des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, das Bundesverdienstkreuz. Der studierte Biologe ließ sich nach seiner Pensionierung 2003 als Spätberufener zum Priester weihen und trat in die Dienste des Patriarchats ein. ([www.patriarchate.org](http://www.patriarchate.org))

#### *Erdogan besucht Christen und Ökumenischen Patriarchen*

Am 16. August 2009 besuchte **Recep Tayyip Erdogan** als erster türkischer Regierungschef karitative Stiftungen der orthodoxen Kirche auf der Insel Büyükdada vor Istanbul. Dort traf er sich auch mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Vertreter anderer christlicher Kirchen und der jüdischen Gemeinde aßen gemeinsam mit Erdogan und Bartholomaios I. zu Mittag. Dabei bekräftigte Erdogan den Willen, die Rechte der christlichen Minderheiten zu stärken. (KNA-ÖKI 36 [01.09.2009] 17)



### *Kennzeichnung christlicher Häuser in zwei Stadtvierteln Konstantinopels*

Ende August 2009 wurden in den Stadtvierteln Feriköy und Kurtulus die Häuser von Christen mit grünen und roten Schildern markiert, die wohl auf armenische oder griechische Bewohner hinweisen sollen. Der Abgeordnete **Sebahat Tuncel** forderte den Innenminister **Besir Atalay** auf, sich dazu zu äußern. Klagen christlicher Bewohner von Istanbul über Belästigungen nehmen in letzter Zeit zu und rufen Erinnerungen an den Pogrom gegen die christlichen Minderheiten vom September 1955 wach. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 14)

### *Wird die Hl.-Dimitrios-Kirche eine Moschee?*

Am 25. August 2009 berichtete die liberale türkische Zeitung »Milliyet«, dass die orthodoxe Hl.-Dimitrios-Kirche im Dorf Ortaköy bei Silivri mit einem Minarett ausgestattet werden soll. Die türkische Regierung hat den Anbau des Minaretts als »Restaurierung der Ortaköy-Moschee« genehmigt, da die Kirche nach der Umsiedlung griechischer Bürger 1923 von den Muslimen als Gebetshaus verwendet worden war. **Oktay Ekinci**, ehemaliger Vorsitzender der Istanbuler Architektenkammer und Dozent an der Istanbuler Kunstakademie, bezeichnete die Genehmigung als »unwissenschaftlich und unethisch«. Für ihn handele es sich bei dem Gebäude »zweifelsfrei um eine Kirche«. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 5)

### *Ablehnung: Jeder dritte Türke will keine Christen als Nachbarn*

Einer von der EU-Botschaft Ankara unterstützten Studie zufolge lehnen etwa 55 % der Türken eine Beschäftigung von Nicht-Muslimen bei Justiz oder Polizei ab. Selbiges gilt für das Gesundheitswesen, in dem ca. 44 % der Befragten jüdische oder christliche Ärzte und Krankenschwestern ablehnen. Ausländer werden hingegen grundsätzlich weniger negativ betrachtet, lediglich 18 % hätten damit Probleme. (*Christen heute* 53 [2009] 242)

## **2. Patriarchat von Alexandrien**

### *Erzbischof von Canterbury besucht Patriarchat von Alexandrien*

Am 5. Februar 2009 weilte der Erzbischof von Canterbury Dr. **Rowan William** zu einem offiziellen Besuch bei Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien. Der anglikanische Primas ließ sich über das Wirken des alexandrinischen Patriarchats in Afrika informieren und brachte seine Freude über die pastorale Tätigkeit einer altehrwürdigen Kirche, die Tochter der großen Kirchenväter Athanasios, Kyrill und Ioannis Eleimon sei, zum Ausdruck. (*Episkepsis* 697 [28.02.2009] 4)

### *Besuch des Patriarchen beim Präsidenten und Vizepräsidenten von Kenia*

Am 9. Juni 2009 stattete Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien dem Präsidenten von Kenia **M. Kimbaki** und dem Vizepräsidenten **S. Musioka** in Nairobi einen Besuch ab. Der kirchliche Oberhirte informierte die politische Führung Kenias über die pastorale, medizinische, soziale und pädagogische Arbeit der orthodoxen Kirche in Kenia. Die kenianische Staatsspitze bekundete, dass sie diese Arbeit unterstütze. (*Ekklesia* 86 [2009] 510)

## **3. Patriarchat von Antiochien**

### *Konferenz der antiochenischen Kirchengemeinden in Deutschland*

Vom 1. bis 3. Mai 2009 fand in der Hl.-Demetrios-Gemeinde in Köln die erste Konferenz der rum-orthodoxen Kirchengemeinden der antiochenisch-orthodoxen Erzdiozese von Mittel- und Westeuropa in Deutschland statt. Die Versammlung traf folgende Beschlüsse:



1. Der deutsche Teil der Erzdiözese von Mittel- und Westeuropa wird zu einem Vikariat mit Sitz in Köln erklärt. 2. Die Erzdiözese soll im Sinne der deutschen Gesetze eingetragen werden. 3. Archimandrit **Hanna Haykal** wird zum Vikar des Metropoliten in Deutschland ernannt. 4. Jede Kirchengemeinde ist verpflichtet, dem Metropoliten einen jährlichen Bericht bis zum 31.12. einzureichen. Zudem wurde der hl. Athanasios der Große zum Patron des Vikariats erklärt. Verkündet wurden die Beschlüsse durch den Metropoliten **Johannes** (Yazigi). (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 16)

#### *Erzbischof Elias von Tripoli verstorben*

Am 30. Juli 2009 verstarb der Erzbischof von Tripoli **Elias** (Kurban) im Libanon (Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiochien). Im Jahre 1925 geboren, studierte er u. a. am St.-Vladimir-Institut in New York und wurde am 20. Dezember 1962 zum Bischof im Bistum von Tripoli geweiht. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 16)

#### 4. Patriarchat von Jerusalem

##### *Gespräch über humanitäre Hilfe für die Menschen in Gaza*

Am 27. Januar 2009 empfing Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem **Konstantin Dimtsas**, den Direktor der Nicht-Regierungs-Organisation »Solidarität«, zu einer Unterredung, in der es um Nothilfe für die Menschen in Gaza sowie um erziehungs- und sozialarbeitsrelevante Themen ging. Unter Dimtsas' Leitung waren 50 Tonnen Hilfsgüter für die notleidenden Menschen im Gazastreifen gesammelt worden; die Kirche von Griechenland steuerte Medikamente zu dieser Hilfslieferung bei. (*Ekklesia* 86 [2009] 140)

##### *Internationale Konferenz orthodoxer Nationen in Bethlehem*

Vom 11. bis 14. Februar 2009 veranstaltete die »International Foundation for the Unity of Orthodox Christian Nations« in Bethlehem eine internationale Konferenz orthodoxer Nationen mit dem Thema »The role of traditional religions in search of peace. Decisions and answers to the challenge of global and regional threats and conflicts«, zu der orthodoxe Synoden aus zahlreichen Ländern Vertreter entsandten. In seiner Eröffnungsrede hob der Patriarch von Jerusalem **Theophilos III.** die Rolle der Jerusalemer Ortskirche für die Einheit der Christen und insbesondere der orthodoxen Kirchen hervor. Ministerpräsident **Salam Fayyad** und Präsident **Mahmud Abbas** von der palästinensischen Autonomiebehörde sprachen ebenfalls ein Grußwort. (*Episkepsis* 697 [28.02.2009] 9–10)

##### *Pastoralbesuch des Patriarchen Theophilos III. in Gaza*

Vom 2. bis 15. März 2009 stattete der Jerusalemer Patriarch **Theophilos III.** den 3.000 orthodoxen Gläubigen im Gazastreifen einen Pastoralbesuch ab. Anlass war die Feier zum Gedächtnis des hl. Porphyrios, des Bischofs von Gaza. Der Patriarch unterstützte und tröstete die Gläubigen in ihrer Not, indem er die humanitäre Hilfe des Patriarchats, der Kirche von Griechenland und des griechischen Außenministeriums an die Gläubigen weiterleitete. (*Episkepsis* 698 [31.03.2009] 17–18)

##### *Grundsteinlegung der orthodoxen Schule in Nazareth*

Am 21. Juni 2009 legte Patriarch **Theophilos III.** den Grundstein für eine orthodoxe Schule in Nazareth. Die neue Schule, die der Gottesmutter geweiht ist, und die dazugehörige Kapelle werden auf einem Grundstück des Patriarchats gebaut. (*Ekklesia* 86 [2009] 511)



### *Theophilos III. fordert Kurswechsel in der Ökumene*

Im September 2009 forderte Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem bei einem Treffen mit einer Ökumene-Delegation der katholischen Deutschen Bischofskonferenz einen Kurswechsel im ökumenischen Dialog. Jetzt müssen, so der Patriarch, »jene Probleme angegangen werden, welche der Einheit der Christen nach wie vor im Wege« stehen. Dazu gehöre vor allem eine »ernsthafte Debatte über das Papstamt als geistliche und politische Macht.« Es müsse eine »Einheit im Glauben« statt einer »Einheit in der Verwaltung« geben. Die christliche Minderheit sei sowohl in der israelischen, als auch in der palästinensisch-muslimischen Gesellschaft oft an den Rand gedrückt, berichtete Theophilos III. der Delegation. (KNA–ÖKI 40 [29.09.2009] 9)

## 5. Patriarchat von Russland

### *Neuer Leiter des Außenamtes*

Der bisherige Bischof der russisch-orthodoxen Diözesen von Österreich und Ungarn und gleichzeitiger Vertreter des Moskauer Patriarchats bei den europäischen Institutionen **Ilarion (Alfejew)** wurde zum neuen Leiter des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche (ROK) ernannt. Er ist somit Nachfolger des jetzigen Patriarchen der ROK, Metropolit **Kyrill**. Ilarions Nachfolge trat Erzpriester **Antonij Il'in** an. (www.mospat.ru; *Herder Korrespondenz* 5 [2009] 270)

### *Russland übernimmt Pilgerkirche im italienischen Bari*

Am 1. März 2009 nahm Staatspräsident **Dmitrij Medvedev** die Schlüssel für die Kirche des hl. Nikolaos im italienischen Bari aus den Händen des italienischen Staatspräsidenten **Giorgio Napolitano** entgegen. Die russische orthodoxe Kirche wurde mit diesem symbolträchtigen Akt wieder in ihre alten Rechte eingesetzt. Repräsentanten des Patriarchats von Moskau und des Papstes waren zugegen. In einem päpstlichen Grußwort wurde anlässlich der Kirchenrestitution die Sehnsucht nach der vollen Kircheneinheit zum Ausdruck gebracht und der Wunsch geäußert, dass Bari weiterhin als Hafen und Brücke zum Osten fungiere und seinen vermittelnden Beitrag auf dem Weg zur vollen kirchlichen Einheit weiterhin leisten möge. Mit der Schenkung verwirklichte Italien ein Versprechen an den damaligen russischen Präsidenten **Vladimir Putin** aus dem Jahr 2007. Das 1913 als Pilgerkirche für Gläubige aus Russland und Griechenland gegründete Gotteshaus ging 1937 in den Besitz der Stadt Bari über, das angegliederte Pilgerhospiz wurde zu einem Waisenhaus umgestaltet. (*Der christliche Osten* 64 [2009] 145; *Irenikon* 81 [2009] 122–123)

