

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Das liturgische und patristische Profil
der Orthodoxen Theologie

 EOS VERLAG
ERZABTEI ST. OTTILIEN

24. Jahrgang · 2010 · Heft 1

ZA 7136

20

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

**Das liturgische und patristische Profil
der Orthodoxen Theologie**

24. Jahrgang – 2010 – 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
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
Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

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

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien
ISSN 0933-8586

ZA 71 36

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	5
Theodor Nikolaou, Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums	7
Theodoros Alexopoulos, Die Basiliusliturgie. Zur Prüfung ihrer Echtheit	21
Nino Sakvarelidze, Areopagitisches Verständnis von Synaxe und Koinonia in der altgeorgischen Übersetzung der Schrift <i>De ecclesiastica hierarchia</i>	35
Georgios Panagopoulos, Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche	43
Gunther Wenz, »Cur Deus homo« auf Griechisch. Athanasios von Alexandrien über die Menschwerdung des Logos und seine leibhafte Erscheinung unter uns. Eine Paraphrase	69
Georgios Martzelos, Die ideologische und kirchliche Dimension der »Orthodoxie«: Die Aktualität einer traditionellen Unterscheidung	83
DOKUMENTE	93
A. Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland gegründet	93
B. Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland: Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens	94
REZENSIONEN	101
Eckart Otto & Reinhard Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, (Evangelia G. Dafni)	101
Die Bibel in kurzen Erzählungen. Zur Verwendung für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich (Nicolae Dura)	103
Ciprian Burlaciu, Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuening și Acordul bisericesc Meissen [=Konsens und Divergenz in der heutigen evangelischen Theologie: die Leuenberger Konkordie und die Meissener Erklärung] (Constantin Patuleanu)	105

<i>Elmar Büttner</i> , Erzbischof Leon von Ohrid. Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierten asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst) (<i>Andrej Cilerdzic</i>)	107
--	-----

CHRONIK	111
----------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	141
------------------------------------	-----

AUTOREN	143
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	145
--------------------------	-----

Geleitwort

»Das liturgische und patristische Profil der Orthodoxen Theologie«

Nach dem Sturm und der großen Unsicherheit kehren Ruhe und Planungsgewissheit ein. Diesen Anlass zum Aufatmen hat der Orthodoxen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität das über ein Jahr andauernde und erst im Frühjahr 2010 erfolgreich abgeschlossene Berufungsverfahren zur Besetzung der dritten, von der Universität München zur Verfügung gestellten orthodoxen Professur gegeben. Gerade die neue Denomination dieser W2-Professur liegt der einheitlichen Thematik des vorliegenden Heftes zugrunde: Professur für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte.

Dieses durch die früheren Mittelkürzungen der Hochschulleitung erzwungene Neukonzept der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie rührt aus der Notwendigkeit zur Sicherung und Abdeckung von wesentlichen und für das zukünftige Profil der Orthodoxen Theologie unentbehrlichen Fächern aus den beiden Bereichen der Geschichtlichen und Praktischen Theologie her. Ein solches orthodoxes Profil müsste unbedingt spirituelle/liturgische und patristisch/geschichtliche Merkmale beinhalten. Unter den zahlreichen Fächern (Liturgik, Pastoral, Homiletik, Religionspädagogik) der Praktischen Theologie verleiht der Orthodoxie speziell »die Liturgik«, die auch wichtige geschichtliche Züge trägt, ihr spirituelles Profil. Unter der Geschichtlichen Theologie (Patrologie, Alte Kirchengeschichte, neuere Geschichte der Autokephalen Kirchen) sticht dementsprechend »die Patrologie« mit ihrer Verankerung in der Geschichte der alten Kirche, insbesondere des Ostens, hervor.

Auch die Orthodoxe Theologie legt, wie die anderen christlichen akademischen Theologien, die vier international und interkonfessionell anerkannten Bereiche (Biblich, Geschichtlich, Systematisch und Praktisch) ihrem Lehrplan zugrunde. Dies bedeutet aber nicht, dass man diese vier Bereiche scharf voneinander trennen kann. Das Berufungsverfahren und die dazu erforderlichen Probevorlesungen haben es eindeutig gezeigt. Für die obengenannte Professur haben sich zehn junge hoffnungsvolle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die aus allen traditionell orthodoxen Ländern stammen, beworben. Eine sehr interessante Kostprobe davon liefern uns die Beiträge von dreien unter ihnen (Th. Alexopoulos, N. Sakvarelidze, G. Panagopoulos), Artikel, die direkt im Anschluss an den grundlegenden Einführungsaufsatz von Th. Nikolaou publiziert werden. Die Beitragsreihe wird mit den besonders interessanten Artikeln von G. Wenz und G. Martzelos abgeschlossen. Allen Kollegen, die mit ihrem Text zu diesem Heft beigetragen haben, gebührt ein herzlicher Dank.

Konstantin Nikolakopoulos

Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums

von Theodor Nikolaou, München

Beim Begriff »Inkulturation« handelt es sich um einen zunächst in der Kulturanthropologie und den Missionswissenschaften der letzten Jahrzehnte aufgekommenen Neologismus¹. Religionswissenschaftlich bezeichnet dieser Terminus sowohl die Beziehung und den Dialog zwischen den Inhalten und Vorstellungen einer Religion mit einer konkreten Kultur in Raum und Zeit als auch das Ergebnis dieses Dialogs, d. h. die eventuelle Anpassung und Umgestaltung der Religion.

Im Hinblick auf die Inkulturation einer Religion muss man allerdings generell unterscheiden zwischen einer ersten und maßgeblichen Inkulturation einer Religion, die nach ihrem Erscheinen und während ihrer ersten Ausbreitung stattfindet, und den vielen darauf folgenden späteren Inkulturationen unter den verschiedenen Völkern der Erde. Verständlicherweise sind diese späteren Inkulturationen auf die erste Inkulturation angewiesen und müssen stets Bezug auf sie nehmen bzw. auf sie zurückgreifen. Vor allem ist dies der Fall, wenn es darum geht, die ursprünglichen und echten Inhalte der betreffenden Religion wiederzugeben. Diese Unterscheidung zwischen der ersten und den späteren Inkulturationen, die in der mir bekannten Literatur nicht vorkommt, betrifft die großen Religionen. Auf alle Fälle ist sie aus meiner Sicht zumindest für die Inkulturation des Christentums unumgänglich.

Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung ergibt sich aus dem anfänglichen Prozess der Ausbreitung einer Religion. Zu diesem Prozess gehört in der Regel der Umstand, dass die Lehre einer Religion zunächst mündlich verbreitet wird. Mit der Zeit aber erfolgt auch die schriftliche Fixierung des mündlich Tradierten, d. h. der Lehre und der Vorstellungen der betreffenden Religion. Die schriftliche Fixierung der Botschaft einer Religion führt zur Entstehung von »Heiligen Schriften«, in denen eine mehr oder minder verbindliche Darstellung ihrer Botschaft festgehalten ist (Vgl. z. B. der Weda des Hinduismus, die Thora des Judentums, das Neue Testament des Christentums oder den Koran des Islams). Der Prozess, der zu dieser Fixierung führt, nimmt in der Regel einige Zeit in Anspruch.

In Bezug auf das Christentum hat diese Fixierung, d. h. die Bildung des Kanons und die damit verbundene erste und entscheidende Phase seiner Inkulturation, bis in die Mitte des 4. Jh.s angedauert. Dieser ersten Phase folgte eine zweite: Sie umfasst die Zeit vom 4. bis zum 8. Jh. und betrifft den Prozess der weiterführenden theologischen Vertiefung der christlichen Offenbarung, die in den konkreten Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile fassbar wird.

Die Hauptfaktoren, welche diesen Inkulturationsprozess begleitet und tief greifend bestimmt haben, lassen sich in Anlehnung an die Person und das Werk des Apostels Paulus kon-

¹ Vgl. hierzu (mit Literaturhinweisen) G. Collet u. a., *Inkulturation*, *LThK*, Bd. 5, Freiburg ³1996, Sp. 504–510. Chr. Grundmann u. a., *Inkulturation*, *RGG*, Bd. 4, Tübingen ⁴2001, Sp. 143–149. Siehe auch einige der verschiedenen etwas älteren Deutschen Wörterbücher und Fachlexika, in denen der Begriff gar nicht vorkommt: z. B. *RGG*, Bd. 3, Tübingen ³1959; *LThK*, Bd. 5, Freiburg ²1960; Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 12, Mannheim u. a. 1974; Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 31 (Deutsches Wörterbuch G–N), Mannheim u. a. 1980; Duden Bd. 1. Die deutsche Rechtschreibung Mannheim u. a. ²⁴2006.

klet benennen und verdeutlichen: **Paulus war ein griechisch geschulter römischer Bürger jüdischer Abstammung.** Alle diese drei Komponenten, die Paulus in seiner Person vereint und die unter den Stichwörtern Judentum, Hellenismus und Römisches Reich bekannt sind, leisten einen einmaligen, aber gleichzeitig einzigartigen und gewichtigen Beitrag zur ersten Inkulturation des Christentums. Unter diesen drei Faktoren sticht allerdings die geistig-kulturelle Grundlage des Hellenismus hervor, die zum Zeitpunkt der Ankunft Jesu Christi vorherrschte. In Bezug auf die erste Inkulturation des Christentums ist sie die Komponente an und für sich.

In einem ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes werden diese drei Komponenten kurz dargestellt. Anschließend, in einem zweiten Teil, werden drei weitere Beispiele aufgegriffen, welche das grundlegende Ergebnis der ersten Inkulturation des Christentums verdeutlichen.

1. Die drei Komponenten der ersten Inkulturation des Christentums

a. Judentum

Auch wenn der Begriff des Judentums die Gemeinschaft der Juden sowohl in ethnischer als auch in religiöser Hinsicht bezeichnet, ist er im Hinblick auf seinen Beitrag zum Christentum hauptsächlich in seiner religiösen Bedeutung von Interesse. Hierbei geht es nicht nur um die Abstammung Jesu Christi vom jüdischen Volk »dem Fleische nach« oder die Zugehörigkeit der Apostel und der meisten der ersten Christen zum selben Volk, sondern vielmehr um die religiösen Inhalte, welche die Israeliten, die »Brüder und Verwandten« von Paulus, vertraten: Hierzu zählen »die Annahme an Kindes Statt und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9, 3–5). Mit Paulus angefangen haben die Christen über diese wichtigen religiösen Inhalte einen intensiven Dialog geführt. Sie haben sie weitgehend bejaht und zum Teil modifiziert übernommen. In diesem Sinne liefert das Judentum den festen religiösen Boden, auf dem das Christentum fußt. Es ist daher eine Tatsache, dass das Christentum ohne das Judentum nicht denkbar ist. Die Christen allgemein und besonders, wer das Christentum studieren will, muss sich ernst mit dem Judentum befassen. Die Kontinuität des Christentums zum Judentum drückt der Verfasser des Hebräerbriefes folgendermaßen aus: »Nachdem Gott vielfach und auf vielerlei Weise einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat« (Hebr 1, 1–2). Derselbe Gott, der durch die Propheten geredet hat und den Israeliten viele Wahrheiten mitgeteilt hat, hat sich auch in Jesus Christus geoffenbart. Die Offenbarung in Christus setzt somit die Offenbarung Gottes im Alten Testament fort, aber gleichzeitig führt sie darüber hinaus; sie ist gewissermaßen ihre Vollendung.

Bezeichnend für diese eigenartige Kontinuität ist die messianische Erwartung des Volkes Israel. Diese Erwartung erfüllte sich in der Person Jesu Christi zur rechten Zeit. Nach Paulus entsandte (ἐξαπέστειλεν) Gott seinen Sohn, Jesus Christus, dann, als »die Fülle der Zeit kam« (Gal 4, 4: ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)². In diesem Zusammenhang wird nicht nur die Erfüllung der messianischen Erwartung Israels angesprochen, sondern ist auch die politische und nicht zuletzt die geistes- und kulturgeschichtliche »Fülle der Zeit« zu erblicken.

² Die Tendenz einzelner zeitgenössischer Exegeten, das griechische ἐξαποστέλλειν im Zuge einer Leugnung der Präexistenz Christi als »schaffen und senden« zu deuten (weil dies angeblich dem hebräischen Denken entspricht), unterschätzt nicht nur die Griechischkenntnisse des Paulus, sondern widerspricht auch seinem gesamten Denken.

Die messianische Erwartung drückt sich besonders im bekannten Schema von Verheißung und Erfüllung aus. Was Israel, dem auserwählten Volk Gottes, im Alten Bund eröffnet und verheißen wurde, wird im Neuen Bund in und durch die Person Christi ergänzt und erfüllt. Nach den eigenen Worten ist Jesus Christus nicht gekommen, um die Offenbarung des Alten Testaments und das Gesetz abzuschaffen, sondern um es zu erfüllen (Mt 5, 17: »Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι«). Das griechische Original *πληρῶσαι* bedeutet, wie bereits Klemens von Alexandrien³ richtig bemerkt, nicht bloß »ergänzen« – was ebenfalls geschehen ist –, sondern auch und vor allem »vollenden« und »erfüllen« (*ἐπιτελεῖς γενέσθαι*). Aus diesem Grund versteht es sich von selbst, dass die Bücher des Alten Testaments auch zur Heiligen Schrift der Christen gehören. Dabei darf man allerdings im Hinblick auf das Thema der Inkulturation die Besonderheit nicht außer Acht lassen, dass die Christen zum einen diese Bücher hauptsächlich in der griechischen Übersetzung der Septuaginta kannten und daraus zitierten, und zum anderen, dass die christliche Bibel auch Bücher zum Alten Testament zählt, die direkt auf Griechisch verfasst wurden und nicht zum jüdischen Kanon gehören.

Trotz der oben angesprochenen beachtenswerten Kontinuität besteht zwischen Judentum und Christentum auch eine erhebliche Diskontinuität. Sie betrifft den aus religiöser Sicht entscheidenden Gesichtspunkt der **Heilslehre**. Aus christlicher Sicht haben die Offenbarung Gottes im Volk Israel und das Leben nach dem Gesetz einen vorbereitenden Heilscharakter auf Christus hin. Das Gesetz hat, wie Paulus betont, »auf Christus hin erzogen« (*παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*, Gal 3, 24). Selbstverständlich hat das Gesetz auch **gerecht gemacht**. Aber diese Gerechtigkeit ist hinsichtlich ihrer eschatologischen Geltung eingeschränkt. Denn nach der Ankunft und dem Erlösungswerk Christi steht sie unter einem anderen Licht und muss neu bewertet werden. An der oben zitierten Stelle, an der Paulus von der Annahme der Israeliten »an Kindes Statt« und von der Abstammung Jesu Christi als Menschen von den gemeinsamen Vätern spricht, fügt er hinzu, dass dieser Jesus Christus »Gott ist, der über alles herrscht« (Röm 9, 4–5: »ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός«). Jesus Christus ist der erwartete Messias und er ist Gott. Er ist »unser Friede«, der beide, Juden und Heiden, in sich vereinigt hat. Er hat sie eines gemacht und durch seinen Tod am Kreuz beide mit Gott versöhnt (Eph 2, 14–16). In diesem Sinne ist der Alte durch den Neuen Bund abgelöst, die Zeit des Gesetzes in die Zeit der Gnade übergeführt.

Diese weitgehende Ablösung erfolgt im Zuge eines intensiven christlich-jüdischen Dialogs, der mit der Person und dem Werk Jesu Christi selbst beginnt und von seinen Jüngern und den ersten Christen fortgeführt wird. Es ist deshalb kein Zufall, dass Jesus und die Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums meistens in der Synagoge ansetzen und sich stets auf das Alte Testament beziehen. Vor allem ist Paulus der eifrige Verkünder des Evangeliums und derjenige, der wegen seines überragenden missionarischen Beitrags als »der Apostel der Völker« in die Kirchengeschichte eingegangen ist. Seine Briefe legen ein beredtes Zeugnis des christlich-jüdischen Dialogs ab. Für denselben Dialog haben sich auch die übrigen Autoren der neutestamentlichen Schriften, aber auch verschiedene christliche Schriftsteller und Kirchenväter, insbesondere die Apologeten, eingesetzt. Unter diesen ragt aus der frühchristlichen Zeit der Philosoph und Märtyrer Justin (+ um 165 n. Chr.) hervor, der in seinem Werk, besonders in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon«, als erster im Bereich der Kirche eine tiefere Deutung des Alten Testaments versucht. Die Anbetung Jesu Christi, schreibt er, widerspricht nicht der Anbetung des einen Gottes (dem Monotheismus),

³ Stromata 3, 6: BEP 8, 27 (PG 8, 1149 B).

weil Christus der von den Propheten verheißene Messias und der präexistente Sohn Gottes sei (Kap. 48–108). Den erweiterten Rahmen für diese Sicht Justins liefert sein Grundsatz, dass das Christentum »die einzige sichere und nützliche Philosophie«⁴ sei und alles, was gut und richtig bei den anderen anzutreffen sei, auch den Christen gehöre⁵. Deshalb sind diejenigen, die nach der Vernunft und nach dem Gesetz gelebt haben und leben, »Christen«. Infolgedessen zählt er dazu konkret nicht nur griechische Philosophen, wie z. B. Heraklit und Sokrates, sondern auch Abraham, Hananias, Elias etc.⁶

Auch wenn diese christologische Deutung des Judentums an der vorübergehenden Geltung des Gesetzes bzw. an der heilsmäßigen Ausschließlichkeit des Christentums festhält – was aus christlicher Sicht durchaus verständlich ist –, so ist sie doch aus verschiedenen Gründen positiv zu werten. Beispielsweise wurde sie in einer Zeit des starken zeitgenössischen Antijudaismus eines Markion und der Gnostiker vertreten. Zweitens ist sie ein Plädoyer nicht nur für den interreligiösen, sondern auch konkret für den christlich-jüdischen Dialog, zumal sie eine auch heute beachtlich feste Basis dieses Dialogs bietet. Drittens macht sie deutlich, dass es in einem solchen Dialog nicht so sehr um eine inhaltliche jüdisch-christliche Einigung als vielmehr um eine Versöhnung geht, wie sie uns am Schluss der Schrift »Dialog mit dem Juden Tryphon« nahe gelegt wird. Eine solche Versöhnung ist umso nötiger, wenn man bedenkt, dass das Christentum eine viel engere und bleibende Verwandtschaft zum Judentum als zu irgendeiner anderen Religion aufweist. Es ist allerdings in diesem Zusammenhang nicht zu leugnen, dass im Laufe der Zeit ein gewisser Antijudaismus auch in Gebete und Hymnen sowohl der West- als auch der Ostkirche Eingang gefunden hat. Die anzustrebende Versöhnung mahnt zur Überprüfung und gegebenenfalls neuen Formulierung solcher Texte.

b. Römisches Reich

Als das Christentum in Erscheinung trat und sich in die Länder um das Mittelmeer ausbreitete, standen diese Länder unter der Herrschaft der Römer. Rom, das ursprünglich kleine Latium, übernahm im Laufe der Zeit die Herrschaft über ganz Italien und Sizilien; es zerstörte Karthago und unterwarf ganz Nordafrika, dann Spanien, Griechenland, Palästina und Syrien. Im Jahr 63 v. Chr. eroberte Pompejus die Stadt Jerusalem. Palästina kam somit unter römische Oberhoheit. In der Seeschlacht bei Aktion im Jahr 31 v. Chr. besiegte Kaiser Gaius Octavianus endgültig die Flotte Cleopatras und dehnte dadurch die römische Herrschaft auch über Ägypten aus. Der Senat, der vorher für demokratische Verhältnisse sorgte und ihm im Jahr 27 v. Chr. den Ehrentitel Augustus (= hochheilig, erhaben) verlieh, wurde allmählich zum Instrument des Kaisers, der alle politischen und religiösen Rechte im Staat hatte und die Einheit des Reiches darstellte. Kaiser Augustus herrschte über das mächtige Römische Reich von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. Zu dieser Zeit gehörte zum Reich das gesamte Territorium von Spanien bis Mesopotamien, von Britannien und dem Rhein und der Donau bis zu den Grenzen Äthiopiens.

In diese Zeit der Alleinherrschaft des Kaisers Augustus fällt die Geburt Jesu Christi (Lk 2, 1). Nach dem Doxastikon aus der Vesper des Weihnachtsfestes⁷ hat die Alleinherrschaft

⁴ Dialogus 8, 1: BEP 3, 216 (PG 6, 492 D).

⁵ Apologia II, 13, 4: BEP 3, 207 (PG 6, 465 C).

⁶ Apologia I, 46, 2–5: BEP 3, 185–186 (PG 6, 397 C).

⁷ Der volle Text des Doxastikons: »Als Augustus auf Erden die Alleinherrschaft antrat, wurde die Vielherrschaft (πολυαρχία) der Menschen beendet; als Du (sc. Christus) von der Reinen Mensch wurdest, wurde die Vielgötterei der Götzen abgeschafft. Die Städte wurden einem weltlichen

von Augustus auf Erden der Vielherrschaft (πολυαρχία) der Menschen ein Ende gesetzt, während die Geburt Jesu Christi die Abschaffung der Vielgötterei der Götzen bedeutete. Auch wenn solche Vergleiche von beschränkter Tragweite sind und einer strengen Kritik nicht Stand halten, unterstreicht der zitierte Vergleich zum einen die Überzeugung des Dichters und der Christen allgemein, dass die christliche Gottesvorstellung dem heidnischen Götzendienst weitaus überlegen ist und dass das Christentum die wahre Heilsbotschaft verkündet. Zum anderen hebt er die Tatsache hervor, dass die politische Herrschaft der Römer über die damalige bekannte Welt der Mobilität und dadurch der Mission und Ausbreitung des Christentums – trotz der Verfolgungen der jungen Religion durch den römischen Staat – einen großen Dienst erwiesen hat.

Kaiser Augustus, gestützt auf die Fundamente, die sein Onkel Julius Cäsar gelegt hatte, konnte nach den Wirren des Bürgerkrieges den Frieden im Römischen Reich, die **Pax Romana**, stiften. Es handelt sich um die Rechtsordnung, welche die Sicherheit des Einzelnen im Reich garantierte und welche mit Unterbrechungen etwa zwei Jahrhunderte andauerte. Zur Einheit des riesigen Römischen Reiches trug darüber hinaus erheblich seine perfekte Organisation bei. Mit den Steuereinnahmen wurden Straßen und große öffentliche Werke zum Wohl der Menschen errichtet; überdies wurde damit das Verwaltungssystem verbessert, welches mit Hilfe des Militärs die Ordnung sicherte. Dies wiederum ermöglichte die Mobilität der Menschen und die Entwicklung des Handels. Die Meere wurden von Piraten befreit und dadurch kam der Handel zum Blühen und ein gewisser Wohlstand kehrte ein.

Nicht weniger wichtig für die Einheit des Reiches erwies sich die große Vermischung der verschiedenen Völker, die im Großen und Ganzen auf freiwilliger Basis geschah. Gerade diese Vermengung verringerte die völkischen Gegensätze und förderte die Kultur. Die römischen Provinzen, die Privilegien erhielten, erwiesen sich als Förderer der Einheit des Reiches und der römischen Herrschaft. Eine ähnliche Vermischung erfolgte auch auf dem Bereich der Religionen (**Synkretismus**). Die Vermischung der verschiedenen Religionen (östlicher, griechischer, römischer etc. Provenienz) war das Ergebnis ihrer starken Ausbreitung im Römischen Reich und insbesondere der starken Religiosität der Menschen jener Zeit. Der einzelne Mensch fühlte sich in der weltumspannenden Weite des Römischen Reiches als – wie die Philosophen der Stoa es nannten – Kosmopolit, aber zugleich auch allzu leicht verloren, und in seiner Verlassenheit suchte er die Verbindung mit Gott⁸.

Zu der Einheit des Römischen Reiches trugen schließlich der griechische Geist und die griechische Sprache⁹ und Kultur entscheidend bei. In der Zeit des Augustus herrschten

Königreich untergeordnet und die Völker haben an eine Herrschaft der Gottheit geglaubt. Die Völker wurden auf Gebot des Kaisers geschätzt; wir, Gläubige, wurden in Deinem Namen, im Namen unseres menschengewordenen Gottes, registriert. Groß ist Dein Erbarmen! Ehre sei Dir.«

⁸ W. Kranz, Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt, Bremen ⁵1965, S. 317.

⁹ Dies gilt insbesondere für das Christentum, das sich in den ersten Jahrhunderten fast ausschließlich der griechischen Sprache bedient hat. Die griechische Sprache dieser Zeit ist die so genannte Κοινή (Gemeinsprache). Es handelt sich um die griechische Sprache, die nach dem 4. Jh. die verschiedenen Dialekte allmählich verdrängt hat und zur Sprache der damaligen bekannten Welt wurde (wie etwa die englische Sprache heute). Grundlage dieser griechischen Sprache ist der attische Dialekt mit starken ionischen und einigen schwächeren Einschlägen anderer Dialekte, sowie mit zahlreichen Vereinfachungen. Die Koine ist die Sprache des Volkes bzw. der Völker jener Zeit, d. h. die Sprache vieler Menschen in Griechenland, Kleinasien, um das Schwarze Meer, im Mittleren Osten (Palästina, Syrien, Mesopotamien etc.), Ägypten, Nordafrika, Italien (besonders Süditalien und Rom) und noch weiter

die griechische Sprache und Kultur im gesamten Imperium Romanum, insbesondere aber im östlichen Mittelmeer, wo das Römische Reich das Erbe des von Alexander dem Großen errichteten Staates antrat. Diese Begegnung des Hellenismus mit dem Römischen Kaiserreich und seine kulturelle Durchsetzungskraft beschreibt Horaz¹⁰ (65–8 v. Chr.), einer der bedeutendsten römischen Dichter, lakonisch mit dem bekannten und bezeichnenden Satz: »Nachdem Griechenland erobert worden war, hat es seinerseits den rohen Sieger erobert und die Künste ins bauerliche Latium eingeführt«. Dieselbe Durchsetzungskraft beweist auch der Umstand, dass die geistigen Zentren im Imperium Romanum die des Hellenismus blieben, wobei die Bedeutung Alexandriens hervorrangt. Durch diese geistes- und kulturgeschichtliche Entwicklung entstand die so genannte »**griechisch-römische**« **Kultur**, die für die erste Inkulturation des Christentums von außerordentlicher Bedeutung ist. Diese Bedeutung unterstreicht der Apostel Paulus, wenn er von der »Fülle der Zeit« spricht. Neben der messianischen Erwartung des Volkes Israel und der politischen Vereinheitlichung der damaligen bekannten Welt im mächtigen Römischen Reich bzw. in seinem Nachfolgestaat, dem »christlich gewordenen Römischen Reich griechischer Nation« (A. Heisenberg), d. h. dem Oströmischen (Byzantinischen) Reich, gehört zu dieser »Fülle der Zeit« die geistes- und kulturgeschichtliche Fülle des Hellenismus. Als die »Fülle der Zeit« kam, vollzog sich eine innere Begegnung und enge Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwerte mit der Botschaft Christi.

c. Hellenismus

Der Begriff **Hellenismus**¹¹ wird in diesem Zusammenhang nicht in seiner antiken Bedeutung der richtigen Verwendung der griechischen Schriftsprache gebraucht, sondern im

westlich (vor allem in großen Städten), die sich in der Zeit der Epigonen und später im Römischen Reich mit Hilfe dieser Sprache verständigen konnten. Griechisch wurde vor allem unter den Gebildeten gesprochen. Auch die meisten Autoren dieser Zeit haben Griechisch gesprochen und geschrieben. Bis etwa 180 n. Chr. ist Griechisch fast ausschließlich die Sprache der Christen und der christlichen Autoren, wobei sie selbstverständlich nicht von allen und überall im gleichen Maße beherrscht und verwendet wurde. Dass die meisten Autoren dieser Zeit Griechisch gesprochen und geschrieben haben, gilt auch für das zeitgenössische Judentum. Schließlich »ist nicht völlig von der Hand zu weisen«, dass auch Jesus selbst »sich des Griechischen bediente«, wie *Joachim Gnilka* schreibt (Jesus von Nazaret – Eine Skizze, *Ofo* 6, 1992, 13). Von Interesse für diese Frage ist eine Nachricht im Reisebericht von Egeria: *Itinerarium oder Peregrinatio ad loca sancta*, 47, 3. Danach war ein Teil der Bevölkerung von Jerusalem und Umgebung im 4. Jahrhundert zweisprachig; sie sprach Griechisch und Syrisch. Ein anderer Teil sprach nur Griechisch und »ein kleiner Teil« sprach nur Syrisch.

Berthold Altaner und *Alfred Stuiber* (Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien⁸1978, S. 7) fassen diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen: »Die Sprache der Christen war zunächst die griechische, die im ganzen Osten, aber auch in Rom und in den großen Städten des Westens wenigstens von den Gebildeten verstanden wurde; da in der Frühzeit die im Abendland lebenden Bekenner des christlichen Glaubens in der Hauptsache aus dem Osten eingewanderte, griechisch sprechende Gläubige waren, war das Griechische natürlich die Sprache der westlichen Kirchen, insbesondere auch der römischen, in Predigt, Katechese und Liturgie. Die griechische Sprache war wegen ihrer hohen Entwicklung, ihres Wort- und Begriffsreichtums das geeignete Organ für die Ideenfülle des Christentums, vorbereitet durch die griechische Übersetzung des AT, die sich das Diasporajudentum geschaffen hatte.«

¹⁰ Epistulae II, 1, 155 – 156: »Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio«.

¹¹ Vgl. mehr dazu *Th. Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 77–92; ins Griechische übers. von *G. Panagopoulos*:

Sinne einer bestimmten kulturellen Entwicklung der Menschheit, in der das Griechische als das Edelste des menschlichen Geistes jener Zeit sich behaupten konnte. Diese Entwicklung, die mit Alexander dem Großen (+ 323) einsetzte, umfasst in ihrer Wirkung nicht nur das Imperium Romanum, sondern die gesamte europäische Kultur. Mit Recht betont F. C. Grant¹² zusammenfassend: »In Wirklichkeit ging der Hellenismus nie zu Ende. Sein Einfluß drang tief in die ganze römische Welt ein, im Westen wie im Osten, und bestimmte weithin den Gang der Geschichte von Byzanz, des Mittelalters und der Renaissance. Seine Hauptzüge waren die Verschmelzung und gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Kulturen in Berührung mit griechischem Leben und Denken, wobei dieses die Führung innehatte.«

Führung des griechischen Lebens und Denkens bedeutet in diesem Fall, dass die vielfältigen Kulturen der Antike nicht verschwanden, sondern **bereichert** wurden. Zugleich wurden sie **wesentlich vereinheitlicht**, weil sie sich die griechischen Geistesschöpfungen und Kulturwerte weitgehend zu Eigen machten. Der Hellenismus ist in diesem Sinne weder eine nationale und monokulturelle Erscheinung, noch eine kulturelle Verschmelzung des Griechischen mit orientalischen Elementen, wie J. G. Droysen¹³ meinte, der im Jahre 1836 den Begriff in die historische Wissenschaft einführte; er bedeutet auch nicht die griechische Zivilisation schlechthin (A. J. Toynbee)¹⁴. Hellenismus bedeutet vielmehr eine multinationale und multikulturelle Entwicklung, welche aber durch die Errungenschaften des griechischen Geistes beherrscht und bestimmt wird. Während der **Humanismus** also die Würdigung der griechischen Antike als eines wahren Bildungsideals ausdrückt, bezeichnet der Hellenismus eine Kulturepoche, die für Europa und die Menschheit schlechthin fort dauert. Der Hellenismus kennzeichnet die faktische geschichtlich-kulturelle Entwicklung der Völker unter dem Einfluss des Griechischen; das heißt konkreter die Übernahme der griechischen Kulturwerte, aber auch des griechischen Denkens und der griechischen Bildung durch Nichtgriechen.

Auf dieser Grundlage vertritt Isokrates (+ 338 v. Chr.)¹⁵ die Ansicht, dass zu den Griechen nicht nur jene Menschen zählten, die zum griechischen Volk gehörten, sondern auch diejenigen, die der griechischen Bildung und Kultur teilhaftig wurden. Sie waren Griechen nicht der völkischen Identität, sondern der Bildung und der Kultur nach; sie waren Griechen im Gegensatz zu den übrigen Menschen, die mangels Bildung als Barbaren galten. So erfolgte im Hellenismus eine erste »Globalisierung« nicht von irgendwelchen Technologieprodukten, sondern von Werten und Ideen, deren Einfluss auf die erste Inkulturation des Christentums unlegbar ist. So entstand eine enge Verbindung und gegenseitige Durchdringung zwischen Hellenismus und Christentum. In Bezug auf diese Bedeutung des Hellenismus für das Christentum spricht der bekannte orthodoxe Theologe Georg Florovsky¹⁶, der übrigens die Bedeutung der griechischen Patristik sowohl den Protestanten als auch den Slawophilen gegenüber ein Leben lang herausgestellt hat, davon, dass der Hellenismus »tatsächlich

Ἑλληνισμός – ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας – Εὐρώπη, in: *Τερά Μονή Κουτλουμουσιού* (Hg.), Ὁρθοδοξία Ἑλληνισμός. Πορεία στὴν τρίτη χιλιετία, Heiliger Berg Athos 1996, S. 153–163.

¹² F. C. Grant, Hellenismus: RGG, Bd. 3, Tübingen 1986, Sp. 209 f.

¹³ Vgl. J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, I, Tübingen 1836.

¹⁴ Vgl. A. J. Toynbee, Hellenism. The History of a Civilization, 1959.

¹⁵ Panegyricus 50: »... τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας«.

¹⁶ G. Florovsky, Patristics and Modern Theology in: *Ham. Alivisatos* (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 241–242: »This 'hellenism' is really so-to-say canonised. It is a new, Christian Hellenism.«

sozusagen kanonisiert (ist). Er ist ein neuer, christlicher Hellenismus.« Das bedeutet nicht Hellenisierung des Christentums im Sinne seiner Verfälschung (wie einige hauptsächlich protestantische Kreise behauptet haben), sondern Bereicherung und Stärkung der christlichen Botschaft, so dass sie ihre Universalität erlangen konnte. Der Hellenismus erweist sich dadurch als der konkrete, passende geistig-kulturelle Rahmen. Wesentlicher Bestandteil dieses Rahmens ist die griechische Sprache und Kultur. Dies nicht nur weil, wie bereits erwähnt, die ersten Christen das Alte Testament in der griechischen Übersetzung der Septuaginta kannten und daraus zitierten oder einige alttestamentlichen Bücher direkt auf Griechisch verfasst wurden, sondern auch und vor allem weil das Neue Testament, viele gewichtige Werke der christlichen Schriftsteller und Kirchenväter sowie die Entscheidungen der alten ökumenischen Konzile in griechischer Sprache und mit Hilfe der griechischen Geistesgeschichte verfasst wurden. Aus diesem Grund ist das Christentum ohne den Hellenismus undenkbar und jeder Christ unabhängig von Zeit und Ort steht in Beziehung zum Hellenismus. Jeder Christ, der sich in die Anfänge und in den Geist des Evangeliums vertiefen will, ist darum gezwungen, sich nicht nur mit der jüdischen Wurzel des Christentums, sondern auch mit dem Hellenismus, vor allem der griechischen Sprache und Denkgeschichte, zu befassen.

2. Einige konkrete Aspekte der ersten Inkulturation des Christentums

Die Inkulturation des Christentums beginnt im Grunde mit dem einmaligen Ereignis der Menschwerdung des Logos und Sohnes Gottes selbst und weist viele Aspekte auf, von denen folgende drei in einem anderen Zusammenhang ausgearbeitet wurden: a. Orientierung des griechischen Geistes und des Evangeliums am Menschen, b. Universalität des Christentums, c. Ökumenizität des altkirchlichen Dogmas und Einheit der Kirche.¹⁷ Im vorliegenden Aufsatz sollen drei weitere Gesichtspunkte kurz behandelt werden, die nicht nur als Beispiele konkreter Inkulturation dienen, sondern auch den Umstand ansprechen, dass das Christentum, insofern es Begriffe und Vorstellungen, sei es aus dem Judentum oder dem Hellenismus, übernahm, diese umgestaltet und seiner Heilsbotschaft angepasst hat.

a. Fleischwerdung des Logos als Kernaussage der Inkulturation

Eins der Schlüsselworte, wenn nicht das Schlüsselwort schlechthin für unser Thema, ist der Begriff *λόγος* (hergeleitet von *λέγειν* = sprechen), der mehrere Bedeutungen aufweist. Unter diesen sind die des »**Wortes**« und der »**Vernunft**« besonderes hervorzuheben, wobei die Verwendung des griechischen Originals »Logos«, die ohnehin üblich ist und hier bevorzugt wird, viele Vorteile hat.

Der Begriff Logos als Bezeichnung des Sohnes Gottes taucht im Neuen Testament nur im Proömium des Johannesevangeliums auf und ansonsten gar nicht. Diesem Prolog entnehmen wir, dass der Logos Gottes im Anfang war und bei Gott war und Gott war (Joh 1, 1) und dass derselbe Logos Fleisch wurde und unter uns wohnte und wir seine Herrlichkeit sahen (Joh 1, 14). Johannes greift in diesem Fall offensichtlich eine vorhandene Überlieferung auf. Dafür spricht die Tatsache, dass er den Begriff bei den Lesern als bekannt voraussetzt. Gleichzeitig baut er aber diese Überlieferung theologisch weiter auf, so dass sie inhaltlich in einem entscheidenden Punkt von den Vorstellungen der Stoa, Philons und der Gnosis abweicht: »Das Wort wurde Fleisch« (Joh 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*). Der ewige Sohn und

¹⁷ Th. Nikolaou, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 85–89.

wahre Gott wird Mensch, lebt unter Menschen und spricht zu diesen. Der transzendente und unaussprechliche Logos, der »Gott gleich war, hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich (*ἐαυτὸν ἐκένωσεν*), indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde« (Phil 2, 6–7). Durch diese Kenose vereinte der Logos Gottes in Jesus Christus Gott mit dem Menschen. Diesem Akt der Inkarnation des präexistenten Logos in Jesus Christus entsprang die Notwendigkeit, über diesen Gottmenschen in menschlichen Kategorien und im Rahmen der konkreten Kulturlandschaft um den Mittelmeerraum zu sprechen. So wie der Logos Gottes Fleisch wurde und unter den Menschen wohnte, musste nunmehr auch die Frohbotschaft konkrete Gestalt in menschlichen Worten und kulturellen Vorstellungen annehmen. Inkarnation und Inkulturation sind deshalb eng miteinander verbunden. Die Zeit der Inkarnation ist somit die Zeit der allerersten Anfänge des Dialogs der christlichen Botschaft mit der damaligen Kultur. In diesem Sinne ist die ursprüngliche Verkündigung des Evangeliums, sei es im Munde Jesu Christi oder der Apostel oder in den konkreten Ausführungen der neutestamentlichen Schriften und der Kirchenväter, nicht eine Transformation und Übersetzung von irgendwelchen fertigen Texten und Lehrsätzen, sondern die »Inkarnation« des Evangeliums in der Geschichte, d. h. das geschichtliche Werden bzw. die erste, originale und grundlegende Inkulturation der Heilsbotschaft.

Unabhängig davon, woher der Begriff Logos im Prolog des Johannesevangeliums stammt¹⁸, für das Thema der Inkulturation des Christentums erwies er sich zumindest im Hinblick auf folgende zwei Gesichtspunkte als sehr hilf- und aufschlussreich:

Erstens, in Bezug auf die christliche Gotteslehre. Weil der Logos, nach den Worten des Evangelisten »bei Gott war und Gott war« (Joh 1, 1), galt es deshalb von Anfang an unter den Christen, ihre Gottesvorstellung sowohl gegenüber dem jüdischen Monotheismus als auch dem griechischen Polytheismus abzugrenzen. Dies umso dringender, da sie, weil sie beim Kaiserkult nicht mitmachten, als Gottesleugner und Staatsfeinde galten. Gerade mit Hilfe des Begriffs Logos konnte die christliche Theologie ihre Trinitätslehre leichter darstellen und vertreten. Den Juden gegenüber vertrat man, wie bereits angeführt, die Ansicht, dass Christus der präexistente Sohn Gottes ist. Er ist vom Vater »unteilbar und untrennbar« (*ἄτμητος καὶ ἀχώριστος*) und er wird »Logos« genannt »weil er die Worte des Vaters den Menschen bringt«¹⁹. Er ist nicht ein anderer Gott, sondern der von den Propheten verheißene Messias. Seine Anbetung widerspricht deshalb nicht der Anbetung des einen Gottes.²⁰ Derselbe Logos, durch den alles geworden ist (Joh 1, 3) und der Fleisch wurde, wird ein zweites Mal in Herrlichkeit kommen²¹. Die Menschheits- und Weltgeschichte hat somit einen Anfang, einen Höhepunkt und ein Ende. Den Griechen (den Heiden) gegenüber, denen das Wort vom Gekreuzigten ohnehin als »Torheit« galt (1 Kor 1, 23), benutzte

¹⁸ Über die Abstammung des Begriffs gibt es verschiedene Theorien. Die wichtigsten dieser Theorien: a. Aus dem AT und dem Judentum, b. Aus der griechischen Philosophie und speziell unter dem Einfluss der Lehre Philons und der Stoa. c. Von Jesus selbst bzw. von der Auswertung dessen, was Jesus gesagt hat (ähnlich wie andere Selbstbezeichnungen: *ἄρτος*, *ζωή*, *φῶς*, *ἀλήθεια*, *ὁδός* etc. d. Aus der vorangegangenen christlichen Literatur (vgl. Kol 1. Hebr 1 und 4. Offb 19, 13).

¹⁹ Justin, Dialogus 128, 2–3: BEP 3, 327 (PG 6, 776 A).

²⁰ Trotzdem blieb der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum in einem entscheidenden Punkt bestehen: Die Juden erwarteten einen eigenen, weltlichen Messias, der nur sie (die Juden) politisch befreien würde. Die Christen dagegen verstanden sich als das neue Volk Israel und erblickten in der Person Christi den Heiland aller Menschen.

²¹ Justin, Dialogus 14, 8: BEP 3, 221 (PG 6, 505 CD).

man mit dem Begriff Logos einen sehr vertrauten und fruchtbaren Topos der griechischen Philosophen. Der Begriff Logos bezeichnete für sie nicht nur das vornehmste im Menschen, seine geistige Potenz und das rationale Denken schlechthin, sondern für eine Reihe von ihnen galt er als Prinzip kosmischen Werdens: von Heraklit bis zu den Stoikern, Philon von Alexandrien und den Neuplatonikern.

Zweitens, in Bezug darauf, dass der Logos eine dem mosaischen Gesetz ähnliche, dem Heil des Menschen dienende Funktion aufweist. Diese Funktion hat in erster Linie damit zu tun, dass alle Menschen an dem göttlichen Logos teilhaben. Während »dem gesamten Menschengeschlecht Keime des Logos eingepflanzt wurden«²², ist in Christus der göttliche Logos in seiner ganzen Fülle Mensch geworden. Gerade auf der Grundlage des jedem Menschen angeborenen Keimes des Logos konnten Justin und auch andere kirchliche Schriftsteller und Kirchenväter die Ansicht vertreten, dass das Leben »gemäß der Vernunft« (μετὰ λόγου) bereits vor der Fleischwerdung des Logos das Heil in Christus förderte. In dieser Funktion ist sogar der Logos dem Gesetz überlegen, weil – im Gegensatz zu der Rolle des Gesetzes, die nach der Ankunft Christi aufgehört hat –, der erzieherische Wert und die Nützlichkeit des Logos und der Philosophie im Hinblick auf die christliche Lehre und das christliche Leben fort dauert. Vor der Ankunft Christi war sie für die Griechen »notwendig« (ἀναγκαία), danach ist sie den Christen »nützlich für die Frömmigkeit« (χρησιμή πρὸς θεοσέβειαν)²³.

b. Eucharistie als »logisches und unblutiges« Opfer

Die Bezeichnung der Eucharistiefeier als »logisches und unblutiges« Opfer, die in der griechischen Patristik fußt und in die Chrysostomos Liturgie²⁴ Aufnahme fand, spiegelt die Inkulturation des Christentums in seiner Anlehnung einerseits an das Judentum, andererseits an den Hellenismus deutlich wider. Gleichzeitig ist sie aufschlussreich darüber, dass die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter für die Formulierung ihres christlichen Selbstverständnisses und ihrer Lehre zwar Begriffe und Vorstellungen aus ihrer Umwelt übernommen haben, diese aber nach Bedarf umgestaltet und angepasst haben.

Die Idee und Praxis der Darbringung von Opfern ist in verschiedenen Religionen der Antike sehr verbreitet. Aber speziell der christliche Opfergedanke wurzelt unmittelbar in der Blutopferpraxis des Judentums und erfuhr von Anfang an eine wesentliche Anpassung an

²² Justin, Apologia II, 8, 1: BEP 3, 204 (PG 6, 457 A): »ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου«. II, 13: BEP 3, 207 (PG 6, 465 BC): »ἐκαστος (sc. τῶν Στωϊκῶν καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων) ... ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου λόγου ... ἐφθέγγατο«.

²³ Klemens von Alexandrien, Stromata 1, 5: BEP 7, 245 (PG 8, 717 CD f). Paedagogus 1, 9: BEP 7, 121 (PG 8, 356 B): »ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους καταβέβηκεν (ἡ δικαιοσύνη) ... τῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ, εἰς μετάνοιαν τὴν ἀνθρωπότητι βιαζομένη σωτήριον«. Stromata 1, 10: BEP 7, 254 (PG 8, 744 B): »ἡ δικαιοσύνη γοῦν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται«. 6, 6: BEP 8, 195 (PG 9, 269 B): »ὁρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν«. Vgl. auch Justin, Apologia I, 46, 3–4: BEP 3, 186 (PG 6, 397 C). II, 13, 2–4: BEP 3, 207 (PG 6, 465 BC). Klemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa, De vita Moysis: BEP 65 A, 118 (PG 44, 336 D ff). Es gibt auch außerhalb des Christentums einiges, das »zur Betätigung der Tugend« (εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς) beiträgt. Johannes Chrysostomos, In epist. ad Eph. hom. 10,1: PG 62, 75: »... Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐηρεσθηκότες ἐν σώμα εἰσι«. Eindrucksvoll und ausführlicher bejaht Basileios der Große die Nützlichkeit der griechischen Literatur im Hinblick auf das sittliche Leben in seiner Schrift »Mahnworte an die Jugend, wie sie aus der griechischen Literatur Nutzen ziehen würde«: BEP 54, 199–211 (PG 31, 563–590).

²⁴ Vgl. z. B. das Gebet der Epiklese.

die neuen christlichen Gegebenheiten. Während nämlich das Blutopfer im Alten Testament auf die Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott abzielt und ihn mit ihm versöhnt, hat es im Neuen Testament diesen Sinn eingebüßt. Das Opfer Christi hat die vielen Opfer des Alten Testaments überflüssig gemacht und steht in der Mitte der neuen Religion als das Opfer schlechthin: »denn als unser Paschalam ist Christus geopfert worden« (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (1 Kor 5, 7; vgl. Röm 3, 25: Christus als »Sühne«)). Christus selber sagt in Anlehnung an Hos 6, 6, dass er »Barmherzigkeit will und nicht Opfer« (Mt 9, 13; 12, 7). Er stellt damit fest, dass der wahre christliche Gottesdienst nicht in Schlachtopfern, Zeremonien und Äußerlichkeiten, sondern in der Umsetzung des neuen Gebots der Liebe besteht. An die Stelle der jüdischen Blutopfer tritt nunmehr das »einmalige« (ἐφάπαξ, Hebr 7, 27) Opfer Christi am Kreuz (Hebr 9, 11 ff; vgl. Eph 5, 2) »als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes« (1 Petr 1, 19). Dieses Opfer wurde von Jesus selbst als ein Erlösung bringendes Opfer interpretiert (Mk 10, 45: Lösegeld für viele). Sein Opfer am Kreuz stellt somit nicht bloß eine »Genugtuung« der Gerechtigkeit Gottes dar (Anselm von Canterbury), sondern es bedeutet vielmehr den Sieg und den Triumph des Sohnes und Logos Gottes gegen den Widersacher und seine Mächte. Es ist das Opfer des fleischgewordenen Logos Gottes, welches er für die Errettung aller Menschen vollbracht hat. Dieses Opfer, das er im letzten Abendmahl rituell vorwegnahm, wird als ein »Opfer des Lobes« bzw. ein »geistiges« Opfer (θυσία αἰνέσεως bzw. πνευματική, Hebr 13, 15; 1 Petr 2, 5) in der Eucharistieversammlung der Kirche wiederholt, vergegenwärtigt und aktualisiert. In der Terminologie der Kirchenväter wird es auch u. a. als »reines« (θυσία καθάρα), »unblutiges« (ἀναιμακτος), »mystisches« (μυστική), »furchtbares« (φρικτή bzw. φοβερά), »lebendiges« (ζῶσα), »göttliches« (θεία), »heilbringendes« (σωτήριος), und »logisches« (λογική) Opfer²⁵ bezeichnet. Es ist ein »logisches Opfer« nicht nur im Sinne, dass es an das einmalige Opfer des menschgewordenen Logos erinnert, sondern auch, weil der Logos selber in der Eucharistie der »Darbringende und Dargebrachte« ist.

c. Die Verwendung der Bilder in der Kirche²⁶

Ist der christliche Opfergedanke vom Judentum her stark beeinflusst worden, so verdankt die Verwendung von Bildern in der Kirche ihren Ursprung äußerlich dem Einfluss der heidnischen, hellenistischen Umwelt und intern bzw. theologisch der Fleischwerdung

²⁵ Vgl. Belege hierfür bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. θυσία 6, S. 659.

²⁶ Für weitere Informationen und nähere Quellenangaben hierzu vgl. Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165; Bild und Glaube. Nikaia 787 – Ringvorlesung der Universität München SS 1987, *Ofo* 1 (1987) 150 S.; Bildersturm, *Marienlexikon*, Bd. 1, St. Ottilien 1988, S. 478–481; Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder, in: H. – J. Schulz – J. Speigl (Hgg.), Bild und Symbol, Würzburg: Echter 1988, S. 64–73; Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Ofo* 1 (1987) 209–223. [und: J. Wohlmuth (Hg.), Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive, (*Studium Universale*, 9), Bonn 1989, S. 43–56. 119–121]; Ikonen, *Marienlexikon*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 281–284; Ἡ Σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριό τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες [= Die Bedeutung der Ikone im Mysterium der Heilsökonomie], ins Griechische übers. von K. Nikolakopoulos, Thessaloniki 1992, 186 S.; Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites, *Ofo* 7 (1993) 23–53; »Du sollst dir kein Gottesbild machen«. Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität, in: Kl. Krämer und A. Paus (Hgg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle, Freiburg i. Br. 2000, S. 65–77 [und neu bearbeitet: *Ofo* 15 (2000) 5–15].

Jesu Christi. An die Stelle der heidnischen Götterbilder mit ihrem massiven Kult traten die heiligen Ikonen²⁷, welche an die Wirklichkeit des Heils in Christus erinnern und zur Nachahmung des Lebenswandels der Abgebildeten anspornen. Diese Entwicklung hat sich in der Kirche langsam vollzogen. Da das Thema der Bilder sehr umfangreich ist, will ich an dieser Stelle nur wenige Gesichtspunkte anführen.

In der Kirchengeschichte lassen es sich zwei Haupttendenzen erkennen: Auf der einen Seite führen zunächst einfache Christen gegen Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts unter dem Einfluss ihrer Umwelt Bilder in ihr kultisches Leben ein, während kirchliche Schriftsteller und Kirchenväter zumindest bis Anfang des 4. Jahrhunderts Bedenken haben und sich auch gelegentlich gegen die Bilder aussprechen. Diese Bedenken gründen zum einen in der Tatsache, dass das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 20, 4) auch für die christliche Theologie seine Bedeutung behalten hat, und zum anderen, weil die Verwendung von Bildern in der Kirche eine der christlichen Lehre entsprechende Erklärung erforderlich machte. Diese Erklärung ist im Zuge der Bekämpfung von Irrlehren, aber auch im Zuge der voranschreitenden Inkulturation des Christentums bereits von den großen Theologen des 4. Jahrhunderts weitgehend ausgearbeitet worden. Sie waren gezwungen, einige Klärungen und theologische Unterscheidungen vorzunehmen, welche die Verwendung der Bilder nicht bloß zulassen, sondern geradezu erforderlich machen. So z. B. die Unterscheidung zwischen »Dogma der Theologie« (δόγμα θεολογίας) und »Mysterium des Heilsplanes« (μυστήριον οικονομίας). Nach dieser Unterscheidung befasst sich die christliche Theologie hauptsächlich mit dem Mysterium des Heilsplanes, während das Dogma der Theologie dem menschlichen Verstand und erst recht den menschlichen Ausdrucksmitteln (Wort und Bild) unzugänglich bleibt.

Gegenstand der Ikonen kann somit nur das »Mysterium des Heilsplanes« sein. Dies bedeutet, dass Gott der Vater bzw. die Heilige Trinität weder vor noch nach der Inkarnation Christi abgebildet werden. Denn die göttliche Natur ist nicht darstellbar. Nach einem

²⁷ Der Begriff Ikone (εἰκών, von ζοικα = gleichen, zutreffen) ist für die christliche Theologie und Kirche, besonders des Ostens, charakteristisch und bedeutet einfach Bild. Als Ikone werden nicht nur das tragbare, auf Holz gemalte Tafelbild, sondern auch Wandmalereien, Mosaiken u. ä. bezeichnet. Bei diesem Begriff handelt es sich im Grunde um eine Kategorie des Heils in Christus, deren umfassende theologische Bedeutung für die Heilsgeschichte in der griechischen Patristik vertieft wurde. Johannes von Damaskos spricht darum von sechs Arten von Ikonen. Davon betrifft die Ikonen im üblichen Sinne nur jene, die »zum Andenken vergangener Taten« angefertigt wird und die Gleichwertigkeit von Wort und Bild voraussetzt. Die Ikone wird bestimmt als »Ebenbild und Beispiel und Abprägung von irgendetwas, welches das Abgebildete in sich zeigt« und »sich doch von ihm unterscheidet«. Der sowohl vom Schöpfungsbericht als auch von der platonischen Philosophie (Homoiosislehre) her theologisch bedeutsame Begriff ὁμοίωμα (Ebenbild) erweist die Verbindung zwischen Urbild und Abbild als eine Beziehung der Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit betrifft aber nicht das Wesen und auch nicht die Wesenseigenschaften von Urbild und Abbild. Sie offenbart vielmehr das Urbild im Bild und stellt eine Beziehung zum Abgebildeten her. Die Theologie der Ikone ist somit eine Theologie der Beziehung zum Abgebildeten und letzten Endes zum Dreieinigem Gott. Das bemalte Holz oder die bemalte Wand haben keinen Wert für sich, wenn sie nicht dem geistigen Leben der Gläubigen dienen und eine Beziehung zu Gott herstellen. Diese Beziehung drückt sich in zweifacher Weise aus: in der Gotteserkenntnis und im Gebet. Erstere hängt speziell mit dem an die Heilsereignisse erinnernden Charakter der Ikone zusammen; im Gebet schafft die Ikone jene Brücke, die in der Theologie als Ikonenverehrung bekannt ist und einen der festen Grundpfeiler der ostkirchlichen Frömmigkeit darstellt.

klassischen Satz von Johannes von Damaskos können wir Bilder nur jener »Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben«. Ikonen, wie z. B. das Gastmahl der drei Engel bei Abraham oder die Taufe Christi, geben das wieder, was gesehen wurde und bewegen sich im Raum des Symbolischen. Der Ikonentheologie liegt das zugrunde, was auch den Neuen Bund ausmacht: Die Fleischwerdung des Logos Gottes, und das daraus resultierende Heil des Menschen. Der der Gottheit nach unbeschreibbare (*ἀπερίγραπτος*) Logos Gottes wird in Jesus Christus beschreibbar (*περιγραπτός*), d. h. er wird »nach seiner menschlichen Gestalt« (*κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα*) abgebildet. Würde man eine solche Darstellung ablehnen, käme dies – nach den Entscheidungen des siebten ökumenischen Konzils (787) – einer Leugnung seiner Menschwerdung und damit der Errettung des Menschen gleich.

Nach denselben Entscheidungen wird konsequenterweise zwischen der wahren Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*) und der einfachen Verehrung (*τιμητικὴ προσκύνησις*) strikt unterschieden; gebührt Anbetung ausschließlich Gott, so wird Verehrung jenen gezollt, »die Freunde und Diener des von Natur aus anzubetenden Gottes sind«. So wie dem Kreuz, dem Evangelium und den übrigen gottgeweihten Dingen die einfache bzw. relative Verehrung dargebracht wird, genau so werden auch die Ikonen verehrt. Die Ikonenverehrung gilt den dargestellten Personen, die bei Gott Wohlgefallen fanden und denen darum göttliche Gnade zuteil wurde. An derselben Gnade haben auch ihre Ikonen teil. Die Gnade ist in den Ikonen nicht dem Wesen, sondern der göttlichen Wirkkraft nach gegenwärtig. In diese Gnade wird der Gläubige durch sein Gebet und die Verehrung der darauf Abgebildeten einbezogen. Hängt die Ikonenverehrung aufs engste mit der Verehrung der dargestellten Personen (»die Ehre der Ikone [d. h. die Ehre, die der Ikone gespendet wird] geht auf das Urbild über« [Basileios der Große]), so gilt sie letztendlich Gott; selbst »die Ehre, welche der Gottesmutter gezollt wird, wird auf den übertragen, der durch sie Fleisch wurde« (Johannes von Damaskos). So gesehen betrifft die Ikonenverehrung nicht bloß eine Frage des kirchlichen Gehorsams, sondern gehört unbedingt zum christlichen Glauben; sie drückt sich auch äußerlich aus, z. B. durch Knien, Sich-Bekreuzigen und Beten vor den Ikonen oder Küssen derselben. Solche und ähnliche Formen der Verehrung, von denen einzelne auch in der hellenistischen Umwelt bekannt waren, machen aber nicht den tieferen Sinn des Umgangs der Christen mit den Ikonen aus. Dieser besteht vielmehr darin, dass die Ikonen den Zuschauer »zum Andenken und zur Nachahmung der Urbilder« (*πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν*) anregen. Der didaktische Wert der Ikonen hat seinen festen Platz im Leben der Kirche, nicht nur weil er in den Entscheidungen des siebten ökumenischen Konzils festgehalten wurde, sondern auch, weil er im Leben der Kirche stets gepflegt wurde und wird (vgl. Bildprogramme der orthodoxen Gotteshäuser, die Aufschriften der Ikonen, Ikonen als eine Art »optisches Evangelium« usw.).

Aufgrund der obigen Ausführungen lässt sich abschließend sagen: Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums beginnt mit dem einmaligen Ereignis der Fleischwerdung des Logos und Sohnes Gottes selbst. Sie setzt sich fort im Gespräch und in der Auseinandersetzung der Botschaft Christi mit den religiösen und geistigen Strömungen der damals bekannten Welt um den Mittelmeerraum, allen voran mit dem Hellenismus, mit dem es zu einer »geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung«²⁸ kam. Es entstand dadurch die vom Hellenismus geprägte »christliche Ökumene«,

²⁸ *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 385 mit Anm. 4. Vgl. auch *Ders.*, Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Βυζαντινά* 9 (1977) 170: »Mit Justin, aber hauptsächlich mit Klemens von Alexandrien beginnt die **Dialektik**

welche einen entscheidenden Faktor für die geistige und kulturelle Identität der Christen ausmacht. Konkreter gehören hierher einige verbindliche christliche Konstanten, die für den Gang des Christentums in der Geschichte wegweisend sind: Die wichtigsten davon sind a. die Niederschrift der Christusbotschaft in der damaligen Weltsprache, b. die Entstehung des christlichen Kanons und c. die Festlegung des trinitarischen und des christologischen Dogmas in den ökumenischen Konzilen. Diese drei Pfeiler der christlichen Botschaft verbinden alle Christen aller Zeiten und bieten eine solide Basis ihrer bestehenden Einheit bzw. ihrer Bemühungen um Wiedervereinigung der Einheit der Kirche.

Diese feste Basis des Christentums ist von unschätzbarem Wert nicht nur für die gesamte Christenheit, sondern auch für die großartige Vision eines vereinten Europas. Betrachtet man das im Entstehen begriffene wirtschaftlich-politische Europa, gewinnt man immer wieder den Eindruck, dass der Prozess der Einigung besonders durch folgende zwei Faktoren erschwert wird: Zum einen verfolgen fast alle Staaten irgendwelche nationale Interessen zu Lasten der gemeinsamen und handeln sich Sonderrechte aus. Zum anderen mangelt es an konkreten Vorstellungen und Perspektiven²⁹, vor allem an einer deutlichen und soliden **geistig-kulturellen Grundlage**.

Meiner Meinung nach ist im Falle Europas diese Grundlage »die christliche Religion so wie sie in ihrer Begegnung mit dem Hellenismus ‚eine universelle Form‘ angenommen hat. So wie in der ‚christlichen Ökumene‘ die Kulturen der einzelnen Völker nebeneinander existieren konnten, ist es auch heute für Europa erforderlich, die kulturelle Eigenart der verschiedenen Völker zu respektieren. Weil jedoch die christliche Religion die Menschen Europas mehrheitlich verbindet, gehört zum Europa-Gedanken, dass Europa auf der Basis dieser Religion multikulturell ausgerichtet sein kann und muss. Das Postulat kann nicht Vereinheitlichung der Kulturen heißen, sondern **kulturelle Toleranz im Geiste des Evangeliums und gegenseitige Bereicherung der Kulturen**. Wenn ich hier zu der Forderung nach kultureller Toleranz die Worte ‚im Geiste des Evangeliums‘ hinzufüge, so will ich damit die Tatsache unterstreichen, dass kulturelle Offenheit und Toleranz auch gegenüber Menschen, Gruppen von Menschen und ganzen Völkern, die nicht der christlichen, sondern einer anderen Religion angehören, selbstverständlich sind. Die gelegentlich zu beobachtenden fundamentalistischen Tendenzen in den christlichen Kirchen gegenüber Christen anderer Kirchen sowie Menschen anderer Religionen sind dem Geist des Evangeliums fremd.«³⁰

der treffenden Synthese der beiden Größen untereinander, welche im großen und ganzen die vorherrschende Tendenz der griechischen Kirchenväter und späteren Denker bleibt.«

²⁹ Sollen beispielsweise auch Staaten aufgenommen werden, die geographisch nicht zu Europa gehören? Wenn ja, wo hört dann die Europäische Union auf?

³⁰ Th. Nikolaou, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (VIOTh, 8), St. Ottilien 2005, S. 216–217.

Die Basiliusliturgie. Zur Prüfung ihrer Echtheit

von Theodoros Alexopoulos, Athen

Die Basiliusliturgie gilt zusammen mit der Liturgie des Joh. Chrysostomus¹ als eines der bedeutendsten gottesdienstlichen Formulare des christlichen Altertums, das bis heute immer noch die Gestalt des orthodoxen Gottesdienstes bestimmt und prägt. Im Vergleich zur Chrysostomusliturgie ist die aus Kleinasien stammende Basiliusliturgie in Hinsicht auf die reichhaltigen theologischen und besonders christologischen Bezugnahmen theologischer und zeigt sich dadurch als die offizielle Liturgie der Kirche, die zu bestimmten Zeiten (ὁ πάντοτε, ἀλλ' ἐν καιροῖς τεταγμένοις) gefeiert wird.²

In der vorliegenden Untersuchung wird der Versuch unternommen, mit Hilfe moderner Forschungsmittel (TLG) charakteristische theologische Aussagen sowie irgendwie eigentümlich klingende sprachliche Wendungen, die in dem Liturgieformular des Basilius vorhanden sind, herauszustellen und auf mögliche Parallelen hinzuweisen, die sich im Gesamtwerk des Kirchenvaters finden. Es handelt sich also weniger um eine Analyse des theologischen Gehalts der in Rede stehenden Liturgie, sondern eher um einen Vergleich des liturgischen Textes mit dem Gesamtwerk des Kirchenvaters mit einer konkreten Zielsetzung, nämlich herauszufinden, ob die Autorenschaft des Basilius, dessen Namen das Formular seit alters trägt, anhand dieses Textes bekräftigt wird. Zu diesem Zweck wird der Schwerpunkt in erster Linie auf die Untersuchung von Verben und nebenbei auf die Aufzeigung paralleler sprachlicher Wendungen gelegt.

A. Unmittelbar mit dem Sakrament der Eucharistie verbundene Verben

Schon zu Beginn der Basiliusliturgie ist man dem Verb »καταξιώω -ω« d.h. »würdigen« begegnet.³ Im Text wird an Gott ständig die Bitte gerichtet, dass er den Betenden würdigt, vor seinem heiligen Opferaltar die Liturgie zu vollziehen.⁴ Das Verb hat ein besonderes Gewicht in Basilius' Schriften, denn es weist auf die existenzielle Unvollkommenheit des Menschen hin, der immer auf die Hilfe Gottes angewiesen ist. Zugleich dient es dazu, die menschliche Bescheidenheit zum Ausdruck zu bringen. Die Betonung dieser Tatsache ist ein charakteristischer Zug der Basiliusliturgie. Dieses Verb kommt sehr häufig in Basilius' Schriften vor.

- 1) a) Am häufigsten tritt es im
Zusammenhang mit dem Genitiv auf:

καταξιωθῆναι τῆς ἀφέσεως⁵

» τοῦ ἁγίου βαπτίσματος

» τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν

Regulae morales:

PG 31, 720, 38 764, 40

De baptismo libri duo:

PG 31, 1513, 13

» 1525, 37

» 1613, 22

De baptismo libri duo:

PG 31, 1532, 22

» πνεύματος ἁγίου	<i>Asceticon:</i>
» τοῦ μακαρισμοῦ	PG 31, 1217, 29
	Ebd.
	PG 31, 1068, 42
	» 1212, 26
	<i>Hom. super Psalmos:</i>
» τῆς θεάς τοῦ προσώπου	PG 29, 377, 36
» πρόσωπον πρὸς πρόσωπον γνώσεως	» 377, 38
» τῆς ἀγαθοῦ κοινωνίας	<i>Ep.</i> 199 (II 159, 24 Courtonne)
b) Verbunden mit finalem Infinitiv.	
θεῶ δὲ καταξιώθεις λατρεύειν ⁶	PG 32, 1038, 21
ἵνα ἐπ' ἐλπίδι τῆς παρὰ θεοῦ ἀνταποδό-	<i>Ep.</i> 83 (I 186, 12 Courtonne)
σεως τοιοῦτον καταξίωσης παρασχέσθαι	
καταξίωσον ἡμᾶς γνωρίσαι	<i>Ep.</i> 239, 2 (III 69, 9 Courtonne)
» ἰδεῖν	<i>Ep.</i> 231 (III 37, 31 Courtonne)
c) Mit Dativ.	
εἰ δὲ καταξιώθῃμεν τῇ συνεργίᾳ τῶν	<i>Ep.</i> 80 (I 181, 12–13 Courtonne)
προσευχῶν σου	<i>De baptismo libri duo:</i>
	PG 31, 1544, 2
εἰ δὲ καταξιώθῃμεν ταῖς σαῖς προσευχαῖς	<i>Ep.</i> 57 (I 144, 18 Courtonne)
2) προσάγειν (θυσίαν αἰνέσεως): ⁷ ein Lobopfer darbringen	
Vgl. mit:	
προσάγειν δοξολογίαν	<i>De Spir. Sancto</i> 7, 16
	(SC 17 300, 31 Prusche)
	Ebd. 26, 63 (474, 23)
» δόξαν	Ebd. 27, 68 (488, 10)
» θυσίαν	<i>Enarr. In proph. Isaiam</i> 1 (55, 18 Trevisan)
(αὐτὸς τὸν σεαυτοῦ νέον Ἰσαάκ,	
εἰς τὸ ὄρος θυσίαν ζῶσαν ζῶντι θεῶ	
προσάγειν...) ⁸	
3) προσφέρειν θυσίαν ⁹ : ein Opfer darbringen.	
Vgl. mit: – κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀπὸ	
κακίας καθαρότητος, ἕτερος ἑτέρου πλέον	
ἢ ἔλαττον τῆς ἐκ τοῦ Πνεύματος βοήθειας	
μεταλαμβάνοντες, εἰς τὸ προσφέρειν τὰς	
θυσίας τῆς αἰνέσεως τῷ θεῷ.	

- | | |
|-------------------|--|
| » θυσίαν | <i>De baptismo libri duo:</i>
PG 31, 1520, 25
Ebd. 1605, 39
<i>Hom. Super Psalmos:</i>
PG 29, 441, 33
PG 31, 1605, 39 |
| » θυσίαν αινέσεως | <i>Enarratio in prophetam Isaiam</i>
1 (24, 15 Trevisan);
1 (27, 19);
15, (295, 21)
<i>Hom. in Psalmum</i> 115;
PG 30, 113, 9;
Ebd. 113, 21
<i>De baptismo libri duo:</i>
PG 31, 1520, 25
Ebd. PG 31, 797, 22
<i>Asceticon:</i> PG 31, 1009, 20; 1261, 50;
1261, 56 |
- ... Υἱός, ὁ διδοὺς ζωὴν τῷ κόσμῳ ὅταν μὲν προσφέρῃ θυσίαν καὶ προσφορὰν ἑαυτὸν τῷ θεῷ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν...
... καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ
προσφέρειν λατρεῖαν
- » δῶρον
- 4) a) λειτουργεῖν – λειτουργός:¹⁰ die Liturgie vollziehen, Liturg.
Vgl. mit: – τοῦ ἱερέως τοῦ παρεστηκότος
λειτουργεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Κυρίου
ὅτι ὑμεῖς δὲ ἱερεῖς τοῦ κληθήσεσθε
λειτουργοὶ τοῦ πάντες καὶ θυσία
αἰνέσεως¹¹ δοξάσει με
Vgl. auch mit:
- b) λειτουργία: τοῦ θεοῦ
- | | |
|--------------------|--|
| » τοῦ Σωτῆρος | <i>De Spir. Sancto:</i> 16, 38 (SC 17 384,
97 Pruche); Ep. 161, 1 (II 93, 4
Courtonne)
<i>Sermo 10:</i> PG 31, 625, 8 |
| » τοῦ θυσιαστηρίου | <i>Sermo ob sacerdotum instructionem:</i> PG 31,
1688, 35; Ep. 220 (III 4, 20–21
Courtonne); Ep. 54. |
- 5) ἐπικαλεῖσθαι:¹² herabrufen
So wie in der Chrysostomusliturgie,¹³ besitzt auch in der Basilienliturgie die Bitte um die Herabrufung der Gabe des Hl. Geistes auf die vorgelegten eucharistischen Gaben eine zentrale Stellung. Kennzeichnend ist auch (im Einklang mit Chrysostomusliturgie) die Verbindung mit den Verben: παρακαλῶ, δέομαι, ἱκετεύω.¹⁴ Nicht weniger eindrucksvoll ist auch die Anrufung des himmlischen Vaters, die als ein Wagnis der Freimütigkeit bezeichnet (παρρησία) wird.¹⁵ Dieser letzte Zusammenhang ist zu vergleichen mit:

- οὔτε γὰρ Ὑῖὸν προσκυνῆσαι δυνατόν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, οὔτε ἐπικαλέσασθαι δυνατόν τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ἐν τῷ τῆς υἰοθεσίας Πνεύματι.
- πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται
- Ἰδοὺ πάρεμι. Τουτέστιν· οὐκ ἔφθην ἐπικαλεσάμενος, καὶ προέλαβε τὸ τέλος τῆς ἐπικλήσεως ἡ ἀκοή τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαι με εἰσηκουσέ μου ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης μου ἐπικαλεῖσθαι: τὸ ὄνομα Κυρίου
- » τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ
- » Χριστὸν ἐπὶ κλησίς: τοῦ Κυρίου
- De Spir. Sancto, 11, 27
(SC 17 342, 32–34 Pruche);
Ebd. (342, 23).
- Prologus, PG 31, 893, 46
Vgl. Ebd. 893, 48
Quo deus non est auctor malorum, PG 31, 329, 17
Ebd. PG 31, 329, 13
Hom. super Psalmos, PG 29, 432, 27; Ebd. 489, 2
Enarr. in proph. Isaiam 16 (302, 37 Trevisan)
Sermo de contubernaliis PG 30, 821, 25
Hom. super Psalmos, PG 29, 356, 15;
Sermo de moribus a Symeone Metaphrasta collecti, PG 32, 1308, 22
- 6) Durch das Gebet für die Herabkunft des Hl. Geistes (Epiklese) sollen die eucharistischen Gaben gesegnet, geheiligt und gezeigt werden: εὐλογῆσαι, ἀγιάσαι καὶ ἀναδείξαι. Vgl. mit:
- τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν
Das Verb ἀναδεῖξαι wird häufig gebraucht:
Σύ, Κύριε καρδιογνώστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἔνα,
Τοῦτο ἡμᾶς ἀνακαινοῖ, καὶ πάλιν εἰκόνας ἀναδείκνυσι θεοῦ, καὶ διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας
Ἀλλ' ἡμεῖς εὐζώμεθα, ἔχειν τὴν Ἐκκλησίαν τὴν ἐπιχορηγίαν τοῦ Πνεύματος, ὥστε ἀναδείκνυσθαι ἡμῖν τοὺς πνευματικούς ἀρχιτέκτονας,
πάσης καὶ φιλοπρωτίας τὰς ψυχὰς καθαρεύοντας, τοῦ Κυρίου δὲ ἀναδεῖξαι,
- Der Spir. Sancto, 27, 66
(SC 17 480, 15–17 Prusche)
- Regulae morales, PG 31, 817, 29
Adv. Eunomium, PG 29, 725, 48
Enarr. in proph. Isaiam 3 (107, 20 Trevisan)
Ep. 28, 2 (I 69, 44 Courtonne)
- 7) Besondere Aufmerksamkeit verdienen im dritten Teil des Danksagungsgebets das Verb μετέχειν¹⁶ (Anteil haben) und im Gebet der Bitt-Ektenie das Verb μεταλαμβάνειν¹⁷ (teilnehmen). Damit ist auch unmittelbar das Verb κοινωνεῖν und das daraus abgeleitete Substantiv κοινωνία (Teilnahme)¹⁸ verbunden.

... κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ
ἔστιν; Ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ
ἐσμέν. Οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου
μετέχομεν ὅτι δεῖ τὸν μεταλαμβάνοντα
τῶν ἁγίων ὑμνεῖν τὸν Κύριον.

χρεῖαν τοῦ σώματος εὐχαριστεῖν πρότερον
τῷ θεῷ καὶ οὕτω μεταλαμβάνειν.

ὅτι ἀναγκαῖα καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν αἰώνιον
ζωὴν ἡ μετάληψις τοῦ σώματος καὶ
αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ
προσερχόμενος τῇ κοινωνίᾳ ὃ δὲ ἀναξίως
μεταλαμβάνων κατακέκριται.

καὶ τὸ κοινωνεῖν δὴ καθ' ἐκάστην ἡμέραν
καὶ μεταλαμβάνειν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ
αἵματος τοῦ Χριστοῦ καλὸν καὶ ἐπωφελές.

καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανε, ἵνα οἱ ζῶντες
μηκέτι ἐαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν
ἀποθανόντι, καὶ ἐγερθέντι. Τοιαύτην
διάθεσιν τε καὶ ἐτοιμασίαν ὀφείλει ἔχειν
ὁ μεταλαμβάνων τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ
ποτηρίου.

... ὅτι ἔστι μὲν τι καὶ νοητὸν στόμα
τοῦ ἐνδον ἀνθρώπου, ᾧ τρέφεται
μεταλαμβάνων τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ὅς
ἐστιν ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.
ἐὰν ἀπομείνωσιν ἁγία δῶρα οὐκ ἔξεστι
κοινωνεῖν αὐτὰ πλὴν τῶν ἱερέων καὶ
μόνων.

- 8) προσκομίζειν¹⁹ (δῶρα): vorbringen
διόπερ ὁ ψαλμὸς πρότερον ἡμᾶς βούλεται
υἱοὺς εἶναι θεοῦ, εἴτα τότε ἀπαντᾷ ἐπὶ τὸ
προσκομίζειν τὰ δῶρα τῷ θεῷ...

- 9) προτίθημι: darbringen (in Bezug auf τὰ
δῶρα) — τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος
καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ²⁰
ἄρτος προθέσεως

Regulae morales PG 31, 741, 6

Ebd. PG 31, 785, 11

Ebd. PG 31, 740, 2

Ebd. PG 31, 740, 4

Ep. 93 (I 203, 1–3 Courtonne)

Asceticon, PG 31, 1196, 47

Hom. super Psalmos, PG 29, 353, 22

Sermo ob sacerdotum instructionem (S. 190,
16 Ioannou)

Hom. super Psalmos, PG 29, 281, 39. 40

Hom. super Psalmos, PG 29, 349, 26; *Ep.*
265 (2, 58 Courtonne)

10) εὐχαριστεῖν: dank sagen

Wie bei der Chrysostomusliturgie²¹ kommt auch bei der Basiliusliturgie am Ende der Eucharistiefeier das Dankgebet, dessen Leitgedanke die Wohltätigkeit Gottes ist. Die an Gott gerichtete Danksagung ist nichts anderes als eine Anerkennung der wohlthätigen Wirkung Gottes auf die Menschen, welche ihre Teilhabe an dem Sakrament der Eucharistie ermöglicht hat.²²

Die Verknüpfung der Danksagung mit der Idee der Wohltätigkeit Gottes ist reichlich belegt.

So vgl.:

οὐ δεῖ σιωπᾶν τὰς εὐεργεσίας τοῦ θεοῦ,
ἀλλ' εὐχαριστεῖν ἐπ' αὐταῖς.

τὴν ὑπὲρ ὧν εὐεργετήθημεν, τῷ θεῷ ἡμῶν
εὐχαριστίαν ἀποπληροῦμεν.

ἀπόδοτε μεθ' ἡμῶν τὴν εὐχαριστίαν τῷ
εὐεργέτῃ.

ἐὰν εὐεργετηθῶμεν παρὰ τινος, πῶς
δυνηθῶμεν καὶ τῷ Κυρίῳ τὴν ὀφειλομένην
εὐχαριστίαν καθαρὰν καὶ ὁλόκληρον
ἀποδοῦναι.

εὐχαριστεῖν ὑπὲρ τῶν εὐεργεσιῶν.

ὅταν οὖν ὁ ἀπόστολος εὐχαριστῇ τῷ
θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ... τὰς εἰς ἡμᾶς
εὐεργεσίας.

τῆς ἐργασίας παρὰ θεοῦ αἰτιῶμεν, καὶ
τὴν εὐχαριστίαν τῷ δεδωκότι τὸ ἐνεργεῖν
ἀποπληρῶμεν.

Const. asceticae PG 31, 1337, 31. 40

De Spir. Sancto 26, 63 (SC 17 474, 28–29
Prusche)

Hom. super Psalmos PG 29, 484, 25

Asceticon, PG 31, 1228, 10

Ebd., PG 31, 1020, 38

De Spir. Sancto 8, 17 (SC 17 302 1.6
Prusche)

Asceticon, PG 31, 1013, 2

B. Verben, die auf eine besondere Schreibweise hinweisen, die dem Stil des Basilius entspricht.

- 1) – προσδέχομαι:²³ annehmen
 - Γενέσθω ἡ θυσία ἡμῶν ἐνώπιόν σου
Κύριε καὶ προδεχθείμεν, ὡς θυσία ζῶσα,
εὐάρεστος σοι.
 - τοῦ ἁγίου καὶ ... ζωοποιοῦ σου
Πνεύματος πρόσδεξαι.
- 2) – ἱκανῶ -ῶ:²⁴ fähig machen
 - Εὐχαριστοῦντες Πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι
ἡμᾶς ἐν τῇ μερίδι τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων
ἐν τῷ φωτί.
 - ... νῦν δὲ καὶ ἡμᾶς, καὶ τοῦτο δι' ἡμᾶς
ἱκανώσαντος γενέσθαι διακόνους
Καινῆς Διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ
πνεύματος.

In quadraginta martyres Sebastenses, PG 31,
517, 30

Orationes sive Exorcismi, PG 31, 1684, 35

Hex. 2, 5 (SC 26 164, 6–7 Giet)

Prologus 8, PG 31, 677, 3

- ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς
καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς γενέσθαι διακόνους
Καινῆς Διαθήκης
- 3) οἰκονομεῖν²⁵ (τὴν σωτηρίαν): die Heilung bereiten
- τοῦ τὰ πάντα ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ
συστάσει τῶν ὅλων οἰκονομοῦντος.
- ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν οἰκονομῶν
Κύριος.
- τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν
οἰκονομῶν.
- ὑπὲρ τῆς ἡμῶν σωτηρίας οἰκονομεῖ.
- ἡ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν περὶ τὸν
ἄνθρωπον οἰκονομία.
- ἡ μεγάλη καὶ ὑψηλὴ περὶ τὴν
σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων οἰκονομία.
- τὴν δὲ τῶν ἐλπισθέντων ἔκβασιν
ἀνατιθέντες τῷ τὰ ἡμέτερα
οἰκονομοῦντι θεῷ.
- 4) ὀρθοτομεῖν²⁶ (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας): das Wort der Wahrheit recht verwalten
- Vgl.: *Regulae morales*: PG 31, 848, 31
» » 865, 10
*Sermo ob sacerdotum
instructionem*: PG 31, 1688, 1
Ebd. (recensio fusior) (S. 187, 17, Ioannou)
Asceticon, PG 31, 1125, 31
- 5) εὐδοκεῖν²⁷ wohlfallen
- Vgl.: *Regulae morales*: PG 31, 796, 12
Ebd. PG 31, 721, 46
*Sermones de moribus a Symenoe
Metaphrasta collecti*, PG 32, 1368, 25
Prologus 7, PG 31, 673, 22
Ebd. 8, PG 31, 677, 12
- εὐδοκία Κυρίου: *Ep.* 156, 2 (II 83, 34 Courtonne)
» θεοῦ: *De baptismo libri duo*, PG 31, 1540, 28
- 6) ἀναπέμπειν²⁸ (δοξολογίαν): Lobpreis emporsenden
- πάσῃ τῇ στρατιᾷ τῶν ἐπουρανίων ἐν
τοῦτο ἔργον, δόξαν ἀναπέμπειν τῷ
κτίσαντι.
- προσευχὴν – εὐχὴν ἀναπέμπειν:
- Vgl.: *Hom. super Psalmos*, PG 29, 301, 43.
Vgl. auch *Hom. in Psalmum* 37, PG 30, 84,
27; *Sermones de moribus...* PG 32, 1244, 2;
Orationes sive Exorcismi, PG 31, 1684, 57
- In quadraginta martyres Sebastenses*, PG 31,
524, 2; *Asceticon*, PG 31, 1277, 41. *Hom
super Psalmos*, PG 29, 377, 47

C. Sprachliche Wendungen

- 1) πλήθος + Genitiv
(κατὰ τὸ πλήθος τοῦ ἐλέους σου)²⁹
Vgl.: πλήθος στεναγμοῦ
» ὀδυνῶν
» μεριμνῶν
» ἀνομιῶν
» ἐπιθυμιῶν
» χάριτος
» ἀμαρτημάτων
» οἰκτιρμῶν
Ep. 102 (II 3, 12 Courtonne)
Ep. 166 (II 102, 21 Courtonne)
Enarr. in Proph. Isaiam 5 (147, 37 Trevisan)
Ebd. 10, (235, 12)
Ebd. 14, (291, 25)
Hom. super Psalmos, PG 29, 437, 48
Hom. dicta tempore famis et siccitatis, PG 31, 308, 39
Prologus 7, PG 31, 661, 50
Asceticon, PG 31, 1089, 36
- 2) ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη³⁰ mit zerknirschem Herzen
Vgl.: *Enarr. in Proph. Isaiam*; 1 (24, 8 Trevisan); *Ebd.* 15 (299, 17)
Hom. super Psalmos, PG 29, 380, 37, 380, 44
- 3) ἐν παντὶ καιρῷ³¹ Anrufung (Gottes) zu jeder Zeit.
Vgl.: *Hom. super Psalmos*, PG 29, 352, 31
Asceticon, PG 31, 1013, 9; 117, 42; 1304, 35
Regulae morales, PG 31, 693, 16; 785 54
- 4) a) εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας³² – b) τοῦ θεοῦ³³ zur Erkenntnis der Wahrheit – zur Erkenntnis Gottes
Vgl. zu: a): *Ep.* 243 (4, 38 Courtonne)
Enarr. in Proph. Isaiam, 1 (59, 10 Trevisan);
Ebd. 11 (251, 19)
Hom. super Psalmos, PG 29, 457, 15
Prologus 1, PG 31, 653, 9
Asceticon, PG 31, 1248, 45
Regulae morales, PG 31, 841, 44; 864, 5
Vgl. zu: b): *Enarr. in Proph. Isaiam*, 1 (27, 14 Trevisan);
2, (67, 21)
8, (213, 16)
Hom. super Psalmos, PG 29, 428, 48
PG 31, 920, 48

- 5) ἐν τῇ δικαιοκρίσει σου:³⁴ in deinem gerechten Gericht.
 Vgl.: *Enarr. in Proph. Isaiam*, 1, (20, 3 Trevisan)
 2, (73, 22)
 11, (248, 40)
Prologus 4, PG 31, 892, 12
Sermones de moribus... PG 32, 1132, 48; 1246, 48
In ebriosos PG 31, 464, 12
Hom. super Psalmos PG 29, 360, 42
Hom. in Psalmum 37, PG 30, 85, 23; Ebd. 88, 47
Regulae morales PG 31, 701, 9
De jejunio homilia 1, PG 31, 184, 39
Ep. 327 (III 198, 4 Courtonne)
- 6) ἐν τῇ χρηστότητί σου Κύριε:³⁵ in deiner Güte Herr.
 Vgl.: *Ep.* 181 (II 116, 8 Courtonne)
Ep. 219,1 (III 1, 15 Courtonne)
Enarr. in Proph. Isaiam 16 (307, 9 Trevisan)
Prologus 7, PG 31, 653, 3
De baptismo libri duo PG 31, 1524, 50
Asceticon PG 31, 1201, 40; Ebd. 1252, 43
- 7) ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν:³⁶ wenn wir den Mund öffnen.
 Vgl.: *Ep.* 223, (1,3, Courtonne)
Hom. in principium
proverbiorum, PG 31, 388, 5
Regulae morales, PG 31, 788, 3
De baptismo libri duo, PG 31, 1536, 12
- 8) κατέλιπε δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους:³⁷ er hat uns dieses Andenken an sein heilsames Leiden hinterlassen.
 Vgl.: — καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν τῶν οικείων
 θαυμάτων ἐναργῇ τὰ ὑπομνήματα
 κατέλοιπεν.
 καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὀρωμένοις ἐναργῇ
 λαμβάνειν ἡμᾶς τοῦ εὐεργέτου τὰ
 ὑπομνήματα.
- | | |
|--|---|
| | <i>Sermones de moribus...</i> PG 32, 1368,
31; Vgl. <i>Hom. in Hex.</i> 8, 8 (SC 26
476, 68 Giet) |
| | <i>Hom. in Hex.</i> 3, 10 (SC. 26 242, 36
Giet) |

D. Trinitarische Aussagen: Die Basiliusliturgie enthält besonders in der Anaphora eine reiche Trinitätstheologie, die in vielen wichtigen Aussagen konkretisiert wird. In Hinsicht auf die Wesenseinheit und -gleichheit des Sohnes zum Vater siehe:

- 1) ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως:³⁸ Abglanz der Herrlichkeit, Siegelabdruck des Wesens.
 Vgl.: *De Spir. Sancto* 6, 15 (SC 17 292, 25–27 Prusche)
Hom. in Hex. 9,6 (SC 26 518, 77 Giet)
Adv. Eun., PG 29, 553, 15; Ebd. 556, 38
Ep. 38, 6 (I 89, 3–4 Courtonne);
 Ebd. 7 (90, 3–4)
Consolatoria ad aegrorum, PG 31, 1721 35

- 2) σφραγὶς ἰσότητος:³⁹ ebenbildliches Siegel.
Vgl.: *De Spir. Sancto* 26, 64 (SC 17 476, 23 Prusche)
Consolatoria ad aegrorum, PG 31, 1721, 36
- 3) εἰκὼν:⁴⁰ Ebenbild (in Bezug auf das Gleichheitsverhältnis des Sohnes zum Vater)
εἰκὼν δὲ εἴρηται καὶ ἔστιν ὁ Υἱὸς γεννητὴ, καὶ | *Adv. Eun.*, PG 29, 605, 21; Ebd.
ἀπαύγασμά ἐστι. | 732, 20; 648, 50; 676, 9; 676,
13; 724, 38

Vgl. auch: *Hom. in Hex.* 9, 6 (SC 26 518, 78 Giet)

De Spir. Sancto 6, 15 (SC 17, 292, 24 Prusche);

Ebd. 7, 16 (300, 36)

Ep. 352 (III 224, 52 Courtonne)

De fide, PG 31, 465, 44; Ebd. 468, 22

Contra Sabellianos, PG 31, 604, 28; Ebd. 608, 4

E. Christologische Aussagen

ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη:⁴¹ erschien auf der Erde und hatte Umgang mit den Menschen

Vgl.: *Prologus* 8, PG 31, 685, 12; Ebd. 685, 21

ἐκένωσε ἑαυτόν:⁴² er entäußerte sich selbst

Vgl.: *Prologus* 8, PG 31, 685, 14;

Asceticon PG 32, 913, 48; Ebd. 1196, 25

Consolatoria ad aegrorum, PG 31, 1721, 32

ἵνα ἡμᾶς συμμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνος τῆς δόξης αὐτοῦ:⁴³ so dass er uns dem Bilde seiner Herrlichkeit gleichgestaltet mache.

Vgl.: *De Spir. Sancto* 26, 61 (SC 17 466, 11 Giet)

ἀντάλλαγμα:⁴⁴ Lösegeld

τῆς πάντων σωτηρίας ἀντάλλαγμα, κατὰ μίμησιν τοῦ
Κυρίου, γενέσθαι βουλόμενος

| *Asceticon*, PG 31, 917, 42

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν:⁴⁵ Erstgeborene
von den Toten.

Vgl.: *Ad. Eun.* PG 29, 701, 28

F. Weitere inhaltliche Übereinstimmungen mit den Werken des Basilios

- 1) Besonders zu beachten ist die apophatische Terminologie, welche in der Anaphora zur Betonung der Unerfasslichkeit Gottes verwendet wird: ...

ἀναρχε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε, ἀπερίγραπτε, ἀναλλοίωτε ... usw.⁴⁶

Das Bekenntnis der Transzendenz Gottes ist ein wichtiger Bestandteil der Danksagung an Gott.

ὁ γὰρ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ ἀκατάληπτου
λόγος εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τε τοῦ Πατρὸς καὶ
τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος.

| *Ep.* 38, 3 (I 83, 38 Courtonne)

Vgl.: ἀκατάληπτος μεγαλειότης τοῦ θεοῦ.

| *Sermones des moribus...*,
PG 32, 1312, 12

- | | |
|--|---|
| Εἰς δὲ ἀναρχος θεὸς καὶ ἀγέννητος. Οὐτε μὴν γέννημα. | Adv. Eun., PG 29, 668, 1 |
| ὅτι αὐτῷ (τῷ Υἱῷ) πρέπει ἡ δόξα καὶ ἡ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ ζῶσιν Πνεύματι. | Serm. de moribus, PG 32, 1245, 2 |
| Ἀόρατον γάρ, καὶ ἀναλλοίωτον, καὶ ἄφθαρτον, καὶ ἀμερῆ, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, καὶ τὸν Μονογενῆ Υἱὸν ὀνομάζομεν. | Adv. Eun., PG 29, 529, 13; Ebd. 640, 34 |
- 2) Ein zweites beachtenswertes Element bildet die Bezugnahme in der Anaphora auf die intelligiblen Wesenheiten (geschaffene Geister), welche alle zusammen unter Mitwirkung des Hl. Geistes dem Herrn den ewigen Lobpreis emporsenden.⁴⁷ Der Lobpreis an Gott als eine der Hauptaufgaben der Engel kennzeichnet auch die Theologie Gregors von Nyssa. In der idealen Schöpfung waren Menschen und Engel im unerschütterlichen Einklang begünstigt, Gott zu preisen. Diesen gemeinsamen Chor hat die Sünde unterbrochen.⁴⁸ Mit der Wiederherstellung des Alls werden Menschen und Engel wieder zusammenkommen und einen gemeinsamen Chor zur Verherrlichung Gottes bilden.⁴⁹
- | | |
|--|--|
| Ἀγγέλοις ἔργον δοξολογεῖν θεόν. | Hom. super Psalmos, PG 29, 301, 41. |
| ... Πάσῃ τῇ στρατιᾷ τῶν ἐπουρανίων ἐν τούτῳ ἔργον, δόξαν ἀναπέμπειν τῷ κτίσαντι. | Vgl. auch Sermones de moribus, PG 32, 1244, 1 |
| οὕτως ἐπὶ τῆς νοητῆς διακοσμήσεως, ἀμήχανον τὴν ἔνθεσμον ἐκείνην διαμεῖναι ζῶν ἄνευ τοῦ Πνεύματος ... πῶς εἶπη τὰ Σεραφεῖμ «ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος», μὴ διδαχθέντα παρὰ τοῦ Πνεύματος ποσάκις ἐστὶν εὐσεβὲς τὴν δοξολογίαν ταύτην ἀναφωνεῖν; ... καὶ αἰνοῦσι αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ· διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος συνεργείας. | De Spir. Sancto, 16, 38 (SC 17 384, 85–93 Prusche) |

G. Christi Empfang in unseren Herzen. Ein interessanter Berührungspunkt mit der Theologie Gregors von Nyssa

Im Gebet der Bitt-Ektenie bittet der Priester bei der Teilnahme an dem heiligen Leib und Blut Christi um die Würdigung des Menschen, Christus in seinem Herz wohnen zu haben.⁵⁰ Das »Gott in sich selbst erlangt zu haben (σχεῖν)«⁵¹ stellt in diesem Fall das wesentlichste Element einer Theologie dar, nach der die Erkenntnis Gottes im Einwohnen, in der ständigen Gegenwart Gottes in der Seele des Menschen besteht. Das ist eigentlich die wahre Erkenntnis, das Sehen Gottes.⁵² Dieses vollzieht sich durch die Hinwendung des Menschen zu seinem eigenen Innern, seine ursprüngliche Schönheit wieder zu entdecken und sie mittels einer tugendhaften Lebensweise ausstrahlen zu lassen.⁵³ Das ist der einzige Weg für ihn, die Verähnlichung mit Gott zu erreichen. Am Ende dieses Weges nimmt Gott als ganzer Platz in der Seele und »wohnt« in ihr.⁵⁴ Es ist durchaus ein Ineinander-Übergehen: Gott ist in der Seele, aber diese geht auch über in Gott.⁵⁵ Dieser Gedanke der Hinwendung zu sich selbst und folglich der Erneuerung des inneren Menschen ist in der platonischen Tradition verwurzelt und wurde im Christentum auf breiter Basis aufgenommen.⁵⁶

Endnoten

1. Der Frage nach der Autorenschaft der Chrysostomusliturgie ist längst gründlich von G. Wagner in seiner bahnbrechenden Arbeit »*Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*« (=LQF 59), Münster 1973, nachgegangen worden.
2. Vgl. P. Skaltsis, *Λειτουργικές Μελέτες*, Thessaloniki 2006, S. 218, mit Berufung auf P. Trembelas, *Λειτουργικοί Τύποι Αιγύπτου και Ανατολής. Συμβολαί εις την ιστορίαν τῆς Χριστιανικῆς Λατρείας*, Athen 1961, S. 331.
3. Vgl. Bas. Lit. (Liturgies. Eastern and Western, hrsg. von F.G. Brightman, Oxford 1965, Bd. I, S. 400, 7, 14, S. 401, 32–33; S. 405, 30; S. 410, 26; S. 411, 29).
4. Vgl. a.a.O. (S. 401, 32–33; S. 405, 30–31 Brightman).
5. Vgl. mit Bas. Lit. (S. 400, 8 Brightman).
6. Vgl. mit Bas. Lit. (S. 400, 8 Brightman): καταξιωθέντες λειτουργεῖν.
7. Bas. Lit. (S. 400, 17).
8. Vgl. *De Virg.* 5 (62, 2). Siehe: D. Amand/M. C. Moons, Une curieuse homélie greuque inédite sur la virginité adressé aux pères de famille, in : *Révue Bénédictine* 63 (1953) 35–69.
9. Vgl. Bas. Lit. (S. 401, 21–22 Brightman).
10. Vgl. mit Bas. Lit. (S. 401, 6; 400, 15 Brightman).
11. Siehe oben die Verbindung des Verbs προσφέρειν mit θυσίαν αἰνέσεως.
12. Vgl. Bas. Lit. (S. 401, 9–10 Brightman): ἐπικαλεῖσθαι τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἐπὶ τῶν μελλόντων προτίθεσθαι δώρων; (S. 410, 27): τὸν οὐράνιον Πατέρα.
13. Vgl. a.a.O. (S. 406, 24–387, 17).
14. Vgl. a.a.O. (S. 406, 1–5): καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων... ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα... Vgl. Chrys. Lit. (S. 386, 25 Brightman).
15. Vgl. Bas. Lit. (S. 410, 26–27 Brightman): καταξίωσον ἡμᾶς δέσποτα μετὰ παρρησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι σὲ τὸν ἐπουράνιον θεὸν καὶ Πατέρα.
16. Vgl. Bas. Lit. (S. 406, 15, 17 Brightman).
17. A.a.O. (S. 410, 19).
18. A.a.O. (S. 411, 16).
19. Vgl. Bas. Lit. (S. 407, 10, 11. 409, 7 Brightman): Μνήσθητι Κύριε τῶν τὰ δῶρα σοι ταῦτα προσκομισάντων, καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐξ οἷς αὐτὰ προσεκόμισαν.
20. Vgl. a.a.O. (S. 406, 10).
21. Vgl. a.a.O. (S. 395, 32–34). Dazu siehe G. Wagner, *Der Ursprung* 1973, S. 130–132.
22. Vgl. a.a.O. (S. 411, 12–15): Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῇ μεταλήψει τῶν ἁγίων ἀχράντων ... σου μυστηρίων ἃ ἔδωκας ἡμῖν ἐπ' εὐεργεσίᾳ καὶ ἁγιασμῷ καὶ ἰάσει τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν.
23. Vgl. Bas. Lit. (S. 401, 20 Brightman): πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντες τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ. Vgl. a.a.O. (S. 401, 30); (S. 400, 38); (S. 401, 31–32): πρόσδεξαι τὰ δῶρα.
24. Vgl. a.a.O. (S. 400, 16).
25. Vgl. Bas. Lit. (S. 403, 19–20 Brightman).
26. Vgl. Bas. Lit. (S. 409, 12–13 Brightman).
27. Vgl. a.a.O. (S. 401, 18).
28. Vgl. a.a.O. (S. 402, 25–26).
29. Vgl. Bas. Lit. (S. 401, 213 Brightman). Vgl. auch Joh. Chrys. Lit. (S. 392, 16 Brightman).
30. Vgl. a.a.O. (S. 402, 8).
31. Vgl. Bas. Lit. (S. 402, 12 Brightman): Vgl. auch Joh. Chrys. Lit. (S. 376, 3).

32. Vgl. a.a.O. (S. 402, 10).
33. Vgl. a.a.O. (S. 400, 9).
34. Vgl. a.a.O. (S. 403, 17).
35. Vgl. Bas. Lit. (S. 401, 31 Brightman).
36. Vgl. a.a.O. (S. 401, 9); Vgl. *Eph.* 6, 19.
37. Vgl. a.a.O. (S. 404, 25).
38. Vgl. Bas.Lit. (S. 403, 29–30 Brightman).
39. Vgl. a.a.O. (S. 402, 18).
40. Vgl. A.a.O. (S. 402, 18).
41. Vgl. Bas. Lit. (S. 403, 33 Brightman).
42. Vgl. a.a.O. (S. 404, 1).
43. Vgl. a.a.O. (S. 404, 3).
44. Vgl. a.a.O. (S. 404, 15).
45. Vgl. a.a.O. (S. 404, 21–22).
46. Vgl. a.a.O. (S. 402, 15–16); Vgl. Chrys. Lit. (S. 384, 25–26 Brightman).
47. Vgl. Bas. Lit. (S. 402, 24–32 Brightman): παρ' οὐ πᾶσα κτίσις λογικὴ τε καὶ νοερὰ δυναμουμένη σοὶ λατρεῖ καὶ σοὶ τὴν αἰδὼν ἀναπέμπει δοξολογίαν τὰ σύμπαντα δοῦλα σά.
48. Vgl. *Inscr. Psalmorum* (GNO V 66, 23–28 Mc Donough): ἐν κύμβαλον ἢ ὑπερκόσμος τῶν ἀγγέλων φύσις· ἕτερον κύμβαλον ἢ λογικὴ τῶν ἀνθρώπων κτίσις. Ἀλλὰ διέστησεν ἡ ἁμαρτία τοῦτο ἐκείνου· ὅταν οὖν πάλιν ἡ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία συνάψῃ ἀλλήλοις ἀμφότερα, τότε ἡχῇ τὸν αἶνον ἐκείνου τὰ δύο μετ' ἀλλήλων γενόμενα.
49. Vgl. a.a.O. (66, 16–22): Ἡ γὰρ τοιαύτη σύνοδος, τοῦ ἀγγελικοῦ... πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν ἐπαναχθῇ πρὸς τὴν ἀρχαίαν λῆξιν ἢ ἀνθρώπινη φύσις, τὸν γλυκὺν ἐκείνου διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους συμπτώσεις ἤχον τῆς εὐχαριστίας ἀποτελέσει· καὶ δι' ἀλλήλων καὶ μετ' ἀλλήλων τὴν ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ εὐχαριστίαν τῷ θεῷ γινομένην διὰ παντὸς ἀνυμνήσει.
50. Vgl. Bas. Lit. (S. 410, 11–16 Brightman): ... ἵνα ἐν καθαρῷ τῷ μαρτυρίῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ὑποδεχόμενοι τὴν μερίδα τῶν ἀγιασμάτων σου ἐνωθώμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου ὑποδεξάμενοι αὐτὰ ἀξίως σχῶμεν τὸν Χριστὸν κατοικοῦντα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος. (damit wir im reinen Zeugnis unseres Gewissens unseren Teil von deinen heiligenden Gaben empfangen und uns dem heiligen Leib und Blut deines Christus vereinen, so dass wir nach dessen würdigem Empfang Christus in unserem Herzen wohnen zu haben und ein Tempel deines Hl. Geistes werden).
51. Vgl. *Greg. Nyss., Beat.* VI (GNO VII/2, 142, 12–16 Callahan): οὐ τὸ γινῶναι τι περὶ θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος, εἶναι φησιν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν θεόν.
52. Vgl. a.a.O. (138, 12–13): τὸ γὰρ ἰδεῖν ταῦτὸν σημαίνει τῷ σχεῖν ἐν τῇ τῆς Γραφῆς συνηθείᾳ.
53. Vgl. *Cant.* III (GNO VI 89, 16–90, 2 Langerbeck).
54. Vgl. a.a.O. II (68, 15): ... ὅλος σοὶ χωρητὸς γίνεται καὶ ἐν σοὶ κατοικεῖ.
55. Vgl. a.a.O. VI (179, 6): ... ὁ τε γὰρ θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γίνεται καὶ πάλιν εἰς τὸν θεὸν ἡ ψυχὴ μετακίζεται. Dazu siehe: *Th. Kobusch*, Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa. Akten des 8en internationalen Kolloquiums über Gregor von Nyssa, Paderborn 1998, in: *H. Dröbner-A. Viciano* (Hgg.), (SVigChr. 82), Leiden 2000, S. 467–485.
56. Vgl. *Th. Kobusch*, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, S. 64. Über den Inneren Mensch siehe: *C. Marksches*, Art. »Innerer Mensch«, in: *RAC* 18, Stuttgart 1997, S. 266–312.

Areopagitisches Verständnis von Synaxe und Koinonia in der altgeorgischen Übersetzung der Schrift De ecclesiastica hierarchia

von Nino Sakvarelidze, Innsbruck

Das areopagitische Verständnis der Liturgie findet vor allem im Terminus *σύναξις* seinen vollen Ausdruck. Eucharistie ist Dionysios nach Versammlung (georg. »*kreba*«) und Gemeinschaft (georg. »*ziareba*«). Der hier verwendete georgische Begriff »*ziareba*« stellt eine feste Entsprechung zur Kommunion dar. Hierin verbirgt sich der dionysianische Gedanke, dass diese Gemeinschaft eine Gemeinschaft durch die Teilhabe ist. Diese Versammlung und Gemeinschaft, die als »Weihe der Weißen«¹ (τελειῶν τελετή)² bezeichnet wird, ist im Georgischen mit »Vollendung« (»*srulebay*« für τελετή) gleichzusetzen. Hierbei sei an die dionysianische Trias (Reinigung, Erleuchtung und Vollendung) zu denken. Besonders hervorgehoben sei, dass der griech. Terminus *σύναξις* im Georgischen nicht nur Versammlung (»*kreba*«) und Gemeinschaft (»*ziareba*«) heißt, sondern auch »*saidumloy jamis-cirvisa*«³ (»Mysterion der Opferung der Zeit«). Damit ist die Eucharistie für den georgischen Übersetzer und Interpreten des Areopagites, Ephrem Mcire, das Mysterion der Versammlung aller zum Einen, indem man sich zu einer einwerdenden Gemeinschaft versammelt, an der Opferung der Zeit teilnimmt und dadurch zur Vollendung, zum Zeitlosen und Ewigen, zum Einen hinaufsteigt.

Einer der wichtigsten Momente der dionysianischen Liturgie – das Verhülltbleiben der eucharistischen Gaben vor den Einsetzungsworten wie das Enthüllen derer nach der Einsetzung – wird von dem georgischen Übersetzer durch »*saxilvelad moiqvanebs*«⁴ (»zum Anschauen bringen« – griech. ὅπ' ὅψιν ἄγει⁵) verstärkt betont. Beim griech. ὅπ' ὅψιν

¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Über die Himmlische Hierarchie, III: A, in: *G. Heil* (Hg.), *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, BGL 22, Stuttgart 1986, S. 109.

² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991), 3:79.

³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:II, in: *S. Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'svdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 170.

⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:II, in: *S. Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'svdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 5–6:171.

⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III, PTS 36, 6:81. Georg. »*saxet'a*« (»Gestalten«, »Abbilder«), die unmittelbar in den darauffolgenden Zeilen zur Übertragung der heiligen Symbole vorkommt (*P'svdo-Dionise Areopageli*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:II, *S. Enukashvili*, 6–7:171), erinnert an die russische Entsprechung für griech. ὅπ' ὅψιν »licezrenie« (wörtlich »Gestalt schauen«, *G. M. Prochorov* (Hg.), *Dionisij Areopagit. Sočinenija. Maksim Ispovednik. Tolkovanija*, griech. Text mit russ. Übers., SPB 2002, S. 611.

wird an die »Epopsia«, den Höhepunkt der mystischen Kulte, gedacht (an einen Begriff, der von Dionysios vielfach verwendet wird), während dem georgischen Terminus »*sa-xilvel-ad*« – »zum Anschauen« – »*xilva*« (»Schau« oder »Vision«) zugrunde liegt, der parallel mit »*xedva*« und »*jvreta*« ein feststehendes Äquivalent zur griech. Theoria – Schau Gottes, dem Höhepunkt der christlichen Theognosia bildet. Dabei sei angemerkt, dass der georg. Begriff »*gan-xilva*« (»an-schauen«, »zu-schauen«, »be-schauen«), in altgeorgischen Übersetzungen oft als gnoseologischer Terminus im Sinne des »Erkennens« vorkommt. Mit Hilfe von ὑπ' ὅψιν – »*saxilvelad*« wird zunächst auf das παρακινῶντων⁶ – georg. »*št'a-i-jureten*«⁷ (»hinein-schauen«, hier entspricht der »Schau« »*jvreta*«, »*jvreta*«) und danach auf die vollendende noetische Schau (νοητοῖς θεάμασιν, georg. »*sac'naurit'a xedvit'a*«⁸ – »durch eine noetische, erkennende Schau«) vorausgedeutet, zu der man hierarchisch emporgetragen wird.⁹

Diese noetische Schau heißt Anschauen und Beschauen mit den geistigen Augen (τὰς νοεράς ἡμῶν ὄψεις,¹⁰ georg. »*sac'naurni sa-xedv-el-ni*« – »noetische, erkennende Augen«¹¹). Kraft der göttlichen und geheiligten Weihe – Eucharistie wird diese Schau mit dem einheitlichen und unverhüllten Lichte erfüllt¹² (ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτός ἀποπλήρωσιν).¹³ An dieser Stelle verwendet der georgische Übersetzer zur Wiedergabe des griech. ἀπερικαλύπτου eine der wunderschönsten Sprachbildungen des Georgischen – »*mi-u-ačrdil-eb-el-it'a*«¹⁴ (»das, was keinen Schatten kennt«, »schattenlos«, vgl. »*ačrdili*« – »Schatten«). Während die byzantinischen Dichter-Hymnographen auf der Suche nach dem sprachlichen Ausdruck des Ewigen Lichtes ἀνέσπερος (georg. »*da-u-γame-be-li*« – »Abendlos«, vgl. »*γame*« – »Nacht«, wörtlich: »Nachtlos«) und ἄδυτος ἀνάκτορος (georg. »*car-u-vali*«, »*da-u-vali*« – »unvergänglich«, »etwas, was nie vergeht, nie untergeht«, vgl. »*mzis da-sa-vali*« – »Sonnenuntergang«) aufdeckten, schuf der georgische Dichter das »Bild der unerfüllten Tiefe« (»*aywsebeli siyrmis xats*«) – »*mi-u-ačrdil-eb-el-s*«.¹⁵ Derjenige, der zu diesem abendlosen Licht hinaufführt, ist

⁶ *Pseudo Dionysios Areopagites*, EH III, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 11:81.

⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:II, in: S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 12:171.

⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:II, S. Enukashvili, S. 14:171.

⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 11 – 13:81. Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Über die Kirchliche Hierarchie, III:B (10), BGL 22, 111.

¹⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:2, PTS 36, 11 – 12:82.

¹¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (2), in: S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 11:172

¹² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Über die Kirchliche Hierarchie, III: C (1): BGL 22, 112.

¹³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:2, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, 12:82.

¹⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (2), S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 11 – 12:172.

¹⁵ L. Kvirikashvili: *Bizantieli himnograph'ebi dzvel k'art'ul* »t't'uenebshi«. Katalogi, Tbilisi 1987.

Jesus Christus (φωταγωγι̇ντος,¹⁶ georg. »*ganmanat'lebelisani*«¹⁷). Er ist derjenige, der vor uns die selige Schönheit der Archetypen auf sichtbare Weise leuchten lässt¹⁸ (georg. »*sačinoebit'sa* »*saxet'-dasabamsa siket'esa*«¹⁹ – »die sichtbare Schönheit und Güte der Ursprungsbilder«). Georg. »*siket'e*« heißt vor allem die Güte und das Gute – damit wird die wesenhafte, nun sichtbar gewordene, leuchtende Güte der Archetypen betont.

Dieses Enthüllen der Symbole oder Ablegen der Rätsel (τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη²⁰ / georg. »*igavit't'a ... ganc'xadebit'a*«²¹ – »durch Offenbaren, Offenlegen der Gleichnisse, Parabeln«) und Herausschälen, Entkleiden der Bildstatuen / der bildlichen Darstellungen (τῶν ἀγαλμάτων ἀπογυμνῶσαντας²² / georg. »*k'andakebt'a ganmašis'uelebel't'ada*«²³ – »der herauschälenden, entkleidenden Statuen«) – führt zum wahren Wesen. Diese Symbole, Rätsel und Statuen sind Bilder des Unsichtbaren und Mystischen – diese sind all das, was in der Synaxe auf symbolische Weise vollzogen wird.²⁴ Wiederum geht es um die Dialektik von Verhüllen und Enthüllen. Mit dem Begriff τῶν ἀγαλμάτων wird die Plastik und Bildlichkeit dieser sichtbaren Symbole akzentuiert. Dieselbe Akzentsetzung wird im georgischen Terminus »*k'andakebt'a*« beibehalten.

Die dionysianische Eucharistie ist damit Enthüllen der verhüllten Symbole, Offenlegen der Rätsel, Entkleiden der Bildstatuen. Sie ist Anschauen dieser Symbole, Rätsel und Statuen in ihrem wahren Wesen. Sie ist Emporsteigen zum abendlosen Licht, das keinen Schatten kennt, Erfülltwerden mit schattenlosem Licht, Beschauen des einheitlichen, einswerdenden und einsmachenden Lichtes mit den geistigen Augen. Sie ist Versammlung und Gemeinschaft um dieses Licht, sie ist Teilnahme und Teilhabe an diesem Licht. Sie ist Hinausführen aus

¹⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 1, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991), 1:82.

¹⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (2), in: S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'tem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 6–7:172.

¹⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Über die Kirchliche Hierarchie, III: C (0): BGL 22, 112.

¹⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (2), in: S. Enukashvili, a.a.O., S. 7–8:172.

²⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:2, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991), 10–11:82.

²¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (2), in: S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'tem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 10:172.

²² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:3, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 14:82.

²³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (3), in: S. Enukashvili (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'tem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 14–15:172.

²⁴ Scholie 29 zu EH III, in: G. M. Prochorov (Hg.), *Dionisij Areopagit. Sočinenija. Maksim Ispovednik. Tolkovanija, griech. Text mit russ. Übers.*, SPB 2002, S. 614.

der Lichtlosigkeit (ἀ-λαμπές, georg. »u-nat'lobay«²⁵ – »Lichtlosigkeit«) ins Licht (φῶς / φωτός, georg. »nat'lit'a«²⁶), aus der Gestaltlosigkeit (τὸ ἀνοείδον, georg. »u-sax-oy« – »gestaltlos«) in die Gottgestaltigkeit (θεοειδέσιν, georg. »γmr'tis saxeoba«²⁷ – »Gottgestaltigkeit«). Der dionysianische Kosmos werde mit Licht erfüllt (ἐνέπλησεν,²⁸ »erfüllte«, georg. »avavso«) und mit gottgestaltiger Schönheit geschmückt (ἐκόσμησε,²⁹ »schmückte«, georg. »šeamko«).

Die Eucharistie ist nach Areopagites die Versammlung und Gemeinschaft um ein Brot und einen Trank – sie ist Homotrofia³⁰ (georg. »t'ana-mozardt'asa«) – Essen vom gleichen Brote und Tranke, sie ist Gemeinschaft der Gleichgesinnten (Homotropia)³¹ – sie ist das gemeinsame Mahl, dessen Ursymbol (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων)³² das göttlichste Mahl – das letzte Abendmahl – darstellt. Archisymbolon ähnlich wie Archetypen heißt im Georgischen – »saxis-dasabamisa«³³ (wörtlich: »Urbild« oder »Ursprungsbild«). Im georgischen Äquivalent vom griech. τῶν τελουμένων (»aysrulebadt'asa«³⁴) – steckt wiederum der Stamm »sruleba« – so heißt »ay-sruleba« – »Vollenden« oder »Vollziehen«, während »aysrulebadt'a« »des Vollendeten« oder »Vollzogenen« zum Ausdruck bringt. Im Hintergrund steht immer wieder der dionysianische Grundbegriff – Vollendung.

Das areopagitische Glaubensbekenntnis wird im Georgischen als Bekenntnis (»aysaarebad«³⁵ – griech. ὁμολογίαν³⁶), Symbol oder Gleichnis des Dienstes bzw.

²⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (11), in: *S. Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'svdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 9:181.

²⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (11), *S. Enukashvili*, S. 10:181.

²⁷ Ebd.

²⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 11, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 19:91.

²⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 11: PTS 36, 20:91.

³⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 1, PTS 36, 23:81.

³¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 1, PTS 36, 22–23:81.

³² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 1, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 24:81.

³³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (1), in: *S. Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'svdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 29–30:171.

³⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (1), *S. Enukashvili*, a.a.O., S. 30:171.

³⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (7), *S. Enukashvili*, a.a.O., S. 21–22:177. Der georgische Begriff stellt eine feste Entsprechung für ὁμολογία dar.

³⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:7, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 24–25:87.

Gottesdienstes (*»igavad msaxurebisa«*³⁷ – griech. τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον³⁸) und als göttlichste hierarchische Danksagung (*»usaymr'toes samγdelt'mtavrod madlobad«*³⁹ – griech. θεϊότερον ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν⁴⁰) bezeichnet.

Das Opferbrot heißt in der georgischen Übersetzung *»saymr'toy«*⁴¹ – »göttlich« (vgl. griech. θεῖος⁴²), während der Friedenskuss als *»sakvirveli«*⁴³ (erstaunenswert) definiert wird (vgl. im Griech. θεϊότατος⁴⁴).

Das dionysianische Verständnis des Friedensgrußes, als Teilnahme an der friedienstiftenden Einswerdung, (τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἐνώσεως⁴⁵) wird im georgischen Ausdruck *»ert'isa mis msvidobit'isa ert'obisa mimnijebel«* (= »indem man die eine friedvolle Einheit schenkt«)⁴⁶ ersichtlich. Die Eucharistie ist damit die friedienstiftende Einswerdung und Synagoge zum Einen (πρὸς τὸ ἐν συνάγεσθαι).⁴⁷ So werden die in der Synaxe Versammelten

³⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (7), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 22:177. Georg. »igavi« heißt Gleichnis, Parabel, wird oft zur Widergabe des griech. σύμβολον verwendet.

³⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:6, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991), 25:87.

³⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (7), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 24–25:177.

⁴⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:7, in: *G. Heil/A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 26:87.

⁴¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 2:178.

⁴² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 8, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 11:88.

⁴³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 3:178. Vgl. göttlicher Friedensgruß, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Über die Kirchliche Hierarchie, III: C (6): BGL 22, 117.

⁴⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 8, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 12:88.

⁴⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 8, PTS 36, 14:88.

⁴⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III: III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 6–7:178

⁴⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 8, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), *Corpus Dionysiacum* II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 13–14:88/ »ert'ad šemokrbebis« (= »wird zum Einen versammelt«). *Pseudo-Dionysios*

durch die Schau und Erkenntnis des Einen erleuchtet (ὕπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς θεωρίας καὶ γνώσεως ἐλλαμπόμενοι⁴⁸ – georg. »ert'isa xedvisa da c'nobisa mier gabrcqinvebulni«⁴⁹).

Die feinfühligke Definiton der Gestorbenen durch Areopagites als der »aus dem Tod in ein im höchsten Grad gottähnliches Leben Hinübergetretenen«⁵⁰ wird in der georgischen Übertragung dieser Stelle mit der Aussage »saymrt'od cxorebad micvalebult'a«⁵¹ (»Übergetretene zum göttlichen Leben«) adäquat wiedergegeben.

Das mystische Verlesen der Diptychen als eine Art χειραγωγία⁵² – Handreichung für die Lebenden auf dem Weg zur Seligkeit und zum gottähnlichen Ruhestand (μακαριστήν ἔξιν καὶ θεοειδῆ λῆξιν)⁵³ wird auch von dem georgischen Übersetzer im gleichen Sinne – »xel-pqrobil«⁵⁴ (»Handreichung«) verstanden. Hinführung, Hinaufführung und Handreichung sind wichtige Begriffe des areopagitischen Denkens.

Gott ähnlich werden (Angleichung an Gott) (ἀφομοιώσειν⁵⁵ / wie Nachahmung Gottes (θεομίμητον)⁵⁶ wird im Georgischen mit einem und demselben Begriff – »msgausebit'a«⁵⁷

Areopagites, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 6:178.

⁴⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 8: PTS 36, 15:88.

⁴⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 8–9:178.

⁵⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Über die Kirchliche Hierarchie, III: C(7): BGL 22, 118; *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 9, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 26–27:88.

⁵¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 25–26:178.

⁵² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 9, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 25:88..

⁵³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 9, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991), 24–25:88.

⁵⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (8), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 22–23:178.

⁵⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:11, PTS 36, 1:92. Vgl. *Dionysios Areopagites*, EH III:12, in: *G. Heil – A. M. Ritter* (Hgg.), Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36, (Berlin 1991) 8:92 / *Dionysios Areopagites*, EH III: 12: PTS 36, 15:92 oder *Dionysios Areopagites*, EH III: 13: PTS 36, 21:93.

⁵⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 12: PTS 36, 2:92.

⁵⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (11), in: *S. Enukashvili* (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o *S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 14–15–16:181.

»γμrt'is msgavsebay«⁵⁸ übertragen. Diese Angleichung und Nachahmung ist aber, Dionysios nach, κατὰ τὸ δυνατόν δυνατόν⁵⁹ (»nach Möglichkeit«, »soweit möglich«/georg. »čuenit'a dzalisaebrit'a«⁶⁰ – »nach unseren Kräften«). Sie stellt das eigentliche Ziel dieses anagogischen Weges zu Gott dar.

Die Nachahmung Gottes steht in unmittelbarer Verbindung mit der Erinnerung an die Großtaten Christi (μνήμη⁶¹/georg. »xsenebay«⁶² – »Erinnerung«) bzw. mit dem Gedächtnis (ἀνάμνησιν⁶³/georg. »mosaxseneblad«⁶⁴).

So stellt die Eucharistie gerade diese μνήμη an das Gotteswerk in den geheiligten Worten und Handlungen (ταῖς ἱεραρχικαῖς ἱερολογίαις καὶ ἱεουργίαις⁶⁵/ »mydelt'-mt'avrobit'it'a mydel metquelebit'a da mydel memsxuerpleobit'a«⁶⁶ – »durch den hierarchischen Spruch und Opferdienst der Priester, der Hieroi« dar. Im georgischen Äquivalent vom griech. ἱεουργίας – »me-msxuerpl-eob-it'a« wird der Opfercharakter dieses Werkes/ Ergon betont (georg. »msxuerpli« heißt Opfer).

Einerseits ist die eucharistische Handlung symbolisch, (georg. »igavit'i«), andererseits führt sie zu einer mystisch-noetischen Schau (τὴν νοητὴν θεωρίαν⁶⁷/georg. »sac'naursa

⁵⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (12), S. *Enukashvili*, S. 17:181.

⁵⁹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:11, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 1:92.

⁶⁰ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (11), in: S. *Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 14 – 15 – 16:181.

⁶¹ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 12, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 2 – 3:92.

⁶² *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (12), in: S. *Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 21 – 19:181.

⁶³ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III: 12, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 5:92.

⁶⁴ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (12), in: S. *Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 21 – 22:181.

⁶⁵ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:12, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 3 – 4:92.

⁶⁶ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (12), in: S. *Enukashvili* (Hg.), *Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvilma* (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 21 – 19 – 20:181.

⁶⁷ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH III:12, in: G. Heil – A. M. Ritter (Hgg.), *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: PTS 36*, (Berlin 1991) 9:92.

xedvasa«⁶⁸). Das Nebeneinander von Symbolischem und Mystischem ist auch in der Eucharistie spürbar.

Die dionysianische Eucharistie ist göttlich, heilig und geheiligt, sie ist die Weihe der Weißen, (im Georgischen auch Vollendung der Vollendungen), sie ist erstaunenswert (dies wird mit besonderer Kraft in der georgischen Übersetzung betont), sie ist Versammlung und Gemeinschaft, eine Versammlung zum Einen und eine einwerdende, eine ein- und gottgestaltige Gemeinschaft um das Eine und um dem Einen willen, sie ist eine Homotrofia und Homotropia. Eucharistie ist Versammlung um ein Brot und einen Trank, Gemeinschaft derjenigen, die von einer und derselben Nahrung ernährt werden bzw. einmütig im Verhalten geworden sind. Sie ist Opferung der Zeit (diese Dimension kommt im Georgischen zum Ausdruck) und Versammlung um das Zeitlose, das Ewige. Sie ist Anschauen und Beschauen mit den geistigen, noetischen Augen bzw. Hinaufführen, Anagoge zum Noetischen, zur noetischen Schau. Die Eucharistie ist das, was mit einheitlichem und unverhülltem Licht, mit abendlosem, schattenlosem Licht erfüllt ist (das Licht, das keinen Schatten kennt – dieser Aspekt wird insbesondere im Georgischen hervorgehoben) und die selige Schönheit der Archetypen (im Georgischen wird neben der Schönheit auch das Gute dieser Urbilder betont) enthüllen lässt. Eucharistie ist das gemeinsame Mahl und eine gemeinsame Erinnerung an das letzte Abendmahl. So ist das Herrenmahl Archisymbolon jenes Mahles, das hier in der heiligen Handlung (Hierourgie) in den sinnlichen Symbolen vollzogen wird.

Eucharistie ist Enthüllen der verhüllten Symbole, Offenlegen der Rätsel, Entkleiden der Bildstatuen. Sie ist eine Eposia dieser Symbole, Rätsel und Bildstatuen in ihrem wahren Wesen. Sie ist Teilnahme an der friedensstiftenden Einswerdung und Erleuchtung durch das Eine, Teilnahme an der einheitlichen Danksagung (Eucharistia). Sie ist ein Übertreten in das göttliche Dasein, Herausführen aus dem Licht-, Form-, Bild-, Gestaltlosen zum Lichtvollen, Formreichen, Bildhaften und Gestaltigen. Das ist das Licht Gottes, Gottförmigkeit, Gottbildlichkeit und Gottgestaltigkeit, was uns in der Eucharistie geschenkt wird.

Das ist die Erkenntnis, durch die wir gereinigt und erleuchtet werden und zur Vollendung bzw. zur mystischen Einswerdung mit dem Einen, zur mystischen und noetischen Theoria des verborgenen Gottes im Dunkel gelangen.

Zusammenfassung

Das dionysianische Verständnis der Eucharistie als Synaxe und Koinonia, nicht bloß eine Versammlung, sondern die Versammlung um den Einen und zum Einen, um des Einen willen, nicht bloß eine Gemeinschaft, sondern die Gemeinschaft der Gleichsinnigen, der von einem Brote Ernährten und einsinnig Gewordenen im Verhalten, um der friedensstiftenden Einswerdung, Ein- und Gottförmigkeit willen, wird in der ephrämianischen Übersetzung in aller Breite und im Einzelnen reflektiert. Die henotische Kraft der Liturgie, die Kraft der göttlichen Licht-, Form- und Gestaltgebung wird sowohl auf der Ebene der theologischen Reflexion als auch der formell-sprachlichen Begrifflichkeit hervorgehoben.

⁶⁸ *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioysa mydelt'-mt'avrobisat'vis, III:III (12), in: S. Enukashvili (Hg.), Petre Iberieli. P'sevdo-Dionise Areopageli. Shromebi. Ep'rem Mc'iris t'argmani, gamosc'a, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o S. Enukashvili (= hg., eing. und mit Anm. versehen. Georg. mit russ. Resümee), Tbilisi 1961, S. 28–29:181.

Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche

von Georgios Panagopoulos, Patras – Ioannina

Als der oströmische Kaiser Markian die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon am 25.10.451 feierlich bestätigte, hätte er sich kaum vorstellen können, dass der seit dem Auftreten von Nestorios ausgebrochene Konflikt über das Mysterium der Inkarnation damit nicht endlich stillgelegt, sondern vielmehr wieder aufflackern sollte. Es ist zwar richtig, dass das 4. Ökumenische Konzil – als welches das Chalkedonense in die Kirchengeschichte eingegangen ist – »als das perfektteste Beispiel in der Kirchengeschichte einer Synodalaktion in Erscheinung tritt, der es gelang, in einer recht katholischen Sprache dem Glauben der Kirche hinsichtlich der Inkarnation des Logos Gottes auf eine Art und Weise Ausdruck zu verleihen, wie es bei keiner lokalen kirchlichen Tradition der Fall war«¹. Es ergaben sich daraus aber eine Reihe von Problemen, deren Lösung fast ein Jahrhundert von heftigen doktrinären Auseinandersetzungen und sogar von harschen Krawallen geprägt war und eine der abwechslungsreichsten Perioden der Kirchen- und Dogmengeschichte markiert, in deren Verlauf sich eine nicht zu verachtende Zahl von Christen des Orients schließlich von der Gemeinschaft der Katholischen Kirche trennte.

Die Aufgabe, die wir uns im Folgenden stellen, ist zweierlei: Erstens, die Konturen der sich im Kampf um Chalkedon herausgebildeten theologischen Strömungen zu skizzieren, sowie den ökumenischen (d. h. echt orthodoxen) Charakter jener von der byzantinischen Kirche vollbrachten christologischen Synthese auf den Punkt zu bringen, die von den neueren Forschern als Neuchalkedonismus bezeichnet wird.² Zweitens wird versucht, die organischen Beziehungen ans Licht zu bringen, die zwischen den Anstrengungen zur doktrinären Klärung des Glaubens einerseits und dem Gebet des lebendigen Leibes der Kirche, d.h. der Liturgie, andererseits bestehen.

Zu diesem Ziel teilt sich unser Vortrag in drei Teile: a) Zunächst einmal legen wir einen kurzen Umriss der geschichtlichen Ereignisse, der sich von Chalkedon bis zum 5. Ökumenischen Konzil erstreckenden Periode, dar. b) Im zweiten Teil versuchen wir dadurch zwischen den Zeilen der geschichtlichen Erzählung zu lesen, so dass wir die Konturen der miteinander kämpfenden Parteien zum Tragen bringen, damit man sich einen klaren Einblick in die fassettenreiche theologische Problematik der Zeit schaffen und das eigentliche Anliegen der Orthodoxen Theologie der Epoche begreifen kann. c) Schließlich widmen wir unsere Aufmerksamkeit den liturgischen Neuerungen der zu behandelnden Periode, die unter dem Licht der christologischen Auseinandersetzungen betrachtet werden.

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, S. 28.

² Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1979, S. 637–720; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962; E. M. Ludwig, *Neo-Chalcedonism and the Council of 533*, Berkeley 1984; auch P. T. R. Gray, *Neuchalkedonismus*, in: TRE 24, Berlin 1994, S. 289–296.

Kurzer Umriss der geschichtlichen Entwicklung

Die dem Chalkedonense vorausgehenden Jahrzehnte wurden von der christologischen Debatte beherrscht, bei der anlässlich der Zurückweisung vom Bischof von Konstantinopel, Nestorios, der Name »Theotokos« als theologisch adäquate Benennung der Jungfrau Maria entstand. Die darauf folgende Intervention des Bischofs Kyrill von Alexandrien, der, auch vom römischen Bischof Coelestin beauftragt, das »Skandalon oekumenikon« des Nestorios zunächst mit Briefen und schließlich im Konzil von Ephesos (431) zu beseitigen versuchte, stellte im Grunde genommen die Anfangsphase eines langjährigen Konfliktes zwischen der antiochenischen einerseits und der alexandrinischen christologischen Tradition andererseits dar, dessen Zwischenphasen bis Chalkedon zunächst einmal der leider vorübergehende Stillstand der *Formula unionis* (433), dann aber der unglückliche Vorfall der sogenannten Räubersynode von Ephesos (449) waren.

Es herrscht Übereinstimmung darüber, dass sowohl der antiochenischen als auch der alexandrinischen Tradition ein grundlegendes soteriologisches Interesse zugrunde lag. Auch ist ihnen eine gewisse Übereinstimmung in bezug auf die christologische Terminologie gemeinsam, denn, wie bekannt, gebrauchen die Lehrer beider Traditionen den Terminus Natur »φύσις«, »ὑπόστασις« »οὐσία« im Ganzen gesehen als identisch. Aber die Gemeinsamkeiten enden hier: So bestimmt sich das soteriologische Anliegen der Antiochener von zwei Grundparametern. Erstens, von einer stark antiapollinaristischen Tendenz, aufgrund derer sie nicht nur die Anwesenheit des Gottes Logos in Christus annahmen, sondern auch die Existenz einer unversehrten menschlichen Natur postulierten, »die ihre ganze Wesensart, d.h. Leib und Seele mitsamt der Befähigung zur Selbstbestimmung, bewahrt«.³ Zweitens, der antiochenische Grundgedanke, dass ein wesensmäßiger Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht.⁴ Diese grundlegende Einsicht versuchten die Lehrer der antiochenischen Tradition dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass sie die Formel zweier Naturen (d.h. die göttliche und die menschliche) nach der Vereinigung in dem Sinne gebrauchten, dass in Christus zwei subsistente Wesen (Naturen, bzw. Hypostasen) bestehen, deren Vereinigung keine physische, sondern eine moralische sei.⁵ Es ist nicht verwunderlich, dass, dieser Auffassung gemäß, der Logos Gottes einen Menschen bei der Inkarnation annahm und Jesus, der Sohn Mariens, der vom Logos angenommene Mensch sei.⁶ Zwar bestehen unsere Theologen auf der Einheit des Subjekts Christi und kein geringerer als Theodor

³ Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 16; vgl. R. V. Sellers, Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine, London 1940, S. 153–155.

⁴ Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 14; B. Drewery, Antiochien II, in: TRE 3, Berlin 1993, S. 107.

⁵ Vgl. R. V. Sellers, Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine, London 1940, S. 154: »We conclude, then, that for the Antiochiens the union of Godhead and manhood in Christ is voluntary...«.

⁶ J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, Paris 1969, S. 14; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 498–501; J. Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Bd. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), Chicago 1971, S. 251–252.

von Mopsuestia, der spiritus rector der »Schule«, glaubt in der Formel »zwei Naturen, eine Person« den Garanten dafür gefunden zu haben. Der Terminus »Prosopon« bedeutet jedoch im theologischen Vokabular der Epoche nicht das selbständige Wesen; vielmehr scheint er auf die »Maske« des griechischen Theaters oder die *persona* des römischen Gerichtswesens hinzuweisen.⁷ Man darf sich von daher nicht darüber wundern, dass Nestorios, der wahrscheinlich ein Schüler Theodors und auf jeden Fall einer der bedeutendsten Vertreter der antiochenischen Tradition gewesen war, in Jesus den Tempel (ναός) sah, in dem der Sohn Gottes einwohnte und von daher den Namen »Theotokos«, sowie den alexandrinischen »Theopaschitismus«, entschieden ablehnte.⁸

Ausgerechnet diese Ablehnung setzte den alexandrinischen Bischof Kyrill in Alarm, der als der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Christologie angesehen werden darf. Dem soteriologischen Grundgedanken Kyrills zufolge, vollbrachte nur Gott allein die Erlösung des verfallenen Menschen; die Herrschaft des Todes über das Menschengeschlecht könnte nicht durch die moralischen Verdienste eines Menschen, wie tugendhaft und heilig er auch sein mochte, gebrochen werden. So betont Kyrill nachdrücklich, dass Jesus von Nazareth der inkarnierte Sohn und Logos Gottes selbst ist; er erkannte zwar völlig die Menschheit Christi an und hielt stets den permanenten Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur (die er allerdings nur ausnahmsweise mit dem Wort Natur bezeichnet, stattdessen jedoch »Fleisch«, oder »Menschheit« vorzüglich benutzt) des einen Logos vor Augen, er wollte aber um keinen Preis die Einheit des Subjekts Christi aufs Spiel setzen. Deswegen hob er hervor, dass sich die Einigung des Logos mit dem Fleisch der *Hypostase nach* vollzog (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις), d.h. eine wirkliche und nicht eine bloß moralische sei.⁹ Die von ihm diesbezüglich vorgezogene Formel »Eine inkarnierte Natur des Logos Gottes« (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) war ausgerechnet zur Hervorhebung dieser Glaubenswahrheit bestimmt.¹⁰ So nahm sich der Logos in der Inkarnation nicht einen Menschen. Vielmehr wurde er Mensch, indem er Fleisch annahm, das er sich ganz zu eigen machte. Der Menschheit Christi darf keine Selbständigkeit zugesprochen werden und deswegen vermied Kyrill das Fleisch Christi als Natur zu bezeichnen, denn für ihn bedeutete Natur, wie auch Ousia und Hypostasis, ein konkretes und selbständig existierendes Wesen. Nur so könnte die Menschheit Christi wahrhaftig lebensspendend sein und von daher die Grundlage der Vergöttlichung aller Menschen

⁷ B. Drewery, Antiochien II, in: TRE 3, Berlin 1993, S. 108.

⁸ R. V. Sellers (a.a.O., S. 171–174) nimmt sich an, die antiochenische Auffassung des Terminus Theotokos als rechtgläubig darzulegen.

⁹ Adversus Nestorium I, 1: PG 76, 16C; siehe diesbezüglich P. Galtier, »Unio secundum Hypostasim« chez Cyrille, *Gregorianum* 33 (1952) 351–398, hier 385–387. Vgl. J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts, New York 2004, S. 212–216; auch N. Russel, Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers, hrsg. V. C. Harrison), London – New York 2005, S. 42–43.

¹⁰ Ad Eulogium: PG 77, 225; Ad Succensum: PG 77, 232; vgl. Ad Succensum II: PG 77, 241. Siehe R. V. Sellers, a.a.O., S. 95; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 25; J. Mayendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, Paris 1969, S. 21 (ebda, S. 20 über die Gleichsetzung von φύσις=ὑπόστασις bei Kyrill) J. Romanides, St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate« and Chalcedon, *GOThR* 10 nr.2 (1964/65) 86; J. A. McGuckin, a.a.O., S. 207–212.

schaffen.¹¹ Den Schiboleth dieser Lehre, die nicht zuletzt aus einem tiefen religiösen Erlebnis herrührte (speiste) und die mystische Eigenart des ägyptischen Geistes zu Tage kommen ließ, stellte nach Kyrill der Terminus »Θεοτόκος/Theotokos« (Gottesgebärerin) dar, sowie der Glauben, dass der Logos am Kreuz dem Fleisch nach litt und starb, ohne dass allerdings seine unsterbliche und unvergängliche göttliche Substanz auch im Geringsten beeinträchtigt wurde. Es handelt sich dabei um den völlig rechtgläubigen Theopaschitismus des Heiligen Kyrill, der sich im letzten seiner berühmten 12 Kapitel niedergeschrieben hat.

Kyrill gelang es 431 die feierliche Bestätigung seiner Christologie vom ephesiner Konzil zu erreichen. Es ist kaum verwunderlich, dass die Antiochener, sogar diejenigen, denen es an der Trennungschristologie Nestorios nicht gelegen war, das Ephesinum entschieden verwarfen. Trotzdem kam es 433 zur Einigung beider Parteien: Kyrill, der von Anfang an nicht die Durchsetzung eines sozusagen »alexandrinischen Monotraditionalismus« bestrebte¹², sondern das Geheimnis der Inkarnation vor der nestorianischen Infragestellung der Einheit des Christussubjektes verteidigen wollte, nahm feierlich das Glaubensbekenntnis der Antiochener, bzw. Orientalen an, die sich damit zur doppelten Wesensgleichheit und zu den zwei Geburten des inkarnierten Sohnes Gottes bekannten und anhand dessen den Namen »Theotokos« für die Mutter Jesu in seinem vollen theologischen und nicht bloß metaphorischen Sinne akzeptierten. Dabei verzichtete Kyrill darauf, von den Orientalen die explizite Annahme seiner »*Mia Physis*« Formel zu fordern; ihm war es mehr als ausreichend, dass sie Nestorios feierlich verurteilten und sich zu einem Glaubensbekenntnis entschlossen, das, obwohl es die »Zwei Naturen« Terminologie mit ein schloss, trotzdem die nestorianische Trennungschristologie am deutlichsten zurückwies.¹³ Hiermit stellte der Heilige Kyrill sein ehrliches Verlangen nach der Einheit der Kirche unter Beweis und schloss sich dem an, was wir im Folgenden als den orthodoxen »terminologischen Pluralismus« bezeichnen.

Leider erwiesen sich, wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigte, nicht wenige von seinen Anhängern als nicht im selben Maße verantwortlich wie ihre Meister; auch bei den Antiochenern zeigten sich prominente Bischöfe wie Theodoret von Kyrhos und Ibas von Edessa kaum

¹¹ Es sei hier hervorzuheben, dass es ausgerechnet die eucharistische Erfahrung das Fundament der kyrillischen Christologie anbietet. Siehe *J. Pelikan*, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago 1971, S. 237–238; vgl. *Marie–Odile Boulnois*, *L'Eucharistie, Mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: Les modes d'union trinitaire et christologique*, *Revue des sciences religieuses* 74 no 2 (2000) 147–172, hier 156–157; auch *D. A. Keating*, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria* (Oxford Theological Monographs) Oxford 2005, S. 64–74; und besonders *L. J. Welch*, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, Maryland 1994, in toto, der dafür argumentiert, dass die kyrillische Lehre über die Person Jesu Christi sich kaum vom liturgischen Leben der Kirche trennen lässt.

¹² Zum Thema der zweifachen Sprache Kyrills vgl. *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien ³1990, S. 679–681; auch *B. Meunier*, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite* (Théologie Historique), Paris 1997, S. 262–263.

¹³ Siehe *Ad Acacium: PG 77, 184–185; Ad Eulogium: PG 77, 225*: »Εἰ τοίνυν λέγομεν ἑνωσιν, ὁμολογοῦμεν, ὅτι σαρκὸς ἐμψυχωμένης νοερώς καὶ λόγου· καὶ οἱ δύο λέγοντες φύσεις, οὕτω νοοῦσι... Ταῦτα ὁμολόγησαν οἱ ἐκ τῆς Ἀνατολῆς...«. Vgl. auch die bedeutende Passage aus dem Brief *Kyrills Ad Succensum II*: *PG 77, 245B*: »Οὐκοῦν κἂν εἰ λέγοιεν ἀνθρωπότητος φύσιν καὶ θεότητος ἐπὶ τοῦ Ἐμμανουήλ, ἀλλ' ἡ ἀνθρωπότης γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ Λόγου καὶ εἰς Τίδος νοεῖται σὺν αὐτῇ«.

bereit, von Nestorios klaren Abstand zu nehmen.¹⁴ So ließ die Entfachung des Streites nicht lange auf sich warten: Als der tumultuarische Nachfolger Kyrills, Dioskur von Alexandrien die geschichtliche Bühne betrat, rüstete er sich zum Kampf gegen die Anhänger der »zwei Naturen« Lehre. Den Anlass dazu bot die Verurteilung eines ehemaligen Anhängers Kyrills von der »*Endemousa*« Synode des konstantinopolitanischen Patriarchats, des Archimandriten Eutyches, der sich darin über die *Formula unionis* hinwegsetzte, dass er die Konsubstantialität des Leibes Christi mit dem unsrigen zurückwies und so einen Monophysitismus zu vertreten schien, der weit über Kyrill und die Grenze des Doketismus ging. Dioskur nahm sich der Sache Eutyches an; und da er sich auf die Unterstützung des Kaisers Theodosios II. stützen konnte, rehabilitierte er Eutyches 499 in der sogenannten Räubersynode von Ephesos, verurteilte ihn und setzte die Richter des Eutyches, Flavian von Konstantinopel und Eusebius von Dorylaion, zwei gemäßigte Kyrillianer, ab und setzte die Ausschließlichkeit der monophysitischen Terminologie als einzigen Glaubensmaßstab durch.

Der daraus entstandene Tumult, die Intervention des römischen Papstes Leos des Großen aber auch die Regierungswechsel in Konstantinopel führten im Jahre 453 zur Einberufung des Konzils von Chalkedon.

Das Resultat, das sich nicht zuletzt wegen des Drucks durch die päpstlichen Legaten und die kaiserlichen Würdenträger ergab, wird in dem berühmten Horos (Definition) dokumentiert.

Im Gegensatz zu früher vertretenen Meinungen,¹⁵ gelang es der neueren Forschung die Quellen der chalkedonensischen Definition zu ermitteln. Der Beitrag des berühmten *Tomus ad Flavianum* des Papstes Leo dazu bleibt nach wie vor unbezweifelbar (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*)¹⁶. Trotzdem wird jetzt auch der Beitrag Kyrills in solch einem Maße anerkannt, so dass nicht wenige Autoren den im Grunde genommen kyrillischen Charakter von Chalkedons Christologie anerkennen.¹⁷ Außerdem sei darauf hingewiesen, dass der *Tomus Leonis* im Chalkedonense nur unter dem Licht der kyrillischen Christologie, ja sogar der 12 Kapitel des Alexandriners, wenn wir die diesbezügliche Bitte des Attikos von Altepeiros ernst nehmen,¹⁸ als orthodox anerkannt wurde. Das schmälert nicht

¹⁴ Siehe den Brief *Theodorets*, Ad Andream episcopum, apud *Synodicum adversus tragaediam Irinaei*, LXI, PG 84, 671 und den Brief desselben Ad Joannem Antiochiae, ebenda, XCV: PG 84, 710.

¹⁵ L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1929, Bd. III, S. 464.

¹⁶ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 740–741. Zum *Tomus Leonis* siehe die ad hoc verfasste Abhandlung von H. Ahrens, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger Theologische Studien, hrsg v. R. Bäumer et al., Bd 122), Freiburg – Basel – Wien 1982.

¹⁷ A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, *Révue Théologique de Louvain* 7 (1976) 155–170; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 755–759; G. D. Martzelos, *Γένεση καὶ πηγές τοῦ Ὁροῦ τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολή στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὁροῦ τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 7), Thessaloniki 1986, passim. Vgl. ferner auch B. Asmus, *IV Вселенские Сабор, Богословие Сабора, Церковные-научные центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия»* (Hg.), Вселенские Саборы, Moskau 2005, 94; P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 7–12.

¹⁸ Vgl. A. Deneffé, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*, *Scholastik* 8 (1933) 203–216, hier besonders 207–208; H.-M. Diepen, *Les douze Anathematismes au Concile d'Ephese et jusque'en*

im Geringsten den Wert der päpstlichen Dokumente, da die klare Anerkennung der zwei Wirklichkeiten in Christus (Formae, Naturae) den kirchlichen Glauben gegen die eutychianische Bedrohung erfolgreich verwahrt, während die feierliche Annahme, dass Derselbe Gott und Mensch ist (*qui enim verus est Deus, idem verus est homo*), die leonische Auffassung der einen Person Christi vor jeder nestorianisierenden Nuance freihält; dies ist um so mehr der Fall, als Leo an Kyrill erinnert, indem er sich zum orthodoxen »Theopaschitismus« bekennt: »*unitatem personae in utraque natura intelligendam Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus*«. ¹⁹

Der Horos sollte sozusagen symmetrisch wirken; er sollte, mit anderen Worten, zwei entgegengesetzte Häresien zurückweisen, und zwar einerseits die eutychianische Vermischung der Menschheit und der Gottheit Christi (ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως) und andererseits die nestorianische Trennung des ikarnierten Logos in zwei subsistente Wesen (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) verurteilen. Aber er wirkte nicht nur negativ; vielmehr wies er eine recht positive Symmetrie auf, die darauf abzielte, sowohl die Unversehrtheit der Menschheit und der Gottheit, als auch die absolute Einigung des christologischen Subjekts zu demonstrieren:

So heißt es im Kern des Horos:

»...[ὁμολογεῖν] ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἑνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν...«. ²⁰

Das Neue hierin sind nicht die Adverbien;²¹ es ist einerseits die Formel »in zwei Naturen« (ἐν δύο φύσεσιν) und andererseits die Identifizierung der »Person« mit der »Hypostase«, die, wie ausdrücklich betont wird, die Hypostase des Logos Gottes ist. So geht das Konzil dadurch einen Schritt weiter als Kyrill, indem es die von den Kappadoziern erarbeitete triadologische Terminologie auf dem Gebiet der Christologie anwendet und somit das ähnliche Vorgehen Flavians von Konstantinopel bestätigt. Allerdings war die Neuerung Chalkedons, die dem christologischen Erbe unterschiedlicher Traditionen auf kunstvoller Weise Rechnung trug, unzweifelhaft eine epochemachende Errungenschaft; trotzdem, oder

519, *Rév. Thomiste* 55 (1955) 336–337; J. Mayendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, S. 30; J. Romanides, *St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate« and Chalcedon*, *GOTHR* 10 nr.2 (1964/65) 88 (Dieser Autor stützt sich hierbei auf die Argumentation von Deneffe, a.a.O.); G. D. Martzelos, a.a.O., S. 150–158. Siehe aber die entgegengesetzte und herrschende Meinung bei L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1929, Bd. 3, S. 435; P. Galtier, *Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine*, *Recherches de Sciences Religieuses* 23 (1933) 45–57; und noch einmal neuerdings A. de Halleux, *A propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de chalcédoine*, *RTL* 25 (1994) 445–471; Vgl. Th. Böhm, *Die Definition des Glaubens*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), *Altertum*, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 105 und Anm. 54.

¹⁹ J. Mayendorff, a.a.O., S. 26–27.

²⁰ Concilium Universale Chalcedonense, in: *Acta Conciliorum Oecumenicorum (=ACO)*, hrsg. von E. Schwartz, Bd. II, Vol. 1, pars 2, Berlin 1932, S. 129–130.

²¹ Vgl. Concilium Universale Chalcedonense, in: ACO II, vol. 1, pars 2, Berlin 1932, S. 125 (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως); auch früher Kyrill von Alexandrien, *Ad Succensum* I: PG 77, 232.

besser gesagt, deswegen stellte sie den Sprengstoff für das Leben und das Denken der Kirche im nächsten Jahrhundert dar.

Kurz nach Chalkedon: Codex Encyclius

Die Nachricht über die Beschlüsse des Konzils setzte insbesondere in Ägypten, Syrien und Palästina eine große Masse von Gläubigen in Unruhe. In Ägypten weihte eine kleine Gruppe von chalkedonfeindlichen Mönchen und Klerikern einen treuen Anhänger des abgesetzten und im Exil verstorbenen Dioskur, Timotheus Ailuros, zum Patriarchen. Kurz danach wurde der chalkedontreue Bischof Proterios im Laufe eines Aufstands des Volkes gegen den kaiserlichen Kommandanten im Baptisterium der Kirche des Hl. Quirinus grausam massakriert. Der neue Kaiser Leo I, ein kaum in theologischen Sachen bewandeter Thrakier, veranlasst von den Ereignissen, dachte darüber nach, ein neues Konzil einzuberufen; die Intervention des Papstes jedoch, der sogar sechs Briefe an den Herrscher sandte, sowie des Patriarchen von Konstantinopel Anatolios, der im Fall einer eventuellen Revision Chalkedons zu recht den Verlust der Prärogativen seines Patriarchats befürchtete, ließen den Kaiser sich eines besseren besinnen: Er führte eine Art »bischöfliches Referendum« des östlichen Episkopats durch, wie der Russe Kartaschew es trefflich charakterisierte.²² Die Metropolen samt ihrer Provinzialsynoden wurden aufgefordert, ihre Meinung über zwei Fragen schriftlich mitzuteilen: Erstens: Ist am Chalkedonense festzuhalten? Zweitens: War Wahl und Weihe des Timotheus Ailuros rechtsgültig? Die Antworten der Bischöfe, die den Namen *Codex Encyclius* erhielten und heute nur unvollständig in einer lateinischen Übersetzung überliefert sind, stimmten darin überein, dass die Wahl des Ailuros ungültig war und am Chalkedonense festzuhalten sei. Trotzdem war die Zustimmung zu Chalkedon nicht ohne Nuance. Außer vom Bischof Alypios vom kappadokischen Caesarea, der wegen des 28. Kanons des Konzils seine Metropolenrechte zu Gunsten des neuen Patriarchats von Konstantinopel eingeschränkt werden sah und darum nur von der Glaubensdefinition Chalkedons Bescheid wissen wollte, wurden auch Stimmen laut „die in Chalkedon eher eine wissenschaftliche [Erklärung] des Mysteriums der Inkarnation sahen, die kaum für die zur Taufe vorbereiteten Katechumenen, sondern nur für die tiefere Belehrung des Episkopats geeignet wäre. Diese Ansicht, die vom Bischof Epiphanius von Perge in Pamphylien geäußert wurde«²³, stellte ohne weiteres eine Anspielung auf Kyrill von Alexandrien dar, hatte doch der große Alexandriner in mehreren, nach der *Formula Unionis* verfassten Briefen (Ad Acacium, Ad Succensum I und II), die Formel »zwei Naturen nach der Einigung« akzeptiert, unter der Voraussetzung, dass die Zahl »zwei« nur »der intellektuellen Betrachtung nach« (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) zulässig sei, d.h. nur als eine Art intellektuelle Betrachtung der (des wie) Weise auf die die Inkarnation zustandekam seitens des forschenden Intellekts. Darüber hinaus sei hier darauf hingewiesen, dass Amphiloichios von Side, der einzige Metropolit des CE, der dem Chalkedonense seine Zustimmung verweigerte, sich in derselben Provinz, d.h. Pamphylien, wie der oben erwähnte

²² A. B. Kartaschew, Вселенские Соборы, Minsk 20082, S. 351.

²³ Siehe z. B. das Gutachten der Metropolitansynode von Pamphylien unter dem Vorsitz von Epiphanius von Perge: »...non enim ad populum a papa Leone et a sancto Calchedonensi consilio scripta est (sc. die christologische Formel)... sed tantummodo sacerdotibus, ut habeant quo possint repugnare contrariis. Duarum namque naturarum sive substantiarum unitatem in Christo declaratam invenimus a plurimis apud nos consistentibus sacris et gloriosissimis patribus et nequaquam veluti mathema aut symbolum his qui baptizantur, hoc tradimus, sed ad bella hostium reservamus«. (ACO II, 5, 59).

Epiphaios von Perge befand; eine Tatsache, die vielleicht Pamphylien als eine der kleinasiatischen Provinzen in Erscheinung treten lässt, in der sich, ähnlich wie später im benachbarten Karien, monophysitische Tendenzen besonders bemerkbar machten.

Zusammenfassend legt der *Codex Encyclius* beredt Zeugnis davon ab, dass, erstens, die Mehrheit der Bischöfe des Ostens in der chalkedonischen Definition kein Glaubenssymbol sahen – diese Würde erkannten sie nachdrücklich nur dem Nikänum zu – sondern eine rechthabende Erklärung dessen; zweitens, die Bischöfe, von denen nicht wenige am Konzil von Chalkedon beteiligt waren, nahmen diese Synode nur unter dem Licht der Christologie Kyrills an, dessen Terminologie (u. a. die »Mia Physis« Formel) sie als selbstverständlich orthodox betrachteten²⁴ und sich somit dem »orthodoxen terminologischen Pluralismus« des Alexandriners anschlossen, der übrigens auch ins Chalkedonense Eingang gefunden hatte, wie es nicht zuletzt aus der in den Konzilsakten dokumentierten Deklaration des Bischofs Eustathios von Berytos zu entnehmen ist.

Es war einer der unglücklichsten Vorfälle jener Zeit, dass zum einen die monophysitischen Massen im Osten, insbesondere in Ägypten und Syrien, das Konzil hauptsächlich deswegen verurteilten, weil sie an dem, den wahren ökumenischen Geist Kyrills verkennenden, einseitigen alexandrinischen Monotraditionalismus eines Dioskur festhielten, während, zum anderen, die Nachfolger des großen Leo I in Rom kein richtiges Verständnis für die in der Ostkirche herrschenden Verhältnisse und die Gefahr eines latenten Nestorianismus, vor dem auch chalkedontreue Theologen im Osten warnten, zeigen konnten.

Nimmt man zusätzlich auf das politische Interesse der kaiserlichen Macht in Konstantinopel Rücksicht, der an der Wahrung der politischen Einheit des Reiches durch die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens lag, dann fällt es einem nicht schwer zu verstehen, wie es zum so genannten Akakianischen Schisma kam, das fast 35 Jahre andauerte und der Kirchengemeinschaft zwischen Alt- und Neurom zum ersten Mal einen so peinlichen Abbruch tat.

Akakianisches Schisma

Die Nachfolge Leos I. auf dem Kaiserthron trat 474 Zenon an, ein Isaurischer General, der mit Ariadne, der Tochter des verstorbenen Kaisers, verheiratet war. Nach einer kurzen Zwischenepisode (Januar 475–August 476), während derer der Usurpator Basiliskos regierte und mit einem von Timotheos Ailuros veranlassten Edikt, dem so genannten *Enkyklion*, die Chalkedonische Orthodoxie umstürzte und Ailuros die vorläufige Freude gab, endlich über seine Gegner, genau so wie seine Vorgänger Kyrill und Dioskur, triumphieren zu können, kehrte Zenon auf den Thron zurück. In einer Konstitution sorgte er für die Wiederherstellung der Autorität des chalkedonischen Konzils. Einige prominente antichalkedonische Bischöfe, darunter der ehemalige Freund Zenons, Petros Fullo (von dessen liturgischen Tätigkeit wir später berichten werden), der seit 469 Martyrios auf dem Bischofsitz von Antiochien ersetzt hatte, wurden entfernt. Jedoch wurde der Jerusalemer Patriarch Anastasios vielleicht deswe-

²⁴ Zum *Codex Encyclius* siehe *Th. Schnitzler*, Im Kampf um Chalkedon. Geschichte und Inhalt des *Codex Encyclius* von 458 (Analecta Gregoriana, vol. XVI, Series Facultatis Theologicae, Sectio B, 7), Rom 1938 und *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 221–266; *P. T. R. Gray*, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 21–22. Vgl. *L. Duchesne*, Histoire de l'Eglise, Paris 1929, Bd. 3, S. 483, Anm. 1.

gen verschont, weil er sich, obwohl er das »Enkyklion« unterzeichnet hatte, sich Chalkedon gegenüber zurückhaltend benahm.²⁵ Sein Nachfolger Martyrios von Jerusalem, der früher im Kreis des Heiligen Euthymios ein anstrengend asketisches Leben geführt hatte,²⁶ verurteilte zwar Chalkedon nicht, wie es früher G. Bardy²⁷ schien, sondern er konnte 479 eine Gruppe von antichalkedonischen Mönchen unter Markian von Bethlehem für sich gewinnen. Es handelte sich um die so genannte 2. Union, die sich dadurch habe vollziehen können, dass man sich auf den Taufglauben, wie er in den Konzilien von Nikaia, Konstantinopel und Ephesos zum Ausdruck kam, berief; über die Arianer und Chalkedonier wurde der Bann verhängt, wenn sie etwas anderes als den katholischen Glauben bekannten. Dieses Ergebnis wurde neuerdings von Perone²⁸ zutreffend als »calzedonismo minimale« bezeichnet, während auch Chitty und Maraval eine ähnliche Meinung zu vertreten scheinen.²⁹ Andere Kirchen des Orients konnten jedoch noch nicht einmal den gebrechlichen Frieden Jerusalems finden. In Antiochien wurde der chalkedonische Stephanos von den Monophysiten ermordet, und seinem in Konstantinopel geweihten Nachfolger Kalandion gelang es erst nach drei Jahren und mit militärischer Begleitung seinen Sitz zu besetzen. In Ägypten, nachdem Timotheos Ailuros 477 im Exil den Tod gefunden hatte, einigten sich seine zahlreichen Anhänger auf den ehemaligen Diakon des Dioskur, Petrus Mongus, was Kaiser und Patriarchen in Konstantinopel neue Schwierigkeiten bereitete, zumal Zeno den strengen Verfechter Chalkedons, Johannes Talaia, der sich von den Orthodoxen Ägyptens zum Patriarchen von Alexandrien hatte weihen lassen, wegen Kollaboration mit dem Usurpator Illus argwöhnte.

Angesichts dieser hoffnungslosen Situation entschloss sich Zeno auf Anraten des Patriarchen Akakios zur Veröffentlichung eines Einigungsedikt am 28. 7. 482, des sogenannten »Henotikon«, das in Form eines Briefes an die alexandrinische Kirche verfasst wurde.³⁰ Daran, dass für den Text des Edikts Akakios selbst Pate stand, ist kein Zweifel zu

²⁵ D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, New York 1966, S. 94–95 und S. 101; P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 128.

²⁶ D. J. Chitty, a.a.O., S. 96.

²⁷ G. Bardy, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: A. Fliche – V. Martin (*Direction*), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bd. 4, Paris 1948, S. 294.

²⁸ L. Perone, *La chiesa di Palestina*, Brescia 1980, S. 127–139, apud A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 292 und Anm. 92.

²⁹ P. Maraval, a.a.O., S. 132. Siehe auch Ps. Zacharias Rhetor, *Kirchengeschichte* 5, 6, dt. Übersetzung v. K. Ahrens – G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1898, S. 69–70.

³⁰ Siehe den Text bei Euagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* 3, S. 14, hrsg. v. J. Bidez – L. Parmentier, Amsterdam 1964, S. 111–114 und Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Kirchengeschichte*: PG 147, 136D–140C (griechische Version; vgl. P. Allen, *Evagrius Scholasticus, The Church Historian [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents 41]*, Leuven 1981, S. 132); Ps. Zacharias Rhetor, *Kirchengeschichte* 5, 8, CSCO 83, S. 227–231 (syrische Version. Dt. Übers. v. Ahrens – Krüger, a.a.O., S. 75–78); *Liberatos von Karthago*, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, S. 17, S. 122, ACO II, 5, 127–129 (lateinische Version; vgl. Auszüge des Edikts bei Facundus von Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, S. 12, S. 4, hrsg. v. J.-M. Clement – R. Vander Plaetse, [Sources Chretiennes 499], Paris 2006, S. 200–206). Es gibt noch eine anonyme

hegen; es ist zudem höchst wahrscheinlich, dass Akakios sich vom Präzedenzfall der palästiniensischen Union unter Martyrios anregen ließ. (G.d.Chr.)

Nun sei hier auf sechs Punkte des Henotikon zu verweisen:

1) Das Dokument enthält keine formelle Verurteilung des Chalkedonense;³¹ spricht aber auch kein einziges Wort über die Formel »*ein Prosopon oder Hypostase in zwei Naturen*«, die für die Konzilsgegner ein rotes Tuch war; andererseits verschweigt es auch die »Eine Physis«-Formel des heiligen Kyrills, damit zwischen Chalkedontreuen und Chalkedongegnern die Waage gehalten wird. Auch der *Tomus Leonis* bleibt unerwähnt, obschon die Phrase: »dass dem einen eingeborenen Sohn sowohl die Wunder zugehören als auch die Leiden« eine indirekte Korrektur der Stelle vom päpstlichen Tomus, der gemäß »das eine glänzt durch Wunder (nämlich die göttliche Natur), das andere unterliegt den Schmähungen (die menschliche Natur Christi)«, zu sein scheint.

2) Die Grundlagen des Kirchenglaubens sind nur das Nizänum (325), das Konstantinopolitanum I (381) und das Ephesinum (433), während anschließend Nestorios und Eutyches, die von diesen Glaubensdokumenten abwichen, ausdrücklich gebannt werden.

3) Auch die im Chalkedonense bestätigte Unterscheidung und Vereinigung hinsichtlich der Gottheit und der Menschheit Christi werden im Henotikon zur Geltung gebracht; zudem wird nachdrücklicher die doppelte Wesenseinheit Christi, nämlich »der Gottheit nach mit dem Vater und der Menschheit nach mit uns« betont. Dies scheint unmittelbar auf das Chalkedonense, aber auch auf die frühere Formula Unionis von 433 hinzuweisen.

4) Das Henotikon erkennt ausdrücklich die berühmten 12 Anathematismen Kyrills, die als Anhang an dessen 3. Brief an Nestorios zusammengefügt worden waren, an; es scheint somit die gesamte kyrillische Christologie zu kanonisieren, was, obwohl es den strengen Dyophysiten, bzw. Chalkedonern missfiel, es sicherlich nicht nur den Monophysiten, sondern auch der wohl kyrillisch gesinnten Mehrheit der Chalkedonsanhänger genüge tat.

5) »Es scheint«, wie Grillmeier³² charakteristisch sagt, »nur noch ein Schritt zur offenen Absage an Chalkedon zu sein«, wenn unser Dokument jeden mit dem Bann belegt, der »ob jetzt oder irgendwann einmal, ob zu Chalkedon oder zu irgendeiner anderen Synode«, eine andere Auffassung hegte.

6) Schließlich sei auf die Formel »der eine aus der Dreifaltigkeit, Gott das Wort, ist Fleisch geworden« verwiesen, denn hierin kündigt sich eine Lesart der theopaschitischen Formel an, dessen Annahme nicht zuletzt die theologische Diskussion der Zukunft beschäftigen sollte.³³

Das *Henotikon* war offensichtlich eine Kompromissformel; als solche konnte es nicht mehr als einen hinfalligen Frieden in den Kirchen des Ostens herbeiführen, da nicht wenige Monophysiten Alexandriens sich der Einigung anzuschließen weigerten, die ihr Patriarch Petrus Mongus mit Akakios einging. Auch in Antiochien erklärte sich der Monophysit Petrus

und tendenziöse armenische Übersetzung des Dokuments: Siehe *W. H. C. Frend*, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, S. 177, und Anm. 4.

³¹ Siehe dazu *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 285–290.

³² *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 289.

³³ *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 289; *G. Bardy*, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: *A. Fliche – V. Martin (Direction)*, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque'à nos jours*, Bd. 4, Paris 1948, S. 292.

Fullo, der in der früheren Zeit bereits drei mal den antiochenischen Bischofsitz innehatte, bereit, die neue Regelung anzunehmen; so ließ ihn der Kaiser anstelle des, das Henotikon ablehnenden, Kalandion denselben Sitz wieder besteigen.³⁴ Den Preis aber, den der Patriarch von Konstantinopel, Akakios, und Kaiser Zeno für diese oberflächliche Beruhigung zahlen mussten, war zu hoch: Akakios zog sich den heftigen Widerspruch des Papstes Felix II (III), der sich, genau wie seine Vorgänger Simplicios, Hilarus und der große Leo, als unnachgiebiger Hüter der chalkedonensichen Orthodoxie fühlte und im Henotikon eine klare Absage an das Chalkedonense und an der Autorität des päpstlichen Stuhles zu sehen glaubte, zu. Der Papst berief eine Synode in Rom ein und verhängte über Akakios die Absetzung und die Exkommunikation; dem konstantinopolitanischen Patriarchen gestand Felix nicht einmal die Möglichkeit zur Reue zu! So kam es zum Abbruch der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel, zum so genannten Akakianischen Schisma, das fast 35 Jahre andauerte (484–519).

Es war ein fataler Schritt: Obgleich aus römischer Sicht völlig verständlich, wie früher Duchesne³⁵ und Bardy³⁶, mit einem eher problematischen Hinweis auf die Rolle des Papstes als Chefs der »universalen Kirche«, die Sache darlegten, verriet das päpstliche Vorgehen ungenügende Kenntnis der östlichen Verhältnisse. Ähnlich mangelnde Einsicht in den kirchengeschichtlichen Kontext scheinen manche moderne Autoren aufzuweisen. So beurteilt Stein³⁷ das Henotikon als »Triumph des Monophysitismus«, während der schon erwähnte Duchesne³⁸ bemerkt, dass das Henotikon nur als orthodox anzuerkennen sei, wenn man es abgesehen von seinem konkreten kirchengeschichtlichen Zusammenhang betrachtet! – als ob die Glaubensdokumente philosophische Traktate wären. Auch der Russe A. B. Kartaschew weist das Dokument als einen deutlichen Verrat an der Orthodoxie zurück.³⁹ Neuere Forscher entscheiden sich für eher zurückhaltendere Ausdrücke; Diepen⁴⁰ erkennt den Inhalt als rechtgläubig an, verurteilt aber dessen Intention als schismatisch. Andere, wie K. Bihlmeyer- H. Tüchle⁴¹ und Murphy-Sherwood⁴² sind der Ansicht, dass das Henotikon, zumindest indirekt, das Anathem über Chalkedon verhängte, was sicher

³⁴ *Euagrios*, *Historia Ecclesiastica* 3, 16, hrsg. J. Bidez – L. Parmentier, 114; *Ps. Zacharias*, *Kirchengeschichte* V, 9, dt. Übers. v. *Abrens – Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1898, S. 80.

³⁵ *L. Duchesne*, *Histoire de l'Eglise*, Bd. III, Paris 1929, S. 504.

³⁶ *G. Bardy*, *Du Concile du Chalcédoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: *A. Fliche – V. Martin* (*Direction*), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bd. 4, Paris 1948, S. 297.

³⁷ *E. Stein*, *Histoire du Bas-Empire*, Bd. II, Paris 1949, S. 31.

³⁸ *L. Duchesne*, *Histoire de l'Eglise*, Bd. III, Paris 1929, S. 504.

³⁹ *A. Kartaschew*, *Вселенские Соборы*, Minsk 2008, S. 358: »Ясна, что в данной исторической обстановке он (sc. das Henotikon) был изменой чистой ортодоксии«.

⁴⁰ *H.-M. Diepen*, *Les douze Anathematismes au Concile d'Ephèse et jusqu'en 519*, *Revue Thomiste* 55 (1955) 332.

⁴¹ *Kirchengeschichte*, Erster Teil: Das christliche Altertum, Paderborn 1958, S. 287.

⁴² *Fr. X. Murphy – P. Sherwood*, *Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige und H. Bacht*, Bd. III), dt. Übersetzung von *N. Monzel – E. Labonté*, Mainz 1990, S. 54.

nicht der Fall war.⁴³ Der Italiener M. Simonetti⁴⁴ bringt scharfsinnig Vorteile und Nachteile des Henotikon auf den Punkt; obgleich er es für »wesentlich orthodox« (»sostanzialmente ortodosso«) hält, glaubt er, dass es nicht zuletzt dank der Bestrebungen des Monophysiten Severus schließlich antichalkedonisch wirkte. Außerdem vertreten fast alle Autoren grosso modo die kirchenpolitische Interpretation von Schwartz,⁴⁵ der zufolge es Akakios beim Henotikon ausschließlich um die Wahrung der Rechte des Stuhles von Konstantinopel ging, eine Ansicht, die neuerdings von Chr. Brennecke in Frage gestellt wurde.⁴⁶ Haacke hat zwar nichts gegen die Orthodoxie des Dokuments, glaubt jedoch, dass dessen Bedeutung auf kirchenpolitischer und ekklesiologischer Ebene liegt. Unter diesem Licht betrachtet, hat er kein Bedenken das Henotikon als eine Urkunde gefährlichen Staatskirchentums zu bezeichnen.⁴⁷ Auf der anderen Seite betrachtet Winkler kurzerhand das kaiserliche Edikt als orthodox; er fühlt sich jedoch berechtigterweise zum Eingeständnis genötigt, dass das Dokument »auch den Konfliktstoff der kommenden Ereignisse« in sich barg.⁴⁸ H. Chadwick scheint ein Verständnis für das Vorgehen des Kaisers und des Patriarchen aufzuzeigen.⁴⁹

Abweichend von der herrschenden Meinung macht W. H. C. Frend darauf aufmerksam, dass nicht das Henotikon, sondern die zwischen beiden Kirchen allmählich wachsenden

⁴³ Vgl. inter alia B. B. Болотов, История Церкви в период вселенских соборов: История богословской мысли, Moskau 2007, S. 389–390. Auch P. Charanis, Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518, (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 11), Thessaloniki 1974, S. 43.

⁴⁴ M. Simonetti, Studi di Christologia postnicena, (Studia Ephemeridis Augustinianum 98), Roma 2006, S. 465–466.

⁴⁵ Ed. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma (AbAW.PH NF10), München 1934, S. 197–198; W. H. C. Frend, The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge 1972, S. 178; P. Allen, Monophysiten, in: TRE 23, Berlin 1994, S. 226 (apud H. Chr. Brennecke, Chalkedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozeß der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, in: J. van Oort – J. Roldanus (Hgg.), Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, Leuven 1997, S. 43, Anm. 98). Siehe jedoch H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller Bd.1, Lieferung D1), Göttingen 1980, S. 10.

⁴⁶ H. Chr. Brennecke, ebd. (Es handelt sich um eine ausgezeichnete Studie).

⁴⁷ Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 123.

⁴⁸ D. W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog, (Innsbrucker theologische Studien, hrsg. v. E. Coreth et al.), Innsbruck – Wien 1997, S. 124.

⁴⁹ H. Chadwick, The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great (Oxford History of the Christian Church, hrsg. V. Henry – Owen Chadwick), Oxford 2004, S. 595. Derselbe Autor (East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence [Oxford History of the Christian Church, hrsg. v. Henry und Owen Chadwick]), Oxford 2005, S. 47) bezeichnet das Henotikon als »ingeniously worded«. Vgl. auch die wohl erwogene Meinung von D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, New York 1966, S. 114: »we see, too, how as a temporary measure (in the end of course it had to go) the Henotikon has a positive historical value in giving people time and freedom to think – so that the successors of those who... had been hesitant to accept anything but a downright anathema on Chalkedon, were now ready to die in defense of that council«.

Antipathien die Hauptursache des Schismas wären.⁵⁰ Eine ähnliche Meinung vertritt W.-D. Hauschild,⁵¹ der die Entscheidung Roms, die Gemeinschaft mit Akakios abzubrechen, eher auf das Missfallen des Papstes gegenüber den Expansionsbestrebungen seines Kollegen am Bosporos zurückführt.

Schließlich stimmen Haacke, Maraval und Grillmeier darin überein, dass wir es beim Henotikon mit einem Zurücktreten hinter das Chalkedonense zu tun haben.⁵² Das ist zwar durchaus richtig, aber nur insofern man den Sachverhalt aus dem privilegierten Blickwinkel des heutigen Forschers betrachtet. Man darf, mit anderen Worten, auch darauf Rücksicht nehmen, dass sich die byzantinische Kirche im Verlauf der Jahrzehnte, die dem Chalkedonse folgten, im so genannten Rezeptionsprozess dieser Synode befand; vollzieht man diese Rezeptionsphase in einem Gedankenexperiment nach, dann kann man es nur für selbstverständlich halten, dass nach ostkirchlicher Auffassung die chalkedonensische Formel »ein Prosopon oder Hypostase in zwei Naturen« nur im Vergleich zu Kyrills Christologie und vor allem zu dem nikänischen Symbol beurteilt werden sollte. Dass dabei das römische Papsttum von Anfang an als Garant für die Rechtgläubigkeit der Synode auftrat, war dafür ein notwendiger, aber auf keinen Fall ein hinreichender Grund. Denn die wohl rechtlich-normativen Kategorien, in denen Rom zu denken und vor allem vorzugehen pflegte, waren dem Episkopat und dem Volk im Osten zumindest unverständlich. Die Glaubensdefinition Chalkedons, wir erliegen nun der Versuchung, die Worte Goethes zu benutzen, sei nicht aus der Luft gegriffen; vielmehr bildet sie ein Glaubensdokument, das sich nur in seinem dogmengeschichtlichen Zusammengang richtig auslegen lässt.⁵³ Die vom päpstlichen Stuhl vertretene Auffassung Chalkedons, als eines quasi rechtlichen Dokumentes, an dem sich ausschließlich die Rechtgläubigkeit aller messen müsste, konnte man im Osten, wie Schultz neuerdings trefflich ans Licht brachte, nicht ohne weiteres gutheißen. Nach ostkirchlichem Synodalverständnis waren die Konzilsdefinitionen viel mehr authentische Ausdrücke des »ἅπαξ παραδοθείσης τοῖς ἁγίοις πίστεως«, der im Leben der Kirche erfahrenen Christuswahrheit und darum dürften sie nicht als definitiver Maßstab einer ideologischen Orthodoxie angesehen werden. Von daher sollten sie nur unter dem Licht der althergebrachten kirchlichen Tradition interpretiert werden; und das heißt auch, dass die Mitglieder des Leibes Christi, Kleriker und Laien, die in einem Rezeptionsprozess ihre Zustimmung gaben, die der Anerkennung der göttlichen Inspiration – und das heißt des Ökumenischen Charakters – eines Konzils gleichkommt.

Die Politik des Henotikon schlug schließlich fehl. In der Zwischenzeit war es der östlichen Kirche vergönnt, eine Reflexionsphase zu durchlaufen, die zur Bereicherung des theologischen Denkens beitrug. Unter dem monophysitisch gesinnten Kaiser Anastasios (491–518),

⁵⁰ W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985, S. 810.

⁵¹ Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd.1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 20073, S. 196.

⁵² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg – Basel – Wien ²1991, S. 288; P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 133.

⁵³ Vgl. P. Maraval, a.a.O., S. 127 und Anm. 37, der diese Position dadurch zu kritisieren glaubt, indem er vom theologischen Konservatismus [sic] redet.

der Zeno nachgefolgt war, vollzog sich, immerhin unter formeller Geltung des Henotikon, eine kurze Wende zu Gunsten des Monophysitismus. Vom Ende des 5. Jahrhunderts bis 518, als der Illyrier Justin auf den Kaiserthron am Bosporos stieg, wurden zwei chalkedontreue Patriarchen von Konstantinopel, Euphemios (489–496) und Makedonios (496–511), die trotzdem das Henotikon unterzeichnet hatten, aufgrund verschiedener Vorwände abgesetzt und in die Verbannung geschickt. Zugleich betätigten sich sogar zwei der prominentesten Figuren der antichalkedonischen Partei, der unermüdliche Philoxenos von Hierapolis (Mabbug) mit seinem vollblütigen Syrerum und der berühmte Severus, der größte Theologe der Sekte, der auch in Berytos Jura studiert hatte, in Konstantinopel, wo sie Kaiser Anastasios für ihre Sache unschwer gewinnen konnten. Philoxenos setzte den antiochenischen Bischof Flavian II. unter Druck, der obwohl er das Henotikon unterzeichnet hatte, chalkedontreu war.⁵⁴ In Palästina begannen jedoch allmählich die Konzilsanhänger an Boden zu gewinnen. Den größten Beitrag dazu leisteten die ehrenvollen Persönlichkeiten des dortigen Mönchtums, die aus Kappadozien stammenden Heiligen Sabbas und Theodosios. Sie verwandelten, mit Ausnahme der Gasaregion, worin sich der unnachgiebige Monophysit Petros der Iberer eingenistet hatte, das palästinensische Mönchtum zu einem Bollwerk der chalkedonensischen Orthodoxie.⁵⁵ Dies zeigte sich am deutlichsten, als die beiden ehrwürdigen Figuren, begleitet von anderen Mönchen, in zwei kritischen Phasen um die chalkedontreuen Jerusalemer Patriarchen, zunächst Elias und dann Johannes, einen Schutzgürtel bildeten. Indessen verurteilte Elias in einer Synode in Jerusalem Nestorios samt den alten Lehrern der antiochenischen Tradition, Diodorus von Tarsus und Theodor von Mopsuestia⁵⁶. Gegen die antiochenischen Theologen ging auch Flavian von Antiochien, dem Druck des Philoxenos erliegend, nach 509 vor, ohne jedoch das Chalkedonense anzutasten.⁵⁷ Dies waren Zeichen eines Chalkedonismus, der allmählich auch durch den peinlichen Zusammenstoß mit der antichalkedonischen Partei den Verdacht eines latenten Nestorianismus auszuräumen

⁵⁴ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 36 und Anm. 104 unter Verweis auf den Brief der palästinensischen Mönche an Alkison von Altepirus über die Gründe der Feindschaft Philoxenos gegen Flavian; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, *Konstantinopel II und III* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 62; siehe aber auch G. Bardy, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier* (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque' à nos jours*, Bd 4, Paris 1948, S. 312–314; P. Maraval, a.a.O., S. 140 und S. 142.

⁵⁵ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 42–43. Vgl. auch Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*, (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 2006, S. 97–100 und D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, New York 1966, passim.

⁵⁶ P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hg. von J.-M. Mayer et al. (dt. Ausgabe hg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten* (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 142 und Anm. 108; G. Bardy, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier* (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque' à nos jours*, Bd 4, Paris 1948, 294, redet von Verurteilung Chalkedons; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, *Konstantinopel II und III* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 64–65.

⁵⁷ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX) Leiden 1979, S. 37 mit Anm. 107; vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 64.

verstand. Auch auf der Ebene der theologischen Reflexion vollzog sich insofern ein Wandel, als die Theologen des sogenannten Neuchalkedonismus den Begriff der »Hypostase« vor jeder nestorianisierenden Interpretation zu schützen versuchten und die wirkliche Vereinbarkeit der chalkedonischen Christologie mit der derjenigen Kyrills ans Licht zu bringen begannen.

Das Schisma mit Rom aber hielt an. Mit Ausnahme des wohl milden Papstes Anastasius II (496–498), dessen Gesandte in Konstantinopel die dort verweilenden Vertreter der alexandrinischen Kirche zur Annahme der Orthodoxie des Tomus Leonis überreden konnten und von diesen sogar ein dem Henotikon ähnliches Glaubensbekenntnis akzeptierten,⁵⁸ beharrten die Päpste Gelasius, Symmachus und Hormisdas auf die Erfüllung der strengen Bedingungen Felix' II., um die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel wiederherzustellen: In Konstantinopel sollte man, so das päpstliche Verdikt, das Henotikon abschaffen und nicht nur dessen Initiatoren Akakios, sondern auch alle Patriarchen, die ihm nachgefolgt waren und dem verhassten Dokument irgendwie ihre Zustimmung gegeben hatten, abschwören; das galt sogar für ehrliche Chalkedonanhänger, wie Euphemios und Makedonios, die wegen ihrer Treue zur Orthodoxie im Exil als Konfessoren gestorben waren! Für die byzantinische Kirche war das ohne weiteres eine Zumutung. Zwei vom Papst Hormisdas nach Konstantinopel geschickte Gesandtschaften, in den Jahren 515 und 517, blieben ohne Erfolg, zumal Kaiser Anastasios sich aus politischen Motiven zögernd verhielt.⁵⁹ So konnten die oben erwähnten Bedingungen Roms, die nochmals in der berühmten *Formula Hormisdas* niedergeschrieben worden waren, nur von den Bischöfen des Illyricums erfüllt werden.⁶⁰ Dass Rom dabei auch auf die Anerkennung seines unangefochtenen Primats in Glaubensfragen pochte, konnte für weitere Belastungen der Situation sorgen, zumal in Konstantinopel das Selbstbewusstsein der Reichskirche schon stark genug geworden war. Inzwischen hatte sich Severus bereits 512 des antiochenischen Bischofsitzes bemächtigt und ging harsch gegen die Chalkedonier, insbesondere in der Provinz Syria II, vor. Die Bedrängten der Region sollten in Kürze bitterlich erfahren, dass sie von der monophysitisch gesinnten Regierung am Bosphoros nichts zu erwarten hatten; sie wandten sich selbstverständlich Rom zu, eine Tatsache, die am deutlichsten zu Tage legt, dass die sogar von Anastasios zu Gunsten der Chalkedongegner fast aufgegebene Politik des Henotikon die Probleme im Osten nicht ausräumen konnte.

Aufhebung des Schismas und neuchalkedonische Ansätze:

Die theopaschitische Formel

Die vorläufige Lösung, brachte der Regierungswechsel in Konstantinopel: Der Illyrier Justin, der Mitte des Jahres 518 die Macht antrat und sich von Anfang an von seinem Neffen Justinian assistieren ließ, wollte die Kirchengemeinschaft mit Rom unbedingt wiederher-

⁵⁸ Christian Fraise-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 191.

⁵⁹ Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 35–137.

⁶⁰ Christian Fraise-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 195–196.

stellen. Das Ende des Akakianischen Schisma erfolgte schließlich am 22.4.519, nachdem sich sowohl die Regierung als auch der neue Patriarch von Konstantinopel, Johannes II, den strengen Bedingungen des Papstes samt der Anerkennung des römischen Primats gefügt hatten.⁶¹ Der Triumph Roms war aber nur dem Schein nach vollständig, denn weder die theologischen Probleme, geschweige denn die Glaubensfragen, lassen sich durch feierliche Akte juridischer Art lösen. Nun schlug die Stunde, dass die theologische Erfahrung, die die Ostkirche sich nach über einem halben Jahrhundert im Kampf um Chalkedon angesammelt hatte, endlich zu Wort kam. Zum Hauptwortführer der theologischen Synthese, eigentlich die erste der byzantinischen Kirche, wurde der spätere Kaiser Justinian selbst. Die Anregung dafür gab ihm eine Gruppe von Mönchen aus der lateinsprachigen Provinz Skythien, der heutigen Dovrutza, die ohne dem Chalkedonense den geringsten Abbruch tun zu wollen,⁶² die Annahme der Kompromissformel »*Unus ex Trinitate passus est carne*« propagierten. Diese Formel, die sogenannte »theopaschitische«, auf die schon Proklos von Konstantinopel in der ersten Hälfte des 5. Jh. gegriffen hatte,⁶³ war durchaus orthodox und wollte »sicherstellen, dass tatsächlich die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit und nicht bloß eine abstrakte Menschennatur, im Fleische gelitten hat.«⁶⁴ Die »skythischen Mönche« begaben sich Mitte des Jahres 519 nach Rom, um sich vom Papst die Formel bestätigen zu lassen; das war eine Illusion, da Papst Hormisdas sie 520 aus Rom vertrieb,⁶⁵ obgleich Dionysius Exiguus dort dadurch der Formel zum Durchbruch verholfen hatte, dass er die 12 Anathematismen Kyrills, worin der orthodoxe Theopaschitismus Ausdruck fand, aber auch den diesbezüglichen Text des oben erwähnten Proklos ins Lateinische übersetzt hatte.⁶⁶ Das war kein gutes Zeichen; denn es begannen sich allmählich theologische Kreise in der westlichen Kirche heraus zu bil-

⁶¹ Christian Fraisse-Coué, a.a.O., S. 200–202.

⁶² Dies beteuern die skythischen Mönche in allen Tönen: *Johannes Maxentius*, De Christo professio: PG 86a, 85A; sie nehmen sich es sogar an, die volle Übereinstimmung des *Tomus Leonis* mit den 12 Anathematismen Kyrills zu beweisen: *Johannes Maxentius*, a.a.O.: PG 86a, 84A–D.

⁶³ Siehe jedoch M. Richard, Proclus de Constantinople et le Théopaschisme, *Révue d'Histoire Ecclésiastique* 38 (1942) 303–331.

⁶⁴ Siehe die ausführliche Behandlung des Themas bei A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 333–359. Vgl. auch J. A. McGuckin, »The Theopaschite Confession« (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon, *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984) 243–244 und passim.

⁶⁵ Das Verhalten des Papstes erscheint um so weniger taktvoll, als die skythischen Mönche aus einer Region, d.h. Skythien, stammten, die seit jeher ein Bollwerk des Chalkedonismus gewesen war und das dortige Mönchtum die Gemeinschaft mit Rom trotz der offiziellen Henotikonpolitik der byzantinischen Keiser nie angekündigt hatten. Siehe P. Charanis, Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518, (Βυζαντινά κείμενα καὶ μελέται 11), Thessaloniki 1974, S. 47.

⁶⁶ P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX) Leiden 1979, S. 37 mit Anm. 107; vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, a.a.O., S. 48–50 und S. 296–207; Christian Fraisse-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005; vgl. aber H.-M. Diepen, Les douze Anathématismes au Concile d' Ephèse et jusque' en 519, *Révue Thomiste* 55 (1955) 326–328 und 332.

den, die sich in geringem Maße bereit fühlten der Christologie des heiligen Kyrill Verständnis entgegenzubringen.⁶⁷ Auch im päpstlichen Stützpunkt in Konstantinopel, dem Kloster der »Akoimeten« (der Schlaflosen) fühlte man nicht nur eine gewisse Aversion der Lehre des großen Alexandriners gegenüber; vielmehr machte man dort aus seiner Vorliebe zur Theologie des »Vaters des Nestorianismus«, Theodor von Mopsuestia, keinen Hehl.

Nach anfänglichem Zögern ergriff nun Justinian für die Initiative der skythischen Mönche Partei; in einem Brief an den Papst Hormisdas empfahl er die Formel »*Unus ex Trinitate*« als besonders geeignet für die »*pax sanctorum ecclesiarum*«. Aber die Gemüter in Rom waren noch nicht zu diesem Schritt bereit.⁶⁸ Justinian konnte abwarten, trotzdem verstärkte sich seine Überzeugung, dass die Formel komplementär zur chalkedonensischen Definition wirken konnte, um den Vorwürfen der Monophysiten gegen Chalkedon, aber auch den nestorianischen Tendenzen innerhalb der strengen Dyophysiten Einhalt zu gebieten. Den entscheidenden Anlass dazu sollte die so genannte *Collatio cum Severianis* geben, nämlich eine theologische Konferenz von 12 Repräsentanten der Anhänger und der Gegner des Chalkedonense, je 6 von jeder Partei.⁶⁹ Das Treffen fand 532 in Konstantinopel statt und bot dem Kaiser die Gelegenheit an, sich in die severianischen Einsprüche gegen die Orthodoxen einen klareren Einblick zu verschaffen. Das führte im nächsten Jahr zur Veröffentlichung von zwei Edikten, in denen der Kaiser – Theologe, in der Tradition eines Konstantin des Großen und eines Theodosios I. bewusst stehend, seiner Überzeugung feierlich Ausdruck verlieh, dass die von den skytischen Mönchen vorgeschlagene Formel, sowie die kyrillische Formel »*Vereinigung der Hypostase nach*« einen wesentlichen Teil des chalkedonensischen, bzw. orthodoxen Glaubens sei.⁷⁰ Das geschah offensichtlich mit voller Annahme des neuchalkedonischen Anliegens und zielte darauf ab, den »orthodoxen terminologischen Pluralismus«, der bereits bei Kyrill und auch im Chalkedonense zu vollem Recht gelangt war, als notwendig für die Kirche zu erklären. Diesmal hatte Justinian hinsichtlich Rom rechtzeitig seinen Rücken gedeckt, indem er Papst Johannes II. über seine Intentionen in Kenntnis gesetzt hatte. Der Papst willigte dazu ein und hütete sich nicht einmal davor, die strengen Wächter der päpstlichen Interessen in Konstantinopel, die Akoimetenmönche, als Nestorianer zu verurteilen, als sie sich gegen die theopaschitische Formel äußerten.⁷¹

⁶⁷ Vgl. die Synode in Rom von 512, die der kyrillischen Formel »*von zwei Naturen*« gegenüber zurückhaltend stand: Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 194. Vgl. V. Schnurr, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der »skythischen Kontroverse«, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. v. A. Ehrhard et al., Bd. 18, 1. Heft), Paderborn 1935, S. 124–125.

⁶⁸ Siehe über die Gegner der Formel, Trifolios und Diakon Dioskor, Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 206–208; vgl. auch über westliche Theologen, die Kyrill ablehnten Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ πέμπτῃ Οἰκουμενικῇ Σύνοδος (Εἰσαγωγή, πρακτικά, σχόλια), Athen 1985, S. 97.

⁶⁹ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 356 und Anm. 100.

⁷⁰ A. Grillmeier, a.a.O., S. 356–357.

⁷¹ Papst Johannes II, Epist. ad Justinianum: PL 66, 17C–24A. Siehe P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 37 und Anm. 107, ferner S. 57 und Anm. 188, S. 64, S. 71 und S. 80–81 (über die *Litterae ad Petrum*); vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 81; Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 208 und Anm. 224.

Der Streit um die drei Kapitel: Der Triumph des Neuchalkedonismus

Im selben Zusammenhang sei auch der letzte Akt unseres Dramas, der Streit um die drei Kapitel, behandelt. Es handelt sich dabei um das Problem der Verurteilung zumindest eines Teils der antiochenischen Tradition in Werk und Person Theodoros von Mopsuestia, in den antikyrrillischen Werken Theodoretos von Kyrros und schließlich des in dem in Chalkedon vorgelesenen Briefes an Maris den Perser des Ibas, Bischof im mesopotamischen Edessa, in dem das Missfallen Ibas' Kyrillos gegenüber zum Ausdruck kam.

Im Jahre 544 veröffentlichte Justinian ein die drei Kapitel verurteilendes Edikt, bzw. Traktat.⁷² Der Text ist nicht mehr erhalten, aber er soll Person und Werk Theodoros von Mopsuestia mit dem Bann belegt haben. Die Personen Theodoretos und Ibas blieben unangetastet, da sie in Chalkedon rehabilitiert worden waren, stattdessen traf das Anathem aber den antikyrrillischen Teil ihres Werkes.⁷³ Von diesem Zeitpunkt an beginnt ein langwieriger Prozess, der schließlich im Konstantinopolitanum II 553 sein Ende finden sollte, das sich das theologische Anliegen des Neuchalkedonismus zu eigen machte und die kyrillische Interpretation Chalkedons zur vollen Geltung brachte.

Hier seien zum Schluss nur die Gründe des so genannten Dreikapitelstreites kurz zu erörtern.

Einer seit Ed. Schwartz⁷⁴ weit verbreiteten Meinung zufolge, ließ sich Justinian zur Verurteilung der antiochenischen Christologie von seinem theologischen Berater Theodor Askidas überreden. Askidas, der ein bewusster Origenist gewesen war, hatte ein tiefes Missfallen empfunden, als Justinian auf Betreiben des päpstlichen Vertreters in Konstantinopel, Pelagius, im Jahr 543 mit einem Edikt gegen die in Palästina verbreitete origenistische Strömung auftrat. Um an Pelagius Rache zu nehmen, aber insbesondere um die Aufmerksamkeit des Kaisers von der Origenistischen Frage abzulenken, ersann sich, so die herrschende Meinung, Theodoros Askidas den Dreikapitelstreit und brachte somit Justinian dazu, gegen das von den Origenisten vermeintlich verhasste Chalkedon vorzugehen. Diese Theorie, die, nach den Worten Schwartz' in Justinian nichts mehr als ein willenloses Werkzeug der »teuflischen Pläne« von Askidas sieht, wird bis heute von der großen Mehrheit der modernen Forscher vertreten.⁷⁵ Sie beruht auf der entsprechenden Behauptung eines der Hauptanhänger der Dreikapitel, des Diakon von Karthago

⁷² *Fakundus von Hermiane* verwendet dafür den Terminus *liber*: siehe dazu *Ev. Chrysos*, 'Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 3), Thessaloniki 1969, S. 20–21.

⁷³ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 65, mit Hinweise an Amman.

⁷⁴ Ed. Schwartz, Zur Kirchenpolitik Justinians, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts, Berlin 1960, S. 276–328.

⁷⁵ L. Duchesne, apud L. Brehier, La politique religieuse de Justinian in: *A. Fliche – V. Martin (Direction)*, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, Bd 4, Paris 1948, S. 460; H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller Bd.1, Lieferung D1), Göttingen 1980, S. 26; P. Maraval, Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I., in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 449; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 43; Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 19795, S. 164–166; A. Kartashev, Вселенские Саборы, Minsk 20082, S. 390–393,

Liberatos,⁷⁶ dessen Unvoreingenommenheit nicht als vorausgesetzt angesehen werden darf. So gelang es dem griechischen Byzantinisten E. Chrysos, den Nachweis dafür zu bringen, dass das Zeugnis Liberatos einer festen Grundlage in der Wirklichkeit entbehre.⁷⁷ Auch neuere russische Autoren, wie Michail Viatcheslavavitz Graziansky und Alexey Vladimirovitch Chrapov,⁷⁸ haben die Stichhaltigkeit der oben erwähnten Theorie dadurch in Frage zu stellen versucht, dass sie auf das starke theologische Selbstbewusstsein Justinians hinwiesen, der sich nicht nur als Schützer, sondern auch als Lehrer der Kirche verstand; diese Tatsache lässt sich mit dem von Schwartz skizzierten Bild des Kaisers als eines manipulierbaren Vollstreckers fremden Willens nicht vereinbaren, zumal Justinians erhaltene theologische Traktate in ihm einen der bedeutendsten Theologen des 6. Jahrhunderts erkennen lassen. Übrigens sei darauf verwiesen, dass Justinian bereits 543 in einem heute verlorenen Traktat gegen die Drei Kapitel vorgegangen war,⁷⁹ also im selben Jahre, in dem er das antiorigenistische Edikt hatte veröffentlichen lassen; dies veranlasst uns eher an ein schon längst bestehendes theologisches Programm als an eine Erfindung der letzten Stunde zu denken.

Von den westlichen Autoren, abgesehen von M. Simonetti⁸⁰, hat nur Patrick Gray, so viel ich weiß, die herrschende Meinung überzeugend zu widerlegen versucht. Er erinnert daran, dass Justinian bereits seit 519 dadurch die Monophysiten zur Vereinigung mit der Kirche zu veranlassen verstand, weil er für die Anerkennung der theopaschitischen Formel vom Papst eintrat; somit hätte er den Vorwurf der Konzilsgegner, Chalkedon wäre eine nestorianische Synode, völlig entkräften können.⁸¹ Außerdem, so Gray, war Justinian nicht der erste, der sich der Notwendigkeit bewusst wurde, die innere Vereinbarkeit, ja sogar Identität Chalkedons ans Licht zu fördern. Sogar das Misstrauen den Drei Kapiteln gegenüber sei nicht ausschließlich auf die Initiative des Kaisers zurückzuführen, war sie denn doch auf der Tagesordnung der theologischen Debatte bereits seit der Zeit Kyrills und Proklos von Konstantinopel, die aus ihrem Missfallen Theodoros von Mopsuestia gegenüber keinen Hehl machten, wenn sie sich auch um den Frieden der Kirche willen einer formellen Verurteilung von dessen Theologie enthielten. Indessen aber hatten treue Anhänger Kyrills, wie Akakios von Melitene,

S. 451–452; vgl. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985, S. 851, der im Plan ein dem Henotikon ähnlichen Vorgehen sieht und sogar von einer Abschwächung Chalkedons redet.

⁷⁶ *Liberatus von Karthago*, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*: ACO 2, S. 5, 140–1. Dieselbe Meinung vertritt noch ein berühmter Gegner der Verdammung der Drei Kapitel, *Facundus von Hermiane*, *Pro defensione trium capitulorum*, IV, S. 4, hrsg. v. J.-M. Clement – R. Vander Plaetse (*Sources Chrétiennes* 478), Paris 2003, S. 198 (*Facundus* beruft sich dabei auf das diesbezügliche Eingeständnis des origenistisch gesinnten *Domitianus von Ancyra*).

⁷⁷ *Ev. Chrysos*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμένην Σύνοδον*, (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 3) Thessaloniki 1969, S. 25–32.

⁷⁸ M. B. Грацианский – А. В. Храпов, *Вселенский Собор*, in: *Церковные-научные центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия»* (Hg.), *Вселенские Соборы*, Moskau 2005, S. 116 und S. 129–130.

⁷⁹ P. Maraval, *Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I.*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), *Altertum*, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 448.

⁸⁰ M. Simonetti, *Studi di Christologia postinica*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 98), Roma 2006, S. 470–472.

⁸¹ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (*Studies in the History of Christian Thought*, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 50.

die Armenier vor der Lehre Theodors von Mopsuestia gewarnt; somit bemühten sie sich, der Propaganda Einhalt zu gebieten.⁸² Wenn wir der Nachricht von Fakundos von nordafrikanischer Hermiane Glauben schenken, sollte auch Akakios in der Zeit des Henotikons die Drei Kapitel verurteilt haben.⁸³ Auch zu Beginn des 6. Jh. verurteilten die chalkedonisch gesinnten Patriarchen, von Jerusalem Elias und von Antiochien Flavian II, die Hauptvertreter der antiochenischen Theologie.⁸⁴ Zur selben Aktion hatte sich kurz vorher der wohl echte Chalkedonier Makedonios von Konstantinopel herabgelassen. Schließlich bringt Gray⁸⁵ den Beweis dafür, dass sich nicht einmal der »Neuchalkedonismus« auf die Initiative einer kleinen Gruppe zurückführen lässt, wie Helmer⁸⁶ behauptete; vielmehr darf man annehmen, dass in ihm das kyrillische Selbstbewusstsein der Mehrheit der Chalkedonanhänger des Osten zum Ausdruck kommt,⁸⁷ die sich somit die Gefahr einer nestorianisierenden Fehlinterpretation Chalkedons aus dem Weg schaffen möchten. Dass eine nestorianische Gefahr in Wirklichkeit bestand, dafür lassen sich mehrere Indizien heranziehen. Hierbei erwähnen wir nur die nestorianisierenden Tendenzen der papstfreundlichen Akoimetenmönche in Konstantinopel, die so genannten *Litterae ad Petrum* von ca. 512, welche auf wohl typisch antiochenischer Weise gegen die theopaschitische Formel Einspruch erheben, ferner den Bischof von Chalkedon, Herakleian, ein nicht zuletzt einflussreicher Kleriker, der sogar in den dreißiger Jahren des 6. Jh. Diodoros von Tarsos zu den Kirchenvätern zählte,⁸⁸ die Gottesdienste zu Ehren von Diodoros von Tarsos, Theodoros von Mopsuestia, und Theodoret von Kyrros, die man sich nach der Beseitigung des akakianischen Schismas im kleinasiatischen Kilikien zu feiern

⁸² Vgl. die Ansicht K. Sarkissians (The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London 1965, S. 119) apud D. W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog (Innsbrucker theologische Studien, hrsg. v. E. Coreth et al.), Innsbruck – Wien 1997, S. 66. Siehe ferner J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. The Council of Controversy. Its History, Theology, and Texts, New York 2004, S. 118–119.

Zur genaueren Datierung des Streits um die Theologie des Theodoros von Mopsuestia siehe Christiane Fraise-Coué, Von Ephesus nach Chalkedon. Der »trügerische Friede« (433–451), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 15 und Anm. 44. Coué macht darauf aufmerksam, dass die Entfaltung des Streites sich auf Initiative von kilikischen, d.h. Nestoriusfreundlichen Bischöfen und nicht, wie u. a. R. Devresse (Le début de la querelle de Trois-Chapitre, la lettre d'Ibas et le tome de Proclus, *RevSR* 11 [1931] 546–547) glaubt, auf das gegen sie gerichtete Vorgehen des kyrillisch gesinnten Rabbulas von Edessa zurückführen lässt.

⁸³ Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνδος, Athen 1985, S. 95.

⁸⁴ P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 142, und Anm. 108; Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (453–551), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 130.

⁸⁵ P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 64–65.

⁸⁶ S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, S. 220.

⁸⁷ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 58, S. 78–79 und S. 82.

⁸⁸ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 80–81.

berechtigt fühlte.⁸⁹ Schließlich sei nicht zuletzt daran zu erinnern, dass auch die in römischen Kreisen wachsende Zurückhaltung Kyrill gegenüber, kein gutes Omen für die kyrillischen Anhänger der chalkedonischen Orthodoxie im Osten sein konnte.⁹⁰

So kamen Gray,⁹¹ Chrysos⁹² und auch früher Diepen⁹³ zum Schluss, dass das neuchalkedonische Anliegen und darüber hinaus das Problem der Drei Kapitel aus den inneren Bedürfnissen der Kirchen des Ostens in einer Periode heranwuchs, in der die pastorale Sorge um die Einheit der Kirche und die davon angeregte theologische Reflexion das Selbstbewusstsein der orthodoxen Chalkedonier gegen wirkliche Gefahren hatten alarmieren lassen.

Es war ausgerechnet im Rahmen der theologischen Strömung des Neuchalkedonismus, in der man sich dessen bewusst zu werden begann, dass nur der komplementäre Gebrauch der Terminologie sowohl Chalkedons als auch Kyrills, des ganzen Kyrills, den kirchlichen Glauben hinsichtlich sowohl der Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in Christus von jeder ultramonophysitischen Bedrohung sicher zu stellen, als auch in Bezug auf die wahre Einheit (des Christi Subjekts) der einen Hypostase-Physis des fleischgewordenen Logos auf eine Art und Weise zur Geltung bringen könne, auf die der latente Nestorianismus der strengen Dyophysiten entschieden beseitigt werden könnte. Das Subjekt aller Wirkungen und Erleiden in Christus war ein und derselbe, und kein anderes als der Logos Gottes, nämlich einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, obwohl es auch völlig anerkannt wurde, dass dieses Subjekt aus zwei wesensmäßig verschiedenen Elementen zusammengesetzt worden war. Neuchalkedonische Theologen, wie nicht zuletzt Johannes Grammatikos, Ephraim von Antiochien, Leontios von Jerusalem⁹⁴ und später Kaiser Justinian selbst,⁹⁵ versuchten zu erklären, dass die Chalkedonische Formel »eine Hypostase in zwei Naturen«, deswegen nicht der »Mia Physis« des Kyrills zuwiderlaufe, weil nur der Hypostase eine wirklich selbständige Existenz zugesprochen werde; im Gegensatz dazu entbehrte sich die menschliche Natur Christi einer selbstständigen Existenz, weil sie vom Zeitpunkt der Fleischwerdung an immerhin nur an der Hypostase des Logos inexistierte, bzw. »enhypostasiert« ist. Diese Auffassung ist eine grandiose theologisch-philosophische Variante des Gedankens Kyrills, dass man auch von zwei Naturen in Christus nach der Vereinigung dann und nur dann reden darf, wenn

⁸⁹ P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 152; Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Athen 1985, S. 101.

⁹⁰ Meletios Bischof von Nikopolis, a.a.O., passim.

⁹¹ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 78–79.

⁹² E. Chrysos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον, (Ανάλεκτα Βλατάδων 3), Thessaloniki 1969, S. 29.

⁹³ H.-M. Diepen, Les douze Anathematismes au Concile d'Ephese et jusque' en 519, *Révue Thomiste* 55 (1955) 338.

⁹⁴ P. T. R. Gray, Neuchalkedonismus: TRE 24, Berlin 1994, S. 292; S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, passim; K.-H. Uthemann, Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians, in: J. van Oort – J. Roldanus (Hgg.), Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, Leuven 1997, S. 65–67.

⁹⁵ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 293.

man ihre Zahl »zwei« »der intellektuellen Betrachtung« nach bekennt, nämlich die Naturen nicht »physisch«, d. h. in zwei getrennte Subjekte, teilt.⁹⁶

Die christologische Reflexion im Spiegel der byzantinischen Liturgie

Es ist schon längst bekannt, dass die Liturgie der Ostkirchen den Ausdruck *par excellence* für Glauben und Frömmigkeit darstellt. Nach den Worten Fr. Heilers: »Das Dogma der orthodoxen Kirche ist nicht so sehr in den wenigen Definitionen der ökumenischen Konzilien zu suchen, als im lebendigen Kult«.⁹⁷ Die damit ausdrücklich hervorgehobene Verwachsung zwischen *Lex orandi* und *Lex credendi*, die die byzantinisch-orthodoxe Kirche als Hauptmerkmal besonders kennzeichnet, lässt die Notwendigkeit aufdrängen, die christologischen Streitigkeiten der behandelten Periode auch im Spiegel des liturgischen Lebens der Kirche zu erforschen. Im Folgenden wird dieser Aufgabe dadurch von uns nachgegangen, dass wir unsere Aufmerksamkeit drei ausgewählten Punkten widmen: a) Die Kontroverse um das Trisagion, b) dem gottesdienstlichen Gedächtnis des Chalkedonense und c) der Hymne »Der eingeborene Sohn« des Kaisers Justinan.

1. Zunächst der Streit um das Trisagion. Es handelt sich um die byzantinische Bezeichnung der liturgischen Akklamation »Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser«, die sich, nach der herrschenden, aber von Planck und Winckler bestrittenen Meinung, von der Verschränkung des Is 6, 3 mit Ps 41, 3 ergab.⁹⁸ Nach Taft taucht sie in der byzantinischen Liturgie erstmals 438–9 als Prozessionstroparion auf.⁹⁹ Mit Ausnahme der ägyptischen wird es in allen östlichen Liturgien vor den neutestamentlichen Lesungen feierlich gesungen;¹⁰⁰ zudem fand es auch in die Gebetsstunden Eingang, worin es fast immer deren Anfangsteil darstellt.¹⁰¹ Im lateinischen Ritus kommt es in den Impropien des Karfreitags vor.¹⁰² Chalkedonier und Monophysiten streiten sich um den Ursprung der Hymne, wobei erstere sich auf eine Legende berufen, die das Troparion auf eine himmlische Offenbarung zurückführt, die in Konstantinopel stattgefunden haben soll, während ihre Gegner dessen antiochenische Herkunft unterstützten. Den hauptsächlichen Streitpunkt für beide Parteien bildet jedoch die Interpretation des Trisagion: Die Chalkedonier pochten auf seiner trinitarischen Auslegung; in diesem Fall wird die Hymne an Gott und nicht an eine seiner Hypostasen gerichtet.¹⁰³ Die Chalkedonier konnten sich dabei auf ein ähnliches Verständnis älterer Kirchenväter, wie Athanasios, Basileios und Gregor

⁹⁶ Brief Ad Acacium: PG 77,193BC und 196A. Vgl. P. Galtier, »Unio secundum Hypostasim« chez Cyrille, *Gregorianum* 33 (1952) 396–398 und *passim*.

⁹⁷ Fr. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1937, S. 167.

⁹⁸ Siehe aber P. Planck, *Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen*, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, hrsg. v. P. Hauptmann Bd. 35, Göttingen 1992, S. 124–126; und Gabriele Winkler, *Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, (*Orientalia Christiana Analecta* 267), Rom 2002.

⁹⁹ H. Wybrew, *Православная литургия. Развитие евхаристического Богослужения византийского обряда* (aus dem Engl. Übers. ins Russisch v. Al. Dorman), Moskau 2008, S. 91.

¹⁰⁰ A. Louth, *Trisagion*: TRE 34, Berlin 2002, S. 122.

¹⁰¹ R. Taft, *Trisagion*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, Oxford 1991, S. 2121; H.-J. Schultz, *Trisagion, Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, S. 365.

¹⁰² H.-J. Schultz, *ebd.*

¹⁰³ Vgl. Д. Соколов, *Учение о богослужении православной Церкви*, Minsk 2002, S. 64.

des Theologen berufen.¹⁰⁴ Auf der anderen Seite zogen die Antichalkeonier eine christologische Interpretation vor und möchten das Trisagion auf Christus gerichtet sehen. Abgesehen davon, dass dies bereits in Ägypten des 5. Jh., wie Schulz suggeriert,¹⁰⁵ der Fall sein mag (oder dürfte?), brach ein für die ostkirchliche Mentalität aufschlussreicher Konflikt aus, als der oben erwähnte monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus Knapheues, etwa um 471 (das genauere Datum lässt sich nicht ermitteln) den Zusatz »der du für uns gekreuzigt worden bist« in das Trisagion gleich nach dem »Heiliger Unsterblicher« einführte. Knapheus war, nach der treffenden Bezeichnung von Duchesne, ein großer Liturgiker. Er soll auch für die Einführung des nikänischen Symbols in die byzantinische Liturgie verantwortlich sein; ihm ging es dabei darum, seine Abneigung gegen die chalkedonische Definition zum Tragen zu bringen. Das monophysitisch erweiterte Trisagion sollte eine nicht geringe Verbreitung erfahren; darauf lassen u. a. eine diesbezügliche Inschrift, die in der Nähe Antiochiens gefunden wurde,¹⁰⁶ aber auch die Tatsache, dass der berühmte Asket Sabbas, der, wie gesagt, um die Bewahrung der Orthodoxie in Palästina erfolgreich gekämpft hatte, den Armeniern seines Klosters das Vorsingen des erweiterten Trisagion untersagte, schließen. Dass sich Knapheus gerade das Trisagion als Propagandamittel wählte, sollte eigentlich nicht unabhängig von dessen prozessionartigem Charakter sein; denn es waren ausgerechnet Hymnen solcher Art, auf die seit jeher Häretiker und Orthodoxe zu greifen pflegten, um sich den Vorsprung im Kampf um die Gunst der öffentlichen Meinung der Hauptstadt zu sichern.¹⁰⁷ Es gehört nicht viel Scharfblick dazu, die Einwände zu verstehen, welche die Chalkedonisch – Orthodoxen gegen den Zusatz ins Trisagion erhoben.¹⁰⁸ Da sie es als Lob der Heiligen Dreifaltigkeit verstanden, konnten sie in der Neuerung Knapheus nichts anderes als den Versuch sehen, das göttliche Wesen selbst in den Kreuzestod Christi miteinzuschließen. Die chalkedonische Antwort ließ nicht lange auf sich warten: Der Ex-Patriarch von Antiochien, Chalandon, schlug eine Korrektur vor, um den Zusatz auch für die Orthodoxen salonfähig zu machen; aber in Thrakien und Illyrien ging man radikaler vor: Wie Ephraim von Antiochien berichtet,¹⁰⁹ legte man dort das Trisagion mit einem neuen, diesmal trinitarischen, Zusatz vor: »Heilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser,« – und es ist sicherlich nicht zufällig, dass bis heute »dem Trisagion... dem byzantinischen Horologion (d. h. Stundengebetbuch) noch

¹⁰⁴ P. Planck, Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. v. P. Hauptmann, Bd. 35, Göttingen 1992, S. 119.