### *Erzpriester Peter Plank verstorben*

Am 13. April 2009 verstarb nach langer schwerer Krankheit Dr. **Peter Plank**, Vorsteher der Gemeinde »Verkündigung an die Gottesgebälerin« in Würzburg. Der 1951 geborene Sohn eines Eisenbahnbeamten studierte katholische Theologie in Regensburg und Rom sowie Ostkirchenkunde und Byzantinistik in Würzburg. Dort war er seit 1976 als wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Ostkirchenkunde und Byzantinistik tätig, vollendete 1980 seine Dissertationsschrift und wurde sechs Jahre später habilitiert. In seinen beiden Monographien, zahlreichen Beiträgen in Handbüchern, Zeitschriften und Lexika war sein innerstes Anliegen, deren Inhalte für das geistliche Leben des heutigen Menschen und für die gegenwärtige Kirche fruchtbar zu machen. Nachdem er 1992 zur Orthodoxen Kirche übergetreten war, engagierte sich Plank durch die Übersetzung zahlreicher Hymnentexte und Gebete aus dem griechischen Original ins Deutsche. Für seine kirchlichen Verdienste wurde



er mit dem Orden des Hl. Fürsten Vladimir und mit dem Erzpriestertitel ausgezeichnet. Nachfolger als Pfarrer der Würzburger Gemeinde wurde deren bisheriger Diakon **Vladimir Bajanov**. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 17)

*Reliquie des hl. Spyridon in Kiew*

Am 26. April 2009 ist die Reliquie der rechten Hand des Heiligen Spyridon in Kiew angekommen, begleitet von dem Metropoliten von Korfu **Nektarios**. Die heilige Reliquie wurde von dem Metropoliten von Kiew **Vladimir** empfangen. In den Ansprachen der beiden Metropoliten wurde die Bedeutung des hl. Spyridon als einigende Kraft im Glauben und Leben der Kirche hervorgehoben. Viele Gläubige sind zur heiligen Reliquie gepilgert. (*Ekklesia* 86 [2009] 372)

*Unterstützung für russische orthodoxe Kirche in Alanya durch Türkei*

Im Juni 2009 sprach der Moskauer Patriarch **Kyrill I.** anlässlich seines Besuchs in der Türkei mit dem türkischen Ministerpräsidenten **Tayyip Erdoğan** und dem Staatspräsidenten **Abdullah Gül** auch über den Bau einer russischen orthodoxen Kirche im Süden des Landes. Die türkischen Behörden haben inzwischen zugesagt, die Einrichtung einer russischen orthodoxen Kirche in Alanya an der türkischen Riviera zu unterstützen. Er werde seinen Beitrag leisten, sagte der Vali (Gouverneur) von Antalya, **Ala-ed-din Yüksel**. **Angelika Anschela**, Vorsitzende einer lokalen russischen Gemeinde in Alanya, hatte die Forderung nach einer Kirche erhoben. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2009] 13)

*Stalin befahl 1945 Auflösung der unierten Kirche der Ukraine*

Ein am 29. Juli 2009 veröffentlichter Brief des ehemaligen ukrainischen KP-Chefs **Nikita Chruschtschew** an **Stalin** (vom 17. Dezember 1945) belegt die bisherigen Spekulationen über eine persönliche Anordnung Stalins, die unierte Kirche aufzulösen und mit der russisch-orthodoxen Kirche zwangszuvereinigen. Im April 1945 wurden alle unierten Bischöfe der Westukraine verhaftet und zur Zwangsarbeit verurteilt, 1946 wurde in Abwesenheit der rechtmäßigen Bischöfe der Anschluss an das Moskauer Patriarchat beschlossen. Die unierte Kirche lebte 20 Jahre im Exil oder im Untergrund, erst 1989 wurde sie wieder zugelassen. (*KNA–ÖKI* 32 [04.08.2009] 7)

*Russlands Bürger würden das Fach »Grundlagen der orthodoxen Kultur« begrüßen*

In einer Umfrage, die vom 14. bis 17. August 2009 in 128 russischen Städten unter 1600 Personen durchgeführt wurde, sprachen sich nur 19 % gegen die Einführung des Fachs »Grundlagen der orthodoxen Kultur«, eine Art Religionskundeunterricht, aus. **Dmitrij Medvedev**, Präsident der Russischen Föderation, hatte bereits Ende Juli 2009 auf einem Treffen mit Religionsführern die Einführung der Fächer »Grundlagen der Religionskultur« und »Grundlagen weltlicher Ethik« befürwortet. Der Unterricht könnte für Orthodoxe, Muslime, Juden und Buddhisten getrennt erteilt werden. Angaben des russischen Ministers für Bildung und Wissenschaft **Andrej Fursenko** zufolge soll in drei Jahren das neue Pflichtfach ins Schulprogramm der Russischen Föderation eingehen. Ab der vierten Klasse soll dies in drei Varianten (»Grundlagen der Religionskultur«, »Grundlagen der traditionellen Religionen«, »Grundlagen der weltlichen Ethik«) angeboten werden. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2009] 23; *Der Christliche Osten* 64 [2009] 296)

*Beide großen orthodoxen Kirchen der Ukraine verhandeln über Wiedervereinigung*

Am 2. Oktober 2009 begannen die beiden großen orthodoxen Kirchen der Ukraine, die ukrainische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchat und das sog. »Kiewer Patriarchat«



(UAOK), in Kiew Verhandlungen über ihre Wiedervereinigung, nachdem Verhandlungen der UAOK mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios** um Aufnahme in das Patriarchat von Konstantinopel erfolglos geblieben waren. Die Weltorthodoxie erkennt allein die moskautreue Kirche der Ukraine an, nicht aber die sog. »Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche« (UAOK).

Ende August 2009 hatte die UAOK den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios um Aufnahme in das Patriarchat von Konstantinopel gebeten. In dem Schreiben der UAOK, unterzeichnet von zehn Bischöfen des »Bischöfsskonzils« der UAOK, hieß es: »Der Episkopat der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche bezeugt aufs Neue vor dem Angesichte der Mutter-Kirche, dass sie um des Ausganges aus ihrer künstlichen kanonischen Isolation und der Erneuerung der Kommunikation mit der Ökumenischen Orthodoxie willen bereit und willig ist, dem Ökumenischen Patriarchat auf der Grundlage der Autonomie beizutreten.«

Nach dem Treffen vom Oktober in Kiew betonten die beiden hochrangigen Delegationen in einer gemeinsamen Erklärung, ihr Dialog fördere »den konfessionellen Frieden, die Überwindung von Konflikten und Feindseligkeiten«. Die »Wiederherstellung der von Gott befohlenen kirchlichen Einheit« sei ihr erklärtes Ziel. Zunächst gehe es allerdings um die gründliche Vorbereitung des Dialogs, nicht um die Lösung der Probleme. Die Arbeitsgruppen werden vom Geschäftsführer der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, Erzbischof **Mitrofan** (46) von Perejaslav-Chmel'nick und dem Rektor der Theologischen Akademie des Kiewer Patriarchats, Metropolit **Dimitrij** (37), geleitet. Die vorerst wichtigste Entscheidung der ersten Runde ist die Feststellung der Gleichberechtigung beider Arbeitsgruppen. Beide Kirchen sehnen sich nach dem Ende des fast 20-jährigen Schismas und verweisen auf die bereits bestehende »positive Zusammenarbeit« an den Schulen sowie bei der Gefängnis- und Militärseelsorge. (Orthodoxie Aktuell 9 [2009] 13; KNA–ÖKI 41 [06.10.2009] 3)

#### *Unierte in der Ukraine weisen Vorwürfe des Moskauer Patriarchats zurück*

Kardinal **Lubomir Husar**, Oberhaupt der mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, weist die Vorwürfe der Unterdrückung von orthodoxen Christen im Westen des Landes als grundlos zurück. Erzbischof **Ilarion** von Volokolamsk hatte nach einem Gespräch mit Papst **Benedikt XVI.** erklärt, dass vor allem wegen den Spannungen mit der »griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine« ein Treffen zwischen dem Papst und dem Moskauer Patriarchen **Kyrill I.** nicht geplant sei. Die mit Rom unierte ukrainische Kirche des byzantinischen Ritus musste sich 1945 auf Befehl des Diktators **Iosif Stalin** der Orthodoxen Kirche anschließen, die damals Kirchengebäude der Unierten übernahm. Sowohl diese Enteignungen, als auch die spätere gewaltsame Wiederinbesitznahme seitens der Unierten seien unrecht gewesen. Husar betonte, er habe sich gegenüber kommunalen und regionalen Stellen für eine Kathedrale der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in der westukrainischen Stadt Lviv (Lemberg) ausgesprochen. Auch Vertreter des Vatikans machten die Unierten oft für »die Zerstörung von drei orthodoxen Diözesen« oder »für die Verhinderung der Errichtung von neuen Kirchen« verantwortlich. (KNA–ÖKI 41 [06.10.2009] 4)



## 6. Patriarchat von Serbien

### *Neuer Moskauer Patriarch unterstützt serbisch-orthodoxe Kirche*

Im Streit zwischen der serbisch-orthodoxen Kirche und deren montenegrinischer Abspaltung hat der russische Patriarch **Kyrill I.** dem Belgrader Patriarchat seine Hilfe zugesagt. »Wir unterstützen die serbische Kirche in ihrem Bestreben, die Einheit und Integrität zu bewahren, um mit einer noch größeren Stärke und Überzeugungskraft vor dem serbischen Volk und der ganzen Welt Zeugnis ablegen zu können«, sagte Kyrill I. am 2. Februar 2009 gegenüber dem montenegrinischen Metropolit **Amfilohije**. Dieser war als Patriarchatsverweser anstelle des erkrankten serbischen Patriarchen **Pavle** zur Inthronisierung Kyrills I. nach Moskau gereist.

Die frühere serbische Provinz Montenegro ist seit 2006 unabhängig. Die sog. »Montenegrinische Orthodoxe Kirche« erklärte einseitig ihre Selbstständigkeit. Von der Weltorthodoxie wird diese jedoch nur anerkannt, wenn die Mutterkirche der Autokephalie zustimmt, was nicht der Fall ist.

Auch in der Kosovo-Frage steht der neue russische Patriarch hinter Serbien und der serbischen Kirche, die die Unabhängigkeit des Kosovo ablehnen. »Wir erklären unsere Solidarität mit den serbischen Brüdern und beten zu Gott um Frieden für Menschen, die in die Auseinandersetzung verwickelt sind«, wird Kyrill von serbischen Medien zitiert. (KNA-ÖKI 7 [10.02.2009] 8)

### *Interorthodoxe Menschenrechtskonferenz in Belgrad*

Am 28. April 2009 veranstalteten das Metechion der russischen orthodoxen Kirche in Belgrad zusammen mit dem Christlichen Kulturzentrum der serbischen orthodoxen Kirche und der Konrad-Adenauer-Stiftung, Außenstelle Serbien, eine Konferenz zum Thema »Die Rechte der Menschen in der christlichen Tradition«. Unter den Teilnehmern befanden sich Politiker, Diplomaten, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, Vertreter der Wissenschaft und Kultur aus Russland, Serbien und Bulgarien, Slowenien und Montenegro. Daneben nahmen auch Vertreter der orthodoxen Kirchen in Russland und Serbien teil, unter anderen Erzpriester **Georgij Rjabych** für das Außenamt des Moskauer Patriarchats und der Vertreter der russischen orthodoxen Kirche in Belgrad, **Vitalij Tarasev**.