¹⁰⁵ H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestaltung (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 5), Trier 2000, S. 77–78.

¹⁰⁶ R. F. Taft, Trisagion, Oxford Dictionary of Byzanz, Bd. 3, Oxford 1991, S. 2120.

¹⁰⁷ R. F. Taft, The Byzantine Rite. A short History (American Essays in Liturgy), Collegeville–Minnesota 1992, S. 30–32.

¹⁰⁸ Felix und Akakios erwarten sich gegen die liturgische Neuerung von Knapheus: P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 130 und Anm. 54; L. Bardy, De concile du Chalcedoine à l'avenement de Justin Ier (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, Bd. 4, Paris 1948, S. 307 und Anm. 1.

¹⁰⁹ P. Planck, Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. v. P. Hauptmann, Bd. 35, Göttingen 1992, S. 120 und Anm. 24.

ein weiteres Gebet¹¹⁰ mit ähnlichem Initium folgt. Schließlich kam es im November 512 in Konstantinopel zu jenen Ausschreitungen der chalkedontreuen Bevölkerung, die dem Kaiser Anastasios beinahe den Thron gekostet hätten. Den Anlass dafür bot der auf Betreiben Severus veröffentlichte kaiserliche Erlass, der das Vorsingen des monophysitische Trisagion in den Kirchen in Konstantinopel verfügte.

All dies möge einem als eine übertriebene Reaktion vorkommen, die auf der Ebene der theoretischen Analyse vielleicht einer theologischen Kritik nicht standhalten könnte; aber ausgerechnet darin darf der moderne Forscher sich dadurch eines besseren belehren lassen, dass er sich um ein tieferes Verständnis der Dynamik des Volksglauben bestimmenden liturgischen Erlebens bemüht.

2) Einen positiven Aspekt dieses Sachverhaltes dürfte uns eine Initiative des Kaisers Justinian vorstellen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass der Kaiser dadurch dem orthodoxen Theopaschitismus, um dessen Anerkennung er sich so unermüdlich bemühte, Ausdruck verlieh, dass er das berühmte liturgische Gedicht »Du einziggeborener Sohn und Logos Gottes« (ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ) wahrscheinlich zwischen den Jahren 533, wo die Veröffentlichung des theologischen Edikts erfolgte, und 536 verfasste.¹¹¹ In diesem Hymnus, der nicht nur Eingang in die Liturgie der Orthodoxen, sondern auch der Antichalkedonier fand, wird feierlich beteuert, dass der eine aus der Heiligen Dreifaltigkeit sich dazu herabließ, unwandelbar Mensch von dem heiligen Theotokos und der immerwährenden Jungfrau Maria zu werden und nachdem er gekreuzigt worden war, besiegte er durch seinen Tod den Tod.¹¹² Der Hymnus spiegelt nicht nur die theologische Konzeption des erwähnten Edikts von 533 wider; vielmehr deckt er sich wörtlich mit einer Stelle aus des Kaisers *Confessio rectae fidei adversus tria Capitula* (PG 86, 995C). Damit gelang dem kaiserlichen Theologen ein großer Wurf, da diese seine dichterische Schöpfung seitdem bis heute, fest in der byzantinisch-orthodoxen Liturgie vor dem Trisagion verankert, stets an den kyrillischen Charakter der chalkedonischen Orthodoxie erinnert, so wie ihn der Neuchalkedonismus ans Licht förderte und das 5. Ökumenische Konzil feierlich bestätigte.

Man ist m. E. berechtigt, in einem Hymnos aus dem liturgischen Achttönebuch (Οκτώηχος) den theologischen Widerhall des justinianischen aufzuspüren; es hatte sich dabei um das Auferstehungsapolytikion gehandelt, das an Sonntagen derjenigen Wochen vorgesungen wird, in denen nach dem byzantinisch-orthodoxen Ritus der erste Nebenton der Kirchenmusik in Gebrauch ist (der d moll Ton der westlichen Musik ähnlich). Darin wird der auferstandene Christus als der mit Vater und Geist Anfangsloser angesprochen (nämlich als der Eine aus der Heiligen Dreifaltigkeit), der aus der Jungfrau geboren wurde und sich nach seinem Wohlwollen ans Kreuz hängen ließ und den Tod erlitt.¹¹³ Das Apolytikion, das traditionsgemäß dem Heiligen Johannes von Damaskos zugesprochen wird, steht in der Tradition des orthodoxen Theopaschitismus und weist, viele Jahrzehnte nach den dramatischen Ereignissen des 6. Jh., auf die Bemühungen der kyrillischen Chalkedonier um die Bewahrung der Einheit des Christussubjekts hin.

¹¹⁰Ebd.

¹¹¹H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestaltung (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 5), Trier 2000, S. 83.

¹¹²V. Grumel, L'auteur et la date de la composition du tropaire »ho Monogenés«, *Echo d' Orient* 22 (1923) 398–418.

¹¹³Παρακλητική, (Phos Verlag) Athen, ohne Datum, S. 238.

3) Auch der Triumph, den die chalkedonische Orthodoxie am 15.7.518 erfuhr, hat seinen Stempel auf das liturgische Leben der byzantinischen Kirche setzen können. Als der damals neue Patriarch von Konstantinopel, Johannes II., seinen Einzug in der Hagia Sophia hielt, wurde er von der gläubigen Versammlung aufgefordert, ein klares Bekenntnis zum chalkedonischen Glauben zu geben. Johannes gab nach und die ständige Synode seiner Kirche sollte wenige Tage danach die Erklärungen des Patriarchen billigen und sich zur Verurteilung des Severus von Antiochien entschließen.

Nun legt das vom 10. Jh. stammende Typikon der Großen Kirche, d. h. der Hagia Sophia, die Juan Matheos edierte,¹¹⁴ davon beredt Zeugnis, wie diese Ereignisse in dem liturgischen Leben der byzantinischen Kirche bis heute ihre Spuren hinterließen. Im Typikon wird vorgesehen, dass am 16. Juli ein feierlicher Gedenkgottesdienst zur Ehre der Väter des Chalkedonense gehalten wird. Nach dem Einzug des Patriarchen in der Hagia Sophia und vor dem Trisagion singt man ein spezielles Troparion vor, in dem der Glauben an den einen Christus zum Ausdruck kommt, wobei besonders auf die doppelte Substantialität, die zwei Geburten des Inkarnierten und den Namen Theotokos Bezug genommen wird. Nach dem Trisagion wird die feierliche Vorlesung der chalkedonensischen Glaubensdefinition vollzogen. Dabei ist es durchaus bemerkenswert, dass uns die Formel »in zwei Naturen« im feierlichen Troparion zu Ehren Chalkedons nicht begegnet; vielmehr tritt auch hierin die liturgisch-kerygmatische Einstellung der Bischöfe des CE in Erscheinung, da auf die dem Taufunterricht zugrundeliegenden Elemente der kirchlichen Tradition Bezug genommen wird. Dass dabei die chalkedonische Definition nach dem Toparion und dem darauf folgenden Trisagion, d.h. dem Lobpreis des Dreieinigen Gottes verlesen wird, macht deutlich, dass die Glaubensdokumente der Kirche im Gefüge der gesamten kirchlichen Tradition stehen und sich nur im Rahmen des liturgischen Lebens des Volks Gottes richtig interpretieren lassen.

Zum Schluss fassen wir in vier Sätzen das bisher Gesagte zusammen:

1. Man darf wohl den Kampf um Chalkedon als ein großartiges Thema mit drei Variationen bezeichnen: Das Thema ist die kyrillische Christologie selbst und die Variationen sind die theologischen Hauptströmungen der diesbezüglichen Periode: a. Die strengen Dyophysiten, bzw. Chalkedonier, b. die kyrillischen Antichalkedonier, bzw. Monophysiten, und schließlich, c. die kyrillischen Chalkedonier.

2. Es war der so genannte Neuchalkedonismus, in dem das theologische Anliegen der kyrillischen Chalkedonier zum Ausdruck kam. Dadurch gelangte die byzantinische Kirche im II. Constantinopolitanum zu einer theologischen Synthese, die unter dem Licht Kyrills den wahren ökumenischen Charakter Chalkedons zur Geltung brachte und jenem terminologischen Pluralismus Rechnung trug, der von jeher das Denken der großen Lehrer der Einen Kirche kennzeichnete.

3. Im Gegensatz dazu ließen sich die kyrillischen Monophysiten auf einen fast ideologisierten Monotraditionalismus versteifen, der den wahren Geist Kyrills eigentlich verkannte.

4. Schließlich war der Kompositor dieses Themas mit Variationen das Kirchenvolk selbst mitsamt dem Mönchtum, dessen Glaubensdynamik einem verschlossen bleibt, solange man sich über den wahren Ort der kirchlichen Frömmigkeit, nämlich die liturgische Erfahrung, hinwegsetzt.

¹¹⁴J. Matheos (Hg.), *Le Typikon de la Grande Eglise*. Ms. Saint-Croix No 40, Xe siècle. Introduction, Texte critique, traduction et notes, (*Orientalia Christiana Analecta* 165), Bd. 2: *Le cycle des douze mois*, Rom 1963, S. 340–342.

»Cur Deus homo« auf Griechisch Athanasios von Alexandrien über die Menschwerdung des Logos und seine leibhafte Erscheinung unter uns. Eine Paraphrase

von Gunther Wenz, München

Schöpfungstheologische Prämissen der Inkarnationslehre

Für die inkarnationstheologische Konzeption¹, die Athanasios von Alexandrien in seiner Schrift »Über die Menschwerdung des Logos und seine leibhafte Erscheinung unter uns« (PG 25,96; CPG 2091; Abk. De inc. = De incarnatione Verbi)² entfaltet, ist die Schöpfungslehre

¹ Zu ihrem Vergleich mit der soteriologischen Konzeption Anselms von Canterbury vgl. etwa G. E. M. Gasper, Anselm's Cur Deus Homo and Athanasius's De Incarnatione: Some Questions of Comparison, in: P. Gilbert a. o., Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma 1999, S. 147–164.

² Vgl. Athanasius Werke. Erster Band. Erster Teil: Die dogmatischen Schriften, Hg. von der patristischen Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von M. Tetz, Berlin-New York 1996; Athanasius, De incarnatione. An edition of the Greek Text by F. L. Cross, London 1963. Eine deutsche Übersetzung findet sich in Bd. 31 der Bibliothek der Kirchenväter. Vgl. ferner: Athanasius von Alexandria, Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa. Aus dem Griechischen übersetzt und hg. v. K. Heil, Frankfurt a. M.–Leipzig 2008. Athanasius, Contra Gentes and De incarnatione. Ed. and transl. by R. W. Thomson, Oxford 1971. Einen Gesamtkommentar von De Inc. im Verein mit C. gent. liefert neben Text, Einleitung und Übersetzung ins Deutsche bzw. Englische E. P. Meijering; vgl. Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von E. P. Meijering, Amsterdam 1989. Athanasius, Contra Gentes. Introduction, Translation and Commentary by E. P. Meijering, Leiden 1984. Bereits Jahre zuvor hatte Meijering eine subtile Analyse des Verhältnisses von Orthodoxie und Platonismus bei Athanasius vorgelegt (E. P. Meijering, Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?, Leiden 1968, ²1974). Hilfreich für das Studium des apologetischen Doppelwerkes des Athanasius C. gent. und De inc. ist neben Ch. Kannengiesser, Athanasie d'Alexandrie: Sur l'Incarnation du Verbe, Paris 1973 das Buch von Th. G. Weinandy, Athanasius. A Theological Introduction, Aldershot 2007, S. 11–48. In seinen berühmten sechs Büchern über »Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus« (Mainz ²1844) behandelt J. A. Möhler das Athanasianische Doppelwerk im zweiten Buch (a.a.O., S. 123–163; zusammenfassend zu den verschiedenen Zwecken und Folgen der Menschwerdung des Logos nach Athanasius 163ff.). Athanasios, um 295 n. Chr. im ägyptischen Alexandrien geboren, wurde drei Jahre, nachdem er als Diakon unter Bischof Alexander am Konzil von Nizäa teilgenommen hatte, selbst zum Bischof seiner Heimatstadt geweiht. Im antiarianischen Kampf für das nizänische Bekenntnis avancierte er zur entscheidenden Gestalt. Für seine Kompromisslosigkeit handelte er sich fünfmalige Verbannung und mehrfache kirchliche Verurteilungen ein. Doch am Ende triumphierte Athanasios und starb 373 im Ruhm eines Patriarchen der Rechtgläubigkeit. Das Schrifttum des Kirchenvaters ist weithin durch den arianischen Streit und durch Gelegenheitstexte bestimmt, zu denen ihm seine bischöfliche Arbeit Anlass gab. Nicht nur kanongeschichtlich bedeutsam (vgl. Brief 39) sind seine Osterfestbriefe, die Zeugnis von Biographie, Theologie und

grundlegend.³ Gott, der Allmächtige, über alles Erhabene und Transzendente, hat in seiner väterlichen Güte und überreichen Liebe durch seinen ihm als eigen zugehörigen Logos die Welt aus reinem Nichts erschaffen und ihr eine vernünftige Ordnung eingestiftet, mittels derer er sie erhält. Abzuweisen sind die irrigen Annahmen, die Welt bzw. die Entitäten in ihr seien von selbst, aus Zufall oder aus einer bereits vorliegenden, unerschaffenen Materie entstanden bzw. von einem Gott erschaffen worden, der ein anderer ist als der Vater Jesu Christi.

Besonderen Anteil an der Vernunftnatur des göttlichen Logos, mittels dessen alles, was ist, aus dem Nichts ins Dasein gerufen wurde, hat Gott dem Menschengeschlecht gegeben.⁴ Der Mensch unterscheidet sich von der extrahumanen Natur durch einen entwickelten Verstand und durch eine verständige Willenstätigkeit, der ein sich wissendes Bewusstsein, also Selbstbewusstsein zugrunde liegt. Als nach Maßgabe seines Bildes erschaffen, ähnelt der Mensch als intelligibles Wesen dem Logos, der ihn zu vernünftiger Betrachtung der Dinge und entsprechendem Umgang mit ihnen bestimmt. Zwar ist der Mensch wie die Schöpfung insgesamt auf Entwicklung hin angelegt und nicht dazu da, auf einem Anfangsstadium zu verharren. Aber diese innere Dynamik, die dem göttlichen Schöpfungswerk wesentlich eignet, falsifiziert nicht etwa die Annahme ihrer ursprünglichen Güte; nachgerade der Mensch realisiert seine genuine Bestimmung, indem er sein Beginnen darauf ausrichtet, alles bloß Anfängliche auf das ihm von Gott gesetzte Ziel hin zu transzendieren. Wo dies erfolgt, kann auch seine Endlichkeit als Vollendungsdatum gelten.

Als dynamisches Abbild des Logos ist der Mensch von Gott genuin darauf angelegt, ein beständiges Paradiesesleben wahrhafter Seligkeit und Heiligkeit zu führen. Zwar ist er seiner bloßen Natur nach mit einer Schwäche versehen, die ihn anfällig macht für das Nichtige als dem Schein des Nichts, aus dem er geschaffen wurde. Aber in der Kraft des Logos ist er durchaus in der Lage, den Fall des Bösen zu vermeiden. Kraft der Möglichkeiten, die ihm der Logos gewährt, hat der Mensch das prinzipielle Vermögen, beharrlich in

Spiritualität des Athanasios geben. Mit dem »Leben des Antonius« erzielte er nachhaltige Wirkung auf die Geschichte des Mönchtums und der Askese. Die Schrift »Über die Menschwerdung des Logos und seine leibliche Erscheinung unter uns«, die der modernen Dogmengeschichtsschreibung als klassischer Text altkirchlicher Soteriologie gilt, ist Teil eines Doppelwerkes, dem eine »Gegen die Heiden« (PG 25,4; CPG 2090; C. gent. = Contra gentes) gerichtete Abhandlung vorangestellt ist. Die Datierung des Werkes, über dessen Genese keine direkten Zeugnisse bekannt sind, ist in der Forschung strittig: seiner Beurteilung als einer vor Ausbruch des arianischen Streits aus dem alexandrinischen Schulbetrieb erwachsenen Jugendschrift steht die Zuweisung an eine spätere Zeit entgegen, wobei besonders die Zeit des Triers Exils in Betracht gezogen wird. Bessere Gründe sprechen m. E. für eine Frühdatierung (so auch E. P. Meijering in seinem Kommentarwerk zu De inc., 11–20). Eine Bibliographie mit einem Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen der Werke des Athanasios sowie einer alphabetischen Auflistung der Sekundärliteratur bietet Chr. Butterweck (Athanasius von Alexandrien. Bibliographie. Red. v. Chr. Butterweck, Opladen 1995, hier bes. 103ff. Dem Werk ist ein Schlagwortregister mit ausgewählter Literatur zu Einzelschriften und Textstellen, zu Themen und Sachen sowie zu griechischen Begriffen (335–393) beigegeben. Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasios enthält das gleichnamige Werk von H.-G. Opitz, Berlin–Leipzig 1935.

³ Zur Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung nach De inc. vgl. bes. K. Anatólios, Athanasius. The coherence of his thought, London–New York 1988, S. 26ff. sowie A. v. Haarlem, Incarnatie en Verlossing bij Athanasius, Wageningen 1961, S. 55ff.

⁴ Zur anthropologischen Konzeption des Athanasios vgl. bes. J. Roldanus, Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie, Leiden 1968, bes. S. 11ff.

der Ursprungsgüte der Schöpfung zu verbleiben. Hielte er an seiner ursprünglichen Bestimmung fest und entspräche er dem Logos, als dessen Abbild er geschaffen ist, müsste der Mensch trotz virtueller Sterblichkeit seiner Natur auch den Tod nicht schmecken, und die Verwesung hätte keine Macht über ihn.⁵

Logosebenbildlichkeit und Gebotsübertretung des Menschen

Zu einem tödlichen Faktum wird die natürliche Sterblichkeit des Menschen erst durch die Übertretung des göttlichen Gebots. Dieses ist der Ordnung der göttlichen Schöpfung ursprünglich eingestiftet und von Gott auch fernerhin immer wieder erneuert worden, um den Menschen auf dem rechten Weg zu halten bzw. auf diesen zurückzuführen. Auch die Gebotsthematik wird, wenn man so will, von Athanasios dynamisiert und mit einer heilsgeschichtlichen Perspektive versehen. Originär mit der Ordnung der Schöpfung als solcher gegeben, nimmt das göttliche Gebot im Laufe der Menschheitsgeschichte unterschiedliche positive Formen an, ohne doch je seinen materialen Gehalt zu verändern. Der Wechsel der Formen ist vielmehr eine Folge des Beziehungswandels, der durch die Abkehr des Menschen von seiner genuinen Geschöpflichkeit veranlasst ist, zu der er von Gott ursprünglich bestimmt war.⁶ Wie auch immer: Das entscheidende Faktum ist die Gebotsübertretung als solche und die Tatsache, dass der Mensch wider alle Vernunft dem göttlichen Gebot in keiner seiner Formen den nötigen Gehorsam zu leisten gewillt war und gewillt ist. Was hat als Anlass und Ursache solcher unseligen Willensverkehrung und vernunftwidrigen Untat zu gelten? Wie und warum treibt das Böse sein Unwesen im Menschen mit all den üblen Folgen von Tod und Verwesung, die es für ihn und indirekt für alle Kreatur zeitigt?

Durch seine Gottebenbildlichkeit und die spezifische Logosteilhabe, die es kennzeichnet, ist das Menschengeschöpf darauf angelegt, die Welt des bloß Körperlichen und seine eigene Sinnlichkeit zu transzendieren. Nicht als ob das Sinnenfällige in seiner Körperlichkeit an sich schlecht wäre: ist es doch von Gott geschaffen und insofern und als solches gut. Zum Motiv des Bösen wird es erst, wenn es die menschliche Vernunftnatur okkupiert, statt von ihr nach Maßgabe des Logos, der die vernünftige Bestimmung des Menschen ausmacht, beherrscht zu werden. Zwar hat man gelegentlich den Eindruck, als wollte Athanasios die Logospartizipation des Menschen in platonischer Manier seiner Sinnlichkeit und der sinnlichen Körperwelt abstrakt entgegensetzen und den menschlichen Geist in eine Höhe erheben, in der er den Niederungen des Erdendaseins gänzlich entnommen und allein und ohne jede sinnliche Beimischung mit sich selbst beschäftigt ist. Aber dieser Tendenz widerstrebt die betonte Hervorhebung der konkreten Leiblichkeit der Menschenseele ebenso

⁵ Der Grund für die Inkarnation des Logos ist entsprechend »ausschließlich der Sündenfall« (E. P. Meijering, Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Amsterdam 1989, S. 37. Zur Gesamtgliederung der eher antimarkionitischen als antiarianischen Schrift sowie zur Frage, inwiefern durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes der Tod überwunden und die Gotteserkenntnis wieder hergestellt wird vgl. a.a.O., S. 23–28; S. 69–102; S. 103–159.).

⁶ Zu den Weisen, in denen sich Gott im Laufe der Geschichte der Menschheit erschließt, ist neben De Inc. S. 12–14 die erste Hälfte des apologetischen Werkes, nämlich C. gent., stets im Auge zu behalten. Ursprünglich in der Schöpfung und ihrer genuinen Ordnung manifest hat sich der Wille Gottes postlapsarisch im Gesetz des Mose und durch die Propheten erschlossen, bis er sich zum Heil von Menschheit und Welt im inkarnierten Logos vollendet offenbarte (vgl. E. P. Meijering, Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Amsterdam 1989, S. 375f. sowie S. 112–132).

wie die erwähnte Tatsache, dass alles Geschaffene, also auch die sinnliche Körperwelt mitsamt der ganzen extrahumanen Natur, als genuin und im Grundsatz gut zu bewerten ist. Böse ist nicht das Sinnliche selbst, sondern die Verkehrung der Verhältnisse, wie sie von Gott durch seine Schöpfung ursprünglich und auf Erhaltung hin geordnet sind. Diese Verkehrung hat statt, wenn die Sinnlichkeit zum Bestimmungsgrund der menschlichen Vernunftnatur wird, besser gesagt, wenn diese sich in Verkennung und in bewusster und willentlicher Ignoranz ihrer Teilhabe am göttlichen Logos vom Sinnlichen in der Weise der Begehrlichkeit bestimmen lässt, um so schuldhafter Sünde zu verfallen. Die Schuld der Sünde besteht in der Übertretung des göttlichen Gebots, welches nichts anderes ist als die auf Erhaltung des Geschaffenen hin ausgerichtete Schöpfungsordnung, welche Gott durch seinen Logos gesetzt hat. Sie wird verkehrt, wenn der Menscheng Geist sich – durch sinnliche Ablenkung verführt – vom Geiste Gottes abwendet und von seinem Körper samt der übrigen Sinnenwelt in Beschlag nehmen lässt, um schließlich nur noch seiner begehrliehen Selbstsucht als dem Inbegriff aller sinnlichen Begierden zu frönen.

Mit der kirchlichen Tradition setzt Athanasios voraus, dass der abgründige Fall der Sünde, deren Unwesen in selbstsüchtiger Begierde besteht, auf die Schuld des ersten Menschenpaares zurückzuführen ist. Doch begreift er den unbegreiflichen Sündenfall zugleich auf eine Weise, die ihn als je und je aktuelles Geschehen verstehen lässt, in das jeder Mensch involviert ist. Die Folgen des die Menschheitsgeschichte umklammernden Sündenfalls sind übel und dabei fatal und schuldhaft in einem. Einmal in sich und seine Selbstgier verkehrt, gerät der Mensch immer mehr in einen Zustand geistiger Verrücktheit, in dem das Unterste zuoberst und das Oberste zuunterst gekehrt und das alles in diabolischer Weise durcheinander gebracht wird.

Üble Folgen der Verfehlung

Am deutlichsten spürbar sind die Folgen menschlicher Verkehrung göttlicher Schöpfungs- und Erhaltungsordnung in Form der Todesangst. Denn je weiter sich die in beständiger Bewegung begriffene Seele von ihrem göttlichen Ursprung entfernt, um sich weltlicher Sinnenlust hinzugeben, desto mehr ängstigt sie sich vor dem Sterben und der ihr bevorstehenden Trennung vom Leibe, der ihr zum höchsten Gut geworden ist. In fataler Konsequenz ihrer schuldhaften Verkehrtheit gerät die Seele in den Sog des Nichtigen. Der Nihilismus, der sich im Zuge dieser Entwicklung einstellt und die Seele zu blindem Hochmut oder zu schierer Verzweiflung treibt, was beides im Grunde ein und dasselbe ist, erinnert einerseits an das Nichts, aus dem alles geschaffen ist. Zugleich kündigt sich in solcher Erinnerung anderes an, das vom bloßen Nichts sorgsam zu unterscheiden ist, nämlich die Bestrafung gewesener Verfehlung(en) durch Gottes gerechtes Gericht. In der Todesangst ängstigt sich der Mensch nicht nur in Bezug auf sein physisches Ende und vor einem bloßen Nichts, zu dem er sich verhalten könnte, als sei nichts gewesen. Seine Verderbensangst ist abgründiger, sofern sie die Form höllischer Gewissenspein annimmt, was in Anbetracht der Logosbestimmtheit des Menschen letztlich unvermeidbar ist.

Das Gute ist logoshaft und seinhaltig, das Böse nichtig sowie grund- und bodenlos, ohne einfachhin auf ein ontologisches Defizit zurückgeführt oder als ontisch defizitär qualifiziert werden zu können. Denn obzwar das Böse durch das Seinsdefizit hervorgerufen ist, welches dem Sinnlichen im Vergleich zum Logoshaften eignet, hat seine Realisierung und damit die Faktizität des Sündenfalls doch der Mensch als Vernunftwesen zu verantworten, da es der intelligiblen Natur des Menschen aufgetragen war, das Sinnliche des eigenen Leibes und der körperlichen Welt nach Maßgabe der durch den göttlichen Logos vermit-

telten Schöpfungsordnung zu gestalten. Die Möglichkeit zu solcher Gestaltung kann vom Menschen vernünftigerweise nicht in Abrede gestellt werden. Deshalb hat er keinen berechtigten Grund, die Schuld am Sündenfall seiner sinnlichen Natur zuzuschieben. Anderes zu behaupten, würde keine Entschuldigung bewirken, sondern die Schuld durch Steigerung ihrer Verblendung vertiefen.

Für die Zurechenbarkeit des Falls der Sünde als Schuld plädiert Athanasios, wenn er diesen der Freiheit des Menschen zurechnet, der keineswegs gezwungen war, das Böse zu tun, sondern das Gute hätte wählen müssen und tatsächlich gewählt hätte, wäre er den Weisungen des Logos gefolgt. Wahlfreiheit ist also nicht im Sinne von arbiträrer Indifferenzfreiheit zu verstehen, die gegenüber dem Unterschied zwischen Gut und Böse zumindest momentan unentschieden ist. Sie dem prälapsarischen Menschen zu attestieren, dient vielmehr dazu, die Faktizität des Sündenfalls für unentschuldigbar zu erklären. Würde auf die menschliche Wahlfreiheit hingegen zum Zwecke einer gedanklichen Genetisierung der schieren Tatsächlichkeit des Bösen verwiesen, dann wäre dies wider den Logos, von dem her geurteilt es keinen vernünftigen Grund und keine Entschuldigung für den Fall der Sünde gibt und geben kann.

Vielgötterei und Götzendienst

Der Fall des Bösen, den das Menschengeschlecht tat, ist, obwohl widrige Untat und in sich verkehrt, Faktum und in seinen üblen Folgen manifest: das Menschengeschöpf ist samt aller Kreatur von der Macht des Todes und der Verwesung beherrscht. Die Welt hat aufgehört, Paradies zu sein, und der Himmel ist nicht mehr auf Erden. Ursprünglich dazu bestimmt, ein Hort der Gottespräsenz zu sein, ist die Schöpfung zu einem Ort der Gottferne und der Gottlosigkeit geworden. Ein besonders gravierendes Indiz für diesen grauenhaften Zustand sieht Athanasios darin, dass an die Stelle vernünftigen Dienstes des einen Gottes die Unvernunft der Vielgötterei und die Vernunftwidrigkeit des Götzendienstes getreten sind.

Vielgötterei und Götzendienst liegen in der Konsequenz sündigen Wahns, dem sie entspringen. Die trotz ihrer Logoshaftigkeit und dieser zuwider dem Nichtigen zugeneigte Seele hängt derart am Sinnlichen, dass sie der Abhängigkeit von diesem einen religiösen Sinn beilegt und vergottet, was doch nicht dem Göttlichen, sondern lediglich der Körperwelt angehört und vergänglich ist statt unvergänglich und ewig. Der Polytheismus, der das Viele verhimmelt und das Eine, was not tut, verkennt und verachtet, ist ein theoretischer und praktischer Reflex der Verkehrtheit des Bösen, in der sich der logosbegabte Mensch von den Sinnen okkupieren und um seine Bestimmung bringen lässt. In Ermangelung der Seinsfülle des Guten, das sie verfehlten, hielten sich die Menschen in ihrer Bosheit ans Nichtige, um von Götzen ihr Heil zu erwarten, die doch nichts als Einbildungen und Hirngespinnste, kurzum: Indikatoren eingetretener Verrücktheit sind.

Schärfer als Athanasios kann man die Kritik paganer Religion kaum formulieren. Man lese die Kapitel 9–29 der Schrift »Gegen die Heiden«, um sich vom Recht dieser Behauptung zu überzeugen.⁷ Die menschliche Bosheit ist die Quelle des Götzendienstes, der das Nichtige mit erhabenem Sein versieht, ja zum Sein selbst verklärt. Idolatrie folgt auf die Verhimmelung der sinnlichen Welt, deren fatale Konsequenz sie ist. Statt die Welt und alles, was in ihr ist, Kreatur Gottes sein zu lassen, verwechselt die Sünde in einem Akt bewusster und willentlicher

⁷ Vgl. hierzu: J. M. Robertson, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford 2007, S. 139ff.

Selbsttäuschung Schöpfer und Geschöpf, um die Kreatur zu vergöttern. Kreaturvergötterung aber ist nicht nur vernunft-, sondern auch sittenwidrig und der Inbegriff eines praktischen Atheismus, der recht eigentlich nur an der körperlichen Welt und dem eigenen sinnlichen Selbst interessiert ist, sich aber die Einsicht in diesen Sachverhalt verstellt, um seinem Interesse umso ungehemmter und unter dem falschen Schein der Frömmigkeit frönen zu können.

Verrückt gewordene Religion ist atheistischer als alle Religionskritik zusammen. Der religiöse Atheismus kann soweit gehen, das Böse selbst auf einen göttlichen Urheber zurückzuführen oder es gar als solches zu vergöttern. Nimmt Athanasios auf satanistische Verkehrungen des Religiösen allenfalls indirekt Bezug, so gilt dem theologischen Dualismus in allen seinen Gestalten seine direkte Kritik, sei es, dass dieser das Sinnliche als solches, sei es, dass er den Schöpfer der sinnlichen Welt für böse erklärt. Diese Erklärung ist nicht nur vernunftwidrig, sondern auch in sich böse, weil sie die Güte der Schöpfung und die Möglichkeit der Realisierung der Vernunft unter sinnlichen Bedingungen prinzipiell leugnet, was auf eine Entschuldigung sündiger Verkehrtheit hinausläuft. Die Schuld der Sünde zu leugnen und ihre Faktizität zu fatalisieren aber ist selbst Sünde.

Tod und Verwesung

Der Fall des Bösen, den sich die Sünde des Menschen durch Übertretung des göttlichen Gebots in verkehrter und widriger Weise zuschulden kommen ließ, ist nach Athanasios von bodenloser Abgründigkeit: Tod und Verwesung sowie Götzendienst von heillosester Art sind seine üblen Folgen, die dem Menschen zum gerechten Verhängnis würden, hätte Gott sich nicht erbarmt und den Logos Mensch werden lassen, damit er in der Kraft des göttlichen Geistes Heil schaffe im Unheil und aus dem Verderben errette. Weil Gott sein aus dem Nichts hervorgerufenes Schöpfungswerk nicht der totalen Vernichtung und dem Untergang preisgeben wollte, sandte er den Sohn ins Fleisch, damit dieser die Unheilmacht des Todes und der Verwesung überwinde und rechte Gotteserkenntnis in Wahrheit und Tat bereite. Das theologische Motiv der Inkarnation und die beiden Liebesdienste, die der inkarnierte Logos vorrangig verrichtet, sind damit benannt.

Cur Deus homo? Die Antwort, die Athanasios auf diese Frage gibt, gilt in ihrer Art als typisch für die altkirchliche Soteriologie der griechischen Väter und wird nicht selten der lateinischen Tradition kontrastiert, wie sie exemplarisch Anselm von Canterbury repräsentiert. Doch wird man sehen müssen, dass auch Athanasios den Inkarnationsgedanken, wenngleich auf eine von der Satisfaktionstheorie spezifisch unterschiedene Weise, auf das Leiden und Sterben Jesu Christi konzentriert. Ausführlichst werden nicht nur die Notwendigkeit des Todes, sondern auch die Zweckmäßigkeit der eigentümlichen Todesart des inkarnierten Logos und die Frage erörtert, warum es sinnvoll und angemessen war, dass der Gottmensch sein Menschenleben gerade am Kreuz dahingab und zum Heil der Menschheit aufopferte. Die Möglichkeit zu sterben setzt Athanasios für den vom Logos angenommenen Menschenleib voraus, sofern dieser trotz seiner spezifischen Prärogativen im Prinzip sterblich war, wie die Leiber aller Menschen. Wegen seiner singulären Beziehung zum Logos indes war das Sterben des Menschenleibes Jesu Christi nicht von naturhafter Zwangsläufigkeit, sondern freiwilliger Natur insofern, als es aufgrund eines Willensentscheids des inkarnierten Logos stattfand.

Bei dem einen und selben Vorgang des Sterbens Jesu Christi ist stets ein Doppeltes zu bedenken⁸: Seine Notwendigkeit ist einerseits mit dem Strafverhängnis gegeben, von dem alle Menschen infolge ihrer Sündenschuld betroffen waren und das Tod und Verwesung mit sich brachte: der inkarnierte Logos musste daher in seiner Leiblichkeit sterben, um die allgemeine Schuld zu bezahlen und sich für alle zu opfern, damit Versöhnung und Erlösung von allen Übeln möglich sei. Andererseits erfolgte das notwendige Sterben Jesu Christi nicht aus einem äußeren Zwang, sondern aus dem freien und unerzwungenen Willen des Logos heraus, die Inkarnation durch das Opfer seines angenommenen Leibes zum Heile aller zu vollenden, damit auf diese Weise der Teufel besiegt und der Tod und seine Verwesungsmacht endgültig überwunden würden. Niemand mehr muss seit Jesu Christi Leiden und Sterben den durch das Gesetz verhängten Gerichtstod sterben, wenn er glaubt. Zwar wird der sterbliche Leib im Tod eine Zeitlang aufgelöst, aber nicht, um der definitiven Verwesung zu verfallen, sondern um durch die Gnade der Auferstehung teilzuhaben an der Herrlichkeit des Herrn.

Logosinkarnation und Kreuz

Der Grundsatz, wonach Jesu Christi Tod gemäß seiner vom Logos angenommenen Leiblichkeit⁹ gleichermaßen notwendigen und ungezwungen-freiwilligen Charakter hatte, wird nach Athanasios durch die spezifische Art und Weise des Sterbens am Kreuz bestätigt. Warum ist Jesus Christus nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern gekreuzigt worden? Hätte es dem Logos nicht besser angestanden, den angenommenen Leib auf übliche Weise abzulegen als den Schmachtod am Kreuz auf sich zu nehmen? Nein, sagt Athanasios, dem ist nicht so, sondern der Kreuzestod war dem Sinn der Menschwerdung des Logos gemäß und von ihrem Zweck her erfordert. Wäre Jesus Christus infolge körperlicher Schwäche an einer Krankheit etwa oder durch altersbedingte Entkräftung gestorben, hätte man sein Leiden und Sterben als naturbedingt missverstanden und dem Schicksal derer gleichgesetzt, deren leibhaftes Dasein im Bett endet, wie das bei den meisten Menschen der Fall ist. Die Singularität des Todes Jesu Christi wäre auf diese Weise ebenso leicht verkannt worden wie die Tatsache, dass der vom Logos in der Inkarnation angenommene Leib aufgrund seiner innigsten Verbundenheit mit diesem allen Schwachheiten des irdischen Daseins überlegen war. Die Vorstellung eines Todes durch Krankheit oder Altersverfall passt damit nicht zusammen. Zwar war der Leib, den der Logos zur Wohnstatt erwählte, nicht apathisch, sondern durchaus sinnlichen Bedürfnissen körperlicher Art ausgesetzt und anfällig für Hunger und Durst, Krankheit und sonstige Übel. Aber vermöge seiner Einheit mit dem Logos hatte das Leibliche der körperlichen Natur keine Macht über ihn, wie denn auch der gestorbene Leib des inkarnierten Logos die Verwesung nicht sah, sondern in unverwester Leibhaftigkeit auferstand von den Toten.

Eines natürlichen Todes zu sterben wäre dem vom Logos angenommenen leibhaften Menschen aufgrund des Seins und Zwecks der Logosinkarnation nicht gemäß gewesen. Im Widerspruch zum Ziel der Inkarnation wäre es aber auch gestanden, wenn der Logos den angenommenen Leib beliebig in den Tod gegeben hätte. Der leibhafte Tod Jesu Christi war weder naturbedingt, noch Folge eines arbiträren Beliebens des Logos, sondern durch

⁸ Vgl. E. P. Meijering, Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Amsterdam 1989, S. 159ff.

⁹ Zur spezifischen Leiblichkeit des inkarnierten Logos und zum Verhältnis des Leibes Jesu Christi zum Leib von Einzelmenschen, zur Menschheit sowie zur Kirche vgl. A. Pettersen, Athanasius and the human Body, Bristol 1990, bes. S. 35ff.

sündige Menschen verursacht, die in der Konsequenz der Sünde der Menschheit agierten. Den Nachstellungen des Bösen zu entfliehen, wäre der Inkarnationsgestalt des Logos ebenso unangemessen gewesen wie die unmittelbare Selbstpreisgabe durch eigenes Handeln. Bereit, ihn freien Willens auf sich zu nehmen, trat der Herr dem Tod entgegen, ohne sich äußerlich zwingen zu lassen oder sich selbst Zwang anzutun. So wartete er, wie Athanasios sagt, einerseits den Tod ab, um ihn zu vernichten, und andererseits drängte es ihn, zur Erlösung aller sein Todeslos zu besiegeln.

Das Leiden, Sterben und der leibliche Tod des inkarnierten Logos sind frei und notwendig zugleich und unterliegen nicht der Alternative von arbiträrem Belieben und Fremddeterminiertheit: ebenso und ebendadurch sind sie für uns, für die Versöhnung unserer Sündenschuld und zur Bewerkstelligung unserer leibhaften Auferstehung geschehen. Der Logos entäußerte sich seines Leibes nicht, wie es heißt, in einem höchsteigenen, lediglich und separat auf ein individuelles Sterben beschränkten Tod, sondern um den Tod des Menschengeschlechts und aller seiner individuellen Repräsentanten in seiner Negativität zu ratifizieren und zugleich zu negieren, damit die Verwesung überwunden und leibhafte Auferstehung für alle bereitet werde, wofür die Osterwirklichkeit Jesu Christi als Siegel und Unterpand steht. Bleibt hinzuzufügen, dass die Öffentlichkeit des Kreuzestodes Jesu Christi die Voraussetzung dafür war, das Zeugnis seiner Auferstehung glaubwürdig publik zu machen. Wäre Jesus Christus nichtöffentlich, zuhause, in einem Winkel oder an einem einsamen Ort gestorben, so hätte niemand das Zeugnis seiner Auferstehung ernst genommen, weil ja bereits sein Tod unbezeugt geblieben wäre. Nicht zuletzt um der Publizität des Auferstehungskerygmas willen musste der Tod Jesu Christi öffentlich sein.

Logosinkarnation und Auferstehung

Der leibliche Tod Jesu Christi war keine Folge natürlicher Schwachheit oder sonstiger äußerer Faktoren, sondern dem inneren Sinn der Menschwerdung des Logos gemäß, dem er entsprach und in dem ihm sein Bestimmungsgrund vorgegeben war. Von diesem Bestimmungsgrund gefordert, ist schließlich auch der Schmachcharakter des Todes am Kreuz. Der Kreuzestod galt als höchst ehrlos, ja als Inbegriff des Fluchs. Gerade weil Jesus Christus den abgründigen Fluchtod starb, den er nicht etwa willkürlich wählte, sondern der ihm als äußerste Passion zugefügt wurde und widerfuhr, wird in seiner Auferstehung die Überwindung auch der verderblichsten aller Tode manifest und offenbar, dass auch die Hölle, in die der Fall der Sünde führt, kein Ort der Gottverlassenheit sein muss. Die Auferstehungsherrlichkeit des Herrn, an der die Glaubenden teilhaben, ist umso herrlicher, je schrecklicher, ehrloser und furchtbarer der Tod vorzustellen ist, den er erlitt. Im tiefsten Abgrund des Todes und der Hölle erringt der inkarnierte Logos seinen Ostersieg, um denen, die ihm vertrauen, Anteil zu geben an dem unvergänglichen und ewigen Leben seiner Auferstehungsherrlichkeit.

Über die innere Mitte der Soteriologie des Athanasios wird man durch keine Vorstellung besser ins Bild gesetzt als durch die der ostkirchlichen Tradition vertraute Anastasisikone und ihre Varianten. Sie bringt nicht etwa nur die Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi als ein Teilmoment des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung zur Darstellung, sondern die österliche Botschaft insgesamt und in der Totalität all ihrer Aspekte. Ikonographisch kennzeichnend ist die Darstellung des Osterereignisses »in Bezugsdimensionen, die *keine isolierte Sicht* eines vom Los der übrigen Menschheit *unabhängigen* Geschehens mehr erlauben, vielmehr die Totalität der Geschehensbedeutung im Hinblick auf die *Gemeinsamkeit*

aller Sterblichen anzeigen¹⁰. Wohl ist der Herr als er selbst auferstanden, aber doch nicht etwa für sich, sondern um uns und aller Menschen willen, an deren statt er stellvertretend den Kreuzestod erlitten hat. Der Solidarbezug zur Gemeinschaft der dem Tode und der Sünde Verfallenen gehört konstitutiv zur Heilsbotschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten hinzu. Der neue Adam lässt den alten samt Eva nicht im Grabe und im Abgrund der Hölle, sondern entreißt beide der Verwesungsmacht des Todes und der Gewalt des Teufels, um auf diese Weise seinen Ostersieg unter Beweis zu stellen. Wer im Glauben auf den auferstandenen Gekreuzigten vertraut, den werden die Pforten des Todes und der Hölle nicht überwältigen.

Die österliche Wirklichkeit Jesu Christi birgt alle, die im Glauben an ihm hängen und sich von den ausgestreckten Armen des auferstandenen Gekreuzigten umfassen lassen. Indem er am Schand- und Fluchbalken des Kreuzes starb, hat der Herr die äußerste Abgründigkeit des Todes erlitten, um gerade so für alle Mühseligen und Beladenen ein herrliches Osterfest zu bereiten. Dabei begegnet er mit offenen Armen sowohl Juden als auch Heiden, damit die Scheidewand zwischen beiden beseitigt und der Weg in den Himmel für den Glauben eröffnet werde. Athanasios adressiert diesen Hinweis vornehmlich an Christen, nachdem seine vorherigen Argumentationen formal als Apologie des Christentums gegenüber seinen Feinden gestaltet waren. Wie der Leib des auferstandenen Gekreuzigten einer ist, so soll auch die christliche Kirche, die auf ihre Weise der Körper Jesu Christi zu sein bestimmt ist¹¹, ungeteilt sein. Dass der am Kreuz geopfert Leib des inkarnierten Logos weder enthauptet noch anderweitig zertrennt oder zerstückelt wurde, sondern ungeteilt blieb, wertet Athanasios als ein signifikantes Hinweiszeichen hierfür.

Die Realität von Kreuz und Auferstehung

Der Auferstandene ist mit dem am Kreuz Gestorbenen identisch. Daran lässt Athanasios ebenso wenig Zweifel aufkommen wie an der Wirklichkeit des Kreuzestodes, der keineswegs zum Schein erfolgte, sowie an der Realität des Ostergeschehens am dritten Tage nach der Kreuzigung. Für beide Tatsachen führt er eigens reziproke Beweisgründe an.¹² Die Tagesfrist sei einerseits lang genug gewesen, um die Realität des Kreuzestodes zu unterstreichen, und andererseits kurz genug, um nicht den falschen Eindruck zu erwecken, als überlasse der göttliche Logos den von ihm angenommenen Leib der Verwesung. Auch in anderer Hinsicht, etwa bezüglich des Jüngerbewusstseins, erweist sich der dreitägige Intervall zwischen Kreuzestod und Auferstehung als angemessen: als der österliche Christus ihnen leibhaft erschien, war den Jüngern die Erinnerung an das irdische Leben und Sterben ihres Meisters noch in einer Weise präsent, dass sie den Auferweckten und Auferstandenen unschwer als Jesus von Nazareth identifizieren konnten, ohne dass darüber die Grenze, die durch seinen Tod gesetzt wurde, in Vergessenheit geraten wäre.

Was die Realität der Auferstehung Jesu Christi und die wirkliche Überwindung der Verderbensmacht der Verwesung durch ihn anbelangt, so wird sie nach Athanasios nicht

¹⁰ H.-J. Schulz, Die Anastasis-Ikone als Erlösungsaussage und Spiegel des sakramentalen Christumysteriums, *Der christliche Osten* 36 (1981) 3–12, 39–46, hier: 6.

¹¹ Vgl. G. Larentzakis, Einheit der Menschheit. Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien, Graz ²1981.

¹² Vgl. im Einzelnen E. P. Meijering, Athanasius: De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Amsterdam 1989, S. 167–236; zur Frist der »drei Tage« vgl. S. 198: »der Todestag, der Zwischentag und der Auferstehungstag werden natürlich jeder für sich gezählt, und das ergibt eine Auferstehung, am dritten Tage, nicht: ,nach drei Tagen.«

zuletzt durch die Verachtung bezeugt und verbürgt, mit der die Jünger Jesu dem Tod begegneten. Sie erachten den Tod für nicht mehr als einen Toten, der ihr ewiges Leben nicht zu gefährden vermag, wenn sie im Glauben standhaft bleiben. Fürchtet das Menschengeschlecht den Tod von Natur aus und war er selbst für die Heiligen vor der leibhaften Erscheinung des Logos noch ein Schrecken, so haben Sterben und Auferstehen Jesu Christi dem Tod seine Macht genommen und das ewige Leben ans Licht gebracht. Die Märtyrer, unter denen auch Frauen und Kinder sind, haben dies überzeugend unter Beweis gestellt und durch ihr Blutzeugnis besiegelt, was der Grund des christlichen Glaubens ist: der Sieg über Tod und Teufel durch Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, der aus dem Grabe und aus höllischem Abgrund zu befreien vermag. Wie die aufgehende Sonne die Dunkelheit verscheucht, so fliehen im Lichte Osterns die Schreckens- und Trauergeister und der Morgenglanz der Ewigkeit bricht an. Wer im Glauben dem auferstandenen Gekreuzigten folgt, den schauert es weder vor der Verwesung noch scheut er den Gang in die Unterwelt, da derjenige sein steter Begleiter ist, der den Tod besiegt und die Hölle überwunden hat.

Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi erhellt nicht zum Geringsten aus der Wirkung, die sie unter denen hervorgerufen hat, die glauben, und um ihres Glaubens willen Tod, Verwesung und die höllischen Abgründe nicht scheuen, die sich vor ihnen auftun. Wie, fragt Athanasios, kann solche Wirkung anders erzielt werden als durch einen Lebenden, genauer als durch einen, der über ewiges Leben verfügt und ewiges Leben zu verleihen vermag? Wäre der Gekreuzigte im Tod und im Grabe geblieben, hätte er dann die Wirkkraft und das Bestimmungsvermögen gehabt, die ihm augenscheinlich eignen? Hätte er die Macht, aus Götzen und Dämonendienern Verehrer des einen und wahren Gottes, aus Gottlosen und Gottwidrigen Gottesfürchtige, aus sittenlosen Übeltätern heiligmäßige Täter des Guten, aus von Todes- und Höllenangst Besessenen furchtlose Zeugen der Freiheit, kurzum: aus Ungläubigen Gläubige zu machen? Die Antwort fällt klar und deutlich aus und wird durch den erneuten Hinweis unterstrichen, dass alle bösen Ungeister vor dem österlichen Geist Jesu Christi weichen und ihm die Reverenz erweisen müssen. Vor dem Zeichen des Kreuzes des Auferstandenen, in dem sich das Christentum zusammenfasst, fliehen alle Dämonen des Todes und der Verwesung, und selbst der Fürst der Hölle und seine teuflische Macht stürzen in sich zusammen, wo sie mit dem Wirkzeichen des Kreuzes konfrontiert werden.

Bedarf es eines weiteren Beweises für die österliche Realität, so ist er mit der Tatsache gegeben, dass der auferstandene Gekreuzigte, indem er Übel und Bosheit beseitigte, Erlösung und Versöhnung schafft und die Seinen der Vollendung entgegenführt. Durch sein Heilswirken erweist der Heiland die Wirklichkeit seines österlichen Seins und Wesens. Wie das Wesen des unsichtbaren Gottes in seinen Werken in Erscheinung tritt, so erweist auch der auferstandene Gekreuzigte seine österliche Wirklichkeit vor allem durch die Folgen, die sie zeitigt. Das Fehlen seiner sichtbaren Präsenz in der sinnlichen Welt stellt daher entgegen der Meinung der Ungläubigen mitnichten eine Widerlegung der Auferstehung dar. Auch Gott ist unsichtbar und dennoch Grund und Inbegriff aller Realität. Statt sich von den Einwänden der Ungläubigen beeindrucken zu lassen, sollen die Christen daher die Bestreitung der Osterwirklichkeit als ein Verblendungsphänomen deuten, dessen falscher Schein durch die Verhaftung des Unglaubens an die bloße Sinnenwelt hervorgerufen wird.

Ungläubige sind Blinden gleich, die die Sonne nicht sehen, obwohl sie offenkundig scheint. Und doch, sagt Athanasios, können auch Blinde, obwohl sie die Sonnenstrahlen nicht sehen, die von ihnen ausgehende Wärme spüren und so auf vermittelte Weise wissen, dass ein alles erhellendes Licht über der Erde erstrahlt. Christen sollen dieses Gleichnis als

Aufforderung verstehen, den Ungläubigen und Widerspruchsgeistern die erwärmende Kraft des Glaubens wahrnehmen zu lassen, um sie auf diese Weise zu überzeugen und aus ihrer augenblicklichen Verkehrung zu bekehren, damit auch sie bekennen, dass Jesus der Christus und inkarnierte Logos des allmächtigen göttlichen Vaters ist, der Tod, Verwesung und Hölle überwunden und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat.

Christliche Kirche aus Juden und Heiden

Die Schrift des Athanasios über die Menschwerdung des Logos und seine leibhafte Erscheinung unter uns schließt mit zwei Passagen von unterschiedlicher Länge, die an die Adresse von Juden und Heiden gerichtet sind, um sie von ihrer Ablehnung Jesu Christi abzubringen und zum christlichen Glauben zu führen. Zunächst werden die Juden daran erinnert, dass ihre Heiligen Schriften sowohl im Einzelnen als auch im Ganzen auf die Ankunft des Logos im Fleisch und auf den Tod hindeuten, den Jesus Christus um des Heiles aller willen zu erdulden hatte. Als einer unter mehreren Belegen wird das Gottesknechtslied Jes 53,3–5 angeführt. Doch sind die beizubringenden Schrifthinweise nach Athanasios Legion. Was die Bibel Israels verheißt, ist in Jesus Christus in Erfüllung gegangen. Jüdische Prophetie, jüdisches Priestertum und jüdisches Königtum enden und vollenden sich zu dem Zeitpunkt, als derjenige erscheint, der Prophetie, Priestertum und Königtum in Personalunion vereint und als vollendeter Prophet, Priester und König zu gelten hat. Die Lehre vom munus triplex Jesu Christi ist bei Athanasios bereits ansatzweise gegeben.¹³

Wie die Juden haben nach Athanasios auch die Heiden keinen plausiblen Grund, der ihre Absage an den inkarnierten Logos und ihren Spott über den Kreuzestod Jesu Christi rechtfertigen könnte. Es sei im Gegenteil so, dass die vernünftige Gotteserkenntnis, nach der alle antiken Weisen streben, unter den gegebenen Bedingungen von Menschheit und Welt nur durch die Inkarnation des Logos habe aufgerichtet werden können. Zum Beweis dieser Annahme kommt Athanasios noch einmal ausführlich auf jenen zweiten Dienst der Liebe zu sprechen, den der Logos dadurch erwiesen hat, dass er als Mensch zur Welt kam und leiblich unter uns erschien: auf die Erneuerung wahrer Gotteserkenntnis, die mit der Befreiung von Tod, Verwesung und Hölle auf ähnlich differenzierte Weise verbunden ist wie das Leben mit dem Sterben Jesu Christi.

Geht man mit den griechischen Philosophen davon aus, dass der Logos als göttlicher Schöpfungsmittler das Universum durchwaltet und im Weltkörper, den er begründet und erhält, ganzheitliche Form und Gestalt annimmt, wie sollte es dann ungereimt sein, wenn selbiger Logos unter bestimmten Bedingungen und zum Zwecke der Erreichung bestimmter sinnvoller Ziele in einem Leib Wohnung nimmt, der Teil des Weltganzen ist. Würde es unpassend sein, dass der Logos in einem Menschen vorstellig wird, dann wäre damit auch der Vorstellung einer Logospräsenz im Weltall im Allgemeinen und im Menschengeschlecht im Besonderen der Abschied zu geben, was erkenntlich sinnwidrig und wider den Geist griechischer Philosophie wäre. Gegen die Annahme erfolgter Inkarnation des Logos gibt es sonach keinen vernünftigen Grund. Wie die Vernunft, die den ganzen Menschen zu durchwirken bestimmt ist, durch ein Glied des Leibes, nämlich die Zunge, sich offenbart, um sich zur Sprache zu bringen und Verständigung unter Menschen in der gegebenen Welt zu

¹³ Die Beweisführung für die Menschwerdung des Logos gegen die Juden, wie sie Athanasios in den Kapiteln 33–40 von *De inc.* vornimmt, ist ausführlich kommentiert bei E. P. Meijering, *Athanasios: De Incarnatione Verbi*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Amsterdam 1989, S. 237–281. Zur gegen die Heiden gerichteten Beweisführung in den Kapiteln 41–55 vgl. a.a.O., S. 283–373.

erzielen, so spricht sich der Logos durch den angenommenen Leib aus, der ihm als Mittel und Werkzeug seiner Selbstkundgabe dient.

Primäres Ziel der leibhaften Selbstkundgabe des Logos war die Rettung der verirrtten und von Gott abgekehrten Menschheit von dem Übel des Todes und der Schuld der Sünde, durch die der Mensch sein fatales Verwesungsgeschick über sich brachte. Darum musste aus bereits angegebenen Gründen, deren Vernünftigkeit nicht zu bezweifeln ist, Jesus Christus den leibhaften Tod auf sich nehmen, um unverwesliches Leben für die Menschheit durch seinen Ostersieg herbeizuführen. Die Wiederherstellung ursprünglicher, aber verloren gegangener Gotteserkenntnis kommt als weiteres Ziel der Logosinkarnation hinzu und zwar keineswegs im Sinne einer Marginalie, sondern in einer Weise, die in bestimmter Hinsicht sogar die Voraussetzung der Befreiung von Tod und Teufel darstellt. Diese Voraussetzung hat der inkarnierte Logos in den Zeiten seines leibhaftigen Erscheinens vollmächtig geschaffen. Vermöge seiner irdischen Epiphanie hat sich die vermeintliche Weisheit der Heiden als Torheit erwiesen und die wahre Weisheit Gottes auf Erden offenbart. Das Schwinden des paganen Dämonen- und Zauberglaubens und aller polytheistischen Konfusion sowie die unaufhaltsame Ausbreitung der Verehrung ein und desselben Herrn und Gottes gilt Athanasios hierfür als ebenso untrügliches Zeichen wie die vielen Wunder und wundersam-bewunderungswürdigen Ereignisse, die sich mit dem Gedächtnis Christi und seiner lebendigen Gegenwart bei den Seinen verbinden, die wie ihr Herr und Meister zu todesmutigen Lebens- und Friedensstiftern in einer friedlosen und mörderischen Zeit geworden sind.

Ist die Erneuerung wahrhafter Gotteserkenntnis keineswegs nur eine äußere Beigabe des Heilswerkes der Errettung von Tod und Teufel, sondern in bestimmter Weise sogar seine Prämisse, so kommt die durch den inkarnierten Logos erschlossene Erkenntnis Gottes gleichwohl nur in Ansehung des Sterbens und Auferstehens Jesu Christi zu jener Gewissheit, ohne die ihre Realität nicht zu denken ist. Man kann dies auch so sagen: das Inkarnationsereignis vollendet sich in dem Geschehenszusammenhang von Tod und Auferstehung Jesu Christi, ohne den es niemals wäre, was es von Anbeginn ist. Analoges gilt in Bezug auf das Verhältnis von Protologie und Eschatologie in der Athanasianischen Argumentation.

Protologie und Eschatologie

Nachdem die Menschheit die Omnipräsenz des Logos in der Welt infolge des Falles ihrer Sünde nicht nur nicht erkannt, sondern verkannt hatte, war es Gottes Wille und dem Wesen des Logos gemäß, die verfehltete Erkenntnis dadurch zu erneuern, dass der Sohn des himmlischen Vaters als Mensch unter Menschen in der Gestalt erschien, die allen Menschen gemeinsam und daher nicht befremdlich war, um sie definitiv vertraut zu machen mit der göttlichen Wahrheit. Die Definitivität der Gotteserkenntnis, die der inkarnierte Logos erschließt, ist eschatologischer Natur und mit der protologisch erschlossenen Gotteserkenntnis zwar vergleichbar, aber nicht gleichzusetzen.

Wäre seit Anbeginn der Schöpfung nichts vorgefallen, dann hätte ein göttlicher Wink genügt, wie er sich in der *creatio ex nihilo* ereignete, um den Schein einer möglichen Störung der kreatürlichen Ursprungsordnung zu beseitigen und in seiner Scheinhaftigkeit zu erweisen. Aber Gott und der Logos wissen in ihrer göttlichen Weisheit, dass nicht davon ausgegangen werden kann, als wäre nichts geschehen. Die Bestimmung kreatürlichen Seins und der menschlichen Existenz zumal ist dabei nicht auf protologische Weise und gleichsam wie aus dem Nichts wiederherzustellen, sondern nur durch Setzung eines Neuanfangs in der geschaffenen Menschheit und Welt, wie sie mit der Inkarnation des Logos vollzogen

und in Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zur Vollendung gebracht ist. Nur durch sein leibhaftes Dasein, den leiblichen Tod und die leibliche Auferstehung des von ihm angenommenen individuellen Menschseins konnte der Logos auf angemessene Weise die Gotteserkenntnis erneuern sowie den Tod und das Verderbengeschick für die Menschheit überwinden, welche beide ja nicht außerhalb, sondern im menschlichen Leib und durch ihn ihre üblen und verderblichen Wirkungen zeitigen.

Im inkarnierten Logos, wie er in der Auferstehung des Gekreuzigten sich vollendet offenbart, sind Leib und Leben eins geworden, damit die leibhafte Seele des Menschen zu rechter Erkenntnis Gottes gebracht, sowie vom Verhängnis der Sündenschuld gerettet und vom Todesverderben der Verwesung befreit werde. Weil Tod und Verwesung nicht für sich, sondern infolge des Falls der Sünde und der verderblichen Folgen, die er zeitigte, leibhaftig ihr Unwesen treiben, konnten beide nur im Leibe, nämlich durch die Inkarnation des Logos zur Strecke gebracht und beseitigt werden, wie dies im Tod und im Auferstehen Jesu Christi geschah. Indem sie im Glauben Anteil an diesem Geschehen gewinnen, sind Menschheit und Welt dazu befreit, getrost der Zukunft dessen entgegenzusehen, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren ist, und auf dessen Entgegenkommen eschatologischer Verlass ist, weil der inkarnierte Logos der Pantokrator ist, der den Kosmos, welcher seiner Existenz der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes Gottes verdankt, zur Vollendung zu führen ebenso fähig wie willens ist. Nichts ist in der Lage, sich seiner Herrschaft zu entziehen.

Eschatologisches Ziel der Menschwerdung des Logos, sagt Athanasios an einer Stelle, sei die Vergöttlichung des Menschen.¹⁴ Diese Annahme, der eine große Wirkungsgeschichte in der ostkirchlichen Theologie zuteil geworden ist, bietet Anlass zu mancherlei Missverständnissen, wenn sie undifferenzierte Verwendung findet. Ihr ist daher die der westlichen Tradition näherliegende Aussage zur Seite zu stellen, wonach die Logosinkarnation eschatologisch auf die Menschwerdung des Menschen im Sinne seiner Vollendung in Gott zielt. Dass beide Aussagen ihre Richtigkeit haben und sich wechselseitig ergänzen, hat eine theanthropologische Christologie, deren Grund und personaler Inbegriff der auferstandene Gekreuzigte ist, im Anschluss an Athanasios von Alexandrien soteriologisch unter Beweis zu stellen.

¹⁴ Zur Frage, ob und gegebenenfalls inwiefern Erlösung bei Athanasios »Vergottung« bedeutet vgl. D. Ritschl, Athanasius. Versuch einer Interpretation, Zürich 1964, S. 36–59. Das Heft enthält eine Einleitung mit einer komprimierten Zusammenfassung wechselnder Beurteilungen des athanasianischen Werkes (7–19). Unter den älteren Arbeiten zum Thema vgl. besonders K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks »Wesen des Christentums«, Gütersloh 1903. Interessante Studien »Zur Geschichte des Athanasius« enthält der nach wie vor lesenswerte gleichnamige Sammelband von E. Schwartz (*Ders.*, Gesammelte Schriften. Dritter Band, Berlin 1959).

Die ideologische und kirchliche Dimension der »Orthodoxie«: Die Aktualität einer traditionellen Unterscheidung

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einleitung

Es besteht allgemein die Meinung, sogar unter orthodoxen Theologen, dass das Kriterium der Orthodoxie der Häresie gegenüber einfach und allein in der Akzeptanz der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Kirche liegt, ohne dabei den wesentlichen Rahmen, in dem die Orthodoxie geboren wird und sich entwickelt, nämlich die Gemeinschaft der Gläubigen mit der Kirche, zu berücksichtigen. In diesem Sinne ist derjenige als orthodox zu betrachten, der einfach die orthodoxe dogmatische Lehre anerkennt und nichts Anderes. So sehr diese Meinung den Anschein erweckt, richtig zu sein, müssen wir von Anfang an unterstreichen, dass sie im Licht der orthodoxen väterlichen Tradition nicht nur unvollständig, sondern auch falsch und gefährlich ist, da sie vollkommen die empirische und existentielle Dimension des orthodoxen Dogmas, wie es im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft erlebt wird, außer Acht lässt, indem sie es nicht als Erfahrung und wahres Leben im Zusammenhang mit der Kirche sieht, sondern als reine Ideologie.

Besonders charakteristisch für diesen Fall ist die Tatsache, dass der größte Dogmatiker der Orthodoxen Kirche, der hl. Johannes von Damaskus, der, wie bekannt, die gesamte vorangegangene väterliche Tradition fruchtbar und schöpferisch zusammenfasst, wenn er sich in seinem Werk *Über die Häresien* auf drei häretische Parteien, nämlich auf die Ägypter, d.h. die Antichalkedonier, die Iketen und die Autoproskopten, bezieht, diese als »in allem orthodox«, was den dogmatischen Inhalt ihrer Lehre angeht, bezeichnet, obwohl er sie tatsächlich für häretisch hält, da sie sich aus besonderen Gründen von der Gemeinschaft der Kirche getrennt haben¹.

Es stellen sich an dieser Stelle berechtigterweise die Fragen: Wie ist es möglich, dass die oben erwähnten Häretiker vom hl. Johannes von Damaskus, der für seine Genauigkeit und dogmatische Empfindlichkeit bekannt ist, als »orthodox« bezeichnet werden? Ist es aus orthodoxer Sicht überhaupt legitim, diese Häretiker als »orthodox« zu bezeichnen, während sie im Bewusstsein der Kirche als häretisch verurteilt sind? Werden sie nicht durch diese Bezeichnung mit den Mitgliedern der Orthodoxen Kirche gleichgesetzt? Welcher ist also der Sinn der »Orthodoxie«, der diesen zugesprochen wird, und welcher ist infolgedessen der Sinn der »Orthodoxie«, der der Kirche entspricht?

Um eine Antwort auf diese Fragen geben zu können, müssen wir zunächst den Sinn der »Orthodoxie« verstehen, den der hl. Johannes von Damaskus den drei erwähnten häretischen Parteien zuspricht, wenn er ihre dogmatische Identität darstellt.

¹ Vgl. PG 94, 741 A; 756 C – 757 A; 761 B.

a) Der Sinn der »Orthodoxie« der Häretiker nach dem Hl. Johannes von Damaskus

Tatsächlich beschreibt der hl. Johannes von Damaskus in seinem Werk *Über die Häresien*, indem er sich zunächst der Häresie der antichalkedonischen Anhänger des Dioskur von Alexandrien zuwendet, klar und unbestreitbar ihre dogmatische Identität wortwörtlich folgendermaßen: »Ägypter, die so genannten Schematiker (oder nach anderen Handschriften: Schismatiker) und Monophysiten. Es sind diejenigen, die sich wegen der in Chalkedon abgefassten Definition vom Ort der Orthodoxen Kirche abgetrennt haben. Sie werden auch Ägypter genannt, da die Ägypter die Ersten waren, die mit diesem Schema (oder nach anderen Handschriften: mit diesem Schisma) in der Zeit der Könige Markian und Valentinian angefangen haben, obwohl sie in allen anderen orthodox sind«².

Manche orthodoxe Theologen, indem sie das obenerwähnte Zitat missverstehen, sind der Meinung, dass die Orthodoxie, die der hl. Johannes von Damaskus den erwähnten Antichalkedoniern zuschreibt, in allen anderen Dingen außer ihrer Christologie bestehe, die monophysitisch sei, welches sie darauf stützen, dass der Damaszener diese im obenerwähnten Zitat als »Monophysiten« bezeichnet³. Diese Meinung wird jedoch von spezifischen Forschern, und zwar von orthodoxen Dogmatikern internationaler und anerkannter Geltung nicht akzeptiert⁴, weil sie, wie es auf eine ausreichende und dokumentierte Weise schon

² PG 94, 741 A: »Αἰγύπτιοι, οἱ καὶ Σχηματικοὶ (oder nach anderen Handschriften: Σχισματικοί), καὶ Μονοφυσῖται· οἱ προφάσει τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συντάγματος τοῦ τόπου ἀποσχίσαντες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Αἰγυπτιακοὶ δὲ προσείρηνται, διὰ τὸ πρῶτους Αἰγυπτίους κατάρξασθαι τοῦτου τοῦ σχήματος (oder nach anderen Handschriften: τοῦτου τοῦ σχίσματος) ἐπὶ Μαρκιανοῦ καὶ Οὐαλεντινιανοῦ τῶν βασιλέων· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες«.

³ Vgl. Th. Zisis, Ἡ »Ὁρθοδοξία« τῶν Ἀντιχαλκηδονίων Μονοφυσιτῶν, hrsg. von »Βρυένιος«, Thessaloniki 1994, S. 19 f.; Ders., Τὰ ὅρια τῆς Ἐκκλησίας. Οἰκουμεινισμός καὶ Παπισμός, Thessaloniki 2004, S. 117; Heilige Gemeinschaft vom Hl. Berg Athos, Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ, Hagion Oros 1996, S. 71; D. Tseleggidis, Ἐπιστημονικὴ κριτικὴ μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 85/792 (2002) 311; Archimandrit Georgios, Abt des Klosters vom heiligen Gregorios, Ἡ «ἰδεολογικὴ» ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις σὲ ἀπόψεις τοῦ καθηγητοῦ κ. Γεωργίου Μαρτζέλου, Hagion Oros 2005, S. 26 ff.; P. Proumis, Περὶ Ἀντιχαλκηδονίων, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ καὶ νεωτέρων διατριβῶν, Theologia 77,1 (2006) 266 f.

⁴ Vgl. G. Florovsky, The Byzantine Fathers of the Fifth Century, in: The Collected Works of George Florovsky, Vol. 8, Vaduz 1987, S. 328 f.; J. N. Karmiris, »The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the basis of Cyril's formula: 'Mia physis tou Theou Logou sesarkomene'«, in: The Greek Orthodox Theological Review 10 (1965), S. 62 und in: P. Gregorios – W. H. Lazareth – N. A. Nissiotis, Does Chalcedon divide or unite? Towards Convergence in Orthodox Christology, Geneva 1981, S. 30 f.; Siehe auch die bedeutende Stellungnahme von Prof. Karmiris, die er bei der Diskussion nach seinem Referat in Aarhus/Dänemark (1964) abgegeben hat, nachdem er schon, wie er betont hat, die diesbezüglichen Werke nicht nur der Kirchenväter, sondern auch der Führer der Antichalkedonier untersucht hat: »I have come to the conclusion that there is no real difference between the Orthodox and the Non-Chalcedonians as far as the essence of the Christological dogma is concerned, as all of them accept the teaching of St. Cyril of Alexandria. There is a difference only regarding the terminology and formulation of this dogma« (»DISCUSSION: Concerning the paper of Professor Karmiris«, in: The Greek Orthodox Theological Review 10 (1965), S. 75; Vgl. auch P. Gregorios – W. H. Lazareth – N. A. Nissiotis, a.a.O., S. 43); A. Louth, St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology, Oxford University Press, Oxford – New York 2002, S. 158, 161; Vgl. J. S. Romanides, »St. Cyril's »One physis or hypostasis of God the Logos incarnate« and Chalcedon«, in: The Greek

bewiesen ist, weder mit der obenerwähnten Beschreibung und der dogmatischen Bewertung dieser Antichalkedonier seitens des Johannes von Damaskus noch mit dem, was er über sie in seinem Werk *Gegen die Jakobiten* sagt, übereinstimmt.

Wie wir schon in unseren diesbezüglich spezifischen Studien betont haben, stellt die Bezeichnung »Monophysiten« im obenerwähnten Abschnitt nicht die dogmatische Identität des Dioskorus und seiner Anhänger dar, sondern sie ist nur eine der verschiedenen Bezeichnungen, mit denen sie von ihren Orthodoxen Gegnern bezeichnet wurden und die in der Zeit des hl. Johannes von Damaskus allgemein bekannt waren⁵. Wie sie als »Ägypter« und »Schematiker« (oder: »Schismatiker«) nach dem Damaszener bezeichnet werden, weil »die Ägypter die Ersten waren, die mit diesem Schema (oder: Schisma) in der Zeit Markians und Valentinians der Könige angefangen haben«⁶, genauso wurden sie seitens der Orthodoxen als »Monophysiten« bezeichnet. Der Grund dafür war, dass sie die Definition von Chalkedon nicht angenommen haben, weil sie diese wegen ihrer dyophysitischen Formulierungen für nestorianisch hielten, und nur die Formel Kyrills von Alexandrien: »die eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos« (»μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη«) akzeptierten, und natürlich nicht, weil sie die monophysitische Christologie des Eutyches angenommen haben, die sie, genau wie Eutyches selbst, schon von Anfang des antichalkedonischen Schismas an verurteilt haben⁷. Außerdem müssen wir in Betracht ziehen, dass der hl. Johannes von Damaskus in seinem Werk *Über die Häresien* zunächst die verschiedenen Häresien mit ihren bekannten Namen darstellt und erst dann die Beschreibung und die Auswertung ihrer dogmatischen Lehre ausführt. Demnach wird die dogmatische Identität des Dioskorus und seiner Anhänger im oben genannten Werk nicht durch die Bezeichnung »Monophysiten« wiedergegeben, sondern durch das, was der Damaszener im Folgenden notiert, dass sie sich nämlich wegen der Definition von Chalkedon von der Orthodoxen Kirche getrennt haben, obwohl sie in allem anderen orthodox bleiben⁸. Wir möchten sogar unterstreichen, dass der Damaszener an dieser Stelle gezwungen wird, dies zu betonen, damit er Dioskorus und seine Anhänger von den antichalkedonischen Anhängern des Eutyches, den so genannten Eutychianisten, die die echten Monophysiten waren, klar unterscheiden kann⁹. Dem Damaszener ist es sicher

Orthodox Theological Review 10 (1965), S. 82 f.; Mehr in dieser Richtung siehe G. D. Martzelos, *Ορθοδοξία και σύγχρονοι διάλογοι*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2008, S. 78 ff., 116 ff., 151 ff.

⁵ Vgl. G. D. Martzelos, *Ἡ ἐπιστημονικότητα μιᾶς »ἐπιστημονικῆς κριτικῆς« στὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Ἡλ. Κεσμίρη, »Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας«, Θεσσαλονίκη 2000*, in: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 86 (798), Παντελεήμονι τῷ Β', τῷ Παναγιωτάτῳ Μητροπολίτῃ Θεσσαλονίκης, Τεῦχος ἀφιερωτήριον ἐπὶ τῇ εἰς Κύριον ἐκδήμῳ αὐτοῦ, Θεσσαλονίκη 2003, S. 605 ff.; *Ders.*, »Ορθοδοξία καὶ αἵρεση τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατὰ τὸν ἁγ. Ἰωάννην τὸ Δαμασκηνό», *Theologia* 75,2 (2004) 595 ff.; *Ders.*, »Ἡ »ὀρθοδοξία« τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατὰ τὸν ἁγ. Ἰωάννην τὸ Δαμασκηνό καὶ ὁ ἐνδοορθόδοξος διάλογος. Ὁφειλόμενη ἀπάντησις σὲ βασικὰς θέσεις τοῦ βιβλίου τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Γεωργίου, Καθηγουμένου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου, »Ἡ <ἰδεολογικὴ> ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις σὲ ἀπόψεις τοῦ καθηγητοῦ κ. Γεωργίου Μαρτζέλου, Ἐκδόσις Ἱερᾶς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου, Ἁγίον Ὅρος 2005, σσ. 89», *Theologia* 77,1 (2006) 245 f.

⁶ Vgl. PG 94, 741 A.

⁷ Siehe zu diesem Punkt Le Livre de Synaxaire, *Patrologia Orientalis* 9, S. 372 ff. und auch den Brief des Dioskorus Ad Secundinum, R. Y. Ebied – L. r. Wickham, »A. Collection of unpublished Letters of Timothy Aelurus«, in: The Journal of Theological Studies 21 (1970), S. 337–360.

⁸ Vgl. PG 94, 740 A: «προφάσει τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συντάγματος τοῦ τόπου ἀποσχίσαντες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας... τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες».

⁹ Vgl. diesbezüglich PG 94, 740 A – 744B.

bekannt, dass Dioskorus und seine Anhänger Eutyches im Nachhinein entschieden und ausgesprochen anathematisiert haben, und deshalb bezeichnet er sie, – abgesehen davon, dass sie sich, wegen der Nicht-Akzeptanz des IV. Ökumenischen Konzils von der Orthodoxen Kirche getrennt haben, was das Wesen ihrer Häresie ausmacht, – in allem anderen, d.h. in ihrer dogmatischen Lehre, als orthodox. Und genau aus diesem Grunde betrachtet der Damaszener in seinem Werk *Gegen die Jakobiten* die oben genannten Antichalkedonier als diejenigen, die mit dem Wesen der christologischen Lehre der vorangegangenen Kirchenväter übereinstimmen, indem er besonders die christologischen Stellen betont, von denen sie sich von Eutyches unterscheiden¹⁰.

Dies ist der Sinn der Orthodoxie und die richtige Bewertung der dogmatischen Identität der Antichalkedonier nach dem Hl. Johannes von Damaskus, und an dieser Stelle – möchten wir mit Nachdruck betonen – stimmt die überwiegende Mehrheit der orthodoxen Dogmatiker und Forscher, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben, mit ihm überein.¹¹

Infolgedessen bezieht sich die »Orthodoxie«, die der Damaszener den Antichalkedoniern zuschreibt, nicht auf alles andere außerhalb ihrer Christologie, wie einige orthodoxe Theologen behaupten, sondern auf ihre gesamte dogmatische Lehre, außer der Anerkennung der IV. Ökumenischen Synode, die sie wegen ihrer dyophysitischen Formulierungen für nestorianisch hielten, und dies ist für ihn genau das, was das Wesen ihrer Häresie ausmacht. Dieselbe Bewertung macht der Damaszener, wie wir gesehen haben, auch bei seiner Beschreibung für die Iketen und die Autoproskopten.

Die Iketen waren nach ihm Asketen, aller Ansicht nach messalianischer Herkunft, die zwar vollkommen die dogmatische Lehre der Kirche anerkannten, sich jedoch in ihren Klöstern mit Asketinnen versammelten, um den Gottesdienst singend und tanzend zu halten, indem sie so die liturgische Praxis der Kirche übertraten¹². Auf diese Art und Weise ahmten sie, wie

¹⁰ Vgl. *Contra Iacobitas* 14: PG 94, 1444 BCD: »Ὡμολόγηται τοίνυν παρ' ἅπασιν τοῖς ἁγίοις Πατράσιν ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος γεγενῆσθαι τὴν ἔνωσιν, καὶ τὸν Χριστὸν ἐν θεότητι τέλειον, καὶ τέλειον καὶ ἀνελλιπὴ τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι. Εἶπατε τοίνυν ἡμῖν· καὶ ὑμῖν ταῦτα δοκεῖ; Συνομολογήσετε, ὡς γέ μοι δοκεῖ... Εἰ γὰρ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τὸν Χριστὸν λέγοντες, ἐκ δύο φύσεων αὐτὸν ὁμολογεῖτε, καὶ ἴσον παρ' ὑμῖν δύναται τὸ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τῷ ἐκ δύο φύσεων, πῶς θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα τὸν Χριστὸν λέγοντες καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι, οὐ δύο φύσεις αὐτὸν καὶ ἐν δυσὶν ὁμολογήσετε φύσεις;«. Siehe diesbezüglich auch *A. Louth, St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford – New York 2002, S. 161. Wie bekannt ist, weigerte sich Eutyches im Gegensatz zu den obenbeschriebenen Antichalkedoniern, Christus »ἐκ δύο φύσεων« (»aus zwei Naturen«) zu bekennen. »Μὴ γένοιτο«, so sagte er, »ἐμὲ εἰπεῖν ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν ἢ φυσιολογεῖν τὸν Θεόν μου« (siehe ACO II, 1, 1, 136). Er bekannte nur, dass unser Herr aus zwei Naturen vor der Vereinigung war (siehe ACO II, 1, 1, 143) und dass die Vereinigung »aus zwei Naturen« geworden ist (siehe ACO II, 1, 1, 140), um sich wohl zu fühlen, nach der Vereinigung nur eine Natur zu bekennen. Das Bekenntnis, dass Christus »aus zwei Naturen« war, bedeutete für Eutyches, dass man »zwei Naturen« nach der Menschwerdung des Logos annahm (siehe diesbezüglich *G. D. Martzelos, Γένεση καὶ πηγές τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας*, Thessaloniki 1986, S. 129 ff.), und diese seine These machte eben seinen fundamentalen Unterschied gegenüber den antichalkedonischen Anhängern des Dioskorus aus. Wie also aus dem oben zitierten Text ersichtlich ist, kannte Johannes von Damaskus diesen Unterschied bei der dogmatischen Bewertung der Antichalkedonier sehr gut.

¹¹ Siehe Fußnote 4.

¹² Vgl. z.B. den 3. Kanon des I. Ökumenischen Konzils, den 88. Kanon des hl. Basilius des Großen, den 38. Kanon der Synode von Karthago, die 46. und 47. Kanons des Quinisextums und den 18., 20. und 22. Kanones des VII. Ökumenischen Konzils.

sie dachten, den Tanz der Juden nach, den diese bei ihrem Exodus durch das Schilfmeer für den Verlust der Ägypter schwangen¹³, bei dem, wie bekannt, die Schwester von Mose, Mariam, vorgestanden hat.¹⁴

Die Autoproskopten waren ebenfalls Mönche und Kleriker, die zwar in allem, was ihre dogmatische Lehre anging, orthodox waren, ihre Communio mit der Kirche jedoch unterbrochen hatten, um gegen unwichtige kanonische Angelegenheiten zu protestieren. Trotzdem lebten sie nach ihrer Trennung von der Kirche scharenweise, ohne Bischöfe und Vorsteher, zusammen mit untergeschobenen Frauen und so führten sie ein weltliches Leben. Sie begingen also dieselben Fehler, die sie der Kirche vorwarfen, wodurch sie sich selbst widersprachen¹⁵. Deswegen wurden sie »Autoproskopten«, d.h. »Sich selbst Widersprechende« genannt.

So beschreibt Johannes von Damaskus die dogmatische Identität dieser zwei häretischen Gruppierungen wortwörtlich: »Iketen; die zwar Asketen und in allem anderen orthodox sind, sich jedoch mit asketischen Frauen versammeln und Gott Hymnen mit einem gewissen Chor und Tanz anbieten...«¹⁶. »Autoproskopten; die zwar in allem orthodox sind, sich jedoch unter einem geringwertigen Vorwand von der katholischen Kirche und Communio furchtlos abgeschnitten haben...«¹⁷.

Wie könnte man also die Bezeichnung dieser Häretiker als »orthodox« und vor allem der Autoproskopten als »in allem orthodox« von dem großen und genauen Dogmatiker der Orthodoxie, dem hl. Johannes von Damaskus, erklären?

b) Orthodoxie und Häresie in der Orthodoxen Tradition

Um auf diese Frage antworten zu können, müssen wir schon von Anfang an betonen, dass das Kriterium der Orthodoxie und der Häresie für die Kirchenväter nicht ideologisch, sondern ekklesiologisch ist; es stützt sich vollkommen auf die ökumenischen Beschlüsse der Kirche, die sich auf die dogmatischen und kanonischen Angelegenheiten beziehen, und aus diesem Grunde hat es an und für sich eine ekklesiologische Dimension. Eben deshalb reichte es für die Väter, dass einige Gruppen die Ökumenischen Synoden ablehnten, damit sie als Häretiker angesehen werden, abgesehen davon, dass die Väter dennoch manchmal ihre Orthodoxie, was das Wesen des Dogmas angeht, feststellen.

Charakteristische Beispiele dafür sind sowohl die Stellung des hl. Athanasius von Alexandrien den Homöousianern gegenüber, als auch die Stellung des hl. Johannes von Damaskus den Antichalkedoniern gegenüber. Da die Homöousianer sich weigerten, das Konzil von Nizäa anzunehmen, weil sie das »Homöoousion« seines Symbols des Sabellianismus verdächtigten, und statt dessen die Begriffe »Homoiousion« und »drei Hypostasen« für die Heilige Dreieinigkeit bevorzugten, ordnet sie der hl. Athanasius, obwohl er ihre Orthodoxie dem Wesen ihrer Glaubenslehre nach feststellt¹⁸, unter die übrigen Verleugner des Glaubens von Nizäa ein und so hält er sie zweifellos für Häretiker. Das gleiche geschieht *mutatis mutandis* mit dem Fall des hl. Johannes von Damaskus den Antichalkedoniern gegenüber. Obwohl er, wie wir schon gesehen haben, ihre Orthodoxie, was das Wesen ihrer Glaubenslehre angeht, feststellt. Da sie sich ihrerseits weigerten das Konzil von Chalkedon,

¹³ Johannes von Damaskus, De haeresibus 87: PG 94, 756 C – 757 A.

¹⁴ Vgl. Ex. 15, 20–21.

¹⁵ Vgl. Johannes von Damaskus, a.a.O. 100: PG 94, 761 B – 764 A.

¹⁶ Vgl. PG 94, 756 C – 757 A.

¹⁷ Vgl. PG 94, 761 B.

¹⁸ Vgl. besonders Athanasius von Alexandrien, Tomus ad Antiochenos 5–9: PG 26, 801 A – 805 C.

das sie wegen seiner dyophysitischen Terminologie für nestorianisch hielten, anzunehmen, betrachtet er sie jedoch als Häretiker und deswegen ordnet er sie in seinem Werk *Über die Häresien* unter den anderen Häretikern ein. Mit anderen Worten interessierten sich die zwei oben genannten Kirchenväter in Bezug auf die Schlußbewertung der zwei erwähnten häretischen Parteien überhaupt nicht dafür, ob das Wesen ihrer dogmatischen Lehre, sei es die der Homöousianer oder der Antichalkedonier, an sich orthodox oder häretisch war, soweit sie ihrerseits Entscheidungen Ökumenischer Konzile verwarfen und so die *Communio* mit der Kirche verleugneten. Das bedeutet jedoch nicht, dass die genannten Väter gegenüber der Orthodoxie dieser Häretiker, was das Wesen ihrer Glaubenslehre angeht, gleichgültig sind, um sie in die Kirche zurückzubringen. Im Gegenteil; eben auf Grund ihrer Orthodoxie dem Wesen des Dogmas nach, versuchen sie auf alle Art und Weise diese Häretiker in die Kirche einzuordnen, gewiß unter der Voraussetzung, dass sie die Ökumenischen Konzile, die sie verleugnen, vollkommen akzeptieren sollen¹⁹.

Ein anderes Beispiel hierfür ist ebenfalls die Einstellung des Konzils von Chalkedon gegenüber Theodoret von Kyrros und Ibas von Edessa: Obwohl sie, wie bekannt ist, durch ihre Handlungen und ihre Schriften den hl. Kyrill von Alexandrien beschimpften und die Person und die Lehre des Nestorius unterstützten, und aus diesem Grunde mit Recht als Häretiker bezeichnet werden könnten, jedoch in Chalkedon die ökumenischen Entschlüsse der Kirche akzeptierten und Nestorius verurteilten, wurden sie von den Vätern des IV. Ökumenischen Konzils als orthodox angesehen, ohne dass sie ihre nestorianischen Thesen widerrufen haben. Deshalb hat im Nachhinein das V. Ökumenische Konzil, das sich besonders mit ihrer Christologie beschäftigt hat, die nestorianischen und antikyrrillischen Schriften der beiden verurteilt, obwohl sie beide das IV. Ökumenische Konzil als orthodox anerkannt hat (Verurteilung der Drei Kapitel)²⁰.

Die oben erwähnten Beispiele zeigen deutlich, dass das Kriterium der Orthodoxie oder der Häresie für die Kirche nicht sosehr ist, ob jemand eine dogmatische Lehre richtig oder falsch formuliert, sondern vielmehr, ob jemand die ökumenischen Entschlüsse der Kirche akzeptiert oder ablehnt, etwas, das die *Communio* mit dieser bestätigt und ausdrückt oder nicht. Und das ist leicht zu verstehen, da der Sinn der Orthodoxie, die die Mitglieder der Kirche charakterisiert, für die Väter nicht ideologisch ist, sondern ekklesiologisch. Sie ist also nicht in einer Ideologie eingeschränkt, sondern sie wird von der *Communio* mit der Kirche bestimmt. Deshalb zögern die Kirchenväter nicht, einige vorangegangene Väter, wie z.B. den hl. Gregor von Nyssa und den hl. Augustinus, trotz mancher fehlerhafter dogmatischer Aussagen ihrerseits, als große Heilige und Lehrer der Kirche zu bezeichnen, da diese niemals bis zu ihrem Lebensende die *Communio* mit der Kirche unterbrochen haben. Vielmehr schrecken sie ebenfalls nicht davor zurück, wie wir gesehen haben, aus rein ideologischen Gründen manche Häretiker als orthodox zu bezeichnen, die zwar ihre »Orthodoxie«, was den Sinn des Dogmas angeht, beibehalten haben, die jedoch als Häretiker angesehen wurden, da sie aus verschiedenen Gründen ihre *Communio* mit der Kirche unterbrochen haben, wie dies bei den Antichalkedonier, den Iketen und den Autoproskopten der Fall war.

¹⁹ Vgl. *Athanasius von Alexandrien*, a.a.O., 5: PG 26, 801 A; 9, PG 26, 805 C. Siehe auch *Johannes von Damaskus*, *Contra Jacobitas* 14: PG 94, 1444 BCD. 23, PG 94, 1448 D; 34, PG 94, 1452 D – 1453 A; 44, PG 94, 1456 D; *De natura composita*, *Contra Acephalos* 2: PG 95, 113 B; 116 AB; 4, PG 95, 117 C.

²⁰ Vgl. B. K. *Stephanidis*, *Ἑκκλησιαστική Ἱστορία*, Athen 31970, S. 239; Vl. *Feidas*, *Ἑκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, Athen 1992, S. 708 ff.

Wie aus der Beschreibung des Johannes von Damaskus hinsichtlich der drei obenerwähnten häretischen Gruppierungen ersichtlich ist, waren sowohl die Antichalkedonier, die sich weigerten, die ökumenischen Entschlüsse der Kirche im IV. Ökumenischen Konzil anzuerkennen, als auch die Iketen und die Autoproskopten, die die kanonische Ordnung der Kirche durch liturgische und im Allgemeinen durch ihre kanonische Eigenart abwandeln, in allem orthodox, was den Inhalt ihrer dogmatischen Lehre betrifft. Jedoch ist die oben erwähnte Differenzierung von der ökumenischen Entscheidung und der kanonischen Ordnung der Kirche der Grund dafür, dass sie sich von der kirchlichen *Communio* getrennt haben, was für den Damaszener genug war, sie als Häretiker zu bezeichnen. Deshalb ordnet er sie vorbehaltlos in seinem Werk *Über die Häresien* in die Liste der Häretiker ein, obwohl er ihre Orthodoxie in allem anerkennt, was das Wesen ihrer Glaubenslehre angeht.

Es ist leicht zu verstehen, dass, wenn der Sinn der Orthodoxie, die die Mitglieder der Kirche charakterisiert, nur in einer theologischen Ideologie bestehen würde und nichts anderes wäre, es unmöglich wäre, dass der hl. Johannes von Damaskus, der sich durch seine dogmatische Empfindlichkeit und Genauigkeit kennzeichnet, die oben erwähnten Häretiker als orthodox, und sogar die Autoproskopten als »in allem orthodox« bezeichnet hätte. Und dies darum, weil diese Bezeichnung die Gleichsetzung der erwähnten Häretiker mit den Gliedern der Orthodoxen Kirche bedeuten würde, was gegen die vorangegangene väterliche Tradition wäre, die diese als Häretiker betrachtete. Daraus folgt, dass die Orthodoxie, die Johannes von Damaskus den erwähnten Häretikern zuschreibt, nur das Wesen des Dogmas angeht und so ausschließlich einen ideologischen Charakter besitzt. Für den Damaszener aber langt diese ideologische Orthodoxie, die er ihnen zuschreibt, nicht, um ihnen eine Amnestie als Häretiker zu gewährleisten. Deshalb bezieht er auch sie in seinem Werk *Über die Häresien* unter den anderen Häretikern ein. Wir sind sogar der Meinung, dass besonders die Beschreibung der Autoproskopten den wesentlichen Unterschied zwischen der ideologischen Orthodoxie von der wahrhaftigen Orthodoxie sehr klar macht, indem die wahrhaftige Orthodoxie nicht in einer einfachen Ideologie, sondern in einer lebendigen *Communio* mit der Kirche besteht. Es ist wahrhaftig erstaunlich, dass er die Autoproskopten einerseits als »in allem orthodox«, andererseits jedoch als Häretiker bezeichnet, und dies nicht aus irgendeinem anderen Grund als dem, weil sie die *Communio* mit der Kirche abgebrochen haben wegen eines unwichtigen, wie er sagt, Vorwandes, der jedoch gar nicht so unwichtig ist, wenn man beachtet, was er im Folgenden sagt.

Etwas anderes ist also die ideologische Orthodoxie, die sich allein auf das Wesen des Dogmas bezieht und die sogar Häretikern zugesprochen werden kann, und etwas anderes ist die wahrhaftige und vollkommene Orthodoxie, die *Communio* mit der Kirche ist und so ihre Mitglieder charakterisiert. Mit anderen Worten ist die Orthodoxie nach Johannes von Damaskus, der die vorigen Kirchenväter zusammenfasst, nicht einfach ideologisch, wie wir schon betont haben, sondern sie hat ganz und gar eine ekklesiologische Dimension. Wenn die ekklesiologische Dimension der Orthodoxie fehlt, reicht allein die ideologische Orthodoxie nicht, um jemanden als orthodox im vollen Sinne des Wortes zu bezeichnen. Die *Communio* mit der Kirche ist diejenige, die der ideologischen Orthodoxie die Vollheit und den heilig-geistlichen Inhalt der kirchlichen Orthodoxie gibt.

Darüber hinaus müssen wir darauf achten, dass sowohl der Teufel als auch der Apostel Petrus wesentlich dasselbe Bekenntnis bezüglich der Person Jesu abgelegt haben: dass

er »der Sohn Gottes des Allerhöchsten«²¹ oder »der Sohn des Lebendigen Gottes«²² ist, was die Juden sogar von ihrer Seite her ablehnten. Ihr Bekenntnis hat jedoch nicht dieselbe Bedeutung und Aussicht. Das Bekenntnis des Teufels hatte nur einen ideologischen Charakter, indem es sich nur auf das beschränkte, was Jesus wahrhaftig war, was für ihn jedoch keinen soteriologischen Sinn hatte. Im Gegenteil: das petrinische Bekenntnis als Ausdruck des Glaubens, des Gehorsams und der Liebe zur Person Christi ist das Fundament (der Fels), auf dem die Kirche gebaut ist und lebt.

Damit wir besser verstehen können, welcher der tiefgreifende dogmatische Sinn der Unterscheidung zwischen ideologischer und kirchlicher Orthodoxie ist, werden wir einen Abschnitt aus den *Gesamtwerken* von Georgios Tertsetis erwähnen, der ein Gespräch zwischen einem griechischen Hirten und einem englischen Wanderer erwähnt und den wir nun zusammenfassend erläutern werden: Tertsetis schreibt also: »Um 1820 weitete ein Hirte Griechenlands seine Herde im grünen Gras. Er saß am Bordstein einer kleinen Kirche, wo er zum Teil auf seiner Flöte spielte und zum Teil seiner Herde piff. Zufälligerweise befand sich in der Gegend ein englischer Wanderer, der am Hirten vorbeiging. Als er den Hirten sah, näherte er sich diesem an, und sie begrüßten sich. Danach sagte der Wanderer zu ihm: »An was glaubst du?« Der Hirte hob seinen Hirtenstab und haute an die Außenwand der Kirche und sagte: »An das, was diese hier glaubt« – »Und an was glaubt diese?«, fragte der Wanderer lächelnd. – »An das, was ich glaube« (antwortete der Hirte)²³. Wenn man von dem ungebildeten Hirten erwartet hätte, ideologisch seinen Glauben zu erklären, hätte er sich aller Wahrscheinlichkeit nach entweder als ein Arianer oder ein Pneumatomache oder ein Nestorianer oder ein Monophysit oder sogar als eine Mischung von allen diesen Häretikern gesehen, da dieser wohl nichts anderes von der dogmatischen Lehre der Kirche kannte als allein »Jesus Christus, den Gekreuzigten« und Auferstandenen. Dies aber, was seine Orthodoxie gerettet hat, ist nicht sein ideologischer Glaube, sondern seine vollkommene Identifizierung mit dem Glauben der Kirche, das heißt seine *Communio* mit der Kirche. Außerdem, wenn wir eine Umfrage zwischen den orthodoxen Gläubigen, unter denen sogar Mönche und Geistliche eingeschlossen sind, machen und von ihnen verlangen, dogmatische Fragen in Bezug auf die grundlegenden Lehren der Kirche zu beantworten und zu erklären, sind wir uns sicher, dass die meisten von ihnen häretische Antworten bzw. Erklärungen abliefern werden. – Was ist also dies, was ihre Orthodoxie rettet und ihnen ermöglicht, Mitglieder der Orthodoxen Kirche zu sein? – Nichts anderes, als ihre *Communio* mit der Kirche. Demzufolge ist es mehr als ersichtlich, dass die kirchliche Orthodoxie weder mit der ideologischen Orthodoxie gleichzusetzen ist, noch notwendig durch ein vollkommen genaues orthodoxes ideologisches Bekenntnis ausgedrückt wird, sodass der Glaube seinen existentiellen Inhalt verliert und zu einer Ideologie verkommt. Im Gegenteil: es ist die *Communio* mit der Kirche, wodurch die ideologische Orthodoxie, wie wir betont haben, die Vollkommenheit und den heilig-geistlichen Charakter der kirchlichen Orthodoxie bekommt. Von diesem Standpunkt aus, wie es aus dem schon gesagten klar wurde, sind es die *Communio* und die vollkommene Identifizierung mit der Kirche, die das hauptsächliche Kriterium der Orthodoxie in der Orthodoxen Tradition und dem Bewusstsein der Kirche ausmachen. Deshalb ist es diese, wodurch wir gerettet werden und nicht die ideologische Orthodoxie.

²¹ Vgl. Mt 8, 29; Mk 5, 7; Lk 8, 28.

²² Vgl. Mt 16, 16–17.

²³ G. Tertsetis, *Ἀπαντα*, Bd. 2 (Λόγοι και δοκίμια), wiederherausgegeben von G. Baletas, Athen 1953, S. 96f.

Diese Markierungen besitzen sogar eine besondere Bedeutung, wenn wir darauf achten, dass es sich in den oben erwähnten Beschreibungen, die der hl. Johannes von Damaskus in seinem Werk *Über die Häresien* macht, nicht nur um Schismatiker handelt, sodass man rechtfertigen könnte, dass er diese dem Wesen des Dogmas nach orthodox nennt, sondern um Häretiker im wahren Sinne des Wortes. Übrigens, wenn sich der Damaszener nur auf die Schismatiker bezieht, versäumt er es nie, dies genau zu erwähnen, auch wenn er diese als Häretiker im weiteren Sinne sieht und sie aus diesem Grunde in seinem Werk *Über die Häresien* nennt²⁴. Außerdem müssen wir auch beachten, dass nicht nur bei dem Damaszener, sondern im allgemeineren bei den Kirchenvätern die Grenzen zwischen Schismatikern und Häretikern nicht vollkommen klar sind, was dazu führt, dass oft die Begriffe »Schisma« und »Häresie« in ihren Werken ausgetauscht werden.

Im vorliegenden Fall ist es charakteristisch, dass Basileios der Große, auch wenn er in seinem ersten kanonischen Brief an Amphilochios von Ikonion klar zwischen Häresien, Schismen und Parasyntagogen unterscheidet²⁵, die Häresie der Arianer, die die größten und gefährlichsten Häretiker in der Kirchengeschichte waren, einmal als »Häresie« und ein anderes Mal als »Schisma« bezeichnet²⁶. Dies ist natürlich selbstverständlich, da das Kriterium der Orthodoxie und der Häresie für die Väter, wie es aus dem oben gesagten klar geworden ist, nicht ideologisch, sondern ekklesiologisch ist. Diese Meinung wird sogar auf eine klare und unbestreitbare Weise bewiesen, wenn man in Betracht zieht, dass die Väter des II. Ökumenischen Konzils im VI. Kanon nicht nur jene als »häretisch« bezeichnen, die bloß, also theoretisch, einen dogmatischen Irrtum begehen, sondern auch diejenigen, die von der Kirche desavouiert bzw. verurteilt worden sind, als auch diejenigen, die behaupten, dass sie angeblich den wahren Glauben bekennen, in der Praxis jedoch von der Kirche abgetrennt leben, indem sie sich gegen die kanonischen Bischöfe versammeln und antiökumenische Machenschaften begehen, die die kanonische Struktur und Funktion der Kirche verletzen: »Wir nennen Häretiker sowohl diejenigen, die früher von der Kirche desavouiert worden sind, als auch diejenigen, die später von uns verdammt worden sind; außer diesen auch diejenigen, die den gesunden Glauben zu bekennen heucheln, von unseren kanonischen Bischöfen jedoch abgetrennt sind und sich gegen sie versammeln«²⁷. Das ekklesiologische Kriterium, wann jemand als orthodox bzw. als häretisch bezeichnet werden soll, ist für das ökumenische Bewußtsein der Kirche, wie es im VI. Kanon des II. Ökumenischen Konzils dargestellt wird, vollkommen klar.

Schlussfolgerung

Diese Feststellung hat unserer Meinung nach eine ungeheure Bedeutung und Aktualität für die heutigen Probleme, die wir als Orthodoxe Kirche zu bewältigen haben; besonders wegen derjenigen, die sich im Namen der angeblichen »Orthodoxie« gegen Bischöfe, Priester und Theologen wenden, die ihrerseits im Namen ihrer Ortskirchen im ÖRK an den theologischen Dialogen mit anderen Kirchen und Konfessionen oder auch an den interreligiösen Dialogen teilnehmen. Indem sie sich selbst nach Art eines Richters über die Kirche setzen, und die kirchlichen Entscheidungen, die auf panorthodoxe Ebene abgeschlossen worden sind, am

²⁴ Vgl. z.B. PG 94, 720 AB.

²⁵ Vgl. Epistola 188, Amphilochio de canonibus, 1: PG 32, 665 AB.

²⁶ Vgl. De Spiritu Sancto 30, 76: PG 32, 212 C; Epistola 204, Ad Neocæsarienses, 6: PG 32, 753 B. Epistola 214, Terentio comiti, 3: PG 32, 788 B.

²⁷ G. Rallis – M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. II, Athen 1852, S. 181.

ÖRK und an den theologischen und interreligiösen Dialogen teilzunehmen, verachten, entfernen sie sich von der Kirche durch ihr Benehmen und stören so das ökumenische Heilswerk selbiger Kirche, das sich nicht nur an die Häretiker, sondern auch an alle Andersgläubigen richtet. Und dieses Werk kann nicht ohne die ökumenischen und die interreligiösen Dialoge der Kirche durchgeführt werden.

Darüber hinaus zeigt aber ihre Stellung an sich, dass das ekklesiologische Bewusstsein und Kriterium bei ihnen fehlt, etwas, was für die Kirchenväter den Anfang und den Grund jeder Häresie darstellt. Und dies, weil, wie wir gesehen haben, für die Väter keine wahre Orthodoxie existieren kann, ohne in vollkommener Gemeinschaft mit der Kirche zu stehen. Die Orthodoxie ist eine wesentliche Eigenschaft der Kirche, die die »Säule« und das »Fundament der Wahrheit« ist, und aus diesem Grund gibt es keine Orthodoxie außer oder über der Kirche. Diese wichtige dogmatische Wahrheit betont mit Nachdruck auch der dem hl. Johannes Chrysostomos zugeschriebene lakonische Abschnitt, mit dem ich meine diesbezügliche Darstellung abschließen möchte: »Es ist besser, sich mit der Kirche zu irren, als außerhalb von ihr gerade zu schneiden«.

Dokumente

A. Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland gegründet

Pressemitteilung

Dortmund (3. März 2010) – Bei ihrer Sitzung in der Rumänischen Metropole in Nürnberg am vergangenen Samstag, dem 27. Februar 2010, haben die orthodoxen Bischöfe Deutschlands einstimmig die Gründung einer Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland beschlossen. Damit werden die Vorgaben der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz umgesetzt, die im Juni 2009 in Chambésy bei Genf getagt und die Errichtung solcher Bischofskonferenzen in der orthodoxen Diaspora beschlossen hatte.

In Deutschland existiert bereits seit 1994 ein gesamtorthodoxes Organ, nämlich ein Verband der Diözesen, der den Namen »Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (abgekürzt: KOKiD)« trug. Die KOKiD mit ihren verschiedenen Referaten (etwa für Ökumene, Schule und Religionsunterricht, Rundfunk- und Fernseharbeit, Kontakte zum Sport usw.) wird auch weiterhin ihre Arbeit fortsetzen, aber jetzt als Ausführungsorgan der neu gegründeten Bischofskonferenz. Diese macht noch einmal deutlich, dass alle orthodoxen Diözesen, die in Deutschland vertreten sind und vor allem die griechischen, russischen, serbischen, rumänischen, bulgarischen, georgischen und ukrainischen Gläubigen umfassen, eine einzige Orthodoxe Kirche bilden und als solche nun noch mehr als zuvor einvernehmlich durch ein gemeinsames höchstes Organ auf Bischofsebene handeln.

Die Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat die Zielsetzung des neuen Gremiums so umrissen: »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.«.

Vorsitzender der jetzt gegründeten Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland ist Metropolit Dr. Augoustinos (Labardakis) vom Ökumenischen Patriarchat. Zum Generalsekretär der Bischofskonferenz wurde der bisherige Geschäftsführer der KOKiD, Bischöflicher Rat Hypodiakon Nikolaj Thon (Russische Orthodoxe Kirche) gewählt, zu ihrem Schatzmeister Pfarrer Radomir Kolundzic (Serbische Orthodoxe Kirche).

Der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland gehören zehn Diözesan- und sechs Weihbischöfe an. Sie repräsentiert rund 1,5 Millionen orthodoxe Christen verschiedener Herkunft und Nationalität. Die Gründung der Bischofskonferenz darf somit auch als ein Zeichen der gelungenen Integration der Orthodoxen Kirche in Deutschland gewertet werden.

*Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland
Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland*

Geschäftsstelle:

Splintstr. 6 a, 44139 Dortmund

Tel. 0231 – 189 97 95; Fax: 0231 – 189 97 96

Mobil: 0172 – 288 99 44; E-Mail: orthodoxe-kirche@web.de

B. Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland: Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens

I. Der Sonntag – »Urfeiertag« der Christen – mit einleitenden Anmerkungen zum Stichwort »Kirche und Zeit«

Vorwort

Die Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland wurde im Jahr 2007 von der Deutschen Bischofskonferenz und der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) eingerichtet. Sie setzt unter Beteiligung der in der KOKiD zusammengeschlossenen kanonischen orthodoxen Diözesen in Deutschland die Arbeit fort, die von einer entsprechenden Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie seit 1981 geleistet worden war¹.

Die Gemeinsame Kommission unter dem Vorsitz von Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller, Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, und Metropolit Augoustinos von Deutschland, Vorsitzender der Bischofsversammlung der KOKiD, versteht sich als ein katholisch-orthodoxes Gesprächsforum, das sich vor allem mit pastoral-praktischen Themen befasst, die sich aus dem Zusammenleben von Orthodoxen und Katholiken in Deutschland ergeben. Zugleich dienen die regelmäßigen Zusammenkünfte der Förderung und Weiterentwicklung der katholisch-orthodoxen Beziehungen in Deutschland.

Bei ihrer konstituierenden Sitzung am 28./29. März 2007 haben die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission, Bischöfe und Theologen, beschlossen, sich als Schwerpunktthema mit dem Kirchenjahr in der Kirche des Ostens und des Westens zu befassen. Ihr Ziel ist es, das Kirchenjahr in der östlichen und in der westlichen Tradition für katholische und orthodoxe Gemeinden und ihre Gläubigen sowie darüber hinaus für die interessierte Öffentlichkeit sowohl in seinen grundlegenden Gemeinsamkeiten als auch in seinen Unterschieden zu erschließen. Im Besonderen geht es dabei um die Feier des Sonntags, den Osterfestkreis, Weihnachten, um bewegliche und unbewegliche Feiertage und die unterschiedlichen Kalender, die in beiden Kirchen Verwendung finden.

Mit der vorliegenden Broschüre stellt die Gemeinsame Kommission ein erstes Ergebnis ihrer Arbeit vor. Den Ausführungen über den Sonntag als Urfeiertag der Christen ist ein einführendes Kapitel über das Verhältnis von Kirche und Zeit vorangestellt.

¹ In ihrem 25jährigen Bestehen erarbeitete diese Kommission 6 Texte (»Handreichungen«), die im Oktober 2006 von der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitverantwortung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in folgender Broschüre veröffentlicht wurden: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen Nr. 203, Bonn, 10. Oktober 2006.

Wir hoffen, dass die Broschüre dazu beiträgt, die gegenseitige Wahrnehmung und das wechselseitige Verständnis von Katholiken und Orthodoxen zu fördern und zu vertiefen.

Regensburg – Bonn, den 15. Februar 2010

Dr. Gerhard Ludwig Müller
Bischof von Regensburg

Metropolit Augoustinos von Deutschland
Exarch von Zentraleuropa

0. Zu diesem Text

Die Kirchen unseres Landes haben während der letzten Jahre in ökumenischer Zusammenarbeit immer wieder versucht, den Sonntag ins Bewusstsein der Öffentlichkeit zu rufen.² Auch dieser Text ist ein gemeinsamer Aufruf der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in Deutschland, die Bedeutung des Sonntags wiederzuentdecken.

1. Was ist die Zeit für die Christen?

Die Welt wurde nach den Worten des hl. Augustinus († 430) »nicht innerhalb der Zeit, sondern gleichzeitig mit der Zeit erschaffen« (De civitate Dei 11,6). Ebenso ist für den hl. Basilius den Großen († 379) die Zeit mit den tierischen und pflanzlichen Geschöpfen Gottes bzw. mit »den wandelbaren Dingen verwandt« (Erste Homilie über das Hexaemeron 5).

Auch die Kirche lebt und existiert in der Zeit, ist aber nicht der Vergänglichkeit unterworfen. Denn sie hat Teil an der Ewigkeit Gottes. Als Leib Christi führt die Kirche die Welt in das jenseits aller Zeit liegende Reich Dessen, der im Jakobusbrief »Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt«, genannt wird (Jak 1,17). Diese Beziehung zur endgültigen Vollendung der Welt am Ende der Zeiten führt dazu, dass die Kirche die Zeit heiligt, indem sie unseren Alltag verwandelt. Die Zeit wird von der Kirche auf ihre eigene Weise neu geordnet: Aus dem »Jahr« wird das »Kirchenjahr«, aus dem kosmischen Jahr das liturgische Jahr mit seinen immer gleichen beweglichen und unbeweglichen Festen, mit seinen Fastentagen und -zeiten.

Im Mittelpunkt all dieser Feste steht dabei stets die Teilhabe des Menschen am österlichen Mysterium des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Die Feier der heiligen Eucharistie findet in Raum und Zeit statt und überschreitet gleichzeitig Raum und Zeit. Sie ist für die Christen schon heute Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. Diese Feier fand bereits in der frühesten Kirche am Sonntag, dem wöchentlichen Osterfest, statt (vgl. 1 Kor 16,1–3; Apg 20,7–12). Deshalb ist der Sonntag der »Ur-Feiertag« der Christen und »Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres«.³

2. Der Sonntag als Urfeiertag der Christen

Wie Jesus selbst feierten die aus dem Judentum kommenden ersten Christen zunächst auch den Sabbat weiter, dem Gesetz des Alten Testaments entsprechend. Allerdings hat der christliche Sonntag einen eigenen Ursprung und kann deshalb nicht ohne weiteres aus dem Sabbat abgeleitet werden. Vielmehr gibt es einen klaren Unterschied zwischen dem Sabbat und dem christlichen Sonntag.

² Vgl. etwa die Gemeinsamen Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland: »Den Sonntag feiern«, 1984, »Der Sonntag muss geschätzt bleiben«, 1985, »Unsere Verantwortung für den Sonntag«, 1988, und »Menschen brauchen den Sonntag«, 1999.

³ Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 106.

Ausgehend von der Sabbatkritik Jesu, die sich gegen Tendenzen zur Formalisierung der Sabbatheiligung, nicht aber gegen den Sabbat überhaupt richtete (vgl. Mk 2,23–28; 3,1–6), ist es sehr bald zu einer Differenzierung zwischen Sonntag und Sabbat gekommen. So wird der Sonntag zum wöchentlichen Feiertag der Gemeinde. Dafür gibt es viele Zeugnisse innerhalb und außerhalb der Kirche (vgl. z. B. Plinius-Brief 10,96; Barnabas-Brief 15,9, Ignatius von Antiochien an die Magnesier 9,1). Der hl. Justin der Märtyrer († 165) schreibt in seiner ersten Apologie: »Am Sonntag halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil es der erste Tag ist, an dem Gott die Finsternis und den Urstoff umwandelte und die Welt erschuf, und weil an diesem Tag Jesus Christus, unser Erlöser, von den Toten wieder auferstanden ist« (Erste Apologie 67,7). Justin stützt sich hier auch auf zwei Perikopen des Johannesevangeliums, wonach der Auferstandene seinen Jüngern jeweils am ersten Tag der Woche erschien (Joh 20,19–23.24–29). Für Tertullian († nach 220) ist die herausgehobene Bedeutung des Sonntags eindeutig, wenn er schreibt: »Am Sonntag halten wir es für ein Unrecht, zu fasten oder auf den Knien zu beten« (De corona militis 3).

3. Der Name des Sonntags

Das Verständnis des Sonntags beginnt bereits mit seinen Bezeichnungen. Diese sind in den einzelnen Sprachen unterschiedlich, lassen sich aber generell auf zwei Grundbedeutungen zurückführen.

Der deutsche Begriff »Sonntag« etwa steht im Zusammenhang mit der antiken Zeitrechnung und der damaligen Verehrung des Sonnengottes. Die wachsende Bedeutung dieses »unbesiegbaren Sonnengottes« (Sol invictus) hat die Verwendung dieses Namens begünstigt. Für die Christen ist die wahre Sonne der Gerechtigkeit Jesus Christus. Der hl. Maximus von Turin († 408/23) schreibt: »Der Tag des Herrn ist uns ehrwürdig und feierlich, weil an demselben der Heiland, gleich der aufgehenden Sonne, nachdem er die Finsternisse der Hölle zerstreut hat, im Lichte der Auferstehung glänzt; deshalb wird dieser Tag von den Menschen in der Welt Sonntag genannt, weil ihn Christus, die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet« (Sermo 44). Die Bezeichnung als Sonntag ist in germanischen, skandinavischen und anderen Sprachen vorherrschend.

Die andere Bezeichnung des Sonntages als »Herrentag« findet sich bereits im Neuen Testament (vgl. z. B. Offb 1,10) und geht auf den Sonntag als Tag der Auferstehung Jesu Christi zurück. Sie hat vor allem in den romanischen Sprachen prägend gewirkt, ist aber auch in der griechischen Sprache präsent. In der byzantinischen Tradition ist daneben auch die Bedeutung »Auferstehungstag« bekannt, die sich bis heute im Russischen erhalten hat.

4. Der Sonntag als Anfang und Ende der Woche

Die Kirche betrachtet den Sonntag gleichzeitig als Beginn und Ende der Woche und beruft sich auf Lev 23,36: »Sieben Tage hindurch sollt ihr ein Feueropfer für den Herrn darbringen. Am achten Tag habt ihr heilige Versammlung, und ihr sollt ein Feueropfer für den Herrn darbringen.« Der hl. Basilius der Große bezeichnet den Sonntag deshalb als »Erstling der Tage« und »Bild der Ewigkeit« (Zweite Homilie über das Hexaemeron 8), da an ihm Christus auferstanden ist. Der hl. Augustinus versteht den Sonntag als den achten Tag des Herrn, »der durch Christi Auferstehung geheiligt ist und das Ruhen nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes vorbildet« (De civitate Dei 22,30). Damit wird der Sonntag als »achter Tag« zum Zeichen der kommenden Welt und der ewigen Ruhe im Jenseits.

Auch der hl. Gregor Palamas († 1359) bezeichnet im 14. Jahrhundert den Sonntag als achten Tag im Hinblick auf die Auferstehung Christi. Die Heilige Schrift nenne sieben Auferweckungen (drei im Alten Testament, eine durch den Propheten Elias und zwei durch Elisha/Elisaïos, und vier durch Jesus Christus bewirkte im Neuen Testament, die Tochter des Jairus, der Sohn der Witwe in Nain, des Lazarus und der Toten, die beim Tode Jesu aufgeweckt wurden). Die einzige Auferstehung aber, die Auferstehung des Herrn, sei die achte. Sie sei auch die erste, da durch sie allen Menschen die Hoffnung auf Auferstehung geschenkt wurde (Homilie XVII 13).

In diesem Sinn können wir den Sonntag als Beginn und Ende der Woche, aber auch als den ersten oder als den »achten Tag«, den »abendlosen« Tag der endzeitlichen Vollendung der Welt, bezeichnen.

5. Jeder Sonntag ist ein Ostertag

Die Feier des Sonntags geht zurück auf die Auferstehung Jesu Christi. Durch die Erscheinungen des auferstandenen Herrn wird den Jüngern die Gewissheit zuteil, dass Er lebt. Jede Feier des Sonntags ist ein lebendiges Gedächtnis und Bekenntnis der Auferstehung: Das heißt: »Jeder Sonntag ist ein Ostertag!« Die Christen versammeln sich um ihren Herrn und legen gemeinsam Zeugnis davon ab. Er ist nicht im Tod geblieben, wie Er auch nicht für sich gelebt hat. Vielmehr hat Er sein Leben für die Menschen hingegeben und durch seinen Tod dem Tod die Macht genommen. Denn seither schenkt Gott in Jesus Christus den Menschen, die an Ihn glauben, eine Hoffnung »gegen alle Hoffnung« (Röm 4,18) und die Kraft einer Liebe, die stärker ist als der Tod (vgl. Hld 8,6).

Die orthodoxe Kirche bekennt jeden Sonntag gemeinsam mit den Augenzeugen der Auferstehung des Herrn: »Da wir Christi Auferstehung gesehen haben, lässt uns niederfallen vor dem heiligen Herrn Jesus, der allein ohne Sünde ist. Vor Deinem Kreuz, o Christus, fallen wir nieder und Deine heilige Auferstehung besingen und preisen wir. Denn Du bist unser Gott, außer Dir kennen wir keinen andern, Deinen Namen nennen wir. Kommt, all ihr Gläubigen, wir wollen niederfallen vor Christi heiliger Auferstehung. Denn siehe, durch das Kreuz kam Freude in alle Welt. Allzeit lobpreisen wir den Herrn und besingen Seine Auferstehung. Denn das Kreuz hat Er erduldet um unsertwillen und durch den Tod den Tod vernichtet.«

In der katholischen Sonntagsmesse betet der Priester im Hochgebet entsprechend: »Darum kommen wir vor Dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist« (2. und 3. Hochgebet).

6. Der Sonntag und die Allerheiligste Dreifaltigkeit

Mit dem Sonntag werden sehr früh auch andere Aspekte des Wirkens Jesu Christi verknüpft: der Missionsbefehl, die Verleihung der Vollmacht, Sünden zu vergeben (Absolution) und die Sendung des Heiligen Geistes, die auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit hinweist. Nach und nach wurden auch der Durchzug durch das Rote Meer, das jüngste Gericht, die Menschwerdung Christi, die Geburt, die Taufe im Jordan und die wunderbare Brotvermehrung mit dem Sonntag verbunden.

Im Westen wurde zwar 1334 das Fest der Allerheiligsten Dreifaltigkeit (Trinitatis) allgemein eingeführt und auf den Sonntag nach Pfingsten gelegt. Doch wie schon zuvor wurde auch danach der trinitarische Charakter jedes einzelnen Sonntags in besonderer Weise gefei-

ert. So heißt es etwa im deutschen Brevier (Stundenbuch, Bd. 3: Im Jahreskreis, 2. Vesper am Sonntag in der 2. und in der 4. Woche):

»Dreifaltigkeit, dreiein'ger Gott,
Du Licht voll Glut und Seligkeit:
Nun, da der Sonnenball versinkt,
geh du in unsrem Herzen auf.
Dich preist am Morgen unser Lied,
dich rufen wir am Abend an,
zu dir erhebt sich unser Herz
an jedem Tag, den du uns schenkst.
Du ew'ger Vater, du Gott Sohn,
du, beider Odem, Heil'ger Geist:
erhöre gütig unser Flehn,
allmächtige Dreifaltigkeit. Amen.«

Im christlichen Osten gilt das Pfingstfest, das am 8. Sonntag nach Ostern gefeiert wird, in besonderer Weise als Fest der Dreieinigkeit. Bezeichnenderweise werden aber in der orthodoxen Kirche an jedem Sonntag des Kirchenjahrs die der Dreieinigkeit gewidmeten Hymnen (Triadika) des jeweiligen Kirchentons gesungen. Im sonntäglichen Lobpreis des 1. Kirchentons heißt es dann etwa: »Lasset uns alle den Vater und den Sohn verehren und den rechten Geist, gleich an Ehre und Herrlichkeit, die ungeschaffene Dreiheit und übergöttliche Macht, welche die Heere der körperlosen Engel lobpreisen; sie wollen auch wir Irdischen heute mit Furcht gläubig preisen.«

7. Der Sonntag und die Feier der hl. Eucharistie

Die nordafrikanischen Märtyrer von Abitene († 304) waren der Überzeugung, dass man ohne den Sonntag nicht leben könne (vgl. *Acta Sanctorum Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum* 9). Die Zeit der Woche und das ganze Leben bekommen von hier Richtung und Maß. So bezeugt die älteste Kirchenordnung, die »Lehre der zwölf Apostel« (Didache): »Wenn ihr am Herrentag zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, komme mit euch zusammen, bis sie sich wieder ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht unrein wird« (Didache 14,1f.). Bei der Ausbildung des »Herrentages« (vgl. *Offb* 1,10) bezog man sich auf die Mahlgemeinschaften des Auferweckten Auferstandenen mit seinen Jüngern, in denen die Anfänge der Feier des eucharistischen »Herrenmahles« (*1Kor* 11,20) nach Ostern zu sehen sind.

In jeder Feier der Heiligen Messe oder der Göttlichen Liturgie vollzieht sich für die Christen »wieder und wieder« die Zuwendung Gottes zur Welt. Denn hier hört die Gemeinde jeden Sonntag den ermutigenden Ruf des auferstandenen Herrn: »Der Friede sei mit euch!« (vgl. *Lk* 24,36; *Joh* 20,19). In der Eucharistie empfangen die Christen, was sie sind, den »Leib Christi«, und werden, was sie empfangen, zum »Leib Christi«. So schreibt der hl. Augustinus: »Wenn ihr also selbst der Leib Christi seid und seine Glieder, dann liegt euer eigenes Geheimnis auf dem Tisch des Herrn, dann empfängt ihr euer eigenes Geheimnis. [...] Seid also, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid« (*Sermo* 272). Darum feiern die Christen gerade am Sonntag das eucharistische Mahl »in Freude und Einfalt des Herzens« (*Apq* 2,46).

Wie in der Alten Kirche üblich, beginnt der liturgische Tag bereits am Vorabend. Deshalb kann in der römisch-katholischen Kirche die Sonntagsmesse schon am Vorabend gefeiert werden.

8. Die Heiligung des Sonntags

In der vorkonstantinischen Zeit gab es noch keine allgemeine Arbeitsruhe der Christen am Sonntag. Dies hätte ja zu ihrer »Enttarnung« geführt, da man ihre Zugehörigkeit zum verbotenen Christentum leicht hätte aufdecken können. Daher ist es auch verständlich, dass in den frühen Schriften der Kirchenväter die Sonntagsruhe praktisch keine Rolle spielt, obgleich es immer wieder Vergleiche zwischen Sabbat und Sonntag gibt. Erst Kaiser Konstantin I. († 337) erklärte im Jahr 321 den Sonntag zum allgemeinen Ruhetag aller Stadtbewohner, an dem keine Arbeit (außer Feldarbeit) und kein Rechtsgeschäft (außer Sklavenfreilassung) erfolgen dürfen. Später wurden auch sonntägliche Gerichtsverhandlungen, Zirkusspiele, Theateraufführungen und Pferderennen verboten. Der oströmische Kaiser Leo I. († 474) lehnte es sogar ab, seinen Namenstag an einem Sonntag zu feiern. Man solle diese Feier verschieben, um die Sonntagsruhe nicht zu stören.

In der römisch-katholischen Kirche entwickelte sich das »Sonntagsgebot« als Gewissensverpflichtung, am Sonntag die Eucharistie mitzufeiern.⁴ Diesem Gebot entspricht auf orthodoxer Seite die Empfehlung, jeden Sonntag an der Göttlichen Liturgie teilzunehmen. Beiden liegt der Auftrag Jesu zugrunde: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (1Kor 11,24; Lk 22,19).

Jedoch geht es bei der Heiligung des Sonntags beileibe nicht um eine kultische oder rituelle Formsache. »Der Sonntag hat auch die Aufgabe des Schutzes vor einer weitgehenden oder totalen Ökonomisierung des Menschen. (...) So ist der Sonntag eine Form, Zustimmung zur Welt und zum Leben im ganzen, einen Tag der Orientierung, der Vergewisserung des Lebenssinnes und der Öffnung auf Transzendenz und Gott hin zu gewinnen. Insofern ist die Feier des Sonntags, gerade wenn es auch um das Freiwerden von Zwängen geht, ein Erfordernis der Menschenwürde, ein Protest gegen die Vermarktung des Menschen und gegen die Versklavung durch die Arbeitswelt.«⁵

9. »Gib der Seele einen Sonntag und dem Sonntag eine Seele!« (Peter Rosegger)

Mit dem Gebet »In Frieden lasst uns gehen« geht die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche zu Ende. Die Heilige Messe der römisch-katholischen Kirche endet mit der Sendung: »Gehet hin in Frieden!« Danach beginnt die »Liturgie nach der Liturgie« oder die »Messe des Alltags«: die Fortführung des Gottesdienstes im täglichen Leben der Christen. Während Katechese und Seelsorge vor allem dazu dienen, die Menschen zur Liturgie hinzuführen, setzt die Diakonie das im Gottesdienst gefeierte Liebesgebot konkret um. Daher soll der Sonntag in besonderer Weise dieser Liturgie des Nächsten gewidmet sein. So wird an diesem Tag die Einheit zwischen dem gefeierten Bekenntnis und der gelebten Diakonie besonders sichtbar.

Aus der Eucharistiefeier als der wesentlichen Form der Sonntagsheiligung folgt: Der Sonntag ist Tag der Gemeinschaft und der Familie. Angesichts des Reichtums von Formen der Sonntagsheiligung in Volksfrömmigkeit und Brauchtum bleibt die Suche nach zeitge-

⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 106.

⁵ Karl Kardinal Lehmann, Einführung zur Ausstellung »Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags« im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland am 24. Oktober 2002 in Bonn (<http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/3007/index.html>).

mäßen Formen der angemessenen Gestaltung des Sonntags stets aktuell. Ob gemeinsame Familiennachmittage mit Spielen oder Gesprächen, Besuche der Eltern oder Großeltern, Pflege der Gemeinschaft mit Freunden und Nachbarn, Krankenbesuche oder der Gang auf den Friedhof den Sonntag prägen, oder ob wir auf andere Weise gegen die Vereinsamung tätig werden und Kontakt zu unseren Mitmenschen suchen, immer gilt: Auch die Freizeitgestaltung der Christen kann und soll unter dem Aspekt der Heiligung des Sonntags stehen.

Mitglieder der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland

I. Für die Deutsche Bischofskonferenz:

- Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller
- Bischof Dr. Gerhard Feige
- Abt P. Dr. Marianus Bieber OSB
- Prof. Dr. Dr. Johannes Hofmann
- Pater Dr. Gregor Hohmann OSA
- Direktor Dr. Johannes Oeldemann
- Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig
- Prälat Dr. Nikolaus Wyrwoll

II. Für die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland:

- Metropolit Augoustinos von Deutschland
- Erzbischof Feofan von Berlin
- Bischof Vasilios von Aristi
- Erzpriester Constantin Miron
- Erzpriester Peter Sonntag
- Erzpriester Dr. Mircea Basarab
- Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
- Prof. Dr. Assaad Elias Kattan

Geschäftsführung

- Dr. Dorothee Kaes (Deutsche Bischofskonferenz)
- Dr. Konstantinos Vliagkoftis (Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland)

Rezensionen

Eckart Otto & Reinhard Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, FRLANT, 206), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 222 S. (ISBN 3-525-53070-6)

Es handelt sich bei dem vorliegenden Sammelband hauptsächlich um einen Münchner und einen schweizerischen Ansatz einer noch nicht abgeschlossenen Fachdiskussion über die Verhältnisbestimmung von Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Diese fortlaufende Diskussion kreist vornehmlich um folgende Problemfelder: a) Die eigentümliche Prägung der Formierung des Pentateuchs, b) die wechselseitige Beziehung zwischen Deuteronomium und vordeuteronomischen, priesterschriftlichen und nachpriesterschriftlichen Überlieferungen und c) mögliche deuteronomistisch geprägte Bearbeitungsstufen des Geschichtswerkes.

Der Band wird mit Reinhard Achenbachs erläuternder und begründender Einleitung (S. 1–13) eröffnet und mit einem Stellenregister (S. 212–222), das den fachspezifischen Charakter des Buches sinnvoll zum Ausdruck bringt, abgeschlossen.

Eckart Otto (*The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinic Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code*, S. 14–35) stellt klar, dass die Autoren des Pentateuchs selbst eine grundlegende Differenzierung zwischen *erzählter Zeit* und *Erzählzeit* sowie eine Differenzierung zwischen geschriebener Sinai-Tora und ihrer mosaïschen Interpretation im Deuteronomium deutlich erkennen lassen. Dabei bemühten sie sich, dem Leser eine diachrone Perspektive zu ermöglichen. Die Aufgabe jeder Literaturgeschichte des Pentateuchs sieht nun der Vf. in der Überwindung der Getrennthaltung des Deuteronomium vom restlichen Pentateuch und in der Klarstellung der festen Verbindung zwischen Deuteronomium und Josua. Er unterstreicht, dass die Autoren, die in der Lage waren, zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit zu differenzieren, der Meinung waren, dass die Hellenistische Periode für die Juden eine Zeit des Elends war und ihr Spiegelbild in der vorexilischen Zeit von Josua bis zu 2Könige hatte. Ihnen war aber zugleich bewusst, dass sie nun im Unterschied zum vorexilischen Gottesvolk nicht nur eine Katastrophe, sondern auch eine messianisch-eschatologische Zukunft zu erwarten hatten.

In Fortführung früherer Überlegungen von B.M. Levinson wendet sich Molly M. Zahn (*Reexamining Empirical Models: The Case of Exodus 13*, S. 36–55) der Mazzot und Erstlinge-Überlieferung zu, um zu zeigen, wie entscheidend außerbiblische Literatur für das Verständnis von Schlüsseltexten des Pentateuchs sein kann. Die Verfasserin bespricht ausführlich D. Carrs Kriterien zur Bestimmung literarischer Abhängigkeitsrichtungen. Ihr Endergebnis im Großen und Ganzen fällt mit dem Ertrag der Untersuchungen zu Ex 1–14 von J.C. Gerz zusammen.

Reinhard Achenbach (*Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinai-Perikope*, S. 56–80) entwirft eine Klärung der speziellen Frage, wie die auf einen vordeuteronomischen Text zurückgreifende, deuteronomische Horeb-Erzählung (Deut 5.9f.), die vordeuteronomische Gottesberg-Erzählung (Ex 18f*) und die Sinai-Erzählung (Ex 19–34*) redaktionell aufeinander bezogen wurden. Er nimmt eine zweifache redaktionelle Bearbeitung bzw. eine Pentateuch- und eine Hexateuchredaktion an, die sich im Deuteronomium und Numeri erkennen lassen dürften, sowie eine Phase weiterer thematisch-orientierter Bearbeitungen,

die über den Pentateuch hinausweisen und sich entscheidend in bestimmte Punkte des Enneateuchs einschalten. Besondere Bearbeitungsspuren durch einen Redaktor, der das Deuteronomium und die Priesterschrift voraussetzt, sieht der Vf. in Ex 20,23. 32,1b.2–4a.5.

Christophe Nihan (The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Funktion and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah, S. 81–122) äußert die Meinung, dass das Heiligkeitgesetz erst nach allen anderen Kodizes des Pentateuchs, einschließlich dem Bundesbuch, dem deuteronomischen Gesetzbuch, dem Dekalog (Ex 20 und Deut 5), sowie dem kleinen Gesetzbuch (Ex 34,14–26) abgefasst wurde. Die Edition von Numeri, die laut Vf. im 5.–4. Jh. v. Chr. zu datieren ist, reflektiere eine spätere Kompositionsphase des Pentateuchs als die Edition von Genesis bis Leviticus. Das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26) datiert der Vf. in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. und es dürfte eine unterschiedliche Interpretationsschule der Torah signalisieren, die an den Redaktionsarbeiten am Pentateuch etwa bis Ende des 5. Jh. v. Chr. beteiligt gewesen sei.

Reinhard Achenbach (Numeri und Deuteronomium, S. 123–134) bietet mit diesem zweiten Beitrag eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Habilitationsschrift. Aufmerksam macht er auf die Unterscheidung zwischen einer Hexateuchredaktion, die an den Landnahmebefehl Jahwes am Horeb knüpfe, der Pentateuchredaktion, die das Thema der Theophanie über dem Heiligtum aus der Grundschrift des Priesterkodizes aufnehme, und einer weiteren theokratischen Bearbeitung. Besonders in Bezug auf Deut 34,10–12 stellt er fest, dass der Text in einer redaktionellen Linie mit Ex 33,11 und Num 12,6–8 steht. Die betreffenden Texte beschränken den normativen Offenbarungsmaßstab auf Mose und grenzen die Torah von der Offenbarungsqualität im Josuabuch und von der Prophetie ab.

Gary N. Knoppers (Establishing the Rule of Law? The Composition Num 33,50–56 and the Relationships Among the Pentateuch, the Hexateuch and the Deuteronomistic History, S. 135–152) versucht hiermit eine enneateuchische Perspektive und die Annahme eines enneateuchischen Literaturwerkes zu untermauern. Er untersucht die Sprache und die kompositionelle Stellung von Num 33,50–56. Er stellt klar, dass der Text deuteronomische Kritik an den Kulthöhen voraussetzt, Deut 12 ergänzt und thematische und kompositorische Verzahnung mit Jos 13–22* ausweist, und unterstreicht die Tatsache, dass bestimmte Abschnitte deuteronomischen und zugleich priesterschriftlichen Stil aufweisen. Dies sei ein wichtiges Indiz dafür, dass sie aus der Hand eines Redaktors stammen.

William M. Schniedewind (The Textualization of Torah in the Deuteronomistic Tradition, S. 153–167) untersucht Schlüsselwörter wie *ktb* und *šfr* im deuteronomischen Kontext und entwickelt die These, dass der Verschriftungsvorgang der Torah vom Deuteronomium ausgegangen sei. Ihre Verfasser seien sich dieses Vorgangs bewusst gewesen. Daher findet der Vf. das Anliegen sinnvoll, die Fragen hinsichtlich der sukzessiven Literaturwerdung der mosaischen Torah vom Deuteronomium her zu entwickeln.

Thomas C. Römer (Cult Centralisation in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch, S. 168–180) befasst sich mit der Frage, inwiefern das Thema der Kultuszentralisation im Deuteronomium eine Brückenfunktion erfüllt. In Deut 12 findet er a) die praktischen Konsequenzen der josianischen Kultuszentralisation, b) eine Historisierung infolge des Tempelverlustes, sowie c) die Zurückweisung illegitimer Kultpraktiken. Er nimmt ein mehrstufiges deuteronomistisches Geschichtswerk an und seinen unmissverständlichen Anspruch auf exklusive Kultzentralisation. Dies stelle sich einem Tetrateuch, der deutlich von der Priesterschrift beeinflusst sei und in späteren Zeiten die Ko-Existenz von Tempel und Synagoge zulässt, gegenüber.

Hans-Christoph Schmitt (Dtn 34 als Verbindungsstück zwischen Tetrateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, S. 181–192) sieht in Deut 34,10–12 ein Indiz für die Enneateuchredaktion, die zur Herstellung des sogenannten spätdeuteronomistischen Geschichtswerks (Gen–2Kön) geführt habe. Hierin findet er auch die Bestätigung beider Thesen M. Noths von einem exilischen deuteronomistischen Geschichtswerk (Deut–2Kön) und von einer exilischen Priesterschrift, die mit Deut 34 endet.

Konrad Schmid (Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomischen Geschichtswerke« in Gen–2Kön, S. 193–211) möchte sich vom traditionellen Konzept eines deuteronomistischen Geschichtswerks lösen. So stellt er erneut die Frage nach der Synthese von Pentateuch und Vorderen Propheten in einem enneateuchischen Grundkonzept. Er meint, dass das sogenannte monojahwistische Urdeuteronomium (Deut 6–28) das älteste deuteronomistische Geschichtswerk (1Sam–2Kön) voraussetzt. In der Gestalt etwa von Deut 5–30 sei das Deuteronomium zum Bestandteil eines größeren deuteronomistischen Geschichtswerkes (Ex–2Kön) geworden. Deut 4–6 bzw. 6–4 spiegle sowohl die Entstehungs- als auch die Theologiegeschichte des Deuteronomium im Kontext wieder.

Den Herausgebern verdanken wir in erster Linie, dass sie einen zum grundlegenden Dialog herausfordernden Sammelband vorgelegt haben. Auf ein prinzipielles Problem der gegenwärtigen Fachdiskussion muss allerdings hier aufmerksam gemacht werden. Textabstufungen und Datierungen werden ausschließlich auf der Basis des Masoretischen Textes vorgenommen, während der Septuaginta, die gerade im so genannten Enneateuch mehrmals eine ältere, vom Masoretischen Text abweichende Vorlage des 3.–2. Jh. v. Chr. nachweist, kaum Bedeutung beigemessen wird. Die Berücksichtigung der Septuaginta dürfte m.E. neues Licht auf die Verhältnisbestimmung der vielfältigen Stimmen, die aus dem Pentateuch-, Hexateuch- und Enneateuch heraus zu hören sind, werfen.

Evangelia G. Dafni, München – Thessaloniki

Die Bibel in kurzen Erzählungen. Zur Verwendung für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich, hg. im Auftrag des Orthodoxen Schulamts in Österreich, Österreichische Bibelgesellschaft: Wien 2009, 361 S., (ISBN 978-3-85205-800-9)

Der orthodoxe Religionsunterricht wird in Österreich seit 1992 erteilt. Die Bibel in kurzen Erzählungen ist das erste Buch für den orthodoxen Religionsunterricht in Österreich. Das Buch wird als das erste deutschsprachige orthodoxe Schulbuch auch in Deutschland sowie in der deutschsprachigen Schweiz verwendet.

Das Erscheinen des Buches wurde als »historisches Ereignis« bezeichnet. Es ist ein Ausdruck des Integrationswillens und der gleichzeitigen »Sicherung und Beibehaltung« der nationalen und konfessionellen Identität, so der griechische Metropolit Michael (Staikos) von Österreich.

Dieses Buch ist ein Ausdruck auch der guten innerorthodoxen Zusammenarbeit in Österreich. So trägt das Schulbuch im Geleitwort die Unterschriften aller fünf anerkannten orthodoxen Kirchen in Österreich, nämlich des griechisch-orthodoxen Metropoliten Staikos, des Administrators der russisch-orthodoxen Diözese von Wien und Österreich, Bischof Mark (Golowkow), des serbisch-orthodoxen Bischofs Konstantin (Djokic), des Metropoliten

der rumänisch-orthodoxen Diözese, Serafim (Joantă), sowie des Vikarbischofs der bulgarisch-orthodoxen Diözese, Tichon (Ivanov).

Die Veröffentlichung des Buches wurde vom evangelischen Altbischof und Vorsitzenden des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Herwig Sturm, als ein »gesamtökumenisches Ereignis« und als ein »wichtiger Baustein« im europäischen Integrationsprozess bezeichnet, der auch die orthodoxen Kirchen betrifft.

Aus dem Alten Testament wurden 59 Geschichten und aus dem Neuen Testament 78 Fragmente veröffentlicht. Ich würde diese kurzen biblischen Erzählungen als ausgewählte Blumen aus dem Garten der Heiligen Schrift bezeichnen. In der Arbeitsgruppe haben wir (FI. Branislav Djukaric, Pfr. Dr. Nicolae Dura, Dr. Jutta Henner und Dr. Johann Krammer) bei der Auswahl der biblischen Überlieferungen auf den Lehrplan für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich Rücksicht genommen. Die Texte sind für Schulkinder von der ersten bis zur vierten Klasse gedacht.

Obwohl die primäre Zielgruppe des Buches Schülerinnen und Schüler im orthodoxen Religionsunterricht der Volksschule in Österreich sind, kann das Werk selbstverständlich auch für ältere Schüler nützlich sein, weil jede Erzählung auf die genaue Stelle in der Bibel hinweist, wo man den gesamten Text nachzulesen kann.

Die Bibel in kurzen Erzählungen kann bei einer guten Verwendung einen Kompass für die Vermittlung der christlichen Werte darstellen. Eine wichtige Stellung in unserem Buch nehmen die Geschichten über das Leben Jesu und besonders die göttliche Lehre Christi ein. Die neun dargestellten Gleichnisse Christi helfen uns die christliche Lehre richtig zu verstehen. Die biblischen Texte stellen die wesentlichen Quellen und die eigentliche Basis der christlichen Lehre dar und dienen als Vorbild, dem man folgen und nach dem man leben soll.

Die Erzählungen aus dem Alten Testament und aus dem Neuen Testament haben in unserem Buch zwei schöne und starke Säulen, nämlich die Illustrationen und die kurzen, geistlichen Texte. Die Ikonen wurden von Frau Kapetanakou-Xynopoulou gezeichnet und sind von der biblischen Tradition und Spiritualität der Orthodoxie inspiriert. Sie sind Fenster zur Ewigkeit, sie stellen die Erlösung vor Augen. Die Texte aus der Liturgie und dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche laden zur Vertiefung der Texte ein.

Im Anhang des Lehrbuches werden die wichtigsten Gebete aus der orthodoxen Tradition in einer kurzen Auswahl aufgeführt. Hier können wir und unsere orthodoxen Schüler das »Vater unser« und andere kurze Gebete auf Griechisch, Kirchenslawisch, Serbisch, Rumänisch, Russisch und Bulgarisch finden. Außerdem sind auch besondere Gebete und Lieder aus der orthodoxen Kirche darin nachzulesen. Die Hymne an den heiligen Sava, die in Notenschrift erstmals hier in Wien im Jahr 1858 niedergeschrieben wurde, ist auch im Anhang, um sie zu üben und zu singen. Eine kurze Darstellung des Aufbaues der Göttlichen Liturgie, die Feste des Kirchenjahres und die Landkarten des Heiligen Landes ergänzen das Buch.

Die kurzen biblischen Erzählungen mögen sowohl für die orthodoxen Religionslehrerinnen und Religionslehrer als auch für die orthodoxen Schülerinnen und Schüler eine gute und bereichernde Hilfe sein. Sie mögen eine lebendige Brücke zwischen katholischen, evangelischen und orthodoxen Schülern im deutschsprachigen Raum werden.

Nicolae Dura, Wien

Ciprian Burlacioiu, Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuenberg și Acordul bisericesc Meissen [=Konsens und Divergenz in der heutigen evangelischen Theologie: die Leuenberger Konkordie und die Meissener Erklärung], (*Studia Oecumenica* 1), Sibiu 2008, 436+XXXVII S.

Die ökumenische Bewegung hat im 20. Jahrhundert verschiedene Stadien durchlaufen. Sie ist heute so vielfältig geworden (angefangen von den persönlichen Begegnungen bis hin zu den regionalen und internationalen Konferenzen und Vollversammlungen, bilateralen und multilateralen Gesprächen, Begegnungen auf europäischer oder weltweiter Ebene), dass sie kaum überschaubar geworden ist. Allein die bilateralen theologischen Dialoge zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen sind inzwischen so zahlreich geworden, dass es kaum noch möglich ist, sie einheitlich zu betrachten. Innerhalb der Dialoge auf über-regionaler Ebene nahmen in Laufe der Zeit die innerprotestantischen Verbindungen eine besondere Rolle ein.

So begrüßen wir die Veröffentlichung dieses Buches im Verlag der Universität »Lucian Blaga« zu Hermannstadt/Sibiu, Rumänien 2008, in der Reihe *Studia Oecumenica*, das gleichzeitig den Eröffnungsbeitrag darstellt. Die Monographie wurde 2007 an der Fakultät für Orthodoxe Theologie der Bukarester Universität als Dissertation angenommen. Das Vorgehen des Verfassers (*Ciprian Burlacioiu*), d.h. den orthodoxen Theologen die Ergebnisse der im Titel genannten Dokumente des innerprotestantischen Dialogs zur Verfügung zu stellen, kann nur begrüßt werden.

Das Buch ist in fünf Teile gegliedert. Der erste Teil ist der Leuenberger Konkordie (1973) und der daraus entstandenen Kirchengemeinschaft gewidmet. Die Beschäftigung mit diesem Thema führte zwangsläufig zu einem Rückblick auf die früheren Kontakte zwischen Reformierten und Lutheranern, um die Umstände des Dialogs zu erklären. Die gründliche Analyse dieser früheren Entwicklungen (1947–1970) führte zur Aufhellung verschiedener Aspekte (z.B. der s.g. Arnoldshainer Abendmahlsthesen), die die Spaltungslage der evangelischen Kirchen beleuchten. Die Arbeit gibt sich damit aber nicht zufrieden, sondern untersucht ebenfalls die Etappen, die den Weg zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen unterschiedlichen europäischen protestantischen Traditionen nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1973 ausmachten.

Das zweite Teil ist ein Kommentar über den Text der Leuenberger Konkordie, wie auch über den Vorgang der Rezeption dieser Ergebnisse. Der Verfasser stellt sowohl den redaktionellen Entstehungsprozess, als auch den Inhalt der Konkordie dar, die von reformierten, lutherischen, unierten, waldensischen Kirchen und von Kirchen der Brüder-Unität am 16. März 1973 in Leuenberg in der Schweiz unterzeichnet wurde. Die Leuenberger Konkordie war nur möglich durch die Abarbeitung der dogmatischen Verurteilungen aus der Reformationszeit. Diese Tat des »healing of memories« – schrieb Pfr. Prof. Viorel Ionita im Einleitungswort (S. 14) – ist ein notwendiges Zeichen auf dem Weg der Versöhnung zwischen Kirchen, die nicht nur getrennt sind, sondern auch unter gegenseitigem Kirchenbann stehen.

Es ist hier hervorzuheben, dass die Versöhnung zwischen den unterschiedlichen Traditionsströmen des Protestantismus auf der Basis zweier theologischer Prinzipien verwirklicht wurde und zwar: das Evangelium rein gepredigt (*pure docetur*) und die heiligen Sakramente wie sie laut des Evangeliums gereicht werden (*recte administrantur*). Es ist hier aber anzumerken, dass die orthodoxe Lehre diese Prinzipien als unklar und unzureichend betrachtet, wie Herr Burlacioiu veranschaulicht. Ebenfalls hat der Autor die Lehre

über die Taufe, die Eucharistie und die Christologie dargestellt, wie sie in den Artikeln der Konkordie vorkommen.

Der dritte Teil wird dem Begriff »Kirchengemeinschaft« gewidmet, der das Fundament der Leuenberger Konkordie ist. Die Arbeit stellt ausführlich die Genese dieses Konzeptes dar und zeigt seine herausragende Bedeutung für die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft im Kontext der Leuenberger Konkordie. Hinzufügen ist nur noch – als Hervorhebung seiner Bedeutung –, dass die Vorstellung der »versöhnten Verschiedenheit«, verabschiedet durch den Lutherischen Weltbund in Dar-es-Salam 1977, die auf Weltebene die Rekonziliation zwischen protestantischen Kirchen ermöglicht hat, vom gleichen Geist getragen wird. Zu Recht merkt der Autor an, dass diese Konzeption als solche vom orthodoxen Standpunkt aus gesehen viele Fragen offen lässt und konsequenterweise für den Dialog mit den Ostkirchen nicht tragfähig sein kann.

Im vierten Teil erläutert der Verfasser die kirchliche Übereinstimmung, die am 18. März 1988 in Meissen, im ehemaligen Ostdeutschland, zwischen der Kirche von England, dem Bund der Evangelischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik und der Evangelischen Kirche in Deutschland, unterzeichnet wurde. Herr Burlacioiu betont, dass die Meissener Erklärung ein Konzept der »Einheit in Schritten« darstellt. Diese Methode setzt voraus, dass Kirchen die eucharistische Gemeinschaft ohne die volle Einheit im Glauben praktizieren können. Aus orthodoxer Sicht ist auch diese Methode nicht annehmbar.

Im fünften Teil unternimmt der Verfasser eine Bewertung der beiden Übereinstimmungen aus orthodoxer Sicht. Ziel ist es, den beiden Traditionen gerecht zu werden, welche Anhaltspunkte für einen konstruktiven Dialog zu finden sind bzw. wo die grundlegenden Differenzen zu sehen sind. Wie schon erwähnt, sind die Modelle von Leuenberg und Meissen, was die »Kirchengemeinschaft«-vorstellung angeht, für einen orthodox-evangelischen Dialog unrealistisch. Der Dialog zwischen Theologen der Leuenberger Kirchengemeinschaft – seit 2003 bekannt unter dem Name *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* – und orthodoxen Theologen (2002, 2004, 2006 und 2008) hat in aller Deutlichkeit die Annährungspunkte, aber auch die Schwierigkeiten aufgezeigt. Wie der Autor überzeugend darlegt, stellt das Modell einer »Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen« ein Novum in der gesamten Kirchen- und Theologiegeschichte dar. Auch die Konsensmethode der Leuenberger Konkordie mit ihrer zweigradigen Unterscheidung zwischen dem Grund des Glaubens bzw. der Mitte der Schrift und der Lehre in Allgemeinen einerseits und zwischen der biblischen Botschaft der Rechtfertigung und der konfessionellspezifischen kirchlichen Lehre über die Rechtfertigung andererseits wird eindrucksvoll und gründlich vom Autor analysiert und zu dem orthodoxen Modell in Beziehung gesetzt. Wie mit Recht festgestellt wurde, kann in diesem Punkt über keine Annäherung zwischen den beiden theologischen Modellen die Rede sein.

Das Buch ist ein notwendiges Instrument zumal für die orthodoxen Leser, die hier eine Fülle von wichtigen Informationen finden. In einem umfangreichen Anhang werden zum ersten Mal die beiden behandelten Dokumente in rumänischer Übersetzung veröffentlicht. Darüber hinaus wurden viele der dargestellten Aspekte bezüglich der theologischen Entwicklung in der protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte zum ersten Mal dem rumänischsprachigen Publikum vorgestellt und überdies in Monographieform von einem orthodoxen Theologen behandelt. Wir sind überzeugt, dass die Reihe *Studia Oecumenica* des Zentrums für Ökumenische Forschung in Hermannstadt/Sibiu, Rumänien,

mit dieser ersten Monographie einen guten Start gemacht hat und einen wichtigen Beitrag für die ökumenische Forschung in der Sprache einer Ostkirche leisten kann.

Constantin Patuleanu, Bukarest–Craiova

Elmar Büttner, Erzbischof Leon von Ohrid. Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierten asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst), Bamberg 2007, 301 S. (ISBN 978-3-00-021971-9)

Diese im Mai 2007 erschienene hochqualifizierte Fachstudie über das Leben und Werk des Erzbischofs Leon von Ohrid (1037–1056) ist die Leistung eines Seniorstudiums der Byzantinistik des Bamberger Philologen Elmar Büttner an der Universität von Mainz. Der wertvolle Beitrag zum bedeutenden Thema des sich bis heute auswirkenden Schismas von 1054 der Kirchen Roms und Konstantinopels möge hier mit anerkennendem Staunen gewürdigt werden. Dr. Büttner hat größte Mühen aufgebracht für seine Untersuchungen, neben verfügbaren Quellen heimischer deutscher Universitätsbibliotheken und Staatsbibliotheken, auch Materialien aus den Bibliotheken Athens, Roms, Wiens, Oxfords, Paris, Madrids u.a. zusammenzutragen. Auf diese Weise gewinnt die vorliegende Arbeit einen nicht zu unterschätzenden Charakter und dürfte von ihren Intentionen her sowohl für Sachverständige als auch für angehende Forscher interessant sein. Begleitet wurde die Arbeit unter der Aufsicht des Mainzer Byzantinisten Prof. Dr. Günter Pinzing.

Das Werk beabsichtigt, Leons Funktion und Verflechtung in den vielschichtigen Konflikten des Schismas von 1054 und seine Bedeutung für die Ereignisse der damaligen kirchengeschichtlich und politisch brisanten Epoche aufzuzeigen. Als besonders wertvoll seien die hier überraschend erstmals edierten, übersetzten und kommentierten asketischen *Kephalaia* Leons erwähnt, als auch drei von Büttner überarbeitete *Epistulae* Leons an den Bischof von Rom über die komplizierte Streitfrage, ob für die Eucharistie *Enzymon* (gesäuertes Brot) oder *Azymon* (ungesäuertes Brot) zu verwenden sei.

Sehr beachtlich ist der auf die Einleitung folgende geschichtliche Überblick der sich anbahnenden Entfremdung zwischen der Westkirche und der Ostkirche. Büttner stellt unter anderem heraus, dass im damaligen Konstantinopel mehr und mehr ein Bewusstsein erstarkte, dass die Ostkirche die alleinige Hüterin des wahren christlichen Glaubens sei. In diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung Ohrids als Stadt und als Bistum für den historischen und kirchlichen Kontext der byzantinischen Geschichte herausgestellt. Der Aufstieg dieser Stadt, in der Leon fast zwanzig Jahre Bischof war (1037–1056), steht in Verbindung mit der Frage der Orientierung des Balkanraumes nach Rom oder nach Konstantinopel.

Das biographische Wissen über Leon, dessen Gestalt in der modernen Forschung noch immer auf die ihr gebührende Beachtung wartet, hält sich indessen in Grenzen. Das Geburtsdatum und der Geburtsort Leons bleiben weiterhin unbekannt. Sein Sterbedatum wird in die erste Hälfte des Jahres 1056 datiert, als der Mönch Theodoulos aus Ikonion Nachfolger Leons wurde. Schon in jungen Jahren scheint Leon nach Konstantinopel gekommen zu sein, wo er in den Kirchendienst trat und sehr früh tiefe Einblicke in die kirchlichen Verwaltungsstrukturen und in die diplomatischen Gepflogenheiten des dortigen Patriarchats gewann. Im Jahre 1037 bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Ohrid. Dort errichtete Leon, im Rahmen seiner Bautätigkeit, die berühmte Sophienkirche, der vermutlich die Hagia

Sophia von Konstantinopel Pate gestanden hat. Im Kapitel über das Leben und Wirken Leons, des dogmatischen Kämpfers für die Orthodoxie, wird auf hervorragende Weise hervorgehoben, wie Leon, als Bischof, seine theologische Positionen in das Dekorationsprogramm der Kirchenmalerei von Ohrid gravierend eingebracht hatte. Die Freskenmotive und das gesamte Bildprogramm der bewundernswerten Ohrider Sophienkirche reflektieren ein auffallendes, für die damalige Epoche beispielloses Selbstbewusstsein der Orthodoxen Kirche, in Verbindung mit den sich endgültig herauskristallisierenden Unterschieden zwischen der primatialen Struktur der römischen Kirche und der ekklesial-synodalen der griechischen Kirche.

Den in der Exkommunikationsbulle von 1054 namentlich erwähnten Leon beschreibt der Autor als Zentralgestalt der damaligen Ereignisse, als höchst relevanten Faktor für das Verständnis der Umstände, die zum Schisma führten. In diesem Sinne wird zunächst Leons Azymenvorwurf Beachtung geschenkt, unter besonderer Bezugnahme auf die historische Entwicklung der Azymenkontroverse. Für Büttner spielte nämlich im Zusammenhang mit 1054 die Problematik der Filioquefrage erst gegen Ende der Auseinandersetzungen eine gewisse Rolle. Dagegen zählt er den »Prozess deutlich spürbarer Assimilierungsbestrebungen der Ostkirche auf theologischer und ritueller Ebene« zu den entscheidenden Konfliktpotentialen im Vorfeld von 1054, die zusammen mit den kirchenpolitischen Dimensionen zur unglücklichen gegenseitigen Exkommunikation führten. Der Westen hatte Byzanz bezichtigt, seit 963 die nichtgriechischen Ethnien im Byzantinischen Reich (die das Chalcedonense ablehnenden Armenier und Syrer) verstärkt einem Assimilierungsprozess zu unterwerfen. Der Patriarch von Konstantinopel tadelte seinerseits die sich wiederholenden Versuche des Papsttums in Süditalien die griechische Liturgie durch den lateinischen Ritus zu ersetzen. Zu jener Zeit war das nahezu vollständig gräzisierte Süditalien kirchenrechtlich griechischen Bischöfen unterstellt und im 9. und 10. Jahrhundert wurde das päpstliche Interesse an diesen Gegenden immer größer. Wenn auch der Papst den Vorwurf einer Latinisierung der griechischen Kirche Süditaliens seinerseits ablehnte, sieht Büttner in der Reaktion der Byzantiner auf den vom Reformpapst Leo IX. geltend gemachten Primatsanspruch zweifellos eine weitere wesentliche Ursache für den Ausbruch des schon seit langem schwelenden Konflikts.

Die Zuspitzung der Azymenkontroverse und die Filioquefrage, vermischt mit dem Thema der Priesterehe und den anderen Themen schienen Teil einer damals allgemeinen Mentalität zu sein, die eine Abgrenzung der eigenen Christenheit gegen die andere, als notwendig für das eigene Heil ansahen. Die sich traditionell mit ihren Riten und Bräuchen identifizierende Ostkirche verband auch im 11. Jahrhundert rituelle Anliegen mit ihrer Theologie, wie etwa im Azymenstreit, hinter der sich freilich ein Herzstück ostkirchlicher Christologie verbirgt. Die Sprache der polemisierenden Parteien hatte an Schärfe ungemein zugenommen. Unter etwa hundert in der Forschung bekannten, entsprechenden griechischen und lateinischen Schriften ist Leons Zeugnis zum Azymenstreit des 11.–13. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung. In Bezug auf den Gebrauch ungesäuerter Brote als Konsekrationsmaterie in der Eucharistie hebt Leon von Ohrid in seinen drei *Epistulae* vier Argumentationskreise mit entsprechenden Polemiken hervor: das Judaisierungsargument, das Einsetzungsargument, das physisch/etymologische und das symbolische Argument. Neben der eigentlichen Kontroverse in den *Epistulae* geht Büttner auch der spannenden Frage nach, ob Leon die Hierarchen Johannes von Trani und Dominicus Marango von Venedig bat, Überbringer dieser Briefe an den Papst zu sein. Waren Johannes und Dominicus Verteiler der *Epistulae* an weitere Adressaten der Westkirche? Können die beiden lateinischen byzantinerfreundlichen Bischöfe (mittlerweile von jüngeren Forschern wieder stärker beachtet) als wichtigste

Mittelmänner im Interessenkonflikt zwischen Rom und Konstantinopel angesehen werden? Ihre großen Sympathien für Leons Sache sind unbestreitbar. Nicht Leons *Epistulae* riefen die Empörung des Papstes hervor, sondern die Vorkommnisse in der östlichen Reichshälfte ab Mitte 1052 (Kirchenschließungen, Verwehrung des Zutritts zu Kirchen, Beschlagnahmungen von Klöstern, Verhöhnungen der Gläubigen als Azymiten, öffentliche Schmähungen und Handgreiflichkeiten). Ferner behandelt Büttner die interessante aber letztlich nicht lösbare Frage, ob Leon alleiniger Verfasser der erwähnten Briefe sei oder ob Patriarch Michael von Konstantinopel bei ihrer Abfassung die Feder geführt habe, bei der Gewohnheit des Patriarchen Mittelpersonen vorzuschieben. Sowohl die aus dem Patriarchatsklerus hervorgegangene, spirituelle und asketische Gestalt Leons von Ohrid als auch die untrennbare wechselseitige Beziehung zwischen ostkirchlicher Spiritualität und Kirchendiplomatie, zwischen Klosterzirkel und Amtskirche, worüber Büttner aus den Quellen Schlüsse ziehen lässt, sind enorm wichtig für eine zukünftig objektivere Darstellung des Patriarchen von Konstantinopel Michael Keroularios, entgegen der geläufigen Dokumentation seines angeblich unduldsamen Wesens. Und dennoch muss festgehalten werden, dass die Aktivitäten Leons von Ohrid mit der Abfassung der *Epistulae* plötzlich erloschen sind. Sein Name ist im offiziellen Protokoll des Streitgesprächs vom 24. Juli 1054 mit der römischen Delegation im Patriarchat, unter den Namen der anwesenden Bischöfe nicht aufgelistet. »Es wäre aber doch für Leon ein Leichtes gewesen, innerhalb kurzer Zeit von Ohrid nach Konstantinopel zu reisen und als sattelfester Theologe wertvolle argumentative Hilfestellung zu leisten«.

Infolge seiner historischen Untersuchungen bietet Büttner sodann die Erstedition der asketischen *Kephalaia* Leons. Der in einer einzigen Handschrift überlieferte Codex (Cod. Theol. Gr. Vindob. 167) ist nebenbei gesagt einer der ältesten datierten Belege für die Verwendung westlichen Papiers im byzantinischen Kulturkreis. In 50 asketischen Kapiteln behandelt Leon das Problem der von Gott zugelassenen Prüfungen und Drangsale und den daraus resultierenden Nutzen. Ohne die Prüfungen sei es unmöglich, den Weg zur Tugend zu beschreiten, auf dem der Christ zu jenem Ziel gelangt, die verlorenen Güter Gottes wieder zu ergreifen, von denen die Menschen durch die eigene Nachlässigkeit ausgeschlossen wurden. Alle Züchtigung scheint für den Augenblick zwar nicht Freude zu bringen, aber sie schenkt später denen, die durch diese Schule gegangen sind, als Frucht den Frieden zu ihrer Rettung. Gemeinsam mit dem Gesetz der Sünde bewirkt der »Dämon der Sinne« eine verführerische Ablenkung hin zu den *Gaukeleien des irdischen Lebens* und die Abkehr vom Mühevollen. Man muss Gott nicht nur danken, wenn Er Gutes erweist, sondern auch dann, wenn Er züchtigt. Gott hat unser Bestes im Auge: auch wenn das Böse die Welt zu beherrschen scheint, so ist durch den glühenden Gottesglauben nicht Trauer, sondern Hoffnung angesagt.

Büttner kommentiert die 50 asketischen Kapitel in heilsgeschichtlicher Verwendung und untersucht sie wissenschaftlich nach ihrer patristischen Relevanz und ihrer Stellung in der asketischen Literatur. Es zeigt sich ein gewaltiger Reichtum an Zentralbegriffen der Väterliteratur, die traditionell als Voraussetzung für den Erwerb aller weiteren Eigenschaften einer Gott gefälligen Seele gelten. Diesbezüglich schildert Büttner eingehend eine Reihe von geistlichen Gestalten, die für die Zeit Leons von besonderem Interesse sein könnten: beispielsweise Paulos Evergetinos, der 1048 in Konstantinopel das Evergetis Kloster gründete und dessen erster Abt wurde. Dieser sammelte eine gewaltige Materie asketischer Zeugnisse von den Anfängen bis auf seine Zeit, und zwar in Büchern zu je 50 Kapiteln, also eine derartige Bündelung, wie sie auch bei Leon anzutreffen ist. Auch Niketas Stethatos, ein Mönch aus dem Studion Kloster und Schüler Symeons des Neuen Theologen gehört in die Zeit Leons.

Niketas verfasste nicht nur beherzte Polemiken gegen die Azymen, sondern auch beachtliche Kommentare zum Entwicklungsgang und zur stufenweisen Vervollkommenheit des Mönchs, die vermutlich Leon bei der Abfassung seiner Kapitel bekannt gewesen sind. Büttner, der sich teilweise auf bemerkenswerte Untersuchungen einer nordirischen Forschungsgruppe stützt (Cunnigham/Kirby/Mullett/Rutherford/Wortley), die seit 1995 die mönchische Apophthegmen-Literatur erforscht, vergleicht die Schriften Symeons, Niketas und Leons. Diese weisen zwar verschiedenartige Themenkreise und Zielgruppen auf, jedoch ist das in deckungsgleichen Termini ausgedrückte Thema der von Gott geschickten Prüfungen als Entscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse allen Schriften gemeinsam, bei durchaus verschiedenartigen Bilderarsenalen. Leon schreibt seinerseits für die christlichen Mitbrüder draußen in der gefallen Welt, die weitgehend feindselig ist und in welcher Konflikte vorprogrammiert sind. Leon skizziert mit starkem Paulusbezug die fundamentale Einstellung des echten, geduldig ausharrenden, opferbereiten Christen. Die neuere Forschung ist bezüglich unseres Themas und speziell bezüglich der Ereignisse um 1054 in zunehmendem Maße im Begriff, die Bedeutung der Klöster Konstantinopels zu erkennen. Büttner vermutet eine persönliche Bekanntschaft zwischen Paulos (+1054), Niketas (+ gegen Ende des 11. Jh.) und Leon, möglicherweise auch eine solche zwischen Paulos und Symeon dem Neuen Theologen. Er stellt dabei heraus, dass im Hinblick auf das Schrifttum der jeweiligen Autoren keinerlei Abhängigkeit, Argumentationsverwandtschaft oder gar linguistische Analogie besteht.

Den edierten asketischen Kephalaia folgen sodann Vorarbeiten Büttners zu einer hoffentlich bald realisierbaren kritischen Neuedition des *Epistulae* Leons. Dabei bietet Büttner zu der jeweiligen *Epistula* eine Beschreibung der vorhandenen Codices, Editionsprinzipien sowie Vorinformationen zu den *Epistulae*, den Originaltext, seine deutsche Übersetzung und detaillierte Kommentare. Nach einer Übersicht über zitierte Bibelstellen in den *Epistulae* führt Büttner zusätzlich drei andere zeitgleiche Zeugnisse an, in denen die in den *Epistulae* aufgerollte Azymenfrage im Mittelpunkt steht. Es handelt sich zunächst um den Antwortbrief des Patriarchen Petros III. von Antiochien (1051–56) an den Patriarchen Dominicus Marango von Venedig. Dominicus forderte von Petros eine energische Zurückweisung des Tadels an den Azymen und bat ihn um Stellungnahme. Der von einem sehr irenischen Geist geprägte Petros wich in den ausbrechenden Kontroversen von den Grundsätzen der Orthodoxie zwar nicht ab, war jedoch stets auf Ausgleich bedacht. In diesem Rahmen wird auch das zweite Zeugnis, die Schrift des Niketas Stethatos unter dem Titel *Dialexis* untersucht. Sie stellt eine Antwort auf Kardinal Humberts *Dialogus* dar und geht auf die Fragen der Azymen, des Samstagfastens und der Priesterehe ein. Als drittes zeitgleiches Zeugnis präsentiert Büttner den bemerkenswerten Azymentraktat des Metropoliten Leon von Perejaslavl (um 1060) in der Kiever Rus', der aber seinerseits eindeutig von den Schriften Leons, von Niketas und sogar vom Patriarchen Antiochiens abhängig ist. Sowohl Leons *Epistulae*, als auch diese drei zeitgleichen Zeugnisse sind indessen Beweis genug, dass damals im sich vollziehenden Entfremdungsprozess zwischen der Westkirche und der Ostkirche, plötzlich die Azymenfrage in den Mittelpunkt gerückt wurde und absolute Priorität genoss. Die vielen langen Fußnoten in allen Kapiteln der von einem streng wissenschaftlichen Ethos getragenen Fachstudie über das Leben und Wirken Leons, auf dreihundert Seiten, erleichtern die Einsicht in die komplexe Thematik. Das abschließende reichhaltige Literaturverzeichnis mit einer Lagezeichnung des Erzbistums von Ohrid und einer Auswahl von Schriftproben aus verschiedenen Codices runden diese bedeutende Arbeit des verdienten Verfassers und Bamberger Philologen ab.

Andrej Cilerdzic, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Ökumenischer Patriarch besucht die USA

Vom 20. bis 26. Oktober 2009 leitete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Washington ein panorthodoxes Symposium zum Klimawandel. Bei einem Treffen mit US-Präsident **Barack Obama** ging es vor allem um die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule in Chalki. Obama versicherte, das Ökumenische Patriarchat in dieser Frage zu unterstützen. Er wolle darauf hinwirken, dass sich die türkische Religionspolitik ändere. Im Oval Office des Weißen Hauses wurde des weiteren das neue Stiftungsprojekt von Bartholomaios vorgestellt, dass sich um die Einrichtung eines Forschungs- und Studienzentrums für Umwelt und Frieden auf Büyükada/Prinkipos, der größten der im Marmarameer unweit Istanbuls gelegenen Prinzeninseln kümmert. Bei einem Treffen mit Erzbischof **Dimitrios** und den Bischöfen der Erzdiözese von Amerika berichtete Bartholomaios, dass es nun für alle Bischöfe des Ökumenischen Patriarchats möglich ist, einen Antrag auf türkische Staatsangehörigkeit zu stellen. Dies hat der Ministerpräsident der Türkei dem Patriarchen am 15. August 2009 zugesagt. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2009] 7f.; *KNA-ÖKI* 47 [17.11.2009] 20)

Tagung der panorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große Konzil

Vom 10. bis 17. Dezember 2009 tagte in Genf die Vorbereitungskommission für das Große Konzil der Orthodoxen Kirche. An der Tagung nahmen Delegationen aller orthodoxen autokephalen Kirchen teil. Zentrale Themen der Beratungen waren die Bestimmung der kanonischen Begriffe *Autokephalie* und *Autonomie*, die Frage der Unterschrift unter dem Patriarchaltomos zur Erklärung der Autokephalie einer orthodoxen Kirche und die Problematik der Kirchenordnung in den orthodoxen Diptycha. Die Beratungen waren von einem regen und lebendigen Meinungsaustausch zu diesen technisch scheinenden, aber im Grunde zutiefst theologischen und eminent ekklesiologischen Problemen gekennzeichnet. Die Probleme bezüglich der Verleihung der Autokephalie und der Autonomie wurden im großen und ganzen gelöst. Über die Frage der Diptycha soll in einer späteren Sitzung erneut beraten werden. Metropolit **Ioannis** von Pergamon und Metropolit **Ieremias** von der Schweiz koordinierten und leiteten die Beratungen. (*Der Bote* 1 [2010] 13f.,)

Orthodoxer Lufttransport nach Haiti

Am 16. Januar 2010 trafen in Port-au-Prince die von der »International Orthodox Christian Charity« (IOCC) in Zusammenarbeit mit der »Norwegian Church Aid« (NCA) organisierten Trinkwasseraufbereitungsanlagen und Familienzelte ein. Die Anlagen, die bis zu 10.000 Leute versorgen sollen, und die 500 Familienzelte beziffern sich auf einen Gesamtwert von mindestens 600.000 \$. Das Wasser und die Unterkünfte sind das, was die Bewohner von Haiti am dringendsten benötigten. Drei Tage nachdem das Erdbeben größere Teile der Hauptstadt verwüstet hatte, fürchteten sich die traumatisierten Einwohner aus Angst vor einem erneuten Erdbeben immer noch, in ihre Häuser zurückzukehren.

Die benötigte Spende wurde auch von der »Greek Orthodox Ladies Philoptochos Society« und der »Orthodox Church in America« (OCA) mit 20.000 \$ und 10.000 \$ ermöglicht. Die IOCC wurde 1992 als offizielle humanitäre Hilfsagentur von der »Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops Americas« (SCOBA) gegründet und leistet zusammen mit der Organisation »Action by Churches Together« (ACT) und deren orthodoxen Partnern akute humanitäre Hilfe für Notfallversorgung, so z.B. Essen, sauberes Wasser, Hygieneartikel und Unterkunft. Die IOCC ist Mitglied in der ACT Allianz, einer globalen Vereinigung von Kirchen und Agenturen, die in der Entwicklungshilfe, humanitären Hilfe und Fürbitte engagiert sind. (*Solia Herald* 75 [Januar/Februar 2010] 9)

6. Panorthodoxes Chortreffen in München

Am Sonntag, den 21. Februar 2010, dem Sonntag der Orthodoxie, fand in der Kathedrale »St. Johann Baptist« der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Hl. Kliment Ochridski« in München das 6. panorthodoxe Chortreffen statt. Die Gemeinde und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München organisierten das Treffen. Es nahmen die russische Gemeinde des Moskauer Patriarchats »Christi Auferstehung«, die georgische Gemeinde »Hl. König Wachtgang Gorgasali«, der Chor Gomidas der Gemeinde der Armenischen Apostolischen Kirche, die rumänische Gemeinde »Geburt des Herrn«, der Byzantinische Kantorenchor des Griechischen Musikvereins München, der Chor der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland, die Deutsche »Andreas Gemeinde«, die bulgarische Gemeinde »Hl. Kliment Ochridski« und die serbische Gemeinde »Hl. Martyrerkönig Jovan Vladimir« teil. Die Ansprache zur Ikonenverehrung hielt der Erzpriester **Nikolai Artemoff**.

Konstituierung der orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

Am 27. Februar 2010 schlossen sich die orthodoxen Bischöfe Deutschlands in Nürnberg zu einer Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zusammen. Die Bischöfe bleiben jedoch gegenüber ihren jeweiligen Mutterkirchen verantwortlich. Dieser Schritt diene auch der Erfüllung der Vorgaben der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die im Juni 2009 in Chambésy bei Genf getagt hatte. Die »Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD)«, die bereits seit 1994 existiert, wurde Ausführungsorgan der Bischofskonferenz. **Metropolit Augoustinos** (Labardakis) vom Ökumenischen Patriarchat wurde zum Vorsitzenden, der bisherige Geschäftsführer der KOKiD, **Nikolaj Thon** (russische orthodoxe Kirche) zum Generalsekretär und Pfarrer **Radomir Kolundžić** (serbische orthodoxe Kirche) zum Schatzmeister gewählt. Derzeit zählen zehn Diözesan- und sechs Weihbischöfe zur Bischofskonferenz. Rund 1,5 Millionen orthodoxe Christen (vor allem griechische, antiochenische, russische, serbische, rumänische, bulgarische, georgische und ukrainische) werden repräsentiert. Die Öffentlichkeitsarbeit, ökumenische Kontakte, die Organisation des Religionsunterrichts und die Rundfunk- und Fernseharbeit sollen zentrale Aktivitäten der Bischofskonferenz werden. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [März 2010] 7f.; *Herder Korrespondenz* 64/5 [2010] 247; s. auch Dokumente.)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Interreligiöser Dialog zwischen Orthodoxie und Judentum

Vom 11. bis 12. November 2009 fand in Athen unter der Ägide des Ökumenischen Patriarchats das 7. bilaterale Treffen orthodoxer Christen und Juden statt. Thema der Tagung war: »Die Weltkrise, ethische Herausforderungen und religiöse Dimensionen.« Die zwei Delegationen wurden anschließend vom griechischen Ministerpräsidenten **Georgios Papandreou** an seinem Amtssitz empfangen. (*Amen.gr* [12.11.2009])

Höchste Auszeichnung für das ökumenische Engagement des Ökumenischen Patriarchen

Vom 19. bis 22. November 2009 besuchte der württembergische evangelische Landesbischof Dr. h.c. **Frank Otfried July** den Ökumenischen Patriarch **Bartholomaios I.** Bei dieser Gelegenheit überreichte July dem Patriarchen die silberne Brenz-Medaille, die höchste Auszeichnung der Landeskirche für das ökumenische Engagement von Bartholomaios. Seit 1992 wird diese Medaille in Bronze und Silber seitens des Landesbischofs vergeben. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [Dezember 2009] 16)

Mehrheit der türkischen Bevölkerung fordert Versammlungsverbot für Nichtmuslime

In einer internationalen Umfrage über religiöse Haltungen, an der die Türkei das erste Mal teilnahm, fordern 42 Prozent der Befragten religiöse Toleranz, jedoch lehnen 49 Prozent die Zulassung zur Wahl einer nichtmuslimischen (christlichen) Partei ab. Knapp 60 Prozent der türkischen Bevölkerung fordern ein Versammlungsverbot für Nichtmuslime. Der Politologe **Ali Carkoglu** betont, dass jede nichtmuslimische religiöse Versammlung in der Türkei mit einem Risiko einhergehe. Carkoglu sieht das Bildungssystem als *eine* Quelle der religiösen Unduldsamkeit. Er betont, kein Gesetz begründe ungleiche Behandlung von Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Allerdings wird der Islam staatlich verwaltet, während die anderen Religionen rechtlich nicht anerkannt sind. Der Sprecher des Ökumenischen Patriarchats, Erzpriester **Dositheos Anagnostopoulos**, kritisierte, dass Orthodoxe in der Türkei als Menschen zweiter Klasse behandelt würden. Zudem ist der Anteil der christlichen Bevölkerung im 20. Jahrhundert durch Völkermord, Vertreibung und Diskriminierung von 20 Prozent auf 1 Prozent gesunken. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [Dezember 2009] 12f.)

Ökumenische Segnung der Isar am Dreikönigstag

Am 6. Januar 2010 wurde in München das heilige Fest von Christi Epiphanie und Taufe feierlich begangen. Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos** von Deutschland leitete den Gottesdienst in der Salvatorkirche. Anschließend wurde die Isar von der Ludwigsbrücke aus ökumenisch gesegnet. Dazu nahmen Metropolit Augoustinos, der katholische Erzbischof von München Dr. **Reinhard Marx** und der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Dr. **Johannes Friedrich** die Zeichenhandlung vor.

Zu der 20-minütigen Zeremonie gehörte auch, dass ein Holzkreuz ins Wasser geworfen und wieder von Tauchern geborgen wurde. Mit der Symbolhandlung soll verdeutlicht werden, dass durch die Ankunft Christi nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung erlöst ist. Unter den vielen Gläubigen nahm auch der Oberbürgermeister von München **Christian Ude** an der Zeremonie zur Heiligung des Wassers teil. Die Feierlichkeiten zum

Epiphaniiefest fanden in den deutschen Medien und bei der bayerischen Stadtbevölkerung großen Anklang. (*Provoles.de* [10. Januar 2010] 1–5; *KNA-ÖKT* 1–2 [12.01.2010] 13f.)

Umfrage über Sicherheit in der Türkei

Anfang Januar 2010 veröffentlichte die türkische Tageszeitung »Cumhuriyet« eine Umfrage, an der 820 orthodoxe Christen in der Türkei teilnahmen. Dabei stellte sich heraus, dass 40% ständig und 38% manchmal Angst um ihre Sicherheit haben. Zwei Drittel fühlen sich manchmal, ca. 43% fühlen sich sogar ständig ausgegrenzt. 68% glauben, dass der türkische Staat seine christlichen Mitbürger nicht schätzt, zwei Drittel der Befragten sind davon überzeugt, dass der Staat das Aussterben der christlichen Minderheit wünscht. Fast 38% vertrauen der gemäßigten AKP von Ministerpräsident **Recep Tayyip Erdogan**, knapp 34% vertrauen der kemalistischen Oppositionspartei CHP. Fast die Hälfte der Befragten äußerte auf Nachfrage den Wunsch nach der Wiedereröffnung der Hochschule von Chalki, ebenso viele forderten die Anerkennung des Ökumenischen Patriarchats durch den türkischen Staat. Nach türkischen Angaben leben in der Türkei heute 2.000 bis 3.000 orthodoxe Christen, die zumeist der griechischen bzw. griechischstämmigen Minderheit angehören. (*Orthodoxie Aktuell* 1–2 [Januar-Februar 2010] 24)

Besuch des Präsidenten des Parlaments von Georgien beim Ökumenischen Patriarchen

Am 11. Februar 2010 besuchte der Präsident des georgischen Parlaments, **David Bakradze**, den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel. Der georgische Parlamentspräsident sicherte seinem Gastgeber zu, ihn in seinen vielfältigen Bemühungen nach Kräften zu unterstützen. (*Episkepsis* 710 [28.02.2010] 8)

70. Geburtstag von Patriarch Bartholomaios I.

Am 29. Februar 2010 feierte der Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** seinen 70. Geburtstag. Er wurde als Dimitrios Archondonis auf der Ägäis-Insel Gökceada (Imbros) geboren und nach Studien in Rom, München und in der traditionsreichen Theologischen Hochschule auf Chalki 1969 zum Priester geweiht. Der promovierte Kanonist wurde im Jahr 1991 zum Ökumenischen Patriarchen gewählt. So obliegt ihm nicht nur die Betreuung der orthodoxen Christen in der Türkei, sondern auch als Primus der Gesamthodoxie die Aufgabe die orthodoxen Kirchenoberhäupter aus aller Welt zum Konzil zusammenzurufen. Er hat sich einen Ruf als fortschrittlicher Kirchenführer durch den interreligiösen Dialog und die Annäherung zwischen Orthodoxie und der Römisch-katholischen Kirche erarbeitet. Zudem bemüht er sich um eine innere Einigung der Orthodoxie. In der Türkei setzt er sich für die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule von Chalki, die seit nunmehr 39 Jahren geschlossen ist, Ökologie und Religionsfreiheit ein. Wegen seines starken Engagements für die Umwelt und den Erhalt der Schöpfung wird Bartholomaios oft als »grüner Patriarch« bezeichnet.

Gedenkgottesdienst im KZ Flossenbürg

Am 25. April 2010 fand in Flossenbürg ein interkonfessioneller Gedenkgottesdienst für die Opfer der nationalsozialistischen Terrorherrschaft statt. Anwesend waren der Vorsitzende des bayerischen Landtages, der bayerische Innenminister, die Vorsitzende des Israelitischen Rates, der griechisch-orthodoxe Erzpriester **Apostolos Malamoussis** und einige Überlebende der Opfer. Der griechische Pfarrer vollzog das Totengebet zu Ehren des Gedächtnisses der 450 Griechen, die in Flossenbürg den Märtyrertod fanden. (*BR-online* [26. April 2010] 1–2)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Fürstentum von Monaco

Vom 2. bis 4. März 2010 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** das Fürstentum von Monaco. Der Patriarch wurde von der Stiftung des Kardinals Paul Poupard für seine verschiedenen ökologischen Tätigkeiten geehrt. Die Auszeichnung wurde ihm vom Fürsten **Albert II.** ausgehändigt. Der Patriarch wohnte einigen Gottesdiensten bei und besuchte auch das berühmte Ozeanographische Museum. (*Episkepsis* 711 [31.03.2010] 3–5)

2. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen von Alexandrien in Albanien

Vom 31. Oktober 2009 bis 5. November 2009 besuchte der Patriarch **Theodoros** von Alexandrien und ganz Afrika die Kirche von Albanien. Erzbischof **Anastasios** von Tirana und ganz Albanien feierte zusammen mit dem Patriarchen ein feierliches Hochamt in der Kirche von Mariae Verkündigung zu Tirana. In seiner Ansprache lobte der Patriarch das missionarische Werk des Erzbischofs in Afrika. Während des Besuches traf sich der Patriarch auch mit der gesamten politischen Führung Albaniens. (*Ekklesia* 57 [2009] 768)

Missionarische Tätigkeit in Tansania

Der Metropolit von Tansania, **Dimitrios**, hat bekanntgegeben, dass im Laufe der letzten 5 Jahre 10.000 Gläubige in Tansania getauft worden sind und dank des unermüdlichen Einsatzes von ehrenamtlichen Mitarbeitern aus Griechenland und Zypern zahlreiche kirchlich-soziale Einrichtungen in Betrieb genommen werden konnten. Besonders hervorzuheben sei eine Klinik für AIDS-krankte Kinder. (*Ekklesia* 57 [2009] 842)

Besuch des Patriarchen von Alexandrien in Griechenland

Vom 7. bis 14. Dezember 2009 besuchte Patriarch **Theodoros** die Kirche von Griechenland. Während dieser Zeit traf der Patriarch den griechischen Erzbischof **Hieronimos** und die politische Führung des Landes – den Präsidenten der griechischen Republik, den Ministerpräsidenten und den Oberbürgermeister von Athen. Der Patriarch stattete auch der Theologischen Fakultät, in der er studierte, und dem Archäologischen Museum der Akropolis einen Besuch ab. Die goldene Ehrenmedaille der Stadt Athen wurde ihm vom Oberbürgermeister von Athen, **Nikitas Kaklamanis**, in einer freundlichen Zeremonie verliehen. (*Ekklesia* 57 [2010] 28–44; *I Pena tis Athinas* 16 [Januar 2010] 5)

Gründung der N.R.O. Light of Africa

Auf Initiative des Patriarchen **Theodoros** von Alexandrien und ganz Afrika wurde eine N.R.O. unter dem Namen »Licht von Afrika« gegründet. Diese Organisation hat sich zum Ziele gesetzt, das christliche Liebeswerk in Afrika nachhaltig zu fördern. »Licht von Afrika« will sich besonders um die Bereiche medizinische Versorgung, soziale Fürsorge, Erziehungswesen, Menschenrechte und Frauenerziehung kümmern. (*Pantainos* 86 [März – April 2009] 111–112)

3. Patriarchat von Antiochien

Neuer Metropolit von Tripolis geweiht

Am 18. Oktober 2009 wurde Erzbischof **Ephraim Kyriakos** in Damaskus zum neuen Metropolit von Tripolis geweiht. Er wurde am 15. April 1943 in Rashaya im Libanon geboren, studierte Ingenieurwissenschaften und Orthodoxe Theologie und wurde 1983 auf

dem Berg Athos Mönch. Er war von 1984 bis zu seiner Bischofsweihe Abt des Hl. Michael Klosters in Bakaata im Libanon. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [Dezember 2009] 12)

4. Patriarchat von Jerusalem

Tagung des Rates der Religionen im Heiligen Land

Am 5. August 2009 tagte der Rat der Religionen in Ost-Jerusalem. Die drei großen monotheistischen Religionen werden in diesem Rat repräsentiert. Konstitutive Ziele des Rates sind die Versöhnung der Gläubigen der drei Religionen, die Aufrechterhaltung des ehrwürdigen religiösen Charakters der heiligen Stadt Jerusalem und der Versuch des Aufbaus einer Atmosphäre von gegenseitiger Achtung. Für den politischen Frieden in Palästina und Israel sei die interreligiöse Verständigung von eminenter Bedeutung. Schwerpunktthema der Tagung war die Bedeutung der Schulbücher für den Frieden und die gegenseitige Verständigung der Völker im Heiligen Land. Die Ignoranz gegenüber der Religion des Anderen nährt den Boden der Feindschaft und des Krieges. Es wurde betont, dass die Spannung in der Nähe der hochheiligen religiösen Orte unbedingt abgebaut werden und wieder eine Atmosphäre der gegenseitigen Toleranz herrschen müsse, wie es zur Zeit des orthodoxen Patriarchen **Sophronios** und des Kalifen **Omar-Ibn-Khatab** war, der – nach der islamischen Invasion des Jahres 638, mit der die byzantinische Herrschaft über Jerusalem endete – in einem Dekret (Aktiname) die Herrschaft der Byzantiner über die Heiligen Stätten zusicherte und die Rechte und Pflichten der Christen regelte, indem er unter anderem bestimmte: »...wenn der Untertan seine Pflichten als Untertan erfüllt, muss ihm Sicherheit und Schutz von uns den Gläubigen und Führern zuteil werden.« (*Episkepsis* 703 [31.08.2009] 3 – 6)

Heiligsprechung von Philoumenos

Am 29. November 2009 wurde der selige Mönch der hagiographischen Bruderschaft, **Philoumenos**, in einer feierlichen Zeremonie vom Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem heiliggesprochen. Der Neomärtyrer wurde 1913 in Nikosia (Zypern) geboren. 1927 trat er in das Kloster Stavrovouni bei Larnaka auf Zypern ein. 1937 wurde er zum Mönch geweiht. Als er am 8. Mai 1979 zum Igoumen des Klosters bei der Jakobsquelle in Samaria ernannt wurde, hatte er in verschiedenen griechischen Kirchen und Klöstern im Heiligen Land, in Jerusalem, Jaffa und Ramallah, den Dienst eines Vorstehers versehen. Vater Philoumenos wurde am 29. November 1979 ermordet. (*Ekklesia* 57 [2009] 842)

Besuch einer norwegisch-lutherischen Kirchendelegation beim Patriarchen

Am 30. Januar 2010 besuchte eine Delegation der norwegischen lutherischen Kirche den Patriarchen von Jerusalem **Theophilos III.** Die Delegation wollte über die religiöse und politische Situation des Heiligen Landes informiert werden. Die komplexe Lage des Patriarchats wurde erläutert und der friedliche Beitrag des Rates der Kirchenführer des Heiligen Landes hervorgehoben. (*Episkepsis* 710 [28.02.2010] 11 – 12)

Besuch des Erzbischofs von Canterbury in Jerusalem

Vom 21. bis 23. Februar 2010 besuchte der Erzbischof von Canterbury, **Dr. Rowan Williams**, das Patriarchat von Jerusalem. Er wurde vom Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem empfangen und war auch bei der anglikanischen Kirche zu Jerusalem zu Besuch. Der anglikanische Primas betete für den gegenseitigen Respekt der drei abrahamitischen Religionen und plädierte für die Verständigung unter den Religionen, die trotz aller politischen Probleme im Heiligen Land angestrebt werden müsse. Er sprach sich gegen die politische

Instrumentalisierung der Religionen und Kirchen aus. Jerusalem sei der gemeinsame Berg des Herrn und die Tore der Heiligen Stadt sollten für alle geöffnet und niemand ausgeschlossen sein. (*Episkepsis* 711 [31.03.2010] 6–12)

5. Patriarchat von Russland

Besuch des Patriarchen von Moskau in Konstantinopel

Vom 4. bis 6. Juli 2009 besuchte der Patriarch von Moskau, **Kyrrill**, das Ökumenische Patriarchat. Der russische Oberhirte feierte am 5. Juli die heilige Eucharistie zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in der Patriarchalkirche von St. Georgios. Nach dem Hochamt hielt der Ökumenische Patriarch eine Ansprache, in der er die orthodoxe kirchliche Einheit in der Pluralität hervorhob. Der russische Patriarch betonte in seiner Ansprache die gemeinsame Wurzel der zwei Kirchen und führte die lange gemeinsame Geschichte plastisch vor Augen. (*Ekklesia* 57 [August–September 2009] 589; *Episkepsis* 702 [31.07.2009] 3–17)

Russische Regierung will den Religionsgemeinschaften Eigentum zurückgeben

Anfang Januar 2010 kündigte der russische Ministerpräsident **Vladimir Putin** bei einem Treffen mit dem Moskauer Patriarchen **Kyrrill I.** eine Gesetzesinitiative zur Rückgabe von zu Sowjetzeiten enteignetem Eigentum an die Religionsgemeinschaften an. Lediglich Gebäude, die auf der UNESCO-Weltkulturerbeliste stehen, sollen in Staatsbesitz bleiben. Eine Ausnahme davon werde das Nowodewitschi-Kloster am Rande der Moskauer Innenstadt bilden. Vor 15 Jahren zogen in das Kloster Nonnen ein und noch im Jahr 2010 werden es die dort noch verbliebenen staatlichen Institutionen verlassen. Zudem sind ca. 46 Millionen Euro für die Renovierung religiöser Bauten geplant.

Nach der bolschewistischen Oktoberrevolution von 1917 wurden viele Kirchen in Ställe, Clubs und Kinos umgewandelt. Viele Kunstschätze, vor allem die Ikonen, verschwanden in den Kellern der Museen. Putins Entwurf eines Restitutionsgesetzes stößt so besonders auf den Widerstand der Kommunisten. Der Abgeordnete **Vladimir Kašin** kritisiert, der Staat solle das Volkseigentum nicht verschleudern. Spitzenvertreter der russischen Juden und Muslime verteidigten hingegen die Restitution. **Nafigulla Aschirov**, Co-Vorsitzender des russischen Mufti-Rates, betont, dass das, was gestohlen wurde, auch zurückgegeben werden müsse. Von dem Gesetz sind nicht nur hunderte Klöster und tausende Schulen, die vor dem Sturz des Zaren der Orthodoxen Kirche gehörten, sowie kostbare Ikonen und weitere Heiligtümer, die bislang etwa in Museen aufbewahrt werden, sondern auch ungefähr 4.000 Moschen, 70 Synagogen und einige römisch-katholische Gotteshäuser betroffen. Das Eigentum wird allerdings nicht automatisch, sondern nur auf Antrag mit Nachweis der entsprechenden Ansprüche zurückgegeben. (*KNA-ÖKT* 3 [19. 01. 2010] 14; *Der christliche Osten* 65 [1/2010] 58f.)

Neue orthodoxe Kirche in Nagoya/Japan

In der Stadt Nagoya, auf der Insel Honschu gelegen, weihte Erzbischof **Danill** von Tokio, Metropolit von ganz Japan, eine Kirche der Theophanie Christi. Die Kirche wurde wegen Platzmangels innerhalb der Mauern der bisherigen Kirche errichtet. Sie ist mit 11 Metern Höhe und im Suzdaler Stil typisch für die umliegende Wohngegend. Die Weihe der Kirche, die vier Stunden dauerte, besuchten 300 Gläubige, die allerdings nicht alle in der Kirche selbst Platz fanden. Das orthodoxe Christentum wurde Mitte des 19. Jahrhunderts von dem russischen Mönch Nikolai Kasatkin nach Nagoya gebracht. (*Orthodoxie Aktuell* 1–2 [Januar–Februar 2010] 27)

Religionsunterricht an russischen Schulen

In Russland hat an über 10.000 Schulen ein Pilotprojekt für religiösen Unterricht begonnen. In den vierten Klassen erteilen weltliche Lehrer russisch-orthodoxen, islamischen, buddhistischen und jüdischen Religionsunterricht. Ein Drittel der Schüler entschied sich für den orthodoxen Religionsunterricht. Als Alternative zum Religionsunterricht können die Schüler Unterricht in den Fächern »Grundlagen der religiösen Weltkulturen« oder »Grundlagen der weltlichen Ethik« besuchen. Römisch-katholischer oder evangelischer Religionsunterricht ist nicht vorgesehen. Von seiner Entscheidung der landesweiten Einführung dieses Unterrichts verspricht sich der russische Staatspräsident **Dmitrij Medvedev** eine Stärkung der moralischen und geistlichen Grundlagen sowie die Einheit in der multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft Russlands.

Ende Februar 2010 sprachen sich Vertreter der Orthodoxen Kirche, des Judentums und der Muslime auf einer Konferenz in Moskau für einen freiwilligen, bekenntnisbezogenen Religionsunterricht aus. Metropolit **Ilarion** (Alfeev), Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, betonte: »Nur wer sich seiner eigenen Identität bewußt ist, kann mit anderen Religionen kommunizieren«. Alle vier Religionen sind sich einig, dass ein gemeinsamer Unterricht für alle wenig Sinn hat. Wenn das Experiment zur Zufriedenheit gelingt, wird es ab 2012 flächendeckend eingeführt. Die russische orthodoxe Kirche hat eigenen Angaben zufolge über 100 Millionen Mitglieder in Russland, die Katholiken zählen etwa 1,5 Millionen Gläubige. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [März 2010] 7; *Christen Heute* 54 [2010] 98)

Teilnahme von Kyrill I. an der Vereidigung des ukrainischen Präsidenten

Der Moskauer Patriarch **Kyrill I.** nahm an der Vereidigung des ukrainischen Präsidenten **Viktor Janukovič** Ende Februar 2010 teil. Vor der Vereidigung hatten Patriarch Kyrill und der Vorsteher der autonomen ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Volodimir** (Sabodan), gemeinsam einen Gottesdienst im Kiever Höhlenkloster gefeiert. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [März 2010] 12)

6. Patriarchat von Serbien

Patriarch von Serbien Pavle I. verstorben

Am Sonntag, den 15. November 2009, verstarb der serbische Patriarch **Pavle I.** im Militärkrankenhaus im Alter von 95 Jahren als ältester Patriarch einer autokephalen Kirche. Seit zwei Jahren befand er sich dort in intensiver medizinischer Betreuung und wurde in dieser Zeit zumeist durch den Metropoliten von Montenegro und Primorje, **Amfilohije** (Radović), im Amt vertreten, der auch bis zur Neuwahl von Patriarch **Irinej I.** das Patriarchenamt verwaltete.

Die sterblichen Überreste wurden in die Belgrader Kathedrale Saborna Crkva gebracht, wo ihm tausende Gläubige die letzte Ehre erwiesen. Beigesetzt wurde Pavle I. am 19. November 2009 auf eigenen Wunsch im Kloster Rakovica bei Belgrad unter internationaler kirchlicher und politischer Anteilnahme. Auch Papst **Benedikt XVI.** würdigte Pavle I. als »Mann des Glaubens und des Dialogs« und die damalige EKD-Ratsvorsitzende **Käßmann** bekundete der serbischen Kirche das Beileid der EKD.

Pavle I. wurde am 11. September 1914 im Dorf Kucanci (heute Kroatien) geboren und auf den Namen Gojko Stojčević getauft. 1936 beendete er seine sechsjährige Priesterausbildung in Belgrad und studierte danach an der dortigen Universität Theologie. 1948 wurde er zum Mönch und Diakon geweiht, 1954 zum Priestermonch. Nach zweijährigen Studien in

Athen wurde er 1957 zum Bischof von Raszien-Prizren im Kosovo gewählt und hatte dieses Amt 33 Jahre lang inne. 1990 wurde er dann als Nachfolger von German zum »Erzbischof von Peć, Metropolit von Belgrad–Karlovci und Serbischen Patriarchen« gewählt und als Pavle I. inthronisiert. Er erlebte den politischen Zerfall Jugoslawiens, sprach sich stets gegen gewaltsame Lösungen aus und stärkte das Christentum wieder neu in seinem Land. Auch ökumenisch galt er als offen, traf sich beispielsweise im Jahr 2000 auf der EXPO in Hannover sowohl mit der evangelischen Landesbischofin Käßmann, als auch mit dem katholischen Bischof Dr. **Homeyer**.

Vom Volk wurde er schon zu Lebzeiten hoch verehrt, vor allem wegen seines einfachen Lebensstiles, seiner Bescheidenheit und seiner Frömmigkeit. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2009] 2–4; www.serbische-diozese.org; *Episkopsis* 706 [30.11.2009] 2–4; *Ekklesia* 57 [2009] 842–843)

Irinej I. neuer Patriarch in Belgrad

Am 23. Januar 2010 trat **Irinej I.** (Gavrilović) als 45. Nachfolger des Hl. Sava, als neuer Patriarch von Serbien sein Amt an. Sein neuer Titel lautet: »Metropolit von Belgrad und Sremski Karlovci (Syrmisch Karlowatz), Erzbischof von Peć und Serbischer Patriarch«. Trotz seines Alters von 79 Jahren ist der Patriarch rüstig. In den ersten beiden Abstimmungen der Wahl am 22. Januar schieden unter anderem Bischof **Jefrem Milutinović** von Banja Luka und **Hrizostom Stolić** vom mittelserbischen Bistum Žiça aus. Den Vorsitz der Wahl führte **Lavrentije Trifunović**. Aus dem dritten Wahlgang gingen der bisherige Patriarchatsverweser Metropolit **Amfilohije Radović** von Montenegro, **Irinej Bulović**, Bischof von Novi Sad, und Irinej Gavrilović Bischof von Niš hervor. Die endgültige Entscheidung zwischen den drei Kandidaten wurde durch das »apostolische Los« getroffen. Dabei werden die Namen der drei Kandidaten in Briefumschläge und diese in eine Bibel gelegt. Ein vorher ausgewählter Mönch nimmt dann einen der Umschläge und gibt ihn dem vorsitzenden Bischof, der dann den Namen verkündet. Der so gewählte neue Patriarch gilt als »liberaler Kompromiss«. Irinej I. wurde am 28. August 1930 in Vidova bei Čačak in Serbien geboren und arbeitete 15 Jahre lang als Lehrer und Spiritual an Priesterseminaren mit. 36 Jahre lang wirkte er in der Patriarchatsverwaltung und an der Spitze eines Bistums mit. Als »Patriarch der Serben« wird Irinej I. auch als geistiger Vater der Serben in Bosnien, Montenegro, Kroatien und vor allem im Kosovo verstanden. Dies könnte der nationalen Einheit helfen. Patriarch Irinej steht vor den schwerwiegenden Fragen der Beziehungen zum Vatikan und zu den Kirchen in der früheren Republik Mazedonien und Montenegro, die nach Unabhängigkeit streben. Papst **Benedikt XVI.** hat dem neuen Patriarchen zu seiner Wahl gratuliert und wünscht ihm »innere Stärke um die Einheit der serbisch-orthodoxen Kirche zu festigen aber auch um brüderliche Beziehungen zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufzubauen«. Der Erzbischof von Freiburg und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz **Robert Zollitsch** schätzt die Auffassung von Irinej I., das ökumenische Gespräch voranzubringen, und er hofft auf einen gemeinsamen Weg des brüderlichen Miteinanders beider Kirchen. Der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen **Olav Fyske Tveit** erklärte im Namen aller ÖRK-Mitgliedskirchen deren »tief empfundenenes Bestreben, unsere Einheit in Christus sichtbar werden zu lassen«. Die damalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland Bischöfin **Margot Käßmann** betonte die vielfältige Weise der Verbundenheit der zwei Kirchen miteinander. (<http://dijaspora.wordpress.com/2010/01/23/%E2%80%99ehren->

volle-und-schwere-aufgabe%E2%80%9Cpatriarch-irinej-zu-seiner-wahl/; *Solia Herald* 75 [Januar / Februar 2010] 8f)

7. Patriarchat von Rumänien

Errichtung eines Kirchenzentrums mit Bischofssitz und Nonnenkloster

Die rumänisch-orthodoxe Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa will in Aubing-Lochhausen-Langwied bei München ein neues Gotteshaus errichten. Daneben soll der Bischofssitz mit Wohnungen für Bischof, Priester und Diakon, sowie ein kleines Nonnenkloster entstehen. Weihbischof **Sofian von Kronstadt** präsentierte das Vorhaben dem betreffenden Bezirksausschuss. Der laut Gemeinde drei Millionen Euro teure Komplex soll hauptsächlich aus Spendengeldern finanziert werden. Auf die Erhebung von Kirchensteuern wird verzichtet. Die 24 Meter lange und 12 Meter breite Kirche soll 200 Gläubige beherbergen können. Der Münchner Stadtrat Dr. **Josef Assal** (SPD) äußerte sich positiv zu dem Projekt. (*Süddeutsche Zeitung* 65 [19.03.2010] 58)

Aufruf der Rumänischen Orthodoxen Synode zu »Einheit und Würde«

Am 11. Februar 2010 unterzeichnete Patriarch **Daniel I.** von Rumänien einen von der rumänischen Synode vorgelegten »Herzensappell«. Er richtet sich an alle rumänisch-orthodoxen Geistlichen und Laien, die außerhalb der Grenzen Rumäniens leben und die einer anderen orthodoxen Schwesterkirche oder unkanonischen Strukturen angehören. Das Dokument ermöglicht die Rückkehr in die Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche. Die kanonische und pastorale Betreuung der Gläubigen wird von der Heiligen Synode der rumänischen orthodoxen Kirche zugesichert. Dieses Prinzip widerspricht nicht der Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy, die festhält, dass jede autokephale Kirche das Recht hat, ihre eigene Diaspora zu betreuen. Zwanzig Jahre nach dem Ende des kommunistischen Regimes und bei heutiger Mitgliedschaft Rumäniens in der Europäischen Union hofft die Synode, dass die »Aufforderung zu orthodoxer rumänischer Würde und Einheit als Wunsch nach geschwisterlicher Gemeinschaft und Zusammenarbeit« freudig aufgenommen wird und dass ehemalige Spaltungen und Differenzen aufgehoben werden können. Rumänische orthodoxe Gemeinden, die nicht zur rumänischen orthodoxen Kirche gehören, gibt es besonders in Deutschland und in den USA. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2010] 5)

8. Patriarchat von Bulgarien

Unstimmigkeiten in der bulgarischen Metropole

Am 1. Dezember 2009 traf die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche in Sofia die Entscheidung, Metropolit **Simeon** (Kostadinov) von West- und Mitteleuropa aufgrund langer Abwesenheit in den Ruhestand zu versetzen. Bischof **Tichon** (Ivanov), ehemaliger Administrator der Metropole, wurde zum Vorsteher der Kathedrale des hl. Aleksander Nevski in Sofia ernannt. Bis zur Wahl eines neuen Metropoliten von Mittel- und Westeuropa leitet der Metropolit von Stara Zagora **Galaktion** (Tabakov) die Amtsgeschäfte. Am 21. Januar 2010 schickte Metropolit Simeon einen Brief an Patriarch **Maksim** und forderte seine Wiedereinsetzung zu dessen Namenstag, da nur zwei Priester und ein von Bischof **Tichon** unkanonisch geweihter Geistlicher in Rom die Entscheidung der Synode mittragen würden. Zu einer Priesterversammlung, die der Metropolit am 30. Januar 2010 einberief, kamen 12 Geistliche der Metropole. 7 weitere drückten schriftlich ihre Unterstützung aus,

lediglich 3 Geistliche antworteten nicht. Metropolit Simeon erwägt, vor den Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg zu ziehen. Der Diözesanrat und die überwältigende Mehrheit – alle Priester und ausnahmslos alle Gemeinden in Deutschland – stehen hinter dem Erzhirten. (*Orthodoxie Aktuell* 1–2 [Januar–Februar 2010] 17ff.)

9. Patriarchat von Georgien

Politischer Konflikt um Abchasien erweitert sich in die Orthodoxie

Eine Priesterversammlung der abchasischen Diözese Suchumi beschloss formell die Unabhängigkeit von der georgischen orthodoxen Kirche. Priester **Vissarion Apla**, amtierender Vorsteher der Diözese, berief sich dabei auf die gewaltsame Unterstellung der Diözese unter das georgische Patriarchat im Jahr 1943. Es werde nun eine unabhängige abchasische Kirche mit den Diözesen Pizunda und Suchumi geben. Das Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche, Katholikos-Patriarch **Ilia II.**, wandte sich entschieden gegen die Abspaltung. Die russische orthodoxe Kirche lehnte den an sie gerichteten Aufruf zur Anerkennung der selbsternannten abchasischen Kirche ab. Der Außenamtschef des Moskauer Patriarchats, Erzbischof **Ilarion** von Volokolamsk, betonte, dass die kanonischen Kirchengrenzen nicht von Änderungen der politischen Grenzen berührt werden, sagte aber gleichzeitig, dass die georgische orthodoxe Kirche de facto ihre Macht über die Orthodoxie in Abchasien und Südossetien verloren habe. (*Der christliche Osten* 64 [6/2009] 357f.)