Im Mittelpunkt standen die auf dem Bischofsskizil im Juni 2008 beschlossenen »Lehrgrundlagen der russischen orthodoxen Kirche über die Würde, Freiheit und Rechte des Menschen«, die von Rjabych vorgestellt wurden. Daneben wurde auch das Problem der Wechselbeziehung des weltlichen Rechts und der religiösen Tradition im nationalen und internationalen Recht erörtert. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 12; <http://orthodoxeurope.org/page/14/169.aspx#9>)

### *40-jähriges Bestehen der serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa*

Am 11. Mai 2009 feierte Bischof **Konstantin (Djokić)** in der serbischen orthodoxen Kirchengemeinde Düsseldorf in einem Festgottesdienst das 40-jährige Bestehen der serbischen orthodoxen Diözese für Mitteleuropa. In Deutschland gehören ihr etwa 300.000 Menschen an, weltweit gibt es elf Millionen serbisch-orthodoxe Christen in 40 Diözesen. Der Sitz der Diözese für Mitteleuropa mit ihrem Bischof Konstantin befindet sich in Hildesheim.



### *Serbischer Patriarch ist tot*

Der Patriarch der serbisch-orthodoxen Kirche, **Pavle**, ist am Sonntag, den 15. November, im Alter von 95 Jahren gestorben. In den vergangenen zwei Jahren wurde er aufgrund schwerer Krankheit von dem montenegrinischen Metropolit **Amfilohije** vertreten. Pavle war zunächst mehr als 30 Jahre Bischof von Kosovo und Südserbien und wurde 1990 zum serbischen Patriarchen gewählt. Unterstützte er zu Beginn seiner Amtszeit noch die nationalistische Politik seines Landes, distanzierte er sich Ende der 90er Jahre vom Milosevic-Regime. Der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** bekundete der serbischen Kirche sein Beileid und betete für den verstorbenen Patriarchen im Rahmen eines Gedächtnisgottesdienstes am Ende der abendlichen Vesper.

Darüber wird im nächsten Heft unserer Zeitschrift berichtet. (*Süddeutsche Zeitung* [16.11.2009]; *Ecumenical Patriarch's Statement on the repose of Patriarch Pavle* [15.11.2009])

## 7. Patriarchat von Rumänien

### *Patriarch Daniel von Rumänien zu Besuch bei Bartholomaios I.*

Vom 27. Mai bis 2. Juni 2009 besuchte Patriarch **Daniel** von Rumänien das Ökumenische Patriarchat in Istanbul / Konstantinopel und seinen Patriarchen **Bartholomaios I.** Der Besuch fand im Rahmen des Gedenkjahres an den im Jahr 379 n. Chr. verstorbenen Basileios den Großen statt, das die Heilige Synode ausgerufen hatte.

Zu dem umfangreichen Programm Daniels in Istanbul gehörten unter anderem sein Besuch der von der rumänischen Gemeinde neu gegründeten Bibliothek und deren Weihe, die Feier des Himmelfahrtsfestes in einem gemeinsamen Gottesdienst beider Oberhäupter in der Patriarchatsbasilika St. Georg sowie ein Treffen mit Bartholomaios I. Anschließend begaben sich die Patriarchen zusammen mit einer kirchlichen Delegation auf eine Pilgerreise unter anderem zu dem Geburtsort von Basileios dem Großen. In einer Pressemitteilung nach seiner Rückkehr hob Patriarch Daniel besonders die gemeinsamen Gottesdienste, in denen griechische und rumänische Kirchenvorsteher und fromme Pilger beider Kirchen gemeinsam gesungen hätten, hervor. Weiter erklärte Daniel, türkische Autoritäten in Kappadokien hätten zugesichert, dass die ehemaligen orthodoxen Kirchen den Pilgern offenständen. (*Episkepsis* 700 [31.05.2009] 7 – 24; [www.basilica.ro](http://www.basilica.ro))

### *Besuch des rumänischen Patriarchen Daniel in Österreich*

Vom 12. bis 16. Juni 2009 weilte der Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche **Daniel** zu einem offiziellen Besuch in Österreich, der nicht nur pastorale Bedeutung für die Gläubigen seiner Kirche hatte, sondern bei dem es sich »vor allem um eine ökumenische Geste« handelte. Im Rahmen einer Festakademie der Stiftung »Pro Oriente« hielt der Patriarch am Freitag, den 12. Juni, in Salzburg in Anwesenheit von Erzbischof **Alois Kothgasser** und weiterer Vertreter der Ökumene einen Festvortrag zum Thema »Die Lage der rumänisch-orthodoxen Kirche und ihre ökumenischen Beziehungen im Kontext der Neugestaltung Europas«. In Salzburg-Schallmoos weihte er am folgenden Tage, dem Festtag der Heiligen Erzengel Michael und Gabriel sowie der Märtyrer Epictet und Astion, eine in traditioneller siebenbürgischer Bauweise errichtete rumänische Holzkirche. Am Sonntag, dem 14. Juni, dem Festtag des Heiligen Apostels Andreas, weihte der Patriarch in Wien die nach siebenjähriger Bauzeit fertig gestellte rumänische Andreaskirche in Wien-Simmering. Bei der Weihe waren auch Kardinal **Christoph Schönborn** und weitere Spitzenvertreter der christlichen Kirchen anwesend. Patriarch Daniel ist in Wien Gast von Kardinal Schönborn, mit dem er



noch aus gemeinsamer Zeit an der theologischen Fakultät Fribourg sehr verbunden ist. Am Nachmittag brach Patriarch Daniel zu einem Besuch ins Stift Heiligenkreuz auf, wo er von Abt **Gregor Henckel-Donnersmarck** empfangen wurde. Am Dienstag, dem 16. Juni, besuchte der Patriarch zunächst den Wiener Stephansdom; er sprach u. a. am Grab von Kardinal König ein Gebet. Später betete Daniel auch am sogenannten »Moldauer Kreuz« in Wien-Meidling, das in Zusammenhang mit der osmanischen Belagerung Wiens im Jahr 1683 steht: Der walachische Fürst Serban Cantacuzino war als Lehensmann dem osmanischen Sultan zur Heeresfolge verpflichtet; er und seine Truppen errichteten in ihrem Lager ein Kreuz; täglich wurde auch auf osmanischer Seite die Heilige Messe gefeiert. Damit ging Patriarch Daniels erste Auslandsreise überhaupt nach seinem Antrittsbesuch beim Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios I. Anfang Juni, zu Ende. (www.basilica.ro)

#### *Orthodoxe Kirche von Rumänien feiert ihre Autokephalie*

Am 18./19. Juni 2009 beschloss die Heilige Synode des rumänischen Patriarchats, das Jahr 2010 als Jubiläumsjahr des orthodoxen Glaubens und der rumänischen Autokephalie auszurufen. Mit dem Jubeljahr feiert die Kirche das 1685. Jahr nach dem ersten ökumenischen Konzil in Nicäa (325) und 125 Jahre seit der offiziellen Anerkennung der Autokephalie für die Rumänische Orthodoxe Kirche (1885). (www.basilica.ro)

#### *Patriarch Daniel fordert Religionsunterricht als Pflichtfach in Rumänien*

In einem offenen Schreiben vom 19. August 2009 forderte Patriarch **Daniel** den rumänischen Staatspräsidenten **Traian Basescu** auf, den Religionsunterricht zum Pflichtfach zu erheben. Bisher kann das Fach fakultativ gewählt werden. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2009] 21f.)

## 8. Patriarchat von Bulgarien

### *Protestaktion der bulgarischen orthodoxen Kirche bezüglich eines Beschlusses des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte*

Am 23. Januar 2009 protestierte die Heilige Synode der Kirche von Bulgarien gegen einen Beschluss des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte, welcher Bulgarien wegen Missachtung des Rechtes auf freie Meinungsäußerung, Freiheit des Denkens, des Gewissens und der freien Religionsausübung verurteilt hat. Die Synode warf dem Gericht Einmischung in die inneren Angelegenheiten der bulgarischen Kirche vor und betonte, dass die orthodoxe Kirche nur das synodale System der Kirchenleitung kennt und anerkennt. Das Gericht warf der bulgarischen Regierung Verletzung ihrer Neutralitätspflicht vor und befand, dass der Staat keinerlei Zwangsmaßnahmen zu einer erzwungenen Kircheneinheit angesichts zweier gespaltenen Glaubensgemeinschaften ergreifen durfte.

Vom 11. bis 12. März 2009 fand in Sofia ein Kongress zur Thematik des oben genannten Beschlusses des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte statt.

Alle kirchlichen Delegationen verteidigten die kanonischen Rechte der bulgarischen Kirche. Die Versammlung betonte das autonome Recht jeder nationalen Religionsgemeinschaft. Einige Bischöfe meinten, dass es kein alleiniges einklagbares Modell der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Europa gäbe, andere argumentierten, dass die Neutralitätspflicht des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften kein Teil der europäischen Menschenrechtcharta sei. Alle Beteiligten appellierten an die abtrünnigen bulgarischen Bischöfe, in den Schoß der Mutterkirche zurückzukehren. (*Irenikon* 1 [2009] 97 – 103)



### *Metropolit Symeon von West- und Mitteleuropa ist zurückgetreten*

Am 30. Juli 2009 ist Metropolit **Symeon** (Dimitrov) von West- und Mitteleuropa zurückgetreten und damit in den Ruhestand versetzt worden. Der Bischof von Tiberiupolis **Tichon** wird als sein Nachfolger bestellt.

Metropolit Simon wurde am 17. 09. 1926 geboren. Er hat sowohl an der theologischen Fakultät von Sofia als auch in der Geistlichen Akademie Moskau ein Diplom erworben. Seit dem 14. Januar 1973 war er Bischof von Glavitza, Vikar der Metropole New York. 1980 wurde Simon Patriarchalvikar für Westeuropa, 1986 wurde er Metropolit von Westeuropa. Ab 1994 war er Metropolit von West- und Mitteleuropa. ([www.dveri.bg](http://www.dveri.bg))

### *Aufruf zu Boykott des Madonna-Konzertes in Sofia*

Der Metropolit von Plovdiv **Nikolaj** (Metodiev Sevastianov) forderte die Bewohner Bulgariens zum Boykott des am 29. August in Sofia stattfindenden Konzertes Madonnas auf. Am 29. August wird der Enthauptung des hl. Johannes des Täufers gedacht. Nikolaj betonte, dass jeder Bulgare wie Madonna vor das Jüngste Gericht komme würde, wenn man das Konzert besuche, da Madonna »eine der skandalösesten Figuren des gegenwärtigen Show-Geschäfts« sei. Bei ihrem Konzert in Bukarest wurde Madonna ausgebuht, als sie Partei für Sinti und Roma ergriff und die Diskriminierung von Homosexuellen anprangerte. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 14; [http://domradio.de/news/artikel\\_56078.html](http://domradio.de/news/artikel_56078.html))

## 9. Patriarchat von Georgien

### *Familienförderung in Georgien durch Patriarch Ilja II.*

Obwohl in Georgien die Abtreibungsrate zeitweise höher ist als in Russland, wo mehr als ein Drittel aller Kinder abgetrieben werden, kann Georgien für das Jahr 2008 einen Geburtenzuwachs von 19 Prozent aufweisen. Gleichzeitig wuchs auch die Anzahl kirchlich geschlossener Ehen um 20 Prozent. Diese Zahlen sind kein Zufall, sondern das Resultat einer gezielt geförderten Entwicklung der georgischen orthodoxen Kirche und besonders dessen Patriarchen **Ilja II.** Dieser hatte 2006 bekanntgegeben, dass kirchlich geschlossene Ehen aus Mitteln des Patriarchats unterstützt werden sollen, ebenso übernimmt das Patriarchat die Kosten für jedes dritte Kind. Als Kirchenoberhaupt und Nachkomme des alten georgischen Herrscherhauses fühlt sich Ilja II. verpflichtet, dort einzugreifen, wo der Staat versagt.

Die religiös motivierte Familienförderung in Georgien wird auch in anderen Staaten zum Vorbild genommen, so hat etwa in Tschetschenien die islamische Behörde beschlossen, jedes Kind mit 50000 Rubel, etwa 1100 Euro, zu fördern, das an einem islamischen Feiertag zur Welt kommt. (*KNA-ÖKI* 14 [31.03.2009]; *Der christliche Osten* 64 [2009] 224f.)

### *Katholikos-Patriarch Ilja II. schaltete sich in den georgisch-ossetischen Konflikt ein*

Am 15. Juni 2009 sandte der Vorsteher der georgischen orthodoxen Kirche, Katholikos-Patriarch **Ilja II.**, einen Brief an den UNO-Generalsekretär **Ban Ki-Moon** und erklärte, dass Abchasien und Südossetien erst in den 1920er Jahren von den Kommunisten künstlich geschaffen worden seien. »Historisch betrachtet haben die Entitäten Abchasien und Südossetien niemals existiert«, schreibt der Patriarch. Er drückte die Hoffnung aus, die internationale Staatengemeinschaft werde Georgien gegenüber »gemäß dem Prinzip der Gerechtigkeit« handeln. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 15)



## 10. Kirche von Zypern

### *Schweizer Polizei stellt Ikonen sicher*

Anfang Juni 2009 wurden in der Schweiz zwei wertvolle Ikonen aus der Kirche des heiligen Iakovos in Triкомо, das in den türkisch besetzten Gebieten Zyperns liegt, sichergestellt. Die Schweizer Polizei fand die Ikonen im Haus des russischen Kunsthändlers **Alexander Khochinsky** bei einer Razzia. 2004 hatte die Schweiz die UNESCO-Konvention zur Rückgabe von gestohlenen Kulturschätzen unterzeichnet. Die Ikonen waren von **Meletios** im Jahr 1620 gemalt worden. Allerdings konnte die orthodoxe Kirche von Zypern nicht ohne Zweifel nachweisen, dass die Ikonen aus der Kirche gestohlen worden waren. (*Zypern Nachrichten* 7 [2009] 4)

### *US-Kongress protestiert gegen Kunstraub in Nordzypern*

Am 22. Juli 2009 prangerte der US-Kongress die systematische Plünderung, Zerstörung und Entweihung von orthodoxen Kirchen und Klöstern in den türkisch besetzten Gebieten Zyperns an. Laut Dr. **Klaus Gallas**, Experte für byzantinische Kunst, war der Kunstraub nur durch die Toleranz des türkischen Militärs möglich. Durch die Plünderungen wurden 500 orthodoxe Kirchen und Klöster zerstört oder entweiht und über 15.000 Ikonen wurden gestohlen. Die türkische Regierung hat seit 2000 ca. 500.000 US-Dollar für die Renovierung von 17 »Moscheen« zur Verfügung gestellt. Die zuständige Kommission des US-Kongresses forderte die Türkei daher auf, »von allen Handlungen Abstand zu nehmen, die eine Schädigung des kulturellen Eigentums in den nördlichen Gebieten Zyperns darstellt.« (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 8)

### *Kirchen fordern Schutz religiöser Stätten*

Am 23. Juli 2009 forderte die Generalversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) die Türkei in einer Erklärung auf, sich für den Erhalt und Schutz der christlichen Gotteshäuser in den Gebieten Zyperns, die von der Türkei besetzt werden, einzusetzen. Die Kirchenvertreter kritisierten ferner die mangelnde Toleranz Ankaras gegenüber anderen Religionen, was sich auch in der religiösen Erziehung ausdrücke. (*Zypern Nachrichten* 8 [2009] 4)

### *Zypriotische Unternehmer unterstützen Restaurierung von Kirche und Moschee*

Am 3. August 2009 setzte der zyprische Arbeitgeber- und Industriellenverband mit einer symbolischen Spende ein Zeichen für den Versöhnungs- und Friedensprozess auf Zypern. Durch die Spende sollen die Arnavut-Moschee in Limassol und die Erzengel Michael Kirche in Lefkoniko restauriert werden. UN-Diplomat **Alexander Downer**, früherer australischer Außenminister, nahm die Spende vom Präsidenten der Arbeitnehmerorganisation **Andreas Pittas** entgegen und lobte deren Bedeutung für die bikommunale Zusammenarbeit in Zypern. Bei der Zeremonie waren auch die beiden Chefunterhändler der Zypernverhandlungen **Georgios Iacovou** und **Ozdil Nami** anwesend. (*Zypern Nachrichten* 9 [2009] 3)

### *Zypern-Besuch des Papstes ökumenisch geprägt*

Am 1. Oktober 2009 gab der Vatikan bekannt, die Reise von Papst **Benedikt XVI.** im Juni 2010 nach Zypern werde ökumenisch geprägt sein. Auf Zypern wird Benedikt XVI. zunächst Gast der katholischen Minderheit sein und sodann wichtige Vertreter der Orthodoxie treffen. Die Reise geschehe auf Einladung des zyprischen Staatspräsidenten **Dimitris Christofias**. Der orthodoxe Erzbischof von Zypern **Chrysostomos II.** hat die Reise befürwortet, daher könne die Reise zu einer »besondere Geste der Freundschaft« gegenüber der Orthodoxie



werden. Benedikt XVI. wird sich vor allem in Nikosia aufhalten, ein Abstecher nach Paphos gilt als sicher. (*KNA–ÖKI* 41 [06.10.2009] 1)

## 11. Kirche von Griechenland

### *Delegation der anglikanischen Kirche zu Besuch in Athen*

Vom 8. bis 12. Mai 2009 hielt sich eine Delegation der Anglikanischen Kirche auf Einladung von Erzbischof **Hieronimos** und der Kirche von Griechenland in Athen auf. Die Gespräche fanden in herzlicher Atmosphäre statt. Es wurde über Fragen des modernen religiösen Pluralismus, der ökologischen Krise, der Migration und der kirchlichen Sozialarbeit gesprochen. (*Episkepsis* 700 [31.05.2009] 35–36)

### *Verschollene orthodoxe Heilige wiederentdeckt*

**Georgios Antzoulatos**, Priester auf der griechischen Insel Kefalonia, hat in der römisch-katholischen Kirche San Zaccaria in Venedig verschollene Reliquien von drei Heiligen der griechisch-orthodoxen Kirche entdeckt. Die drei Heiligen aus dem 4. Jahrhundert, Gregor, Leo und Theodor aus Kefalonia, nach deren Verbleib Antzoulatos 25 Jahre lang geforscht hatte, sollen nun an die orthodoxe Kirche zurückgegeben werden. (*KNA–ÖKI* 9 [24.02.2009] 20; *Der christliche Osten* 64 [2009] 149)

### *Besuch des Erzbischofs beim Patriarchat von Alexandrien*

Vom 19. bis 23. Juni 2009 besuchte Erzbischof **Hieronimos** das Patriarchat von Alexandrien. Der Besuch stand im Zeichen der Mission und des friedlichen interreligiösen Dialogs. Der Beitrag der Kirche von Griechenland bei der missionarischen Tätigkeit des Patriarchats wurde dankend hervorgehoben und das Bedürfnis nach besserer pastoraler und personeller Besetzung des Patriarchats zum Ausdruck gebracht. Das Missionsfeld ist groß, bei geringer personeller Ausstattung. Der Oberhirte der griechischen Kirche bezeichnete die Verschiebung der Evangelisierung vom Norden und Westen der Welt zum Süden und Osten hin als eine der großen aktuellen Herausforderungen der orthodoxen Kirche. (*Ekklesia* 86 [2009] 479 – 492)

## 12. Kirche von Polen

### *Pilgerfahrt zum Heiligen Berg Grabarka*

Am 18. August 2009, am Vortag der Verklärung Christi unternahmen junge Christen aus Belarus und Polen eine gemeinsame Pilgerfahrt zum Heiligen Berg Grabarka. Vater **Sergiusz Korch**, Vorsteher der St.-Nikolaos-Kirche in Białowieża war der Initiator der internationalen Wallfahrt. Für dieses Projekt erhielt er den Segen des Vorstehers der polnischen autokephalen orthodoxen Kirche, des Metropoliten von Warschau und ganz Polens, Erzbischof **Sawa**, sowie des Metropoliten von Minsk und Sluck, des Patriarchalexarchen von Belarus (Weißrussland), **Filaret** (Vachromeev), und des Bischofs von Brest und Kobrin **Ioann** (Choma) von der weißrussischen orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat). (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2009] 13)

## 13. Kirche von Albanien

### *Kirche St. Paulus und St. Asti in Durres eingeweiht*

Am 3. Mai 2009 wurde die große Kirche des Apostels Paulus und des hl. Astius (Shën Asti) in Durres in einer feierlichen Zeremonie eingeweiht. Erzbischof **Anastasios** nahm die Weihe der prächtigen Kirche persönlich vor. In seiner Rede am Ende der Weihe erinnerte Anastasios an die zahlreichen Helfer und Spender, die ermöglichten, dass die Kirche



fertig gebaut werden konnte. (<http://www.orthodoxalbania.org/English/News%20and%20Publications/News1.htm>)

#### 14. Kirche von Tschechien und der Slowakei

##### *Papstempfang für Metropolit Krystof zum Kyrill-Gedenkjahr*

Eine Audienz bei Papst **Benedikt XVI.** nutzte Metropolit **Krystof** zur Intensivierung der Beziehung zwischen der tschechischen und slowakischen Kirche mit dem Heiligen Stuhl. Anlass für den Besuch war das Gedenkjahr für den Slavenapostel Kyrill von Thessaloniki (826–869), das von Orthodoxen und Katholiken gleichermaßen gefeiert wird. Am Grab des Heiligen in der römischen Basilika San Clemente feierte der Metropolit zwei Gottesdienste. Kardinal **Walter Kasper**, der sich ebenfalls mit Krystof getroffen hatte, bezeichnete Metropolit Krystof als sehr offen, weshalb es nicht schwerfallen werde, gute Beziehungen mit ihm aufzubauen. (*Der christliche Osten* 64 [2009] 149 f.)