Armenischer Besuch bei Katholikos-Patriarch Ilia II

Am 3. Dezember 2009 empfing Katholikos-Patriarch **Ilia II.** den Primas der Armenischen Apostolischen Kirche in Georgien, Bischof **Vasgen Mirsachanjan**, und den armenischen Botschafter in Georgien, **Hratsch Silvanian**, zu einer Aussprache. Es ging um die Stellung der armenischen Kirche in Georgien, die Frage der Zugehörigkeit einer Reihe armenischer Kirchen im Land, den Schutz und die Renovierung der armenischen Kirchen. Katholikos-Patriarch Ilia II. stellte die Lösung der angesprochenen Probleme in Aussicht. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 146 [4/2009] 72)

10. Kirche von Zypern

Besuch des Präsidenten von Zypern und des Erzbischofs von Zypern im Vatikan

Am 27. März 2009 wurden Erzbischof **Chrysostomos II.**, Oberhaupt der Kirche von Zypern, und der zypriotische Präsident **Dimitrios Christofias** im Vatikan von Papst **Benedikt XVI.** empfangen. Der Papst hat die bei dieser Gelegenheit von Präsident Christofias ausgesprochene Einladung nach Zypern angenommen, die Insel im Juni 2010 zu besuchen. Benedikt XVI. sagte der Kirche von Zypern seine Unterstützung in Bezug auf die problembeladene Behandlung der christlichen kirchlichen Denkmäler im türkisch besetzten Teil von Zypern zu. Die orthodoxe Kirche von Zypern zählt zu den ältesten Kirchen der Welt. Sie wurde im Jahr 46 durch Apostel Paulus gegründet und vom Ökumenischen Konzil von Ephesos 431 als autokephale Kirche anerkannt. Rund 77 Prozent der gesamtzypriotischen Bevölkerung ist orthodox. (*Kathimerini* [18.10.2009] 7)

Besuch des Erzbischofs von Zypern in Polen

Vom 16. bis 21. August 2009 besuchte Erzbischof **Chrysostomos II.** die orthodoxe Kirche von Polen. Er wurde vom polnischen Metropoliten **Savvas** mit großer Gastfreundschaft empfangen. Der Leidensgeschichte der zwei Kirchen und der zwei Völker wurde gedacht und

auf die kulturelle Identifizierung des Volkes mit der jeweiligen Kirche hingewiesen. (*Ekklesia* 57 [2009] 591)

Orthodoxe Kirche von Zypern verklagt Türkei vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte

Die orthodoxe Kirche von Zypern hat die Türkei vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte verklagt, weil diese die Religionsfreiheit der orthodoxen Minderheit stark beschränke. So werde Christen zum Teil der Zugang zu Kirchen verwehrt. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [Dezember 2009] 14)

11. Kirche von Griechenland

Gottesdienst in der Zeichensprache der Taubstummen

Am 27. September 2009 begann in der Allerheiligen-Kirche zu Kallithea bei Athen in Zusammenarbeit mit dem Verein der Taubstummen Menschen Griechenlands das Pilotprojekt eines Gottesdienstes mit gleichzeitiger Übersetzung in die Zeichensprache unserer taubstummen Mitmenschen. Den Gottesdienst, der einmal im Monat stattfindet, wurde vom Erzbischof **Hieronimos** gehalten. (*Episkepsis* 704 [30.09.2009] 19–20; *Ekklesia* 57 [Oktober 2009] 667)

Jubiläumsjahr zu Ehren des Heiligen Nikodemos Hagioreites ausgerufen

Das Jahr 2009 wurde von der Metropole Paros und Naxos zum Jahr des Hl. Nikodemos von Naxos (1749–1809), auch bekannt als Nikodemos Hagioreites, erklärt. Nikodemos war Mönch auf dem Hl. Berg Athos. Er verfasste unter anderem das fünfbandige asketisch-patristische Sammelwerk »Philokalia« (1782), das die klassischen geistlichen Autoren des Hesychasmus enthält, und ein geistliches Vademecum, »Encheiridion symbouleutikon« (1801). Das Gedenken fand zweihundert Jahre nach seinem Tode statt. Sein Namenstag wurde am 14. August 2009 feierlich begangen. Vom 21. bis 22. November 2009 fand eine wissenschaftliche Konferenz über sein theologisches Werk auf der Kykladen-Insel Naxos statt. (*Ekklesia* 57 [2009] 669)

Prof. K. Skouteris verstorben

Am 2. November 2009 ist Professor **Konstantinos Skouteris** in Athen gestorben. Der Verstorbene hat 40 Jahre lang als Dogmengeschichtler und Mitglied von ökumenischen Delegationen der Theologischen Fakultät von Athen, der Kirche von Griechenland und dem Ökumenischen Patriarchat gedient. Er verfasste wichtige dogmatische, systematische und ökumenische Arbeiten und hatte in Athen, Harvard, Holy Cross, Balamand und Genf gelehrt. Seine patristischen Studien waren dem Hl. Gregorios von Nyssa gewidmet. Er kannte die anglikanische Tradition gut und war ökumenisch überaus tätig. (*Episkepsis* 707 [31.12.2009] 29–32; *Anaplasis* [November – Dezember 2009] 187)

Besuch des bulgarischen Präsidenten beim griechischen Erzbischof

Am 25. November 2009 besuchte der bulgarische Staatspräsident **Georgi Parvanov** den Erzbischof von Athen **Hieronimos**. Während der Unterredung wurde die Bedeutung einer einheitlichen gemeinsamen Stimme der Orthodoxie in Europa hervorgehoben. (*Ekklesia* 57 [2009] 839)

Das karitative Werk der Kirche und die Zusammenarbeit mit der Stadt Athen

Erzbischof **Hieronimos** und der Oberbürgermeister von Athen, **Nikitas Kaklamanis**, haben ein Memorandum über die Zusammenarbeit von Kirche und Stadt bezüglich der karitativ-sozialen Arbeit beider Institutionen für notleidende Menschen im Bereich

der Stadt Athen unterschrieben. Mit dieser Zusammenarbeit werden sie versuchen, die Not von Menschen zu lindern, welche nicht einmal das tägliche Brot haben. Hierbei geht es um Obdachlose, misshandelte Frauen und Kinder, Drogenabhängige u.a. Maxime und Ziel der Zusammenarbeit ist es, dass »kein Mensch in Athen ohne das tägliche Brot« sei. (*I Pena tis Athinas* 16 [Januar 2010] 1–4)

Besuch des armenischen Katholikos in Griechenland

Vom 15. bis 17. Januar 2010 besuchte der Katholikos-Patriarch des Großen Hauses von Kilikien **Aram I.** (Keshishian) die Kirche von Griechenland. Der Primas der Armenischen Kirche im Nahen Osten traf mit Erzbischof **Hieronimos** von Athen und führenden Vertretern der griechischen Politik zusammen. (*Episkepsis* 709 [31.01.2010] 10–11)

Die Übersetzung der Hl. Liturgie ins Neugriechische

Am 14. April 2010 tagte der Ständige Ausschuss der Synode der Kirche von Griechenland und beschäftigte sich mit der Problematik der Übersetzung der liturgischen Texte ins Neugriechische. Den Anlass dafür gab die positive Haltung des Metropoliten von **Nikopolis Meletios** zu solchen liturgischen Experimenten in seiner Metropole. Es wurde kontrovers diskutiert und obwohl einige Metropoliten die Modernisierung der liturgischen Sprache mit dem Zweck, die Texte für das Kirchenvolk besser verständlich zu machen, positiv beurteilten, stimmte die Mehrheit der Metropoliten im Ständigen Ausschuss gegen diese Neuerung, da sie dadurch die Einheit der Kirche als gefährdet ansahen. (*Newsroom DOL* [15. April 2010])

12. Kirche von Polen

Auch hohe polnische Geistliche bei Flugzeugunglück gestorben

Bei dem Flugzeugunglück am 10. April 2010 nahe der Stadt Smolensk starben nicht nur der polnische Präsident **Lech Kaczynski** und andere hochrangige Politiker, sondern auch der römisch-katholische Militärbischof **Tadeusz Ploski**, der evangelische Militärpfarrer **Adam Pilch** und der orthodoxe Militärordinarius im Range eines Brigadegenerals, Erzbischof **Miron** (Chodakowski) von Hajnówka. Der orthodoxe Geistliche wurde 1957 in Bialystok geboren, war Igumen der Klöster Jablenczna und Suprasl und seit 1998 polnischer orthodoxer Militärbischof. Das Flugzeug stürzte beim dritten Landeversuch und dichtem Nebel ab. Die hochrangigen Insassen waren auf dem Weg zur Gedenkfeier für die Opfer des bolschewistischen Massakers an polnischen Offizieren in der Ortschaft Katyn. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2010] 13)

13. Kirche von Albanien

Besuch des Erzbischofs in der Metropole von Argyrokastron

Vom 13. bis 18. August 2009 besuchte Erzbischof **Anastasios** von Tirana und ganz Albanien Städte und Dörfer der Metropole von Argyrokastron. Der Oberhirte weihte zahlreiche neue Kirchen und traf sich mit einer Delegation der orthodoxen Jugend aus dem Balkanraum. Er besuchte zudem griechische Dörfer jenseits der griechisch-albanischen Grenze. (*Ekklesia* 57 [2009] 591)

Erzbischof Anastasios zu Besuch beim Papst

Am 4. Dezember 2009 empfing **Papst Benedikt XVI.** das Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Albanien, Erzbischof **Anastasios** (Yannoulatos) von Albanien, im Vatikan. Der Papst erinnerte an die Unterdrückung der orthodoxen und katholischen Christen durch das athe-

istische Regime Albaniens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er würdigte auch die Verdienste des Erzbischofs um den Wiederaufbau der Kirche und den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen in Albanien seit dem Zusammenbruch des Kommunismus, besonders die gemeinsame Berufung auf das Große Glaubensbekenntnis, die gemeinsame Taufe, das Erbe der ersten Ökumenischen Konzilien und die »echte, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft, die wir schon teilen«. Er versprach, dass die Römisch-katholische Kirche ihrerseits auch alles unternehmen werde, um den Einsatz für die Einheit der Kirchen fortzusetzen. (*Der christliche Osten* 65 [1/ 2010] 59f.)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Besuch des Erzbischofs von Finnland in Griechenland

Vom 2. bis 9. November 2009 besuchte der Erzbischof von Finnland, **Leon**, die Kirche von Griechenland. Er kam zu Gesprächen mit Erzbischof **Hieronimos** von Athen zusammen. Während des Besuchs hatte der finnische Primas die Gelegenheit, das pastorale Werk der griechischen Kirche kennenzulernen. Die finnische Delegation stattete auch der Insel Korfu einen Besuch ab. Die beiden Erzbischöfe feierten zusammen das Abendmahl des Herrn und hoben in ihren Ansprachen das gemeinsame Erbe der zwei Kirchen hervor. Beide Kirchen leben an der Grenze von Ost und West, und beide Kirchen machten die bittere Erfahrung des Krieges und der Emigration. Außerdem verbindet der Heilige Sergios, der Gründer des Klosters Valamo, in seiner Person das griechische und das finnische Kulturerbe. (*Ekklesia* 57 [2009] 813 – 823)

Besuch des finnischen Erzbischofs auf Zypern

Vom 5. bis 12. Februar 2010 besuchte der Erzbischof von Finnland, **Leon**, den Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos II.** Der finnische Primas stattete dabei dem Präsidenten von Zypern, **Dimitrios Christofias**, und vielen Metropolen, Klöstern und kirchlichen Einrichtungen auf Zypern einen Besuch ab. (*Episkepsis* 710 [28.02.2010] 12–13)

B. Altorientalische Kirchen

Feier von Gottesdiensten in Kayseri

Im November 2009 wurde erstmals seit über zehn Jahren wieder ein Gottesdienst in der Kirche des Hl. Krikoris (Gregor) des Erleuchters in Kayseri (Caesarea in Kappadokien) gefeiert. Erzbischof **Aram** (Ateschian) des armenisch-apostolischen Patriarchats feierte den Wiedereinweihungsgottesdienst. Das Gotteshaus war zuletzt in den 1990er Jahren renoviert worden. In seiner Predigt betonte Erzbischof Aram, dass er und seine Gemeindeglieder türkische Staatsbürger seien; das armenische Patriarchat beschäftigte sich nicht mit Fragen der Beziehung zwischen Armenien und der Türkei. Es sei aber spirituell mit Armenien verbunden. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [März 2010] 12)

Massaker nach der Weihnachtsmesse in Ägypten

Im Januar 2010 wurden in der südägyptischen Stadt Nag Hammadi nach dem Ende der Mitternachtsmesse am Vorabend des koptischen Weihnachtsfestes sieben ägyptische Christen von muslimischen Fanatikern erschossen. Der muslimische Wächter

des Gotteshauses, der wie die Gottesdienstteilnehmer vor dem Gotteshaus stand, wurde dabei ebenfalls von den drei Männern ermordet. Bischof **Kyrill**, der die Messe aus Sicherheitsgründen bereits um 23 Uhr beendet hatte, geht davon aus, dass er das Ziel des Anschlages gewesen sei. Er wurde auf dem Heimweg von einem Wagen verfolgt und hatte die Schießerei gesehen, nachdem er zum Gotteshaus zurückgekehrt war. Die Polizei ließ mitteilen, dass der Anführer des Überfalls, ein »notorischer Verbrecher«, bekannt sei und dass bereits nach ihm gefahndet werde. Nach dem Massaker versammelten sich 2000 Demonstranten, die zwei Polizeiautos in Brand setzen und mit Tränengas vertrieben wurden. Die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) beschuldigt die ägyptischen Behörden bezüglich des Mordanschlages der Verschleierungstaktik. Nach ihren Angaben habe der Sprecher des Unterhauses im ägyptischen Parlament, **Fathi Sorour**, erklärt, dass das Blutbad nur ein Racheakt sei. Die IGFM kritisiert, dass die ägyptische Regierung durch solche Aussagen alle religiösen Motive hinter dem Anschlag abstreitet. Der Generalbischof der koptischen orthodoxen Kirche in Deutschland **Anba Damian** mit Amtssitz im Kloster der Heiligen Jungfrau Maria und des Heiligen Mauritius in Höxter-Brenkhausen ist der Überzeugung, niemand werde davon abgehalten, Christen in Ägypten zu töten. Bei den Anschlägen ging es nicht um politische, sondern um rein religiöse Motive. Darum fordert Bischof Anba Damian ein Gleichbehandlungsgesetz mit Blick auf die Religionen, in dem die Menschen ihre Religion wechseln dürften, ohne dafür belohnt oder bestraft zu werden.

In der Provinz Kena, zu der die Stadt Nag Hammadi gehört, herrschten schon seit November 2009 Spannungen, als Muslime mehrere Tage lang Häuser und Geschäfte christlicher Nachbarn geplündert hatten, ohne daran polizeilich gehindert worden zu sein. Offizieller Grund war die Behauptung, ein christlicher Straßenhändler habe sich an einem muslimischen Mädchen vergangen. Beweise liegen dafür allerdings bisher nicht vor. Auf das Gerücht hin versammelten sich rund 3000 Muslime, um Rache zu üben. Menschenrechtsorganisationen in Ägypten sind sehr besorgt und richteten inzwischen einen gemeinsamen Appell an Präsident **Husni Mubarak**, die Opfer zu schützen und die Täter zu bestrafen. In der Vergangenheit kam es immer wieder zu Gewaltausbrüchen, entzündet durch angeblich unerlaubte Neubauten koptischer Kirchen. Im Januar 2000 wurden dabei in Koscheh, 450 Kilometer südlich von Kairo, nach einem Streit 21 Kopten umgebracht. Das Oberhaupt der koptischen Kirche, Papst **Schenuda III.**, erklärte diese offiziell zu Märtyrern des Glaubens. Die Koptische Orthodoxe Kirche gehört zu den ältesten Kirchen der Welt und umfasst in Ägypten etwa 15 Prozent der Bevölkerung.

Laut einer Studie des weitgehend unabhängigen Kairoer »Ahram-Instituts« werden die Kopten in Ägypten immer stärker marginalisiert. So ist es ihnen nicht erlaubt, neue Gebethäuser, Kirchen oder Kulturzentren zu errichten. Desweiteren sind sie von höheren militärischen Rängen ausgeschlossen. Sie dürfen weder eine eigene Partei gründen, noch einer anderen als der regierenden Nationaldemokratischen Partei oder der Wafd-Partei beitreten. Außerdem wird kritisiert, dass die Lehrpläne und die gesamte Schul- und Hochschulpädagogik nur auf die islamische Struktur Ägyptens ausgerichtet ist und den Beitrag der Kopten vernachlässigt oder marginalisiert. (*KNA-ÖKT* 6 [09.02.2010] 2; *SZ* [08.01.2010] 8; *Christen Heute* 54 [Februar 2010] 26; *Herder Korrespondenz* 64/2 [2010] 108; *Orthodoxie Aktuell* 1–2 [Januar–Februar 2010] 16)

Weihe der armenischen »Surp Harutyun« -Kirche in Halle (Saale)

Am 17. April 2010 fand die Weihe der »Surp Harutyun«-Kirche (Hl. Auferstehungskirche) in Halle-Ammendorf durch Erzbischof **Karekin Bekdjian**, Primas der armenischen apostolischen Kirche in Deutschland, und Bischof **Anushavan Zhamkochyan**, Dekan der Theologischen Fakultät der Jerewaner Staatlichen Universität, statt. Das Gemeindehaus dient als Wohnung für den Gemeindepfarrer sowie als Begegnungs- und Tagungszentrum für die Gemeinde. Auch die armenische Samstagsschule der Gemeinde organisiert ihre Unterrichte unter dem Dach des Gemeindehauses. Die »Surp Harutyun«-Kirche war am 27. Mai 1901 als römisch-katholische Kirche »Sankt Marien« geweiht worden. Ende 2006 übernahm die Armenische Gemeinde Sachsen-Anhalt e.V. (Halle) mit der finanziellen Unterstützung der Diözese der armenischen Kirche in Deutschland diese Kirche.

C. Orthodoxie und Ökumene

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tagte auf Kreta

Vom 7. bis 14. Oktober 2009 tagte in Kolymari auf Kreta die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel eröffnete die Tagung. Er mahnte zu einer doppelten Umkehr, einer »Hinwendung zur Vergangenheit und Zukunft«. Das Gesamtthema der Tagung lautete »Berufen, die eine Kirche zu sein: So dass sie eins werden in deiner Hand.« (*Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2009] 11f.)

Orthodox – Altkatholische Arbeitsgruppe nimmt Beratungen wieder auf

Am 22./23. Oktober 2009 traf sich im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambéry bei Genf die Orthodox – Altkatholische Arbeitsgruppe. Sie wurde 2003 gegründet, um die Probleme zu analysieren, warum der von der Gemischten Orthodox – Altkatholischen Theologischen Kommission im Jahre 1987 erfolgreich abgeschlossene Dialog ohne weitere Ergebnisse geblieben ist. Die Arbeitsgruppe traf sich bereits in den Jahren 2005–2007 zu vier Sitzungen, die kaum weiterführende Erkenntnisse zu der Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst oder der kirchlichen Gemeinschaft der Utrechter Union mit der Anglican Communion und der Phillipinischen Unabhängigen Kirche bringen konnten. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** wünscht ausdrücklich die Wiederaufnahme des Dialogs. Dabei ist vorgesehen, jüngere Theologen und Theologinnen mit dem vertraut zu machen, was die beiden Kirchen seit fast 140 Jahren näher gebracht hat und verbindet. Die orthodoxen Mitglieder sind Metropolit **Michael Staikos**, Wien (Co-Präsident); Prof. Dr. **Konstantinos Delikostantis**, Athen/Chambéry; Prof. Dr. **Grigorios Larentzakis**, Graz/Chania (Griechenland). Die altkatholische Seite ist vertreten durch Bischof **Joachim Vobbe**, Bonn (Co-Präsident); Prof. Dr. **Urs von Arx**, Bern; Doz. Dr. **Mattijs Ploeger**, Utrecht. (*Internationale Kirchliche Zeitschrift* 99 [2009] 275)

Orthodox – Katholisches Gespräch zur Rolle des Bischofs von Rom

Am 23. Oktober 2009 endete in Paphos auf Zypern die einwöchige 11. Session des Katholisch – Orthodoxen Fachdialoges zur Rolle des Bischofs von Rom ohne nennbare Ergebnisse. Schon die Ausgangsvoraussetzungen waren schlecht, erschienen doch katholischerseits lediglich 2/3 der Kommissionsmitglieder, während die orthodoxen Vertreter vollständig waren. Um bei der Kernfrage von päpstlichem Primat und Unfehlbarkeit keinen Schein-Kompromiss einzugehen und mehr Zeit zur Vorbereitung zu geben, vertagte

man die Debatte auf die nächste Sitzung im September 2010 in Wien. Dann soll es um die patristische Fundierung der folgenden Fragen gehen: Hat es schon in der Alten Kirche das Petrusamt in Ansätzen gegeben? Oder wurden Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit erst später und in Widerspruch zum altkirchlichen Verständnis entfaltet?

In der Vorbereitungszeit auf die Zusammenkunft in Wien haben die beiden Kirchen auch die Aufgabe, die Gemeindeglieder an der Basis über theologische Fragen aufzuklären. Die Notwendigkeit hierfür zeigte sich in Paphos überdeutlich, als Priester und Nonnen einer antipäpstlichen Demonstration in das Tagungshaus einbrachen. (KNA-ÖKI 44 [27.10.2009] 19f.; *Orthodoxie Aktuell* 11 [November 2009] 14f)

Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis Sankt Irenäus tagte in Kiev

Vom 4. bis 8. November 2009 kam im Höhlenkloster zu Kiev der 2004 ins Leben gerufene Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus zu seinem sechsten Arbeitstreffen zusammen. Gesprächsgegenstand des Treffens war der historische und zeitgeschichtliche Kontext des I. Vatikanischen Konzils und insbesondere der Dogmen über die Infallibilität und die universale Jurisdiktion des Papstes. Als Fazit der Tagung kann gelten, dass diese dogmatisch-kanonische Entwicklung eine Antwort der Römisch-katholischen Kirche auf drei Krisensituationen gewesen ist: 1. die ekklesiologische Herausforderung einer national-konziliaristisch orientierten Strömung innerhalb der Kirche, 2. die politische Herausforderung durch den national-säkulär orientierten Staat und 3. die wissenschaftlich-weltanschauliche Herausforderung durch die historisch-kritische Methode und den neuzeitlichen, wissenschaftlichen Rationalismus.

Diese Krisen haben die Römisch-katholische Kirche auf den Weg einer einigermaßen defensiven Stärkung durch die Verstärkung des päpstlichen Amtes und Primates als eines sichtbaren Zeichens der Einheit der Kirche in den prekären Pluralismus der Moderne geführt. Das Communiqué hält fest, es sei notwendig, bei Katholiken und Orthodoxen eine »gemeinsame Geschichtsschreibung« des 19. Jahrhunderts zu entwickeln. Ferner wäre es wünschenswert, ein Glossar zu den in den Dokumenten des Konzils verwendeten Begriffen zu erarbeiten, da diese schwer zu übersetzen seien und es daher oft zu divergierenden Auslegungen komme. (*Istina* 56 [2009] 387–390)

Prof. Dr. Dr. h.c. Fairy von Lilienfeld verstorben

Am 12. November 2009 verstarb **Fairy von Lilienfeld** im Alter von 92 Jahren in Höchststadt an der Aisch. Die deutschbaltischer Adelsfamilie entstammende von Lilienfeld wurde am 4. Oktober 1917 als Baronesse Fairy von Rosenberg in Riga geboren. Sie wuchs in Ostpreußen auf. Nach der Vertreibung lebte sie in Ostdeutschland und studierte von 1947 bis 1951 Philosophie, Slavistik und Philologie an der Universität Jena, wo sie anschließend bis 1955 als Dozentin tätig war. Von 1953 bis 1957 studierte sie Theologie am Katechetischen Oberseminar in Naumburg (Saale). 1961 wurde sie zum Dr. theol. mit einer Arbeit über Nil Sorskij und seine Schriften, die Krise der Tradition im Russland Iwans III., promoviert. 1962 erfolgte ihre Ordination in Magdeburg. Als Pfarrerin der evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen war sie von 1962 bis 1966 hauptamtliche Dozentin für Kirchengeschichte am Katechetischen Oberseminar in Naumburg. 1966 erhielt sie einen Ruf auf den Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen, wo sie bis zu ihrer Emeritierung 1984 tätig war. Von Lilienfelds Schwerpunkte waren die russische Orthodoxie, Fragen nach Glauben und Wissen, die »Weisheit« Gottes, das Mönchtum als verbindliche Form christlichen Lebens

und die Rückkoppelung der Erforschung von Geschichte und Theologie an die Lehre der Kirchenväter. Außerdem befasste sie sich intensiv mit den ekklesiologischen Problemen der Orthodoxie der Gegenwart. Von 1967 bis 1992 war sie Mitglied der »Dialogkommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats«, von 1979 bis 1992 der »Gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und der Orthodoxen Kirchen« und von 1967 bis 1986 des »Beratenden Ausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen«. Seit 1985 war sie Ehrenmitglied der Moskauer Geistlichen Akademie. 1990 wurde sie Ehrendoktorin der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. 2002 erhielt sie das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse.

Die »Silberne Rose des hl. Nikolaus« posthum an Prof. Dr. Dr. h.c. Fairy von Lilienfeld

Am 10. April 2010 wurde in der Wenzelskirche zu Naumburg an der Saale im Rahmen des ökumenisch gehaltenen Mittagsgebetes die »Silberne Rose des hl. Nikolaus« posthum an Frau Prof. Dr. Dr. h.c. **Fairy von Lilienfeld** verliehen. P. Prof. Dr. **Guido Vergauwen**, Rektor der Universität Fribourg Schweiz, hielt die Laudatio. Die Silberne Rose wurde überreicht an den Lehrstuhlnachfolger Prof. Dr. **Hacik Rafi Gazer** über Prof. Dr. **Ruth Albrecht**, Universität Kiel, Regionalbischof **Siegfried Kasparick**, Wittenberg, und Prof. em. Dr. **Günther Schulz**, vormalis Ostkirchliches Institut Münster. Die Feier der Mittagshora gestalteten der römisch-katholische Bischof von Magdeburg, **Gerhard Feige**, der russisch-orthodoxe Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland, **Ilse Junkermann**, Bischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, und **Martin Herche**, evangelischer Regionalbischof zu Halle. Außer P. Prof. Dr. Guido Vergauwen waren auch die beiden anderen Stifter des Preises, Prof. Dr. **Barbara Hallensleben**, Universität Fribourg Schweiz, und Prälat Dr. **Nikolaus Wyrwoll**, Ostkirchliches Institut Regensburg, zugegen. Die Silberne Rose des hl. Nikolaus wird an Personen verliehen, »die in ihrem Leben, wie der heilige Nikolaus, die Menschenfreundlichkeit Gottes sichtbar werden lassen, die, verwurzelt im Leben ihrer kirchlichen Gemeinschaft, die katholische Sendung der Kirche *in universum mundum* in der Kraft des Heiligen Geistes bezeugen und so zur Versöhnung und vertieften Communion der Kirche, der Menschheit, der ganzen Schöpfung beitragen.« Zu den bisherigen Preisträgern gehören Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Äbtissin Iosefina von Varatec (Rumänien), Mons. Eleuterio Fortino, Rom, und der armenische Patriarch Mesrob von Konstantinopel.

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Georg Kretschmar verstorben

Am 19. November 2009 verstarb in München Professor Dr. **Georg Kretschmar**. Der aus einer Pastorenfamilie stammende namhafte Theologe und frühere Erzbischof der »Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten« (ELKRAS) wurde am 31. August 1925 im schlesischen Landeshut geboren. Er studierte von 1945 bis 1948 Theologie in Tübingen, Bonn, Heidelberg und Oxford. Im Jahr 1950 promovierte er in Heidelberg. Zwei Jahre später habilitierte er sich in Tübingen und wurde dort 1953 ordiniert. 1955 kam er zunächst als Lehrstuhlvertreter an die neugegründete Evangelisch-Theologische Fakultät nach Hamburg. 1956 wurde er jüngster Ordinarius in Deutschland. Bis 1967 war er Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte in Hamburg. 1968 wurde Georg Kretschmar zum Aufbau der neuen Evangelisch-Theologischen Fakultät in München eingeladen. Seine Arbeitsschwerpunkte erweiterten sich auf Patristik und Grenzgebiete zwischen Neuem Testament und früher Kirchengeschichte, Reformationgeschichte, kirchliche

Zeitgeschichte, Liturgiewissenschaft und ökumenische Theologie. Er lehrte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1990. Sein reiches Schaffen umfasst über 150 Titel.

Von Anfang an gehörte der engagierte Ökumeniker zu dem Kreis der deutschen evangelischen Theologen, der im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland den theologischen Dialog mit der russischen orthodoxen Kirche führte. Als der Ökumenische Patriarch anregte, auch ein Gespräch aller Orthodoxen mit allen lutherischen Kirchen zu führen, beauftragte der Lutherische Weltbund Georg Kretschmar mit der Vorbereitung dieser Dialogserie, die nach Vorbereitungstreffen ihren ersten offiziellen Termin 1981 hatte. Damals und erneut von 1999 bis 2004 hatte er den lutherischen Vorsitz.

An Georg Kretschmar wurden zahlreiche Ehrendoktorwürden verliehen, und er war ausländisches Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Helsinki. Darüber hinaus erhielt er eine Reihe von Auszeichnungen, wie 2003 das Großes Verdienstkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland, 2004 den Friedrich-Joseph-Haas-Preis des Deutsch-Russischen Forums und 2005 den Fürst-Daniel-Orden 2. Klasse der russischen orthodoxen Kirche. (*Lutherischer Dienst* 46, Heft 1 [2010] 22f.)

Kirchen fordern gemeinsam volle Religionsfreiheit in der Türkei

Vom 23. bis 27. November 2009 hielt sich eine gemeinsame Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in der Türkei auf. In Gesprächen mit staatlichen Vertretern setzten sich die Delegationsmitglieder, zu denen auch der ehemalige Generalsekretär Prof. **Konrad Raiser** und der Vorsitzende der ÖRK-Kommission für internationale Angelegenheiten, der frühere norwegische Ministerpräsident **Kjell Magne Bondevik**, gehörten, für eine Verbesserung der Situation religiöser Minderheiten in dem überwiegend muslimischen Land ein. Es ging um Religionsfreiheit, den Rechtsstatus der Kirchen, um Eigentumsfragen, insbesondere die Einschränkungen bei Eigentumsrechten, und das Recht auf religiöse Erziehung. In diesem Zusammenhang kam die Schließung des orthodoxen Priesterseminars und der Theologischen Hochschule auf Chalki zur Sprache. Schließlich wurden die Vernachlässigung und Zerstörung des christlichen religiösen und kulturellen Erbes als Probleme der Kirche in der Türkei benannt. Auch der Rechtsstreit um Besitz des Klosters Mor Gabriel im Tur Abdin wurde angesprochen. Unter anderem kam die Delegation in Ankara mit dem stellvertretenden Ministerpräsidenten **Bülent Arinc** sowie führenden Repräsentanten der islamischen Religionsbehörde und des Kulturausschusses der Nationalversammlung zusammen. In Konstantinopel/Istanbul wurde die Delegation von dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** sowie dem armenisch-apostolischen Erzbischof **Aram Atesyan** und dem syrisch-orthodoxen Erzbischof **Mor Timotheus Samuel** empfangen. (*KNA-ÖKI* 51 [15.12.2009] 15)

50 Jahre Dialog zwischen russischer Orthodoxie und deutschen Protestanten

Am 1. Dezember 2009 fand an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des bilateralen »Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK)« das deutsch-russische Symposium »Orthodoxie und Reformation: Mehr als ein fünfzigjähriger Dialog...« statt. Die Leitung hatten Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz** und Dr. **Anna Briskina-Müller** vom hallischen Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät inne. Der Dekan der hallischen Theologischen Fakultät Prof. Dr. **Jörg Ulrich** sowie Oberkirchenrat Dr. **Johann Schneider** (EKD) begrüßten die Teilnehmer. Als offizielle Vertreterin des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats begrüßte Frau **Jelena**

Sergejevna Speranskaja, eine der besten Kennerinnen des Dialogs zwischen der EKD und der ROK, das Symposium und hielt einen Vortrag zum Jubiläumsthema. Das Symposium diente dem vertieften Kennenlernen der Dialogpartner und führte daher auch in die im Westen wenig bekannte leidvolle Geschichte der ROK im 20. Jahrhundert ein. Hierzu sprach der junge Historiker **Aleksandr Igorevič Mramornov** aus Moskau; Prof. em. Dr. **Günther Schulz**, vormals Ostkirchliches Institut zu Münster, erinnerte an »1918 – 1959 – 1961. Vom Ausschuss für die Vereinigung der Kirchen des Landeskonzils der ROK zum Ersten Arnoldshainer Gespräch und zum Eintritt in den ÖRK«. Der Überblick über die Geschichte des bilateralen Dialogs zwischen der ROK und der EKD gehörten ebenso zum Thema wie einzelne Aspekte der Beziehungen, vor allem auch zukunftsweisende wissenschaftliche Projekte, die für den künftigen Dialog nützlich sein können. Als langjähriger Dialog-Teilnehmer erinnerte sich Regionalbischof **Siegfried Kasparick**, Wittenberg, an das Dialoggeschehen »zwischen Bekenntnis und Gebet, theologischer Konzentration und gesellschaftlichem Auftrag«. Prof. Dr. **Heinz Ohme**, Berlin, stellte »Die Bedeutung der Partnerschaft zwischen der Orthodoxen Geisteswissenschaftlichen St. Tichon-Universität/Moskau und der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin für die Beziehungen zwischen der ROK und der EKD« dar. Frau Dr. **Jennifer Wasmuth**, Berlin, sprach über »Einflüsse und Abgrenzungen. Der Protestantismus im Spiegel der jüngeren russischen orthodoxen Theologie«. Schließlich regte Prof. Dr. **Hacik Rafi Gazer**, Erlangen, an, die Potentiale der russisch-orthodoxen Synodaltbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen für die Zukunft des theologischen Dialogs und der Beziehungen mit der ROK zu nutzen. (*Pressestelle der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg*)

Metropolit Emmanuel von Frankreich ist Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen

Im Dezember 2009 wurde der aus Kreta stammende Metropolit **Emmanuel** (Adamakis) von Frankreich in Genf auf vier Jahre zum Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt. Der 51-jährige griechisch-orthodoxe Geistliche ist Repräsentant des Ökumenischen Patriarchates bei der EU. Gleichzeitig ist er Vorsitzender der orthodoxen Bischofskonferenz in Frankreich, Mitglied des Zentralausschusses der KEK und Co-Präsident der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRF). In seiner ersten Rede betonte Metropolit Emmanuel, der Reformprozess des Bundes, dem 125 protestantische und orthodoxe Kirchen sowie die Altkatholische Kirche angehören, müsse zügig voranschreiten. Zudem solle die KEK alle orthodoxen Kirchen wieder integrieren. Die russische orthodoxe Kirche lässt ihre Mitgliedschaft seit Oktober 2008 wegen eines Zwistes mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel ruhen. Metropolit Emmanuel ist der Amtsnachfolger des französischen Protestanten **Jean-Arnold de Clermont**. Die stellvertretende Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau, **Cordelia Kopsch**, wurde Vizepräsidentin. (*Episkepsis* 707 [31. 12. 2009] 24–25; *Christen Heute* 54 [2010] 50)

Gastvortrag von Jürgen Moltmann an der LMU

Am 08. Februar 2010 hielt **Jürgen Moltmann** an der Ludwig-Maximilians-Universität München einen Gastvortrag mit dem Titel »Gott, der Vater im Leben der Heiligen Dreifaltigkeit«. Der bekannte protestantische Theologe wurde von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU und auf Initiative des orthodoxen Dogmatik-Professors **Athanasios Vletsis** eingeladen. Nach dem Vortrag stellte sich Moltmann den Fragen des zahlreichen Publikums. Auf die Frage wo Gott auf Haiti war, verwies er auf eine zerrüttete Natur. »Dass Gott ‚Opfer im Opfer‘ ist«, hat Moltmann bei den Bombardierungen in Hamburg

während des 2. Weltkrieges selbst erfahren. »Dass Gott mit den Leidenden mitleidet, können wir mit Blick auf den Gekreuzigten sagen«. Diesen mystischen Augenblick des Todes in Gott erleben wir am Karsamstag. So stellt der Gnadenstuhl, ein Motiv für die Dreieinigkeit in westlicher Tradition, eben diesen Tag dar. »Der Vater trägt den Sohn, den er vom Kreuz abgenommen hat, im Arm«. Alle Menschen sind durch die Einwohnung Gottes in der Welt in die Beziehung zu ihm hineingenommen. So ermöglicht sich nicht nur ein Füreinander und Miteinander, sondern ein in der gemeinsamen Fürbitte geeintes Ineinander aller Menschen. Darum hat der Kreuzestod Christi für alle Menschen Bedeutung, weil Gott eben mit den Leidenden mitleidet. (<http://www.zenit.org/article-19786?l=german> [09.02. 2010])

Jahrestagung des gemeinsamen Komitees CCEE-KEK in Konstantinopel

Vom 7. bis 11. März 2010 trafen sich in Istanbul Vertreter des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu ihrer Jahrestagung. Das gemeinsame Komitee CCEE-KEK setzte sich mit dem Thema »Migration« auseinander. Vorsitzende der Sitzungen waren Kardinal **Péter Erdő**, Erzbischof von Esztergom-Budapest, Präsident des CCEE, und Metropolit **Emmanuel** von Frankreich, Ökumenisches Patriarchat, und Präsident der KEK. Der Kardinal plädierte für die Menschenwürde aller Emigranten und sinnierte über die christlich-evangelische Verpflichtung allen Fremden gegenüber. Am 9. März empfing der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die Komitee-Mitglieder in Privataudienz. (*Episkepsis* 711 [31. 03. 2010] 18–19)

D. Sonstiges

Schweden: evangelisch-lutherische Kirche traut künftig homosexuelle Paare

Ab dem 1. November 2009 ist auch für gleichgeschlechtliche Paare in Schweden eine kirchliche Trauung möglich. Hierfür stimmten am 22. Oktober 2009 auf der Synode in Uppsala 176 der 249 Mitglieder. In einer gemeinsamen katholisch-orthodoxen Erklärung kritisierten beide Kirchen den Entschluss und warnten davor, dass diese Regelung die ökumenischen Beziehungen belasten könne. (*KNA-ÖKI* 44 [27.10.2009] 21)

Adventsruhe auch in der Hauptstadt – Sonntagsruhe gilt weiterhin in Deutschland

Am 2. Dezember 2009 entschied das Bundesverfassungsgericht, dass in Deutschland auch weiterhin an Sonn- und Feiertagen grundsätzlich die Geschäftstätigkeit in Form der Erwerbstätigkeit ruht. Das Gericht gab damit einer Klage der beiden großen Kirchen (evangelische und römisch-katholische) statt. Diese hatten gegen die Ladenöffnung an allen vier Adventssonntagen in Berlin Einspruch erhoben. Sowohl die Kirchen als auch die Gewerkschaften begrüßten das Urteil, demgemäß die Ladenöffnungsregelung in Berlin nicht verfassungsgemäß sei, da sie u.a. dem Grundgesetz und dem darin verankerten Schutz des Sonn- und Feiertages widerspricht. Die damalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischofin Dr. **Margot Käßmann**, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. **Robert Zollitsch**, betonten: »Mit dem Sonntagsschutz wird eine wichtige soziale Institution gewahrt, die kulturelle Qualität des Zusammenlebens und der Raum für die Freiheit der Religionsausübung. Wir werden uns weiterhin dafür einsetzen, dass der Sonntag als Tag der Arbeitsruhe, der Besinnung und des Gottesdienstes erhalten bleibt.« Der Sonntag müsse geschützt werden, um den Familien einen gemeinsamen Tag zu ermöglichen. (www.ekd.de/presse/pm320_2009_sonntagsschutzurteil.html)

Streit um die Weihe von Frauen und Homosexuellen in der anglikanischen Kirche

Nach der Wahl der bekennend lesbischen Geistlichen **Mary D. Glasspool** zur Weihbischöfin in Los Angeles bahnt sich in der Anglikanischen Kirche ein neuer Streit um die Frage der Weihe von Frauen und Homosexuellen an. Erzbischof Dr. **Rowan Williams** von Canterbury zeigte sich besorgt und sagte, mit dieser Wahl habe die Anglikanische Kirche in den USA die »Bande der gegenseitigen Zuneigung« verletzt. Die Wahl von Glasspool muss noch von den Diozösanbischöfen bestätigt werden. (*Christen heute* 54 [2010] 2)

Erstmals nach 1990 mehr Katholiken als Protestanten im Bundestag

Das »Kürschner«-Volkshandbuch des Bundestages für die 17. Legislaturperiode, in dem die Abgeordneten des Bundestages ihre Konfession angeben konnten, zeigt, dass im Bundestag 177 evangelische und 190 katholische Abgeordnete sitzen, drei Angehörige bekennen sich zum Islam, 29 bezeichneten sich als konfessionslos oder atheistisch, 223 Abgeordnete machten keine Angaben. Der »Kürschner« für die 16. Legislaturperiode verzeichnete noch 209 evangelische und 179 römisch-katholische Abgeordnete. Der Anteil der Mandatsträger, die eine Zugehörigkeit zu einer Kirche benannte, fällt damit von 63,2 Prozent (2005) auf gut 59 Prozent. Vor allem die Verkleinerung der SPD-Fraktion im Bundestag von 222 Mandatsträgern auf 146 wird für die veränderte Relation der evangelischen und römisch-katholischen Abgeordneten angeführt. Bei den Liberalen gaben 57 Prozent der Mitglieder eine Zugehörigkeit zu einer der Kirchen an. In der Union machten 15 von 239 Abgeordneten keine Angaben. Ein Abgeordneter vermerkte, er sei konfessionslos. (*KNA-ÖKT* 1–2 [12.01.2010] 2)

Diskussion um die stillen Tage

Im Vorfeld des Karfreitages 2010 wurde in Bayern über die Regelung zu den stillen Tagen diskutiert. Paragraph 3 des bayrischen Feiertagsgesetzes sieht vor, dass an den stillen Tagen Aschermittwoch, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Allerheiligen, Volkstrauertag, Totensonntag sowie Buß- und Betttag ab Mitternacht öffentliche Unterhaltungsveranstaltungen verboten sind. An Heiligabend gilt das Verbot ab 14 Uhr. Ausnahmen sind nur dann erlaubt, »wenn der diesen Tagen entsprechende ernste Charakter gewahrt wird«, so das Gesetz. Außer am Karfreitag und am Buß- und Betttag sind Sportveranstaltungen erlaubt. Die Vorschriften für Karfreitag sehen vor, dass auch in Räumen mit Schankbetrieb musikalische Darbietungen aller Art verboten sind. Bei Verstoß werden bis zu 10.000 Euro an Strafe fällig.

Das Gesetz soll auf die Kirchgänger Rücksicht nehmen. Die betroffenen christlichen Kirchen (katholische, evangelische und orthodoxe), sind zurückhaltend und haben sich zu Vorstößen, das Feiertagsgesetz zu lockern, noch nicht geäußert. Anstoß zu der Diskussion lieferte ein Urteil des Verwaltungsgerichts, mit dem das Gericht eine Strafe gegen einen Münchner Veranstalter über 10.000 Euro kippte, weil dieser zu Allerheiligen 2008 eine »Vereinsfeier« veranstaltet hatte. Das Verwaltungsgericht spricht von einer möglichen »Musterentscheidung«. Die schriftliche Urteilsbegründung liegt noch nicht vor.

Premiere des Dokumentarfilmes »Aghet – Ein Völkermord«

Am 7. April 2010 fand in Berlin die Premieren-Vorführung des für den Norddeutschen Rundfunk von dem gebürtigen Australier **Eric Friedler** produzierten Dokumentarfilms »Aghet. Ein Völkermord« statt. Wissenschaftlicher Fachberater war Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz** (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; Lepsius-Haus, Potsdam). In 90 Minuten erzählt »Aghet« (armenisch: »die Katastrophe«) von dem Genozid an

den Armeniern, bei dem zwischen 1915 und 1918 bis zu 1,5 Millionen Menschen im Osmanischen Reich ums Leben kamen. Dieser erste systematisch ausgeführte Völkermord des 20. Jahrhunderts wird bis heute von der politischen Führung der Türkei geleugnet. Doch seit der Ermordung des armenisch-türkischen Journalisten **Hrant Dink** am 19. Januar 2007 wächst das Verlangen nach Wahrheit über den Völkermord in der Türkei stetig. »Aghet« beschäftigt sich mit den politischen Motiven, die noch heute stark genug sind, um die historische Tatsache des Armenier-Genozids zu verschweigen und zu unterdrücken. Namhafte Politiker sowie die intellektuelle Elite der Türkei wurden ebenso befragt wie Historiker, Zeitzeugen und Wissenschaftler in der Türkei, in Deutschland, den USA, in Frankreich, Syrien und Armenien. Darüber hinaus äußerten sich Vertreter der weltweiten armenischen Diaspora. Für den Film wurde in vielen internationalen Archiven (u.a. dem politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, dem Johannes-Lepsius-Archiv, der Library of Congress, den National Archives) geforscht und so der Verlauf des Völkermordes aus zahlreichen historischen Quellen rekonstruiert. Die Dokumente sind detaillierte Lageberichte deutscher und US-amerikanischer Diplomaten, aber auch Schilderungen Schweizer, dänischer und schwedischer Ärzte, Sozialhelfer, Lehrer, Missionare, Korrespondenten und Krankenschwestern, die zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts in der Türkei lebten und arbeiteten und so Zeugen des Völkermordes wurden. (*Der Tagesspiegel* [9. April 2010] 27)

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

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2009

Das Jahr 2009 wurde intern durch das Berufungsverfahren für die W2-Professur für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte geprägt. Die Stelle für die dritte orthodoxe Professur wurde am 19. Februar 2009 u.a. in der Zeitung »Die Zeit« ausgeschrieben. Die Bewerbungsfrist war bis Ende April festgesetzt, damit die Ausschreibung auch in den anderen orthodoxen Ländern bekannt gemacht wird. Es haben sich 10 Bewerber, die alle orthodoxe Länder (Russland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Griechenland, Georgien) repräsentieren, beworben. Drei dieser zehn Bewerber wurden von der Berufungskommission zu einer Probevorlesung am 26.10.2009 eingeladen. Das Ergebnis des Berufungsausschusses war die Anfang 2010 vom Präsidenten der LMU ergangene Berufung von **Dr. Adrian-Constantin Marinescu** (Bukarest) zum W2-Professor für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte.

Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** wurde als Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission für die Amtszeit vom 01.10.2009 bis 30.09.2011 im Amt bestätigt. Als Stellvertreter wurde Prof. Dr. **Bertram Stubenrauch** (Fak. 01) gewählt.

Zwei der drei vom griechischen Kultusministerium zur Unterstützung unseres Lehrprogramms abgesandten Dozenten, Herr Dr. **N. Koios** und Frau Dr. **E. Tsalamponi**, sind im Sommer nach Griechenland zurückgekehrt. Im Jahre 2009 unterstützten folgende weitere Lehrbeauftragte den Lehrbetrieb der Ausbildungseinrichtung: Prof. Dr. **Bojidar Andonov** (Sofia/Bulgarien) als Vertreter im Fach »Praktische Theologie«; Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Cluj-Napoca/Rumänien) im Fach »Geschichtliche Theologie« und Herr Dr. **Mircea Basarab** (München) und Frau Dr. **Evangelia G. Dafni** (München) im Fach »Altes Testament«.

Sonstiges:

- * Am Donnerstag, den 29. Januar 2009, organisierte der orthodoxe Studiengang in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche die feierliche Vesper zu Ehren der drei Hll. Hierarchen als Abschlussgottesdienst zum ausgehenden WS 2008/2009.
- * Die Ausbildungseinrichtung veranstaltete am Sonntag, den 08. März 2009, das fünfte Panorthodoxe Chortreffen zum Sonntag der Orthodoxie in der Armenisch-Apostolischen Gemeinde, mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen.
- * Am Samstag, den **02. Mai 2009**, fand der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst in der **bulgarischen orthodoxen Gemeinde »Hl. Kliment Ochridski«** statt.
- * Im Rahmen des Dozentenaustausches mit dem neuen Erasmus-Partner, der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Prešov/Slowakei, hielt Prof. Dr. **Stefan Sak** (Praktische Theologie/Missionswissenschaft) am 19. und 20. Mai 2009 zwei Gastvorträge mit folgenden Themen: »Die Missionswissenschaft als theologisches Fach« bzw. »Orthodox-Theologische Fakultät von Prešov und die christliche Mission in der heutigen Welt«.
- * Am Freitag, den 19. Juni 2009, veranstaltete die Ausbildungseinrichtung zusammen mit dem Verein zur Förderung der Aufarbeitung der Hellenischen Geschichte e.V., Weilheim i.OB im Universitätshauptgebäude ein wissenschaftliches Symposium mit dem Thema: »Von der archaischen bis zur frühchristlichen Zeit in Makedonien«. Das Symposium beinhaltete drei Vorträge mit anschließender Diskussion.

- * Zwischen dem 6. und 13. September 2009 fand auf Kreta eine Studienexkursion statt, die vom Zentrum für Ökumenische Forschung der LMU und der Orthodoxen Akademie Kreta veranstaltet wurde. Die Ausbildungseinrichtung wurde von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** (als Hauptverantwortlichem), Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb**, Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** und mehreren Studierenden vertreten.
- * Am Montag, den 02. November 2009 stattete eine bulgarische Delegation mit Vertretern aus Kirche, Hochschulen und Politik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München einen offiziellen Besuch ab. Dieser Besuch war Teil eines Studien- und Dialogprogramms, das die Delegation mit Unterstützung der Konrad-Adenauer-Stiftung vom 01. bis 07.11.2009 in Deutschland absolvierte. Leiter der Delegation war S.E. **Kyrrill**, Metropolit von Varna und **Veliki Preslav**.
- * Am Samstag, den 07. November 2009, fand der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst in der Kirche des rumänischen orthodoxen Kirchenzentrums (St. Nikolai-Kirche am Gasteig) statt.
- * Am Donnerstag, den 10. Dezember 2009, veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Gastvortrag von Prof. Dr. **Georgios Martzelos** (Thessaloniki) mit dem Thema: »Die ideologische und die kirchliche Dimension der 'Orthodoxie'. Die Aktualität einer traditionellen Unterscheidung«.
- * Vom 12.–13. Dezember 2009 besuchten Studierende der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München die berühmte Benediktinerabtei von Niederaltaich bei Deggendorf.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

- * Interview mit Herrn Stephan Karkowsky vom Radio Eins rbb (Redaktion: Die Profis) über **»Was heißt Orthodox – Was ist Orthodoxe Kirche und Theologie?«**, gesendet am 03. Januar.
- * Mitwirkung beim Übersetzungsprojekt: **»Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung«**, hrsg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009, 1507 S. (ISBN 978-3-438-05122-6); Berater Septuaginta-Rezeption in der orthodoxen Liturgie; Durchsicht orthodoxe Lesetradition bei Psalmoi und Odoi; Durchsicht der orthodoxen Lesungen im Anhang.
- * Interview mit Frau Pia de Simony, Medienreferentin der Stiftung Pro-Oriente, für die Nachrichtenagentur »Zenit« über **»Die Bedeutung des Paulus in der Orthodoxen Kirche«**, Wien, 13. Februar.
- * Interview mit Frau Brigitte Krautgartner vom österreichischen Rundfunk Ö1 über **»Die Perspektiven der Orthodoxie beim ökumenischen Dialog«**, Wien, 13. Februar.
- * Dienstreise nach Prešov (Slowakei) im Rahmen des europäischen Programms »Sokrates/Erasmus« für Dozentenaustausch und Gespräche mit dem Dekan und den Professoren der Orthodoxen Theologischen Fakultät über zukünftige Perspektiven der intensiveren Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München, 22.–27. Februar.
- * Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der Münchener armenisch-apostolischen Kirchengemeinde in der evangelisch-lutherischen Kreuzkirche veranstalteten Gesamtorthodoxen Chortreffens mit musikalischen

Beiträgen aus mehreren ostkirchlichen Traditionen – Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, München, 08. März.

- * Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Würzburg, 17.–18. März.
- * Interview mit Herrn Klaus Konjetzky, vom Bayerischen Rundfunk Klassik 4 (Redaktion: Musik der Welt) über **»Byzantinisches aus dem 'Isar-Athen'«**, gesendet am 24. Mai.
- * Teilnahme an der 2. Internationalen Konferenz über **»Byzantinische Musikkultur«**, organisiert von der American Society of Byzantine Music and Hymnology in Paiania bei Athen, 10.–14. Juni.
- * Teilnahme am von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU und dem Verein zur Förderung der Aufarbeitung der Hellenischen Geschichte organisierten Symposium über das Thema **»Von der archaischen bis zur frühchristlichen Zeit in Makedonien«**, mit Grußwort als Vorsitzender der Orthodoxen Theologie, LMU München, 19. Juni.
- * Teilnahme an der Veranstaltung zur Verabschiedung des Studienleiters vom Collegium Oecumenicum, Herrn Pfarrer Wolfgang Schmitt, mit einem Grußwort im Namen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, 20. Juli.
- * Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Hildesheim-Himmelstür, 03.–04. Dezember.
- * Teilnahme am feierlichen Vortragsabend des Instituts für Byzantinistik der LMU München anlässlich des 100. Jahrestages seit dem Tod von Karl Krumbacher, dem Begründer der Byzantinistik als wissenschaftlicher Disziplin, München, 08. Dezember.

Vortragstätigkeit:

- * **»Vom Theophanie- zum Weihnachtsfest. Die zwei Feste (Geburt – Taufe) des Zwölf-Tage-Kreises im orthodoxen Kirchenjahr«** in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde des St. Panteleimon in Harrow, NW London, 04. Januar.
- * **»Die Gnade des Herrn oder die Macht des Geistes bei Paulus in 2 Kor 10–13«** im Rahmen eines Ökumenischen Studiennachmittages, der anlässlich des Paulusjahres von der Stiftung »Pro-Oriente«, der Universität Wien, Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens und der »Wiener Theologischen Kurse« organisiert wurde, Wien, 13. Februar.
- * **»Biblische Hermeneutik in der Ost- und Westkirche«** im Rahmen des europäischen Programms »Sokrates/Erasmus« für Dozentenaustausch mit der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Prešov (Slowakei), Prešov, 23. Februar.
- * **»Die orthodoxe Schriftinterpretation anhand ausgewählter Stellen des Neuen Testaments«** im Rahmen des europäischen Programms »Sokrates/Erasmus« für Dozentenaustausch mit der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Prešov (Slowakei), Prešov, 24. Februar.
- * **»Der christliche Charakter Europas und der orthodoxe Beitrag«** im Rahmen der vom rumänischen Zentrum für Ökumenische und Interreligiöse Studien organisierten Internationalen Konferenz mit Thema »European Integration and the Values of the Church« in Cluj-Napoca, 28. März.
- * **»Multilaterale Ökumene: Orthodoxe Kirche(n) – Vorstellung und Anknüpfungspunkte«** als Vortrag für die Lehrerfortbildung im Rahmen des Lehrgangs

»Ökumene in der Schule: Kooperationsthemen des Lehrplans und Formen interkonfessioneller Zusammenarbeit« am Institut für Lehrerfortbildung in Gars am Inn, 26. November.

- * »**Die Byzantinische Musik der Orthodoxie**« im Rahmen des in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Christi Himmelfahrt« zu Berlin stattgefundenen Weihnachtskonzerts des Byzantinischen Kantorenchors des Griechischen Musikvereins München e.V., Berlin, 19. Dezember.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

- * Teilnahme an der akademischen Feier mit Vortragsreihe zur Verleihung des Abt-Emmanuel-Heuefelder-Preises in der Benediktinerabtei Niederaltaich, 30. Mai
- * Teilnahme am von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU und dem Verein zur Förderung der Aufarbeitung der Hellenischen Geschichte organisierten Symposium über das Thema »**Von der archaischen bis zur frühchristlichen Zeit in Makedonien**«, 19. Juni.
- * Teilnahme am wissenschaftlichen Symposium des Klaus-Mörsdorf Instituts für Kanonistik der LMU München anlässlich des 100. Jahrestages von Klaus Mörsdorf über das Thema »**Klaus Mörsdorf (1909 – 1989). Leben und Werk**«, 17. Juni
- * Telefonisches Interview, veranlasst vom Rundfunk der hl. Metropole von Piräus, mit dem Herausgeber der Zeitschrift »Ekklesia« Herrn Konstantinos Cholevas über »**Orthodoxer Religionsunterricht in Deutschland**« für die Sendung mit dem Thema »Meta logou kai gnoseos«, 10. Juli
- * Teilnahme am Arbeitskreis für Fachstudienberatung der Philosophischen, Theologischen und Lehrer bildenden Fakultäten der LMU München über das Thema »**Hochschulzugang für beruflich Qualifizierte ohne schulischen Zugangsberechtigung**«, 5. Juni der Veranstaltung zur Verabschiedung des Studienleiters vom Collegium Oecumenicum, Herrn Pfarrer Wolfgang Schmitt, mit einem Grußwort im Namen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, 20. Juli.
- * Mitorganisator der Studienreise des Zentrums für Ökumenische Forschung auf Kreta (»Kennenlernen mit der Orthodoxie«) und Mitgestaltung des Ökumenischen Seminars in der Orthodoxen Akademie Kreta zum Thema »**Rezeption von Ökumenischen Texten: Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit der Römisch-Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund**«, Kolympari/Kreta/Griechenland, 6.–13. September 2009.
- * Teilnahme am wissenschaftlichen Symposium des LMU- Mentorings der drei theologischen Studiengänge der LMU- München über das Thema: »**Pioniere der Globalisierung: in der Krise von den Kirchen lernen?**«, Senatsaal der LMU München, 26. November
- * Teilnahme am feierlichen Vortragsabend des Instituts für Byzantinistik der LMU München anlässlich des 100. Jahrestages seit dem Tod von Karl Krumbacher, dem Begründer der Byzantinistik als wissenschaftlicher Disziplin, München, 08. Dezember.

Prof. Dr. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

- * Sitzung des Arbeitskreises des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zur Erfassung des Abschlussdokumentes zum Projekt »**Tradition**« in Frankfurt, 10. Februar.
- * Teilnahme an der Tagung der Koordinationsgruppen zur Vorbereitung des **II. Ökumenischen Kirchentages** in München (2010), 13.–14. März.
- * Teilnahme an der Tagung des DÖSTA. Bericht des Arbeitskreises zur Erfassung des Abschlussdokumentes, Bonn, 8.–9. Mai.
- * Teilnahme an der Sitzung einer Berufungskommission der Theologischen Fakultät Thessaloniki. Berichterstattung Thessaloniki/Griechenland, 25. Juni.
- * Teilnahme an der Sitzung der Vorbereitungsgruppe zum **Forum Europa des II. ÖKT**, Frankfurt, 9. Juli.
- * Leitung der Studienreise des Zentrums für Ökumenische Forschung auf Kreta (»Kennenlernen mit der Orthodoxie«) und Mitgestaltung des Ökumenischen Seminars in der Orthodoxen Akademie Kreta zum **Thema »Rezeption von Ökumenischen Texten: Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit der Römisch-Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund«**, Kolympari/Kreta/Griechenland, 6.–13. September.
- * Teilnahme an der Sitzung des Arbeitskreises des DÖSTA. Endredaktion des **Abschlussdokumentes zum Projekt »Tradition«**, Frankfurt, 17. September.
- * Teilnahme-Mitgestaltung des Workshops zum Ökumenischen Forschungsprojekt **»Erinnerung und Praktiken der Versöhnung«**, Oldenburg, 27.–30. September.
- * Teilnahme an der Delegierten Vollversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK). Berichterstattung zum Projekt des DÖSTA **»Tradition«**, Augsburg, 21. Oktober.
- * Teilnahme an der DÖSTA-Tagung in Reutlingen, 13.–14. Oktober.
- * Teilnahme an der Podiumsdiskussion des Ökumene-Arbeitskreises Unterhaching in Vorbereitung auf den II. ÖKT zum Thema: **»Gemeinsames Glaubensbekenntnis-Getrennte Kirchen: Warum?«** München-Unterhaching, 17. November.
- * Tagung der Herausgeber der Zeitschrift *Una Sancta*, München, 4.–5. Dezember.

Vortragstätigkeit:

- * **»Sünde als Kategorie der Gegenwartsanalyse«. »Erschaffen und schon gefallen? Thesen zu einer Verbindung der Soteriologie mit der Schöpfungs- und Sündenlehre in der orthodoxen Theologie«** im Rahmen der Tagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) in Erfurt, 23.–24. Januar.
- * **»Von der Geistvergessenheit zum Geistüberdruß und zur Geist-Verdrossenheit? Orthodoxe Pneumatologie in Bewegung«** im Rahmen des Theologischen Studienseminars der VELKD, Pullach, 29. Januar.
- * **»Von den geheilten Erinnerungen (Metanoia) und vom versöhnenden Vergessen (Vergebung) zu heilender Erwartung (Hoffnung)«** im Rahmen der Tagung der Zeitschrift »Ökumenische Rundschau« mit dem Thema »Wider das Vergessen – Wi(e)der das Erinnern«, Augsburg, 6. März.
- * **»'Politische Orthodoxie' als europäischer Partner? Die orthodoxe Welt im Prozess der europäischen Integration«** im Rahmen der Tagung des Zentrums für Ökumenische

und interreligiöse Studien der Universität Cluj-Napoca mit Thema: »European Integration and the values of the churches«, Cluj (Rumänien), 26.–28. März.

- * **»Lex orandi lex credendi: Ökumenische Gottesdienste als Verankerung ökumenischer Einheit«** im Rahmen der Konsultation der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und des Instituts für evangelische Aszetik, mit Thema: »Gebet und gottesdienstliche Spiritualität auf ökumenischen Tagungen«, Neuendettelsau, 23.–24. April.
- * **»Vom Dialog der Liebe zum Dialog der Wahrheit: kann die Wahrheit ohne die Liebe funktionieren?«** im Rahmen der Tagung der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki (Department Theologie) zum Thema: Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche«, Thessaloniki, 20. Mai.
- * **»War or the »Dia-Logos« as Father of all? From an antagonistic to a dialogical Community in history of the Trinitarian God«** (Mein Statement wurde von P. A. Cilerdzic vorgelesen) im Rahmen der Sommerakademie und des ökumenischen Forums der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Kooperation mit dem DÖSTA zum Thema: »Der dreieine Gott – ein Gott des Friedens und des Dialogs?«, Heidelberg, 27. Juni.
- * **Die Drei-Einigkeit als »Kreuz für den menschlichen Intellekt? Die Bedeutung der Trinitätstheologie heute für die Orthodoxe Theologie«** im Rahmen der Internationalen Fachtagung der Bergischen Universität Wuppertal in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Akademie Aachen zum Thema: »Den Glauben an Gott Vater Sohn und Heiligen Geist heute gemeinsam bekennen. 1200 Jahr Aachener Synode 809«, Aachen, 23.–26. September.
- * **»Typen theologischer Rationalität aus orthodoxer Perspektive«** im Rahmen der Interdisziplinären Tage der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg mit Thema »Europa als Entscheidung«, Augsburg, 18. November.

Eingesandte Schriften

Andonov, Bojidar, Der Religionsunterricht in Bulgarien. Geschichte, Gegenwart und Zukunft religiöser Bildung in der orthodoxen Kirche Bulgariens, (Religionspädagogische Perspektiven 36), Essen: Die Blaue Eule 2000, 391 S. (ISBN 3-89206-989-1)

Ders., Die Predigt als Verkündigung des Wortes Gottes. Exegetische und religionspädagogische Ausrichtungen der Predigt (bulgarisch), Sofia 2006, 167 S. (ISBN 954-8976-36-6)

Αποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.), Bd. 11: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2010, 4 S. Abb. + 1173 S.

Baloglou, Christos P., Ἑλληνες πάπες. Ἡ ἐλληνική παρουσία στον θρόνο των ποντιφίκων, in: *Ιστορικά Θέματα*, Heft 90, Dezember 2009, S. 64–78

Ders., Ἡ Ταρσός και η συμβολή της στον πολιτισμό, Sonderdruck aus: *Μικρασιατικά Χρονικά*, Bd. 23, Athen 2009, S. 229–234

Basioudis, Georgios, Ἡ δύναμη τῆς λατρείας. Ἡ συμβολή τοῦ π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν στὴ Λειτουργική Θεολογία, Athen: Ἐν πλῶ 2008, 440 S. (ISBN: 978-960-6719-41-7)

Belezos, Constantine J. (ed.), Saint Paul and Corinth. 1950 Years since the Writing of the Epistles to the Corinthians. Exegesis – Theology – History of Interpretation. Philology – Philosophy – St. Paul's Time. International Scholarly Conference Proceedings (Corinth, 23–25 September 2007), Volume I and II, in collaboration with Sotirios Despotis and Christos Karakolis on behalf of the Scientific Organizing Committee (Chair: Stylianos G. Papadopoulos), sponsored by the Prefecture and the Municipality of Corinth, Athens: Psychogios 2009, 753 S. bzw. 879 S. (englisch/griechisch) (ISBN 978-960-453-659-7 bzw. 978-960-453-660-3)

Charalampopoulos, Theodosios (Archimandrit), Περί ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας (Γενική Θεώρησις καὶ Προβληματισμός), Athen: 2009, 20 S.

Christodoulos (Erzbischof v. Athen und ganz Griechenland), Ἡ μετὰ θάνατον ζωή, 2., verbesserte Aufl., Kapantriti, Griechenland: Chrysopigi o. J., 196 S. (ISBN 960-7362-23-3)

Christopoulos, Dimitris (Bearb.), Νομικά ζητήματα θρησκευτικῆς ετερότητας στην Ελλάδα, (Kentro Erevnon Meionotikon Omadon 2), Athen: Verlag Kritiki Kemo o. J., 330 S. (ISBN 960-218-185-0)

Garidis, Christos (Hg.), Der heilige Andreas. Narr um Christi Willen, hg. im Auftrag der Griechisch-Orthodoxen Gemeinde von Baden-Württemberg »Der heilige Kosmas der Aetolier«, (Glauben und Leben 48), Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2010, 247 S.

Hainthaler, Theresia – Mali, Franz und Emmenegger, Gregor (Hgg.), Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studientagung «L'Unité et la Catholicité de l'Église» – »Einheit und Katholizität der Kirche«. Sibiu, 27.–30. Juni 2007, (Pro Oriente 32), Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2009, 407 S. (ISBN 978-3-7022-3020-3)

Hl. Synode der Kirche Griechenlands (Hg.), Τὰ σύγχρονα ηλεκτρονικά μέσα στὴν ὑπηρεσία τοῦ ποιμαντικοῦ ἔργου τῆς ἐκκλησίας. Διαπιστώσεις καὶ προοπτικές. Πρακτικά ἡμερίδος. Διορθόδοξον Κέντρον Ἱερᾶς Μονῆς Πεντέλης, 12 Ἰουνίου 2008, (Σειρὰ Ποιμαντικῆς Βιβλιοθήκης 22), Athen: Apostolische Diakonie der Kirche Griechenlands 2009, 157 S. (ISBN 978-960-86870-9-8)

Hekimoglou, Evangelos (ed.), Πρίγκηπος. Μητροπολιτικός Ναός Αγίου Δημητρίου: Αποκατάσταση εικόνων και τέμπλου./Büyükkada. Saint Demetrios Cathedral Church: Restoration of the Icons and Iconostas (griechisch/englisch), Thessaloniki: E. N. Manos Ltd. 2009, 167 S. (ISBN 978-960-88442-2-3)

Kazandjiev, Georgi, Dr. Joseph Metropolit von Vakna und Preslav (1898–1988) (bulgarisch), Dobrič: Verlag »Matador 74« 2008, 132 S. (ISBN 978-954-371-146-8)

Moga, Ioan, Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht, Diss., (Forum Orthodoxe Theologie 9), Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2010, 439 S. (ISBN 978-3-643-10444-1)

Nikolakopoulos, Konstantin, Paulus' Rühmen »in den Schwächen«. Exegetische Erwägungen zu 2 Kor 12,6–10, in: *Constantine J. Belezos*, (ed.), *Saint Paul and Corinth. 1950 Years since the Writing of the Epistles to the Corinthians. Exegesis – Theology – History of Interpretation. Philology – Philosophy – St. Paul's Time. International Scholarly Conference Proceedings (Corinth, 23–25 September 2007)*, Volume II, in collaboration with *Sotirios Despotis* and *Christos Karakolis* on behalf of the Scientific Organizing Committee (Chair: *Stylios G. Papadopoulos*), sponsored by the Prefecture and the Municipality of Corinth, Athens: Psychogios 2009, S. 405–420

Ökumenisches Patriarchat, Ἡμερολόγιον Οἰκου-
μενικοῦ Πατριαρχείου 2010, Thessaloniki 2010,
1324 S. (ISSN: 1 108-8680)

Pro Oriente, Stiftung (Hg.), Pro Oriente Jahrbuch
2008. Wien/Salzburg/Graz/Linz, Wien 2009,
279 S. (ISBN 978-3-901188-00-8)

Schmemmann, Alexander, Μικρό Συναξάρι. Text von
Georgios Basioudis, Herausgegeben von Basilis
Argyriadis, Athen: Ἐν πλῶ 2008, 74 S. (ISBN:
978-960-6719-42-4)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.),
Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Ein-
führung. 28. Februar 2009, (Arbeitshilfen 232),
Bonn 2009, 41 S.

Dass., Weltkirchliche Arbeit heute für morgen –
Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher
Diözesen. 23. September 2009, (Arbeitshilfen
235), Bonn 2009, 204 S.

Dass., Christus aus Liebe verkündigen. Zur
Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischen
Hintergrund. 24. August 2009, (Arbeitshilfen
236), Bonn 2009, 71 S.

Dass., Wenn du den Frieden willst, bewahre
die Schöpfung, Welttag des Friedens. 1. Januar
2010, (Arbeitshilfen 237), Bonn 2010, 20 S.

Dass., Beieinander bleiben. Familienpastorale
Arbeitshilfe 2010 zum Familiensonntag,
(Arbeitshilfen 238), Bonn 2010, 32 S.

Dass., Auf dem Weg aus der Krise. Beobachtungen
und Orientierungen. Stellungnahme einer von
der Kommission für gesellschaftliche und sozi-
ale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz

berufenen Arbeitsgruppe zur Finanz- und
Wirtschaftskrise. 4. Dezember 2009, (Die deut-
schen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche
und soziale Fragen 30), Bonn 2009, 39 S.

Dass., Berufen zur caritas. 5. Dezember 2009,
(Die deutschen Bischöfe 91), Bonn 2009, 52 S.

Studii Teologice. Revista Facultăților de Teologie
din Patriarhia Română, revistă fondată în anul
1929 de către Prof. Dr. *Teodor M. Popescu*, 3 Heften:
Serie A III–A, Anul IV, Nr 3, Iulie–Septembrie
2008, Nr. 4, Octombrie–Decembrie 2008; Anul
V, Nr. Ianuarie–Martie 2009, București

Synek, Eva M., »Dieses Gesetz ist gut, hei-
lig, es zwingt nicht...«. Zum Gesetzesbegriff
der Apostolischen Konstitutionen, (Kirche
und Recht 21), Wien: Verlag Plöchl–Druck
Ges.m.b.H. & Co. KG 1997, XIII + 129 S. (ISBN
3-901407-08-1)

Dies., Οἶκος. Zum Ehe- und Familienrecht
der Apostolischen Konstitutionen, (Kirche
und Recht 22), Wien: Verlag Plöchl–Druck
Ges.m.b.H. & Co.. KG, XVI + 334 S.

Tzerpos, Vasileios D., Τὸ ἰωάννειο πρόβλημα. Συμβολή
στὴ μελέτη τῆς ἰωάννειας γραμματείας, (Βιβλική
Βιβλιοθήκη 43), Thessaloniki: P. Pournaras 2009,
584 S. (ISBN 978-960-242,-412-4)

Vancos, Miltiadis Chr., Ἡθικὴ θεώρηση τῆς ἔκτρωσης,
Thessaloniki: Verlag Κορνηλία Σφακιανᾶκη 2009,
279 S. (ISBN 978-960-6681-24-0)

Wenz, Gunther, La condición creatural del
hombre según el decálogo interpretado por
Lutero. [The Created Condition of Humankind
According to the Decalogue Interpreted by
Luther], Sonderdruck aus: *Scripta Theologica* 40
(2008/2) 559-569

Ders., Tra i Tempi. Sulla comprensione sto-
rica della teologia della crisi di Karl Barth,
Sonderdruck aus: *Hermeneutica* (2009) 7–26

Westnik of St. Tikhon's Orthodox University.
Series: Theology Vestnik. Pravoslavnogo. Sv'ato –
Tichonovskogo. Gumanitarnogo. Universiteta (= *Anzeiger der orthodoxen St.-Tichon-Universität
für Geisteswissenschaften*), hg. v. Erzpriester
Vladimir Vorogjev, Bd. 1, Teil A, 4 (28), Moskau
(Okt.–Dez. 2009)

Autoren

Alexopoulos, Theodoros

Dr. theol., Dr. theol. habil.
Kerkyras 72, GR-11363 Athen

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat an
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Cilerdzic, Andrej

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter an
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Klausenerstr. 19, D-81547 München

Dafni, Evangelia G.

Dr. theol., Lektorin an der Theologischen
Fakultät der Universität Thessaloniki
Adalbertstr. 31, D-80799 München

Dura, Nicolae

Dr. theol., Bischofsvikar in Österreich
der Rumänischen Orthodoxen Erzdiözese für
Deutschland, Österreich und Luxembourg,
Pfarrer der rumänischen orthodoxen
Kirchengemeinde Wien
Kobelgasse 18, A-1110 Wien

Fahl, Dieter

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

Marinescu, Adrian

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Liturgik
und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte
an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, DE-80539 München

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

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr.
h. c., Dr. h.c., für Orthodoxe Theologie
(Geschichtliche Theologie und Ökumenik),
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität
München
Roseggerstr. 23b, DE-85521 Ottobrunn

Panagopoulos, Georgios

Dr. theol., Ass. Prof. für Patristik an
der theologischen Hochschule von Ioannina
Syntagmatarchou Sissi 55, GR-26331 Patras

Patuleanu, Constantin

Univ.-Prof., Dr. theol., für Kirchengeschichte
an der Orthodox-Theologischen Fakultät
der Univ. Craiova (Rumänien), Pfarrer
Str. Al. I. Cuza 13, RO-200585 Craiova

Wenz, Gunther

Univ.-Prof., Dr. theol., für
Systematische Theologie an der Evangelisch-
Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D-80538 München

Abkürzungen

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

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

Orthodoxes Forum (Ofo)

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Gegründet und Herausgegeben (1987–2005) von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou. Herausgegeben von Prof. Dr. theol. Konstantin Nikolakopoulos.

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 in der Regel zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 34,– €. Einzelheft: 19,– €.

An den bislang erschienenen Heften des Ofo (24 Jahrgängen), die mehr als 8.000 Seiten umfassen, haben über 200 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

»Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen.«

Ökumenisches Forum

»Πρόκειται για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χώρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

Εκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D – 80539 München

CA

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

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

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	151
Sotirios Despotis, Die Seefahrtperikope (Apostelgeschichte 27, 1–28, 10)	153
Ferdinand Gahbauer, Die Brücke als Symbolbegriff für theologische Aussagen	161
Athanasios Despotis, Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul	171
Anastasios Salapatas, The Liturgical Theology of Initiation in the Sermon »On Holy Baptism« by Gregory of Nazianzus	181
DOKUMENTE	193
A. Arbeitspapier des Theologischen Arbeitskreises der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland: Beten in ökumenischer Perspektive. Überlegungen aus orthodoxer Sicht	193
B. Gemischte Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche (12. Plenarsitzung Wien, Österreich, 20. – 27. September 2010)	197
C. Sechstes Theologisches Gespräch zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der russischen orthodoxen Kirche (Weltenburg, 7. – 10. Dezember 2009)	199
D. Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus (Magdeburg, 17. – 21. November 2010)	201
REZENSIONEN	205
Christos Oikonomou, Καινή Διαθήκη καὶ ἐρμηνευτές Πατέρες, (Βιβλικές Μελέτες 1) (Konstantin Nikolakopoulos)	205
Jutta Koslowski, Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev (Sven Boenneke)	207
Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter, editiert, übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis (Andreas Weiß)	209
Martin Honecker, Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen (Anargyros Anapliotis)	211

<i>Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Jutta Koslowski)</i>	216
<i>Ioannis Kourembeles, Λόγος Θεολογίας Α' (Athanasios Vletsis)</i>	218
CHRONIK	227
ANHANG ZUR CHRONIK	249
<i>Theodor Nikolaou, Orthodoxie und Ökumene an der LMU. Eine Skizze</i>	
EINGESANDTE SCHRIFTEN	253
AUTOREN	255
ABKÜRZUNGEN	256
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS	257
REZENSIONEN	257
<i>Christos Oikonomou, Κρυπτός και φανερός: Πάτρις (Th. Oik. ΜΑ) και ΠΑΤΡΙΣ (Κωνσταντίνος Νικολαΐδης)</i>	257
<i>John Leaboy, Die Ikonen der Heiligen Dreieinigkeit des Athon (Publik. Steven Boonick)</i>	257
<i>Ελένη και Μανώλης, Η ορθόδοξη εικονομαχία: Η νέα Κανονιστική με την Κρίση της Λογικής και της Κρίσης, εικόνες, εικόνες και εικόνες (Ανδρέας Κωστής)</i>	259
<i>Κωνσταντίνος Νικολαΐδης, Η εικονομαχία: Η νέα Κανονιστική με την Κρίση της Λογικής και της Κρίσης, εικόνες, εικόνες και εικόνες (Ανδρέας Κωστής)</i>	259

Geleitwort

Die Fachzeitschrift des Münchener Instituts für Orthodoxe Theologie »Orthodoxes Forum« vervollständigt mit vorliegendem Heft ihren 24. Jahrgang, sodass wir im kommenden Jahr ihr Entstehungsjubiläum von einem Vierteljahrhundert begehen dürfen. Mit Stolz können wir auf die bisherigen Beiträge zur Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität sowie zur ökumenischen Verständigung zurückblicken. In diesem Jahr schied unser wissenschaftlicher Mitarbeiter, der rumänische Priester Dr. Ioan Moga, wegen seines Umzuges nach Österreich aus der Schriftleitung der Zeitschrift aus. Für sein unermüdliches Engagement und seine äußerst produktive Mitarbeit am »Orthodoxen Forum« gebührt Herrn Dr. I. Moga, der nun als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät tätig ist, unser aufrichtigster Dank.

Das vorliegende Heft, das die schöne Tradition fortsetzt, neben den erfahrenen auch jungen Wissenschaftlern ein Publikationsforum zu ermöglichen, wird dem am Münchener Institut gepflegten Profil der Orthodoxen Theologie gerecht. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die darin enthaltenen Aufsätze stark biblisch bzw. patristisch geprägt sind. Allen Mitwirkenden, die mit ihrem Text zu diesem Heft beigetragen haben, sei herzlich gedankt.

Konstantin Nikolakopoulos

Die Seefahrtperikope (Apostelgeschichte 27, 1–28, 10)¹

von Sotirios Despotis, Athen

Die abenteuerliche Reise des Paulus von Jerusalem nach Rom, die das zweibändige Werk des Lukas abschließt, rückte in den letzten fünfzehn Jahren in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses, nicht aus theologischen Gründen, sondern in Bezug auf die Identität der Insel Melite. H. Warnecke (W.) behauptete in seiner Doktorarbeit *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus* (Stuttgart 1989), dass der Ort *Melite*, wo der Schiffbruch geschah, nicht mit Malta, sondern mit Kefallenia zu identifizieren sei. Diese wissenschaftliche Arbeit von einem Nicht-Theologen sowie die Art und Weise ihrer medialen Aufnahme, hatte sowohl großes Lob, aber auch heftige Kritik² zur Folge. In Griechenland wurde die These von Erzpriester Prof. Dr. G. Metallinos vorgestellt und bei drei Konferenzen/Symposien, mit der Unterstützung der Metropole von Kefallenia, *nüchtern und besonnen* diskutiert.

In dieser Arbeit wird unser Interesse nicht auf der Geografie, sondern auf der philologischen und theologischen Bedeutung dieser Odyssee des Apostels der Heiden liegen³. Die Reise vollendet die Prophetie des Auferstandenen in der Einleitung der Apostelgeschichte: *Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde* (1, 8⁴). Die Bedeutung, die Lukas auf diese Romfahrt legt, wird auch vom Umfang der Erzählung im Buch der Apostelgeschichte bezeugt. Wie die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem in neun Kapiteln des Lukasevangeliums erzählt wird (9, 51 – 18, 34), so nimmt auch die Seefahrt des Paulus von Jerusalem nach Rom (wenn man die Apologien in der Heiligen Stadt und Cäsarea ebenfalls miteinberechnet) ein Drittel der Apostelgeschichte (Kap. 21–28) ein. Dieser Umfang der Beschreibung von Paulus' Reise nach Rom verdankt sich den Details und der Genauigkeit, mit denen Lukas die Abenteuer von Paulus beschreibt.

¹ Der Aufsatz ist die bearbeitete Version des Gastvortrags, den der Autor bei seinem Erasmus Aufenthalt an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München am 18. Juni 2008 gehalten hat.

² Protagonist dieser Kritik war J. Wehnert, »Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom (Apg 27–28)«, *ZThK* 87 (1990) 67–99. desselben »'...und da erfuhren wir, daß die Insel Kephallenia heißt'. Zur neuesten Auslegung von Apg. 27–28 und ihrer Methode«, *ZThK* 88 (1991) 169–80. Auf diese Kritik antwortet A. Suhl, »Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus«, *ZThK* 88 (1991) 1–28, (vgl. Zum Seeweg Alexandrien – Rom, *TZ* (1991) 208–213; H. Weirnecke – Th. Schirrmacher, War Paulus wirklich auf Malta?, Neuhausen – Stuttgart 1992).

³ Detaillierte Bibliographie über diese Perikope siehe P. Dominic Mendonca, Shipwreck and Providence. The Mission Programme of Acts 27–28, (Diss.), München 2004. http://edoc.ub.uni-muenchen.de/6517/1/Mendonca_Dominic.pdf, S. 374.

⁴ Nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, herausgegeben von der Katholischen Bibelanstalt, Stuttgart 1980.

M. Reiser⁵ verglich die einzelne lukianische Beschreibung eines Schiffbruches (von den vielen, die Paulus erlitt, vgl. II Kor. 11, 25) mit anderen Parallelen synoptischer Erzählungen der hellenistischen und römischen Literatur⁶. In diesen Romanen treffen wir phantasievolle Beschreibungen von riesigen Wellen, begleitet von Blitzen und Donner, die aber bei unserer Erzählung fehlen. Derselbe Lukas verspricht bei der Einleitung seines Werkes *die Fakten* (πράγματα) *von Anfang an genau aufzuschreiben* (Lk. 1, 3).

Dass die Seefahrtperikope kein Produkt der fruchtbaren Phantasie des griechischen Verfassers ist, sondern von ihm in eigener Erfahrung erlebt wurde, wird auch durch die Benutzung der ersten Person bezeugt. Es ist zu bemerken, dass nicht nur die Beschreibung der Paulusreise von Jerusalem in die Ewige Stadt, sondern alle wir-Berichte mit Seefahrten verbunden sind. Es geht um die Reise des Paulus von Troas nach Mazedonien (16, 10–17), von Troas nach Miletus (20, 5–15) und von Miletus nach Caesarea (21, 1–18). Einige Forscher⁷ vermuten, dass diese Perikopen von einer selbstständigen Quelle stammen. Die Ausdrucksweise und der Stil der Wir-Berichte sind aber echt lukianisch. Das führt zum Ergebnis, dass diese Berichte entweder Kompositionen des Verfassers sind, oder dass Lukas vollständig (durchgehend) eine solche Quelle bearbeitete. Andere Forscher behaupten, dass die erste Person zu Gunsten der Historizität der Ereignisse des Erdbebens im Gefängnis in Philippi (16, 16–40), zu Gunsten der Auferstehung des Eutychus (20, 7–12) und hinsichtlich der Rettung der 270 Schiffbrüchigen sowie des Paulus selbst benutzt wird. Auf diese Weise bekommen all diese Ereignisse die Glaubwürdigkeit eines Augenzeugen. Andere verbinden die Benutzung der wir-Perikopen mit der Sympathie des Verfassers für die christlichen Leiter. Sie können aber nicht erklären, warum der Verfasser nicht dasselbe Gefühl während der gesamten Erzählung der Apostelgeschichte aufzeigt. Neulich wiederholte D.R. Macdonald⁸ die alte Meinung, dass Lukas mit dem ersten Plural zur Imitation des Epos der Odyssee abzielt. Diese Meinung basiert auf dem homerischen Ausdruck *Geratend aber auf eine Untiefe im Meer, ließen sie auflaufen das Schiff* (ἐπέκειλαν τὴν ναῦν⁹, 27, 41) Dieser Ausdruck kommt sechs Mal vor, hauptsächlich in den Rhapsodien 9–12, in welchen der Protagonist Odysseus in der ersten Person redet. Aber ein Zitat von Odysseus allein, auch wenn es vielleicht in hellenistischer Zeit als Motto bekannt war, kann nicht die Parallelität der Odyssee mit den Kapiteln 27–28 der Apg., wo sich die erste Person mit dem dritten Plural abwechselt, begründen. Derselbe Forscher notiert, dass alle vier wir-Perikopen mit Troas in Beziehung stehen. Als Bindeglied unserer Perikope mit Troas erwähnt er, dass das erste Schiff (Apg. 27, 2) aus Adramyttium kommt, aus einer Gegend in der Nähe von

⁵ M. Reiser, Von Caesarea nach Malta. Literalischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27, Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, in: F.W. Horn (Hg.), Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin – New York 2001, S. 49–74, hier S. 51–61.

⁶ Plutarchos, Δίων καὶ Βρούτος, ediert von K. Ziegler, Leipzig ²1964, S. 25.1–11. Aelius Aristides, Ἐποὶ Λόγοι 2, ediert von W. Dindorf, Leipzig 1829, S. 293f.; Arrian, Periplus ponti Euxini, ediert von A. G. Roos–G. Wirth, Leipzig 1968, S. 3.2–4. Jens Börstinghaus, Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukianischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6, (WUNT II), Tübingen 2010. S. 274.

⁷ Eine Zusammenfassung der Geschichte der Forschung über die Wir-Berichte siehe Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ²2004, S. 313–318.

⁸ D.R. Macdonald, The Shipwrecks of Odysseus and Paul, NTS 45 (1999) 88–107. Vgl. J. Dupont, The Sources of Acts: The Present Position, London 1964, S. 75–168.

⁹ Statt πλοῖον wird das hapax legomenon ναῦς benutzt.

Troas. Es fällt auf, dass die meisten Forscher die einfachste Lösung nicht annehmen, nämlich die, dass Lukas Augenzeuge der Fakten war.

Dass Lukas historische Fakten niederschreibt, die er als Augenzeuge erlebt hat, bedeutet nicht, dass seine Beschreibung journalistisch sein muss. Zu hellenistischer Zeit hatte der Historiker eine Pflicht gleich der des tragischen Dichters: indem er künstlerisch die packenden Fakten abbildet, erregt er *ἔλεον καὶ φόβον* (Mitleid und Furcht) bei den Hörern¹⁰.

Deswegen ist auch die Romfahrt des Paulus episch und dramatisch von Lukas abgebildet. Die Winde, die das erste adramyttische Schiff an der Verwirklichung¹¹ seiner Fahrt hindern, stehen dem Willen des Paulus, die Ewige Stadt zu erreichen, auch als er das zweite alexandrinische Schiff besteigt, das unter dem Schutz von Kreta hin gen Salmone fährt, entgegen. Nach einer Pause bei den »Schönen Häfen« (kaloi Liménes), in dessen Nähe die Stadt Lasäa lag, und das für den Steuermann und den Kapitän günstige aufkommen des Südwindes, gipfeln sich die Spannung und die Anstrengung im Losbrechen des heißen staubtragenden sciroccos (Wirbelsturm), der heftig stürmender Eurakylon (Nordost) genannt wird (27, 14–15). *Da das Schiff vom Sturm hart bedrängt wurde*, werden zuerst die Segel und dann der Mast abgenommen (dessen Fall tödliche Verletzungen bei den Seefahrern hervorrufen konnte). Es ist bemerkenswert, dass – im Vergleich mit Jona –, in diesem Fall keine Belastung

¹⁰ A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, München 1993, S. 856f betont: Polybios (2, 56) erhebt gegen Phylarchos heftige Vorwürfe, die eine ganze Richtung der Historiographie treffen. Diese habe die wahre Aufgabe aller Geschichtschreibung, die Feststellung und Überlieferung des Wahren, verraten und sich dem Effekt um jeden Preis verschrieben. Erschütterung und Wirkung auf das Gefühl (ἐκπλήξαι καὶ ψυχαγωγῆσαι) seien ihr einziges Ziel, auf das auch die Forderung nach ἐνάργεια, nach unmittelbarer Anschaulichkeit gerichtet ist. Wenn dieser Historie vorgeworfen wird, daß sie auf die gefühlsmäßige Teilnahme der Leser (ἔλεος, συμπάθεια) spekuliere und dabei das Wissen um die grundverschiedene Zielstellung von Geschichtschreibung und Tragödie preisgebe, wird es klar, daß Autoren nach Art des Phylarchos und Duris – im 4. Jahrhundert ist Ktesias ihr Vorläufer – die Dramatisierung ihrer Berichte mit den Mitteln der tragischen Bühne anstrebten und derart die Grenzen zwischen Dichtung und Geschichtschreibung bis zur Unkenntlichkeit verwischten. Auch die Kritik Plutarchs an Phylarchos (Them. 32) schlägt in dieselbe Kerbe. [...] Wenn sich bisher deutlich zwei Gegensatzpaare abzeichneten – zunächst Sorgfalt der sprachlichen Form gegen Gleichgültigkeit auf diesem Felde, zum ändern aber strenger Wahrheitssinn gegen Gestaltung um des Effektes willen-, so ist damit keineswegs gesagt, **daß sich die beiden Antinomien in Parallele setzen lassen.** [...] Zwar wird gorgianische Psychagogie abgelehnt und zuverlässiger Bericht des Wahren und Wesentlichen gefordert, andererseits aber eine Aufhöhung der Sprache durch maßvolle Verwendung rhetorischer Mittel durchaus empfohlen. Zu diesem schwierigen Fragenkomplex hat auch K. von Fritz in einer gewichtigen Abhandlung das Wort ergriffen, die neben anderem einen ausgezeichneten Überblick über die verwickelte Geschichte des Problems bietet. Ohne zu dem Begriff einer peripatetischen Geschichtschreibung zurückkehren zu wollen, stellt er die Möglichkeit zur Debatte, Duris und seinesgleichen könnten bei ihrem Programm in einer von Aristoteles nicht intendierten Weise unter dem Einfluss der Poetik gestanden haben. An einer bekannten Stelle (Poet. 1451 b 5 ff.) gibt Aristoteles vom Standpunkt des Philosophen der Dichtung vor der Historie den Vorrang, weil sie μᾶλλον τὰ καθόλου, die Geschichte dagegen μᾶλλον τὰ καθ' ἑκαστον aussage, was man so interpretieren darf, daß die Dichtung imstande ist, durch ihre Möglichkeiten der Konzentration und Akzentsetzung die großen Lineamente an einem »Fall« deutlicher hervortreten zu lassen. Von hier aus, denkt v. Fritz, habe die Richtung des Duris den Impuls empfangen, Historie durch die Art der Darstellung mit der Dichtung in dem Bemühen um das καθόλου wetteifern zu lassen. Von hier aus sei auch der Gegensatz zu der belehrenden Tendenz der Isokrateer als notwendig zu verstehen.

¹¹ Und von Sidon fuhren wir ab und segelten unter Zypern hin, weil die Winde widrig waren.

oder kein Verlust menschlichen Lebens vorkommt. Die Besorgnis erreicht mit Vers 27, 20 den Höhepunkt: *Mehrere Tage hindurch zeigten sich weder Sonne noch Sterne, und der heftige Sturm hielt an. Schließlich schwand uns alle Hoffnung auf Rettung.*

Mit der Ermahnung des Paulus, *Niemand von euch wird sein Leben verlieren, nur das Schiff wird untergehen* und dem Befehl *Habt also Mut, Männer!* (27, 22) wird die Angespanntheit der *zweihundertsechundsiebzig* (276) Seefahrer und der Hörer beruhigt. Das Gefühl von einem Happy End nach vierzehn Tagen Umherirren auf der Adria wird mit der frohen Botschaft an die Matrosen, *daß sich ihnen Land näherte* (27, 27) bestätigt. Alle, Heiden und Christen, nehmen am gemeinsamen Mahl teil. Und als die Hörer mitleidend wünschen, dass es Tag werde, damit die Sonne aufgehe und die Erlösung komme, da kommt die vollständige Katastrophe: *Als sie aber auf eine Sandbank gerieten, strandeten sie mit dem Schiff; der Bug bohrte sich ein und saß unbeweglich fest; das Heck aber begann in der Brandung zu zerbrechen* (27, 41). Dieses tragische Geschehen führte zum Beschluss der Soldaten, alle Gefangenen (auch den Protagonisten Paulus) zu töten *damit keiner schwimmend entkommen könne*. Dieses Vorhaben wird allerdings vom Hauptmann Julius abgewehrt, da er Paulus am Leben erhalten wollte (27, 42–43).

Die Schiffbrüchigen erfahren die Gastfreundschaft der *freundlichen Barbaren* (28, 2). Unerwartet wird Paulus nun aber durch eine Giftschlange an der Hand gebissen, womit die Spannung bei den Hörern steigt. Paulus, der für die Mitpassagiere ein von Gott gesandter Mensch ist, wird von den Einheimischen der Insel als Mörder angesehen, den die Rachegöttin, die Theia Dike, *nicht leben lässt, obgleich er dem Meer entkommen ist* (28, 4). Die Meinung und die Gefühle der Hörer werden wieder umgestürzt, als sie etwas später sehen, dass ihm nichts Schlimmes widerfahren ist. Nun wird er als Gott angebetet, da ihm vom *Therion* – Tier kein Schaden zugefügt wurde. Nach drei Monaten folgt der »Triumph« des Gottesmenschen mit dem dritten alexandrinischen Schiff, das die Dioskuren als Schiffszeichen trug, nach Syrakus, Rhegion, Puteoli. Zwei Gruppen von Brüdern kamen ihnen bis Forum Apii und Tres Tabernae entgegen.

Die oben skizzierte dramatische Verwicklung dieser Odyssee des Paulus hat m.E. die folgende chiasmische Struktur:

27, 1–8: Reise von Cäsaria nach Guthafen von Kreta.

A. 27,9–12: Prophetie des Paulus – Ablehnung seiner Warnung durch die Mehrheit.

B. 27, 13–20: Die drei ersten Tage nach Abfahrt des Schiffes (Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit, Trostlosigkeit).

C. 27, 21–25: Evangelium-Prophetie des Paulus.

B'. 27, 27–38: Vierzehnte Nacht: Annäherung an Melite – Gemeinsames Mahl (Steigerung der Munterkeit, Heiterkeit, Fröhlichkeit, gute Stimmung).

A'. 27, 39–28, 10: Schiffbruch – Rettung der Gefangenen und des Paulus. Heilung des Vaters von Publius und der übrigen Barbaren der Insel.

28, 11–15: Paulusreise von Melite nach Rom.

In der Erzählung wird die Dreiergruppe benutzt¹². Drei Schiffe werden mobilisiert um Paulus von Palästina nach Rom zu bringen. Drei Reden hält der Apostel der Heiden vor dem Schiffsvolk (-mannschaft) und den Passagieren dieser drei Schiffe. Drei Tage lang entleeren die Matrosen das Schiff, drei Monate überwintern sie auf Melite und drei Tage

¹² Diese Bemerkung stammt aus *H.G.Kettenbach*, Das Logbuch des Lukas. Das antike Schiff in Fahrt und vor Anker, Frankfurt a.M. 1997, S. 160–166.

auf Syrakus. Drei Mal wird das Verb διασώζω (= am Leben erhalten-retten) verwendet und drei Mal das Nomen ἐνδουμία (=da wurden sie alle guten Mutes) als Ergebnis/Konsequenz der Mahnungen des Paulus und des Eingreifens des Gottes des Paulus. Drei Mal wird die Philanthropie der Heiden und der Barbaren erwähnt.

Wenn die chiasmische Struktur gültig ist, dann findet sich die Pointe der Erzählung in der Rede des Paulus inmitten aller Passagiere, (und zwar) in dem Moment, als jede Hoffnung auf Rettung verschwand: *da trat Paulus in ihre Mitte und sagte: Männer, man hätte auf mich hören und von Kreta nicht abfahren sollen, dann wäre uns dieses Unglück und der Schaden erspart geblieben. Doch jetzt ermahne ich euch: Verliert nicht den Mut! Niemand von euch wird sein Leben verlieren, nur das Schiff wird untergehen. Denn in dieser Nacht ist ein Engel des Gottes, dem ich gehöre und dem ich diene, zu mir gekommen und hat gesagt: Fürchte dich nicht, Paulus! Du mußt vor den Kaiser treten. Und Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir fahren. Habt also Mut, Männer! Denn ich vertraue auf Gott, daß es so kommen wird, wie mir gesagt worden ist. Wir müssen allerdings an einer Insel stranden.* Im Kontext dieser Rede befinden sich die Verse 33–38, die die Einladung und die Verwirklichung des gemeinsamen Mahles beschreiben.

Mit dieser Paulusprophetie in der Mitte des stürmischen Meeres wird bewiesen, dass, wenn Chaos auftaucht und die Hoffnung der Ökumene zugrunde gerichtet wird, der christliche Führer Träger der Prophetie, der Paraklese und Mittel der Rettung ist. In vielen parallelen Texten des Altertums kommen in solchen entscheidenden Momenten, wenn der Seegang den Zenit erreicht und die Hoffnung den Nadir, Reden vor. Aber in keinem von diesen haben wir ein entsprechendes Evangelium der Rettung¹³. In den anderen Texten wird einfach das Ankommen des tragischen Endes festgestellt und es werden diejenigen selig gepriesen, die auf den Kriegsschlachtfeldern gefallen sind, denn auf diese Weise bekamen sie die Möglichkeit ehrenvoll bestattet zu werden.

Durch die apokalyptische Prophetie des Paulus am Anfang der Abfahrt von Kreta, dass *diese Fahrt nur mit Leid und großem Schaden vor sich gehen wird, nicht allein für die Ladung sondern auch für unser Leben* (27, 10), wurde Paulus von den Mitpassagieren sicherlich als Unglücksvorhersager betrachtet. So wurden auch die christlichen Hörer der Apostelgeschichte von der multikulturellen Umwelt wegen der Eschatologie der urchristlichen Predigt konfrontiert. Nach Tacitus wurden die Christen mit der Anklage hingerichtet, dass sie Feinde des menschlichen Geschlechtes seien¹⁴.

Der Ausgang und die Fakten aber bestätigen die christliche Prophetie, *die immer auf die Vermeidung von Unglück und Schaden zielt* (27, 21). Der wichtigste Punkt ist, dass im entscheidenden Moment der Katastrophe, Paulus, statt die Früchte seiner prophetischen Gabe zu ernten und seine Mitpassagiere für Idolatrie und Ungehorsam zu tadeln (indem er parallel apokalyptische Predigten über das nahe Ende und die Parusie Christi hält), die frohe Botschaft der Rettung verkündet, die der Engel Gottes ihm gebracht hat. Diese Botschaft bringt Unverzagen und Mut. Der Optimismus für die Zukunft wird von der unerschütterlichen und festen Glaubenszuversicht des Apostels Paulus zu Gott und seinem Wort geschöpft. *ES wird so kommen, wie Er MIR gesagt hat.*

Paulus selbst wird Urheber der Rettung seiner Umwelt. Der Kern der Rede liegt in den Wörtern des Engels zu Paulus: *Fürchte dich nicht, Paulus! Du mußt vor den Kaiser treten.*

¹³ Die parallelen Texte hat S.M. Praeder (Acts 27:1–28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts, *Catholic Biblical Quarterly* 46 [1984] 683–706) gesammelt.

¹⁴ Tacitus Annales 15, 44: odio humani generis (siehe I Klem. 6: Origenes Contra Celsus 7.3).

Und Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir fahren (27, 23). Gen. 18, 27–33 beweist, dass die Anwesenheit eines Gerechten für die ganze Stadt zur Rettung wird. Als gegenteiliges Beispiel hierzu steht Jona. Er verweigert den göttlichen Befehl, das Evangelium der Umkehr im heidnischen Ninive zu predigen. Diese Ablehnung wirkt zerstörend für das ganze Schiff, das ihn trägt. Im Falle des Paulus wirken der Gehorsam zu Jesu Befehl, die Mission für die Ökumene und sein Glaube erlösend-rettend für die Passagiere des Schiffes, unabhängig von Rasse oder Religion. Das wird im Epilog von Kap. 27 bewiesen. Der Plan der Soldaten, alle Gefangenen umzubringen, wird von Hauptmann Julius vereitelt, weil er Paulus retten will.

Außer der Paraklese, die Optimismus und Mut schenkt, ist besonders das Mahl zu erwähnen, zu dem Paulus die hungrigen Mitpassagiere einlädt: *Deshalb rate ich euch: Esst etwas; das ist gut für eure Rettung. Denn keinem von euch wird auch nur ein Haar von seinem Kopf verlorengehen* (27, 34). Eine ebensolche Einladung zum gemeinsamen Mahl inmitten des stürmischen Meeres trifft man in anderen Texten der Literatur nie an. Natürlich ist das Mahl nicht eucharistisch, denn es werden nie die Worte des Sakramentes zitiert und es fehlt auch die Koinonie vom gemeinsamen Becher. Es könnte sowieso kein Abendmahl sein, da keine gemeinsame Taufe aller im Namen Christi stattfindet. Nur die Taufe im Chaos vereinigt sie. Das gemeinsame Mahl erinnert mit dem Ritual (*Nach diesen Worten nahm er Brot, dankte Gott vor den Augen aller, brach es und begann zu essen* 27, 35) an die Mahlgemeinschaft, die Jesus in der Wüste angeboten hatte und welche die Kirche in eschatologischer Vorfreude und Enthusiasmus wiederholte. Diese Mahlgemeinschaften waren auch der Hauptanlass für den Verdacht und der Vorwand für die Verfolgung seitens der heidnischen Umwelt¹⁵.

In der Apostelgeschichte wird, besonders durch die Wiederholung des Wortes *πᾶς*, die Universalität und die Vollständigkeit der Rettung, die von der Eucharistie und den christlichen Liebesmahlen, den »Agapen« herkommt, betont. Nicht zufällig notiert Lukas nach der Erzählung von dem Mahl, und zwar in der ersten Person Plural, dass *Wir im ganzen zweihundertsechundsiebzig Menschen an Bord*³⁷ waren. Die Aufzählung der Menschen am Schluss der Apostelgeschichte erinnert an ihre Einleitung. nach Pfingsten notiert Lukas: Die nun sein Wort aufnahmen, ließen sich taufen; und es wurden an jenem Tag etwa dreitausend Seelen hinzugetan (2, 41). Durch das Mahl wurde die Einigkeit von 276 Seelen mit verschiedener Sprache, Religion und Nationalität in der Mitte des Chaos geschaffen.

Ein Punkt, der überrascht, ist, dass Paulus während seines Aufenthalts auf Melite keine Mission ausübt. Er predigt nie das Evangelium des Reiches Gottes, wie es z.B. bei Lystra geschah (14, 8–18). Die Umkehr zum lebendigen Gott wird weder als Voraussetzung noch als Folge der Heilungswunder zu Gunsten der Barbaren auf der Insel benannt. Möglicherweise will Lukas die nicht zufällige *Philanthropie* der Barbaren auszeichnen (wie mit Emphase bei der Einleitung der Erzählung seines Aufenthalts auf Melite betont wird 28, 2). Diese Philanthropie ersetzt den Glauben an den lebendigen Gott und führt zum Wunder. Im Gegensatz zu den Barbaren und dem Centurio, der sich auch freundlich gegenüber Paulus verhielt und ihn wohlwollend behandelte, zeigen die Juden in den letzten 10 Kapiteln Hass gegenüber dem Apostel der Heiden. Am Schluss der Apostelgeschichte wird die Prophetie von Jesaja zitiert: *Hörend werdet ihr hören und nicht verstehen, und sehend werdet ihr sehen und nicht wahrnehmen* (28, 26 = Jes. 6, 9).

¹⁵ *Athenagoras*, Πρεσβεία περί χριστιανῶν, editiert von W. R. Schoedel, Oxford 1972, S. 3: τρία ἐπιφημιζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα ἀθεότητα, θύεσταια δεῖπνα, οἰδιποδείους μῖξεις.

Aus dem Dargestellten wird deutlich, dass die Anwesenheit und die Wirkung des Paulus sowohl auf dem Schiff inmitten einer multikulturellen und multireligiösen Umwelt, als auch auf Melite in der Mitte von Barbaren, von dem griechischen Arzt als Paradigma der katalytischen Funktion des Christentums und jedes Einzelchristen im Rahmen des Römischen Imperiums gezeigt wird. Die Rolle soll prophetisch, Mut machend, tröstend und bestimmt nicht katastrophal sein.

Es ist auch von Bedeutung, dass Paulus in der Apostelgeschichte nicht als Held oder göttliche Person vorgestellt wird. Im Gegensatz zu Jesus fühlt Paulus selbst Angst und Schrecken vor dem Unwetter und der auf sie zukommenden Zerstörung. Aber er bekommt Mut, als er die Brüder beim Forum Appii und Tres Tabernae ihm entgegenkommen sieht. Was ihn von den anderen Passagieren unterscheidet und ihn in einen *Engel und ein Mittel der Rettung* umwandelt, ist der Glaube an den wahrhaftigen Gott.

Wir müssen den Blick darauf richten, dass der Spannungshöhepunkt des Lesers in Epos, Drama und Roman ganz anders aufbereitet ist als bei modernen Bestsellern oder Kinofilmen; der Erzähler offenbart vom Proömium an, was geschehen wird. Das Ende des Mythos ist also bei den Hörern bekannt. Somit interessieren sie sich nicht so sehr dafür, was am Ende geschehen wird, sondern sie möchten sehen, **wie** es geschehen wird. Auf diese Weise konzentriert sich die Aufmerksamkeit nicht auf das Finale, sondern auf die Entwicklungsstruktur.

In der Apostelgeschichte weiß der Hörer schon durch die Voraussagen in 27, 10 und 27, 21–6 vom erfolgreichen Ende der Seefahrt des Paulus. Das Evangelium wird Rom erreichen, wie es auch Jesus vor seiner Himmelfahrt prophezeit hatte. Die dramatische Frage ist, wie der Plan Gottes vollendet bzw. verwirklicht wird. Die Fahrt des Paulus und seines Evangeliums in das Zentrum der Welt ist, anders als die entsprechenden Feldzüge großer Generäle und Kaiser, nicht triumphierend. Diesem paradigmatischen Weg des Christentums widersetzen sich natürliche und menschliche Faktoren, die denselben zu vereiteln drohen. Auch die Juden helfen Paulus unfreiwillig sein Ziel zu erreichen und den Traum seines Lebens zu verwirklichen, indem sie Paulus vor Gericht bringen mit der Absicht, ihn zu töten. Am Schluss der Apostelgeschichte heißt es: *Er verweilte aber ganze zwei Jahre in seiner eigenen Mietwohnung (in Rom), und nahm alle auf, die hineinkamen zu ihm, verkündend das Königtum Gottes und lehrend über den Herrn Jesus Christus mit allem Freimut, ungehindert* (28, 30–31).

Das oben Erwähnte beweist, dass die Erzählung der abenteuerlichen Seefahrt des Paulus in die ewige Stadt nicht einfach auf die Verkündigung an die Hörer zielt. Durch die dramatische Beschreibung der letzten Reise zum Nabel der Ökumene, stellt jeder *Theophilus* fest, dass trotz der Hindernisse, die während der Schiffsfahrt vorkommen und welche die Verwirklichung des göttlichen Planes zum Scheitern zu bringen drohen, das Evangelium Gottes am Schluss sein Ziel erreichen wird. Parallel dazu versteht der Hörer die Rolle des Weges des Christentums und jedes einzelnen Christen im Rahmen der multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft des Pax Augusta. In einer Welt, in welcher das Gefühl der Einsamkeit und der Angst vor Schmerz, Schuld und Tod herrscht, schenkt der Weg des Christentums Hoffnung, Mut und Rettung. Außerdem kompensiert der Evangelist durch diese Reise, die sein zweibändiges Werk beschließt, Motive, die der Leser in der Erzählung des Weges Jesu und seiner Apostel traf. Diese Motive/Bilder sind die Frohe Botschaft des Engels, die Predigt, die gemeinsamen Mahlfeiern und die Wunder vor und nach Pfingsten, das hartgewordensein der Herzen und die Philanthropie der Samariter – der Heiden, die Hindernisse seitens Jerusalems und das Ungehinderte seitens Roms in Bezug auf die Bekanntmachung des Christentums, der siegreiche Kampf der Kirche gegen die alte Schlange – den Satan,

und die Auferstehung. Schließlich fühlt der Hörer die Reinigung (»Katharsis«) der Angst des Leidens und des Misserfolgs und wird eingeladen zur Nachahmung (»Mimesis«) einer guten und in sich geschlossenen Handlung. Diese Handlung ist die Ankündigung des Evangeliums für die Rettung der Ökumene.

Die Brücke als Symbolbegriff für theologische Aussagen

von Ferdinand Gahbauer, Ettal

Eine Brücke dient dem Menschen seit alter Zeit dazu, Flüsse, Meeresarme und tiefe Abgründe zu überwinden. Bei der Einweihung von Brücken brachte man in der Antike Opfer dar, um die Brücke vor Dämonen zu schützen und sich das Wohlwollen der Götter zu sichern. Da die Brücken das eine Ufer mit dem anderen verbinden, ermöglichen sie dem Reisenden die Fortsetzung seines Weges. Die alten Römer bauten Brücken, um militärische Unternehmungen im Feindesland durchführen zu können. Brücken waren auch wichtige strategische Orte, an denen sich Schlachten entschieden, wie z. B. der Sieg Konstantins im Jahre 312 über Maxentius an der milvischen Brücke in Rom. Aquädukte, die das Wasser aus entlegenen Regionen in die Städte transportierten, übten Brückenfunktionen aus. Im gesellschaftlichen Bereich spricht man vom Abbruch der Brücken, wenn die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstört worden sind. Für die Beziehungen zwischen den Völkern unterschiedlicher Sprache und Kultur bilden Kenntnis bzw. Übersetzung einer fremden Sprache in die Muttersprache oder in eine vertraute Sprache eine unerlässliche Brücke. Dem Wort »übersetzen« liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie beim Überqueren eines Flusses vom einen Ufer zum anderen.¹

Die vielfachen Funktionen einer Brücke haben im Alten Rom in eine Berufs- und Standesbezeichnung Eingang gefunden. Es gab den Pontifex maximus und unter seiner Führung eine Gruppe von Pontifices. Deren Aufgabe bestand in der Durchführung religiöser Riten. Seit Papst Leo d. Gr. tragen auch die Päpste den Titel eines Pontifex maximus. Die etymologische Ableitung dieses Titels entbehrt der Eindeutigkeit. So haben verschiedene Deutungen in die Wissenschaft Eingang gefunden. Die Herleitung der Berufsbezeichnung »pontifex« von pons und facere führt zu der Schlussfolgerung, dass der Pontifex durch die Anwendung religiöser Beschwörungsformeln schwierige und unwegsame Situationen meistern könne. Eine andere Deutung greift auf das Sanskrit zurück und leitet das Wort pons ab von punami, d.h. ich reinige, sühne, »das sich später in purus, punire, poena weiter verfolgen lässt.«²

Nach den Überzeugungen der religiösen Quellen aus dem Perserreich muss die Seele des Verstorbenen eine Brücke überschreiten, die sich letztlich wie ein individuelles Gericht über das vergangene Leben auswirkt. Die Fortsetzung des Weges kann dann entweder in die Hölle oder in den Himmel führen.³ Ähnliche Symbolbedeutungen findet man auch im Islam und in der altchinesischen Bilderwelt.⁴

¹ O. Betz, *Elementare Symbole, Die Zeichensprache der Seele*, Freiburg–Basel–Wien 2009, S. 105–107; Zur Symbolbedeutung der Brücke s. auch *Hanns Knuth*, *Lexikon der Traumsymbole*, Kreuzlingen 13. Auflage 1976, S. 112 sowie *Hans Biedermann*, *Knaurs Lexikon der Symbole*, Augsburg 2002, S. 76f.

² S. dazu *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XV (1978), S. 335f., Stichwort Pontifex; s. unter demselben Stichwort auch *Der Neue Pauly*, *Enzyklopädie der Antike* Bd. 10, S. 135.

³ *August Freiherr von Gall*, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, (Religionswissenschaftliche Bibliothek 7), Heidelberg 1926, S. Sachregister S. 482, Stichwort Brücke.

⁴ Vgl. *H. Biedermann*, *Lexikon der Symbole*, Augsburg 2002, S. 76 f.

Auch in der frühchristlichen Literatur (Hymnen, Predigten) kommt der Brücke eine gewisse Bedeutung als Symbolbegriff für theologische Aussagen zu. Die Bedeutung einer Brücke kommt derjenigen des Weges oder der Pforte bzw. Leiter zu, da sie die Fortsetzung des Weges ermöglicht. Allerdings ist dem Begriff Brücke (pons, γέφυρα) als Symbolbegriff bisher kaum Beachtung geschenkt worden. Nicht einmal ins RAC hat die Brücke als zu behandelndes Stichwort Eingang gefunden. Unternehmen wir daher erstmals in der Fachliteratur den Versuch, die Brücke als Bildbegriff zu verstehen und im Zusammenhang mit den wichtigsten Aussagen des Glaubens zu sehen. Im Neuen Testament kommt das Wort für Brücke, Damm γεφυρα nicht vor, im Alten Testament nach der LXX nur in Jes 37, 25. In Schriftkommentaren der Alten Kirche wird man also vergebens danach suchen. Eher ist es in der altkirchlichen Poesie zu finden. Es wird sich zeigen, dass der Bildbegriff »Brücke« trotz seines nicht gerade häufigen Vorkommens für zentrale christliche Inhalte steht.

1. Das Leben des Christen in der Welt

Aus den ungeschriebenen Sprüchen Jesu wird folgende Aussage überliefert, die sich in einer moslemischen Inschrift in Indien befinden soll: »Die Welt ist nichts anderes als eine Brücke, auf der ihr gehen müsst, aber ihr dürft euch nicht damit aufhalten, darauf euer Haus zu bauen.«⁵ Das Logion sagt nichts über Ausgangspunkt und Ziel der Wanderung des Menschen. Einzig die Brücke steht im Blickfeld des Spruches. Die Welt dient als Brücke für den Hinübergang, wahrscheinlich von der irdischen Geburt ins neue, ewige und bleibende Leben. Die Brücke wird so zum Bild für den Lebensweg des Menschen, den er in Eile zu gehen hat, ohne hier auf Erden eine Bleibe zu finden, denn unsere Heimat ist im Himmel (Phil 3, 20). Mit diesem Spruch deckt sich inhaltlich Spruch Nr. 42 aus dem Thomasevangelium, wo »Jesus sprach: ‚Werdet Vorübergehende‘.«⁶ Der Mensch lebt wie auf einer Brücke, die nicht als dauernder Aufenthaltsort dient, sondern lediglich als Mittel zur Überquerung eines Abgrundes oder Wasserlaufs. Die Brücke vermittelt das Bild des Lebens eines Flüchtlings und des eilig Vorübergehenden, der rasch und entschlossen dem anderen Ufer entgegenstrebt.

Von Elias Synkellos (9. Jh.) ist ein sog. Anacreontikon katanyktikon im 4. Ton überliefert.⁷ Es handelt sich dabei um einen für den liturgischen Gebrauch bestimmten Bußkanon in 24 Strophen. Formell gehört das Gedicht zur Anacreontik⁸, die sich durch ein besonderes Versmaß auszeichnet. Die ersten zwei Silben des Verses sind kurz, die beiden Endsilben lang. Als Synkellos, d. h. Generalvikar, unterzeichnete Elias in Vertretung des Patriarchen von Jerusalem die Beschlüsse der Synode von Konstantinopel (869/70). Der Dichter bringt sein Klagen über die Last des Lebens und die Unzahl seiner Verfehlungen zum Ausdruck. In der zweiten Strophe sagt er, dass er in seinem Leben voraneilt wie man einen Weg dahinzieht und in der dritten Strophe heißt es: »Wie auf einer Brücke schreite ich voran das unstete Leben hier, die Last der Schande über meine Laster schleppe ich unter Klagen voran. Was

⁵ E. Jaquier, Les sentences du seigneur extracanoniques (les Agrapha), *Revue biblique* 15 N. S. (1918) 110.

⁶ W. C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, Frankfurt am Main 1960, S. 166.

⁷ Γέφυρας δίκην προβαίνω βίον ἄστατον τὰ τηδε... (W. Christ–M. Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Hildesheim 1963, S. 47, linke Spalte, S. 9–14), Übersetzung vom Verfasser; das gesamte Gedicht s. *Ders.*, a.a.O., S. 47–48.

⁸ L. Petit, Art. Anacreontiques, in: *Dictionnaire d'Archeologie Chretien et de liturgie* 1, 1863–1872; Zur Person des Elias s. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 604.

schläfst du, Seele, warum siehst Traumgebilde?»⁹ Der Dichter vergleicht das unstete Leben mit einer Brücke, deren Überschreitung er rasch hinter sich bringt. Die Bilder von Weg und Brücke vereinen sich zu einem Bild vom Lebensweg. Woher kommt die Brücke und wohin führt sie? Das Leben eröffnet dem Dichter die Perspektive auf den Tod, auf die Beschränktheit des Wissens und die Unscheinbarkeit der Macht. Gegen Ende des Gedichtes (V. 65–97) aber betet Elias Synkellos um die Befreiung aus dem Feuer der Hölle und aus der Dunkelheit sowie um Bewahrung vor dem Tartarus durch Christus. Er bittet deshalb Gott, dass er ihm helfe, sein Leben im Einklang mit den göttlichen Geboten zu führen. So führen Weg und Brücke seines Lebens letztlich doch zu einem erstrebenswerten Ziel.

2. Die Barmherzigkeit Gottes als Brücke

In Sermo 134 kommt Erzbischof Caesarius von Arles (470–542) auf eine moralische Verfallserscheinung der christlichen Gemeinden zu sprechen, gegen welche die Alte Kirche immer wieder ohne besonderen Erfolg gekämpft hat. Christen zog es nicht selten ins Theater, wo sie Schauspiele ansahen, die der Bischof als schimpflich und blutig bezeichnete. Es kam auch am Sonntag vor, dass solche Veranstaltungen eine größere Anziehungskraft auf Christen ausübten als der Gottesdienst. Caesarius fordert seine »lieben Brüder« auf, solche Leute streng zu tadeln und selbst ein gutes Beispiel zu geben. Sie selbst hätten ja solche Gefahren, die vom Theater ausgingen, überwunden und »die Brücke der Barmherzigkeit Gottes« (*pons misericordiae dei*) sei deshalb nicht abgebrochen worden. Der Zutritt zu ihr stehe auch denen offen, die in der Gesinnung der Umkehr diesen Weg beschreiten wollen, denn Gott will nicht den Tod des Sünders (Ez 18, 32). Das sei besonders an König David sichtbar geworden, der seine Sünde bereut habe.¹⁰ Die Barmherzigkeit Gottes bewahrt die umkehrwilligen Christen vor dem Absturz in das Laster und schenkt ihnen, wenn sie bereit sind auf so fragwürdige Vergnügungen zu verzichten, die Vergebung ihrer Sünden und den Zugang zu den Sakramenten der Kirche.

3. Die Liebe der Mitchristen als Brücke

Eine ähnliche Sorge wie den Oberhirten von Arles ruft auch Johannes Chrysostomus, den Erzbischof von Konstantinopel, auf den Plan. Er richtet eine Homilie an diejenigen, »welche die Versammlung der Kirche verlassen haben«. Er kann diese Leute nicht direkt ansprechen, aber die treu gebliebenen Gläubigen, die er bittet, sich an die Distanzierten zu wenden und diesen die Worte des Bischofs als eines Freundes weiter zu sagen, ohne sie anzuklagen, sondern sie vom Wert der Begegnung mit Christus zu überzeugen, ihnen zu zeigen, dass der christliche Gottesdienst weit über den Gesetzen und Riten der Juden steht, sowie geistlichen Lohn und Heilung mit sich bringt. Durch die Angesprochenen möchte Chrysostomus mit den Distanzierten zusammenkommen, denn so sagt er »als Brücke soll für uns entstehen eure Liebe zu ihnen. Bewirkt, dass diese eure Worte durch eure Zunge hinübergelangen in deren Gehör.«¹¹ Wie die Brücke zwischen zwei Ufern vermittelt, so soll die direkte Zuwendung und Ansprache der Kirchentreuen die Distanzierten erreichen und sie wieder gewinnen. Die Kirchengemeinde wirkt als Brückenbauer, da sie selbst eine Beziehung zu den distanzier-ten Gemeindemitgliedern herstellt, um sie wieder zurückzugewinnen für die Gemeinde.

⁹ W. Christ–Paranikas, a.a.O., S. 47, S. 9–12, linke Spalte, Übersetzung vom Verfasser.

¹⁰ CChrSL 103 (S. 550), Nr. 527, 28.

¹¹ Johannes Chrysostomos, Ad eos qui conventum deseruerunt...3: PG 51, 71 A.

4. Jesus Christus als Brücke

Aus der ins Lateinische übersetzten Poesie der äthiopischen Kirche findet sich im »Carmen Alphabeticum, quod vocatur ‚Enzyra Sebat‘« folgende Anrede an die Gottesmutter: »Tu es navis salutis, trabs et pontis iustitiae.«¹² Geht man davon aus, dass »navis salutis« ein Genitiv ist in Abhängigkeit von trabs, dann heißt dieser Satz: »Du bist der Balken bzw. das Holz, aus dem das Schiff des Heils und die Brücke der Gerechtigkeit besteht.« Das Holz (trabs) bedeutet die menschliche Natur Marias, aus welcher Jesus, das Schiff des Heiles und die Brücke der Gerechtigkeit geboren wurde. Warum heißt der Menschgewordene »Brücke der Gerechtigkeit«? Eine Brücke hat den Zweck, demjenigen, der das andere Ufer erreichen oder einen Abgrund überwinden will, dafür einen Weg zu bieten. Jesus bringt als Schiff des Heiles das Heil, die Rettung, die Rechtfertigung, Gerechtmachung der Menschheit. Er ist aber auch Brücke der Gerechtigkeit, womit an seine Funktion als Richter über die Lebenden und Toten erinnert wird (vgl. Mt 25). Wie einleitend festgestellt, mussten nach persischer Eschatologie die Verstorbenen eine Brücke überschreiten, die gleichzeitig das Gericht über das verflossene Leben des Verstorbenen bedeutete. Sollte hier vorchristliche persische Eschatologie im Hintergrund stehen? Christus ist darüber hinaus auch die Brücke, die Gerechtigkeit im Sinne der Rechtfertigung schenkt.

In seiner Schrift »De spiritu sancto« spricht Didymus der Blinde von der Rolle des Erlösers als eines Mittlers und Gesandten. In dieser heißt es, dass er als Brückenbauer (pontifex) für unsere Sünden angefleht wird, da er in Ewigkeit die rettet, die durch ihn zu Gott gelangen, weil er selbst als Mittler für sie beim Vater eintritt.¹³ Dieses Kapitel steht im Zusammenhang mit der Verheißung des Hl. Geistes als Paraklet nach Joh 14, 16 und 14, 26. Heißt Jesus Brückenbauer, dann ist damit gesagt, dass er sich selbst als Brücke, Mittler und Fürbitter beim Vater für uns einsetzt. Brücke und Mittler kann Christus deshalb sein, weil er wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist. Wie eine Brücke an beiden Ufern verankert ist, so gehört Christus gleichfalls der Welt des Sichtbaren und des Unsichtbaren an.

Ps.-Gregor Thaumaturgos meditiert in seiner 4. Homilie zum Fest der Theophanie, welches auch die Feier der Taufe Jesu beinhaltet, über die Zweifel Johannes des Täufers an der Rechtmäßigkeit der Taufe Jesu durch seine Person. Der Täufer gibt zu Bedenken, dass Jesus Christus Gott und als Sohn Gottes Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, er, Johannes, selbst aber nur ein gewöhnlicher Mensch sei. Jesus sei darüber hinaus das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet. Er wurde Fleisch und nahm Knechtsgestalt an, ohne sich in Fleisch zu verwandeln. Er überbrückte die Erde und den Himmel.¹⁴ Das bedeutet, dass der Menschgewordene die Kluft zwischen Himmel und Erde nicht durch eine andere Brücke, sondern durch sich selbst als Gottmensch überbrückte. Er ist also selbst die Brücke, die den Menschen die Versöhnung schenkt und dadurch den Zugang zu Gott ermöglicht. In seinem theologischen Inhalt steht damit der Begriff des Mittlers im Zusammenhang.

¹² Helenae Aethiopum reginae quae feruntur preces et carmina: CSCO 211, 57, 3, Übersetzung *Marcus van den Oudenrijn*.

¹³ *Didymus*, De spiritu sancto 121: SC 386, 258, 2.

¹⁴ Ps.-Gregor Thaumaturgos, Homilia IV in Sancta Theophaneia ὁ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν γεφυρώσας: PG 10, 1181 D.

5. Die Gottesmutter als Brücke

Proklos von Jerusalem (+446) würdigt in einer Predigt Maria mit vielen Sprach- und Symbolbildern. So bezeichnet er sie als den nicht verbrennenden Dornbusch, als das reinste Vließ (πόκος), mit dem der Hirte das Schaf bekleidet hatte. Mit dem Bekleidungsstoff ist die menschliche Natur gemeint. In einem Satz wird Maria als Dienerin, Mutter, Jungfrau, Himmel und als einzige Brücke Gottes zu den Menschen (ἡ μόνη Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους γέφυρα) angesprochen.¹⁵ Proklos benutzt dieses Bild, ohne es weiter auszudeuten. Es spricht aber für sich. Auf dieser einzigen Brücke, also durch die Bereitschaft einzig Marias, Magd des Herrn und Mutter Gottes zu werden sowie durch die Annahme der Menschennatur aus Maria der Jungfrau, ging der Erlöser vom Himmel auf die Menschen und ihre Erde zu. Wie bereits anderswo dargestellt¹⁶, haben Kirchenväter Maria als Leiter gesehen, auf welcher Gott zur Erde herabstieg. Leiter und Brücke sind keine Einbahnstraßen. Auf ihnen kann der Mensch auch zu Gott hinüberschreiten.

In der bereits erwähnten äthiopischen Poesie wird die Gottesmutter angesprochen: »O pons! fac me transire praecipitium, da mihi traicere stagnum itemque amoris tui fune fac me teneri, praebe ut in corde meo oriatur stella gratiae et Spiritus Sancti.«¹⁷ In deutscher Übersetzung heißt das: »O Brücke, lass mich den Abgrund überschreiten, gib mir dass ich das Wasser überqueren kann und lass mich gehalten werden durch den Strick deiner Liebe, gewähre mir, dass in meinem Herzen der Stern der Gnade und des Heiligen Geistes aufgeht.« Im Vers vorher war Maria als Bundeslade bezeichnet worden. Was der Abgrund und das Wasser bedeuten, zu deren Überwindung Maria als Brücke dienen soll, geht aus dem Text nicht hervor. Die den Abgrund überspannende Brücke und der Strick der Liebe sollen den Beter vor Gefahren schützen, die der Abgrund und das Wasser in sich bergen. Der Abgrund kann zum Absturz in das Nichts und in das Dunkel führen ebenso wie das Wasser den Tod durch Ertrinken herbeiführen kann. Die Gottesmutter wird also um Hilfe in höchsten Gefahren gebeten, wobei diese Gefahren nicht nur den Leib, sondern auch die Seele bedrohen können.

Patriarch Modestus von Jerusalem (+633/4) würdigt in seiner Lobrede auf die Entschlafung Marias die Gottesmutter als Brücke Gottes (Θεοῦ γέφυρα), von der uns wunderbare Hilfe zuteil wurde, die uns Rettung brachte und die vielfältige List des Teufels zunichte machte. Dies wurde möglich durch das Wirken des Herrn.¹⁸ Durch das Sprachbild Brücke kommt die Vermittlerstellung der Gottesmutter zum Ausdruck. Sie dient Gott als Brücke und als Weg zu den Menschen und umgekehrt. Aufgrund ihrer Bereitschaft, Mutter des Gottessohnes zu werden, wurden den Menschen die Gnadenerweise Christi und damit Gottes zuteil.

Unter dem Namen des Patriarchen Sophronios von Jerusalem (550–638) wird ein Triodion überliefert, das jedoch nicht zu dessen echten Schriften zählt.¹⁹ In einem Abschnitt des Triodion werden Christus als Erlöser der Welt und die Gottesmutter als Helferin der Menschen sowie als Brücke Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott gelobt.

¹⁵ Oratio de Laudibus S. Mariae 1: PG 65, 681 B; s. auch L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, (Sophia 20), Trier 1981, S. 24.

¹⁶ F. R. Gahbauer, Die Jakobsleiter, ein aussagenreiches Motiv der Väterliteratur, *Zeitschrift für antikes Christentum* 9 (2006) 247–278, bes. 270–272.

¹⁷ Helenae Aethiopum reginae quae feruntur preces et carmina: CSCO 211, 61, 1–4. Übersetzung ins Lateinische von Marcus van den Oudenrijn; Übersetzung ins Deutsche vom Verfasser.

¹⁸ Encomium in dormitionem sanctissimae dominae nostrae deiparae semperque virginis Mariae 9: PG 86, 3300 B.

¹⁹ G. Röwekamp, Art. Sophronios von Jerusalem, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 564f.

Christus hat die Sterblichen mit dem Vater versöhnt und mit sich das Fleisch, d.h. die von ihm angenommene Menschennatur über die Herrschaften und Mächte himmelwärts hinaufgeführt. Maria dient den Menschen als Brücke (τὴν πρὸς τὸν Κτίστην γέφυραν) zum Schöpfer, die alle zum Heil führt.²⁰ Ähnlich drückt sich der wohl noch vor dem Konzil von Chalkedon (451) geschaffene Hymnos Akathistos aus. In Strophe 3, 10 f. wird Maria angesprochen: »Freue dich, Himmelsleiter, auf der Gott herabstieg, Freue dich Brücke, welche die Erdbewohner von der Erde zum Himmel führt.«²¹ Wie die Leiter erweist sich die Brücke nicht als Einbahnstrasse, sondern als Weg, der von einem Ende zum andern und umgekehrt führt. Dadurch, dass Maria bereit war, Mutter des Gottessohnes zu sein, hat sie wie eine Leiter seinen Weg vom Himmel auf die Erde ermöglicht und als leiterähnliche Brücke den Menschen, welche die Heilstaten Christi annehmen, auf dem Weg zu Gott gedient.

Joseph der Hymnograph (812/18–886) würdigt in Ode 3 seines Kanons für den Samstag des Akathistoshymnus in der fünften Fastenwoche die Gottesmutter folgendermaßen: »Versöhnung des Kosmos, freue dich reine Herrscherin, freue dich Leiter, die du von der Erde alle durch Gnade in die Höhe führst, freue dich, Brücke, die du wirklich aus dem Tod alle führst zum Leben, die dir Hymnen singen.«²² Brücke und Leiter dienen als Bildbegriffe für die mitwirkende Tätigkeit Marias zur Erlösung der Menschen. Diese besteht im Hinüberführen der Menschen aus dem Tod zum Leben. Mit diesem ist Christus angesprochen, da Joseph in der achten Ode verkündet: »Die Toten werden durch dich lebendig gemacht, da du mit dem enhypostasierten Leben (ζῶν ἐνυπόστατον ἐκύησας) schwanger warst.«²³ Enhypostasiert bedeutet, dass das Leben in der Person Christi konkrete Gestalt angenommen hat. In der Ersten Ode des Osterkanons sagt Johannes von Damaskus, dass Christus uns, die wir das Siegeslied singen, von der Erde zum Himmel hinübergeführt hat.²⁴ Auch Metrophanes verkündet in der dritten Ode seines Kanons auf die Hl. Dreifaltigkeit, dass Christus uns durch seine Menschwerdung aus der Jungfrau zum Himmel geführt hat.²⁵ Christus und Maria überbrücken die Kluft, die der Mensch auf dem Weg zum ewigen Leben überwinden muss. Maria kann als Gottesmutter nur deshalb Brücke zum Leben sein, weil Christus als Gottmensch der eigentliche Erlöser ist. Die Aussagen der Hymnendichter zielen auf den selben Inhalt ab, die Rettung des Menschen.

Gewissermaßen wie eine zusammenfassende Würdigung der Bedeutung des Wirkens der Gottesmutter klingt die 9. Strophe in der 8. Ode des Theodor Studites (759–826) in seinem Kanon auf die Aufstellung der Ikonen: »Sichere Brücke der Christen, Ruhm

²⁰ Sophronii Patriarchae Hierosolymi Triodion: PG 87, 3968 C.

²¹ Übersetzung vom Verfasser; s. L. M. Peltomaa, The image of the virgin Mary in the Akathistos Hymn, Brill 2001, S. 4 und S. 215–218; bisher [s. Ioannis Kourmebes, Die Theologie des Hymnus Akathistos und seine ökumenische Bedeutung, in: P. L. Hofrichter (Hg.), Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West, Pro Oriente 30, Innsbruck–Wien 2005, S. 73–76] wurde der Akathistos Romanos dem Meloden zugeschrieben, was umstritten ist, vgl. dazu B. Breilmann, Art. Romanus der Sänger, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, 1. Auflage 1998, S. 535; s. auch B. Kreilmann, Art. Akathistos, a.a.O., S. 10; den Originaltext s. W. Christ-Paranikas, Anthologia Graeca Carminum Christianorum, Hildesheim 1963, S. 141, 40 f.

²² W. Christ–M. Paranikas, a.a.O., S. 248, 47–53; Übersetzung vom Verfasser; vgl. L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, (Sophia 20), Trier 1981, S. 402.

²³ W. Christ–M. Paranikas, a.a.O., S. 251, 164f.

²⁴ W. Christ–M. Paranikas, a.a.O., S. 218, 3f.

²⁵ W. Christ–M. Paranikas, a.a.O., S. 255, 38–40.

der Gläubigen und ihre Zuflucht, Gottesgebälerin bist du als einzige, die allen hilft und aus den Gefahren rettet.«²⁶

In seiner 2. Homilie auf die Entschlafung Mariens macht Johannes von Damaskus (+ ca. 754) den Gegensatz zwischen dem Ungehorsam der Stammeltern und dem Gehorsam der Gottesmutter bewusst. Hatte die Tat Adams und Evas Tod, Bitterkeit und Schmerzen über die Menschen gebracht, so hat Maria durch ihr Tun für die Menschheit die Bande des Todes zerrissen, die verschlossenen Tore des Paradieses und den Zugang zum Baum des Lebens wieder geöffnet. Sie hat das Leiden wieder in das Bessere verwandelt. Daher stellt der Prediger die Frage, wie die Gottesmutter dann dem Tod verfallen könne. Er antwortet, für sie bedeute der physische Tod die Brücke zum Leben, die Leiter zum Himmel und die Fähre zur Unsterblichkeit.²⁷ Für sie bedeutet der Tod wie für Christus Hinübergang ins neue Leben. Die allgemeine Erlösung der Menschheit nimmt dem Tod den Stachel und verwandelt ihn zum Weg ins ewige Leben. Die byzantinische Ikonographie stellt den Marien Tod als Aufnahme ihrer Seele durch Christus dar. Christus trägt die wie ein Kind aussehende und in weiße Tücher eingewickelte Seele Mariens in der Hand. Johannes Damaskenus verwendet in seiner Predigt Bilder aus dem Alten Testament (Jakobsleiter) und der antiken Mythologie. Davon, dass die Verstorbenen die Brücke überschreiten mussten, war bereits in der Einleitung die Rede. Nach antiker Mythologie musste die Seele mit einem von Charon gesteuerten Gefährt den See auf ihrem Weg zur Unterwelt überqueren und dafür eine Münze als Gebühr zahlen.²⁸

Patriarch Photios (ca. 810–894) preist die Gottesmutter als Zufluchtsort für die Welt und als Palast für den König, d.h. für Gott bzw. Christus. Johannes wird als Befreier in Gefahren (I, 1, 3) und die Theotokos als Zuflucht der Sünder (I, 2, 4) angerufen. Johannes soll die Irrlehren besiegen (I, 5, 1) und Maria soll sich ihres Dieners erbarmen (I, 6, 4). Der Dichter bittet die reine und jungfräuliche Gottesmutter, die er hier als Schutz und Hilfe anruft, die Brücke von dieser Erde mit ihren Bedrängnissen zur Freude des Heiles zu sein und ihn dorthin zu führen (I, 9, 4).²⁹

6. Kreuz und Höllenfahrt Christi als Brücke

In seiner Homilie zum Hohen Freitag würdigt Proklos von Jerusalem das Kreuz als solches und dessen Bedeutung als Sühne für die Welt. Der Kreuzestod Christi bewirkt Unsterblichkeit und Leben für die Menschen. Proklos geht auch auf die Anastasis ein, wenn er sagt: »O Höllenfahrt Christi, Brücke der seit Äonen Verstorbenen zum neuen Leben. O Mittag, der die am Nachmittag im Paradies erfolgte Verurteilung widerrufen hat. O Kreuz, das den Baum heilt. O Nägel, die den Kosmos an die Gotteserkenntnis geheftet, den Tod aber

²⁶ Canon in erectione sanctorum imaginum Ode 8, 9: PG 99, 1777 B, Übersetzung vom Verfasser.

²⁷ Johannes von Damaskus, Sermo de Dormitione BMV II,8: »Σοὶ πρὸς ζωὴν γέφυρα καὶ κλίμαξ πρὸς οὐρανοῦς καὶ πρὸς ἀθανασίαν ὁ θάνατος πορθμεῖον γενήσεται: PTS 29, p. 526, 10 f.; vgl. dazu auch L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres (Sophia 20), Trier 1981, S. 157.

²⁸ Art. Charon, in: Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Bd. 2, Sp. 1107 f.

²⁹ K. A. Manafis, Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἄγνωστοι κανόνες εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Θεολόγον, in: Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (14.–17. Ὀκτωβρίου 1993), Ἰπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. κ. Βαρθολομαίου, Thessaloniki 1994, S. 493–565, bes. S. 508, 240–243.

durchbohrt haben.³⁰ In seiner Predigt unterstreicht der Bischof von Jerusalem die heilende und erlösende Wirkung der Leidenswerkzeuge, des Kreuzes und der Höllenfahrt Christi. Seit dem Ende des ersten Jahrhunderts feiert die frühchristliche Literatur den österlichen Sieg des Gekreuzigten in der Anastasis.³¹ Auch im Glaubensbekenntnis der römischen Kirche sowie im Stundengebet östlicher und westlicher Mönche klingt das Motiv der Höllenfahrt an. Die Befreiung der verstorbenen Vorfahren aus Tod und Dunkel sowie das Zerschlagen der Mächte der Hölle heißt im Glauben der Orthodoxen Anastasis, d.h. Auferstehung. Mit seiner Höllenfahrt und vorher durch seinen Tod am Kreuz hat Christus die Brücke aufgerichtet, auf der die Verstorbenen seit Anbeginn der Menschheit ins neue Leben hinübergelangen können. Die Auferstehung ist kein privater Sieg Christi allein, sondern erfolgt zusammen mit den Seinen. Die Brücke wird auf diese Weise zum Bild für die Überwindung der Abgründe und der Gegensätze. Unmögliches wird möglich, Tod wird Leben, Verurteilung wird Versöhnung. Mit dem Baum, der vom Kreuz geheilt wird, ist der Mensch angesprochen, der am Baum der Erkenntnis der Versuchung des Bösen erlegen ist. Durch das Kreuz ist der Versucher besiegt worden.

Einen ähnlichen Gedanken bringt Romanos der Melode (485 bis nach 555) zum Ausdruck in seinem Hymnus auf den Sieg des Kreuzes. In Strophe 16 lässt er feierlich anklingen: »Ans Kreuz als Lebensbaum schmiegen sie sich, daran sich haltend vollenden sie schwimmend ihre Bahn und kommen landend wie in eine ruhige Bucht, erneut ins Paradies.«³² Das Kreuz als Leitplanke, an die sich die Sünder wie in Seenot Geratene hängen, dient gleichsam wie eine Brücke zur Überquerung der Tiefe des Meeres bis wieder am sicheren Ufer Fuß gefasst werden kann.

In den Lobgesängen (Ainoi) zum Fest Kreuzerhöhung (14. September) wird das Kreuz Christi als »göttliche Leiter« (Ὡ θείας κλίμακος) besungen, durch welche wir in die Himmeln laufen, wobei wir Christus den Herrn besingen.³³ Leiter und Brücke sind in ihrer soteriologischen Bedeutung synonym, wie bereits das Beispiel aus dem Hymnos Akathistos 3, 10 gezeigt hat, wo Maria als beides bezeichnet wurde. Die Leiter³⁴ dient jedoch wesentlich häufiger als Symbolbild als die Brücke. Nach Jakob von Sarug-Batna (451–520) hat das Kreuz den Zaun der feindlichen Trennung durchbrochen und die Himmlischen mit den Irdischen vereint.³⁵ So kommt dem Kreuz die Doppelfunktion der Brücke und der Leiter zu, da es die Trennung überwindet und gewissermaßen eine Brücke baut.

7. Die Taufe des Johannes als Brücke

Johannes Chrysostomos kommt in Kap. 3 seiner Homilie über die Taufe Christi am Jordan auf die Taufe des Johannes zu sprechen. Er unterscheidet drei Bedeutungsebenen der drei mit

³⁰ Oratio in Parasceven 3: PG 65, 785 C; Übersetzung vom Verfasser.

³¹ F. R. Gahbauer, Die Anastasis verbindet die Christenheit – Der Höllenabstieg Christi – Gemeinsames Glaubensgut in Ost und West, *KNA – Ökumenische Information* 12 (20. März 2007) 15–19; Ders., Der Osterkanon des Johannes von Damaskus, Text, Übersetzung und Kommentar, *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 106 (1995) 133–174.

³² Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen, Herr, Romanos der Melode, Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres, übertragen von Johannes Koder, Wien–Graz 1996, S. 80.

³³ Menaia, Tom. 1, Rom 1888, S. 165.

³⁴ F. R. Gahbauer, Die Jakobsleiter, ein aussagenreiches Motiv der Väterliteratur, *Zeitschrift für antikes Christentum* 9 (2006) 247–278; bes. 265–268.

³⁵ Ebd. 267 und Anm. 93.

Wasser durchgeführten Rituale: Die jüdischen Reinigungsriten befreien nur von körperlichem Schmutz. Höher steht die Taufe des Johannes als Bekehrungstaufe. Die höchste Stelle aber nimmt die christliche Taufe ein, da sie von Sünden trennt und den Hl. Geist verleiht. Johannes unterstrich ja selbst den Unterschied zwischen der von ihm und der von Christus gespendeten Taufe: »Ich taufe euch mit Wasser, jener aber wird euch mit Hl. Geist und Feuer taufen.« (vgl. Mt 3, 11) Die Johannestaufe in ihrer mittleren Stellung zwischen jüdischen Reinigungsritualen und christlicher Taufe bildet nach Chrysostomus gewissermaßen eine Brücke, da sie von den jüdischen Reinigungsriten zur christlichen Taufe als dem Höhepunkt zeichenhafter und sakramentaler Wirksamkeit hinführt.³⁶

8. Das Gebet als Brücke

Johannes Klimakos (575–650) verfasste auf Bitten des Johannes von Raithu sein Werk »Scala paradisi«, die Himmelsleiter. Dort schildert er den Aufstieg des Mönchs von dieser Welt zu Gott. »Mit den letzten vier Stufen (27–30): Herzensruhe, Gebet, Freiheit von Leidenschaft, Liebe berührt J. nach dem Prozess der Askese und Läuterung den Bereich der Mystik. Hier wird das Ziel des monastischen Lebens aufgezeigt: die Vereinigung mit Gott im Gebet und in der Liebe.«³⁷ In Gradus 28 geht der geistliche Schriftsteller auf das Gebet ein und versucht, dessen Wesen folgendermaßen zu umschreiben: »Das Gebet ist hinsichtlich seiner Beschaffenheit Zusammensein und Vereinigung Gottes und des Menschen. Hinsichtlich seiner Wirksamkeit ist es die Erhaltung der Welt. Es bewirkt Versöhnung mit Gott, es ist Mutter und wiederum Tochter der Tränen, Sühne für die Sünden, Brücke in Versuchungen, Bollwerk gegen den Ansturm der Bedrängnisse, Vernichtung der Kriege, Werk der Engel und Nahrung aller körperlosen Wesen.«³⁸

Die Brücke dient im Alltag der Überwindung eines Abgrundes. Die Versuchungen können den Menschen und damit auch den Mönch von seinem Weg zu Gott abbringen und in die Tiefe stürzen. Das Gebet hingegen als Vereinigung des Menschen mit Gott und als »Erleuchtung des Geistes« (νοῦ φωτισμός)³⁹ baut ihm eine Brücke (πειρασμῶν γέφυρα)⁴⁰, mit deren Hilfe er den drohenden Abgrund überbrücken und den Absturz vermeiden kann, indem er mit Gottes Hilfe die Versuchungen überwindet.

Zusammenfassung und Ertrag

Der Bildbegriff »Brücke« kommt in seiner Bedeutung nahe an den Symbolbegriff »Leiter« heran. In seiner theologischen Bedeutung ist auch der soteriologische Begriff des Mittlers damit verwandt. Vor allem im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi und der Mitwirkung der Gottesmutter bekommt die Brücke als Symbolbegriff ihren Sinn. Die Brücke ist keine Einbahnstraße. Sie dient Gott als Weg zu den Menschen und umgekehrt. Die Tätigkeit Jesu als Mittler zwischen Gottvater und den Menschen läßt sich gut mit dem Bild einer Brücke veranschaulichen. Seine Mittlerschaft ermöglicht den Einsatz Mariens für die Rettung der Menschen.

³⁶ Johannes Chrysostomos, De baptismo Christi 3: PG 49, 366.

³⁷ J. Pauli, Art. Johannes Climacus, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 344.

³⁸ Johannes Klimakos, Scala paradisi 28: PG 88, 1129 A; Übersetzung vom Verfasser.

³⁹ PG 88, 1129 B; s. dazu W. Völker, *Scala Paradisi*, Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen, Wiesbaden 1968, S. 241.

⁴⁰ PG 88, 1129 B.

Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul

by Athanasios Despotis, Bonn

I. Paul's theology

A) A definition of justification by faith

Paul's doctrine of justification finds its representative formulations in the *loci classici* of his Epistles to the *Galatians* and to the *Romans* (Gal. 2:15–21 Rom. 1:16–17; 3:21–31; 9:30–10:4 see also Philip. 3:1–11). In these texts Paul associates the concept of *justification* (δικαι* words) with that of *faith in Christ* (πίστις Χριστοῦ) and opposes it to the concepts of *sin* (ἁμαρτία), *boast* (καύχησις) and the *deeds of the law* (ἔργα νόμου). In these epistles Paul argues with those Judaizers who criticized him for accepting Gentiles in the church without performing the *deeds of the law* (ἔργα νόμου, i.e. without having been circumcised, respecting the Sabbath or fasting, etc.) that the crucial point of the relationship between God and humanity is not the *deeds of the law*, but rather faith in Christ.

B) The misunderstanding

Paul's specific teaching was not new, because its most important elements are already present in the Old Testament. Paul emphasized these elements in order to describe the gifts that were procured by the redemptive death of Jesus and thus to solve several ecclesiological problems. There are still many theologians, however, already from the early patristic era until today, who have misunderstood the character of this doctrine. The main point of this misunderstanding has to do with the so-called forensic character of justification. It was especially through Augustine and the Augustinian monk Luther, that justification was understood only as a change of the human status before God. The human being can never be righteous. Even after one's baptism, one remains a sinner, while God's Grace reckons one as righteous because of his redemption from his sins, which he received through the saving sacrifice of Jesus. This understanding is expressed through Luther's famous formula: *simul justus et peccator*. This interpretation presents human justification not as a transformation of human existence by the grace of the Spirit, but only as a mere decision of a Divine Judge whereby, i.e. through an act of grace, he determines that an unrighteous individual may be reckoned as righteous because of the work of Jesus. Justification, then, has nothing to do with the work of the Spirit in the human existence, but it rather presupposes a strict differentiation between the Spirit and the Grace of God.

C) Justification in other terms

Paul's perception of justification, however, does not only have a forensic meaning and is not only combined with the eschatological redemption from our sins through Jesus' redemptive sacrifice. Justification according to faith is not only a change of status whereby righteousness remains something alien to human existence. It belongs to an effective and dynamic process, which Paul describes as *new creation* (2 Cor. 5:17 and Gal. 6:15) or as *transformation* (Rom. 12:2 2 Cor. 3:18) and moreover it happens through the relation of the

Baptized both with the Son and the Holy Spirit. Through Baptism the human being receives the Gift of the renewal of the Holy Spirit, which transforms him into a *new human being* (2 Cor. 3:18 the opposite: *παλαιὸς ἄνθρωπος* Rom. 6:6). This transformation has to do precisely with justification, which happens through the holy baptism. In 1 Cor. 6:11, Paul describes such a concept of effective justification in the name of the Son and in the Spirit of God: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν [= you were baptized, you were sanctified, you were justified in the name of the Lord Jesus Christ and in the Spirit of our God]. What Paul says in 1 Cor. was exactly what the Christians in Corinth¹ had heard and experienced through their baptism ceremony as the Trinitarian blessing².

D) Justification and the Spirit

That common belief and experience of the early Church was to be the starting point of Paul's developed formulations in his later letters to the Romans and the Galatians about justification. Actually, the Spirit does not appear in the *loci classici* on justification in these Epistles, because Paul formulated his theology in a different context than that of 1 Cor. He wants to give an answer to his adversaries about the admission of Gentiles to the church without circumcision (Galatians) and also to look back on his missionary work amongst the Gentiles (Romans). However, in several other cases the Spirit appears to be directly connected with the concept of justification through faith³.

Here are some relevant texts:

(The first one has already been mentioned.)

1 Cor. 6:11 Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν [=And such were some of you; but you were washed, but you were sanctified, but you were justified in the name of the Lord Jesus Christ, and in the Spirit of our God].

In the second text, Paul uses δικαιοσύνη as a synonym for the Spirit and in the other three cases, the word δικαιοσύνη is again connected with the Spirit (πνεῦμα).

2 Cor. 3:7–9 Εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λθοῖς ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ; εἰ γὰρ τῇ διακονίᾳ

¹ See also U. Mauser, Trinitarische Sprachformen in den Korintherbriefen des Paulus, in: J. Adna (Hg.), Evangelium. Schriftauslegung. Kirche, Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, S. 288–295 and U. Mauser, One God and Trinitarian Language in the Letters of Paul, *Horizons in Biblical Theology* 20 (1998) 99–108.

² See also Didache 7:1–5. There are several other 'triadic' formulations in Paul's letters: 1 Cor. 6:11; 1 Cor. 12:3; 2 Cor. 1:21–22; 2 Cor. 3:3; Gal. 3:11–14; Rom. 8:11; 14:17–18; 15:16; 15:30 (see also in the so called Deutero-pauline 2 Thess. 2:13–14; Col. 1:6–8). See Katherine Grieb, People of God, Body of Christ, Koinonia of Spirit: The Role of Ethical Ecclesiology in Paul's »Trinitarian« Language, *ATR* 87 (2005) 232.

³ Paul also tries to solve the ecclesiological problem which is caused because of committing the Gentiles to the Church by emphasizing the communion of the one Holy Spirit (1 Cor. 12:13): «καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἑποτίσθημεν» [=By one Spirit we were all baptized into one body, whether Jews or Greeks, whether slaves or free, and we were all made to drink of one Spirit]. About the unity of Jews and Gentiles through the power of the Spirit and the unity of Christ and his church in the power of the Spirit see Rom. 15:1–13 and 1 Cor. 6:12–20.

τῆς κατακρίσεως δόξα, πολλῶ μᾶλλον περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξη. [=But if the ministry of death, in letters engraved on stones, came with glory, so that the sons of Israel could not look intently at the face of Moses because of the glory of his face, fading as it was, how shall the ministry of the Spirit fail to be even more with glory? For if the ministry of condemnation has glory, much more does the ministry of righteousness abound in glory.]

Rom. 8:10 *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* [=And if Christ is in you, though the body is dead because of sin, yet the spirit is alive because of righteousness.]

Rom. 14:17 *Οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρώσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* [= for the kingdom of God is not eating and drinking, but righteousness and peace and joy in the Holy Spirit.]

Gal. 5:5 *Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* [= For we through the Spirit, by faith, are waiting for the hope of righteousness.]

The same connection can also be found in the so called deutero-pauline literature:

1 Tim. 3:16 *Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* [= And by common confession great is the mystery of godliness: He who was revealed in the flesh, Was justified (or resurrected) in the Spirit, Beheld by angels, Proclaimed among the nations, Believed on in the world, Taken up in glory.]

In two cases we cannot be sure if by using the term πνεῦμα Paul means Holy Spirit or the human inner being. However, all the above cases indicate that it would be a great mistake to forget Paul's Pneumatology when we analyze his formulations about justification by faith. Not only in 1 Cor. 6:11, but also elsewhere, Paul uses ritual formulas of the primitive church which have to do with an explicit Trinitarian teaching. He ends his second letter to the Corinthians with the following prayer: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. *Ἀμήν* = *The grace of the Lord Jesus Christ, and the love of God, and the koinonia of the Holy Spirit, be with you all.* This epilogue presupposes that such Trinitarian formulas and Theology belong to the basic knowledge and faith of the primitive Church⁴, where the Holy Spirit participates in an active way not only in the process of justification, but also in the life of the Church and in the regeneration of the whole creation (Rom. 8:21).

I have already cited the position of many modern theologians who argue that Spirit does not have anything to do with the Pauline concept of justification by Faith in Christ, where actually the crucial point is the combination between the concepts of justification and faith. But, how could such an argument be real when Paul himself describes not only *justification* but also *faith* and *confession* as a Gift of the Spirit? The faith, which leads to justification, is also given by the same Spirit (1 Cor. 12:9); nobody can proclaim Christ to be Lord without the enabling of the Holy Spirit (1 Cor. 12:3) and faith again leads to the promise of the Spirit: Gal. 3:14 *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως* [= *That the blessing of Abraham might come on the Gentiles through Jesus Christ; that we might receive the promise of the Spirit through faith.* See also

⁴ In this context we can as well understand what Paul writes in Rom. 1:4 about Jesus *who was declared as the Son of God with power by the resurrection from the dead, according to the Spirit of holiness, Jesus Christ our Lord* (=τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). This Pauline text could also help us understanding the formulation we have mentioned from the deutero-pauline literature: ἐδικαιώθη ἐν Πνεύματι.

Gal 3:2; 5:5]. All significant concepts which Paul combines with justification are also joined with the Spirit: the *Gospel* (1 Thes. 1:5), the *circumcision of the heart* (Rom. 2:29), *Freedom* (2 Cor. 3:17), *adoption* (Gal. 4:6) and *Grace* (2 Cor. 13:13) appear together with or come from the same Spirit. Therefore we can understand justification only in the context of the Pauline teaching concerning the work of the Spirit in the transformation of the baptized to a new being in Christ.

II. Paul's reception and the apostolic authors

It is not only Paul who understands justification in a pneumatological context. In Paul's reception by the so-called deuteropauline literature we have texts, which underline the work of the Spirit in our redemption. In the epistles to the *Ephesians* and the *Colossians*⁵ as well as in the *Pastoral letters*, we have relevant references to the theology of the early church on the role of the Spirit in human salvation. In several relevant passages of deuteropauline literature, appear all three persons of the Trinity:

Eph. 2:18 ὅτι δι' αὐτοῦ [i.e. Χριστοῦ] ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα [=for through Him (i.e. Christ) we both have our access in one Spirit to the Father]. Naturally, the authors did not use the terms of the later dogmatic doctrine on the Holy Trinity [e.g. τριάς, πρόσωπον], but the understanding, at this point, is Trinitarian.

The Letter to the Hebrews connects Jesus' blood, the Holy Spirit and God's Grace in an interesting way (Hebr. 10:29): Πόσω δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιασθῇ, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνουβρίσας; [= *How much severer punishment do you think he will deserve, who has trampled under foot the Son of God, and has regarded as unclean the blood of the covenant by which he was sanctified, and has insulted the Spirit of Grace?*] Grace and justification are not only connected with Jesus' sacrifice, but also with the Spirit.

The Apostolic Fathers continue in the same direction, combining the new era of justification with the presence of the Spirit: The author of the 1st Letter of Clement of Rome asks (46:6): Οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἓνα Χριστὸν, καὶ ἐν πνεύμα τῆς χάριτος, τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς; [= *Have we not all one God and one Christ? Is there not one Spirit of grace poured out upon us?*]⁶ Once more in the theology of the early church the Spirit is combined with God's Grace. But the Spirit is not a gift that remains in the human existence without the human free will and response. Hermas requests his addressees to avoid *chagrining the Holy Spirit which dwells in us, lest He withdraws from us* (Mandate 10 2:5–6 μὴ θλίβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν μήποτε ἐντεύξηται κατὰ σοῦ τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ)⁷. In another point Hermas exhorts (Similitude 5 7:1): Τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικῇσιν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σὰρξ=Keep your flesh pure and stainless,

⁵ Eph. 1:13–14: «ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,¹⁴ ὃς ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ὑμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ». Tit. 3:4–7 «Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ὑμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποίησαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ὑμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου».

⁶ Justin the martyr names it »spiritual genre« (Dialogue with Trypho 11:5). More relevant mentions see in 1 Clem. 58:2 and Martyrdom of Polycarp 22:1.

⁷ See also Mandate 5 1:1–4 and 10 3:1f.

that the Spirit that inhabits it may bear witness to it, and your flesh may be justified. The similarity to Paul's expressions in 1 Cor. 6 is amazing⁸. While Paul explains to the first Christians that the Spirit lives in them and their body is the Spirit's temple, he also means that this Spirit makes them righteous and by sinning they dismiss the Spirit among his gifts. For the apostolic Church the Spirit is and makes us righteous. It is called by the apostolic fathers *πνεῦμα δίκαιον* and the first community is named together as *συναγωγή δικαίων ἐχόντων πίστιν θεοῦ Πνεύματος*. It is exactly that which Paul calls *koinonia* of the Spirit (2 Cor. 13,13)⁹.

III. The first four centuries

After the apostolic era, no important development in the Christian authors on the point we examine is observed up until the fourth century. The church fathers repeat the biblical formulations, or the teaching of the apostolic fathers¹⁰. Both the concept of effective justification and that of the work of the Spirit in the process of justification appear in their writings¹¹.

A) Against Pneumatomachians

In the fourth century, however, the question of the role of the Holy Spirit in human justification becomes a subject of primary importance. The reason is obvious: the Greek fathers were confronted with pneumatomachians who denied the full divinity of the Spirit, and they, i.e. the Fathers, were engaged to prove that the Spirit was the third person of the Trinity and had exactly the same divine nature as the Father and the Son. By arguing that human beings are justified not only through the will of the Father because of the death of his Son, but also through the work of the Spirit, they proved the divinity of the Spirit.

Epiphanius of Cyprus is the first one to emphasize this thesis. In his interpretation of Rom. 8:4, he argues that both the Son and the Spirit appear to be present in the righteous: (Adv. Haer. 7²⁷–318⁸ » Ἀλλ' οἶμαι ἀμφοτέρα κατοικεῖν ἐν τῷ δικαίῳ ὁ Χριστὸς καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ«). Epiphanius mentions that the best argument for proving that the Spirit is God in the fullest sense, is the biblical verse we have already cited 1 Tim. 3:16. Exegetically, we cannot be sure about what »Spirit« means here. However, many Fathers use this verse in their polemic against the Pneumatomachians¹². If the Spirit can justify the Son, then, he is truly God, God

⁸ See also U. Mauser, Trinitarische Sprachformen in den Korintherbriefen des Paulus, in: J. Adna (Hg.), Evangelium. Schriftauslegung. Kirche, Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, S. 294–295.

⁹ See also Phil. 3,3: »Ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες«.

¹⁰ Clemens, Stromata 7, 14,87: »Διόπερ ἐδικαιώθητε φησὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου· ἐποιήθητε ὡς εἶπεν ὑπ' αὐτοῦ δίκαιοι [εἶναι] ὡς αὐτός, καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ὡς ἐνὶ μάλιστα κατὰ δύναμιν ἀνεκράθητε«.

¹¹ Hippolyt makes a parable and mentions that saints are justified through the Spirit as if it has been affected on them like wine (M. Briere–L. Maries–B.-C. Mercier, De benedictionibus Isaaci et Jacobi, Sur les benedictions d'Isaac, de Jacob: PO 27 (1954) 26, 12–13: »Τοὺς ἁγίους διὰ τοῦ πνεύματος ὡς οἶνω δικαιουμένους«.

¹² Theodoret, De incarnatione domini: PG 75, 1469D: »Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν Πνεύματι, ὥφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἔθνεσιν, ἐπιστώθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ. Καὶ τὴν μὲν φανέρωσιν συνέχευε τῇ σαρκί, τὴν δὲ δικαιοσύνην κατὰ τὴν τῶν αἰρετικῶν ἀβελτηρίαν· ἐδικαιώθη δὲ τῇ συνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος. Ἀρα τὸ δικαιοῦσαν Πνεῦμα, κρείττον τοῦ δικαιωθέντος Υἱοῦ; Ἀλλ' οὐκέτι ταῦτα οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ ἡμέτερον ἐδικαιώθη διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ φανερωθέντος Θεοῦ, δὲ ἀχωρίστως αὐτῷ συνημμένος, τὴν τε ἄκραν ἐπαίδευσεν ἀρετὴν, καὶ τῶν βελῶν τῆς ἀμαρτίας ἐφύλαξεν ἄγευστον, καὶ ἀμύνητον, καὶ τῆς διαβολικῆς ἀπάτης ὑπέρτερον· καὶ θανάτου πρὸς βραχὺ γεύσασθαι συγχωρήσας, παραυτίκα τῆς ἐκείνου τυραννίδος ἀπῆλλαξε, καὶ τῆς

from God! (Ibid. 3,322¹⁵⁻¹⁹ »Ἀρα θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον...θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Τούτου μείζον οὐκ ἔχω λέγειν«.) *I have not any better argument than this verse*, says Epiphanius.

The other great fathers of the 4th century continue to argue that the Spirit is God. They also use the other Pauline formulations that were mentioned at the beginning of this presentation.¹³ They also keep joining the concept of Grace not only with Father's will but also with the presence of the Spirit, as the apostolic fathers do. Gregory of Nyssa, one of the most important theologians, who were involved in the controversy on the divinity of the Spirit, identifies the Spirit with Grace,¹⁴. So, we may say that for the fathers when Paul mentioned justification by Grace, he meant not only by God's will but also by God's Spirit.

B) A great variety of opinion

Nevertheless, it is important to recognize that in patristic interpretation, we also have a wider variety of views concerning justification. Although patristic opinion emphasizes the role of the Spirit, there are many more formulations in their writings where justification is not linked to the Spirit, but to faith. This does not mean that the Spirit cannot justify; nor that justification is only a forensic process. In some circumstances, they argue that justification is a gift of the Spirit but in many other contexts they present justification as a gift of the faith to Christ. Their reason for doing this is again obvious: When they want to approve that the Spirit is God, they mention that the Spirit justifies us.

In such a context, Cyrill of Alexandria asks: »Ἀρ' οὖν ὡς Θεὸς δικαιοῖ τὸ Πνεῦμα τοὺς ἡμαρτηκότας; Πάνυ μὲν οὖν, ὧ ἐταίρε. Θεῷ γὰρ ἂν πρέπῃ καὶ μόνῳ παραβάσεων τε καὶ γραφῆς ἀπολύειν δύνασθαι τοὺς ἐνισχημένους, ἐτέρῳ γε μὴν τῶν ὄντων οὐδενί. Θεὸς δὲ καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν τὸ Πνεῦμα δέδεικται...«¹⁵ [= Is it possible for the Spirit to justify as God does? Of course

οικείας αὐτῷ ζωῆς μεταδέδωκε, καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνήγαγε, καὶ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλωσύνης ἐκάθισεν, καὶ ὄνομα αὐτῷ ἐχαρίσατο τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, τὴν οἰκίαν αὐτῷ ἀξίαν δωρησάμενος· καὶ τὴν τῆς φύσεως αὐτοῦ προσηγορίαν λαβὼν, ὧς ἀνθρώπου ὁ προαιώνιος τοῦ Θεοῦ Λόγος ἡδύοκκῃσεν ὀνομάζεσθαι».

¹³ Chrysostom, In epistolam ii ad Corinthios: PG 61, 443D: »Καὶ σκόπει τί ποιεῖ· ἀντέστησε λίθον καρδιά, καὶ γράμμα πνεύματι. Εἴτα δεῖξαι τὰ ἐξ ἀμφοτέρων, οὐκέτι τίθησι τὰ ἐξ ἀμφοτέρων· ἀλλὰ τὸ ἀπὸ τοῦ γράμματος θεῖς, τὸν θάνατον καὶ τὴν κατακρίσιν, τὸ ἀπὸ τοῦ πνεύματος οὐκέτι τίθησι, τὴν ζωὴν καὶ τὴν δικαιοσύνην, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα· ὅπερ μείζονα ἐποίει τὸν λόγον. Ἡ γὰρ καινὴ Διαθήκη οὐ ζῶν ἐδίδου μόνον, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἐχορήγει τὸ τὴν ζωὴν παρέχον«. *Cyrill from Alexandria*, Commentarii in Joannem (ed. P. Pusey, Oxford 1872) Bd. 3, 159–160: »Διὰ Χριστοῦ νοεῖται παιδεύσεις, ἐπεὶ καὶ τῶν τύπων προκρίσεται πάντως ἡ ἀλήθεια, καὶ οἰκέτου Δεσπότης, καὶ τοῦ κατακρίνοντος γράμματος ἡ δικαιοῦσα τοῦ Πνεύματος χάρις«. *Cyrill from Alexandria*, De Sancta Trinitate dialogii: SC 231, 643¹⁻¹⁷: »Ὅς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους Καινῆς Διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ Πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτεννεῖ, τὸ δὲ Πνεῦμα ζωοποιεῖ. Ἀρ' οὐ παντὶ τὸ καταφανὲς κἀντεῦθεν ἂν γένοιτο, καὶ λίαν ἀκονίτι, ὡς οἱ μὲν ἀνωθέν τε καὶ παρὰ Θεοῦ λόγοι κατέκρινον τοὺς ἀρχαιότερους, καὶ εἰς αὐτό που τὸ λοίσθον κατεκόμιζον τῶν κακῶν, δικαιοῦσι δὲ νυνὶ καὶ ζωοποιούσιν οἱ Πνεύματος».

¹⁴ Gregory of Nyssa: De Institutio Christiano, in: W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera ascetica*, Leiden, 1952, S. 8, 1.46²²–47¹¹ »Τὴν μὲν γὰρ αἰδίον ζωὴν καὶ τὴν ἄρρητον ἐν οὐρανοῖς εὐφροσύνην ἢ τοῦ πνεύματος δωρεῖται χάρις, τὴν δὲ ἀξίαν τοῦ δέξασθαι τὰ δῶρα καὶ ἀπολαύσαι τῆς χάριτος ὁ διὰ τῆς πίστεως περὶ τοὺς πόνους ἔρως παρέχει. Συνελθούσαι δὲ εἰς ταῦτὸν δικαιοσύνης ἔργον καὶ πνεύματος χάρις, εἰς ἣν συνῆλθον ψυχὴν, ταύτην ζωῆς μακαρίας μετ' ἀλλήλων ἐνέπλησαν».

¹⁵ Gregory of Nyssa, De Sancta Trinitate Dialogi i–vii, (ed. G. Durand): SC 246, Aubert page 647¹²⁻¹⁹. See also Athanasios from Alexandria, Epistola Quator ad Serapionem: PG 26, 529–648, *Cyrill from Alexandria*, Thesaurus: PG 75, 604D: »Καὶ ταῦτά τινες ἦτε, ἀλλ' ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Οὐκοῦν εἰ

he does, my friends. Because it is the prerogative of God alone to free those entangled in transgressions and the breaking of the law, and not to anybody else. It has been shown, therefore, that the Spirit is both God and from God by nature...] In other contexts where the fathers urge their addressees to remain faithful in order to retain the great gifts of the Son and the Spirit, i.e. justification and sanctification, they emphasize that justification is not only a gift of the Grace of the Spirit, but also the response of human faith.

The greatest interpreter of Holy Scripture in the Orthodox Church, St. John Chrysostom, argues that justification is not only a divine gift: it is a combination of the grace of the Spirit

μόνῳ Θεῷ τὸ ἐξείναι συγχωρεῖν ἁμαρτίας δώσομεν, ἀφήσι δὲ καὶ δικαιοὶ τὸ Πνεῦμα, ἁγίους ἀποδεικνύον τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο, Θεὸς ἄρα τὸ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ φυσικῶς». *Gregory from Nyssa*, *Refutatio confessionis Eunomii*, in: *W. Jaeger (ed.)*, *Contra Eunomium libri II*, Leiden 1960, p. 10–51.11

»Ταῦτα γὰρ πάντα ἐπίσης ἐνορᾷ ὁ τῶν Χριστιανῶν ὀφθαλμὸς ἐπὶ πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Εἰ δὴ μόνον ἐνὶ τινὶ τῶν ἐν τῇ πίστει παραδοθέντων προσώπων ὁ Εὐνόμιος ταῦτα νέμει, τολμησάτω μὴ ἀληθινὸν εἰπεῖν ἐν λόγοις τὸν εἰπόντα ὅτι Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ἢ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ἢ ἀληθινὸν ἐν ἔργοις μὴ συνθέσθω τὸν ποιοῦντα κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἐνεργοῦν πάντα ἐν πᾶσι καθὼς βούλεται. Ταῦτα γὰρ εἰ μὴ προσμαρτυροῖ τοῖς παραδοθεῖσιν ἐν τῇ πίστει προσώποις, καθόλου τὴν τῶν Χριστιανῶν παραγράφεται πίστιν. Πῶς γάρ τις πίστει ἄξιον οἰήσεται τὸν ψευδῆ μὲν ἐν τοῖς λόγοις, μὴ ἀληθινὸν δὲ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ;«. See also an identification of Son's and Spirit's nature by *Cyrill from Alexandria*, *Catena in epistulam ad Romanos*, [ed. *J. Cramer*, *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, vol. 4., Oxford, 1844 (repr. Hildesheim: Olms, 1967)], 228²⁴–229¹⁷ »Κυρίλλου. Δυσσεβοῦσι τοιγαροῦν λίαν. Οἱ κτιστὸν εἶναι καὶ γενητόν, ἢ φρονεῖν, ἢ λέγειν ἀποτολμῶντες τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ὡς περ γὰρ οὐχ ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὸν ἄνθρωπον τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, οὕτως οὐχ ἕτερόν τι παρὰ τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς Θεόν, τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ. καὶ ἐν ὑπάρξει νοῆται τῇ καθ' ἑαυτό. καθάπερ ἀμέλει καὶ αὐτὸς ὁ Πατήρ, καὶ μέντοι καὶ ὁ Υἱός. Ὅτι γὰρ ἐν ἡμῖν ὄντος τοῦ Πνεύματος, ὁ Υἱὸς ἐν ἡμῖν ἐστί, διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας· καὶ ὅτι κατὰ φύσιν ἴδιον αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, πιστῶσεται γράφων ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν Πνεύματι. Εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σώμα, νεκρὸν διὰ τὴν ἁμαρτίαν· τὸ δὲ πνεῦμα, ζωὴ διὰ τὴν δικαιοσύνην. Σύνεες οὖν ὅπως Πνεῦμα Θεοῦ λέγων αὐτό, καὶ Χριστὸν ὀνομάζει διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας. Ὅτε τοίνυν ὡς Χριστὸς ἐν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, πῶς ἂν εἴη γενητόν, Θεοῦ κατὰ φύσιν ὄντος τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὁμοουσίου τῷ Πατρί; Τοῦ αὐτοῦ. Δέχου οὖν μοι καὶ ἐντεῦθεν ὀρθὰς περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὰς ἐννοίας. Ἰνα δὴ καὶ ἐκμάθοις αὐτὸ τῆς τοῦ Σωτῆρος ὑπάρχον οὐσίας, καὶ τῆς μίας θεότητος, οὐκ ἄλλότριον. Πνεῦμα γὰρ ἀποκαλέσας αὐτὸ Θεοῦ, εὐθὺς αὐτὸ καὶ Πνεῦμα λέγει Χριστοῦ. Δεικνύων μὲν ὅτι πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἴδια, διαβαίνει φυσικῶς καὶ ἐπὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα Υἱόν. Χριστὸν δὲ πάλιν εὐθὺς τὸ Πνεῦμα καλεῖ, λέγων, εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν δεικνὺς οὐκ ἄλλότριον αὐτὸ τῆς τοῦ Λόγου φύσεως. Ἀλλ' οὕτως ἡνωμένον, εἰ καὶ ἔστιν ἰδιοσύστατον, ὡς αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐν Νῶ, καὶ τὸν Νὺν ἐν αὐτῷ...«.

and of the human will.¹⁶ In other contexts, Chrysostom will again emphasize the role of the Spirit.¹⁷¹⁸

IV. The later patristic interpretation

What must now be stressed is that no one of the 4th–5th century fathers explicitly conjoined the Trinitarian dogma with the concept of justification. Such an interpretation of Paul's theology appears in the later patristic interpretation of Paul.

The interpretation of Rom. 8 by Photius (820–891) is the first example, since he explicitly stated: »Ὁ πατὴρ ἐδικαίωσε καὶ ἐδόξασε, τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται, ὁ Χριστὸς καὶ ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀνέστη καὶ ἐντυγχάνει· τίς λοιπὸν ὁ κατακρίνων ἢ ἐγκαλῶν, οὕτως τῆς ἁγίας τριάδος ὑπερασπιζούσης καὶ δικαιούσης ἡμᾶς;« [= *The Father has justified and glorified us, the Spirit helps our weakness, Christ died for us and rose again and also intercedes for us. Who can condemn or accuse us if the holy Trinity defends and justifies us in this way?*]. Photius then, is the first of the later fathers to stress so explicitly that justification is the gift of the Holy Trinity.

Nevertheless, several other theologians before him had prepared this Trinitarian formulation with their theology, which is admittedly rooted in the Pauline Epistles. Many centuries

¹⁶ *John Chrysostom*, In Habendes eundem Spiritum: PG 51, 276B–D: »Εἰ τοίνυν καὶ ἡ πίστις τοιοῦτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν ἡμεῖς εἰσηγέκαμεν, ἀλλὰ τὸ πᾶν τῆς τοῦ Πνεύματος ἐστὶ χάριτος, καὶ ἐκείνη ταῖς ἡμετέραις αὐτὴν ἐγκατέβαλε ψυχαῖς, καὶ οὐδένα ἀντὶ τούτων ληψόμεθα μισθόν, πῶς οὖν ἔλεγε, Καρδιά γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν; Ὅτι καὶ τῆς τοῦ πεπιστευκότος ἀρετῆς ἐστὶ κατόρθωμα ἡ πίστις. Πῶς δὲ ἀλλαχού τοῦτο αὐτὸ πάλιν αἰνίττεται λέγων, Τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιούντα τὸν ἁσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην, εἰ τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος τὸ πᾶν ἐστι; πῶς δὲ καὶ τὸν πατριάρχην Ἀβραάμ δι' αὐτῆς μυρίους ἀνέδρυσεν ἐγκωμίων στεφάνους, ὅτι τὰ παρόντα πάντα παραδραμών, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσε; Τίνος οὖν ἔνεκα Πνεῦμα πίστεως αὐτὴν καλεῖ; Ἐκεῖνο δεῖξαι βουλόμενος, ὅτι τὸ μὲν παρὰ τὴν ἀρχὴν πιστεύσαι, τῆς ἡμετέρας εὐγνωμοσύνης ἐστὶ, καὶ τὸ ὑπακούσαι κληθέντας· μετὰ δὲ τὸ καταβληθῆναι τὴν πίστιν, τῆς τοῦ Πνεύματος δεόμεθα βοηθείας, ὥστε μένειν αὐτὴν διηνεκῶς ἄσειστον καὶ ἀπερίτρεπτον. Οὐτε γὰρ ὁ Θεός, οὔτε ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις τὴν ἡμετέραν προφθάνει προαίρεσιν· ἀλλὰ καλεῖ μὲν, ἀναμένει δὲ ὥστε ἐκόντας καὶ βουληθέντας οἰκοθεν προσελθεῖν· εἴτα, ἐπειδὴν προσέλθωμεν, τότε τὴν παρ' αὐτοῦ παρέχει συμμαχίαν ἅπασαν«.

¹⁷ *John Chrysostom*, In Joannem: PG 59, 424B–C: »Καὶ Κορινθίους δὲ γράφων ἔλεγε Παῦλος· Ἀλλ' ἀπελούσασθε, ἀλλ' ἡγιασθήτε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Ἐπεὶ οὖν περὶ μὲν Πατρός πολλὰ ἤκουσαν, καὶ τὸν Υἱὸν δὲ εἶδον πολλὰ ἐργαζόμενον, περὶ δὲ τοῦ Πνεύματος οὐδὲν οὐδέποτε σαφῶς ᾔδεσαν, θαυματουργεῖ, καὶ τὴν τελείαν εἰσάγει γνῶσιν«.

¹⁸ However the Greek fathers describe the concept of justification on behalf of Pauline formulations where the faith to Christ seems to be the first stage of our salvation's process. In this stage the human being is being cleaned from his sins and with it prepared to accept the Grace of the Spirit. See *John Chrysostom*, In epistulam ad Galatas: PG 61, 653B: »Ἡ δὲ πίστις τὴν δικαιοσύνην εἰσῆγαγεν· ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν ἐπεσπάσατο... cf. 657B ὁ βίος τῶν ἐν Χριστῷ δεδικαιωμένων καὶ ἡγιασμένων ἐν Πνεύματι«. Faith is also a presupposition for the Spirit's presence in the believer. *Ammonios*, Catena in Acta, [ed. J. Cramer, Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum, vol. 3., Oxford, 1838 (repr. Hildesheim, 1967)], 190^{22–28}: »Ἀμμωνίου. Σημειωτέον ὅτι οὐκ ἄλλως ἐπέπεσε τὸ Πνεῦμα τῷ Ἁγίῳ ἐπὶ τὸν Κορνήλιον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ, καίτοι μαρτυρηθέντας εἶναι θεοσεβεῖς καὶ δικαίους, εἰ μὴ προκατηχηθέντας τὸν τῆς πίστεως λόγον, ἤκουσαν καὶ ἐπίστευσαν· ὡς καὶ ἐνθεν δῆλον εἶναι, ὅτι ὁ ἐθνικός, κἂν πᾶν δικαίος ᾖ, οὐδέποτε μεταλαμβάνει τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς, ἀμέτοχος ὢν καὶ ἀγνωστος τῆς ἀληθινῆς πίστεως...«. *John Damascenus* continues later the tradition of the 4th Century (Commentarii in epistulas Pauli): PG 95, 796D: »Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἦν τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος εἰς ἀκάθαρτον καὶ προσκεκρουκότα ἔλθειν, εὐλογοῦνται πρῶτον, τῆς κατάρως ἀφαιρεθείσης· εἴτα διὰ τῆς πίστεως δικαιωθέντες ἐπισπῶνται τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν. Ὡστε ὁ μὲν σταυρὸς τὴν κατάραν ἔλυσεν, ἡ δὲ πίστις τὴν δικαιοσύνην εἰσῆγαγεν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος ἐπεσπάσατο«.

before, Didymus of Alexandria argued that our salvation through faith in Christ is a gift of the Trinity: «Τῆς σωτηρίας βεβαιουμένης μετουσίᾳ Τριάδος, ὁ Χριστὸν τὸν ἐπιδημήσαντα προσηκόμενος, πιστεύσας δὲ ἐν τῷ ὀνόματι, σώζεται· δοθέντος ἐν τῇ ὑπ' οὐρανὸν τῆς Υἱοῦ προσηγορίας, ἀπὸ τοῦ τῆς ἐπιδημίας χρόνου, ἐν ᾧ ὁ πιστεύων μετέξει διὰ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀποσταλέντος Παρακλήτου· ὅθεν ὁ σωζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Σωτῆρος ἐκ τῆς Τριάδος ἔχει τὴν σωτηρίαν»¹⁹. [=Since salvation is confirmed through participation in the holy Trinity, anyone who approaches the Christ who has sojourned with us and believes in the name, is saved; given that the designation of the Son was delivered to those under heaven from the time of the sojourning, so that whoever believes in it will partake through the Son of the Father and of the Holy Spirit who was sent as the Paraclete. Therefore, he who is saved in the name of the Savior has his salvation from the Trinity].

Didymus, then, teaches the same as Photius, although he does not use the term *δικαιοῦν*: to justify. The term 'to justify' is used by Photius, who summarizes a long theological tradition before him. According to this tradition, as we have argued, justification is not just only a consequence of Christ's redemptive death whereby the *status* of the believer is changed, i.e. an 'alien righteousness'. Justification is rather a transformation of the *believer* as such; a new creation caused through the enabling of the Spirit.

A younger contemporary²⁰ of Photius stresses this pneumatological view both with reference to the regeneration of humanity and to the entire creation (Theodor the Studite 759–826): «Ἀγίῳ Πνεύματι πᾶσα ἡ κτίσις καινουργεῖται» [=All creation is regenerated by the Holy Spirit] «Ἀγίῳ Πνεύματι, ἀναβλύζει τὰ τῆς χάριτος ρεῖθρα, ἀρδεύοντα, ἅπασαν τὴν κτίσιν πρὸς ζωογονίαν». [=The streams of grace overflow with the Holy Spirit who waters all creation with refreshing life].

V. Conclusion

The final expression of the patristic understanding of justification was produced by Nikolas Cabasilas, who in the 14th Century joined the concept of justification not only with the Spirit and the Trinity but also with that concept which Paul and early Church called *koinonia* (participation, partnership, communion), i.e. the eucharistic communion. This great theologian of the 14th Century argues that we receive the divine gift of justification not only through the baptism, but also through the sacrament of the Eucharist. The saints have become righteous because through these sacraments they were conjoined with the only One

¹⁹ *Ammonios*, Catena in Acta, [ed. J. Cramer, Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum, vol. 3., Oxford, 1838 (repr. Hildesheim, 1967)], 74¹⁸⁻²⁴. See also *Athanasius from Alexandria*, In illud qui dixerit verbum in filium: PG 26, 653A: «Καὶ τὸ ἅγιον δὲ λουτρὸν εἰ μὲν εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα μόνον ἐδίδοτο, εἰκότως ἂν ἐλέγετο τοὺς βαπτιζομένους εἰς τὸ Πνεῦμα μόνον ἁμαρτάνειν· ἐπειδὴ δὲ εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα δίδοται, καὶ οὕτω τελειοῦται τῶν βαπτιζομένων ἕκαστος, ἀνάγκη πάλιν τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα παραβαίνοντας εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἀδιαίρετον Τριάδα τὴν βλασφημίαν ποιεῖσθαι.»

²⁰ See also a pneumatological and ascetic perspective in the authors of 6th and 7th Cts. *Maximos*, *Quaestiones ad Thalassium*: CCSG 7, 18²⁻¹⁴: «Εἰ οἱ ποιεῖται τοῦ νόμου δικαιοθήσονται, κατὰ τὸν ἀπόστολον, πῶς πάλιν λέγει ὅσοι ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε τῆς χάριτος ἐξεπέσατε; Ἀπόκρισις. Οὐχ ἀπλῶς οἱ ποιεῖται τοῦ νόμου δικαιοθήσονται, ἀλλ' οἱ τοῦ πνευματικοῦ νόμου καὶ νοουμένου πνευματικῶς καὶ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον ἐν πνεύματι ποιοῦντες τὸν κατὰ πνεῦμα νόμον δικαιοθήσονται, μὴ ἐκπίπτοντες τῆς χάριτος διὰ τὴν εἰς τὸ βάθος τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κάθαρσιν τοῦ λόγου διάβασιν». *John Damascenus*, *Commentarii in epistulas Pauli*: PG 95, 445B: «Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πόσον ἰσχυρὸν ἢ τοῦ Χριστοῦ ἀγάπη δείκνυσιν, ὅτι οἱ ἐχθροὶ καὶ ἡτιμημένοι, ἅγιοι καὶ δίκαιοι γεγόνασιν ἐξαίφνης. Ὅταν γὰρ Πνεῦμα καλέσῃ, υἱοὺς ἀπέδειξεν· ὅταν δὲ υἱὸς εἴπῃ, ἀπάντων τῶν ἀγαθῶν τὸν θησαυρὸν ἀπεκάλυψεν.»

who is and can rightly be called Holy and Righteous, i.e. the incarnate God (1 Cor. 1:30)²¹. The Apostle Paul reminded the Corinthians of this truth by speaking at the same time about the role of the Spirit in their Baptism: *You were justified through the Baptism in the name of the Son and in the Spirit of our God*. Paul's aim, however, is to keep his addressees in the situation initiated by the presence of the Son and the Spirit. He could not find a better way to do it apart from inviting the believers to the *koinonia of Christ* and the *koinonia of the Spirit*. He does it at the end of his 2nd Letter to the Corinthians as he invites the believers to proceed to the Eucharist after the hearing of his Preaching: *The grace of the Lord Jesus Christ, and the love of God, and the koinonia of the Holy Spirit, be with you all*.

²¹ Nikolaos Kabasilas, De vita in Cristo IV, 76–78: SC 355, 328¹–330²³ »Τὰ τῆς ἱερᾶς δῶρα τραπέζης οἶδε μὲν καθαίρειν τοὺς μήπω τοῦτο δεξαμένους, δύναται δὲ φωτίζειν τοὺς ἤδη κεκαθαρμένους... τὴν παντελῆ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸν Θεὸν ὅπερ ἐργάζεται κοινωνίαν, εἴτε λατρείαν χρὴ τὸ πρᾶγμα καλεῖν, εἴτε νίοθεσίαν εἴτε καὶ ἄμφω ταῦτα, τὸ ἱερόν ἐστι δεῖπνον, ὃ συγγενεῖς ἡμᾶς τῷ Χριστῷ ποιεῖ μᾶλλον. ...Ἐπεὶ καὶ ἁγίους τοὺς αὐτῷ προσκειμένους ἀπεργάζεται καὶ δικαίους, οὐ μόνον παιδεύων καὶ διδάσκων ἃ δεῖ, καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀσκῶν τὴν ψυχὴν, καὶ ἦν ἐκείνη πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον δύναμιν ἔχει πρὸς ἐνέργειαν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς γινόμενος αὐτοῖς δικαιοσύνη ἀπὸ Θεοῦ καὶ ἁγιασμός. Τοῦτον γὰρ μάλιστα τὸν τρόπον τοῖς ἁγίοις τοῦτ' αὐτὸ τὸ μακαρίσι καὶ ἁγίοις εἶναι συμβαίνει, τοῦ συνόντος ἔνεκα μακαρίου, δι' ὃν ἀπὸ μὲν νεκρῶν ζῶσι, σοφοὶ δὲ ἀπὸ ἀνοήτων, ἅγιοι δὲ καὶ δίκαιοι καὶ υἱοὶ Θεοῦ ἀπὸ μιαρῶν καὶ πονηρῶν κατέστησαν δούλων. Οἰκοθεν γὰρ αὐτοῖς καὶ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως καὶ σπουδῆς, ἐξ ὧν ἂν κυρίως ταῦτα καλοῖντο, γέγονεν οὐδὲ ἓν, ἀλλὰ καὶ ἅγιοι διὰ τὸν ἅγιον, καὶ δίκαιοι καὶ σοφοὶ διὰ τὸν συνόντα δίκαιον καὶ σοφόν. καὶ ὅπως εἰ τις ἀληθῶς ἐν ἀνθρώποις τὰ μεγάλα καὶ σεμνὰ ταῦτα δικαίος ἐστὶν ἀκούειν, τὴν ἐπωνυμίαν ἐκείθεν ἔχει«.

The Liturgical Theology of Initiation in the Sermon »On Holy Baptism« by Gregory of Nazianzus

by Anastasios Salapatas, London

Introduction

(About Gregory of Nazianzus and his text »On Holy Baptism«)

Gregory, the so-called Theologian, is one of the greatest Fathers and Teachers of the Church that have ever lived. Stylianos Papadopoulos¹ suggests that he is the most prominent theological mind of the Church, after St. John the Evangelist.

He was born around 329/30 in Nazianzus. His father, also called Gregory, was the bishop of the city. His mother Nonna was a very pious Christian. She greatly supported her family and her son Gregory in particular in his spiritual endeavours. Gregory studied in Nazianzus, in Caesarea of Cappadocia (where he met Basil the Great), in Caesarea of Palestine, in Alexandria and finally in Athens. He started his career as a teacher of rhetoric in Athens and then in Nazianzus. After he had been baptised, around 358/9, he dedicated his whole life to Jesus and the Church. He was ordained as Priest (361/2), probably by his father, and then as bishop (372) by his friend Basil. In 378 Gregory went to Constantinople to take over as Archbishop of the Great City. He presided over the second Ecumenical Council (381) in Constantinople and before its completion he resigned from his Patriarchal throne. He went back to his home place and lived in Nazianzus until his death (390)². His blessed memory is commemorated on the 25th January by the Eastern Orthodox Church and on the 9th May by the Western Churches.

Being a very intelligent man and a great theologian, Gregory contributed greatly to the Church and Christianity, especially with his very important theological works. These works fall into three categories: a. *Epistles*, b. *Sermons* and c. *Poems*. He is the only poet among the great theologians of the »golden age« (4th A.D. century) of the Church³.

From a theological point of view his most significant works are his *Sermons*. One of these, *Sermon* 40⁴, is dedicated to the »Holy Baptism«. This sermon is one of the longer speeches presented by Gregory. It was delivered on 6th January 381⁵, a day after the *Sermon* 39⁶, which was dedicated to the »Holy Lights«⁷.

¹ S. G. Papadopoulos, *Πατρολογία*, vol. II, Athens 1990, p. 495.

² Kristoffel Demoen, »Some remarks on the life and poems of Gregory Nazianzen«, *Orientalia Cristiana Periodica* 63 (1997) 171.

³ J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Westminster MA 1960, p. 239.

⁴ PG 36, 360 – 425.

⁵ P. K. Christou, *Ελληνική Πατρολογία*, vol. IV, Thessaloniki 1989, p. 128. Rosemary Radford Ruether (Gregory of Nazianzus, *Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, p. 179) suggests that the Sermon on Holy Baptism was delivered on the 7th January 380.

⁶ PG 36, 336–360.

⁷ T. K. Carrol – T. Halton, *Liturgical Practice in the Fathers*, (Message of the Fathers of the Church 21), Wilmington, DL 1988, p. 174. They suggest that this sermon was delivered on 6th January 381. This means that the sermon on baptism was delivered on 7th January 381 (?).

The ancient Eastern Church was keeping the feasts of Christmas and Epiphany⁸ (or Theophany) on the 5th January⁹. On that day the Church baptised the catechumens of the previous calendar year. The baptism was called »illumination«¹⁰, the newly baptised were called »newly illumined«, and the feast itself was named »the feast of Lights«, or simply »the Lights«, as it is still the case today in the Eastern Orthodox Church.

The catechumens were a huge crowd of people. This is why the main celebration of the actual feast of Lights and the Sermon (as it is quite clear from the text of the *Sermon on the Holy Baptism*¹¹) were moved to the next day, 6th January. This practice was eventually established. Thus, in the Eastern Orthodox Church the feast of Lights has been kept on the 6th January ever since, while on the 5th January in remembrance of the baptism of the catechumens, the Orthodox Church celebrates a Service of the Great (or Imperial¹²) Hours and the Great Sanctification of the Waters.

In his *Sermon on the Holy Baptism* Gregory acknowledges three births of the human beings. The first is the physical or night birth, the second is the baptismal or day birth and the third is that of the resurrection, which is the most significant birth, for it will bring the people in front of God. The baptism, according to Gregory, is a rebirth and brings great fruits¹³. This *Sermon* is not clearly doctrinal; it is rather panegyric and admonitory¹⁴. It is one of the oldest texts of the Church, which openly promotes infant baptism¹⁵. The authenticity of the text is not disputed.

1. Preaching on Baptism

Since early Christian times preaching has always been one of the main elements of every Church service. It is certainly a liturgical activity, which gives the opportunity to the celebrant or to the preacher to communicate to the congregation the main purpose of the service.

On this particular occasion -for the reasons explained in the introduction- and although the service of baptism had already taken place the day before, Gregory delivered a very significant sermon on baptism. Thus, throughout his sermon there are numerous immediate references to both the celebration of the sacrament and to its liturgical theology.

Two of the most interesting questions are the following:

- a. To whom is this sermon addressed?
- b. What is the purpose of this sermon?

The answer to the first question is that Gregory delivered his sermon in front of a great audience, where different categories of people were found. Some of those were virgins¹⁶, others were married¹⁷, while some others were in the process of getting married¹⁸. Regarding their

⁸ »Epiphany« (or »Theophany«) in the Eastern Church means the feast of the Baptism of Jesus.

⁹ *Epiphanius*, Panarium 51, 24: PG 41, 932.

¹⁰ A. M. Coniaris, *These are the Sacraments*, Minneapolis 1981, p. 44.

¹¹ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36.

¹² I. F. Hapgood, *Service Book of the Holy Orthodox – Catholic Apostolic Church*, New Jersey 1983, p. 182f.

¹³ P.K. Christou, Γρηγόριος ὁ θεολόγος, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 4, col. 720, Athens 1964.

¹⁴ S. N. Sakkos, Γρηγόριος ὁ θεολόγος 4, Thessalonika 1976, p. 8.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 18.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

social class, there were rulers and leaders, as well as slaves, poor and rich people¹⁹. Regarding also to their Church status, the members of the audience belonged to various categories, such as faithful, catechumens and others who had just been there to listen to the sermon, having no formal relationship with the Church. This is why in this sermon Gregory presents only those elements of the sacrament of baptism that could be communicated, but he keeps the secret parts only for the full members²⁰.

Answering the second question, one may suggest that there are various purposes of this sermon. Gregory, clearly states that the audience should listen carefully and accept his words about such an important issue with willingness and eagerness, not with superficiality and frivolity²¹. He also believes and states that those who know about the sacrament and feel its power are enlightened²².

The reader of this sermon will certainly get a strong feeling that the main aim of this Gregorian preaching is to urge and persuade his audience to get baptised as soon as possible. Gregory repeats again and again the idea of »not postponing«²³.

In order to persuade his audience, he uses very powerful rhetorical expressions, such as:

- »let us get baptised in order to be victorious«²⁴,
- »do not postpone the benevolent act«²⁵,
- »rush towards the present (δώραμα)«²⁶,
- »receive the gift triumphantly, and not mournfully«²⁷,
- »Evil (πονηρός) deceits you with the little postponements«²⁸,
- »you fulfil your life safely«²⁹,
- »have you got an infant? ...baptise it from infancy, dedicate it to the Spirit from the age of the soft nails (babyhood)«³⁰,
- »give to your child the Trinity, the great and good amulet (φυλακτήριον)«³¹,
- »do not delay to come to the grace«³²,
- »the sacrament (τὸ μυστήριον) is greater than the visible things«³³,
- »say yes and get baptised, and by baptism save yourself«³⁴.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 45.

²¹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 1.

²² Ebd.

²³ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26.

²⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 11.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 12.

²⁸ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 14.

²⁹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 15.

³⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 17. Here it becomes very clear that Gregory is suggesting »infant baptism«.

³¹ Ebd. Another reference to »infant baptism«.

³² Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 24.

³³ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 25.

³⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 26.

The sermon, delivered by the so-called »*Christian Demosthenes*«³⁵, is certainly very powerful, filled with diachronic baptismal messages. It is a literally masterpiece and full of theological symbolism. It contains many references to elements of liturgical theology of baptism. The audience should have been highly inspired by it.

2. Catechism: A way towards baptism

In the Christian tradition catechism has always been an inseparable part of the initiation process especially regarding the case of adult baptism. For those who came to be baptised in their adult age the Church offered a period of preparation, which contained various elements. Those elements were consisting of various features such as pastoral care and a healing experience³⁶.

The 7th Canon of the Second Ecumenical Council³⁷ defines in general lines the initiation process. It reads:

»And on the first day we make them Christians; on the second catechumens, next on the third (day) we exorcise them, breathing thrice on the face and the ears, and thus we offer them instructions, and we make them wait for a long time in the Church and listen to the Scriptures and then we baptise them«³⁸.

This is the clear and strict tradition of the early Church on the reception of people into the Christian faith. Catechism obviously plays an important part in this process.

Gregory is fully aware of this truth; and although he never mentions the term catechism or catechist in his *Sermon*, in his own way of speaking he insists in »writing«³⁹ on the stones of the peoples' hearts⁴⁰ the new faith, as a new Moses⁴¹. This is how he conveys to his audience the message of catechism.

In Gregory's mind this is not a theoretical statement, but it is certainly a necessary part of the initiation process. He even shares with his audience his views regarding the contents of catechism. He tells them that »*they will learn by listening and by following certain Church practises to renounce atheism and to join the divine*«⁴².

He then continues by offering them some kind of primitive instructions, using the word »believe«⁴³ three times. It is suggested that this part of his sermon reminds us of the Creed, which Gregory seems happy to communicate to his audience and also to interpret it.

³⁵ T. K. Carroll, *Preaching the Word*, Delaware 1984, p. 64.

³⁶ I. S. Vlachos, *Κατήχηση και βάπτισμα των ενηλίκων*, Athens 1993, p. 21.

³⁷ Gregory had been presiding over the Second Ecumenical Council, which took place in Constantinople in 381 A.D. It is quite possible that this Canon was formed with his inspiration and suggestion.

³⁸ I. N. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, vol. I, Athens 1952, p. 136.

³⁹ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 44, 45.

⁴⁰ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 45.

⁴¹ D. F. Winslow, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge MA 1979, p. 41.

⁴² Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 45.

⁴³ Ebd.

At the end of this part he states:

*»I spoke of those elements of the sacrament
which can be announced
and they are not forbidden for the hearing of many.
You will learn the rest from within
as the Trinity will grant you;
and you will keep them as a secret in yourself,
guarded by the seal«⁴⁴.*

By this statement Gregory is suggesting that the early Church had developed the idea and the practice of secretiveness⁴⁵, which could and should be interpreted as sacredness and mysticism; a highly valuable element of the Holy Tradition of the Christian Church.

The term »catechumen« appears once in the sermon, when the Holy Father states that:

*»While you are a catechumen,
you are at the front door of piety.
You must enter inside...«⁴⁶.*

The speaker of this great sermon seems to have been very clear about catechism and about the group of catechumens and their place in the Church. He addresses them openly (as open he could be) and encourages them to take the path of the instructions' process (μαθητεία⁴⁷).

As a real spiritual guide he offers them his assistance in their pious wish and endeavours to join the Church and become full sharers of the Christian faith. He is like a real father to them, as indeed a bishop should be.

3. The »lights« in baptism

The ancient Church, especially in the East, used the term »illumination« as a name for the baptism. St. Clement of Alexandria calls baptism an »illumination by which the holy, saving Light is contemplated«⁴⁸. St. John Chrysostom adds, »from the moment we are baptised, the soul, being cleansed by the Spirit, shines more brightly than the sun«⁴⁹.

In this sermon Gregory uses many similar expressions in order to show to his audience how baptism becomes an »illumination«⁵⁰. First of all the (united) feast of Christmas and Epiphany, celebrated by the ancient Church on the 5th January, is called the feast, or the day, of Lights⁵¹.

⁴⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 45.

⁴⁵ During the years of persecution the Christian people had to be very careful as to what they communicated to others (non Christians), because of the fear of martyrdom.

⁴⁶ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 16.

⁴⁷ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 44.

⁴⁸ A.M. Coniaris, These are the Sacraments, Minneapolis 1981, p. 44.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 4, 6.

⁵¹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 1, 3.

Then, in his own words, he states that,

*»illumination is the splendour of the souls,
a change of life, a contract of conscience⁵² with God,
...a following of the Spirit, communion with the Word,
sharing in the light, ending of the darkness.
Illumination is a vehicle which brings us to God,
a journey with Christ...«⁵³.*

The light, or the »flood«⁵⁴ of the light, or the illumination, which the baptised accepts, makes him an illumined⁵⁵ person. This light comes from God, who is the »unutterable light«⁵⁶, offering to humanity the »radiation of His brightness«⁵⁷.

The human beings should make an effort to walk towards baptism and accept the light of Christ; but they should also be aware of the fact that apart from the »true light«⁵⁸ that comes from God, there is another kind of light, which comes from the »bitter fire«⁵⁹ of hell. This light should be avoided.

It is interesting to note that Gregory associates the light with the cleansing of humans from every spot of sin. He specifically says:

*»let us be illuminated in the eye,
in order to be able to see correctly...,
let us be illuminated in the hearing,
let us be illuminated in the tongue,
in order to hear, what the Lord God will say...,
let us get healed in the smell...,
let us get cleansed in the touch, in the taste, in the larynx...«⁶⁰.*

Thus, baptism -which is an illumination- becomes »a cleansing of flesh and spirit«⁶¹, according to the Gregorian statement:

*»Brethren, let us get cleansed, in every part,
let us purify every sense;
let us not leave anything incomplete,
or anything belonging to the original nature,
or anything not illuminated«⁶².*

⁵² 1 Peter 3:21.

⁵³ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 3.

⁵⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 8.

⁵⁵ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 10.

⁵⁶ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 5.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 37; John 1:9.

⁵⁹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 36.

⁶⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 38.

⁶¹ Fr. N. M. Vapori (ed.), The Service of Holy Baptism, An Orthodox Prayer Book, Brookline – Massachusetts 1977, p. 60.

⁶² Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 38.

Another important element, regarding in particular the liturgical ceremony of baptism, is the use of candles, which are a constant reminder of the light of Christ, and a visible sign of the symbolism (or symbolisms) of illumination in baptism.

Gregory clearly mentions the use of candles⁶³, connecting them to the lamps of the bridesmaids of the parable⁶⁴. The text reads:

*»The candles which you will light are mystical symbols
of the torchlight procession in the next world,
in which our joyful and virgin souls
will meet the bridegroom,
with the shining lights of the faith«⁶⁵.*

The use of candles in baptism is also mentioned in some other ancient Christian texts⁶⁶. According to Edward Yarnold, *»the use of lights must in any event have been necessary in a dawn (baptismal) ceremony«⁶⁷.*

4. Regeneration of the human being

It is the belief of the Church, and it is also part of her doctrinal teaching, that the human beings are reborn and regenerated by the sacrament of baptism. Through baptism, with the Grace of God, the human being is transferred from the condition of spiritual death into the renewed life in Christ⁶⁸.

The baptism is called by St. Paul *»a laver of regeneration«* (»λουτρόν παλιγγενεσίας«⁶⁹). Gregory has certainly followed the steps of St. Paul. Thus, very early in his sermon he declares his belief in three births of the human beings. The first is the bodily birth, the second is the baptismal one and the third is that of the resurrection⁷⁰.

The second birth is a day birth, whose main characteristics are the free choice and the dissolving of sufferings. Through this birth the human beings get away from sin and they are brought back to higher life (»ἀνωτέρα ζωή«⁷¹), to the renewed life in Christ.

⁶³ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 46.

⁶⁴ Matt. 25:1–13

⁶⁵ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 46.

⁶⁶ Ambrose, De Lapsu Virginis: 5, 19: PL 16, 372.

⁶⁷ Edward Yarnold, The Awe Inspiring Rites of Initiation, Slough 1971, p. 34.

⁶⁸ N. E. Mitsopoulos, Θέματα ὀρθοδόξου δογματικῆς θεολογίας, Athens 1984, p. 293f.

⁶⁹ Tit. 3:5.

⁷⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 2.

⁷¹ Ebd.

This theological theme of baptismal »regeneration«⁷² in baptism is supported by what Gregory states in regard to the dying and rising (of the baptised) with Christ. The text reads:

»Let us be buried, then, with Christ through baptism,
in order to rise also with Him⁷³.
Let us go down into the grave with Him
in order to get raised together with Him;
let us go up with Him in order to get glorified with Him«⁷⁴.

These theological ideas seem to have been generally accepted in the years of the early Church. Cyrill of Jerusalem suggests that the three days of our Lord in the tomb are represented in baptism by the three immersions into the baptismal water⁷⁵. Bearing this symbolism in mind Ambrose points out that the baptismal font is tomb – shaped⁷⁶.

This movement of going down and then up (with Christ), certainly reminds us of the (triple) immersion of the candidate (for baptism) into the baptismal font⁷⁷. Unfortunately, this Gregorian text doesn't clarify how this movement was actually performed in the liturgical practice. There is also absence of any kind of a baptismal font. The only relevant reference, to some kind of a place where the baptism would have taken place, is that to the »spring of baptism«⁷⁸, with no further explanation.

5. Infant baptism

The Christian Church has been baptising infants since the Apostolic period⁷⁹. In Gregory's era infant baptism had already been an established practice⁸⁰. In his *Sermon on the Holy Baptism* the »Christian Demosthenes« openly and clearly promotes infant baptism⁸¹. He specifically suggests:

»have you got an infant? ...baptise it from infancy,
dedicate it to the Spirit from the age of the soft nails (babyhood)
...give to your child the Trinity, the great and good amulet«⁸².

Gregory also connects infant baptism with the dedication of Samuel to God by his mother Hannah⁸³. Like Hannah, who believed in God, every Christian mother and father should believe in the Holy Trinity, and baptise their child, in order to make it powerful in his or her spiritual war against evil, who is the enemy of every human being.

⁷² Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 44 (with a special reference to the actual »time of regeneration« – »ώρα τῆς ἀναγεννήσεως«).

⁷³ Rom. 6:4

⁷⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 9.

⁷⁵ Cyrill of Jerusalem, Mystagogic Catechesis: SC 126, 2, 4.

⁷⁶ Ambrose, De Sacramentis: PL 16 3, 1.

⁷⁷ This is an ancient Christian practise, which is still observed in the Eastern Orthodox celebration of baptism.

⁷⁸ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 9.

⁷⁹ Acts 2:38–39; 16:15; 16:33; 1 Cor. 1:16; Matt. 19:14; J. Jeremias, Infant Baptism in the First Four Centuries, S.C.M., London 1960; K. Aland, Did the Early Church Baptise Infants?, London 1963.

⁸⁰ Ambrose, De Abraham: 2, 81.84, PL 14, 495.497; John Chrysostom, In Gen. 40:4: PG 53, 373.

⁸¹ S. N. Sakkos, Γρηγόριος ὁ θεολόγος 4, Thessalonica 1976, p. 8.

⁸² Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 17.

⁸³ 1 Sam. 1:11.

Later on in the sermon Gregory gives more details about what he exactly believes on infant baptism. One of his opinions is that, the infants should be baptised if their life is in danger⁸⁴. And he supports his view by referring to a relevant Jewish practice mentioned in the Bible:

*»we have a reason given,
which is the circumcision⁸⁵ of the eighth day«⁸⁶.*

Regarding children with no health problems he suggested that it would be better if they were admitted in the Church when they were about three years old,

*»when they will be able to hear something sacred
and to reply, even if they cannot understand completely...«⁸⁷.*

6. Various theological and liturgical points on baptism

a) Time for baptism

The most appropriate time for baptism was discussed by Gregory in his sermon. In those days the Feast of Lights, Easter, and Pentecost were regarded as the best occasions to get baptised⁸⁸. However the Holy Father suggests that they should rush to baptism, as soon as possible, because they can never be certain as to when the end of their lives will draw near. *»The gift is ready«⁸⁹*, he says, *»let us speed up the salvation, let us stand up to perform the baptism«⁹⁰*.

b) The celebrant

In Gregory's time the people seem to have been trying to make the best possible choice when selecting the celebrant who would baptise them. However Gregory very firmly states that it is not the celebrant that really matters, but the baptism itself⁹¹. *»Do not judge the worthiness of those who cleanse you«⁹²*, he suggests.

He then adds that, *»each one of them is certainly higher or lower than the other, but they are all higher than you«⁹³*.

⁸⁴ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 28.

⁸⁵ Jewish circumcision has always been regarded as a parallel initiation ceremony with the Christian baptism.

⁸⁶ Gen. 17:23–27; Lev. 12:3.

⁸⁷ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 28.

⁸⁸ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 24.

⁸⁹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 44.

⁹⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 44.

⁹¹ This is the clear and strict teaching of the Christian Church, according to which the sacraments are always valid, even if the celebrant (whose priestly order should be fully recognised by the Church) does not have a high moral standard.

⁹² Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 26.

⁹³ Ebd.

c) The water

The classical Greek term »baptism« means »immersion into the water«⁹⁴. Thus, the baptism presupposes the existence of water. Baptism is also many times called by Gregory »a laver«⁹⁵.

In Gregory's sermon the water used in baptism is called »water of the sin«⁹⁶, probably meaning that the sins of the baptised are buried in this water. »The water and the Spirit«⁹⁷ are those important baptismal elements that they quench all the burning arrows of the evil⁹⁸.

d) The garment of the baptised

It is an ancient custom of the Church that the newly baptised are always dressed in white garments, in order to show, in a visible way, that they have just received Christ and thus their soul is dedicated to Him and it is free of any spot of sin⁹⁹.

Gregory mentions the »bright costume«¹⁰⁰ which is used by the newly baptised, and refers to those who are taking more care of the visible things rather than of the spiritual reality of baptism. To those people he points out that »the sacrament is greater than the visible things«¹⁰¹. »Make yourself fruitful«, he suggests, »put on Christ«¹⁰², for »those of us who have been baptised in Christ, we have put on Christ (like a garment)«¹⁰³.

e) In the name of the Holy Trinity

The Trinitarian theology of Gregory is presented in a very clear and direct manner in this *Sermon*¹⁰⁴. He declares to the candidates that he entrusts them with the confession of the Holy Trinity¹⁰⁵. Their baptism will be performed in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit¹⁰⁶.

f) Salvation

According to Gregory baptism and salvation go together. »Say yes and get baptised, and by baptism save yourself«¹⁰⁷, he says. »Accept the salvation, of which there is nothing greater or more valuable«¹⁰⁸. He uses his very powerful rhetoric talent to persuade the people to »speed up the

⁹⁴ I. D. Stamatakos, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλῶσσης*, Athens 1972, p. 208.

⁹⁵ »Not only a laver for the body, but for the image (Gregory refers here to the soul) as well«, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 32.

⁹⁶ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 4.

⁹⁷ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 10.

⁹⁸ Eph. 6:16.

⁹⁹ *Theodore of Mopsuestia*, *Baptismal Homilies*, 3, 26, in: *Edward Yarnold*, *The Awe Inspiring Rites of Initiation*, Slough 1971, p. 207.

John Chrysostom, *Baptismal Instructions*: PG 53, 4, 3.18; *Cyrill of Jerusalem*, *Mystagogic Catechesis*: SC 126, 4, 8; *Ambrose*, *De Mysteriori*: PL 16, 34.

¹⁰⁰ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 25.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 31; Gal. 3:27.

¹⁰⁴ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 41, 42, 43, 45.

¹⁰⁵ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 41.

¹⁰⁶ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 45; Matt. 28:19.

¹⁰⁷ *Gregory of Nazianzus*, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 26.

¹⁰⁸ Ebd.

(their) *salvation*¹⁰⁹ by getting baptised. This is the only way for them to get their salvation «soon»¹¹⁰.

7. What about chrismation?

From the Church History we know that by the end of the 4th century A.D., when many of the Church Services had been fully developed, the two sacraments of initiation into the Christian Faith, namely baptism and chrismation (or confirmation), were celebrated together¹¹¹. This is still the case in the Eastern Orthodox Church, while in the West these two sacraments are celebrated separately.

In the Gregorian *Sermon on the Holy Baptism*, although one may suggest that there are many relevant hints, there is in fact no clear reference to chrismation as such. Even the actual name of chrismation itself, which is «*chrism*» («*χρίσμα*») in Greek, is used to signify the sacrament of baptism. Another name for baptism in the *Sermon* is «*seal*»¹¹² («*σφραγίδα*»), a word which is traditionally used in a chrismation context.

In certain other parts of the sermon there is a reference to the «*water and the Spirit*»¹¹³. The cleansing (or purification) of those baptised is double, with water and the Spirit; the water is typical while the Spirit is true and has the power to cleanse the depths¹¹⁴. Could we possibly assume that the water here means baptism, while the Spirit refers to chrismation?

Another very interesting quotation states: «*the baptism perfects me with the Spirit*»¹¹⁵ («*τὸ βάπτισμα τελειοῦν με διὰ τοῦ Πνεύματος*»). Chrismation (with the Holy Spirit descending upon the newly baptised) was always seen as perfecting and completing the rites of initiation. Could this be the actual meaning of the above Gregorian phrase?

This confusion (if it is really a confusion, not a misunderstanding of some kind) justifies the view expressed by Edward Yarnold, that «*the name, the rites and the significance of what we now call the sacrament of confirmation were all surprisingly fluid in the early Church*»¹¹⁶.

Epilogue

The *Sermon on the Holy Baptism* is an excellent piece of theological work by a great Father of the Church, Gregory of Nazianzus, who is one of the few people that the Church has called a «*Theologian*».

Although it is clear that Gregory is preaching *on* baptism, but neither *during* nor even immediately *after* a baptism¹¹⁷, he presents the views of the Church about baptism in a very systematic and theological way, touching all the important points related to the theology and

¹⁰⁹ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 44.

¹¹⁰ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 45.

¹¹¹ Apostolic Constitutions 7, 22; *Cyrill of Jerusalem*, *Mystagogic Catechesis*: SC 126, 3, 1; Canon 48 of the local Synod of Laodicea.

¹¹² Gregory himself explaining the name «*seal*» says that, the baptism is called seal «*because it protects us and because it is the sign of our Lord on us*», in *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 4.

¹¹³ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 8, 10.

¹¹⁴ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 8.

¹¹⁵ Gregory of Nazianzus, *Sermon on the Holy Baptism*: PG 36, 43.

¹¹⁶ E. Yarnold, *The Awe Inspiring Rites of Initiation*, Slough 1971, p. 31.