##### *Bischofsernennung in Tschechien*

Am 14. Februar 2009 wurde Vater **Joachim Hrdy** zum Weihbischof im Bistum Olomuc ernannt. Der neue Weihbischof hat Mathematik, Biologie und Theologie studiert. Die orthodoxe Kirche hat 4 Bistümer, viele Klöster und eine theologische Fakultät in Presov. Die Mehrheit der Gläubigen wohnt in der ländlichen Slowakei. Die orthodoxe Kirche ist trotz der politischen Spaltung in zwei Staaten einig geblieben. (*Irenikon* 81 [2009] 147–148)

##### *Internationale Konferenz »Orthodoxe Mission« vom 22. bis 24. Mai 2009 in Prag*

Auf Einladung des Erzbischofs von Prag und Metropoliten der tschechischen Länder und der Slowakei **Krystof** nahm der russische Weihbischof von Stuttgart **Agapit** an der internationalen Konferenz »Orthodoxe Mission« in Prag teil. Diese war dem 1140. Todestag des Erleuchters der Slaven **Kyrill**, gewidmet und wurde von Bischöfen aus fast allen orthodoxen Kirchen besucht. In Konzelebration mit den anwesenden Bischöfen feierte Krystof am 22. Mai die Göttliche Liturgie zu Zeichen der Einheit. Auf dem Tagungsprogramm stand u.a. ein Ausflug nach Mikulice, der ehemaligen Hauptstadt des zur Zeit Kyrills mächtigsten slawischen Staates Großmähren. Auch hier wurde auf dem Fundament einer alten Basilika die Göttliche Liturgie, nun unter freiem Himmel, gefeiert. Danach wurde von Repräsentanten der tschechischen und bulgarischen Regierungen ein Denkmal der Heiligen Kyrill und Method enthüllt und seitens der Bischöfe geweiht. Auch mährische Weinkeller besuchte die Delegation im Anschluss, hatten doch Kyrill und Method die Tradition des Weinbaus in Mähren begründet. (*Der Bote* 4 [2009] 25–30)

### III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

#### 15. Kirche von Finnland

##### *Finnischer Priester im Europaparlament*

Als finnischer Sozialdemokrat ist der Priester **Mitro Repo** aus Helsinki in das Europaparlament eingezogen. Der Priester, der sich nach eigenen Angaben »für ein menschliches Europa einsetzen« will und als neuer finnischer Medienstar regelmäßig im Talar im Fernsehen auftrat, wurde zuvor von der autonomen orthodoxen Kirche von Finnland Ende Mai aufgrund seiner Kandidatur suspendiert. Die vorangegangene Aufforderung, von seiner Kandidatur Abstand zu nehmen und sich wieder der Seelsorge zu widmen, lehnte er ab. Die orthodoxe Kirche in Finnland hält politisches Engagement



von Geistlichen mit der seelsorgerlichen Arbeit für unvereinbar. Es verstößt ihrer Ansicht nach zudem gegen den 6. und 81. Apostolischen Kanon sowie gegen den 7. Kanon von Chalkedon. Allein der Metropolit von Helsinki **Ambrosius** (Jääskeläinen) bekannte sich zu Repo. Nach der Kirchenordnung der finnischen Kirche kann Repo gegen die Suspension keinen Widerspruch einlegen, allerdings will er sich an das oberste Verwaltungsgericht wenden, da er seinen Sitz nach finnischem Zivilrecht nicht mehr aufgeben kann. Doch auch nach Ablauf seiner Parlamentszeit wird Repo nicht wieder automatisch in sein Amt eingesetzt. Er muss sich um eine Aufnahme bemühen, darüber entschieden wird vom Bischofskollegium. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 24f.)

## B. Altorientalische Kirchen

### *Papst Benedikt XVI. besucht armenisches Patriarchat*

Am 15. Mai 2009 würdigte **Papst Benedikt XVI.** in der Kathedrale des heiligen Jakobus des armenischen Patriarchats in der Jerusalemer Altstadt die »erheblichen Fortschritte« zwischen dem armenischen Patriarchat und der katholischen Kirche. Der Papst zog eine positive Bilanz und verwies dabei auf ein Thesenpapier über Wesen und Sendung der Kirche, das beiden Kirchen zur Bewertung vorliegt. Man gehe einer »vielfersprechenden Zukunft« entgegen. (*Der christliche Osten* 64 [2009] 226)

### *Streit um Mor Gabriel*

Am 24. Juni 2009 erzielte das syrisch-orthodoxe Kloster Mor Gabriel in der langwierigen Auseinandersetzung mit dem türkischen Staat einen Teilerfolg. Das Verfahren, in dem das Schatzamt Landparzellen vom Kloster eingeklagt hatte, ging zugunsten des Klosters aus. Dem Kloster wurden insgesamt 24,4 Hektar (12 Parzellen) innerhalb und außerhalb der Mauer um das Klosterareal zugesprochen. Im von der Forstverwaltung angestregten Rechtsstreit hat das Kloster 33,6 Hektar Land verloren. Der Anwalt des Klosters, **Rudi Sümer**, kündigte an, in Berufung zu gehen. Sollte der Oberste Berufungsgerichtshof in Ankara den Fall abweisen, wird erwogen, die Sache vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zu bringen. Bereits am 22. Mai 2009 hatte das Kloster den vierten Prozess um sein Grundeigentum gewonnen. Landansprüche benachbarter Dörfer waren zurückgewiesen worden. Der damals gewonnene Prozess stellte jedoch noch keinen Grund zur Freude dar, da lediglich die Verwaltungsgrenzen der Gemeinden festgelegt worden waren. Die Frage, ob bestimmte innerhalb der Klostergrenzen liegende Flurstücke als staatlicher Waldbesitz zu deklarieren sind und gegebenenfalls nach türkischem Recht dem Staat übereignet werden müssen, blieb offen. Jetzt wurde sie in dem oben erwähnten Sinne beantwortet. Im Streit um das Grundeigentum des syrisch-orthodoxen Klosters Mor Gabriel hat der türkische Ministerpräsident **Recep Tayyip Erdogan** eine Einigung gefordert. Entsprechende Anweisungen hat Erdogan laut einer Meldung der Wirtschaftszeitung Referans vom 28. April 2009 an die Behörden gerichtet. Der örtliche Parlamentsabgeordnete **Cüneyt Yüksel** von der Regierungspartei AKP versuchte unterdessen, die Bürgermeister der umliegenden Dörfer zum Rückzug ihrer Strafanzeige zu überreden. Kloster, Schatzamt und umliegende Dörfer erheben rechtlichen Anspruch auf die rund 50 Hektar Boden rund um das 397 gegründete Kloster. Mit dem Rechtsstreit befassten sich bereits drei Gerichte. (*KNA–ÖKI* 27 [30.07.2009] 9–11; 19 [05.05.2009] 2; *Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 26f.)



### *Bischof Damian: Kopten haben viel gelitten*

Am 26. August 2009 äußerte sich **Anba Damian**, Generalbischof der koptisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, in einem veröffentlichten Gespräch besorgt über die Lage der Christen in Ägypten. Seiner Meinung nach habe sich ihre Lage in den letzten Monaten und Jahren deutlich verschärft. Die Kopten in Ägypten werden in vielen Bereichen benachteiligt, vor allem in der Ausbildung oder auf dem Arbeitsmarkt. »Die Kopten waren nie eine Gefährdung für die ägyptische Gesellschaft. Wir sind keine Feinde des Staates oder der Muslime des Landes. Wir sind die Ureinwohner des Landes«, so Damian. »Wenn der Imam gut und friedlich predigt, dann verlassen die Menschen die Moschee auch mit einem friedlichen Herzen. Wenn er sie aber aufhetzt gegen uns, dann verlassen sie – bildlich gesprochen – die Moschee mit dem Benzinkanister in der einen und dem Streichholz in der anderen Hand und gehen auf uns los.« (KNA–ÖKI 36 [01.09.2009] 16)

### *Koptisch-orthodoxe Kirche ist gegen Pilgerreisen nach Israel*

**Schenuda III.**, koptischer Papst von Alexandrien und Patriarch vom Stuhle des heiligen Markus, rät den Mitgliedern seiner koptisch-orthodoxen Kirche von Pilgerreisen nach Israel ab. Ein israelischer Stempel im ägyptischen Pass könnte von den muslimischen Beamten als Provokation gedeutet werden. In Ägypten gehören etwa 15% der Bevölkerung der koptisch-orthodoxen Kirche an, die zunehmend unter Diskriminierungen zu leiden hat. (*Der Christliche Osten* 64 [2009] 292)

## *C. Orthodoxie und Ökumene*

### *Papst schenkt neuem Patriarchen einen Kelch*

Zu seinem Amtsantritt hat Patriarch **Kyrill I.** von Papst **Benedikt XVI.** einen Kelch bekommen. Dieser sei Ausdruck der Hoffnung auf eine baldige vollständige Gemeinschaft betonte der Vatikan am 2. Februar 2009. Kurienkardinal **Walter Kasper** überreichte den Kelch zusammen mit einer persönlichen Botschaft des Papstes. Darin wünschte Benedikt XVI. dem Patriarchen Gottes Segen für seine verantwortungsvolle Leitungsfunktion. Zugleich äußerte er die Hoffnung auf weitere gute Zusammenarbeit wie unter Kyrills Vorgänger **Aleksij II.** Dieser habe seine Kirche »aus der langen und schwierigen Periode des Leidens unter dem totalitären atheistischen System zu einer neuen, aktiven Präsenz in der heutigen Gesellschaft geführt«, schrieb Benedikt XVI. (KNA–ÖKI 7 [10.02.2009] 6)

### *Pilgerreise und Friedensmission von Papst Benedikt XVI.*

Am 8. Mai 2009, kurz vor seiner Abreise nach Amman, Jerusalem und Bethlehem, erläuterte Papst **Benedikt XVI.** die Motive und Ziele seiner zwölften Amtsreise. Vor allem wollte er mit seiner Reise den Friedensprozess in der Region fördern und zu einem stabilen und dauerhaften Nebeneinander von Israelis und Palästinensern beitragen. Der Papst wollte die Wirkungsstätten Jesu besuchen und sich mit den dortigen Christen treffen. In Amman wollte er mit seinem zweiten Besuch in einer Moschee und einer Rede vor muslimischen Religionsführern und Diplomaten einen Neuanfang im christlich-islamischen Verhältnis wagen. In der erst 2006 fertiggestellten König-Hussein-Moschee von Amman wollte der heilige Vater Christen und Muslime zu gegenseitigem Respekt und Verständnis aufrufen. Er war bemüht, die seit dem »Regensburger Vortrag« spürbaren Verstimmungen auszuräumen. Erstmals feierte Papst Benedikt XVI. eine Open-Air-Messe unterhalb des Ölbergs;



sie sollte am Tag des 61-jährigen Bestehens des Staates Israel stattfinden. (*Der christliche Osten* 64 [2009] 201f.)

### *Treffen von Theophilos III. und Papst Benedikt XVI.*

Auf seiner Nahostreise im Mai 2009 traf Papst **Benedikt XVI.** auch mit Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem in dessen Amtssitz in der Jerusalemer Altstadt zusammen. Der Papst rief zur dringend nötigen Einheit der Christen auf und forderte, dass die Anstrengungen für die Verwirklichung dieses Zieles verdoppelt werden sollten. In einer Ansprache erinnerte er an die »Schande der Spaltung« zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche.

Bereits zuvor hatte Benedikt XVI. das Streben nach einer christlichen Ökumene als unabdingbar bezeichnet und zu einer »Einheit in Verschiedenheit« aufgerufen. Er wies bei einem Treffen mit den katholischen Bischöfen des Heiligen Landes darauf hin, dass das ökumenische Bewusstsein seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) stark gewachsen sei. Die Christen trügen im Nahen Osten trotz teils großer Schwierigkeiten dazu bei, ein Klima des Friedens in kultureller Verschiedenheit zu schaffen. Benedikt XVI. sagte ihnen dabei seine vollste Unterstützung zu. Wie prekär die Lage im Nahen Osten für Christen ist, zeigte sich unter anderem auch an den zahlreichen geheimdienstlichen Hinweisen auf geplante Anschläge auf den Papst, sowohl von Juden als auch von Christen und Muslimen. Nur ein beispielloses Polizeiaufgebot verhinderte sie.

Grundlegend für die neueren Beziehungen zwischen der orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche war das Treffen von Papst **Paul VI.** mit dem Ökumenischen Patriarchen **Athenagoras I.** 1964 in Jerusalem, das zur Aufhebung des gegenseitigen Bannspruchs zwischen Rom und Konstantinopel aus dem Jahr 1054 geführt hatte. (*KNA–ÖKT* 21 [2009] 6; <http://diepresse.com/home/panorama/religion/479480/index.do> [26.06.2009])

### *Prof. Larentzakis und Oberin Gleixner erhielten Heufelder-Preis 2009*

Am 30. Mai 2009 wurden die ehemalige Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich **Oberin Christine Gleixner** und der Grazer orthodoxe Theologe Prof. Dr. **Grigorios Larentzakis** mit dem Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis 2009 der bayerischen Benediktinerabtei Niederaltaich ausgezeichnet. Der Preis ist mit je 5.000 Euro dotiert und würdigt herausragendes ökumenisches Engagement für die Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen.