¹¹⁷ Gregory is preaching *on* baptism, as the initiation ceremony into Christianity, and it could be suggested that his preaching is connected to the actual celebration of the sacrament, which had taken place the day before.

to the liturgy of this sacrament. The systematic method of Gregory's presentation offers to those who study this sermon a clear understanding of the liturgical theology of initiation into the Christian Church.

The sermon itself signifies the preaching as a liturgical activity. It is quite probable that Gregory felt that by the sermon he was completing the celebration of the sacrament, which was performed the previous day¹¹⁸.

Those who attended the congregational meeting when the sermon was delivered, belonged to different categories of people and to various social classes. But Gregory is addressing mainly the catechumens, and those who were candidates for baptism, though not formal ones. The main idea which dominates a great part of his sermon is the »no postponement« theory. He offers many supporting arguments presenting and explaining his view. Catechism is a way towards baptism, a distinct part of the initiation process, and Gregory makes that clear to his audience. He even offers his opinion in regard to the contents of catechism.

The theology of lights and the illumination (another name for baptism), which »is a vehicle which brings us to God, a journey with Christ«¹¹⁹, together with the use of candles, which should be seen as a visible sign of the divine light of Christ, the light that leads our lives, are of the most important elements of the liturgical theology of Gregory, because they help us to understand the work of the Holy Trinity within humanity through baptism.

Another very interesting aspect of the liturgical theology of baptism, presented in this sermon, is the immersion into the baptismal water (although this particular practice is rather unclear in the sermon), which signifies the idea of dying and rising with Christ and the regeneration of the human being.

Infant baptism, as well as some other theological and liturgical features (e.g. time for baptism, the celebrant, the actual baptismal water, the garment of the baptised, the reference to the baptism being celebrated in the name of the Holy Trinity and the salvation), are also presented and supported by Gregory in his sermon. He even offers information about the reception¹²⁰ which followed the baptism at that time.

Unfortunately it has not been possible to establish whether Gregory is actually including consciously the sacrament of chrismation in the initiation ceremony described in his sermon. Although certain hints may be found in the text, those elements cannot formulate a clear idea of a specific reference to chrismation.

This Gregorian *Sermon on the Holy Baptism* is a very valuable source, which presents, in a clear and systematic way, the belief and certain liturgical practises of the early Church regarding baptism. Its liturgical theology of initiation is of priceless diachronic value for both the Church and the Christian theology.

¹¹⁸ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 1.

¹¹⁹ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 3.

¹²⁰ Gregory of Nazianzus, Sermon on the Holy Baptism: PG 36, 25.

Dokumente

A. Arbeitspapier des Theologischen Arbeitskreises der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland: Beten in ökumenischer Perspektive. Überlegungen aus orthodoxer Sicht

Einleitung

»Zu Beginn des neuen Jahrtausends ist die Menschheit mit neuen Entwicklungen, neuen Hindernissen und neuen Herausforderungen konfrontiert. [...] In einer solchen Situation können Kirchen auf keinen Fall den Weg der Isolierung oder Zerstörung gehen. Es ist vielmehr ihre dringende Pflicht, den bereits laufenden zwischenkirchlichen Dialog und die bestehende Zusammenarbeit fortzuführen und zu stärken. Isolierung und Uneinigkeit sind Fehlentwicklungen, die nur als Ergebnis der Sünde und des Bösen verstanden werden können«, erklärte in ihrem Abschlussbericht die Sonderkommission, die 2002 vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ins Leben gerufen wurde, um über die orthodoxe Mitarbeit im ÖRK zu beraten (§ 36).

In der Tat: Die ökumenische Bewegung lebt aus der Überzeugung und dem Engagement von Christen, die sich der Einheit verpflichtet fühlen: »Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast« (Joh 17,21). Zu diesem Dienst an der Einheit gehört auch das gemeinsame Beten, denn christliches Handeln gründet stets auf dem Gebet. Hierzu bemerkt die schon zitierte Sonderkommission: »Gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen machen es möglich, dass Christen aus getrennten kirchlichen Traditionen gemeinsam Gott loben und für die Einheit der Christen beten können. Das Gebet steht im Mittelpunkt unserer Identität als Christen. Wir werden unsere Spaltungen nicht allein mit theologischem Dialog und gemeinsamem Dienst an der Welt überwinden können. Wir müssen auch gemeinsam beten, wenn wir beieinander bleiben wollen« (Anhang A, Einleitung und 43).

Dabei weiß sich die Orthodoxe Kirche ihrer jahrhundertelangen liturgischen Tradition verpflichtet, die in vielerlei Hinsicht die tiefe innere Verbindung zwischen Theologie und Gebet nach dem altkirchlichen Prinzip »lex orandi lex est credendi« zum Ausdruck bringt. Zu dieser Tradition gehören genuin entwickelte liturgische Formen, die bei den orthodoxen Christen einen hohen Stellenwert genießen und nicht leichtfertig verändert werden können.

Auf dem Hintergrund dieser Spannung zwischen einerseits der Verpflichtung zum Gebet mit anderen Christen, andererseits jener zur Treue zur Orthodoxen Kirche und ihrer liturgischen Tradition wollen die folgenden Gedanken zum Beten in ökumenischer Perspektive einige Aspekte eines solchen Betens aus der Tradition der Orthodoxen Kirche heraus erläutern und zugleich Erwägungen zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen anbieten.

Dabei verstehen sich die folgenden Überlegungen und die praktischen Hinweise nicht als kirchenrechtliche Normen, sondern als eine Hilfe und Inspirationsquelle für den ortho-

doxen Klerus und das Kirchenvolk in Deutschland, die sie dabei begleiten wollen, ihren Gebetserfahrungen auch in ökumenischem Kontext Ausdruck zu verleihen.

Exkurs: Der Mensch als Liturgie der Welt

In den vergangenen Jahrzehnten motivierten die Herausforderungen des modernen Lebens viele Christen dazu, sich auf die Bedeutung und Rolle der Liturgie zurückzubessinnen. Davon konnte die Ökumene nur profitieren. Denn dadurch wurden nicht nur Gemeinsamkeiten in der Gestalt des christlichen Gottesdienstes entdeckt, sondern es offenbarte sich auch eine gemeinsame Weltsicht, welche die liturgische Tradition unabhängig von ihren konkreten lokalen Ausformungen erkennen lässt. Aus dieser liturgischen Perspektive ist die Welt kein Experimentierfeld für zerstörerische wissenschaftliche Versuche des *Homo Sapiens*, sondern Schöpfung Gottes. Die Welt kann nur in dem Maße, wie sie als Schöpfung Gottes wahrgenommen wird, zum Ort werden, wo sich menschliches Leben entfaltet. Daraus resultiert, dass sich Gott in dieser Welt unablässig gegenwärtig macht nicht zuletzt dadurch, dass der Sohn Gottes Fleisch wurde und sich in die Welt hinein begab, um den Menschen und die gesamte Schöpfung zu erlösen. In seinem irdischen Leben erwies sich der Gottessohn unter anderem als der neue Mensch, der neue Adam, der sozusagen zu einem *liturgischen* Umgang mit den Mitmenschen und der Schöpfung aufruft.

Wir Menschen verfehlen es aber des Öfteren, mit der Welt als der Schöpfung Gottes umzugehen. Denn statt diese Welt als Geschenk von Gott zu erhalten und das zu schaffen, was für das Leben notwendig ist, um es Gott in einer Gegenbewegung von Dankbarkeit und Liebe empor zu bringen, nutzen wir meistens die Ressourcen unserer Welt verantwortungslos aus und vergessen, dass sich der Sinn unseres Lebens nicht darin erschöpft, Konsumenten und Konsumentinnen zu sein: »Der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht« (Dtn 8, 3/Mt 4, 4). Es ist außerdem keine Seltenheit, dass wir mit den Armen und Verfolgten, mit den Opfern von Gewalt, Krankheiten, und Naturkatastrophen wenig Solidarität zeigen und zögern, die ungerechten wirtschaftlichen und sozialen Strukturen unserer Welt herauszufordern: »Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen, und ihr habt mich nicht besucht« (Mt 25, 42–43).

Nicht weniger als andere Christen sind die Orthodoxen heutzutage dazu aufgerufen, diese authentische christliche Weltsicht wieder zu entdecken und ihre *liturgische* (*leitourgia* = das Werk des Volkes) Berufung im Blick auf die Schöpfung wahrzunehmen. Denn ein Christ ist ein Priester *für* die Schöpfung, indem er sie von den Händen Gottes empfängt und sie in Dankbarkeit zu Gott emporhebt. Und ein Christ ist ein König *für* die Schöpfung, indem er sie bewahrt und Verantwortung für sie trägt. Und ein Christ ist ein Prophet *für* die Schöpfung, indem er jegliche Ungerechtigkeit anklagt und mit allen gewaltlosen Mitteln bekämpft. Diese liturgische Perspektive steht in voller Übereinstimmung mit den Prinzipien, die in der ökumenischen Bewegung in Bezug auf den Umgang mit der Schöpfung Gottes immer wieder geltend gemacht wurden.

Das Beten in ökumenischem Kontext

»Beten« bedeutet für orthodoxe Christen, Gott zu loben und zu preisen, ihm für seine Taten zu danken, ihn anzuflehen und um sein Erbarmen und seine Hilfe zu bitten. Das Beten

stellt außerdem den Ort dar, wo wir die oben kurz beschriebene christliche Weltsicht wieder lernen und somit auf die heilende Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung zu antworten vermögen. Denn im Gebet gilt es, unsere Berufung als Christen im Blick auf die Welt wieder zu entdecken, Gott für seine Gegenwart und Taten in der und durch die Schöpfung zu danken und daraus die notwendigen Konsequenzen für einen adäquaten Umgang mit der Welt zu ziehen. Die Liturgie ist der Ort, an dem die *Sakramentalität* der Welt erlebt werden kann. Denn obwohl die Schöpfung wegen der Sünde und des Todes immer noch »seufzt und sich ängstet« (Rom 8,22), erweist sie sich auch als eine unendliche Theophanie, als ein Ort voller Herrlichkeit des Herrn: »Himmel und Erde sind seiner Herrlichkeit voll« (Jes 6,3). Diese *kosmologische* Herangehensweise an das Gebet, ohne andere Zugänge auszuschließen, trennt Gebet und Alltagsleben nicht von einander, sondern hebt ihre enge Verbundenheit hervor. Diese Verbundenheit bringt die orthodoxe Tradition unter anderem zum Ausdruck, indem sie das Alltagsleben in der Welt als »Liturgie nach der Liturgie« zu bezeichnen pflegt.

Wenn die Orthodoxen ihre Berufung als Christen, die in der Liturgie zum Ausdruck kommt, ernst nehmen, erscheint es nicht nur selbstverständlich, sondern auch notwendig, mit anderen Christen zusammen zu beten. Denn das ökumenische Zusammenbeten kann uns allen dazu verhelfen, die Bedeutung und Dynamik des gemeinsamen Betens wieder zu entdecken und der Welt gegenüber darüber Zeugnis abzulegen; und das umso mehr in einem Zeitalter, das dazu neigt, unsere Welt im Sinne einer Trennung zwischen Profanem und Heiligem zu deuten, und in dem sich auch christliche Gottesdienste zuweilen in leere Rituale zu verwandeln drohen. Man wird nicht müde zu wiederholen, dass das Beten das wichtigste Merkmal jeder christlichen Versammlung ist.

Es ist trotzdem eine Tatsache, dass sich die Frage nach dem »Wann« und »Wie« des ökumenischen Zusammenbetens für viele orthodoxe Christen in Deutschland vor allem daraus ergibt, dass sie sich in einem Land befinden, in dem die Orthodoxe Kirche traditionell nicht beheimatet war. Es gilt zunächst einmal zu betonen, dass die Orthodoxen dazu aufgerufen sind, diese Situation durch volle Zuwendung auf ihre Mitchristen und ohne Berührungängste zu bewältigen. Zweitens muss hervorgehoben werden, dass das Ökumenische Mitbeten auch für Orthodoxe in Deutschland zu einer »Tradition« geworden ist. So entdeckten viele Orthodoxe die Wichtigkeit, ja die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit, mit anderen Christen zusammen zu beten, wenn man dem Evangelium Jesu Christi treu sein möchte.

Die Frage nach dem »Wie« des ökumenischen Zusammenbetens geht aber mit der Schwierigkeit einher, dass die zwei deutschen Begriffe »Gottesdienst« und »Andacht« inhaltlich je nach Kontext sehr unterschiedlich verwendet werden und dass sie mit dem griechischen Begriff »leitourgia«, wie ihn die Orthodoxen benutzen, nicht deckungsgleich sind. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, die Arbeiten der bereits erwähnten Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK zu berücksichtigen. Um jegliches Missverständnis auszuräumen, dass Orthodoxe und Nichtorthodoxe im Rahmen des ÖRK Eucharistie zusammen feiern, schlug diese Sonderkommission vor, auf die etablierte Bezeichnung »ecumenical worship« zu verzichten und sie mit »common prayer« zu ersetzen. Die Sonderkommission betonte aber gleichzeitig die Grenzen dieses sprachlichen Gebrauchs sowie die Übersetzungsschwierigkeiten. Doch obwohl die zwei englischen Wortkombinationen in der deutschen Übersetzung mit den Begriffen »ökumenischer Gottesdienst« und »gemeinsame Andacht« übertragen wurden, wird der Begriff »Gottesdienst« hierzulande auch für das verwendet, was vom ÖRK als eine »gemeinsame Andacht« bezeichnet wurde.

Um der Klarheit willen verstehen wir unter dem Begriff »Gottesdienst« eine kirchliche Handlung, die in der Regel klare Umrissse, einen inneren Zusammenhang und eine eindeutige konfessionelle Zuordnung aufweist (z. B. eine orthodoxe Vesper, eine katholische Messe oder eine evangelische Komplet). Unter »Andacht« verstehen wir hingegen eine Folge von Gebeten, die sich durch die Freiheit ihrer Gestaltung durch die Mitbetenden charakterisiert. Da aber Andachten im ökumenischen Kontext hierzulande als »ökumenische Gottesdienste« (»Gottesdienst« lexikographisch: gemeinschaftliche religiöse Feier zur Ehrung Gottes) bezeichnet werden, können sich die Orthodoxen frei fühlen, diesen Begriff weiter zu benutzen, ohne aus dem Auge zu verlieren, dass es sich eigentlich um eine Andacht im oben beschriebenen Sinne handelt. Solche »ökumenischen Gottesdienste« würden innerhalb des ÖRK als »gemeinsame interkonfessionelle Andachten« bezeichnet.

Praktische Hinweise zu ökumenischen Andachten

Bei allen nachstehenden praktischen Hinweisen und ihrer Umsetzung ist – neben der Treue zum orthodoxen Glauben – auch die pastorale Klugheit zu beachten, d.h. auch wenn gegen eine Gebetsform unter dogmatischen und kanonischen Gesichtspunkten nichts einzuwenden wäre, empfiehlt es sich, darauf zu verzichten, wenn sie unseren Gläubigen Anstoß geben könnte. Gegebenenfalls ist hier eine sorgfältige Vorbereitung der Gläubigen notwendig.

- Um der Klarheit willen, dass es sich beim gemeinsamen Beten in Form des ökumenischen Gottesdienstes nicht um eine liturgische Handlung der Kirche im oben skizzierten Sinne handelt, sollten alle Zeichen für eine solche sorgfältig vermieden werden. So sollten orthodoxe Geistliche bei einem solchen Gottesdienst keine liturgische Kleidung, sondern den Talar (Rhason) tragen.
- Die Mitwirkung von Laien ist erwünscht, bei manchen ökumenischen Gottesdiensten (etwa zum Weltgebetstag der Frauen) sogar notwendig.
- Findet der ökumenische Gottesdienst in einer orthodoxen Kirche statt, so bleiben die Türen der Ikonostase geschlossen, da der Altarraum nur den liturgischen Handlungen der Orthodoxen Kirche dient und sonst geschlossen bleibt.
- Gelegentlich wird von den nichtorthodoxen Partnern bei ökumenischen Gottesdiensten die Verwendung von Zeichenhandlungen vorgeschlagen (Besprengung mit Wasser, Salbung u.ä.m.). Hier ist sorgsam zu prüfen, dass diese nicht den Eindruck erwecken, es handele sich um sakramentale Handlungen der Kirche. Auf jeden Fall gilt es sehr sorgsam mit solchen Riten und Symbolen umzugehen, die leicht Anlass zu Missverständnissen geben können.
- Bei der Auswahl von Gebetstexten und besonders Gesängen aus der orthodoxen Tradition für ökumenische Gottesdienste ist darauf zu achten, dass keine liturgisch eindeutig platzierten Worte und Hymnen (beispielsweise das Cherubikon) verwendet werden. Eine reiche Auswahl von geeigneten Texten bieten hingegen vor allem die biblischen Hymnen (Psalmen, Cantica usw.), ggf. auch andere Texte aus dem Stundengebet.
- Wenn das Glaubensbekenntnis gesprochen werden soll, so ist unbedingt darauf zu achten, dass dies in der ursprünglichen Textfassung des Nizäno-Konstantinopolitanum geschieht, d.h. ohne das »Filioque«.
- Orthodoxe Mitwirkende an ökumenischen Gottesdiensten sollten mit besonderer Sorgfalt darauf achten, dass sich in den Texten, die von ihnen, aber auch von anderen

gesprochen werden, keine Widersprüche zur Lehre der Orthodoxen Kirche finden. Dies gilt beispielsweise für die in jüngerer Zeit häufiger verwendete so genannte »inklusive« Sprache im Hinblick auf die Anrufung Gottes. Auch die Texte der Fürbitten sind stets kritisch zu prüfen.

- Im gleichen Sinne gilt es zu prüfen, ob die verwendete Bibelübersetzung mit der Lehre der Orthodoxen Kirche vereinbar ist. Dies gilt in der Regel – trotz eventueller Abweichungen vom »Textus receptus« der Orthodoxen Kirche – für die »klassischen« deutschen Übersetzungen (Luther, Einheitsübersetzung, Zürcher usw.), aber kaum für so genannte »moderne« Versionen (Gute Nachricht, Bibel in gerechter Sprache). Wünschenswert wäre, wenn für Texte aus dem Alten Testament die Septuaginta in ihrer deutschen Übersetzung Verwendung fände.
- Die ökumenischen Gottesdienste sind keine liturgischen Handlungen, die kirchlichen Amtsträgern vorbehalten sind, sondern gemeinsame Gebete, die auch Laien zusammen sprechen können. Daher können Männer und Frauen dabei mitwirken. Die Beteiligung von Amtsträgern anderer Kirchen bedeutet keine Lösung der immer noch offenen Frage nach dem Amt, und daher auch keine Anerkennung der Frauenordination.

Erarbeitet unter Leitung von Prof. Dr. Assaad Elias Kattan,

Verabschiedet am 25. Juni 2010

[*Orthodoxie Aktuell* 7–8 (2010) 34ff.]

B. Gemischte Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche (12. Plenarsitzung Wien, Österreich, 20. – 27. September 2010)

Communiqué

Das zwölfte Treffen der Gemischten Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche fand in Wien, Österreich statt. Wien ist eine Stadt mit einer langen Geschichte, eine Brücke zwischen Ost und West mit ertragreichem ökumenischem Leben. Das Treffen dauerte vom 20. bis zum 27. September 2010 und erfuhr eine großzügige und brüderliche Gastfreundschaft seitens der Römisch-katholischen Erzdiözese Wien, im Kardinal König Haus. Am Treffen waren 23 Mitglieder der Römisch-katholischen Kirche anwesend; einige konnten nicht am Treffen teilnehmen. Alle Orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme des Patriarchates von Bulgarien, waren vertreten, und zwar: das Ökumenische Patriarchat, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien, Georgien, die Kirchen Zyperns, Griechenlands, Polens, Albaniens und der tschechischen Länder und der Slowakei. Die Kommission arbeitete unter der Leitung ihrer beiden Co-Vorsitzenden, des Erzbischofs Kurt Koch und des Metropoliten Johannes von Pergamon, unterstützt durch die Co-Sekretäre,

Metropolit Gennadios von Sassima (Ökumenisches Patriarchat) und Rev. Andrea Palmieri (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen).

Bei der Eröffnungssitzung am Mittwoch, dem 22. September, wurde die Kommission vom gastgebenden Kardinal Christoph Schönborn von Wien, und vom Metropoliten Michael von Österreich (Ökumenisches Patriarchat) im Namen aller in Österreich heimischen Orthodoxen Kirchen willkommen geheißen. Beide unterstrichen die Bedeutung, dass das Treffen in Wien stattfindet, als besonderer Ort in der Geschichte der ganzen Christenheit. Am Abend gab es einen Empfang beim Bürgermeister von Wien, Dr. Michael Häupl, im Rathaus von Wien. Die Co-Vorsitzenden verkündeten, dass Seine Heiligkeit Papst Benedikt XVI. anlässlich seiner Generalaudienz am Mittwoch, die Gläubigen zu intensivem Gebet für das Werk der Kommission aufgerufen hat. Darüber hinaus verlasen sie eine an die Teilnehmer des Treffens adressierte Botschaft Seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus. Im Namen der Gemischten Kommission versandten die Co-Vorsitzenden einen Brief an den ehemaligen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und einstigen Co-Vorsitzenden des Dialogs, Kardinal Walter Kasper, als Ausdruck der Dankbarkeit und Anerkennung für seinen Dienst und seinen wichtigen Beitrag.

Am Donnerstag, dem 23. September, traf der Ökumenische Rat der Kirchen Österreichs mit den Mitgliedern der Gemischten Kommission im Kardinal König Haus zusammen. Am Samstag, dem 25. September, feierten die Römisch-katholischen Mitglieder im Stephansdom zu Wien die Heilige Eucharistie unter der Leitung von Kardinal Christoph Schönborn, in Anwesenheit der Orthodoxen Mitglieder. In seiner Predigt sagte der Kardinal, dass »wir einen Primat im kanonischen Verständnis haben und brauchen, aber vor allem waltet der Primat der Liebe. Alle kanonischen Vorschriften der Kirche dienen diesem Primat der Liebe (agape)«. Danach wurde im Hofraum des Erzbischöflichen Palastes von Wien ein Empfang gegeben.

Am Sonntag, dem 26. September, feierten die orthodoxen Mitglieder, unter der Leitung des Metropoliten Johannes von Pergamon, in der Hl. Dreieinigkeits-Kathedrale der griechisch-orthodoxen Metropolie von Österreich in Wien, die göttliche Liturgie, in Anwesenheit der römisch-katholischen Mitglieder. In seiner Ansprache an die Anwesenden, übermittelte Metropolit Michael von Österreich »die Grüße des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus und betonte die Rolle und den Beitrag hervorragender Persönlichkeiten der Griechisch-orthodoxen Metropolie für die Geschichte Wiens«. Seine Eminenz verwies auch auf »die enge Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen und Katholiken in Österreich, speziell in Wien, und bekundete seinen Wunsch, dass das Gebet des Herrn, »auf dass sie alle eins seien« (Joh 17,21), bei der Suche nach der Einheit Seiner Kirche verwirklicht werde«. Im Laufe des Nachmittags statteten die Mitglieder der Zisterzienserabtei von Heiligenkreuz einen Besuch ab und wohnten dem Vespertagesdienst bei. Später am Abend besuchten sie die russisch-orthodoxe Kathedrale *St. Nikolaj*.

Am ersten Tag des Arbeitstreffens, kamen die römisch-katholischen und orthodoxen Mitglieder, gemäß der üblichen Praxis, gesondert zusammen, um ihre Arbeit zu koordinieren. Auf der Sitzung der Orthodoxen wurde unter anderem der halbfertige Textentwurf besprochen, der im letzten Jahr bei der 11. Plenarsitzung in Paphos, Zypern, erstellt worden war, sowie die Methodik des Dialogs. Bei der Sitzung der römisch-katholischen Delegation befasste man sich ebenfalls mit dem Textentwurf, suchte nach konkreten Möglichkeiten, den Text zu verbessern. Desgleichen wurden methodologische Fragen erörtert.

Im Einklang mit den Beschlüssen der 10. Plenarsitzung in Ravenna von 2007, untersuchte die Kommission das Thema der *Rolle des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft*

der Kirche während des Ersten Jahrtausends auf der Grundlage jenes Textentwurfs, der 2008 vom Gemischten Koordinationsausschuss in Agios Nikolaos auf Kreta, Griechenland, vorbereitet worden war. Während ihres Treffens in Wien setzte die Kommission die ausführliche Untersuchung dieses Textes fort, die bei der Plenarsitzung in Paphos auf Zypern im vorherigen Jahr begonnen hatte. Beim derzeitigen Stand behandelt die Kommission diesen Text als ein Arbeitsdokument. Sie befand, dass der Text des Weiteren revidiert werden muss. Auch wurde die Zusammensetzung eines Unterausschusses beschlossen, der die Untersuchung der theologischen und ekklesiologischen Aspekte des Primates in seiner Beziehung zur Synodalität aufnimmt. Der Unterausschuss wird seine Arbeit dem Gemischten Koordinationsausschuss einreichen, der sich im nächsten Jahr treffen wird.

Während des Treffens erhielten die Mitglieder die traurige Nachricht, dass Monsignore Eleuterio Fortino, Co-Sekretär der römisch-katholischen Vertretung seit Gründung der Gemischten Kommission, nach langer Krankheit verstorben ist, und sprachen Gebete für seinen Seelenfrieden.

Das Treffen der Gemischten Kommission war von einem Geist der Freundschaft, des Vertrauens und der Zusammenarbeit gekennzeichnet. Alle Mitglieder würdigten ausdrücklich die großzügige Gastfreundschaft der gastgebenden Kirche und empfehlen den Gebeten der Gläubigen mit Nachhalt die Fortsetzung des Dialogs.

Wien, Österreich, am 26. September 2010

C. Sechstes Theologisches Gespräch zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der russischen orthodoxen Kirche (Weltenburg, 7. – 10. Dezember 2009)

Communiqué

Vom 7. bis 10. Dezember 2009 fand das sechste Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland statt. Der Leiter der deutschen Delegation und Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller von Regensburg, hatte dazu in das Kloster Weltenburg an der Donau eingeladen. Zu Beginn der Gespräche hieß Abt Thomas M. Freihart OSB die Gäste in der ältesten bayerischen Benediktinerabtei willkommen und erinnerte an die in das 7. Jahrhundert zurückreichende Geschichte des Klosters. Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland, der Leiter der russischen Delegation, bedankte sich im Namen des Moskauer Patriarchats für die Einladung und unterstrich die Bedeutung der Gespräche für die Entwicklung der orthodox-katholischen Beziehungen.

Mit dem Gespräch in Kloster Weltenburg wurde eine Gesprächsreihe wiederaufgenommen, die auf Initiative des Moskauer Patriarchats Mitte der 1980er Jahre begonnen worden war. Die ersten fünf Gesprächsrunden (Moskau 1986, München 1988, Altötting 1992, St. Ottilien 1996, Minsk 1998) hatten sich mit dem Verständnis der Sakramente und der Kirche sowie mit dem gemeinsamen Zeugnis der orthodoxen und der katholischen Kirche in Fragen des Friedens befasst, wie Dr. Johannes Oeldemann (Johann-Adam-Möhler-Institut,

Paderborn), der die Gesprächsrunde im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz vorbereitet hatte, in seinem Eröffnungsreferat in Erinnerung rief.

Das sechste Theologische Gespräch in Kloster Weltenburg stand unter der Überschrift »Das christliche Menschenbild im Kontext europäischer Entwicklungen« und befasste sich vor allem mit Fragen der Anthropologie und der Ethik.

Von katholischer Seite wurden dazu Referate gehalten von Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller (Regensburg), Bischof Dr. Gerhard Feige (Magdeburg), Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (Frankfurt a. M.) und Dr. Stefan Meyer-Ahlen (Würzburg). Weitere Mitglieder der katholischen Delegation waren Weihbischof Dr. Nikolaus Schwedtfeger (Hildesheim), Prof. Dr. Josef Freitag (Erfurt), Apostolischer Protonotar Dr. Albert Rauch (Regensburg) und Dr. Johannes Oeldemann (Paderborn).

Zur Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche, die von Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland geleitet wurde, gehörten Erzbischof Filipp von Polvata und Mirgorod, Bischof Serafim von Bobrujsk und Bychov, Erzpriester Igor Vyzhanov (Sekretär der Abteilung für zwischenkirchliche Beziehungen des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats), Erzpriester Vladimir Shmaliy (Prorektor des Doktorandenkollegs der Russischen Orthodoxen Kirche in Moskau), Priester Alexander Vasjutin (Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats), Dozent Sergej A. Tschursanov (Dozent an der Orthodoxen Geisteswissenschaftlichen Tichon-Universität in Moskau) und Dr. Alexej V. Dikarev (Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats). Die Referate von orthodoxer Seite wurden gehalten von Bischof Serafim, Erzpriester Vladimir Shmaliy, Priester Alexander Vasjutin und Dozent Sergej A. Tschursanov. In den Vorträgen und den sich anschließenden Gesprächen zeigte sich eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Katholiken und Orthodoxen in Fragen der Anthropologie. Sowohl die orthodoxe als auch die katholische Kirche betonen die in der Gottebenbildlichkeit gründende Würde des Menschen.

Als gemeinsamer Leitbegriff der anthropologischen Reflexion über den Menschen in der orthodoxen und der katholischen Theologie zeigte sich der Person-Begriff. In seiner Ableitung aus dem Verständnis des dreieinen Gottes, in dem die drei Personen eine sich gegenseitig durchdringende Gemeinschaft bilden, betonen sowohl die orthodoxe als auch die katholische Theologie die Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft. Das Leben in Beziehungen gehört grundsätzlich zum Menschsein dazu. Manche individualistische Tendenzen in der neuzeitlichen Kultur widersprechen aber zutiefst der Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen.

Die in der Gottebenbildlichkeit gründende Würde des Menschen ist eng verbunden mit der dem Menschen von Gott geschenkten Freiheit, die jedoch nicht zu einer Selbstbezogenheit des Individuums oder zur Beliebigkeit in ethischen und moralischen Fragen führen darf. Vielmehr korrespondiert seiner in der Würde gründenden Freiheit die Pflicht des Menschen, sich um das Wohl seiner Mitmenschen zu sorgen, die von Gott mit derselben Würde ausgestattet wurden. So ist die Freiheit des Menschen aus christlicher Perspektive als eine Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod (vgl. Röm 7) und zugleich als eine Freiheit für die Liebe zu Gott und den Nächsten zu verstehen.

Im Zusammenhang mit der Debatte über die Rolle der Kirchen in einer pluralistischen Gesellschaft betonten die Gesprächsteilnehmer ihr Einverständnis mit dem Grundsatz der Unterscheidung der Kompetenzen von Kirche und Staat, zugleich aber die Notwendigkeit einer Kooperation von Kirche und Staat im Sinne des Gemeinwohls sowie die Aufgabe der Kirche, für die Wahrheit des Glaubens in der Gesellschaft Zeugnis zu geben. Die Kirche

muss sich für die Schwachen und die Stimmlosen in der Gesellschaft einsetzen und ihnen eine Stimme verleihen.

Die Teilnehmer der Gesprächsrunde brachten ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass gewisse Unterschiede in der ethischen Urteilsbildung, die es auf orthodoxer und katholischer Seite offensichtlich gibt, nicht in theologischen Divergenzen gründen, sondern in den unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten, in denen Orthodoxe in Russland und Katholiken in Deutschland Zeugnis von ihren gemeinsamen christlichen Grundüberzeugungen geben mussten und müssen.

Am Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, das die römisch-katholische Kirche am 8. Dezember begeht, feierten die Mitglieder der katholischen Delegation ein Pontifikalamt. Die Mitglieder der orthodoxen Delegation feierten am 10. Dezember eine Andacht zu Ehren der Ikone der Gottesmutter des Zeichens. In dieser, auch von den Gebetszeiten der benediktinischen Mönchsgemeinschaft geprägten, Atmosphäre des Gebetes konnten sich die theologischen Gespräche fruchtbar entwickeln.

Ein gemeinsamer Besuch der Teilnehmer in Regensburg ermöglichte es den russischen Gästen, die Kathedrale des Bistums und verschiedene kirchliche Institutionen kennenzulernen, sowie ein Konzert der Regensburger Domspatzen zu besuchen.

Zum Abschluss der Gesprächsrunde befürworteten die Teilnehmer eine Intensivierung der Kontakte sowie eine regelmäßige Fortführung der Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche in Deutschland. Gemäß der Absprache zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Moskauer Patriarchat, die zu Beginn der Gesprächsreihe getroffen wurde, soll der Dialog künftig in einem zweijährigen Turnus fortgeführt werden. Die nächste Gesprächsrunde wird im Jahr 2011 in Russland stattfinden.

D. Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus (Magdeburg, 17. – 21. November 2010)

Communiqué

Der Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus kam vom 17. bis 21. November 2010 auf Einladung seines katholischen Ko-Präsidenten, Bischof Dr. Gerhard Feige von Magdeburg, zu seiner siebten Sitzung im Roncalli-Haus in Magdeburg (Deutschland) zusammen. Zu Beginn der Sitzung hießen Bischof Feige und der orthodoxe Ko-Präsident des Arbeitskreises, Metropolit Dr. John Yazigi, Oberhaupt der Diözese von Europa des Orthodoxen Patriarchats von Antiochien mit Sitz in Paris, die Mitglieder des Arbeitskreises willkommen. Bischof Feige erläuterte die Situation der katholischen Kirche in Ostdeutschland, die aufgrund der starken Diasporasituation (nur 4 % der Bevölkerung sind Katholiken; über 80 % gehören keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft an) vor vielen pastoralen Herausforderungen steht, andererseits aber sehr gute ökumenische Kontakte mit den anderen Christen vor Ort pflegt. Diese kamen auch darin zum Ausdruck, dass Propst Siegfried Kasparick aus Wittenberg, Regionalbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, an der Eröffnungssitzung teilnahm und ein Grußwort sprach.

Dem Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreis St. Irenäus gehören 26 Theologen, 13 orthodoxe und 13 katholische, aus mehreren europäischen Ländern und den USA an. Er wurde 2004 in Paderborn (Deutschland) gegründet und kam seither zu Treffen in Athen (Griechenland), Chevetogne (Belgien), Belgrad (Serbien), Wien (Österreich) und Kiev (Ukraine) zusammen. Mit der Tagung in Magdeburg setzte der Arbeitskreis seine Gesprächsreihe fort, die in einem chronologischen Durchgang durch die Kirchengeschichte versucht, die Entwicklung des Verhältnisses von Primat und Synodalität in der orthodoxen und in der katholischen Kirche sowohl im theologischen Verständnis als auch im Blick auf die konkrete Praxis zu erfassen und zu analysieren.

Im Anschluss an das vorherige Treffen in Kiev, bei dem sich der Arbeitskreis intensiv mit den Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils befasst hatte, widmeten sich die Mitglieder des Arbeitskreises bei ihrem siebten Treffen schwerpunktmäßig der Rezeption der Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils innerhalb der katholischen Kirche. Dazu wurden Referate von Thomas Bremer (Münster), Edward Farrugia (Rom), Basilius Groen (Graz) und Rudolf Prokschi (Wien) gehalten, auf die Antworten von Daniel Benga (Bukarest), Assaad Kattan (Münster), Nikolaos Loudovikos (Thessaloniki) und Paul Meyendorff (New York) folgten. Grigorios Papathomas (Athen) präsentierte grundsätzliche Überlegungen zur Ekklesiologie aus kanonistischer Sicht, auf die Hervé Legrand (Paris) antwortete. Die Ergebnisse des gemeinsamen Studiums wurden in den folgenden Thesen festgehalten, die eine gemeinsame Sicht der historischen Entwicklung beschreiben, jedoch keinen Konsens in der dogmatischen Bewertung des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes bedeuten.

(1) Für eine angemessene Interpretation der Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils ist die Kenntnis der Textgeschichte, insbesondere der Hintergründe für die Auswahl der verwendeten Begriffe, erforderlich. Darüber hinaus hat die Rezeptionsgeschichte, d.h. die nachfolgende Interpretation der Beschlüsse durch das Lehramt der katholischen Kirche, maßgebliche Bedeutung für ein adäquates Verständnis der Lehre des Konzils. Innerhalb der Rezeptionsgeschichte ist das Antwortschreiben der deutschen Bischöfe von 1875 auf die Cirkulardepesche Bismarcks von herausragender Bedeutung, das von Pius IX., demselben Papst, der auch das Konzil einberufen hatte, als authentische Interpretation des Konzils gewürdigt wurde. Nach diesem Dokument schmälert der Jurisdiktionsprimat des Papstes nicht die ordentliche Gewalt der Bischöfe, da sie »auf derselben göttlichen Einsetzung« wie das Papstamt beruht (DH 3115). Zudem erstreckt sich die päpstliche Unfehlbarkeit »genau auf dasselbe Gebiet wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der Hl. Schrift und der Überlieferung sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden« (DH 3116).

(2) Die Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils, die in der Konstitution »Pastor Aeternus« enthalten sind, führten aber auch zu Einwänden durch eine beträchtliche Zahl katholischer Bischöfe, Priester und Gläubigen. Innerhalb der katholischen Kirche dauerte es noch einige Jahre, bis die Beschlüsse des Konzils von allen Bischöfen trotz weiter bestehender Vorbehalte akzeptiert wurden. Einige katholische Priester und Laien, die das Konzil als eine Abweichung von der Tradition der Kirche betrachteten, traten zur Alt-katholischen Kirche über, die danach ihrerseits einen intensiven Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche führte. Bei diesen Gesprächen, beispielsweise während der Bonner Konferenzen von 1874 und 1875, zeigte sich, dass viele Differenzen zwischen den Kirchen in Ost und West (z.B. das Filioque) leichter gelöst werden können, wenn sie unabhängig von der Primatsfrage behandelt werden.

(3) Der Arbeitskreis stellte fest, dass das Erste Vatikanische Konzil kaum Einfluss auf die Liturgie hatte, in der die Kommemoration des Papstes bereits eine lange Tradition hat. Eine bedeutsame Ausnahme war die Einführung des Gehorsamseides, den die Teilnehmer an einer Diözesansynode während des Eröffnungsgottesdienstes leisten mussten. Außerdem gab es eine bemerkenswerte Entwicklung im Bereich der Volksfrömmigkeit, in der die Person des Papstes stärker in den Mittelpunkt rückte.

(4) Der Jurisdiktionsprimat des Papstes und die päpstliche Unfehlbarkeit müssen sachlich getrennt betrachtet werden. Der Jurisdiktionsprimat führte dazu, dass der Römische Stuhl in der Folgezeit wachsende Bedeutung erhielt. Die Unfehlbarkeit dagegen wurde von den römischen Päpsten in den 140 Jahren, die seit dem Ersten Vatikanischen Konzil vergangen sind, nur ein einziges Mal *ex cathedra* in Anspruch genommen, nämlich bei der Verkündung des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950).

(5) Das Erste Vatikanische Konzil beschleunigte in vielen Bereichen die Zentralisierung der katholischen Kirche. So wurde die Kodifizierung des Kirchenrechts vorangetrieben, die in den 1917 promulgierten *Codex Iuris Canonici* mündete, mit dem erstmals das Kirchenrecht für die gesamte lateinische Kirche verbindlich wurde. Obgleich die Beschlüsse des Konzils die Autorität des Papstes deutlich verstärkten, konnten sie die weitere Entwicklung einer gewissen Vielfalt innerhalb der katholischen Kirche nicht verhindern, sogar in zentralen Bereichen wie der Liturgie (liturgische Bewegung) und der Theologie (*nouvelle théologie*).

(6) Der nach dem Ersten Vatikanischen Konzil zu beobachtende stärkere Respekt der Päpste vor den Traditionen der katholischen Ostkirchen (vgl. die Enzyklika Papst Leos XIII. »*Orientalium dignitas*«, 1894) verblieb im Rahmen von Unionsvorstellungen, die für die Orthodoxen unannehmbar waren und die auch aus heutiger Sicht nicht geeignet sind, um die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen wiederherzustellen (vgl. die Enzyklika desselben Papstes »*Satis cognitum*«, 1896). Analoge Positionen lassen sich auch in offiziellen Texten der orthodoxen Kirche aus dieser Zeit finden (vgl. die Enzyklika des Patriarchen Anthimos VII. von Konstantinopel, 1895). Die Dokumente basieren auf einer Ekklesiologie der »Rückkehr« und zeugen von einer herablassenden Einstellung, die in der Überzeugung zum Ausdruck kommt, selbst die Fülle der Wahrheit zu besitzen, während die andere Kirche als in irgendeiner Weise defizitär betrachtet wird. Keine Seite war in dieser Zeit bereit, sich genuin mit der Position der anderen auseinanderzusetzen. Die psychologischen, historischen, soziologischen und politischen Prägungen, die hinter diesen Erklärungen stehen, müssen beachtet werden, so wie wir es bei unserem Studium der Dokumente des Ersten Vatikanischen Konzils bereits fruchtbringend getan haben.

(7) Es gibt auf katholischer und orthodoxer Seite verschiedene Zugänge zum Kirchenrecht und ein unterschiedliches Verständnis der Verbindung zwischen Kirchenrecht und kirchlicher Lehre und Praxis. Daher bedarf es einer vertieften Diskussion über die Hermeneutik der Kanones – sowohl innerhalb der jeweiligen Kirche als auch zwischen Orthodoxen und Katholiken. So erfordert etwa die veränderte Situation der Kirche im dritten Millennium weitere Reflexionen darüber, wie die altkirchlichen Kanones in einer globalisierten Welt kontextbezogen auszulegen sind. Ein Beispiel dafür wäre die Frage, ob der Begriff »Stadt«, wie er in Can. 8 des Konzils von Nizäa verwendet wird, ohne Weiteres auf eine multikulturelle Großstadt des 21. Jahrhunderts übertragen werden kann.

(8) Dennoch hat die Tradition von Nizäa nicht nur historische Bedeutung, sondern enthält wichtige Kriterien für eine zukünftige gemeinsame Ekklesiologie: Die parallele Existenz mehrerer Jurisdiktionen widerspricht Grundüberzeugungen sowohl der orthodoxen als auch

der katholischen Ekklesiologie, denen zufolge es nur eine einzige Kirche Jesu Christi gibt, die auf der ganzen Welt verbreitet ist. Die Präsenz mehrerer Ortskirchen auf ein und demselben Territorium (»Polyarchie«) steht im Widerspruch zu dem altkirchlichen Prinzip, dass es in einer Stadt nur einen Bischof geben darf (Konzil von Nizäa, Can. 8). Neben der katholischen Kirche erheben heute auch eine ganze Reihe orthodoxer Patriarchate den Anspruch auf weltweite Jurisdiktion über ihre Gläubigen. Deshalb müssen Orthodoxe und Katholiken versuchen, dieses altkirchliche Prinzip genauer zu beachten, auch im Blick auf eine mögliche Wiederherstellung der vollen Einheit.

Im Namen der Teilnehmer dankten die beiden Ko-Sekretäre, Nikolaos Loudovikos (Thessaloniki) und Johannes Oeldemann (Paderborn) Bischof Dr. Gerhard Feige für die Einladung nach Magdeburg, der Deutschen Bischofskonferenz für die großzügige finanzielle Unterstützung und der Diözese Magdeburg für die Hilfe bei der Organisation der Tagung. Das nächste Treffen des Arbeitskreises wird im November 2011 stattfinden.

Rezensionen

Christos Oikonomou, Καινή Διαθήκη καὶ ἐρμηνευτές Πατέρες, (Βιβλικές Μελέτες 1), Thessaloniki 2010, 420 S. (ISBN: 978-960-242-446-9)

Welch zentrale Rolle bei der Identitätsgestaltung der orthodoxen Bibelauslegung die Kirchenväter in den ersten Jahrhunderten der Alten Kirche gespielt haben, dürfte inzwischen auch im Westen bekannt geworden sein. Deshalb erweist sich jede neue Publikation, die sich die bessere Annäherung an die patristische Exegese zu ihrem Ziel gesetzt hat, als besonders wertvoll. Das vorliegende Buch stammt aus der Feder eines im Bereich der Bibelinterpretation breit und weit erfahrenden Neutestamentlers, Christos Oikonomou, der sich damit seit mehreren Jahren beschäftigt und als Ordinarius an der orthodoxen Theologischen Fakultät (Pastorale Abteilung) der Aristoteles-Universität zu Thessaloniki tätig ist. Der Vf. lenkt seine Aufmerksamkeit auf die Dynamik der patristischen Exegese als jenen Vorschlag der orthodoxen Tradition, der zum Verständnis des in der Geschichte geoffenbarten Wortes Gottes wesentlich beiträgt.

Das zu besprechende Werk stellt noch einen weiteren erwähnenswerten Versuch dar, die authentischen Interpreten der Heiligen Schrift und ihre Methoden vorzustellen und somit dem modernen Exegeten jene Prinzipien vorzulegen, die ihm zur Erforschung der Wahrheit des Evangeliums verhelfen. Man könnte die Publikation, die den ersten Band einer neuen, die orthodoxe Bibelwissenschaft bereichernden und vom Vf. selbst herausgegebenen Reihe namens »Biblische Studien« bildet, als ein Sammelwerk bezeichnen, da das Buch gesammelt acht Studien des Vf.s enthält, die ursprünglich in Festschriften, Jahrbüchern oder Kongressakten veröffentlicht worden waren. Das vorliegende Buch zeichnet sich außerdem insbesondere dadurch aus, dass es spezielle Studien beinhaltet, die sich überwiegend nicht auf die klassischen Bibelinterpreten der ersten fünf Jahrhunderte, sondern auch auf bedeutende (im Westen manchmal weniger bekannte) Väter aus der nachfolgenden Zeit beziehen.

Die erste Studie trägt den Titel »Die soziale Dynamik der Theologie vom Neuen Testament bis zu den drei Hierarchen« (S. 17–43), wobei hierin drei der größten Theologen und Väter der Alten Kirche gemeint sind: Basileios der Große, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos. Der Text beschäftigt sich mit den theologischen Voraussetzungen zum Verständnis der sozialen Elemente des Menschen, wobei folgende vier Aspekte der sozialen Dynamik in der oben angegebenen Zeitspanne hervorgehoben werden: 1. die Frage nach der Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau; 2. das Anliegen der Sklaverei; 3. die Verwaltung des Reichtums und 4. die Tatsache der sozialen »Randerscheinungen« sowie das Phänomen des sogenannten »sozialen Ausschlusses«. Der zweite Aufsatz des Bandes hat sich den »Biblichen Hintergrund der Theologie des Heiligen Epiphanius von Zypern« (S. 45–72) zu ihrem Gegenstand gemacht. Dabei handelt es sich um einen einflussreichen Theologen der Alten ungetrennten Kirche (~ 315 – 403), der im Westen allerdings wenig Beachtung findet. In diesem Aufsatz wird sein eindrucksvolles exegetisches Werk erforscht, wobei der biblische Rahmen und die daraus sich ergebenden Voraussetzungen seiner Trinitätslehre, Christologie und Pneumatologie mit Nachdruck dargelegt werden.

Mit einem weiteren grundlegenden Thema befasst sich der dritte Artikel des vorliegenden Sammelwerkes: »Photios der Große als Ausleger des Neuen Testaments« (S. 73–132). Darin wird zuerst das exegetische Werk dieses berühmten und für die Ostkirche entschei-

denden Theologen und Ökumenischen Patriarchen (810 oder 820–893) vorgestellt, wobei daraus seine interpretatorischen Methoden und Prinzipien ausführlich dargelegt werden. Anschließend werden repräsentative Auslegungen von ihm, die sich auf schwer zu verstehende neutestamentliche Stellen beziehen, ausgeführt. Ein weiterer großer Ausleger des Neuen Testaments, der im Westen fast kaum bekannt sein dürfte und zu den »neueren« Exegeten der Ostkirche gehört (11.–12. Jh.), stellt den Forschungsgegenstand der vierten Studie des Bandes dar: »Das exegetische Werk des Theophylaktos von Ohrid und sein Beitrag zu Einführungsfragen des Neuen Testaments« (S. 133–195). Darin wird nicht nur auf seinen eigenen exegetischen Beitrag Bezug genommen, sondern auch Gewicht auf sein Verhältnis zu anderen patristischen Bibelauslegern sowie auf seine besondere hermeneutische Methode gelegt. Schließlich wird sein unverkennbarer Beitrag zu einführenden Aspekten und Fragen des Neuen Testaments hervorgehoben.

Eine vollständige Präsentation einer weiteren, für die Orthodoxe Kirche schwerwiegenden Persönlichkeit im Bereich der biblischen patristischen Exegese bildet den Inhalt des fünften Aufsatzes im Sammelband. Für den Vf. stellt »Der Heilige Neophytos der Engleistos und sein schriftstellerisches Werk« (S. 197–264), könnte man sagen, das eigene »Lebenswerk« dar. Als Zyprioter stellt der Vf. seinen Landsmann, den Heiligen Neophytos aus Paphos (1134–1219), in allen chronologischen, biographischen und schriftstellerischen Nuancen auf eindrucksvoller Weise vor, wobei auch hier auf die kritische Edition aller seiner Werke, an der der Vf. sehr aktiv beteiligt gewesen ist, verwiesen wird. Selbstverständlich wird auf die erwähnenswerten exegetischen Schriften des Neophytos eine besondere Note gelegt.

Die drei letzten Beiträge des Sammelbandes erweisen sich als Themen mit besonderem Interesse (nicht nur für den westlichen Leser). Gegenstand der sechsten Studie ist »[d]ie erlebnismäßige und mystische Erfahrung als zentrale theologische Voraussetzungen für die Bibelauslegung nach dem Heiligen Gregor Palamas« (S. 265–304). Dabei wird auf interessante hesychastische Aspekte der »palamischen« Theologie des berühmten athonitischen Theologen (1296–1359), die Auswirkungen auf die Hermeneutik haben können, Bezug genommen. Die siebte Studie befasst sich mit der »Ikonomographischen Methode für die Auslegung des Evangeliums« (S. 305–328), wobei hierin wesentliche Aspekte der besonderen orthodoxen liturgischen Hermeneutik eindrucksvoll unterstrichen werden. Den Höhepunkt der mit im Westen fast »unbekannten« ostkirchlichen Exegeten sich befassenden Beiträge dieses Sammelwerks bildet im achten Aufsatz ein großer »moderner« Theologe und Vater des athonitischen Mönchtums und der Ostkirche schlechthin: »Der Heilige Nikodimos Hagioritis als Interpret des Apostels Paulus« (S. 329–420). Im ersten Teil wird auf die Vita sowie das gesamte immense theologische Werk dieser großen Persönlichkeit (1749–1809) Bezug genommen. Das Hauptgewicht der Studie wird allerdings auf die Einstellung (Zweck der Übersetzung ins Neugriechische, Bewertung der paulinischen Schriften), die Quellen und die Kriterien für die Auslegung der Briefe des Heidenapostels gelegt. Zuletzt werden die exegetischen Voraussetzungen sowie die Übersetzungsmerkmale des Nikodimos betont.

Anhand dieses besonderen Sammelwerkes wird noch einmal die beachtenswerte Bedeutung der orthodoxen Hermeneutik angedeutet. In seinen wissenschaftlichen Beiträgen kann man viele bis heute noch interessante Aspekte der ostkirchlichen Bibelauslegung erkennen. Das anfängliche Werk dieser neuen orthodoxen Reihe biblischer Monographien hat sich gelohnt.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Jutta Koslowski, *Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev*, Bonifatius: Paderborn 2008, 177 S. mit zahlr. Abb. und einer losen Farbkarte der Ikone, (ISBN-13: 978-3897103740)

Die Autorin (Verf.) legt nach Studien der katholischen, orthodoxen und protestantischen Theologie u.a. in München sowie der Judaistik mit dem vorliegenden Werk »Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev« eine dreiteilige Übersicht zum genannten Gegenstand vor.

Der erste Teil »Die Grundlagen: Orthodoxe Tradition« (ebd., 9–81) schneidet Gen 18 als biblischen Text (nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung, vgl. ebd. 10, Anm. 4; nicht aber der LXX) und in den Auslegungen einiger »Kirchenväter« aus Ost und West an, um dann kurz auf das »Orthodoxe Verständnis von der Dreifaltigkeit« und das »Orthodoxe Verständnis von den Ikonen« einzugehen.

Der zweite Teil »Der Ikonenmaler Andrej Rublev« (ebd., 82–106) führt in die historischen Umstände und insbesondere auch die geistlichen Hintergründe der Dreifaltigkeitsikone und ihrer Entstehung ein, wobei Leben und Wirken des hl. Andrej mit der Person und dem Wirken des hl. Sergij von Radoneš sowie darüber hinaus mit den damaligen Entwicklungen in der Moskauer Rus' kontextualisiert werden.

Der dritte Teil »Die Ikone: Die Heilige Dreifaltigkeit« (ebd., 107–168) widmet sich seinem Gegenstand aus historischer Perspektive und vom Bildgehalt her, wobei ausführlich die Darstellung selbst sowie einzelne Aspekte der Form- und Farbgebung erörtert werden. All dies konzentriert sich in einer ausführlich entfalteten »Problematik der Personendeutung der Dreifaltigkeitsikone« und wird abgerundet durch Einlassungen zum »theologisch-spirituelle[n] Gehalt der Dreifaltigkeitsikone.«

Abgeschlossen wird mit einem »Weihegebet über die Dreifaltigkeitsikone« (ebd., 169–170), zitiert nach Müller, Ludolf, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rublow*, bei: *Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte*, Band 10, München 1990, 104f.

Dieser Text ist nun, abgesehen von einer signifikanten Änderung, entnommen aus v. Maltzew, Alexios, *Bitt-, Dank- und Weihe-Gottesdienste ...*, Berlin 1897, 1042–1045, ohne das dies mitgeteilt würde. Doch im Unterschied zum rechtgläubigen Vollzug, wo der »Herr, Gott, ... in der heiligen Dreifaltigkeit gepriesen« angerufen wird, dass Er »segne und weihe dasselbe« [d.h. die Ikone] (v. Maltzew. a.a.O., 1044–1045), heißt es hier »segne und weihe ich dieselbe« (ebd., 170). Auch wird der Gottesdienst »Ritus der Segnung und Weihe eines Bildes der allerheiligsten, lebensspendenden Dreifaltigkeit unter der Gestalt der drei Engel ...« (v. Maltzew, a.a.O., 1041–1045), zu dem das besagte Gebet gehört, nicht wiedergegeben oder gar ausgedeutet – und der inhaltlich bedeutsam mit dem Idiomelton Kaiser Leons des Weisen aus dem Pfingstgottesdienst »Δεῦτε λαοί / Приидите людие / Kommet, Völker« abschließt. Dazu fügt sich, dass die Darstellung des »Orthodoxe[n] Verständnis[ses] von der Dreifaltigkeit« (ebd., 68–71) ohne ein einziges Zitat aus der kirchlichen Hymnographie auskommt (auch die hll. Gregor der Theologe und Johannes von Damaskus kommen nicht vor, Basilius der Große wird nur genannt). Während die Verf. sich häufig auf Ansichten einiger Autoren wie G. Rötting, R. Mainka und P. Florenskij stützt, entnimmt sie dem wegweisenden Werk Bunge, Gabriel, *Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rublev*, Würzburg 1994 dessen »wirklich neuen Ansatz« (ebd., 157–160, hier: 158), ohne weiter zu berücksichtigen, dass gerade die beiden meistzitierten Kapitel G. Bunes (»Wesenheit und Person« sowie »Johanneische Pentekoste«,

ders., Der andere Paraklet, 91–102 bzw. 103–111) unübersehbar Grundsätzliches aus den Texten der Gottesdienste schöpfen. Der dadurch ermöglichte Erkenntnisfortschritt wird hier dementsprechend nicht rezipiert; Hymnen und Väter klingen lediglich ansatzweise bei den »Auslegungen der Kirchenväter« (ebd., 14–20, dort auch Augustinus von Hippo) an. Auf diese Weise aber wird »die Glaubenswelt der Orthodoxie dem westlichen Betrachter« (hintere Umschlagseite) gerade nicht nahegebracht werden können.

Dass diese Beobachtung nicht allein steht, zeigen außerdem die Gleichsetzung von *οικονομία* / *смотрѣніе* mit »Heilsgeschichte« (ebd., 70, insb. Anm. 57), die palamitische »energetische Teilhabe« als »Gnadenteilhabe« (ebd. 76, Anm. 67, aber auch 71), die Rede vom »Hesychiasmus« (ebd. 96, Anm. 101), von der »Zaren- oder Königstür« (ebd., 107), die Interpretation der Farben der Ikone u.a. mit J. W. v. Goethe und J. Itten (ebd., 142ff.), und etwa die Bemerkung, daß die Ikone »nach traditioneller Art mit einer dicken Schicht Olivenöl überzogen« (ebd., 110) wurde. Die Beispiele ließen sich mehren.

Dazu tritt eine abwechslungsreiche Zitierweise, welche Quellentexte überwiegend der Sekundärliteratur entnimmt, wie z.B. die hll. Justin der Martyrer, Eusebius von Caesarea, Caesarius von Arles und Paulinus von Nola (ebd., 15, Anm. 9, Anm. 11; 22, Anm. 25; 23, Anm. 26; 67, Anm. 49); K. Kirchhoff etwa wird stets nach G. Bunge zitiert (z.B. ebd., 17, Anm. 15; 81, Anm. 76 – wobei G. Bunge die Überarbeitung von Chr. Schollmeyer benutzt). Während »Basileios der Große: De Spiritu Sancto, 18, 45« (ebd. 74, Anm. 64) für sich steht (und außer in der Sekundärliteratur bei Migne, PG 32, 149C oder in B. Pruches Text bei SC 17 bzw. 17bis zu finden wäre), wird de fide orthodoxa wie eine Quelle zitiert, dann aber ohne weitere Angaben in der Übersetzung D. Stiefenhofers wiedergegeben (ebd. 78, Anm. 70; 79, Anm. 73), wobei diese Übertragung aus der zweiten Reihe der BKV als Primärquelle erscheint, und »Benedictus: Regula, Prolog, 1« (ebd., 164, Anm. 196) gibt dann RB Prol 1 in der von der Salzburger Äbtekonzferenz beauftragten Übersetzung wieder.

Während schließlich die hintere Umschlagseite mitteilt, dass die Verf. »zum Sprachstudium und zur Begegnung mit dem orthodoxen Christentum« in Russland war, dispensiert sie sich an unauffälliger Stelle von der Auseinandersetzung mit »der neuesten russischsprachigen Literatur,« da sie »aus sprachlichen Gründen hier grundsätzlich unberücksichtigt blieb, sofern sie nicht in westeuropäische Sprachen übersetzt worden ist« (ebd., 110, Anm. 121).

An gleichem Ort wird auch »dem Betreuer dieser Arbeit, Herrn Prof. Dr. Vladimir Ivanov« »für seine engagierte und kompetente Unterstützung herzlich gedankt« (ebd.), der auch ein »Geleitwort« (ebd., 7) beigelegt hat, das besagten Umstand nicht weiter thematisiert. Beim vorliegenden Werk handelt es sich folglich um eine theologische Diplomarbeit der Verf., was einerseits fragen lässt, warum das Werk mit seiner klug ausgewählten Bebilderung und den von der Verf. selbst angefertigten Skizzen (ebd. 124ff., 4 und 173f.), die Stimmung, Struktur und Besonderheiten der Dreifaltigkeitsikone gut spürbar werden lassen, mit den plastischen Schilderungen von Leben und (geistlichem) Umfeld des hl. Andrej oder auch mit den vielschichtigen Erörterungen zum Fragenkreis der Personendeutung (ebd., 146–161) denn nicht spätestens bei der Publikation thematisch eingeschränkt wurde. Eine solche quantitative Konzentration hätte die Stärken der Arbeit insgesamt auch qualitativ deutlicher werden lassen.

Andererseits wird auf der Seite des Impressums mitgeteilt, daß eine »Abbildung der Dreifaltigkeitsikone ... auf einer Farbtafel lose beigelegt« sei, »damit sich der Leser das Bild während der Lektüre stets vor Augen halten kann. Es empfiehlt sich, die Ikone zunächst eine Zeitlang zu betrachten und auf sich wirken zu lassen« (ebd., 4). Auch V. Ivanov

spricht in seinem Geleitwort von »der konkreten geistlichen Erfahrung,« vom »Miterleben der geistlichen Erfahrung des anderen« (ebd., 7), und Verf. scheint die Farbwahrnehmung (z.B. ebd., 143ff.) im Sinne einer (goetheanischen?) Einfühlung anzugehen. Damit jedoch ist die (im Werk fehlende) Methodenfrage angeschnitten. Sie zu klären wäre im akademischen Kontext geboten gewesen; eine dezidiert populäre Darstellung hätte unter Verzicht auf viele Details und Hintergründe diesen Ansatz noch stärker (und erfolgreich) akzentuieren können.

Somit erscheint das Werk als akademisches in methodischer, aber auch formeller Hinsicht sowie in Bezug auf die Berücksichtigung nicht nur russischer Literatur als verbesserungsfähig – als populärer Wurf in ökumenischem Kontext freilich als recht kleinteilig und letztlich das Studienobjekt möglicherweise westlich vereinnahmend (so sind z.B. unter den »Berichte[n] von Menschen, deren Leben durch dieses Bild verändert« (hintere Umschlagseite) wurde, mit G. Rötting, H. Nouwen und R. Mainka weder Östler noch Orthodoxe vertreten).

Das Werk bringt in persönlichem Sprachstil positiv die Sichtweisen der Verf. zum Ausdruck. Es hätte sehr gewinnen können und das unübersehbar vorhandene Potential zur Sache besser ausgeschöpft, wenn bei der Veröffentlichung das Genre geklärt und konsequent berücksichtigt worden wäre. Denn das Anliegen der Verf., »die Ikone transparent werden [zu lassen] für die Vertiefung einer wahrhaft ökumenischen Bewegung, ...« (V. Ivanov, Geleitwort, ebd., 7), ist offensichtlich und angesichts der globalen Verbreitung des Sujets der Dreifaltigkeitsikone des hl. Andrej nur evident. Die Transparenz der Darstellung gerade dieser Ikone wäre innerhalb eines einzigen Genres zu jeweils verschiedenen Seiten hin ausbaufähig, und man kann der Verf. nur zustimmen, wenn sie schließt: »Und doch ist der Reichtum dieser Ikone damit keineswegs ausgeschöpft, und man gelangt an kein Ende« (ebd., 161). Anläufe wie das vorliegende Werk lassen in Gestalt und Gehalt jedoch auch den tatsächlichen Zustand der Ökumenischen Bewegung mit errahnen, der wiederum eine Vertiefung zweifelsohne nicht schaden würde.

Sven Boenneke, Mainz / St. Georgen

Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter, editiert, übersetzt und eingeleitet von *Anargyros Anapliotis*, (Forum Orthodoxe Theologie 10), LIT-Verlag: Berlin 2010, 19,90 €, (ISBN-13: 978-3-643-10619-3)

Von den Kanones der Ökumenischen Konzilien der Alten ungeteilten Kirche, den sog. Apostolischen Kanones sowie den in der Orthodoxie bestätigten und anerkannten Kanones der Lokalkonzilien und der (östlichen) Kirchenväter als den vier Säulen des gemeinsamen kanonischen Rechts der Orthodoxen Kirche liegen bisher nur die beiden erstgenannten in deutscher Sprache vor (die Apostolischen Kanones ebenfalls aus der Hand von *Anargyros Anapliotis* [Liturgische Texte und Studien 6, St. Ottilien 2009]). Wer daher auf Kanones der Lokalkonzilien oder der Kirchenväter zurückgreifen wollte, war auf die Editionen in orthodoxen Sprachen oder auf die nicht mehr ganz neue englische Übersetzung des Πηδάλιον angewiesen. Das zu rezensierende Werk schließt die Lücke bezüglich Eherecht und Mönchtum, indem es nicht nur eine deutsche Übersetzung der Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter des Ostens zu den beiden Bereichen liefert, sondern ebenso eine inhaltliche Erschließung derselben. Gerade darin liegt sein größter Gewinn; Rechtsanwender in

den Gemeinden und Kirchenleitungen der Orthodoxie können nun ebenso wie Studenten und alle am ökumenischen Dialog Interessierte die entsprechenden Regelungen zum Thema »Ehe« und »Mönchtum« nicht nur entschieden schneller finden, sondern auch leichter verstehen.

Die Gliederung der »primär kirchenrechtlich praktische Ziele und keine historischen« (37) verfolgenden Arbeit ergibt sich von selbst. Dipl. theol., Dr. Dr. jur. LL.M. Anargyros Anapliotis, Akademischer Oberrat an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München und dort Dozent für Kirchenrecht, listet die thematisch aus den Lokalsynoden und den Kirchenvätern ausgesuchten Kanones chronologisch aufsteigend und beginnend beim »Mönchtum« (38–57) auf der linken/geraden Seite im griechischen Originaltext auf, denen er synoptisch auf der rechten/ungeraden Seite eine der modernen deutschen Rechtssprache angepasste Übersetzung gegenüberstellt. Die eherechtlichen Bestimmungen finden sich auf den Seiten 58–97. Äußerst hilfreich ist die nach jedem Kanon eingefügte Konkordanz, die auf die entsprechenden Regelungen der sieben Ökumenischen Konzilien, der Apostolischen Kanones und der Synode von Trullo im Jahre 691 verweist. Da letztere inzwischen ebenfalls in griechisch-deutscher Ausgabe zugänglich ist (Heinz Ohme, *Concilium Quinisextum* [Fontes Christiani 82], Turnhout 2006), kann man nun schnell und bequem mithilfe von vier Büchern das universale kanonische Recht der Orthodoxen Kirche zur Thematik »Ehe« und »Mönchtum« erschließen.

Die inhaltliche Aufbereitung der Kanones bringt Anapliotis in seiner »Einleitung« (5–37). Nach allgemeinen Ausführungen zu Inhalten der einzelnen Sammlungen der Lokalsynoden und Kirchenväter, deren Verflechtungen und zur Zielsetzung jeder Norm (Trullanum 2: »zur Heilung der Seelen und Behandlung der Leidenschaften«) beschreibt der Autor die zwei Anwendungsmodi zur Erreichung des genannten Zieles: Akribische Befolgung des Wortlauts der Norm und *Oikonomia* (5–10). Danach stellt der Autor den Inhalt der Kanones vor, die Ehe und Sexualität betreffen. Unter dem grundlegenden Aspekt der Ehe als »Verbindung eines Mannes mit einer Frau« betonen die untersuchten Kanones das Monogamie-Prinzip und die gegenseitige Einwilligung zur Eheschließung. Hier kommt Unzucht als »Oberbegriff für mehrere sexuelle Sittlichkeitsvergehen« (11) ebenso zur Sprache wie Ehebruch und Scheidung – beide werden im Falle von Verschollenheit und böswilligem Verlassen gebilligt –, Polygamie und Homosexualität (11–15). Die beiden anderen Basiselemente der Ehe sind nach den Kanones der Kirchenväter und der Lokalsynoden die »Gemeinschaft für das ganze Leben« (*συμπλήρωσις τοῦ βίου παντός*) – Scheidung und zweite bzw. dritte Ehe gelten als »ehrbarer Ehebruch« mit der Folge eines gestaffelten zeitlichen Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft – und die Ehe als Mysterion durch ihre wechselseitige Teilnahme am menschlichen und göttlichen Recht (15–18). Hinsichtlich der von alters her überlieferten priesterlichen »Segnung«, die heute als konstitutives Element der Eheschließung gilt, referiert Anapliotis auch die abweichenden Interpretationen (16–18). Nach knappen Bemerkungen zu den Ehehindernissen (18–20) kommt der Autor ausgiebiger auf die »Anwendungsprinzipien des orthodoxen kanonischen Strafrechts in Eheangelegenheiten« zu sprechen (20–26). Meist geht es dabei um sexuelle Verfehlungen und deren Auswirkungen auf das Leben mit der Kirche. Nach einer Darstellung des Inhalts der Kanones über das Mönchtum (26–29) listet Anapliotis die Gründe auf, weshalb Rom die Synode von Trullo und damit alle Kanones der Lokalsynoden und der östlichen Kirchenväter bis heute nicht anerkennt (29–30). Manch dargestellte Regelung klingt für Nichtorthodoxe gewiss fremd und radikal, insbesondere bei sexuellen Vergehen. Sie ist primär geschichtlich im »byzantinischen Kontext« zu verstehen und spiegelt »die damals herrschenden ethischen Prinzipien in der Gesellschaft und in

der staatlichen Rechtsordnung wider« (31). Weil aber die Regelungen wenigstens eine pastorale Richtlinie, bei Klerikern internes Disziplinarrecht der Orthodoxen Kirche bis heute sind, wirft Anapliotis die Frage auf, wie bei dem eklatanten Widerspruch zu den Menschenrechten die Grundrechtsbindung der Orthodoxen Kirchen in Deutschland zu sehen ist, vor allem wenn sie hier staatskirchenrechtlich als Körperschaften des öffentlichen Rechts oder als privatrechtliche Vereine organisiert sind. Die Antwort des Autors lautet: Die altkirchlichen Kanones zu den Themen »Ehe« und »Mönchtum« gelten »trotz des Widerspruches zu den Menschenrechten für den gesamten innerkirchlichen Bereich der Orthodoxie als Disziplinarrecht weiter. Ob diese Kanones im Rahmen einer modernen freiheitlichen Ordnung von der Kirche selbst anders interpretiert werden sollen, ist eine sehr weitführende Frage, die einer ausführlichen Studie bedarf« (34). Die Ausführungen zu »Struktur, Aufbau und Zielsetzung des Buches« (35–37) sind die eigentliche Einleitung desselben. Eine Auswahl wichtiger Editionen und Übersetzungen der Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter in andere Sprachen (99–101) beschließt das Werk.

Zu bemängeln sind redaktionelle Kleinigkeiten. So stimmen beispielsweise die Angaben der Jahreszahlen nicht immer überein, oder die Kanones werden in »Einleitung« und »Originaltext« bzw. »Deutsche Übersetzung« unterschiedlich bezeichnet (z.B. die des Konzils von Karthago im Jahre 419). Ärgerlich ist auch, dass in den Fußnoten die Ziffer, die die Auflagenzahl anzeigt, oft nicht hochgestellt ist oder mitunter ganz fehlt. Der Autor Milaš wird durchgängig eingedeutscht Milasch geschrieben. Hier hätte eine nochmalige Durchsicht und Vereinheitlichung gut getan.

Da das orthodoxe Kirchenrecht wohl noch länger nicht in einem Gesetzbuch kodifiziert sein wird – das Projekt steht nicht mehr auf der Agenda der »Vorkonziliaren Konferenzen zur Vorbereitung des Großen Panorthodoxen Konzils«, ob es eine seiner Konsequenzen sein wird? –, kann man für diese gelungene systematische Zusammenstellung und Erschließung nur dankbar sein und hoffen, dass noch weitere, an anderen Lebensbereichen orientierte Arbeiten gleicher Couleur folgen werden.

Andreas Weiß, Eichstätt

Martin Honecker, Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 312 S., 19,90 €, (ISBN 978-3-525-87123-2)

In der Einleitung des Buches Evangelisches Kirchenrecht kommt der Autor Martin Honecker auf das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Recht aus evangelischer Perspektive zu sprechen um das grundlegende und ökumenisch relevante Problem zu erläutern, dass die Evangelische Kirche sowohl ihr internes Kirchenrecht als auch das Staatskirchenrecht zu den juristischen Wissenschaften rechnet und es daher in der Ausbildung der Pfarrer eine sehr geringe Rolle spielt. Es gibt einen Mangel an rechtssystematischen und theologischen Grundüberlegungen zum Recht und seinen Funktionen in der Evangelischen Kirche, was nicht nur eine große Schwierigkeit für Kirchenrechtler anderer Konfessionen wie mich, sondern auch für Lehrende und Studierende in juristischen und theologischen Fakultäten sowie für Verantwortliche in den kirchlichen Verwaltungen und Leitungsfunktionen ist. An diesen Personenkreis richtet sich auch das Buch.

Auf S. 13 werden die Ziele des Buches definiert, nämlich die theologischen Grundlagen, Voraussetzungen und Kriterien des evangelischen Kirchenrechts aufzuzeigen und zu erläutern. Es geht »lediglich um den theologischen Ansatz evangelischen Kirchenrechts und um die Darstellung von Grundfragen und Grundzügen« und nicht darum, »Details eingehend zu erörtern und Einzelfragen zu analysieren«. Zu bestimmten Stellen wird ein Vergleich mit den Bestimmungen des kanonischen Rechts der Römisch-katholischen Kirche gezogen.

Im ersten Teil über die Geschichte und theologische Begründung des evangelischen Kirchenrechts kommt Honecker auf das Problem der Begründung bzw. der Legitimation eines evangelischen Kirchenrechts zu sprechen. Dabei deutet er evangelisches Kirchenrecht hier nicht als ein Recht, das vom Evangelium her kommt, sondern als konfessionelles Kirchenrecht, das für die evangelische Partikularkirche gilt. Er ordnet das Kirchenrecht der Praktischen Theologie zu, da es die Regelungen der jetzigen Kirche behandelt.

Er geht ausführlich auf die Theologie Luthers, die Anfänge der Reformation (S. 21ff.) und die kirchenrechtsablehnende Haltung der Reformatoren ein, die mit der Befürchtung verbunden war, dass die Einführung einer kirchlichen Rechtsbehörde bei den reformatorischen Kirchen eine Vergesetzlichung des Evangeliums bedeuten könnte. »Der innerste Kern des Kirchenrechts bezieht sich auf das, was Kirche zur Kirche Jesu Christi macht, was Kirche als Gemeinschaft des Glaubens konstituiert.« Anschließend (§ 2) kommt er auf Strittigkeiten im 20. Jahrhundert zu sprechen, indem er Sohm zitiert, der die Legitimation eines Kirchenrechts überhaupt bezweifelt. Er präsentiert auch die Diskussion und die Folgen der grundlegenden These Sohms von der Unvereinbarkeit von Kirche und Recht und sein Hauptargument, dass das Wesen der Kirche geistlich sei, das Wesen des Rechts aber weltlich (S. 28–33). Er versteht die Kirche als *ecclesia invisibilis*, die kein Recht haben kann. Ein Christ untersteht daher der Liebespflicht, aber nicht der Rechtspflicht. Es gibt nur ein staatliches Religionsrecht, dass die äußere Ordnung der Kirche garantiert.

In § 3 geht der Autor auf die Geschichte des Kirchenrechts ein. Wichtige Stationen der historischen Entwicklung werden hier erwähnt, wie die *Collectio Dionysiana*, das *Corpus Cononum* und vor allem der *codex iuris canonici*, die erste (1918) verbindliche Kodifizierung des Römisch-katholischen Kirchenrechts und der CIC von 1983.

Das heutige evangelische Kirchenrecht beruht bis ins 19. Jh. auf staatlicher, territorialer und städtischer Gesetzesgebung, was sich vor allem auf dem landesherrlichen Kirchenregiment begründet. Hier werden natürlich auch die wichtigsten Stationen präsentiert: Augsburger Religionsfriede und *ius reformandi*, landesherrliches Kirchenregiment (und seine drei Ausformungs- und Begründungstheorien: Episkopalismus, Territorialismus, Kollegialismus), Kirchenkampf und kirchliches Notrecht. Der ganze § 3 bildet eine kurze prägnante, aber gute Zusammensetzung der gesamten Geschichte des Kirchenrechts, was natürlich Gegenstand einer ganzen Abhandlung sein könnte. Gute Literaturhinweise für weitere ausführliche Informationen zu Kirchenrechtsgeschichte wären hier angebracht und insbesondere für Studenten und Nicht-Kirchenrechtler hilfreich. Überdies wird die ganze Entwicklung des Kirchenrechts im Osten gänzlich ignoriert. Das ist, insbesondere unter dem Aspekt der Einheit der Kirche bis 1054 bzw. 1204, nicht verständlich.

Ab dem 4. Kapitel kommt Honecker auf Evangelische Kirche und Recht und ihre theologischen Grundlagen zu sprechen. So ist für Luther Kirche die Versammlung der Gläubigen, also eher eine Idee und keine feste Substanz. Die Kirche hat ihren theologischen Ursprung in der Pneumatologie. Der Autor trennt zwischen dem Grund und der Gestalt, zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Im Rahmen der sichtbaren Kirche gibt es verschie-

dene Partikularkirchen und ein Pluralismus von Konfessionen. Jede dieser Kirchen hat historisch bedingte Organisations- und Lebensformen und ihr Kirchenrecht ist eine von Menschen geschaffene Regelung und Ordnung. Ein *ius divinum* existiert zwar, hat aber keine konstitutive Funktion für die sichtbare Partikularkirche, ist kein Kirchenrecht im engeren Sinne, sondern besitzt eher eine kritische, »die Kirche zur Selbstprüfung anleitende Aufgabe« (S. 64 und S. 83ff.).

Er setzt im nächsten Kapitel »*sola scriptura*« als Maßstab der Evangelischen Kirche an. Nach christlichem Verständnis bezeugt die Bibel Gottes Wort und Gottes Wirken. Sie ist aber nicht unmittelbar Gottes Wort und es gibt verschiedene Auslegungen der biblischen Botschaft. Biblische Weisungen sind keine Kirchenrechtssätze, sondern sie geben dem Kirchenrecht Orientierung, wie diese Weisungen im jeweiligen historischen Kontext umzusetzen sind (S. 73f.). Im Gegensatz zur Bibel steht das »Bekenntnis« ein bisschen näher am Recht. Das Bekenntnis als die eigentliche Verfassung der Kirche bildet sich aus verbindlichen Sätzen und wird damit zur Rechtsnorm (S. 76ff.).

Nach dem allgemeinen dogmatischen Teil werden ab S. 91 spezielle Themen und Probleme evangelischen Kirchenrechts wie z.B. »Amt und Gemeinde«, »Grundrechte in der Kirche« oder »Kirchenmitgliedschaft« beschrieben. Er fängt mit den klassischen Positionen der Reformatoren zum Verwaltungsrecht an. Luther verstärkte zwar das Priestertum aller Gläubigen, unterschied aber dennoch zwischen dem Priestertum aller Christen und dem öffentlichen Charakter des Amtes. Daraus schloss er, dass das Predigtamt (*ministerium verbi*), das einzige Amt nach evangelischem Verständnis, nur vom Inhaber eines Amtes und nach einer rechtmäßigen und ordentlichen Berufung ausgefüllt werden kann (S. 97ff.). Die öffentliche Berufung, die nicht ein charismatisch-sakramentaler Akt ist, ist damit der einzige Unterschied zwischen Amtsträgern wie Pfarrern und (einfachen) Gemeindegliedern. Zur dogmatischen und kirchenrechtlicher Begründung des Amtes werden die Delegations- (Amt durch Beauftragung durch die Gemeinde) und die Institutionstheorie (Amt durch göttliche Einsetzung) präsentiert und kritisch reflektiert (S. 102). Trotz der dogmatischen Bindung des Pfarrers zur Gemeinde besteht jedoch sein Dienstverhältnis zur Landeskirche und nicht zur Gemeinde (S. auch unten, im Buch S. 189).

Über die Aufträge kirchlichen Handelns schreibt Honecker, dass bei einer Handlung sowohl das Sakrament als auch das Wort wichtig sind. Die Amtshandlungen sind aber rituelle Begehungen. Die Befugnis und Verantwortung für einen regelmäßigen Gottesdienst in der Gemeinde sieht er bei der Pfarrerin/dem Pfarrer und beim Kirchenvorstand. Das Recht, die Liturgie zu ändern, haben dagegen nur die evangelischen Synoden.

In §8, §9 und §13 konkretisiert er den geistlichen Auftrag des kirchlichen Handelns, nämlich das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Lehre zu beurteilen und Gottlose auszuschließen als kirchliche Hauptaufgaben. So werden Ämter funktional und nicht sakramental verstanden. Auf S. 146ff. fasst der Autor die evangelische Lehre zum Bischofsamt zusammen, indem er das Bischofsamt nicht zum Grund sondern zu den historisch gewachsenen Strukturen der Kirche zählt (S. 149). Seine Feststellung in diesem Kontext, dass das Bischofsamt synodal verfasst ist, da nur die Synode den Bischof absetzen und wählen kann, ist für die Orthodoxie ökumenisch relevant.

Honecker schreibt, dass die Taufe in den meisten Kirchen Bedingung der Kirchenzugehörigkeit ist. Das Sakrament der Taufe ist sowohl für die Evangelische als auch für die Römisch-katholische Kirche unverlierbar. Von daher stellt sich für ihn auch die Frage, wie die Mitgliedschaft Exkommunizierter oder Ausgetreter zu bewerten ist,

ein Problem, was mehrere Konfessionen, auch die Orthodoxie, nach ihren jeweils internen Voraussetzungen zu beantworten haben.

Die Grundrechte in der Kirche beziehen sich nach Honecker auf Art. 4 GG. So wird die Religionsfreiheit auch von den Kirchen unterstützt. Daher stellt sich aber auch die Frage nach der Vereinbarkeit dieser Unterstützung mit dem kirchlichen Auftrag zur Mission.

Die Kirche hat sowohl eine Verpflichtung zur Achtung der Lehrfreiheit des Pfarrers, als auch eine Lehrverpflichtung. Der Pfarrer übernimmt Verantwortung, indem er sich zur Weitergabe der Wahrheit des Evangeliums und der rechten Lehre verpflichtet.

Innerhalb der Gesellschaft (§ 14) ist die Kirche nach außen hin in Armenfürsorge, Diakonie, Betreuung von Armen, Kranken, Witwen und Waisen, in Bildung und Erziehung tätig. Wichtige Themen wie theologische Fakultäten, kirchliche Medien und Kirchenasyl werden in diesem Kontext thematisiert. Evangelische Pfarrer haben einen öffentlich-gesellschaftlichen Auftrag und stehen unter einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis, sie fallen dennoch unter kirchliches und nicht staatliches Recht.

Für Honecker, so schreibt er im 15. Kapitel, ist der moderne Staat ein säkularer. Er hat eine spezifische Herrschaftsordnung, wie der Autor in einem geschichtlichen Überblick verdeutlicht: das historisch-gewachsene Verhältnis zu berücksichtigen (z.B. Staatskirchen oder Volkskirchen) und gleichzeitig die Religionsfreiheit zu respektieren.

Ökumene bedeutet »die gesamte bewohnte Erde«, so beginnt der Autor das Kapitel Ökumene und Kirche. Als Meilenstein in der Geschichte der Ökumene bezeichnet er unter anderem den Ökumenischen Rat der Kirchen, ein Zusammenschluss ostkirchlicher, anglikanischer, reformatorischer, freikirchlicher und pfingstlerischer Tradition. Die Römisch-katholische Kirche dagegen hat nur viele Beziehungen zum Rat ist aber kein Mitglied. Der Rat soll die Gemeinschaft der Kirchen fördern, und nicht Überkirche sein! Als zweiten Meilenstein für die ökumenische Arbeit bezeichnet Honecker das II. Vatikanische Konzil.

Zum Abschluss des Buches in Hinblick auf die Perspektiven der Kirchen benutzt Honecker den Begriff »ecclesia semper reformanda« als Aufforderung an die Kirchen zu einem permanenten, ständigen Reformprozess. Als Beispiel nennt er das Impulspapier der EKD: »Kirche der Freiheit«.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum theologischen Verständnis des evangelischen Kirchenrechts und ein wichtiges Instrument für das Selbstverständnis der evangelischen Christen, Pfarrer und Theologiestudenten sowie für Kirchenleitungen. Für Kirchenrechtler aber auch für Amtsträger anderer Konfessionen bietet es einen guten Überblick zu den wichtigsten theologischen Grundvoraussetzungen des evangelischen Kirchenrechtsverständnisses und erleichtert deutlich die ökumenische Arbeit in diesem Gebiet. Die etwas allgemein und »charismatische« Begründung der Struktur der evangelischen Kirche wird konkreter und zugänglicher und es wird versucht, eine theologische Verbindung zwischen Dogmatik und Kirchenrecht herzustellen.

Der Autor ist jedoch im ganzen Buch gegenüber seiner Kirche kaum selbstkritisch. Die Art und Weise, in der das Buch geschrieben ist, ist trotzdem für einen orthodoxen Leser vertraut und ökumenisch offen. Konkret ist aus der Perspektive des Orthodoxen Kirchenrechts hier folgendes zu betonen:

a) Kirchenrechtsthemen werden in ökumenischen Gesprächen und bilateralen Dialogen mit der Orthodoxie aufgrund einer Vernachlässigung des Kirchenrechts evangelischerseits wenig thematisiert. Diese Vernachlässigung der praktischen Wichtigkeit des Kirchenrechts und die damit verbundenen Probleme werden zwar im Buch thematisiert, aber sehr vorsichtig

und zurückhaltend kritisiert. Als orthodoxer Kirchenrechtler muss ich jedoch anmerken, dass die Kirche eine Gottmenschliche Gemeinschaft ist. Als menschliche Gemeinschaft braucht sie auch ein Recht, eine Satzung, ein Statut, welches die Rechtsverhältnisse dieser Institution nach innen und nach außen und die Beziehungen der Institution mit ihren Mitgliedern regelt. Der Pfarrer ist nicht nur Diener Gottes, sondern auch Angestellter der Institution »Kirche«. Seine Aufgaben als Diener Gottes und seine Aufgaben als Diener der konkreten Institution werden sowohl im evangelischen Rechtsdenken als auch im Studium der evangelischen Theologie völlig unterschätzt. »Allein mit der Schrift« in einer rechtlich-erfassten Gesellschaft kann man die Aufgaben der Schrift nicht bewältigen! Ein Theologiestudium ist gleichzeitig eine Berufsausbildung, eine Vorbereitung für den Pfarrerberuf. Und in diesem Kontext ist jeder kirchlicher Mitarbeiter, auch unter den evangelischen Voraussetzungen des Verständnisses des Pfarrerberufes, auf das Kirchenrecht angewiesen. Trotzdem tritt das Kirchenrecht viel zu kurz in Erscheinung.

b) Die theologische Begründung der »Landeskirche« im Vergleich zur EKD oder zum LWB kommt auch zu kurz. Auf S. 189f. wird das Dienstverhältnis des Pfarrers erwähnt, dass es »zur Landeskirche und nicht zur Einzelgemeinde besteht«, eine Tatsache, die das Verständnis der theologischen Legitimation der Landeskirche noch weiter erschwert.

Für die Orthodoxe Kirche, die auf der Ebene eines Staates oder eines Volkes organisiert ist, ist der Begriff »Landeskirche« ohnehin nur schwer zu verstehen. Das Argument, dass die Bundesländer und damit die Landeskirchen »historisch gewachsen« und die sekundären Hauptverwaltungsinstanzen bei den Landeskirchen und nicht bei der EKD sind, bleibt über 60 Jahre nach der Gründung der Bundesrepublik Deutschland nicht selbstverständlich. Sowohl die theologische Begründung als auch die rechtlich – praktische Effektivität des Systems bleiben für ökumenisch Interessierte unklar.

c) Im wichtigen Kapitel der Rezeption ökumenischer Texte (S. 271–285) werden die Probleme vom Autor selbst sehr kritisch präsentiert. Unklar bleibt jedoch, welches die konkreten Organe für eine kirchenrechtliche Rezeption dieser Texte sind. Die »zuständigen kirchenleitenden Autoritäten und Gremien« der Evangelischen Kirchen (S. 276) werden hier nicht ausdrücklich erwähnt. Überdies ist orthodoxerseits der Idee der Einbeziehung »aller« Ebenen der Kirche durch einen »synodalen Urteils- und Willensbildungsprozess« völlig zuzustimmen, faktisch aber völlig unklar und braucht auf jeden Fall eine Konkretisierung und genauere Definition.

d) Die Problematik der Frauenordination in der Orthodoxen Kirche, die orthodoxerseits im Dialog mit dem Protestantismus als »kirchenspaltend« dargestellt wird, ist ein wenig undifferenziert (S. 272). Die Existenz der Diakoninnen in der Alten Kirche wurde von der Orthodoxie nie in Frage gestellt und es gibt durchaus sehr viele orthodoxe Stimmen, die für die Wiedereinführung des Diakonats der Frau plädieren.

e) Eine sehr gute Annäherung zur Ostkirchlichen Rechtsordnung ist die Möglichkeit der Anwendung des Prinzips der Oikonomia im evangelischen Kirchenrecht, gleich auf der letzten Seite des Buches (S. 297), wo die Schlussfolgerung und die eigene Meinung des Autors zur Kirchenrechtsreform steht. In einer sehr wichtigen Stelle seines Buches heißt der Autor ein wichtiges Anwendungsprinzip des Orthodoxen Straf- und Disziplinarrechts gut und öffnet neue wichtige Perspektiven für den Dialog mit der Orthodoxie. Die altkirchliche Tradition wird hier wieder aus einer evangelischen Sicht aufgenommen und weiterentwickelt. Vielleicht sind die Kirchenrechtsordnungen und die damit verbundenen theologischen Vorstellungen doch nicht so weit auseinander, wie man am Anfang denkt und

das Kirchenrecht ist nicht einer der haupttrennenden, sondern eher die Konfessionen zusammenbindenden Wissenschaften! Und diese Feststellung gewinnt ein orthodoxer Leser auch durch die Lektüre des durchaus interessanten Buches von Matrin Honecker! Demzufolge ist der Schlussfolgerung der Rezension von Univ.-Prof. Dr. Karl W. Schwarz auch orthodoxerseits nur zuzustimmen, dass »im Blick auf die notwendige ökumenische Diskursfähigkeit der AbsolventInnen [...] dieses Buch nur uneingeschränkt empfohlen werden [kann]«.

Anargyros Anapliotis, München

Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, (Thema Ökumene 3), Paderborn: Bonifatius 2004, 198 S. kt., (ISBN: 3-89710-255-2)

Johannes Oeldemann, einschlägig ausgewiesener Ökumeniker und Ostkirchenkundler aus dem Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, hat mit diesem Taschenbuch eine fundierte und gut verständliche Einführung in die Thematik »Orthodoxie und Ökumene« vorgelegt. Sein Buch ist im Bonifatius-Verlag in der Reihe »Thema Ökumene« erschienen und eignet sich gut zur Einführung für Studierende und andere Interessierte. Die Zielgruppe besteht dabei vor allem aus nicht-orthodoxen Lesern, denen ein Einblick in orthodoxe Standpunkte im ökumenischen Dialog vermittelt werden soll. Damit ist zugleich eine Grenze dieses Buches angezeigt, denn die orthodoxe Perspektive kommt nicht in authentischer Weise, sondern nur mittelbar zum Ausdruck, nämlich aus der Sicht eines katholischen Theologen. Oeldemann zeigt dabei viel Verständnis für orthodoxe Standpunkte (auch dort, wo diese im ökumenischen Dialog allgemein kritisch gesehen werden); zugleich geht er in einzelnen Fällen auf Distanz und bezieht eine fundierte eigene Position.

In einem einleitenden Kapitel werden »Orthodoxe Impulse am Beginn der ökumenischen Bewegung« historisch gewürdigt. Im zweiten Kapitel geht es um die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, wobei auf die aktuellen Konflikte und die Bemühungen um eine Neuordnung der orthodoxen Mitarbeit im ÖRK besonders eingegangen wird. Im dritten Kapitel werden die zahlreichen bilateralen Dialoge vorgestellt, in denen sich orthodoxe Kirchen engagieren – hier liegt ein Schwerpunkt der Darstellung bei den Dialogen auf nationaler Ebene, denen im Vergleich zu den internationalen Dialogen eine besondere Bedeutung zugesprochen wird. Den Beziehungen zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche ist ein eigenes Kapitel gewidmet, hier mit besonderem Augenmerk auf dem Umbruch in Osteuropa und auf den Konflikten mit der russisch-orthodoxen Kirche im Zusammenhang mit den unierten Ostkirchen in der Ukraine. Von besonderem Interesse ist das Kapitel fünf, überschrieben mit »Historische Erblasten und kulturelle Eigenarten – Probleme im Dialog mit der Orthodoxie«. Darin fragt Oeldemann nach den tiefer liegenden Ursachen der zahlreichen Konflikte zwischen Ost- und Westkirche und beschreibt diese einfühlsam und aufschlussreich. Seiner Auffassung nach besteht ein wichtiger Grund für die gegenseitige Entfremdung darin, dass sich das orthodoxe Geschichtsbewusstsein grundlegend von der westlichen Sicht unterscheidet und dass dieser Unterschied in der Begegnung zumeist nicht genügend beachtet wird.

Abgerundet wird das Buch durch ein Kapitel unter der Überschrift »Orthodoxe Positionsbestimmungen«, worin Oeldemann das ekklesiologische Selbstverständnis

der orthodoxen Kirchen referiert, sowie ihre Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen und ihre Zielvorstellungen in Bezug auf die kirchliche Einheit. Zum Schluss werden Perspektiven für eine Verbesserung der ökumenischen Beziehungen aufgezeigt: Hier werden altbekannte Forderungen wiederholt – was insofern erklärbar ist, als diese bedauerlicherweise noch immer nicht genügend in die Tat umgesetzt sind (besseres gegenseitiges Kennenlernen und Abbau von Vorurteilen durch wechselseitige theologische Austauschprogramme; stärkere Verknüpfung der verschiedenen Gesprächsebenen des Dialogs; Reflexion der Konflikte auf der Basis ihrer theologischen Grundlagen usw.).

Um einen Einblick in die Charakteristik dieses Buches zu vermitteln, sollen hier einige der Einschätzungen Oeldemanns kurz vorgestellt werden. In der Diskussion um den »Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK« zeigt der Verfasser Verständnis für die orthodoxen Forderungen und grenzt sich damit von kritischen Stellungnahmen ab, wie sie etwa durch den Rücktritt von Margot Kässmann aus dem Zentralausschuss des ÖRK zum Ausdruck kamen. Oeldemanns Auffassung nach bedeuten die restriktiven Beschlüsse zum gemeinsamen Gebet »keinen wesentlichen Einschnitt in die bisherige gottesdienstliche Praxis des ÖRK« (S. 48f.). Auch die Einführung des Konsensverfahrens zur Entscheidungsfindung innerhalb des ÖRK bewertet Oeldemann grundsätzlich positiv, wobei er hier auf noch ungelöste Probleme in der praktischen Umsetzung aufmerksam macht und auch die Herausforderung an die orthodoxe Seite betont. »Der Bericht stellt daher kein einseitiges Nachgeben gegenüber den Forderungen der Orthodoxen dar, sondern ist der durchaus gelungene Versuch, die unterschiedlichen Erwartungen an den ÖRK von Seiten der Orthodoxen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen so miteinander zu vermitteln, dass die Basis für eine weitergehende Zusammenarbeit gelegt [...] wird« (S. 52).

Auch in Bezug auf die Spannungen zwischen römisch-katholischer und russisch-orthodoxer Kirche wirbt Oeldemann für Verständnis gegenüber der orthodoxen Position. So könne die auffallend hohe Zahl von Ausweisungen katholischer Geistlicher aus Russland im Jahr 2002 nicht als Ausdruck einer anti-katholischen Kampagne gewertet werden (S. 107f.). Über das Dokument »Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russisch-Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen« aus dem Jahr 2000, das im Westen zumeist als Rückschlag für die Ökumene gewertet wird, urteilt Oeldemann: »Auch wenn man im Blick auf einzelne Punkte der Erklärung berechtigte Kritik äußern könnte, sollte man nicht übersehen, dass sie auch bemerkenswerte und weiterführende Vorschläge für eine Vertiefung des ökumenischen Dialogs enthält. Darüber hinaus stärkt es die Position der ökumenisch aufgeschlossenen Theologen und Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber der Kritik aus fundamentalistischen Kreisen innerhalb der eigenen Kirche.« (S. 167)

Es gibt jedoch auch Konfliktbereiche, wo Oeldemann klare Kritik an der Haltung der russischen Orthodoxie übt – so z.B. in der Frage nach dem »kanonischen Territorium«, welches als Argument gegen Proselytismus(verdacht) herangezogen wird. Hierzu schreibt der Verfasser: »Dieser Begriff ist sehr zwiespältig, weil er nicht auf dogmatischen Prinzipien, sondern auf historischen Grundlagen beruht. Das Moskauer Patriarchat wendet den Begriff heute auf alle Gebiete an, die ihm zur Sowjetzeit unterstanden haben. Bedenklich ist, dass sich die Kirche damit im Nachhinein die Ergebnisse der stalinistischen Expansionspolitik zu Eigen macht. Außerdem verkennet die These vom kanonischen Territorium, dass dieses Prinzip in einer pluralistischen Gesellschaft nicht aufrecht zu erhalten ist.« (S. 110f.) Hier

zeigt sich die sachliche Eigenständigkeit des Verfassers und sein differenziertes theologisches Urteilsvermögen, welches ihn für die Forderung nach Religionsfreiheit eintreten lässt.

Aufgrund dieser Differenziertheit erscheint das Buch von Oeldemann insgesamt lesenswert. Es macht verständlich, warum der ökumenische Dialog zwischen West und Ost so mühsam und langwierig ist – obwohl es durchaus nicht an gutem Willen fehlt, der sich auf orthodoxer Seite dadurch zeigt, dass immer wieder, beharrlich und geduldig, das Gespräch gesucht wird.

Jutta Koslowski, Hünfelden

Ioannis Kourembeles, Λόγος Θεολογίας Α', Thessaloniki: Pournaras 2009, 468 S., (ISBN 960-242-386-2)

Man fragt sich, was könnten die Christologie von Chalkedon, die eucharistische Theologie und die Soteriologie der Menschwerdung Gottes mit einer kritischen Aufnahme jüdischer Theologie und mit dem Gespräch von Islamgelehrten mit dem Papst nach seiner Regensburger-Vorlesung gemeinsam haben? Äußerlich betrachtet könnte man höchstens – und dies wohl auch nur bedingt – zwischen den ersten drei der erwähnten Themen einen roten Faden ziehen; wäre dies nicht eine Zumutung für den Leser, noch dazu den Dialog mit dem Judentum und mit dem Islam anzuhängen? Der Verfasser des Bandes »Logos Theologias« hat jedoch diese fünf unterschiedlichen Studien nicht als eine Verlegenheitslösung zusammengebunden, damit ein neues Buch entstehe. Wenn man noch dazu bedenkt, dass es sich im vorliegenden Buch des jungen Dogmengeschichtlers der Theologischen Fakultät in Thessaloniki, Ioannis Kourembeles, um originelle Beiträge handelt und nicht um einen Nachdruck von Aufsätzen, dann kann das Staunen nur wachsen. Die jeweilige Aktualität der einen oder anderen Thematik war ausschlaggebend für die Entstehung von einigen Beiträgen. Die Entscheidung jedoch, diese fünf unterschiedlichen Beiträge zusammen als einen Band herausgeben zu lassen, war eine wohlüberlegte. Nicht eine systematische Analyse von christologischen oder interreligiösen Fragen wird hier gesucht und geliefert. Der Verfasser sucht das lebendige Wort seiner orthodoxen Theologie unmittelbar ins Gespräch zu bringen, wobei der Gesprächspartner jeweils ein ganz konkreter ist: die westlichen Theologen J. Dupuis und H. Donneaud im ersten Beitrag, der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas samt einer Reihe von vielen anderen bekannten orthodoxen Autoren, die Orthodoxen Theologen P. Nellas und C. Yannaras (andere Schriftart Giannaras) und die westlichen Autoren S. Žižek und G. O'Collins im dritten, der Assyriologe J. Bottéro, der Rabbiner M.A. Quaknin und der katholische Theologe J. Moingt im vierten und Josef Ratzinger und die »38« Islamgelehrten, die die Brief-Antwort auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. verfasst haben, im fünften Beitrag. Allein diese Aufführung von Namen macht die Vielfalt der Themen und Personen klar, mit denen sich der Autor befassen will, sowie die Breite des geführten Dialogs, der die Grenzen der Orthodoxen Theologie um vieles hinter sich lässt. Der theologische Weitblick, den der Verfasser im vorliegenden Band wagt, würde erlauben, das Buch mit »Theologikos Dialogos« (Theologischer Dialog) zu betiteln. Der Verfasser verlässt dabei seine eigene Position nicht, die ihm nicht nur Festigkeit und Ausdauer verleiht, sondern ihm v.a. das nötige Instrumentarium verschafft, den roten Faden durch das ganze Werk nicht zu verlieren: Der Logos Gottes und Gottmensch Jesus Christus.

Ob und wie ihm dieser Spagat gelingt, einerseits einen vielfältigen theologischen Dialog in ökumenischer Perspektive zu führen und sich dabei andererseits auf eine konsequente (Neu-) Chalkedonensische Christologie zu stützen, werde ich versuchen in der Präsentation jedes einzelnen Beitrags aufzuzeigen.

Ziel der vorliegenden Rezension kann es jedenfalls nicht unmittelbar sein, das richtige Verständnis der Quellen im geführten Dialog, die der Verf. präsentiert, zu überprüfen. Die Frage, wie der Verf. mit seinen Quellen fertig wird, bleibt größtenteils dahin gestellt; aus den Lektüren des Buches gehe ich jedenfalls davon aus, dass der Autor sich durchaus redlich und mit Diskretion seinen Quellen annähert. Ein solch nachprüfendes Unterfangen würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Ich suche nur, die tieferen Intentionen des Autors zu verstehen und sie ans Licht zu bringen, zugleich aber ihre Resistenz im gesamten Werk, und nicht nur in den einzelnen Beiträgen, zu hinterfragen, d.h. Brüche oder evtl. vorhandene Widersprüche und Lücken zu konstatieren sowie die m.E. evtl. offen verbleibenden Aufgaben zu thematisieren.

1. Im ersten Beitrag (S. 37–93) sucht der Verf. den Dialog mit Jacques Dupuis, indem er sich zugleich die Kritik von H. Donneuad zu Hilfe holt, bzw. auch in Gegenüberstellung zu dieser Kritik seine eigene Position aufstellt. Die Frage nach einer »universalen Erlösung«, nach dem Heil jedes Menschen und v.a. hier jener Menschen, die außerhalb des Christentums leben, stellt für den Verf. eine Herausforderung auch für die Orthodoxe Theologie dar. Der Verf. will vorerst eine Trennung zwischen einer ontologischen Fixierung der Christologie (der Frage der zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi) und ihrer soteriologischen Auswirkung vermeiden. Der Autor sieht bereits bei den christologischen Entwürfen von Anselm und Luther – hier unter Verweis auf ein älteres Werk (O. Dilschneider, *Gegenwart Christi*, Bd. I) – eine Verlagerung der christologischen Akzente im Westen von der Person auf das Werk Jesu Christi. Ziel dieser Akzentverschiebung war – und für den Autor wohl immer noch ist – die Berücksichtigung der ekklesiologischen Konsequenzen der Christologie: im römischen Katholizismus ist das Heil in Christus nur durch die sichtbare Kirche vermittelbar, für den Protestantismus war das Kapitel der Kirche als Leib Christi nur sehr schwach ausgeprägt (S. 43). Die Fleischwerdung des Logos in der Kirche, im Sinne einer Ergänzung des Werkes Christi (S. 45), würde für den Protestantismus die Einzigartigkeit des Heilswerkes Christi gefährden.

Knüpft nun der neuzeitliche Logozenismus – zu dessen Verfechter Dupuis hinzugezählt wird – an diese Trennung an, damit dem Interesse nach einer universalen Erlösung besser gedient werden kann? Kann demnach das Werk der Erlösung universaler erfasst werden, wenn die Heilskraft Gottes nicht im Leben des geschichtlichen Jesus begrenzt würde? (S. 46). Der Verf. attestiert für einige Kreise der westlichen Theologie eine Tendenz zur Trennung zwischen Christus und Logos Gottes; dieser Trennung scheint nach Kourembeles auch das Werk von Dupuis erlegen zu sein. Das Wirken des Logos werde von der menschlichen Wirkungskraft Christi unterschieden, und dies auch nach der Auferstehung (S. 51). Darin sieht der Verf. die Gefahr eines Doketismus, einer doketischen Beziehung zur Geschichte (S. 58). Eine Möglichkeit zur Überwindung dieser Gefahren will der Verf. jedoch im »triadologischen Christozentrismus« von Dupuis ertasten. Die zentrale Bedeutung der zweiten Person der Dreieinigkeit, die Fundierung der Soteriologie auf dem göttlichen Heilsplan des Dreieinen Gottes, kann eine Brücke des Dialogs mit der Orthodoxen Theologie unter der Voraussetzung ermöglichen, dass die Realität der Fleischwerdung, der »historischen-ökumenischen« Bedeutung des Menschseins Gottes (S. 53) nicht gemindert und begrenzt wird.

Der Verf. will jedenfalls das Anliegen von Dupuis würdigen, die Bedeutung des Menschseins des Logos nicht im Sinne einer absoluten »Kataphase« zu interpretieren, nämlich als eine Eingrenzung des Logos Gottes in die Wirkung Christi im Fleisch. Die Wiederherstellung der menschlichen Natur durch und in der Fleischwerdung des Logos ist jedoch ein geschichtliches Ereignis; jede Überholung des fleischgewordenen Logos, damit auch die geschichtliche Hypostase der Kirche überholt werden kann, die einigen als einschränkend erscheint, dient nicht dem Mysterium der Fleischwerdung des Logos und dem Heilsplan Gottes. »Der Christ bekämpft nicht die Exklusivität der Erlösung, indem er Gott im Himmel vergrößert, sondern in dem er den Mitmenschen im geschichtlichen Fleisch des Logos vergrößert« (S. 77). Die Teilhabe des menschlichen Logos am Logos Gottes, und die allgemein für alle Menschen – hier den bekannten »spermatikos Logos« von Justin interpretierend (hier holt sich der Verf. die Stellungnahme von Donneud zu Hilfe) – ist eine begrenzte, im Gegensatz zu der vollkommenen Erkenntnis und Teilhabe des fleischgewordenen Logos, d.h. Christi (S. 82–83). Wie kann nun der Logozenismus von Dupuis die Teilhabe der Menschheit an der erlösenden Kraft des Logos in einer konkreten Art und Weise ertasten? (S. 91). Der Verf. stellt jedenfalls diese Möglichkeit im zitierten Werk von Dupuis in Frage. Der synergetische Beitrag des Menschen als Antwort auf die das Geschöpfliche bejahende Annahme vom unendlichen Gott selber bleibt letztlich, nach dem Verfasser, ein Rätsel.