Gleixner war als langjährige Leiterin der Wiener Diözesankommission für Ökumenische Fragen stets bemüht, das Erstarken eines guten ökumenischen Klimas in Österreich zu fördern. Larentzakis gilt als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel als Brückenbauer aufgrund seiner dialogischen Lebenshaltung in vielen ökumenischen Gremien. Während der Zweiten Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz war er maßgeblich an der Charta Oecumenica beteiligt, die hier verfasst wurde. Die Charta Oecumenica prägt bis heute das Miteinander der christlichen Kirchen in Europa.

### *13. KEK-Vollversammlung in Lyon*

Vom 15. bis 21. Juli 2009 fand in Lyon, Frankreich, die 13. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) statt, der 126 orthodoxe, protestantische und altkatholische Mitgliedskirchen und 43 assoziierte Organisationen angehören. Zu den hohen Gästen und Rednern der Vollversammlung zählten auch der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und der Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche **Daniel**. Der Ökumenische Patriarch sprach im Rahmen der 50. Jubiläumsfeier der KEK von der Notwendigkeit eines gemeinsa-



men christlichen Zeugnisses in der europäischen Gesellschaft und brachte dabei die Hoffnung zum Ausdruck, dass in der Zukunft auch die Römisch-katholische Kirche Mitglied der KEK werden soll. Der rumänische Patriarch hielt einen Vortrag über »Jesus Christus – Quelle der Hoffnung«, in dem er die christologische Basis der christlichen Hoffnung betonte. Die Vollversammlung initiierte auf Vorschlag der EKD einen Reformprozess, der in den nächsten Jahren zu einer Restrukturierung der KEK führen soll. (<http://assembly.ceceurope.org>)

#### *Fykse Tveit neuer ÖRK-Generalsekretär*

Am 27. August 2009 wählte der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) **Olav Fykse Tveit**, Vorsitzender des Rates der lutherischen Kirche Norwegens für ökumenische und internationale Beziehungen, als neuen Generalsekretär des ÖRK. Er gewann die Wahl mit 81 zu 61 Stimmen gegen **Park Seong-won**, reformierter Theologieprofessor aus Südkorea. **Martin Schindehütte**, Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, lobte die »konzentrierte und ernsthafte Stimmung« im Zentralausschuss des ÖRK. Der Blick des ÖRK sei in die Zukunft gerichtet und setze die Konflikte der Vergangenheit nicht fort. **Ishmael Noko**, Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, gratulierte Tveit und erklärte, dieser bringe vielfältige Erfahrungen auch in der Ökumene mit, die es ihm ermöglichen werden, die Führungsrolle im ÖRK zu übernehmen. Mit 48 Jahren ist Tveit nach Gründungspräsident Willem A Visser 't Hooft zweitjüngster ÖRK-Chef. Tveit kündigte an, die Beziehungen zu der katholischen Kirche sowie zu den charismatischen und pfingstlerischen Gruppierungen als zentrale Aufgabe zu sehen. Der amtierende Generalsekretär **Samuel Kobia**, kenianischer Methodistenpfarrer, hat überraschend auf eine zweite Amtszeit verzichtet. Vor der Wahl wurde Fykse Tveit leicht favorisiert, da er als Kandidat der protestantischen Kirchen aus den westlichen Ländern sowie der Orthodoxie galt, Park dagegen war Favorit der Kirchen aus den Entwicklungsländern. Zum Weltkirchenrat gehören 349 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften aus 110 Ländern mit rund 560 Millionen Christen. Die katholische Kirche ist nicht Mitglied, entsendet aber Beobachter und arbeitet in einigen Gremien des ÖRK mit. (*KNA-ÖKI* 36 [01.09.2009] 1, 3–4; 34 [18.08.2009] 1)

#### *Ökumenischer Patriarch Bartholomaos I. eröffnete das Plenum der ÖRK-Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung«*

Vom 7. bis 14. Oktober 2009 tagte das Plenum der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« (Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in der Orthodoxen Akademie von Kreta (Kolymbari). Die Vollversammlung war vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaos I. eröffnet worden. Im Mittelpunkt der Tagung stand das seit 1998 diskutierte Dokument »Wesen und Auftrag der Kirche – Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung«. Das Kommissionspapier soll bündeln, was in den verschiedenen christlichen Traditionen verstanden wird, wenn von »Kirche« die Rede ist. Ziel ist die Verabschiedung einer weiteren »Konvergenzerklärung«, wie sie die ÖRK-Kommission 1982 mit dem so genannten »Lima-Dokument« über Taufe, Eucharistie und Amt (BEM) vorgelegt hatte. Die rund 120 Mitglieder des Plenums diskutierten über die thematischen Zusammenhänge zwischen den drei derzeitigen Studienprozessen »Wesen und Auftrag der Kirche«, »Quellen der Autorität« und »Ethische Urteilsbildung in den Kirchen«. Sie plädierten für mehr »Ekklesiologie von unten«, welche die Erfahrungen des Kircheseins in einem bestimmten Kontext einschließt. Der orthodoxe Theologe Archimandrit **Kyrill Hovorun** (russische orthodoxe Kirche) betonte vor dem Plenum, dass das Denken der Kirchenväter und das biblische Denken eng miteinander verknüpft seien.



Er empfahl der Kommission, eine Studie auf den Weg zu bringen, die sich genau mit dieser Verbindung zwischen Bibeltext und früher Kirche beschäftigen soll. Zudem regte der Experte für Patristik an, künftig jedes wesentliche ökumenische Dokument in Verbindung mit relevanten patristischen Studien vorzulegen. Das erhöhe die Bedeutung ökumenischer Äußerungen für Orthodoxe und traditionelle Katholiken, so Hovorun. Das Plenum der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« gilt als repräsentativstes theologisches Forum der Christenheit. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2009] 18)

## D. Sonstiges

### *Mehrheit in Kirche von England für Bischöfinnen*

Am 11. Februar 2009 votierten auf der in London abgehaltenen Generalsynode der Anglikanischen Kirche von England 281 von 408 Delegierten für eine Zulassung von Frauen zum Bischofsamt. Nach einem wahrscheinlichen weiteren Überarbeitungsprozess müssen alle drei Häuser der Synode (Bischöfe, Kleriker und Laien) jeweils mit einer Zweidrittelmehrheit dem Schlussentwurf zustimmen, was Beobachtern zufolge allerdings eher unwahrscheinlich ist. (*KNA – ÖKI* 8 [17.02.2009] 20)

### *»Zwei-Linien-Modell« in der Anglikanischen Kirche*

Der Ehrenprimas und Erzbischof von Canterbury **Rowan Williams** hat im Streit um den Status von Homosexuellen und Frauen in der Kirche von England ein »Zwei-Linien-Modell« in einem Schreiben an die Bischöfe, den Klerus und die Gläubigen erwogen. Dies bedeute keineswegs eine Spaltung, sondern lediglich die Möglichkeit, in zwei Formen Anglikaner sein zu können. Hintergrund ist die Entscheidung der US-amerikanischen Episcopal Church, Homosexuelle auch weiterhin zu allen Weihen zuzulassen und gleichgeschlechtliche Partnerschaften zu segnen, was zu verschiedenen kirchlichen Abspaltungen führte. (*KNA – ÖKI* 32 [04.08.2009] 1)

### *Keine unüberbrückbaren Differenzen zwischen Vatikan und Alt-Katholiken*

Am 12. Mai 2009 ist eine mögliche Wiedervereinigung von Römisch-katholischer und Alt-katholischer Kirche einen Schritt nähergerückt. In Salzburg wurde ein Dokument mit dem Titel »Kirche und Kirchengemeinschaft« vorgestellt, in dem festgehalten wird, dass es keine unüberbrückbaren Differenzen zwischen den beiden Kirchen gäbe. So seien sie durch das Bekenntnis zur Heiligen Schrift, zum nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis sowie zu den auf den ökumenischen Konzilen gefassten dogmatischen Entscheidungen verbunden. Ebenso gäbe es keine Differenzen in der Sicht auf das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und in Hinblick auf sieben Sakramente.

Im Streit über die lehramtliche Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes hatten sich die Altkatholiken 1870 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von der Kirche in Rom getrennt. Heute gibt es etwa 75.000 Altkatholiken, die in der Utrechter Union verbunden sind, etwa 25.000 von ihnen leben in Deutschland.

Das Papier, über das eine zwölfköpfige Kommission der Internationalen Römisch-Katholischen / Altkatholischen Dialogkommission (IRAD) mehrere Jahre beraten hatte, soll nun den Kirchenleitungen zur Beurteilung vorgelegt werden. (*KNA – ÖKI* 21 [19.05.2009]–2)

### *Gemeinsames Osterfest aller Christen?*

Am 15. Mai 2009 fand an der unierten ukrainischen katholischen Universität in L'viv (Lemberg) ein internationales ökumenisches Seminar statt. Orthodoxe, römisch-katholische



und protestantische Theologen aus vielen Ländern Europas bekräftigten einen Kompromiss aus dem Jahre 1997, wonach die Regelungen des Konzils von Nikaia beibehalten werden sollen, jedoch zur Berechnung von Tagundnachtgleiche und Vollmond auf heute genau vorliegende astronomische Daten zurückgegriffen werden soll. Die Seminarteilnehmer hoffen, dass die in den Jahren 2010 und 2011 zufällig auf das gleiche Datum fallenden Osterfeste aller Christen als Chance genutzt werden, sich für alle folgenden Jahre ebenfalls auf gemeinsame Ostertermine zu einigen. Ein gemeinsames Osterfest im Jahre 2012 würde dann aufgrund astronomischer Berechnungen auf den 8. April fallen.

Die Teilnehmer des Seminars sind sich jedoch des Hauptproblems dabei bewusst, welches nämlich nicht in den Berechnungen des Ostertermins an sich zu suchen ist, sondern vielmehr in den komplexen Beziehungen zwischen den Konfessionen und in dem aus der langen Geschichte der Trennung herrührenden Vertrauensmangel gründet. (*Orthodoxie Aktuell* 6–7 [2009] 21f.)

#### *Französische Bevölkerung gegen Zölibat*

Die französische katholische Tageszeitung *La Croix* gibt an, dass sich etwa 75 Prozent der praktizierenden Katholiken in Frankreich für die Zulassung von verheirateten Priestern aussprechen und etwa 66 Prozent für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt. Unter der Gesamtbevölkerung sind es sogar 82 und 80 Prozent. (*KNA – ÖKI* 26 [23.06.2009] 2)

#### *Zeugen Jehovas bekommen in Thüringen und im Saarland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts*

Am 02. Juni 2009 verlieh auch der Freistaat Thüringen den Zeugen Jehovas die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Die Religionsgemeinschaft genießt diesen Status bereits in den Ländern Bayern, Berlin, Brandenburg, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Sachsen, Schleswig-Holstein und im Saarland. Als nächstes wird wohl auch das Land Baden-Württemberg hinzukommen. Der frühere Ministerpräsident **Günther Oettinger** sah kaum Chancen, dies zu verhindern. Der Leiter des katholischen Büros in Baden-Württemberg **Bernd Kaut** zeigt sich der CDU wie der SPD gegenüber dankbar für ihren Versuch, die Gleichstellung der Zeugen Jehovas mit den Kirchen zu verhindern, sieht jedoch ein Risiko darin, rechtliche Schritte dagegen einzuleiten, da durch die große öffentliche Diskussion eine Aufwertung der Sekte stattfinden könnte. Der Sprecher der evangelischen Landeskirche in Württemberg **Christian Tsalos** hält die Aufwertung der Zeugen Jehovas für bedauerlich, aber kaum verhinderbar. (<http://hpd.de/node/7192> [26.06.2009])

#### *Pesch: Papstamt nicht ökumenefähig*

**Otto Hermann Pesch** hält das Papstamt auch im 21. Jahrhundert für nicht ökumene-tauglich. Die evangelischen Forderungen nach Abschaffung des Papstamtes seien theologisch absurd und unrealistisch. Pesch äußerte daher die Vorstellung eines römischen Ehrenprimats ähnlich dem Ehrenprimat, das der Ökumenische Patriarch innerhalb der Orthodoxie inne hat. Der evangelische Professor für Systematische Theologie **Gunther Wenz** hält die Chancen auf Realisierung dieser Vorstellungen jedoch für sehr gering. (*KNA – ÖKI* 29 [14.07.2009] 7)

#### *Harald Rein wird Bischof der Schweizer Alt-Katholiken*

Am 12. Juni 2009 wählte die Nationalsynode der Christkatholischen Kirche in Olten (Schweiz) den 51-jährigen **Harald Rein** zum Bischof als Nachfolger von **Fritz-René Müller**. Als Schwerpunkt seiner künftigen Tätigkeit nannte Rein die Kinder- und Jugendarbeit,



die soziale Arbeit, sowie die Ökumene. Sehr wichtig seien ihm auch die Stärkung von Lehre, Liturgie und der Sakramentenpraxis. (KNA – ÖKI 25 [16.07.2009] 24)

*Studie: Mehr Muslime in Deutschland als bisher angenommen*

Am 25. Juni 2009 veröffentlichte das Bundesinnenministerium die Studie »Muslimisches Leben in Deutschland«. Sie hält fest, dass bis zu 4,3 Millionen Muslime in der Bundesrepublik wohnen. Damit stellen sie einen Bevölkerungsanteil von bis zu 5,2 Prozent. 45 Prozent der Muslime besitzen eine deutsche Staatsangehörigkeit. (KNA – ÖKI 27 [30.07.2009] 22)

*Tagung der Deutschen Islamkonferenz zum vorläufig letzten Mal*

Am 25. Juni 2009 hat Bundesinnenminister **Wolfgang Schäuble** (CDU) nach der vierten und vorerst letzten Plenarsitzung der Deutschen Islamkonferenz ein positives Fazit gezogen. Das Verhältnis von Staat und Muslimen habe sich gewandelt, ein Prozess der Integration sei auf den Weg gebracht worden. Erstmals sprachen die jeweils 15 Vertreter von staatlicher und muslimischer Seite bei der Islamkonferenz gemeinsam über Probleme und umrissen in teils harter Kontroverse Lösungswege. Die Deutsche Islamkonferenz verabschiedete eine »Handreichung für Schule und Elternhaus« zu schulpraktischen Fragen, die sich aus der religiösen Überzeugung ergeben. Der Islamrat stimmte am Ende zwei Abschlusserklärungen nicht zu, nämlich der Grundsatzerklärung zu einem demokratisch-toleranten Wertekonsens und der Erklärung zu Islamismus und Sicherheit. (www.deutsche-islam-konferenz.de; KNA – ÖKI 27 [30.07.2009] 23)

*NRW führt islamischen Religionsunterricht ein*

Am 1. Juli 2009 berichtete der Integrationsminister **Armin Laschet** (CDU) in Düsseldorf, dass Nordrhein-Westfalen landesweit islamischen Religionsunterricht einführen wird. Dieser soll im Schuljahr 2010/2011 starten. NRW werde sich mit den vier in der Deutschen Islamkonferenz vertretenen muslimischen Verbänden über die Inhalte des Unterrichtes einigen, trotz der Tatsache, dass sich nur rund 25 Prozent der Muslime von einem der vier Verbände vertreten fühlen. Es müsse aber auch, so der Minister, mit den übrigen 75 Prozent »in irgendeiner Weise gesprochen« werden. Die vier Verbände sind der Zentralrat der Muslime, der Islamrat, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion und der Verband der Islamischen Kulturzentren. (KNA – ÖKI 28 [07.07.2009] 17)

*Weniger Christen in Deutschland*

Am 2. Juli 2009 legte die evangelische Kirche in Deutschland (EKD) eine Statistik vor, nach der im Jahre 2007 etwa 24,8 Millionen Menschen in Deutschland evangelisch waren. Rund 25,5 Millionen Menschen waren katholisch, 1,5 Millionen orthodox. 63,4 Prozent der Bevölkerung in Deutschland gehörte demnach den christlichen Kirchen an. Im Gegensatz zum Jahr 2006 sanken die Mitgliederzahlen der evangelischen Kirchen um 0,3 Millionen, in der Katholischen Kirche um 0,2 Millionen. Nach starkem Rückgang der Einnahmen aus Kirchensteuern in den Jahren 2000 bis 2005 für die evangelischen Kirchen stiegen diese 2008 wieder auf 4,8 Milliarden an. (KNA – ÖKI 29 [14.07.2009] 8)

*Türkische Behörden wollen Paulus-Kirche in Tarsus weiter als Museum nutzen*

Am 11. August 2009 forderte der Bamberger Erzbischof **Ludwig Schick** die türkische Regierung auf, den Christen die Paulus-Kirche in Tarsus, dem Geburtsort des Apostels, uneingeschränkt zu Gottesdienstzwecken zu überlassen. Gegenwärtig müssen sich Gläubige und Gruppen, die einen Gottesdienst in der Kirche feiern wollen, drei Tage vorher schriftlich anmelden. Die Museumsverwaltung entscheidet dann, ob gefeiert werden darf und wie



lange. Schick warf den Verantwortlichen vor, mit dieser Praxis die freie Religionsausübung christlicher Gläubiger und Pilger in der Türkei massiv einzuschränken und verletzen so deren Menschenrechte.

Ende Juli gab das türkische Kultur- und Tourismusministerium bekannt, dass die Paulus-Kirche in Tarsus nach dem Paulus-Jahr wieder als Museum genutzt werden soll. Bischof **Luigi Padovese**, Vorsitzender der Türkischen Bischofskonferenz, zeigte sich sehr enttäuscht über diese Entscheidung. Auch er sieht das Recht auf Religions- und Kulturfreiheit in der Türkei missachtet.

Aufgrund von kirchlichem und politischem Druck aus Deutschland wurde für das Paulus-Jahr das Feiern von Pilgermessen vereinfacht. Vor allem der Kölner Kardinal **Joachim Meisner** setzte sich für die liturgische Nutzung der Kirche ein. (*KNA – ÖKT* 34 [18.08.2009] 2; *Herder Korrespondenz* 9 [2009] 470)

#### *Weltweit mehr Muslime als Katholiken*

Am 17. August 2009 gab der Vatikan in einer römischen Tageszeitung bekannt, dass laut Erhebungen von Ende 2008 weltweit mehr Muslime (1,280 Milliarden) als Katholiken (1,165 Milliarden) leben. Die Zahl aller Christen beläuft sich auf 2,145 Milliarden. Bei der Anzahl der Muslime unterscheidet der Vatikan nicht zwischen Sunniten, Schiiten oder anderen Glaubensrichtungen. Desweiteren ist die Zahl der Muslime anhand der Geburtenrate in islamischen Ländern geschätzt. Jeder, der in einem islamischen Land geboren werde, zähle zu der Zahl. Die Zahl der Katholiken basiert auf Fragebögen, die an die einzelnen Diözesen geschickt werden. (*KNA – ÖKT* 35 [25.08.2009] 14)

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



## Eingesandte Schriften

*Alygiaziakis, Antonios E. (Bearb.),* Byzantine Music. The Protosaltis of the Holy Great Church of Christ: Iakovos Nafpliotis (englisch / griechisch / türkisch), Istanbul: Kalan 2008, 128 S. (978-960-92659-2-8)

*Anapliotis, Anargyros,* Konstantinopel – Zentrum der Ostkirche. Die Stadt der Synoden, in: *Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte* (= WUB) [Konstantinopel Hauptstadt des Ostens] 3 (2009) 43 ff.

*Basioudis, Georgios,* Ἡ δύναμη τῆς λατρείας. Ἡ συμβολή τοῦ π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν στὴ Λειτουργικὴ Θεολογία, Athen: Ἐν πλῶ 2008, 440 S. (ISBN 978-960-6719-41-7)

*Belezos, Konstantinos I.,* Οἱ διδάκτορες τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν κατὰ τὰ ἔτη 1911-2006, Athen 2007, 95 S. + 8 S. Abb. (ISBN 978-960-7951-65-6)

*Brusanowski, Paul,* Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919–1925), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 394 S. (ISBN 978-973-610-657-6)

*Ders.,* Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 257 S. (ISBN 978-973-610-615-6)

*Ders.,* Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă Transilvaniei între 1850–1925, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 294 S. (ISBN 978-973-610-611-8)

*De Salis Amaral, Miguel,* Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky, übers. v. Daniela Chetan, ediert v. I.-V. Leb – Gabriel-Viorel Gârdan, (Colecția »Bibliotheca Oecumenica« 1), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2009 (ISBN 978-973-610-857-0)

Jahres – und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft, Bonn 2008, 204 S.

*Middelbeck-Varwick, Anja,* Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, (Jerusalem Theologisches Forum [JThF] 13), Münster: Aschendorff 2009, 365 S. (ISBN 978-3-402-11016-4)

*Nikolakopoulos, Konstantin,* Χρυσός κανόνας (Ματθ. 7:12, Λουκ. 6:31): το βιβλικό αντίδοτο στη βία, in: *Erzbistum von Zypern (Hg.), Στα βήματα του Αποστόλου Βαρνάβα*, Festschrift für den Erzbischof von Zypern, Chrysostomos II., Nikosia 2008 (ISBN: 978-9963-9549-0-2)

*Nikolaou, Theodor,* Die erste Inkulturation. Zur Rolle von Judentum, Hellenismus und Römerreich im frühen Christentum, *KNA – ÖKI*: Thema der Woche, Nr. 33, 11. August 2009, 1–15

*Ökumenisches Patriarchat. hl. Metropole von Thyateira und Großbritannien,* Σπουδάγματα. Jahreszeitschrift der griechisch-orthodoxen Gemeinde des hl. Panteleimon Harrow & Districts, hg. v. Anastasios D. Salapatas (Rev.d. Fr.), (griech. – engl.), Ostern 2009, Heft 16 (ISSN 1466-6588)

*Orthodox-Theologische Fakultät »1. Dezember 1918« Alba Iuliat (Hg.),* Referatele Simpozionului Internațional Omul de cultură în fața descresținaării, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității »1 Decembrie 1918«, Alba Iulia: Verlag Reintregirea 2005, 764 S. (rumän.) (ISBN 973-7879-11-2)

*Panagopoulos Georgios,* Η στωική φιλοσοφία στη θεολογία του Μ. Βασιλείου. Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων χριστιανικής Θεολογίας και ελληνικής Φιλοσοφίας τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, Athen 2009, 351 S.

*Schmemmann, Alexander,* Μικρό Συναξάρι, (Σύγχρονες μορφές 2), Athen: Ἐν πλῶ 2008, 74 S. (ISBN: 978-960-6719-42-4)

*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.),* Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2007. Februar 2009, (Arbeitshilfen 231), Bonn 2009, 47 S.



Dass. (Hg.), Päpstliche Bibelkommission: Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns. 11. Mai 2008, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184), Bonn 2009, 223 S.

Dass., Moscheebau in Deutschland. Eine Orientierungshilfe. 25. September 2008, (Die deutschen Bischöfe 88), Bonn 2009, 14 S.

Dass., Welt entdecken, Glauben leben. Zum Bildungs- und Erziehungsauftrag katholischer Kindertageseinrichtungen. 25. September 2008, (Die deutschen Bischöfe 89), Bonn 2009, 44 S.

Dass., Qualitätskriterien für Katholische Schulen. Ein Orientierungsrahmen. 31. Mai 2009, (Die deutschen Bischöfe 90), Bonn 2009, 45 S.

Dass., Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land. Predigten, Ansprachen und Grußworte. 8.–15. Mai 2009, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 185), Bonn 2009, 143 S.

Dass., Lange Wege – Dokumente zur Versöhnungsarbeit der Katholischen Kirche in Deutschland. 22. Juni 2009, (Arbeitshilfen 227), Bonn 2009, 214 S.

Dass., Internetpräsenz. 22. Juni 2009, (Arbeitshilfen 234), Bonn 2009, 47 S.

Dass. (Hg.), Enzyklika CARITAS IN VERITATE von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit. 29. Juni 2009, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009, 120 S.

Tsouvalis Christos, Οι τιτουλάριοι ἁρχιερεῖς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἔκδοσις ἀναθεωρημένη, Patras 2003, 396 S.

Vletsis, Athanasios, Die immanente Trinität ist die »doxologische Trinität«. Die Entsprechung von »Theologia« und »Oikonomia« als Voraussetzung einer Annäherung der Trinitätsmodelle von Ost und West, in: *Una Sancta* 64, 1 (2009) 8–28

Zografidis, George, The Almighty Zeus of Plethon: Henology, Monarchy, Polytheism, *Philosophical Inquiry* 33 (2008) Winter-Spring, No. 1–2, 223–243



## Autoren

### *Anapliotis, Anargyros*

Dr. Dr. jur., Akad. Rat an  
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe  
Theologie der Universität München  
Helene-Mayer-Ring 12, D – 80809 München

### *Bandmann, Johannes*

Dipl. theol., Novize im Kloster des Hl. Hiob  
von Počaev  
Hofbauernstr. 26, D – 81247 München

### *Basarab, Mircea*

Dr. theol., Lehrbeauftragter an  
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe  
Theologie der Universität München, Pfarrer  
der rumänischen orthodoxen Gemeinde »Geburt  
des Herrn« in München  
Wolkerweg 10, D – 81375 München

### *Dafni, Evangelia G.*

Dr. theol., Lektorin an der Theologischen  
Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki  
Adalbertstr. 31, D – 80799 München

### *Fahl, Dieter*

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

### *Leb, Ioan-Vasile*

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für  
Kirchengeschichte an der Fakultät für Orthodoxe  
Theologie der Universität Babes-Bolyai Cluj-  
Napoca (Rumänien), Lehrbeauftragter an  
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe  
Theologie der Universität München  
Str. Dorobantilor 76, Bl. Y5, Sc. 4, Ap. 85,  
RO – 3400 Cluj-Napoca

### *Marinescu, Adrian*

Dr. theol., Lektor und Studiendekan an  
der Orthodox-Theologischen Fakultät  
der Universität Bukarest (Rumänien)  
Sf. Ecaterina, nr. 2, RO – 040155 Bukarest

### *Martzelos, Georgios*

Univ.-Prof., Dr. theol., für dogmatische  
Theologie an der Theologischen Fakultät  
der Aristoteles-Universität Thessaloniki  
GR – 540 06 Thessaloniki

### *Nikolakopoulos, Konstantin*

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische  
Theologie an der Ausbildungseinrichtung für  
Orthodoxe Theologie der Universität München  
Jakob-Huber-Straße 22, D – 82110 Germering

### *Ntalianis, Porfyrios*

Dipl. theol., M.A.  
Ungererstr. 131, D – 80805 München

### *Salapatas, Anastasios*

Presbyter, Oikonomos, Church of  
St. Panteleimon, Harrow and Districts  
Kenton Road 660, UK – HA3UK Harrow

### *Stamoulis, Chrysostomos*

Ass. Professor, Dr. theol., für dogmatische  
Theologie und Symbolik an der Theologischen  
Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki  
GR – 540 06 Thessaloniki



# 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 Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** 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)
- 10) **Ders.** (Hg.), Hl. Basileios der Große: Die 1630. Wiederkehr seines Todesjahres (379–2009), St. Ottilien 2009, 145 S., 19,- € (»Orthodoxes Forum« 23, 2009, Heft 2 ISSN 0933 – 8586)



## 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:) ΕΦΚΑΙΝΙΑ – 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 Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Th. Nikolaou**, 2. Auflage München 2009, 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)
- Bd. 6: Ἱεροὶ Κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων. Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Anargyros Anapliotis**, St. Ottilien 2009, 75 S. (ISBN 978-3-8306-7370-5)



# JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2009

## HEFT 1

|                                                                                                                                                                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Athanasios Despotis</b> , Die Rolle der Frau im 2. Makkabäerbuch und<br>im lukanischen Doppelwerk .....                                                                                                                                                           | 5  |
| <b>Assaad Elias Kattan</b> , »Dann werden wir ihm gehorchen ... wie dem Heiland selbst«.<br>Zur Einstellung Symeons von Thessaloniki in der Frage nach dem Primat<br>des römischen Papstes .....                                                                     | 23 |
| <b>Ferdinand Gahbauer</b> , Der Kranz (Krone) – ein vieldeutiges Symbol<br>in der Alten Kirche .....                                                                                                                                                                 | 29 |
| <b>Georgios Martzelos</b> , Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen<br>Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf<br>der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987),<br>Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007) ..... | 39 |
| <b>Radu Constantin Miron</b> , Über das Wahrnehmen: Beobachtungen<br>zur Begegnung zwischen Ost- und Westkirche .....                                                                                                                                                | 53 |
| <b>DOKUMENTE</b> .....                                                                                                                                                                                                                                               | 65 |
| »Die Familie – Ein Gut für die Menschheit«, Erklärung des 1. Europäischen<br>katholisch-orthodoxen Forums in Trient (11. bis 14. Dezember 2008) .....                                                                                                                | 65 |
| <b>REZENSIONEN</b> .....                                                                                                                                                                                                                                             | 71 |
| <i>Theodor Nikolaou (Hg.) in Zusammenarbeit mit Konstantin Nikolakopoulos<br/>und Anargyros Anapliotis</i> , Ost- und Westweiterung in Theologie.<br>20 Jahre Orthodoxe Theologie in München ( <b>Assaad Elias Kattan</b> ) .....                                    | 71 |
| <i>Em. Mavroudis</i> , Η ιστορία της Μητρόπολης της Ελευθερούπολης ( <b>Antoine Gavanas</b> ) .....                                                                                                                                                                  | 72 |
| <i>Ferdinand R. Gahbauer</i> , Höhepunkt der Schöpfung. Die Frage nach<br>dem Menschen in der frühchristlichen Literatur ( <b>Ioan Moga</b> ) .....                                                                                                                  | 73 |
| <i>Matthias Haudel</i> , Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage<br>eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses<br>( <b>Assaad Elias Kattan</b> ) .....                                                                     | 75 |
| Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und<br>eingeleitet von Heinz Ohme ( <b>Anargyros Anapliotis</b> ) .....                                                                                                                                     | 80 |



|                                                                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Patrick Viscuso</i> , Orthodox Canon Law. A casebook for study ( <i>Anargyros Anapliotis</i> ) ...                                                                                    | 84  |
| Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, zusammengestellt,<br>übersetzt und eingeleitet von <i>Anargyros Anapliotis</i> ( <i>Ferdinand R. Gahbauer</i> ) .....            | 86  |
| <i>Carolina Lutzka</i> , Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre<br>geschichtliche Entwicklung ( <i>Sofian Patrunjel</i> , <i>Weihbischof von Kronstadt</i> ) ..... | 87  |
| <b>CHRONIK</b> .....                                                                                                                                                                     | 91  |
| Anhang zur Chronik: IN MEMORIAM † Savvas Agouridis (* 1921 – † 2009).....                                                                                                                | 115 |
| <b>EINGESANDTE SCHRIFTEN</b> .....                                                                                                                                                       | 117 |
| <b>AUTOREN</b> .....                                                                                                                                                                     | 121 |
| <b>ABKÜRZUNGEN</b> .....                                                                                                                                                                 | 123 |
| <b>HEFT 2</b>                                                                                                                                                                            |     |
| Geleitwort .....                                                                                                                                                                         | 131 |
| <i>Anastasios Salapatas</i> , »Οροι κατά πλάτος« and »Οροι κατ' ἐπιτομήν«. The contribution<br>of St. Basil the Great to the founding of Early Christian Monasticism .....               | 133 |
| <i>Konstantin Nikolakopoulos</i> , Der Humor als rhetorischer Ausdruck<br>bei Basileios dem Großen .....                                                                                 | 147 |
| <i>Ioan-Vasile Leb</i> , Saint Basil the Great (329–379) and<br>Pope Damasus of Rome (366–384). A moment of the relations between<br>the Eastern and the Western Christianity .....      | 155 |
| <i>Mircea Basarab</i> , Der Heilige Basileios und die Berufung auf die Vätertradition .....                                                                                              | 163 |
| <i>Georgios Martzelos</i> , Basilio di Cesarea, Modello di paternità spirituale .....                                                                                                    | 179 |
| <i>Anargyros Anapliotis</i> , Sexualvergehen in den Kanones von Basileios dem Großen<br>und die Anwendung seiner Kanones in der Praxis .....                                             | 197 |
| <b>DOKUMENTE</b> .....                                                                                                                                                                   | 209 |
| Die orthodoxe Diaspora Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen<br>Konferenz – Chambésy, 6.–13. Juni 2009 .....                                                                   | 209 |
| Satzung der Bischofskonferenzen in der orthodoxen Diaspora .....                                                                                                                         | 211 |



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| REZENSIONEN .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 215 |
| <i>Miltiades Konstantinou</i> , Das Alte Testament, Entschlüsselung des Erbes<br>der Menschheit ( <b>Porfyrios Ntalianis</b> ) .....                                                                                                                                                                                                           | 215 |
| <i>Ernst Haag</i> , Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel<br>im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. ( <b>Evangelia G. Dafni</b> ) .....                                                                                                                                                                                                 | 217 |
| <i>Konstantin Nikolakopoulos</i> , Studii de Teologie biblică. Ermineutica ortodoxă și cea<br>occidentală. Semnificația noțiunilor imnologicice ale Noului Testament [Studien<br>biblischer Theologie. Orthodoxe und westliche Hermeneutik. Die Bedeutung<br>der hymnologischen Begriffe des Neuen Testaments] ( <b>Mircea Basarab</b> ) ..... | 218 |
| <i>Eugen Biser</i> , Paulus. Zeugnis – Begegnung – Wirkung ( <b>Konstantin Nikolakopoulos</b> )                                                                                                                                                                                                                                                | 221 |
| <i>Joseph Ratzinger Benedikt XVI.</i> , Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe<br>im Jordan bis zur Auferstehung ( <b>Chrysostomos Stamoulis</b> ) .....                                                                                                                                                                                    | 223 |
| <i>Georgios D. Panagopoulos</i> , Η στωική φιλοσοφία στη θεολογία του Μ. Βασιλείου.<br>Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων χριστιανικής Θεολογίας και<br>ελληνικής Φιλοσοφίας τον 4 <sup>ο</sup> αιώνα ( <b>Adrian Marinescu</b> ) .....                                                                                                           | 228 |
| <i>Jennifer Wasmuth</i> , Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption<br>und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien<br>an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ( <b>Johannes Bandmann</b> ) .....                                                                                       | 232 |
| CHRONIK .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 237 |
| EINGESANDTE SCHRIFTEN .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 261 |
| AUTOREN .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 263 |
| ABKÜRZUNGEN .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 265 |
| JAHRESINHALTSVERZEICHNIS .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 269 |



W