Genauso jedenfalls bleibt für den Leser die Frage unbeantwortet, wie denn das Heil des fleischgewordenen Logos allen Menschen, und sogar jenen, die die christliche Verkündigung nicht gekannt haben, eröffnet werden kann. Denn dieses zentrale Anliegen im Werk von Dupuis wird vom Verfasser nicht eingelöst, nicht aufgegriffen. Vielleicht aber kann der vorsichtige Leser im zweiten Beitrag eine Antwort auf diese Frage finden, wenn auch mittelbar.

2. Den synergetischen Beitrag des Menschen zu seinem Heil hebt der Verf. in seinem zweiten Beitrag hervor, ausgerechnet in einer Studie, die die Entsprechung zwischen Kirche und Eucharistie klären will und den Titel trägt: »Kirche = Eucharistie? Ein dogmatisches Problem mit soteriologischer Bedeutung« (S. 95–184). Diesmal beschränkt sich die Untersuchung zwar vordergründig auf die orthodoxen Autoren (neben Zizioulas diskutiert der Verf. mit einer Vielzahl von bekannten orthodoxen Autoren, von Florovsky, Popovic und Romanidis bis Vasileiadis und Loudovikos), denn das Objekt der Untersuchung ist für die Orthodoxie ein vorerst Hausgemachtes: deckt sich die Kirche mit der Eucharistie, wie Metropolit Johannes Zizioulas zu behaupten scheint, indem er auf eine Grundaussage von Nikolaos Kabasilas verweist (PG 150, 452–453)? Wird die Kirche mit dem Reich Gottes identifiziert oder ist sie nur ein Abbild dieses Reiches? Die Resultate einer solchen Identifikation der Kirche mit der Eucharistie und dem Reich Gottes können eine enorme Auswirkung für das Leben der Kirche selbst entfalten und zwar nicht nur der Orthodoxen Kirche: die Kirche kann nicht eine wesentliche Beziehung mit der Welt eingehen, sondern lediglich eine »dialektische« (S. 98), indem sie in der Welt lediglich verweilt, nicht aber in ihr (der Welt) richtig wohnt. Diese Wahrnehmung der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie erlaubt, nach dem Verf., nicht mehr eine »energetische Beziehung Gottes zur Welt« (S. 99). Erst ein dynamisches und nicht ein »statisches« oder ein »mechanisches« Verständnis der Eucharistie, die Kourembeles lediglich mit Christus identifiziert, erlaubt, die Kirche als »eucharistische Koinonia« wahrzunehmen, die Christus selbst ist, im Heiligen Geist der darbringende und dargebrachte. Diesen dynamischen Charakter der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie versucht Kourembeles mit dem Begriff der »Perichorese« zu umschreiben (S. 103), oder mit Begriffen

des Chalkedonense, die von Einheit und Unterscheidung sprechen können (S. 112). Ziel dieser Differenzierungen, die der Verfasser einführt, ist es, die Christen durch ihre Teilhabe am Logos zu einer »gemeinschaftlichen Homousie« mit allen Menschen zu führen (S. 114), denn die Kirche als Leib Christi »spannt sich überall aus«, weil Gott sich nicht auf »konkrete Menschen oder Völker oder Zeremonien eingrenzen lässt« (S. 117). Hier kehrt der Verf. zu seinem ersten Beitrag zurück, um die Anfrage an das Werk von Dupuis zu wiederholen, wie denn der kosmische Dienst (»leitourgia«) Christi im Fleisch der Menschheit und im Fleisch der Welt entfaltet werden kann; er (Dupuis) konnte die ökumenische Bedeutung der Existenz des Logos im Fleisch, des Leidens Gottes für die Menschheit nicht dynamisch darstellen (S. 109). Zu einem Weltbürger (»Kosmopolit«) wird jemand durch die hl. Eucharistie, wenn er in sich Raum öffnet, damit er jeden Menschen als »wesensgleich« (homousios) tragen kann (S. 123).

Diese Öffnung hat nach Kourembeles Konsequenzen sowohl für das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche als der wahren (»Römisch-katholischen«) Kirche als auch bezüglich ihrer Strukturen als »episkopozentrische« (bischofzentrierte) Kirche. Nicht nur die dynamische Teilnahme des ganzen Volkes Gottes am ganzen Leben der Kirche wird in diesem Zusammenhang von Kourembeles gefordert. Auch die Behauptung, dass die Orthodoxe Kirche identisch mit der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« sei, wird relativiert, denn, wie der Verfasser schreibt, kann niemand den Besitz der Wahrheit beanspruchen; er kann lediglich Teilhaber an der Wahrheit werden (S. 172).

Verwunderung ruft jedoch die Behauptung von Kourembeles auf, dass der ekklesiologische Exklusivismus der Römisch-katholischen Kirche, mit Verweis hier auf das berühmte »subsistit in« (von LG 8), was aber nicht näher erläutert wird, auf eine Identität zwischen dieser Kirche mit dem Reich Gottes (hier unter direkter Verweis auf Dominus Jesus) zurückzuführen sei (S. 130–131). Ist dies die Antwort eines Orthodoxen auf den gleichen Vorwurf seitens eines römisch-katholischen Theologen, nämlich von Th. Sartory, wenn er (Sartory) den orthodoxen Teilnehmern in den ökumenischen Dialogen die Repräsentation einer Identität ihrer Kirche mit dem Reich Gottes attestiert? (S. 114, Anm. 24). Th. Sartory lehnt jedenfalls eine Identität für seine Römisch-katholische Kirche mit dem Reich Gottes ab. Die weiteren ökumenischen Schlussfolgerungen können hier nicht entfaltet werden: von der Bedeutung der Anerkennung der Taufe von Nicht-Orthodoxen (S. 150, Anm. 77), bis hin zum Vorschlag einer »christosomatischen Triadologie«, statt eines »pneumatischen Triadozentrismus«. Gewiss, die Weigerung einer simplen Identifikation zwischen Kirche und Eucharistie, sowie zwischen Kirche und Reich Gottes, eröffnet die Möglichkeit einer dynamischen Darstellung des Lebens der Kirche in der Welt; diese Dimension wird aber nicht näher verfolgt, z.B. in der Perspektive eines erwachten Interesses an der Eschatologie und zugleich an einer prophetischen Kritik der Geschichte. Wie kann dann der Verfasser den dynamischen Charakter des Lebens der Kirche zeigen, wenn er die Kirche unterschiedslos als die Erfahrung in der Geschichte des fleischlosen, des fleischgewordenen und des kommenden Logos von Anfang der Schöpfung an interpretiert, die das Leben des Dreieinen Gottes in der Welt offenbart (S. 116)? Läuft denn nicht der Verf. selber Gefahr, in eine wiederum statische Interpretation der Menschwerdung zurückzufallen, wenn er – N. Kabasilas interpretierend – (»das einzige, was in der Kirche zu sehen ist, ist das Fleisch Christi«) als Subjekt der Eucharistie und der Kirche die ungeschaffene göttliche Person (des Logos) annimmt (S. 125)?

3. Dieser Gefahr versucht Kourembeles insbesondere im dritten Beitrag seines Buches zu entgehen, welcher der größte im Bezug zu allen anderen ist (S. 185–314) und den Titel trägt: »Homöopathisches Heil. Versuch einer soteriologischen Fragestellung auf dem Hintergrund

des fleischlichen (somatodis) Theanthropos«. In diesem Beitrag öffnet sich Kourembeles nicht nur dem Dialog mit orthodoxen Autoren, sondern ist zugleich bereit, das Gespräch mit nicht christlichen Autoren aufzunehmen, sowie mit gewissen christologischen Strömungen in der westlichen Theologie. Gesucht wird in erster Linie die Bedeutung des Leibes und der Materie für das Heil des Menschen und der gesamten Schöpfung, ferner aber eine unmittelbare Verbindung zwischen Christologie und Soteriologie herzustellen. Dadurch lässt sich nicht nur ein positiver Sinn für die geschaffene Welt gewinnen; gesucht wird vielmehr die Überwindung der Begrenzung des menschlichen Lebens vom vielseitigen Leid und dem Tod. Welche Kraft kann sich den feindlichen geistlichen Mächten widersetzen, denen der Mensch selbst ausgeliefert zu sein scheint?

Kourembeles ist sich indessen bewusst, dass sein Beitrag nicht eine Abhandlung über die Entstehung des Bösen werden kann, denn dies wird nicht direkt als seine Thematik erklärt. Und doch kreist vieles um die Wirkung des Bösen und um die Theodizeefrage. Ist das Böse das Fehlen der konkreten, »fleischlichen Mitleidenschaft« (Sympathie) des Menschen für den Mitmenschen (S. 188)? Der Verfasser will sich nicht auf die Suche nach einer paradiesischen Harmonie in einer weit zurückliegenden Vergangenheit begeben. Er sieht den Menschen gleich ab dem ersten Schöpfungsakt in den Bann eines fortdauernden Falls gezogen (S. 197). Der Fall des Menschen kann aber als ein nützliches Mittel für das Verstehen einer Beziehung interpretiert werden, in der bereits die Erniedrigung Gottes durch den Logos abgebildet wird (S. 197). Gott hat den Menschen wandelbar und doch zugleich offen um die Grenzen seiner Endlichkeit zu überschreiten, bereit für das Leben und den Tod, geschaffen. Dieser Schöpfungsakt wird lediglich als Geheimnis des göttlichen Ratschlusses dargestellt und nicht näher erläutert. Eine simple Interpretation allen Leidens und damit auch eine Minderung und Herabstufung des Leibes, als Resultat des Sündenfalls wird vom Verfasser vorsichtig abgelehnt, auch wenn er damit in Kauf nimmt, einen (großen?) Teil der patristischen und der neueren orthodoxen Theologie gegen sich zu haben. Eine positive Bewertung des menschlichen Leibes ist der Bibel gar nicht fremd, behauptet der Verf. (S. 205).

Wie steht es aber mit der Bibel, wenn es zur Bewertung des Todes Jesu Christi kommt? Die soteriologische Bedeutung des Todes Christi wird ausführlich untersucht und beim Gespräch mit S. Žižek und G.O'Collins, aber auch teilweise mit K. Barth, wird insbesondere die Satisfaktionslehre Anselms abgelehnt. Die individuelle Erlösung wird einem »ökumenischen Theopaschismus« gegenübergestellt (S. 233), der auch orthodox interpretiert werden kann. Das geschieht in guter Manier orthodoxer Soteriologie mit wiederholtem Verweis auf die Sprache der Hymnen. Auf der anderen Seite sollte sich jedoch die Orthodoxe Theologie die schwierige Frage gefallen lassen: geschieht denn die Erlösung im Moment der Inkarnation selbst, allein durch den Eintritt Gottes in die Verweslichkeit der menschlichen Welt (vgl. S. 235 Anm. 60)? Obschon Kourembeles eine solche Interpretation der Soteriologie von Christos Yannaras (Giannaras) attestiert (S. 286), mit dessen soteriologischem Modell der »Befreiung von allen Notwendigkeiten, die die Natur den Menschen auferlegt« (S. 276ff), oder »der Befreiung aus den Eingrenzungen unseres Geschaffenseins (ktistotis)« (S. 293) sich der Verf. ausführlich auseinandersetzt und sich von ihm (Giannaras) distanziert, nichtsdestotrotz stellt sich die Frage der Relativierung des soteriologischen Gewichts des Kreuzes (vgl. S. 210f, Anm. 33) auch für Kourembeles mit Dringlichkeit: aus was erlöst uns denn durch seine Inkarnation der Logos Gottes? Kourembeles sieht im Bild der Hinabfahrt (Kathodos) in den Hades das Zentrum der orthodoxen Soteriologie schlechthin (S. 258). Die »Entfaltung des Lebens im Zentrum des Todes« ruft den verwirrten Menschen zu einer schöpferischen

Auseinandersetzung mit (seiner) Endlichkeit (S. 222f). Durch das Mitleiden Christi mit der ganzen Verweslichkeit, die das Leben des Menschen und der Schöpfung ausmacht, werden – eben homöopathisch – die Wunden des Leidens und des Todes geheilt. Zwar ist der Tod noch nicht endgültig vom Leben dieser Welt verschwunden, jetzt aber durch unsere Teilhabe am Leben des fleischgewordenen Logos, ja durch das Beispiel (S. 225) Jesu Christi können wir die Angst des Todes in uns überwinden, was uns in die Homousie des Logos mit der ganzen Menschheit hinein und demnach für eine Sozialisation im Raum einer empathischen Teilnahme am Leiden der gesamten Menschheit öffnet. Die Auseinandersetzung von Kourembeles mit der ontologischen Tiefe unserer Endlichkeit eröffnet sicherlich einen breiteren Weg in der christlichen Soteriologie, die von einer Genugtuung zu einer Wiederherstellung unserer Existenz überschreitet (was der Verf. hier mit dem Bild eines Jubiläums/Sabbaticals vergleicht, S. 234). Diese Sicht darf aber m. E. auf der anderen Seite die Tiefe gerade des Kreuzestodes Jesu Christi nicht marginalisieren, die uns mit der Gefallenheit und Sündhaftigkeit unserer menschlicher Existenz unmittelbarer konfrontiert.

4. In seinem vierten Beitrag setzt sich der Verf. mit einem Sammelwerk auseinander und zwar mit einer Übersetzung eines französischen Buches in die griechische Sprache, und zwar des Werkes von J. Bottéro, M.A. Quaknin, J. Moingt, *La Plus Belle Histoire de Dieu*, (erste Ausgabe, Broché 1997, griechische Übersetzung 2001). Dieser Beitrag ist der kleinste von allen (S. 315–361), man kann ihn als eine erweiterte Rezension des zitierten Werkes verstehen. Den kleinsten Raum in dieser Rezension des Buches von Ioannis Kourembeles beansprucht die Darstellung des Assyriologen J. Bottéro, dessen Beitrag Kourembeles in der Hervorhebung der Einzigartigkeit der Gestalt Mose zusammenfasst: die totale Transzendenz Gottes befreit den Glauben an Gott von allen anthropomorphen Vorstellungen, ohne ihn jedoch zu einem Objekt philosophischer Betrachtung zu machen. Der Gott des Moses ist ein Gott des Herzens, der die ethische Antwort des Menschen erwartet. Diese Transzendenz Gottes wird aber durch seine Schekina (Welteinwohnung durch Zusammenziehen- Systole) der Welt offenbart, und zwar nach der Interpretation des Rabbiners M. A. Quaknin als Text (als Wort?). Die Gefahr der Vergöttlichung eines Buches wollten die Gelehrten Israels, durch die Öffnung des Textes zu einem Pluralismus der Interpretationen hin, vermeiden. Der Verf. sieht hier die Gefahr einer Zerstückelung Gottes in viele Götter, die erst in der Haltung des Gebets und des Lobpreises des Namens Gottes, im Kontext des AT, wieder den Apophatismus in die Wahrnehmung Gottes zurückführt und Gemeinsamkeiten mit der christlichen Haltung zulässt. Die geistige Interpretation des Gesetzes, welche nach Quaknin erst Paulus einführt, trennt wiederum das Christentum vom Judentum; eine Antithese zwischen dem geistigen und dem materiellen Element ist nun, nach Quaknin, dem Judentum fremd. Kourembeles erwidert, dass in der Fleischwerdung Gottes alle Antinomien aufgehoben werden: in der Person Jesu Christi wird Gott nicht durch einen Text, sondern unmittelbar durch einen Menschen, der in einer göttlichen Person getragen wird, mit der Welt kommunizieren. Diese Möglichkeit der Unmittelbarkeit der Beziehung Gottes zur Welt will Kourembeles als eine Brücke zum jüdischen Denken von Quaknin auffassen. Dem dritten, christlichen Co-Autor des Buches, dem Jesuiten J. Moingt räumt der Verfasser in seiner Darstellung verständlicherweise mehr Raum (S. 336–359) ein. Der Gott des Neuen Testaments ist kein anderer als der des Alten Testaments. »Der Gott der Christen hat nichts vom Gott der Juden weggeworfen; er (der Gott der Juden) hat sich lediglich noch offener gezeigt, indem er zugleich die Altkleider unserer Verweslichkeit angezogen hat« (S. 322). Der Verfasser kann sich jedoch nicht mit der Meinung von Moingt zufrieden geben, dass Jesus nicht gekommen sei, um zu zeigen, dass

er Gott ist. Er ist aber mit ihm einer Meinung in der Betrachtung der Umstände, die Jesus zu Tode führen: hier handelt es sich um einen Exodus Gottes aus der Welt der Religion und um seinen Eintritt in die profane Welt der Menschen (S. 340). Wenn J. Moingt die »Endsakralisierung der Welt der Religionen und die Liebe zum Nächsten als die zwei ungeteilten Seiten der Predigt Jesu« aufzufassen versucht (S. 343), kann Kourembeles aus der Sicht seiner inkarnatorischen Theologie diesem mit dem Eros und dem Tod Gottes für den Menschen entsprechen. Die Schwierigkeit von J. Moingt jedoch, die Einheit Gottes und des Menschen in einer Person zu denken, der vor aller Ewigkeit existiert, stößt auf die Kritik von Kourembeles, der ihm (J. Moingt) Elemente eines Anthropomorphismus in seiner Christologie vorwirft. Die Präferenz, seitens von J. Moingt, eines gotttragenden Menschen kann Kourembeles nicht zufriedenstellen, der das Paradoxon der Fleischwerdung Gottes mit allen Mitteln verteidigen möchte. In der Lektüre des besprochenen Buches, in diesem vierten Beitrag, gibt der Verf. noch einmal die Gelegenheit, seine inkarnatorische Christologie als eine »gottmenschliche Geschichte« (wie er seinen Beitrag betitelt) zu unterstreichen, die er aber in Bewegung präsentieren möchte: den Anderen zu begegnen, sich der ganzen Welt zu öffnen.

5. Im fünften und letzten Beitrag seines Buches (S. 363–439) setzt sich der Verf. mit »der Antwort der '38' vom 12. Okt. 2006 auf die Regensburger-Vorlesung von Papst Benedikt XVI. (12. Sept. 2006)« auseinander. Im ersten Teil dieses Beitrages (S. 365–404) präsentiert der Verf. direkt die Antwort der »38« Islam-Gelehrten auf die Vorlesung des Papstes. Der offene Brief der »38«, veröffentlicht in der Frankfurter Allgemeine am 24.11.2006, war sonst in Griechenland nicht Gegenstand einer Übersetzung oder theologischer Kommentierung. Kourembeles verdient in diesem Fall Anerkennung für seinen für das griechischsprachige Publikum sehr informativen Beitrag. Eigentlich kommentiert Kourembeles den Beitrag der Islam-Gelehrten nicht, von wenigen peripheren Erläuterungen abgesehen, noch liest er den Brief der »38« im Fokus der Religions- oder der Islamwissenschaft. Er unterstreicht nur, dass die »38« den Kern der Aussage Josef Ratzingers nicht getroffen haben, denn der Papst wollte mit seinem Vortrag vor allem die Übertreibungen des Positivismus und des Materialismus ins Visier nehmen und nicht unmittelbar den Islam. Im zweiten Teil seiner Studie (S. 405–439) präsentiert Kourembeles den Text der Regensburger-Vorlesung von 2006, den zuvor eine griechische Zeitung ins Griechische übertragen hatte (»Paron«, am 24.09.2006). Die Theologie des Logos von Papst Benedikt XVI. kann der Verfasser durchaus teilen, denn sie entspricht ohne Einschränkung seiner inkarnatorischen Christologie. Insbesondere fokussiert Kourembeles seine wohlwollenden Kommentare über die Kritik von Josef Ratzinger zu den Versuchen der Enthellenisierung des christlichen Glaubens in den verschiedenen Zeitepochen ab dem 16. Jh. Die Kritik an eine anthropozentrische Auffassung des Logos kann ein durch die griechische Kultur und Philosophie geschulter orthodoxe Theologe durchaus teilen. Der Leser wird in diesem Beitrag keine Distanzierung des Autors finden, oder sonst eine Anfrage an den kommentierten Text von Papst Benedikt XVI. Obwohl Kourembeles sehr gut informiert zu sein scheint, und sonst einen ausführlichen und konstruktiven Dialog mit der Literatur in den Anmerkungen führt, meidet er in diesem Beitrag eine Auseinandersetzung mit der sicherlich nicht nur in deutscher Sprache vorhandenen kritischen Kommentierung der Vorlesung von Josef Ratzinger. Hat dies mit einer respektvollen Behandlung des Werkes eines Papstes zu tun, oder mit der hellenophilen Haltung des Papstes, zumindest im genannten Beitrag? Vielleicht ist auch eine andere Betrachtung möglich.

Fazit: Kourembeles hat einen »ökumenischen« Dialog zum Programm seines Buches gemacht: sowohl zahlreiche christliche Theologen, und zwar nicht nur aus der Welt der Orthodoxie, als auch nicht christliche Autoren und Vertreter anderer Religionen werden zu Gesprächspartnern von Kourembeles. Der Autor erweist sich demnach, gerade auf Grund der Berücksichtigung einer Vielzahl von Beiträgen in den verschiedenen Sprachen Europas, als ein kompetenter Kenner von Strömungen und Tendenzen in der zeitgenössischen Theologie, was nur Anerkennung und Lob verdient. Die ökumenische Dimension der Dialoge, die Kourembeles in seinem Band führt, präsentiert sich nicht nur in der bunten Auswahl seiner Gesprächspartner. Auch und gerade seine Methode verspricht eine ökumenische Öffnung der orthodoxen Theologie: er ist bereit auf den Anderen ohne Vorurteile zuzugehen, ohne Abgrenzungen einer in sich verschlossenen und selbstverherrlichenden Orthodoxie. Seine ausgesprochene Intention ist es, sich aus einer programmatischen – als Alternative gestellten – Antithese der Teilung zwischen östlichen und westlichen Tradition zu befreien (S. 13). Zwar sind hier und da Typisierungen zu treffen, die die Theologie in fertigen Klischees zwischen Ost und West weiterhin teilen. Einige davon sind als Orientierung berechtigt. Andere wiederum werden m.E. eher als Überbleibsel einer alten Zeit, ohne tiefere Untersuchung, einfach weiter tradiert (z.B. S. 79, Anm. 49, S. 266; s. auch oben in der Präsentation des 1. und des 2. Teiles des Werkes). Aber auch diese klischeeartigen Typisierungen werden nicht benutzt, um den Gegner als häretisch abzustempeln oder ihn total zu verwerfen. Die ökumenische Dimension ist im vorliegenden Werk und im Denken von Kourembeles christologisch verankert. Im »offenen Fleisch Christi« sieht er eine Relativierung von theologisch-exklusivistischen Betrachtungen, denn »dieses Fleisch Christi ist kein geschlossener Ort einer lokalen Erniedrigung Gottes, sondern eine unendlich breite Enhypostasie jedes Ortes im Logos, als die Ursache der Schöpfung« (S. 334).

Die theologische Sprache und Argumentation von Kourembeles lassen oft mystische Klänge einer Christus-Mystik ertönen; ich finde diese Art eher typisch für einen orthodoxen Theologen, der nicht bereit ist, die Lebendigkeit seiner theologischen Formierung getrennt vom gelebten Glauben, abgesondert vom Dienst einer charismatischen Theologie der Kirche zu gestalten. Das hindert Kourembeles keineswegs, oft sehr kritische Töne auch an die Adresse seiner eigenen Orthodoxen Kirche zu richten. Seine Formulierungen stellen nicht selten den unvoreingenommenen Leser vor eine schwierige Prüfung des Verstehens: oft werden sehr persönliche Töne angeschlagen, die z.T. Befremden auslösen können. Gewöhnungsbedürftig sind auch gewisse Termini, die Kourembeles als theologische Neologismen einführt (einige davon habe ich bereits im Text dieser Rezension in Anführungsstrichen zitiert), und die nicht einfach geeignet für eine akademisch geschulte Theologie erscheinen. Der vorliegende Band ist aber keine strenge systematische Abhandlung eines konkreten theologischen Traktats, obschon wie bereits erwähnt, seine inkarnatorische Christologie und Soteriologie sich als roter Faden durch das ganze Werk zieht. Dadurch lassen sich auch einige antinomische Äußerungen erklären, die z.T. vom Kontext der jeweiligen Ausführungen bedingt werden (so z.B. über den genauen Gehalt des Sündenfall-Begriffs (Ptoxi), der in den verschiedenen Beiträgen variiert). Die Struktur der vorliegenden Publikation lässt jedoch solche Unebenheiten nicht so gravierend erscheinen, jedenfalls nicht wie bei einer stringend systematischen Darstellung. Es wäre auch nichts anderes in einem Werk zu erwarten, das Christus als die »wahre reale Ökumene« erklären will (S. 441).

Athanasios Vletsis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Gründung zweier neuer orthodoxer Bischofskonferenzen in Westeuropa

Im Juni 2009 hatte die IV. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz von Chambésy beschlossen, dass unter allen in der Diaspora existierenden orthodoxen Diözesen entsprechende Bischofskonferenzen gegründet werden.

Am 21. Juni 2010 trat daraufhin die Versammlung der orthodoxen Bischöfe der Britischen Inseln (»Pan-Orthodox Assembly of Bishops with Churches in the British Isles«) in London zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen und gründete ein Exekutivkomitee, das die Arbeit koordinieren soll. Kraft seines Amtes wurde Erzbischof **Grigorios** (Hadjifotis) von Thyateira und Großbritannien (Ökumenisches Patriarchat) Vorsitzender des Komitees wie auch der gesamten Bischofsversammlung. Metropolit **Yuhanan** (Yazigi) vom Patriarchat von Antiochien und Bischof **Eliseij** (Ganaba) von Surož (Moskauer Patriarchat) sind seine Stellvertreter. Bischof **Dositsej** (Motika) von der serbischen Kirche wurde Schatzmeister, Metropolit **Iosif** (Pop) von der rumänischen Kirche Generalsekretär. Dem Sekretariat des Exekutivkomitees gehören Archimandrit **Vasilios Papavasiliou** und Erzpriester **Samir Gholam** an. Das Komitee für Theologie wird von Metropolit **Kallistos** (Ware) von Diokleia (Ökumenisches Patriarchat) geleitet, das Komitee für Pastoral- und innerorthodoxe Beziehungen von Bischof **Elisej** und das Komitee für Erziehung und die orthodoxe Studentenseelsorge sowie für Katechese und Publikationen von Erzbischof **Grigorios**. Jedem Komitee soll je ein Geistlicher oder auch Laienvertreter jeder Diözese angehören. Bei der Gründungsversammlung waren diese zumeist durch ihre Diözesanbischöfe vertreten, nämlich zusätzlich zu den bereits Genannten noch Erzbischof Dr. **Mark** (Arndt) von der russischen orthodoxen Kirche im Ausland und Erzbischof **Zenon** (Iaradžuli) von Dmanisi und Großbritannien als Vertreter der georgischen Kirche. Zusammen mit Metropolit Kallistos wurden diese beiden Diözesanbischöfe zu ständigen Mitgliedern des Exekutivkomitees berufen. Der bulgarische Metropolit **Simeon** (Kostadinov) und Bischof **Ioann** (Derevianka) von Parnassos, der Oberhirte der ukrainischen Diözese für Westeuropa unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates, waren bei der Gründungsversammlung leider verhindert.

Am 23. Juni 2010 fand die Gründungsversammlung der orthodoxen Bischofskonferenz für die Benelux-Staaten »Orthodoxe Bisschoppenconferentie van de Benelux (OBB) – Conférence Episcopale Orthodoxe du Benelux (CEOB)« in Brüssel statt. Metropolit **Panteleimon** (Kontogiannis) von Belgien (Ökumenisches Patriarchat) wurde Vorsitzender, sein Stellvertreter Erzbischof **Simon** (Išunin) von Brüssel und Belgien (Moskauer Patriarchat). Metropolit **Iosif** wurde zum Schatzmeister gewählt und Bischof **Athenagoras** (Peckstadt) von Sinope (Ökumenisches Patriarchat) zum Sekretär. Desweiteren nahmen noch Erzbischof **Gabriel** (de Vylder) (Ökumenisches Patriarchat), Bischof **Luka** (Kovačević) von Frankreich und Westeuropa (serbische Kirche), Metropolit **Serafim** (Joantă) (rumänische Kirche) sowie zwei Vikarbischofe des Ökumenischen Patriarchats an der Gründungsversammlung teil. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 16f.)

Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich gegründet

Am 8. Oktober 2010 wurde in Wien die Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich gegründet. Unter dem Vorsitz des griechisch-orthodoxen Metropoliten **Michael Staikos** vom Ökumenischen Patriarchat nahmen für die serbisch-orthodoxe Kirche Bischof **Konstantin** (Djokic) und für die rumänisch-orthodoxe Kirche Bischof **Serafim** (Joanta) teil. Archimandrit **Georgij** vertrat den russisch-orthodoxen Erzbischof **Mark**, Archimandrit **Johannes** den erkrankten bulgarisch-orthodoxen Metropoliten **Simeon**, Archimandrit **Lazarus** nahm für die georgisch-orthodoxe Kirche, als Pfarrer der Wiener georgischen Gemeinde, teil. Der Stellvertreter von Staikos und der Sekretär werden in der nächsten Sitzung, am 26. April 2011, bestimmt. In Österreich leben etwa 500.000 orthodoxe Christen. In seinen Ausführungen sprach Staikos den orthodoxen Religionsunterricht, die Krankenhaus-, Militär-, und Gefängnisseelsorge, sowie die stärkere Zusammenarbeit mit den anderen Schwesterkirchen in Österreich an. (<http://www.kathpress.at>, www.kirche.at; www.orthodoxekirche.at)

Neue einheitliche deutsche Liturgieübersetzung über Internet verfügbar

Die neue einheitliche deutsche Liturgieübersetzung, die mit dem Segen aller orthodoxen Bischöfe in Deutschland für den deutschsprachigen Gottesdienst in allen Gemeinden erstellt worden war, ist nun über [http://orthopedia.de/index.php/Göttliche_Liturgie_\(Text\)](http://orthopedia.de/index.php/Göttliche_Liturgie_(Text)) verfügbar. Bereits in ihrer Sitzung im September 2009 in München wurde die Textfassung von der orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland gebilligt und ihre Einführung in allen orthodoxen deutschsprachigen Gottesdiensten beschlossen. Das Generalsekretariat der Bischofskonferenz nimmt bis zum Ende der Erprobungsphase Ende 2011 noch Veränderungs- und Verbesserungsvorschläge (orthodoxe-kirche@web.de) entgegen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2010] 17)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Auszeichnung des Metropoliten von Österreich

Der Metropolit von Österreich, Ungarn und Zentraleuropa, **Michael Staikos**, wurde vom ungarischen Parlament für seinen Beitrag zur Rettung des griechischen Kulturerbes in Ungarn ausgezeichnet. Die griechische Kulturpräsenz in Ungarn umfasst die Periode der griechischen Revolution und die Zeit des griechischen Bürgerkrieges. (*Anaplas* 446 [März – April 2010] 64)

Besuch des Patriarchen bei Smyrna und Pergamon

Vom 7. bis 9. Mai 2010 besuchte Patriarch **Bartholomaios I.** Kirchen und orthodoxe Ruhestätten in Smyrna und Pergamon. Er betete für die Seelen aller Verstorbenen. Bartholomaios wünschte dem Metropolit von Pergamon, **Ioannis Zizioulas**, anlässlich seines Namenstages Gottes Segen. Der Patriarch traf sich auch mit dem Vorsitzenden der Handelskammer von Smyrna, einem grossen Anhänger der Freundschaft und der Zusammenarbeit zwischen der Türkei und Griechenland, und diskutierte Themen von gemeinsamem Interesse. (*Episkepsis* 713 [31. Mai 2010] 2–4)

Besuch des ökumenischen Patriarchen in Moskau

Am 22. Mai 2010 traf der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** auf Einladung des Oberhauptes der russischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Kyrill I.**, zu einem 10tägigen Besuch des russischen Patriarchats in Moskau ein. Es war sein erster Besuch seit 17 Jahren. Er markiert eine neue, hoffnungsvolle Epoche in den Beziehungen zwischen den zwei Kirchen. Bartholomaios I., der u.a. von **Michael** (Staikos), dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Österreich, begleitet wurde, sagte bei der Begrüßung durch Patriarch **Kyrill I.** und dem russischen Kulturminister **Aleksandr Andejev** auf dem Moskauer Flughafen, das Ziel seines Besuches sei »eine weitere Stärkung der brüderlichen Beziehungen«. Er segnete die russische Kirche, die er als »unsere Schwester und unsere Tochter« bezeichnete. Des weiteren wolle er mit seinem Russlandbesuch den Besuch von Patriarch Kyrill in Konstantinopel erwidern. Auch in den russischen Medien fand der Besuch des Patriarchen großen Anklang. Der Patriarch besuchte den russischen Präsidenten **Medwedjev** und Ministerpräsidenten **Putin**. Er wurde mit großer Freude empfangen. Der russische Präsident äußerte sich über die neue Situation in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche und hob den Beitrag der russischen Kirche zur Bewältigung der Finanzkrise positiv hervor. Aber auch der Ökumenische Patriarch zeigte sich erfreut über die verbesserten Beziehungen des Staates zur Orthodoxie insgesamt.

Zum Abschluss seiner Reise kündigte der Ökumenische Patriarch die baldige Einberufung des geplanten Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche an, womöglich schon für die zweite Jahreshälfte 2011. (*Ekklesia* 87 [2010] 447; *Orthodoxie Aktuell* 6 [Juni 2010] 12f.)

Feierlicher Gottesdienst in Kappadozien

Am 28. Juni 2010 fand in der Kirche der Heiligen Theodoron in Malakopi in Kappadokien ein feierlicher Gottesdienst in einer bewegenden und bewegten Atmosphäre statt. Hauptzelebrant war der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Gemeinsam mit ihm feierten der Patriarch von Alexandrien, **Theodoros II.**, der Erzbischof von Griechenland, **Ieronymos**, und der Metropolit von Volokolamsk, **Ilarion** die heilige Liturgie. An dem Gottesdienst nahmen hunderte Gläubige aus Konstantinopel, Griechenland und den Eparchien des Ökumenischen Thrones teil. Die Kirche der Heiligen Theodoron war nach dem Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei und der Austreibung der orthodoxen Bevölkerung aus Kappadokien jahrzehntelang nicht gottesdienstlich genutzt worden. Erst jetzt konnte an das uralte Christentum Kappadokiens erinnert und um Frieden gebetet werden. (*Ekklesia* 87 [2010] 511)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Philippoupolis

Vom 16. bis 18. Juli 2010 besuchte Patriarch **Bartholomaios**, einer Einladung des Metropoliten **Nikolaos** folgend, die bulgarische Stadt Philippoupolis. Er nahm an den Feierlichkeiten zu Ehren der heiligen Märtyrerin Marina teil und wurde zum Ehrendoktor der Medizin an der dortigen Universität ernannt. Aus diesem Anlaß hielt er eine Rede mit dem Titel: »Den Menschen heilend – die Schöpfung heilend«. Am 18. Juli 2010 traf er den Patriarchen von Bulgarien, **Maximos**, sowie andere Mitglieder der Heiligen Synode des bulgarischen Patriarchates und den Präsidenten von Bulgarien, **Parvanov**. (*Episkepsis* 715 [Juli 2010] 2–3)

Nach 88 Jahren wieder Gottesdienst im Kloster Sumela

Am 15. August 2010 feierten rund 2.500 griechisch-orthodoxe Christen erstmals seit 88 Jahren wieder einen Gottesdienst im Kloster Sumela. Patriarch **Bartholomaios I.** leitete

den Gottesdienst, der nun jedes Jahr, mit Erlaubnis des türkischen Kultusministeriums, am Fest des Entschlafens der Gottesmutter gefeiert werden wird. Das mehr als 1000 Jahre alte Kloster stellte Jahrhunderte lang einen religiösen Begegnungsort von Orthodoxie und Islam dar. Viele kamen um das Gnadenbild der »Gottesmutter vom Schwarzen Berg« zu ehren. 1923 wurde das Kloster jedoch im Zuge der Gründung der Republik Türkei in ein Museum verwandelt. Die Erlaubnis für den Gottesdienst gilt als ein Zeichen guten Willens der türkischen Regierung gegenüber den ca. 2000 griechisch-orthodoxen Christen in der Türkei. Die Genehmigung des Gottesdienstes sorgte auch für politische Brisanz, da die Region Trabzon, in der das Kloster liegt, eine Hochburg der militant nationalislamischen »Grauen Wölfe« ist. Patriarch Bartholomaios hofft nun, auch andere Konflikte, wie zum Beispiel die Eröffnung des Priesterseminars auf Chalki, lösen zu können. Zudem war der Gottesdienst Zeichen für die neue Eintracht zwischen den autokephalen orthodoxen Kirchen, da an der Seite des Patriarchen der Vikar des Moskauer Patriarchen, Bischof **Tichon** von Podolsk, konzelebrierte. Für das nächste Jahr hat sich der Moskauer Patriarch **Kyrrill I.** angekündigt. (*Ekklesia* 87 [2010] 510; *Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 9f; *KNA-ÖKI* 33–34 [24.08.2010] 3–5)

Ehrendoktorwürde für Patriarch Bartholomaios

Am 20. August 2010 empfing Patriarch **Bartholomaios I.** die Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lublin. Die Laudatio hielt der römisch-katholische Erzbischof von Lublin, **Jozef Miroslaw Zycinski**. Er würdigte Patriarch Bartholomaios I. als »Meister des Friedens und der Versöhnung«. Bartholomaios betonte in seiner Rede, dass ein echter Dialog zwischen den Religionen ein Geschenk Gottes sei. Er unterstrich zudem die Notwendigkeit eines gemeinsamen christlichen Zeugnisses. Der Patriarch besuchte seit dem 16. August Polen aus Anlass der 300-Jahr-Feier des Heilungswunders im orthodoxen Wallfahrtsort Grabarka. Zudem war er auf seiner fünftägigen Reise auch in Warschau und im ehemaligen deutschen Konzentrationslager Majdanek bei Lublin. (*KNA-ÖKI* 33–34 [24.08.2010] 5; *Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 23)

Ökumenischer Patriarch ruft zu fundamentalem Kurswechsel in der Ökologie auf

Zum diesjährigen »Tag der Schöpfung« am 1. September brachte Patriarch **Bartholomaios I.** seine Hoffnung zum Ausdruck, dass die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise zu einem Kurswechsel führen werde. Ziel muss eine »tragbare und nachhaltige ökologische Entwicklung« sein, betonte der Patriarch. Begründet wurde die Tradition des jährlichen Gebetes für die Umwelt 1989 vom verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., der den 1. September, den Beginn des orthodoxen Kirchenjahres, als Tag für die Umwelt bestimmte. Mittlerweile gibt es zahlreiche Aktionen und Dankgottesdienste bei orthodoxen, katholischen und protestantischen Christen. (*KNA-ÖKI* 36 [07.09.2010] 1)

110 Jahre Orthodoxie in Korea

Die Orthodoxie in Korea feiert 2010 ihr 110-jähriges Bestehen. Die ersten Missionare unter Leitung von Archimandrit **Chrisanf** erreichten das Land im Jahr 1900. 1903 wurde die erste orthodoxe Kirche in Seoul dem hl. Nikolaos geweiht. Nach einer schwierigen Phase der Teilung Koreas und der Unterdrückung der russischen orthodoxen Kirche durch die Kommunisten gab es 1947 nur einen einzigen Priester im Land. Durch die Teilnahme Griechenlands am Korea-Krieg kamen einige Armeepriester nach Korea und so wurde die orthodoxe Kirche Koreas 1955 offiziell dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt. 1995

stattete ihr der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** erstmals einen Besuch ab. Heute gibt es ungefähr 3.500 orthodoxe Christen in Korea. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [September 2010] 9)

2. Patriarchat von Alexandrien

Theodoros II. besucht Zypern

Am 17. September 2010 traf der Patriarch von Alexandrien und Ganz Afrika **Theodoros II.** im Heiligen Kloster von Kykkos in Nikosia ein. Es kam zu einer Begegnung mit Metropolit **Nikiforos** von Kykkos und Tillyria. Später führte der Patriarch Gespräche mit dem ägyptischen Botschafter in Zypern. Danach diskutierte er mit Außenminister **Neoklis Sylikiotis** und mit der Ministerin für Transport und Arbeit, **Erato Kozakou-Markoulli**, über die humanitären und missionarischen Aktivitäten des Patriarchats von Alexandrien in Afrika und sprach über die Renovierungen an Patriarchatsgebäuden. Am Abend desselben Tages schließlich empfing der Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos II.**, den hohen Gast. (<http://www.greekorthodox-alexandria.org>)

Inthronisation des Bischofs von Mosambik

Am 17. Oktober 2010 wurde der neugewählte Bischof von Mosambik, **Ioannis**, durch den Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, **Theodoros II.**, im Beisein des Metropoliten von Zakynthos, **Chrysostomos**, sowie des stellvertretenden Staatsminister Griechenlands, **Tylemachos Chytiris**, in der Patriarchatskirche des Heiligen Sava geweiht. (<http://www.greekorthodox-alexandria.org>)

3. Patriarchat von Antiochien

Antiochenische Diözesan-Konferenz in Genf

Am 17. April 2010 tagte in Genf auf Einladung des Metropoliten der antiochenischen rumänisch-orthodoxen Diözese von West- und Mitteleuropa, **Yuhanan** (Yazgi), die antiochenische Diözesan-Konferenz. Andere wichtige Teilnehmer waren der Patriarch von Antiochien und dem Ganzen Orient, **Ignatios IV.**, **Dr. Elie Salem**, Präsident der Universität von Balamand, und deren Vizepräsident, **Dr. Danim Karam**. Desweiteren nahmen noch viele Delegierte aus verschiedenen Ländern des Erzbistums teil. Während des Eröffnungswortes betonte der Patriarch, dass es die Rolle der antiochenischen Kirchen ist, alle Menschen jeglicher Nationalität zu betreuen. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2010] 6)

Kirchweihe in Osnabrück

Am 9. Mai 2010 wurde in Osnabrück die neue Kirche der arabischsprachigen griechisch-orthodoxen Gemeinde des Patriarchats von Antiochien durch Metropolit **Youhanna** (Yazigi) geweiht. Er betonte in seiner Rede die Wichtigkeit der Gemeinde sowohl für die Metropole als auch als Faktor für die Integration. Am Gottesdienst nahm auch Archimandrit **Isaac Barakat**, Abt des Balamand-Klosters im Libanon, sowie Erzpriester **Elias Esber**, Priester **Abd Al Massih Aabongi** und Diakon **Paul Altindag** teil. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [Mai 2010] 17)

Der Patriarch von Antiochien bei dem Treffen der gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Syrien

Vom 26. September bis 2. Oktober 2010 traf sich die gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Saidnaya, Syrien. Es wurde über gemeinsame Veranstaltungen der jeweiligen Jugendorganisationen berichtet und über die kommende Vollversammlung des ÖRK im

Oktober 2013 gesprochen; außerdem wurden Entwürfe zu zwei Texten verabschiedet, um die Diskussion über den spirituellen Ursprung der Ökumene und die Durchsetzung der ökumenischen Absprachen in nationalen und regionalen Kirchen zu fördern. Unter den Teilnehmern waren der Patriarch von Antiochien und dem Ganzen Orient, **Ignatios IV.**, der syrisch-orthodoxe Patriarch, der griechisch-katholische Patriarch sowie der apostolische Nuntius. (<http://www.oikoumene.org/de>)

4. Patriarchat von Jerusalem

Besuch des Patriarchen in Qatar

Vom 12. bis 17. April 2010 besuchte Patriarch **Theophilos** Qatar. Er legte den Grundstein für die Kirche des Heiligen Isaaks des Syrers. Der Emir von Qatar empfing den Patriarchen in freundschaftlicher Atmosphäre. Theophilos war unter anderem Gast im Zentrum für den Interreligiösen Dialog und traf den Minister für religiöse Angelegenheiten. Bei diesem Besuch machte er deutlich, dass das byzantinisch geprägte Christentum, wie es sich im Patriarchat von Jerusalem zeigt, dem Islam gegenüber freundschaftlich eingestellt ist und sich darum bemüht, gute Beziehungen zu den Muslimen zu unterhalten. (*Ekklesia* 58 [2010] 286; *Episkepsis* 712 [30. April 2010] 22–27)

Besuch des Patriarchen von Jerusalem in Konstantinopel

Am 25. April 2010 besuchte Patriarch **Theophilos** das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Er kam mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios** zusammen und führte zahlreiche Gespräche. Der Patriarch weihte in Konstantinopel ein neues Metochion des Heiligen Grabes. (*Ekklesia* 58 [2010] 383–384)

Vorbereitung des Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern in Bethlehem

Am 26. Mai 2010 tagte der Vorbereitungsausschuss des Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern in Bethlehem. Die Tagungsteilnehmer nutzten die Gelegenheit, neben ihrer Arbeit Kirchen und kirchliche Einrichtungen in Bethlehem und Jerusalem zu besichtigen. Patriarch **Theophilos** von Jerusalem traf sich mit den Ausschußmitgliedern zu einer Unterredung. (*Episkepsis* 714 [30. Juni 2010] 12–13)

Der griechische Ministerpräsident zu Besuch in Jerusalem

Am 21. Juli 2010 besuchte der griechische Ministerpräsident **Giorgos Papandreou** das Patriarchat von Jerusalem. Er wurde von Patriarch **Theophilos** ganz herzlich empfangen. In seiner Ansprache betonte der Patriarch die multinationale und pluralistische Natur des Begriffs der orthodoxen »Romanitas« (Romiosini). Er hob die Friedensaufgabe des Patriarchats in der Heimat der drei großen monotheistischen Religionen besonders hervor. Der griechische Premier wurde mit dem Orden des Kreuzes der Ritter des Heiligen Grabes ausgezeichnet. Nach seiner Ehrung besuchte Papandreou die Kirche der Auferstehung und das Heilige Grab. (*Episkepsis* 715 [31. Juli 2010] 3–6)

5. Patriarchat von Russland

Eröffnung eines Dialogs zwischen der katholischen Kirche Polens und der russisch-orthodoxen Kirche

Am 26. Februar 2010 fand ein Treffen zwischen dem Primas der katholischen Kirche Polens, Erzbischof **Muszynski**, mit dem Vizepräsidenten des Ausschusses für die Auswärtigen Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche, **F. Ryabych**, und einer kirchlichen Delegation statt. Es wurde betont, dass es sich um einen ersten Schritt in die Richtung eines

langwierigen Verständigungsprozesses zwischen den zwei Völkern und den zwei Kirchen handelt. Die katholische Kirche von Russland und die orthodoxe Kirche von Polen sollen in Zukunft in den Prozess miteinbezogen werden. Die polnische Delegation begrüßte den Brief des russischen Ministerpräsidenten **Putin** an die Polen von 2009 ausdrücklich. Die zwei Delegationen haben erkannt, dass in den Beziehungen zwischen den beiden Völkern unge löste historische Probleme und viele historische Missverständnisse die Hauptschwierigkeiten für eine Verständigung darstellen. Beide Seiten hoffen zuversichtlich, dass am Ende der Diskussion ein gemeinsames Verständigungsdokument zwischen den beiden Kirchen stehen wird. (*Irenikon* 83 [Januar–März 2010] 92–94)

Bartholomaios I. möchte Ende des Schismas in der Ukraine

Bei der Überwindung der Spaltung in der Ukraine setzt Patriarch **Bartholomaios I.** auf den neuen Staatspräsidenten **Viktor Janukowitsch**. Die Verhandlungen über eine Wiedervereinigung der kanonischen Ukrainischen Orthodoxen Kirche mit dem nicht anerkannten »Kiewer Patriarchat« laufen seit dem vergangenen Jahr. Bartholomaios I. und der Moskauer Patriarch **Kyrill I.** betonten, dass der neue Präsident sein bestes tun werde, um »die Einheit der orthodoxen Kirche in der Ukraine wiederherzustellen«. (*KNA–ÖKI* 24 [15.06.2010] 4)

Weißrussland erprobt Wahlfach »Orthodoxe Kultur«

An einer staatlichen Mittelschule in Minsk wird ab dem kommenden Schuljahr das Wahlfach »Grundlagen der orthodoxen Kultur« erprobt. Religionsunterricht war in der ehemaligen Sowjetrepublik jahrzehntelang verboten. Heutzutage sind rund 80 Prozent der Bevölkerung orthodoxe Christen und 15 Prozent Katholiken. (*KNA–ÖKI* 28 [13.07.2010] 8)

Rückgabe von Ikonen und Altären an Russland

Das Bundesland Hessen gibt in Russland gestohlene Kunstgüter an die Eigentümer zurück, darunter 18 Holzikonen und fünf Reisealtäre aus Messing. 2008 wurden die Objekte wegen des Verdachts der Hehlerei mit russischen Kulturgütern in Frankfurt am Main sicher gestellt. Sie stammen aus Diebstählen. (*Berliner Zeitung* 188 [27.07.2010] 25)

Kyrill I. wirbt während Ukrainebesuch für Wiedervereinigung

Vom 19. bis 28. August 2010 besuchte Patriarch **Kyrill I.** die Ukraine. Am Tag seiner Abreise wurde ein Anschlag auf eine orthodoxe Kirche im Südosten des Landes verübt. Kyrill I. machte in einem Beileidstelegramm an den kanonischen ukrainischen orthodoxen Metropoliten **Wolodymyr** von Kiew Terroristen für die Tat verantwortlich. Zugleich rief der Moskauer Patriarch die Gläubigen dazu auf, nicht mit Wut und Hass auf das Verbrechen zu reagieren. Trotz des Anschlages kann eine positive Bilanz der Reise gezogen werden. Neben viel Berichterstattung im ukrainischen Fernsehen gab es nur wenige Demonstrationen, welche die Behörden gut unter Kontrolle behielten. Den Höhepunkt der Reise bildete ein Gottesdienst in der bedeutendsten Kirche des Landes, der Kiewer Sophienkathedrale. In ihr finden sonst nur ökumenische Feiern statt und sie besitzt den Rang eines Museums. Es gilt als unwahrscheinlich, dass andere orthodoxe Kirchen oder die griechisch-katholische Kirche hier Gottesdienst feiern dürfen. Der Grund für die gute Behandlung Kyrills ist der neue ukrainische Staatspräsident **Janukowitsch**, der der kanonischen Ukrainischen Orthodoxen Kirche angehört. Der Staatschef ließ sich vor seiner Amtseinführung im berühmten Höhlenkloster Kiews segnen und erhielt am 23. Juli 2010 vom Moskauer

Patriarchen den Heiligen-Wladimir-Orden für die Stärkung des orthodoxen Glaubens in seinem Land. Kyrill I. warb für die Wiedervereinigung der in ein »Kiewer Patriarchat« und die ukrainische orthodoxe Kirche gespaltenen Orthodoxie in der Ukraine unter dem Dach des Moskauer Patriarchats. Zugleich soll aber auch die Autonomie der ukrainischen orthodoxen Kirche gewahrt werden. Die Wiedervereinigung der Orthodoxie in der Ukraine hat für Kyrill oberste Priorität. So war diese Reise bereits seine dritte Pastoralreise in diesem Jahr. Zudem gilt die Hauptstadt Kiew als die Wiege der russischen Orthodoxie, da von dort aus am Ende des 10. Jahrhunderts die Christianisierung der Ostslawen begann. (KNA – ÖKT 30 [27.07.2010] 6f; 31 [3.08.2010] 7f.)

600 neue Kirchen in Moskau benötigt

Der Patriarch von Moskau **Kyrill I.** machte mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass die von der Moskauer Stadtverwaltung geplanten 200 Kirchen-Neubauten nicht ausreichen. Man benötige 591 neue Kirchen um den landesweiten Durchschnitt von 11.200 Menschen je Pfarrei zu erreichen. Der katholische Moskauer Erzbischof **Paolo Pezzi** beantragte bei der Stadt ebenfalls ein zweites Gotteshaus, da die Sonntagsmessen häufig überfüllt seien. (KNA – ÖKT 36 [07.09.2010] 9)

Erstes orthodoxes Seminar in Kasachstan gegründet

Ab September 2011 werden in Almaty, einer der bedeutendsten Städte Kasachstans, die ersten Schüler in das neue Seminar aufgenommen. Der Leiter der Presseagentur, Erzpriester **Evgenij Ivanov**, sagte, dass in dem neuen Seminar orthodoxe Priester und andere Spezialisten des kirchlichen Lebens ausgebildet werden sollen. Rektor der Hochschule wird Bischof **Genadij** sein. (Orthodoxie Aktuell 8 [September 2010] 14)

Patriarch Kyrill mit eigenem Videoblog auf YouTube

Patriarch **Kyrill I.** hat seit Mitte Oktober 2010 seinen eigenen Videoblog auf Youtube. Damit versucht er sich »dem modernen, vor allem jungen Menschen« zu nähern. Der Patriarch betonte, dass die Kirche dort vertreten sein müsse, da Millionen von Menschen diesen Dienst nutzten. Allein in den ersten Wochen riefen 52.000 Personen den Kanal »russian-church« auf. So landete der neue Videoblog schon auf Rang 22 der meist gesehen russischen Videokanäle – ein Erfolg für Patriarch Kyrill I. (SZ [21.10.2010] 17)

6. Patriarchat von Serbien

Bischofsversammlung tagte in Belgrad: Heiligsprechungen und andere Entscheidungen

Vom 26. April bis 5. Mai 2010 tagte die Heilige Bischofsversammlung der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad. Den Vorsitz führte seine Heiligkeit Patriarch **Irinej** von Serbien, der auch der Eröffnungsliturgie in der Kathedrale vom Heiligen Erzengel Michael in Belgrad vorstand. Die wichtigste und gnadenreichste Entscheidung der Synode war die Heiligsprechung von zwei Archimandriten. Der bekannteste, Fr. **Justin Popovic** (1894–1979), war geistiger Vater des Klosters Celije und gilt als einer der bedeutendsten Theologen der serbischen Kirche im 20. Jahrhundert. Fr. Symeon Popovic (1854–1941) war Abt des Klosters Dajbabe bei Podgorica. Der liturgische Feiertag von Justin von Celije wird der 1. bzw. 14. Juni und von Symeon von Dajbabe der 19. März bzw. der 1. April sein. Zudem wurde der Synodalbeschluss des letzten Jahres zum Bau einer Kirche und einer Gedenkstätte für die Opfer der Kriege des 20. Jahrhunderts bestätigt. Dazu zählen auch die NATO-Bombardements aus dem Jahr 1999 sowie die Ausschreitungen gegen Serben

im Kosovo und Metohija im Jahr 2004. Desweiteren wurde ein Augenmerk auf die Bildung und somit auf die Theologische Fakultät St. Basil von Ostrog gelegt. Die Heilige Synode möchte erneut eine Petition an die serbische Regierung um Rückgabe der Seminargebäude im Herzen Sajarevos einreichen. In der Abschlußmitteilung der Synode wurde der Tag für die Inthronisation von Patriarch Irinej auf den 3. Oktober 2010 festgesetzt. Sonstige Ergebnisse der Bischofsversammlung liegen nicht in den verkündeten, sondern in den offengelassenen Fragen. So zum Beispiel die Debatte über den Besuch von Papst **Benedikt XVI.**, die Patriarch Irinej mit Rücksicht auf die abwartende Haltung der russischen orthodoxen Kirche bewusst offen ließ. Die Pontifikalreise könnte jedoch 2013 mit Blick auf das 1700jährige Ende der Christenverfolgung durch das Mailänder Edikt unternommen werden. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [Mai 2010] 9; <http://serboth.org> [11.Mai – 17:22]; *KNA-ÖKI* 19 [11.05.2010] 12f)

Gründung des Interreligiösen Rates

Serbien hat einen Interreligiösen Rat, angegliedert an das serbische Religionsministerium, gegründet. Der orthodoxe Bischof **Irinej** (Bulović) von der Bačka, der römisch-katholische Erzbischof von Belgrad, **Stanislav Hočevac**, der Vorsteher der islamischen Gemeinde in Serbien, **Reis-ul-Ulama Adem Zilkić**, und Rabbiner **Isak Asijel** der jüdischen Gemeinde sind Mitglieder des Rates. Für weitere Mitglieder aus den sogenannten »historischen« Kirchen und Glaubensgemeinschaften Serbiens erklärte sich der neu gegründete Rat offen. Professor **Bogoljub Šijaković**, serbischer Religionsminister, erklärte, das Ziel des Rates sei, die Religionsfreiheit zu fördern, sich zu wichtigen gesellschaftlichen Fragen zu äußern und verschiedene Veranstaltungen zu organisieren. Die Bedeutung der Religionsfreiheit und der »religiösen Kultur« im europäischen Kontext zu verdeutlichen, sind weitere Ziele. Laut Bischof Irinej ist der Rat ein Ausdruck der gemeinsamen Verantwortung und der Konfrontation mit den Problemen der heutigen Zeit. Der Rat habe eine verantwortungsvolle soziale Funktion. So sei es wichtig, einen »Lebensdialog« miteinander und für die Gesellschaft zu führen. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 24; *Christen heute* [September 2010] 194, *KNA-ÖKI* 25 [22.06.2010] 7)

Serbische Orthodoxe Kirche online

Die deutschsprachige Nachrichtenagentur der serbischen orthodoxen Kirche »SOK-Aktuell« ist mit dem Internetportal »www.sok-aktuell.org« online gegangen. Dort werden alle veröffentlichten Texte seit der Wahl von Patriarch **Irinej** (22. Januar 2010) zur Verfügung stehen. (*KNA-ÖKI* 26 [29.06.2010] 2)

Besuch des Kosovo durch Patriarch Irinej im Juni und Inthronisation im Oktober

Anfang Juni 2010 besuchte Patriarch **Irinej** der serbischen orthodoxen Kirche erstmals nach seiner Wahl den Kosovo. Dort rief er zu Versöhnung, Eintracht und gegenseitiger Liebe zwischen den albanischstämmigen Kosovaren und den Serben auf. In den vergangenen Jahrhunderten sei es den Serben und Albanern möglich gewesen »eine gemeinsame Sprache und eine gemeinsame Lebensweise« zu finden. Ziel seiner Reise war das im Westen gelegene Patriarchatskloster Pec. In diesem traditionellen Sitz der orthodoxen Oberhäupter fand am 3. Oktober 2010 die feierliche Inthronisation von Patriarch Irinej I. statt. Das Belgrader Staatsfernsehen übertrug den Gottesdienst, an dem u.a. auch der serbische Staatschef **Boris Tadić** teilnahm, live. Irinej beklagte in seiner Rede die Zerstörung von Kirchen im Kosovo und die Flucht der Serben aus ihrem Land. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 17, *KNA-ÖKI* 26 [29.06.2010] 14; *SZ* [04.10.2010] 7)

150-jähriges Jubiläum der serbischen Gemeinde in Wien

Am 28. Juni 2010 begannen die Feierlichkeiten des 150-jährigen Bestehens der serbischen Kirchengemeinde in Wien. Die serbisch-orthodoxen Bischöfe **Irinej** (Bulović) von Novi Sad und der Bačka und **Konstantin** (Đokić) von Mitteleuropa, sowie Metropolit **Michael** (Staikos) von Österreich (Ökumenisches Patriarchat) und weitere Vertreter der Wiener orthodoxen Kirchen waren beim Festgottesdienst anwesend. Der serbische Staatspräsident **Boris Tadić** hielt am 28. Juni 2010 im Wiener Dom- und Diözesanmuseum eine Rede zur Eröffnung der umfassenden Ausstellung »Serbien – kulturelle Brücke zwischen Ost und West«. Auch Österreichs Staatschef **Heinz Fischer** richtete Grußworte an die Anwesenden; der Wiener Erzbischof **Christoph Kardinal Schönborn** schließlich wandte sich als Gastgeber an die Besucher der Ausstellungseröffnung. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 20f.)

Patriarch Irinej I. besucht Wien, ökumenische Begegnungen

Vom 10. bis 14. September 2010 besuchte der Patriarch von Serbien **Irinej I.** Wien. Anlass seiner ersten Auslandsreise war der 150. Jahrestag der offiziellen Gründung der dortigen serbischen Gemeinden. Er begegnete dem Wiener Kardinal **Christoph Schönborn**, dem österreichischen Bundespräsidenten **Heinz Fischer** und dem Wiener Bürgermeister **Michael Häupl**. Bei einem Festakt der Stiftung »Pro Oriente« hielt er ein Plädoyer für die Ökumene und im Besonderen für den intensiven Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Die orthodoxen Kirchen nehmen am ökumenischen Dialog teil, »weil sie ihrem Wesen nach dialogisch sind«, und aus der Überzeugung heraus, dass die Einheit »eine Notwendigkeit für alle Christen« sei, unterstrich der Patriarch am Freitagabend bei einem Festakt in der Nationalbibliothek, in dessen Rahmen er zum »Protektor der Ökumenischen Stiftung Pro Oriente« ernannt wurde. (www.pro-orient.at; *KNA–ÖKI* 36 [07.09.2010] 9)

Absetzung und Zelebrationsverbot für Bischof Artemije

Am 5. Mai 2010 traf die Bischofsvollversammlung der serbischen orthodoxen Kirche eine kirchenpolitisch weitreichende Entscheidung. Der Bischof der Diözese Raška-Prizren, **Dr. Artemije** (Radosavljević), wurde mit großer Mehrheit seiner Pflichten enthoben und in den Ruhestand versetzt. Gründe hierfür seien die Veruntreuung von Geldern durch seine engsten Mitarbeiter, die mangelnde Bereitschaft mit der Heiligen Synode zusammenzuarbeiten und weitere unglückliche Vorfälle in der ihm anvertrauten Diözese. Am 18. September 2010 erteilte die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche dem abgesetzten Bischof Artemije zusätzlich ein Zelebrationsverbot. Am 13. September 2010 hatte Artemije in einem Brief an die »Kirchenregierung« dieser de facto die Treue abgeschworen, außerdem zog er seine Zustimmung seiner Absetzung durch die Bischofsvollversammlung zurück. Momentan wird die Diözese Raška-Prizren von Metropolit **Amfilohije** verwaltet. Dieser hat sich dafür eingesetzt, dass der ehemalige Abt des Klosters Dečani in Kosovo-Metohija, Vikarbischof Teodosije, neuer Diözesanbischof werden soll. Diözesanbischof Artemije wird weiterhin extremer Konservatismus und eine kompromisslose Haltung in Bezug auf den ökumenischen Dialog vorgeworfen. Er lehnte jegliche Zusammenarbeit mit der kosovarischen Verwaltung und den Institutionen der EU im Kosovo-Metohija ab. Auf seiner nächsten Sitzung im Herbst will die Heilige Bischofsversammlung eine endgültige Entscheidung über seinen Status fällen. (<http://serboth.org>; *KNA–ÖKI* 39 [28.09.2010] 6f.)

Bewachung von Klöstern im Kosovo

Die von der NATO geführte Schutztruppe KFOR hat entschieden, auch weiterhin die serbisch-orthodoxen Klöster in Dečani und Peć im Westen des Kosovo zu bewachen. Die serbische orthodoxe Kirche hatte scharf protestiert, als Überlegungen angestellt wurden, die Heiligtümer der Aufsicht und dem Schutz der kosovarischen Polizei anzuvertrauen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2010] 15)

7. Patriarchat von Rumänien

Gemeinde der »ECOF« in Kiel gebildet

Seit dem Frühjahr 2010 hat sich in Kiel unter dem Namen »Oratorium der Heiligen Gottesmutter zu den Engeln und des Heiligen Ansgar in Kiel« eine zahlenmäßig kleine Gemeinde der sogenannten »Katholischen Orthodoxen Kirche des Westens« (ECOF), mit Zentrum in Frankreich, gebildet. Die »Église Catholique Orthodoxe de France« (ECOF) gründete sich 1936 als eine Gruppe um **Louis-Charles Winnaert** (1880–1937). Ab 1946 hielt die Gemeinschaft ihre Messen nach dem rekonstruierten galloromanischen Ritus des hl. Germanus von Paris ab. 1972 schloss sich die Gemeinschaft der Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche an, 1993 zog diese aber ihre Jurisdiktion über die französische Kirche wieder zurück, sodass sie wieder nichtkanonischen Status erhielt. Nach einem Skandal 2001, der durch Enthüllungen um die zivile Eheschließung des Erzbischof **Germain** verursacht worden war, spalteten sich 10 Kirchengemeinden unter der Führung von Erzpriester **Jean-Pierre Pahud** ab und gründeten eine eigene Kirche des westlichen Ritus, die seit 2006 formell der Jurisdiktion des serbisch-orthodoxen Bischofs für Westeuropa untersteht. Die Kieler Gruppe gehört der nichtkanonischen Gemeinschaft »ECOF« an. Daher gehört diese Gruppe keiner kanonischen orthodoxen Diözese in Deutschland an und ist laut dem Sekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland nicht als eine orthodoxe Gemeinde in Gemeinschaft mit dem Pleroma der Orthodoxie einzustufen. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [Juni 2010] 13)

Französische Theologen im Widerspruch zur Hl. Synode

28 namhafte Priester und Laien aus Westeuropa haben einen Aufruf »Zur Einheit und Würde der Orthodoxen Kirche«, adressiert an die »Vereinigung orthodoxer Bischöfe in Frankreich«, veröffentlicht. Dieses Schreiben ist eine Reaktion auf den Aufruf der Hl. Synode der rumänischen orthodoxen Kirche, der alle Auslandsrumänen zur Rückkehr unter die Jurisdiktion des Patriarchats Bukarests aufgerufen hatte. Man nehme den Aufruf mit »großer Traurigkeit« zur Kenntnis. Sie haben die Orthodoxie als »Kirche Christi auf Erden« empfangen – »eine Realität, die wichtiger ist als jede soziale, kulturelle oder nationale Beheimatung«. Sie wollen in »einer Welt, die nach Gott hungert, gemeinsam Zeugnis von der Orthodoxie ablegen«. Deshalb sei nicht die »direkte« Kommunion mit der rumänischen orthodoxen Kirche in einer besonderen Weise vorzuziehen, sondern es gebe »nur eine Kirche, die Kirche Christi, und wir alle kommunizieren an Seinem Leib und Seinem Blut«. So haben auch die Schwesterkirchen der rumänischen orthodoxen Kirche die gleiche Fülle des orthodoxen Glaubens wie sie. Unterzeichnet wurde der Aufruf u. a. von Erzpriester **Boris Bobrinskoy**, Ehrendekan des orthodoxen theologischen Instituts Saint-Serge in Paris, den Priestern **Nicolaj Lossky** und **Alexis Struwe**, sowie den Professoren **Michel Stavrou** und **Bertrand Vergely**. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 9f.)

8. Patriarchat von Bulgarien

Wiedereinsetzung von Metropolit Simeon

Am 8. Juni 2010 hob die Heilige Synode der Bulgarischen Orthodoxen Kirche die gegen den Metropoliten von West- und Mitteleuropa, **Simeon** (Kostadinov), verhängten Sanktionen auf. Es war eine knappe Entscheidung; bei einer Stimmengleichheit von 7 zu 7 gab die Stimme von Patriarch **Maksim** den Ausschlag. Metropolit **Galaktion** (Tabakov), der zwischenzeitlich zum Verwalter der west- und mitteleuropäischen Metropole eingesetzt worden war, sowie **Gavriil** (Metodiev) von Loveč und **Ignati** (Dimov) von Pieven weigerten sich, die Schlußerklärung der Synode zu unterschreiben. Der bisherige Vikarbischof der Metropolie, Bischof **Tichon** (Ivanov), der zwischenzeitlich zum Vorsteher der Hl.-Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in Sofia ernannt worden war, wird in Bulgarien bleiben. Bischof **Antonij** (Mihalev) von Konstantia, bisher Vikar der Metropolie von Plovdiv, wurde am 15. Juni 2010 zum neuen Vikarbischof der west- und mitteleuropäischen Diözese ernannt. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 31; 10 [Oktober 2010] 17)

Besuch des russischen Ministerpräsidenten in Bulgarien

Am 15. November 2010 hat der russische Ministerpräsident **Vladimir Putin** den bulgarischen Patriarchen **Maximos** in der Kathedrale Alexander Niewskij in Sofia besucht. Der Ministerpräsident erwies der heiligen Reliquie Johannes des Täufers die Ehre und in einem darauf folgendem Gespräch mit dem Patriarchen äußerte er sich positiv über die geistige und historische Nähe der zwei Völker. (*Romfea.gr* [22. November 2010])

9. Kirche von Zypern

Besuch von Erzbischof Chrysostomos II. in Nordzypern

Am 22. März 2010 besuchte der Vorsteher der Kirche von Zypern, **Chrysostomos II.**, das Grab des Apostels Barnabas im von der Türkei besetzten Nordteil Zyperns. Seit der türkischen Invasion 1974 besuchte das erste Mal ein Erzbischof von Zypern den Nordteil der Insel hinter der sogenannten »green line«. Während seines Besuches drückte der Erzbischof deutlich seine Hoffnung auf eine baldige Lösung des Konfliktes aus. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 26)

Besuch des zypriotischen Erzbischofs beim Ökumenischen Patriarchat

Am 18. April 2010 traf der Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos**, in Konstantinopel zu einem offiziellen Besuch ein. Der Erzbischof feierte zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und vielen anderen griechischen Hierarchen die Sonntagsliturgie. In ihren Predigten hoben die beiden Hierarchen die brüderlichen Bande zwischen den beiden Kirchen hervor. (*Episkepsis* 712 [30. April 2010] 6–14; *Ekklesia* 58 [2010] 383))

Aufruf zu Religionsfreiheit in Nordzypern

Mitte April 2010 riefen Politiker und Religionsvertreter der Europäischen Union (EU) die Türkei dazu auf, die Religionsfreiheit im türkisch besetzten Nordzypern zu gewährleisten. Der frühere Präsident des Europaparlaments **Hans-Gert Pöttering** ermahnte die Verantwortlichen eindringlich, vor allem die religiösen Stätten zu achten und sie sorgsam zu bewahren. Für die Kirche von Zypern appellierte Erzbischof **Chrysostomos II.** an die EU dafür zu sorgen, dass Plünderungen und Zerstörungen von Gotteshäusern in Nordzypern aufhören. **Andreas Mavroyiannis**, EU-Botschafter von Zypern, betonte, dass die Religionsfreiheit und

der Schutz des religiösen Erbes in Nordzypern bei den Beitrittsverhandlungen mit der Türkei eine Rolle spielen müssen. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2010] 11)

Papst Benedikt XVI. besucht Zypern

Vom 4. bis 6. Juni 2010 reiste Papst **Benedikt XVI.** nach Zypern. Diese Reise wird von Beobachtern als historisches Ereignis beschrieben. Zum ersten Mal kam ein Papst nach Zypern, in ein mehrheitlich von Christen orthodoxen Glaubens geprägtes Land. Benedikt XVI. betete zuerst an der Paulus-Säule in Paphos, feierte im weiteren Verlauf seiner Reise zwei Messen mit der katholischen Gemeinde und besuchte die maronitische Kathedrale von Lefkosia. Der Papst stellte auch ein »Instrumentum laboris« für eine Nahost-Synode vor, das den schweren Stand, den Christen in vielen Ländern im Nahen Osten haben, zum Thema hat. Er traf des Weiteren mit dem Präsidenten des Landes **Dimitris Christofias** zusammen und dankte ihm für seinen Weg der Hoffnung und des Friedens, den er für die Zyprioten geht. Beim Zusammentreffen mit Erzbischof **Chrysostomos II.**, dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Zypern, drückten beide ihre Verbundenheit zueinander aus. Der Papst erklärte zum Abschluss seiner Reise, dass ihn gerade die Berichte von Zyprioten, die aus dem Norden vertrieben wurden und die nun zu ihren Häusern und Kirchen zurückwollen, tief bewegt haben. Der Sprecher des Vatikans, Pater **Lombardi**, bezeichnete die Teilung Zyperns als »Anomalie«. Die Reise des Papstes setzte in ermutigender Weise ein doppeltes Zeichen der Einheit – für das zypriotische Volk und für die Einheit der Christen. (*Zypern Nachrichten* 7/21 [Juli 2010] 1, *Orthodoxie Aktuell* 7 [Juli–August 2010] 22f.)

Gottesdienst im Barnabas Kloster

Im 11. Juni 2010 wurde ein Gottesdienst zu Ehren des heiligen Apostels Barnabas im Barnabas-Kloster in der Nähe des türkisch besetzten Ammochostos gefeiert. Der Metropolit von Ammochostos, **Vassilios**, zelebrierte gemeinsam mit Abt **Gabriel** die heilige Messe. In Nikosia erwähnte Erzbischof **Chrysostomos** in einer Ansprache, dass internationale Bemühungen im Gange seien, um das Kloster zurückzuerhalten. (*Ekklesia* 87 [2010] 512)

Die Kirche der Heiligen Trinität in Zypern bleibt erhalten

Nach einer Anfrage des Europaabgeordneten **I. Kasoulidis** an die Europäische Kommission bezüglich einer Zweckentfremdung der Kirche der Heiligen Trinität seitens der türkischen Besatzungsmacht in Nordzypern, teilte die Kommission mit, dass die Kirche in ihrem heutigen Status erhalten bleibt. (*Anaplasia* 448 [Juli–August 2010] 127)

Erhalt der Moscheen in Zypern

16 der 17 Moscheen Südyperns werden bis 2011 renoviert sein. Die Regierung der Republik Zypern investierte bislang 3,2 Millionen Euro in den Erhalt der islamischen Gotteshäuser, die zum religiösen und kulturellen Erbe Zyperns gehören. Bei Renovierungsarbeiten wurden auch alte christliche Malereien entdeckt. 11 der 17 Moscheen waren früher christliche Kirchen und vier von ihnen dienen den Gläubigen heute noch als Gebetsstätte. (*Zypern Nachrichten* 9 [September 2010] 2)

Münchener Gericht ordnet Rückgabe gestohlener Ikonen und Mosaik an

Am 23. September 2010 ordnete ein Münchener Gericht die Rückgabe äußerst wertvoller Mosaik, Ikonen und Wandmalereien an die Republik Zypern an. Im Oktober 1997 konnten bei einer Razzia in der Wohnung des türkischen Hehlers **Aydin D.** in München hunderte Werke sichergestellt werden. Darunter waren auch seltene Ikonen zyprischer Meister aus verschiedenen Epochen der byzantinischen Geschichte. Die Werke wurden ab 1974 syste-

matisch aus Kirchen und Klöstern im zypriotischen Norden geplündert. Der Rechtsstreit um die Werke dauerte ungefähr 6 Jahre, da nicht für alle Beutestücke Fotobeweise oder Dokumente existierten. In der Stellungnahme des zyprischen Erzbischofs hieß es, »die Erwartungen der Orthodoxen Kirche Zyperns [seien] voll erfüllt«. Gegen die Entscheidung kann Berufung eingelegt werden. (*Botschaft der Republik Zypern, Presseabteilung Berlin [September 2010]*)

10. Kirche von Griechenland

Auszeichnung des Professors Ev. Theodorou

Am 6. März 2010 wurde Prof. em. Dr. **Evangelos Theodorou** in einer feierlichen Sitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg zum Beisitzer des Senats der Akademie gewählt. Theodorou war viele Jahre lang Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen (*Ekklesia* 58 [2010] 222)

Rückkehr von geraubten Antiquitäten nach Griechenland

Nach 32 Jahren sind fünf Wandmalereien auf die Insel Euböa zurückgekehrt. Die geraubten Schätze sind auf das 15. bis 16. Jahrhundert datiert und wurden in einer Kunstgalerie in Basel ausfindig gemacht. (*Anaplas* 446 [März–April 2010] 49)

Die Kremierung der Toten

Auf ihrer ordentlichen Sitzung vom 12. Mai 2010 beschloss die Heilige Synode der Kirche Griechenlands, dass die Einäscherung der Toten für die orthodoxen Gläubigen weiterhin unannehmbar sei. Für alle heterodoxen oder andersgläubigen Menschen aber habe die Synode nichts zu beanstanden. Für alle besonderen Fälle ist der jeweilige Metropolit in seiner Kirchenprovinz uneingeschränkt zuständig. (*Anaplas* 447 [Mai–Juni 2010] 83)

Verleihung eines Ehrendoktorats an den griechischen Erzbischof

Am 6. Juli 2010 wurde dem Erzbischof von Griechenland, **Hieronymos**, die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Athen verliehen. Ansprachen zu Ehren des Erzbischofs wurden vom Rektor und dem Vizerektor der Universität gehalten. Der geehrte Hierarch hat einen Vortrag über die byzantinischen Denkmäler in Boötien gehalten. (*Anaplas* 448 [Juli–August 2010] 128)

11. Kirche von Albanien

Auszeichnung des Erzbischofs durch den Präsidenten der Republik Albanien

Der Präsident der Republik Albaniens, **Bamir Topi**, zeichnete den Erzbischof der Orthodoxen Kirche von Albanien, **Anastasios** (Yannoulatos), in einer feierlichen Zeremonie im Präsidentenpalast mit dem Orden G. Kastriotis-Skenderbey für seine Verdienste um den sozialen Frieden, den interreligiösen Dialog und die Festigung der Demokratie in Albanien aus. In seiner Dankesrede hob Erzbischof Anastasios die Bedeutung der Religion als unverzichtbar und segensreich für den Zusammenhalt des albanischen Volkes hervor. Auch Vertreter der Römisch-katholischen Kirche sowie der sunnitischen und der Bekthasi-Glaubensgemeinschaften wurden ausgezeichnet. (*Episkepsis* 713 [31. Mai 2010] 11–12)

Ausstellung von Kircheninventar in Tirana

Die Orthodoxe Kirche in Albanien hat in Zusammenarbeit mit der albanischen Archivverwaltung und mit verschiedenen Kulturstiftungen aus Griechenland eine Ausstellung von 33 Codices aus dem 6. bis 19. Jahrhundert veranstaltet. Die Ausstellungsexponate

haben sowohl für die intellektuelle, als auch für die Volkskultur in Albanien einen großen Dokumentationswert. (*Anaplasia* 447 [Mai–Juni 2010] 95)

Ehrung des Erzbischofs von Albanien

Am 19. Juni 2010 wurde der Erzbischof von Albanien, **Anastasios**, zum Ehrendoktor der Fakultät für Sozial- und Erziehungswissenschaften der Universität von Zypern ernannt. Der Universitätspräsident Prof. **Stavros Zenios** und Prof. **Stavros Fotiou** hielten die Festreden zu Ehren des Erzbischofs. Der Geehrte selbst sprach über das Thema »Terrorismus und religiöses Gewissen«. (*Ekklesia* 85 [2010] 512)

Orthodoxe Frauen diskutieren über »Theologie der Heilung«

Vom 8. bis 12. Juli 2010 trafen sich in der Theologischen Akademie St. Vlash in Albanien rund 20 orthodoxe, römisch-katholische, anglikanische, evangelische und pfingstkirchliche Männer und Frauen. Thema war eine »Theologie der Heilung«. In der Abschlusserklärung heißt es, dass das Engagement von Frauen in der Kirche als »Heilung für alle, die leiden« zu verstehen sei. (*KNA–ÖKI* 30 [27.07.2010] 7)

12. Kirche von Polen

Trauer um Erzbischof Myron

Unter den Opfern des Flugzeugunglücks vom 10. April 2010 war auch Erzbischof **Miron** (Chodakowski) von Hajnówka. Wie in OFo 24 (2010), S. 123, berichtet, war er orthodoxer Militärordinarius im Range eines Brigadegenerals und auch zuständig für die religiöse Unterweisung der orthodoxen Soldaten. Der Metropolit von Warschau, **Sawas**, leitete die Trauerzeremonie. (*Ekklesia* 58 [2010] 287)

Ökumenischer Beitrag zu polnisch-russischer Versöhnung

Der katholische Gnesener Erzbischof **Henryk Muszynski** widmet sich dem historisch belasteten polnisch-russischen Dialog. Er arbeitet als Co-Vorsitzender einer katholisch-orthodoxen Kommission gemeinsam mit seinem Pendant, dem Außenamtchef der russisch-orthodoxen Kirche, Metropolit **Ilarion** (Alfeev), an einem Aufruf zur Versöhnung zwischen den beiden slawischen Völkern. Die Kommission tagte im Februar und Ende Juni 2010 in Warschau. Von russischer Seite gab es bereits September 2009 eine Versöhnungsgeste. Eine Kopie der Marienikone der »Schwarzen Madonna« wurde von Czeszochowa nach Twer gebracht, um der dort von sowjetischen Soldaten hingerichteten Polen zu gedenken. Diese Gedenkstätte spielt im polnisch-russischen Verhältnis eine Schlüsselrolle. Patriarch **Kyryll I.** besuchte sie Anfang Juni 2010 und betete für die Versöhnung und eine friedliche Zukunft. (*KNA–ÖKI* 24 [15.06.2010] 3f.)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Besuch des ökumenischen Patriarchen in Finnland

Am 11. Juni 2010 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** der Kirche von Finnland einen offiziellen Besuch ab. Er wurde vom finnischen Erzbischof **Leon** empfangen. Patriarch Bartholomaios nahm an einer Konferenz zum Thema »Kirche – die Hoffnung der Schöpfung« teil. Er weihte das orthodoxe Kulturzentrum ein und würdigte dabei das Interesse der Finnischen Kirche an den theologischen Studien. (*Ekklesia* 85 [2010] 510)

B. Altorientalische Kirchen

Philoxenia-Treffen im Kloster Nütschau

Vom 26. bis 28. Februar 2010 standen die Armenier anlässlich des 95. Jahrestages des Völkermordes an ihrem Volke im Mittelpunkt der Nord-Begegnung des Freundeskreises PHILOXENIA im Kloster Nütschau bei Bad Oldesloe. PHILOXENIA ist ein Freundeskreis zur Begegnung von Christen der westlichen und östlichen Tradition. Erzbischof **Karekin Bekdjian** von der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland feierte mit den Teilnehmern die heilige Liturgie im armenischen Ritus. In seiner Predigt führte er aus, durch den Glauben an den Herrn Jesus Christus erscheine und wachse die wahre Hoffnung. Das durch den erlittenen Schrecken einst nahezu hoffnungslos gewordene armenische Volk dürfe daher, wenn es nur fest im Glauben stehe, zuversichtlich auf die Anerkennung des 1915 Geschehenen als Völkermord hoffen. Der von Gott verheißene Tag der Gerechtigkeit werde kommen. »Das Gebet und die Hilfe unserer christlichen Schwestern und Brüder« mache Mut und sei hilfreich, gerade auch dann, wenn Dinge zum Vorschein kommen wie die jüngst bekanntgewordene »Ergenekon«-Bewegung, die deutlich mache, dass die Idee eines homogenen Nationalstaates, in der für die Minderheiten kein Platz sei, in der Türkei immer noch einflussreiche Anhänger finde. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 148 [2010] 58)

Armenische Patriarchenwahl in der Türkei verzögert sich

Der türkische Staat hat die Patriarchenwahl der Armenischen Apostolischen Kirche in der Türkei noch immer nicht genehmigt. Die Armenische Kirche sieht sich deshalb gezwungen, die Wahl eines Co-Patriarchen für den schwerkranken Amtsinhaber Patriarch **Mesrob II.** vom ursprünglich geplanten 14. Mai auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Der vom Wahlausschuss am 14. Januar 2010 vorschriftsgemäß gestellte Genehmigungsantrag war ablehnend beschieden worden. Es wurde inzwischen erneut ein Antrag bei den entsprechenden Ministerien eingereicht. Um das Amt des Co-Patriarchen bewerben sich der armenische Erzbischof von Istanbul, **Aram Atesyan**, der Erzbischof der armenischen Diözese in Deutschland, **Karekin Bekdjian**, und der Bischof von Gugark in Armenien, **Sebuh Tschuldjian**. (*KNA-ÖKI* 18 [04.05.2010] 4)

Armenologische Woche in Halle (Saale)

Vom 28. bis 30. Juni 2010 fand in der Villa Kähne, Halle an der Saale, die »Armenologische Woche« statt, für die Dr. **Artak Movsisyan**, Staatliche Universität Jerewan, gewonnen werden konnte. Zu den Themen gehörten beispielsweise »Artta: der erste Staat im armenischen Hochland (28.–27. Jh. v. Chr.)« und »Die Schreibkultur im vorchristlichen Armenien«. Veranstalter waren das »Seminar Christlicher Orient. Institut für Orientalische Archäologie und Kunstgeschichte« und das »MESROP Zentrum für Armenische Studien« der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 149 [2010] 63)

Tagung von Familien der Koptischen Orthodoxen Kirche

Vom 1. bis 5. Juli 2010 trafen sich unter der Schirmherrschaft von Papst **Schenuda III.** koptische Familien im Kulturzentrum der Stadt Borgentreich im Kreis Höxter, Ostwestfalen. Die Tagung hatte einen spirituellen, ökumenischen, kulturellen, sozialen und freizeitlichen Charakter und bot die Möglichkeit des Erfahrungsaustausches, der Begegnung und der Ökumene. (*KNA-ÖKI* 25 [22.06.2010] 2)

Neuweihe zweier Kirchen in Ankara

Am 7. August 2010 wurden in Ankara zwei Kirchen der Syrischen Orthodoxen Kirche in Midyat Yemisli im Bezirk Mardin neu geweiht. 72 syrisch-orthodoxe Familien finanzierten die Restaurierung der Kirchen von Mor Esayo und Mor Kuryakus. Bischof **Mor Timotheos Samule Aktas** vom Tur Abdin nahm die Weihe vor. Etwa 5.000 Gläubige zählen heute zur Syrisch-Orthodoxen Kirche in der Türkei. **Tuma Celik**, der stellvertretende Vorsitzende der Vereinigung der Syrer in Europa forderte die Türkei auf, die Syrer in der türkischen Verfassung anzuerkennen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2010] 14)

Syrisch-orthodoxe Diözese Deutschlands geographisch zweigeteilt

Aus dem Patriarchaldekret Nr. 414/2010 vom 19. August 2010 geht hervor, dass die Diözese von Antiochien in Deutschland in zwei neue Bistümer geteilt wird. Die Diözese für Norddeutschland umfasst unter anderem die Bundesländer Nordrhein-Westfalen und Sachsen. Sie wird von dem bisherigen Metropoliten **Mar Julius Hanna Aydin** geleitet. Die Diözese für Süddeutschland, die auch Thüringen und Hessen miteinschließt, ist derzeit noch vakant. Das Kloster Mor Jakob verliert seinen Status als Bischofssitz; es soll für beide Diözesen erhalten bleiben. Mönchpriester **Raban Georgis Gevriye** aus Damaskus wurde neuer Abt. Die Syrische Orthodoxe Kirche in Deutschland zählt mehr als 60.000 Gläubige und 53 Pfarreien. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 21; *KNA – ÖKI* 39 [28.09.2010] 7)

Erste eigene Bibelübersetzung in der koptischen Liturgiesprache Bohairisch

Im Jahr 2018 werden die weltweit circa 14 Millionen Kopten ihre erste eigene Bibelübersetzung in Bohairisch erhalten. Die Sprache ist ein in alter Zeit im ägyptischen Nildelta gesprochener Dialekt. Bisher benutzen die Kopten eine arabische Ausgabe ihrer Bibel. Die Bibelübersetzung findet unter Leitung von Prof. **Rainer Hannig** und Bischof **Damian** statt. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 21)

Festnahme eines Tatverdächtigen wegen Überfalls auf den Diözesanbischof der Syrischen Orthodoxen Kirche in Deutschland

Am 8. September 2010 wurden drei Männer im Alter von 36, 49 und 63 Jahren festgenommen. Der 36-jährige, ein Syrer, soll dem Haftrichter vorgeführt werden, so der Paderborner Oberstaatsanwalt **Horst Rürup**. Am 15. April 2010 war der Diözesanbischof der Syrischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, **Mar Julius Hanna Aydin**, im Kloster St. Jakob von Sarug in Warburg (Kreis Höxter), dem Sitz der Erzdiözese, von drei aramäisch-sprechenden Männern überfallen und verletzt worden. Die Täter sollen außerdem noch Geld von ihm erpresst haben. Bischof Aydin bezeichnete den Überfall in den Medien als gezieltes Attentat. Unter den Festgenommenen befindet sich nach unbestätigten Informationen der »Neuen Westfälischen Zeitung« auch der frühere Vorsitzende des Diözesanrates der Syrischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, **Aslan K.** Weil Aslan K. seine Machtposition als Vorsitzender des Diözesanrates wiederholt missbraucht habe, wurde er im vergangenen Jahr exkommuniziert. Nach Erkenntnissen der Ermittlungsbehörden soll sich Aslan K. wegen dieser Anschuldigungen mit dem gewalttätigen Überfall in Warburg gerächt haben. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2010] 18f.)

Armenischer Gottesdienst in Achtamar

Am 19. September 2010 fand in der Heilig-Kreuz-Kathedrale auf Achtamar der erste Gottesdienst der Armenischen Apostolischen Kirche in dieser Region seit ungefähr 100 Jahren statt. Insgesamt 3.500 Personen nahmen an dem Gottesdienst teil, unter anderen

der deutsche Botschafter **Eckart Cuntz**. Die Liturgie feierte der armenische Erzbischof von Istanbul, **Aram** (Atesyan), als Stellvertreter des schwer erkrankten armenischen Patriarchen von Istanbul, **Mesrob II.**, der dem Gottesdienst nicht beiwohnen konnte. Verbände und Gruppen in Van begreifen den Gottesdienst nach dem Völkermord an den Armeniern von 1915 als Chance für die Aussöhnung zwischen Türken und Armeniern. **Recep Tayyip Erdogan**, der türkische Ministerpräsident, gestattete die Feier, um einen neuen Impuls zur Normalisierung der Verhältnisse zum Nachbarstaat Armenien zu geben. Heutzutage leben rund 100.000 Christen (rund 70.000 Armenier, 20.000 Syrer, 3.000 Griechen und einige Tausend andere Christen) in der Türkei. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [Oktober 2010] 9)

C. Orthodoxie und Ökumene

Bilateraler Dialog EKD – Rumänische orthodoxe Kirche geht weiter

Vom 11. bis 15. März 2010 fand im siebenbürgischen Kloster Sâmbata des Sus in Rumänien das 12. Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt. Die rumänische Delegation wurde von Metropolit Dr. **Serafim** (Joantă) und die evangelische Delegation von Bischof **Martin Schindehütte**, dem Leiter der Ökumene- und Auslandsarbeit in der EKD, angeführt. Im Mittelpunkt der Begegnung stand das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in Europa und die Apostolizität der Kirche. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [April 2010] 10)

2. Ökumenischer Kirchentag in München

Vom 12. bis 16. Mai 2010 fand in München der 2. Ökumenische Kirchentag unter dem Motto »...Damit ihr Hoffnung habt« (1 Petr 1,21) statt. An den über 3.000 Veranstaltungen zu den Hauptthemenschwerpunkten Verantwortung des Christen für die Welt, Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft, andere Religionen und Weltanschauungen sowie Gemeinsamkeiten und Möglichkeiten der verschiedenen christlichen Konfessionen nahmen über 160.000 Menschen teil. Zudem rief der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der braunschweigische evangelische Landesbischof **Friedrich Weber**, einen ökumenischen Tag der Schöpfung aus. Die erste bundesweite Feier zu diesem Tag fand am 3. September 2010 in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Hl. Johannes der Täufer zu Brühl im Rheinland statt. Der Tag für die Schöpfung wird rund um den Globus zwischen dem 1. September – der Eröffnung des orthodoxen Kirchenjahres – und dem 4. Oktober – Gedenktag des Franz von Assisi, des Schutzheiligen von Tieren und Natur in katholischer Tradition – begangen. (*Ökumenische Rundschau* 59/3 [Juli 2010] 446; www.oikumene.org/de)

Orthodoxe Bischofskonferenz Deutschland beschließt Arbeitspapier: »Beten in ökumenischer Perspektive«

Am 25. Juni 2010 wurde das Arbeitspapier von der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland veröffentlicht. Es soll in erster Linie »eine Hilfe und Inspirationsquelle für den orthodoxen Klerus und das Kirchenvolk in Deutschland« sein. Das Arbeitspapier wurde vom Zentrum für Religiöse Studien unter Leitung von Prof. **Assaad Elias Kattan**, Professor für christlich-orthodoxe Theologie, erarbeitet. Es gliedert sich in vier Abschnitte: eine Einleitung, einen »Exkurs: Der Mensch als Liturg der Welt«, »Das Beten in ökumenischem Kontext« und »Praktische Hinweise zu ökumenischen Andachten«. So wird betont, dass das Gebet »im Mittelpunkt unserer Identität als Christen« stehe. Zudem wird der Begriff

»Gottesdienst« als »eine kirchliche Handlung, die in der Regel klare Umrisse, einen inneren Zusammenhang und eine eindeutige konfessionelle Zuordnung aufweist« von der »Andacht« unterschieden, die »eine Folge von Gebeten, die sich durch die Freiheit ihrer Gestaltung durch die Mitbetenden charakterisiert«. In den praktischen Hinweisen wird betont, dass es »sich beim gemeinsamen Beten in Form des ökumenischen Gottesdienstes nicht um eine liturgische Handlung der Kirche« handelt, und deshalb sollten alle Zeichen und Symbole, die Anlass zu Missverständnissen geben könnten, vermieden werden. Das Glaubensbekenntnis sei in seiner ursprünglichen Form des Nizäno-Konstantinopolitanum, d.h. ohne »Filioque« zu verwenden. (s. Dokumente)

ÖRK Generalsekretär trifft Patriarch Kyrill

Vom 27. bis 29. Juni 2010 bereiste der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Rev. Dr. **Olav Fykse Tveit**, Russland. Am 28. Juni traf er in Moskau zu einer Unterredung mit dem russischen Patriarchen **Kyrill I.** zusammen. Bei diesem Gespräch ging es vor allem um den Ruf Christi zur Einheit der Kirchen und die Rolle der russischen orthodoxen Kirche im ÖRK. Die russische orthodoxe Kirche trat dem ÖRK 1961 bei und ist heute die größte Mitgliedskirche. Tveit besuchte auch einen Gottesdienst in der Mariae Entschlafens-Kathedrale im Moskauer Kreml und traf sich mit Vertretern der russischen Regierung. Der ÖRK-Generalsekretär wurde auf seiner Reise vom stellvertretenden Generalsekretär **Georges Lemopoulos**, von Dr. **Dagmar Heller**, **Sabine Udodesku** und Dr. **Daniel Buda** begleitet. (<http://www.oikumene.org/de>)

Papst Benedikt XVI sieht Beziehungen zur Orthodoxie »an einem entscheidenden Punkt«

Am 28. Juni 2010 sagte Papst **Benedikt XVI.** anlässlich der aktuellen Diskussion der gemeinsamen internationalen Theologenkommission über die Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend, er sehe die Beziehungen zur Orthodoxie »an einem entscheidenden Punkt«. Der Papst stellte beim Empfang einer hohen orthodoxen Delegation fest, er habe begründete Hoffnung, dass der Dialog der Kirchen bedeutende Fortschritte mache. Das Verhältnis der beiden christlichen Traditionen sei schon jetzt von »gegenseitigem Vertrauen, Wertschätzung und Brüderlichkeit« geprägt. (KNA–ÖKT 26 [29.06.2010] 1)

Gemeinsames Ostkirchliches Zentrum Erlangen-Nürnberg-Bamberg gegründet

Am 9. Juli 2010 unterzeichneten Prof. Dr. **Karl-Dieter Gröske**, Präsident der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und sein Bamberger Amtskollege Prof. Dr. Dr. habil. **Godehard Ruppert** den Gründungsvertrag für ein gemeinsames Ostkirchliches Zentrum. Es ist von Prof. Dr. **Hacik Rafi Gazer**, Diakon der Armenischen Apostolischen Kirche und Inhaber der Professur für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, und Dr. **Christian Lange**, Leiter der Bamberger Arbeitsstelle »Kunde des christlichen Orients und der ostkirchlichen Ökumene«, initiiert worden und soll die orthodoxen und orientalischen christlichen Kirchen in den Fokus der Öffentlichkeit und der Wissenschaft bringen. Forschungsfelder des neuen Zentrums werden das Verhältnis von »Ostkirchen« zum Islam, der Einfluss dieser Kirchen in Osteuropa, der ökumenische Dialog mit den Kirchen des Westens und die Situation der orthodoxen und altorientalischen Christen in Deutschland sein. (KNA–ÖKT 28 [13.07.2010] 1; *Orthodoxie Aktuell* 8 [September 2010] 10f.)

Ökumenisches Institut Bossey in Schwierigkeiten

Das Ökumenische Institut in Genf, das zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gehört, befindet sich in finanziellen Schwierigkeiten. Da der Großteil der Studierenden aus südlichen Ländern auf Stipendien angewiesen ist, ist der Stipendienfonds nahezu leer. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund rief dazu auf, dass 60.000 Franken in den Jahren 2010 und 2011 für das Institut gesammelt werden sollten. In China gebe es mittlerweile zwischen 60 und 80 Millionen Protestanten und somit auch einen großen Bedarf an Theologen, für die es wichtig ist, im Ursprungsort des Protestantismus fortgebildet zu werden. Das Institut beherbergt zur Zeit 407 Studierende, wobei der geringste Teil aus der Schweiz und der größte Teil aus Afrika kommt. (KNA – ÖKI 30 [27.07.2010] 1)

Treffen des ÖRK-Exekutivausschusses

Vom 14. bis 17. September 2010 fand die Tagung des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Musselburgh/Edinburgh, Schottland statt. Die Ausschussmitglieder legten unter anderem fest, dass die zehnte ÖRK-Vollversammlung in Busan, Korea, vom 2. bis 13. Oktober 2013 stattfinden wird. Während der Tagung wurden außerdem ein Haushaltsentwurf für den ÖRK, der sich auf ca. 30,9 Millionen USD beläuft, und personelle Veränderungen im Büro des ÖRK in Genf für 2011 gebilligt. Der ÖRK-Zentralausschuss wird im Februar 2011 das Thema der Vollversammlung beschließen. In einer Erklärung zu den Wahlen in Birma (Myanmar) brachte der Ausschuss Besorgnis hinsichtlich eines fairen Verfahrens zum Ausdruck. Er forderte die Behörden dringend auf, »integrative, freie und faire Wahlen abzuhalten, alle politischen Gefangenen unverzüglich freizulassen und die Grundfreiheiten aller Menschen zu achten.« In einer Erklärung zu Nigeria rief der Ausschuss die Regierung, die Kirchen und die religiösen und sozialen Gruppen auf, sich für den Frieden einzusetzen. In einer dritten Erklärung zum Sudan rief der Exekutivausschuss alle Parteien im Sudan auf, die im Umfassenden Friedensabkommen (Comprehensive Peace Agreement, CPA) festgelegten Daten für das Referendum zu unterstützen. Der Ausschuss rief auch seine Mitgliedskirchen hinsichtlich der Lage in Pakistan dazu auf, »ihre Solidarität und Unterstützung für die humanitären Bedürfnisse« der »vertriebenen Menschen in Pakistan« zum Ausdruck zu bringen. (<http://www.oikoumene.org/de>)

100 Jahre Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung

Am 19. Oktober 2010 jährte sich die Geburtsstunde der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zum 100. Mal. **Günter Gassmann**, ehemaliger Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith & Order) im Ökumenischen Rat der Kirchen, schrieb dazu: »Glaube und Kirchenverfassung war und ist eine Bewegung von und in den Kirchen. Alle theologischen Anstrengungen auf allen Ebenen, die in und zwischen den Kirchen stattfinden und zu einer engeren und schließlich zur vollen Einheit führen, sind in gewisser Weise Anstrengungen von Glauben und Kirchenverfassung.« (<http://www.oikoumene.org/de>)

Fotopetition für Klimagerechtigkeit

Ein internationaler Zusammenschluss christlicher Organisationen, unter anderem der Ökumenische Rat der Kirchen und auch orthodoxe Jugendorganisationen, lanciert eine Fotopetition, um die Botschaften all jener an den nächsten UN-Klimagipfel zu tragen, denen die Schöpfung am Herzen liegt. Die Fotos werden im Rahmen der nächsten Verhandlungsrunde der Vertragsparteien des UN-Rahmenübereinkommens über

Klimaveränderungen vom 29.11.–10.12.2010 in Cancún, Mexico ausgestellt. Die Fotos der Petition sind unter climatejusticeonline.org erreichbar. (www.oikoumene.org/de)

D. Sonstiges

Internationaler Gebetstag für den Frieden

Am 21. September 2010 begingen Kirchen und Gemeinden in aller Welt den Internationalen Gebetstag für den Frieden, darunter auch die orthodoxen Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Der ÖRK ruft jedes Jahr erneut dazu auf, am 21. September in allen Kirchen zu beten und besonders Afrika in den Fokus zu nehmen, da es gerade dort ohne Frieden keine langfristige Entwicklung geben kann. Der unter Schirmherrschaft des ÖRK stehende Tag findet zum selben Datum wie der Tag des Friedens der Vereinten Nationen statt. Die UN hatte im Jahr 1981 beschlossen, einen solchen Tag einzuführen. Der ÖRK beteiligt sich nun zum siebten Mal am Internationalen Friedenstag der Vereinten Nationen. (<http://gewaltueberwinden.org/de>)

Symposium der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und der Österreichischen Botschaft in Luxemburg

Am 9. November 2010 fand in der Abtei Neumünster in Luxemburg ein Symposium zum Thema »Die Wiederentdeckung des Menschen in unserer Gesellschaft« statt. Das Symposium wurde von der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und der Österreichischen Botschaft in Luxemburg organisiert. Anwesend waren zahlreiche Professoren unter anderem auch der Präsident des Europäischen Parlamentes Prof. Dr. **Jerzy Buzek**. Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** vom Institut für Orthodoxe Theologie München hielt einen Vortrag zum Thema »Der Mensch als Mittelpunkt unseres Denkens und Handelns. Theologische Aspekte«.

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

Anhang zur Chronik

Orthodoxie und Ökumene an der LMU. Eine Skizze¹

von Theodor Nikolaou, München

Meiner Berufung von der Universität Bonn an die Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) zum 1. November 1984 ging eine ökumenisch bedeutsame Geste der hiesigen Katholisch-Theologischen Fakultät voraus. Diese ließ nämlich im Januar 1979 den seit 1974 vakanten »Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaften«, den das Kultusministerium einzuziehen gedachte, in den »Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie« umwandeln. Dass die Besetzung des neuen Lehrstuhls dann fünf Jahre gedauert hat, ist in erster Linie auf die Problematik der Unterbringung eines orthodoxen Theologen in einer katholischen Fakultät zurückzuführen. Es handelte sich also um eine kirchenrechtliche, nicht eine ökumenische Frage. Darüber kann ich in diesem Zusammenhang aus Zeitgründen nicht sprechen und es soll reichen dazu anzumerken, dass ich in der Fakultät nicht dieselben Rechte wie die übrigen Kollegen hatte.

Aber dies bereitete mir keine Schwierigkeiten, nicht nur weil die getroffene Regelung als »Provisorium« ausgegeben wurde, sondern auch weil ich meine Aufgabe in München im Aufbau des Studiengangs »Orthodoxe Theologie« sah. Ein solches Anliegen erforderte ökumenisches Interesse und Engagement. Dieses entsprach den Grundsätzen und der Praxis der orthodoxen Kirche und wurde mir in die Wiege meiner theologischen Studien in Konstantinopel gelegt. So war es für mich selbstverständlich, bereits an der Universität Bonn Lehrveranstaltungen mit Kollegen aus der Evangelisch-Theologischen und der Katholisch-Theologischen Fakultät abzuhalten. Dies führte dazu, dass im Jahr 1981 der Bonner Senat mit Unterstützung der beiden Theologischen Fakultäten die Gründung eines »Seminars für Orthodoxe Theologie« beschlossen hat. Aus hochschulpolitischen Gründen wurde dies jedoch vom Ministerium in Düsseldorf nicht genehmigt.

Das ökumenische Engagement setzte ich unvermindert in München fort. Von Anfang an hielt ich Lehrveranstaltungen über verschiedene Themen mit Kollegen der beiden Fakultäten: zum Beispiel mit Johannes Gründel, Georg Kretschmar, Gerhard Ludwig Müller. Die Thematik dieser Veranstaltungen enthielt zwar nicht ausdrücklich den Begriff »ökumenisch«, sie waren es aber vom Inhalt her, da sie von zwei Theologen unterschiedlichen Bekenntnisses durchgeführt wurden.

Die Ökumene im engeren Sinne war jedoch in München schon etabliert und blickte auf die lange und erfolgreiche Zusammenarbeit der Professoren Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg zurück. Es war deshalb fast selbstverständlich, dass ich bereits im Sommersemester 1985 von den Kollegen Heinrich Döring und Wolfhart Pannenberg eingeladen wurde, an

¹ Ansprache im Rahmen des ZöF bei der Einweihung des Theologicums am 12. Juli 2010. Zur Geschichte der orthodoxen Theologie in München vgl. Näheres *Th. Nikolaou*, Orthodoxe Theologie an der Universität München. Die Zeit des Aufbaus (1984 – 2003), *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 243 – 271. *K. Nikolakopoulos*, Orthodoxe Theologie an der Universität München (2003–2005). Die Zeit des Kampfes um die Erhaltung, *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 273–303.

ihrem schon ein halbes Jahr vorher angekündigten ökumenischen Oberseminar teilzunehmen. Der Einladung folgte ich sehr gerne. Dies war die Geburtsstunde ökumenischer Forschung und Lehre unter Beteiligung der drei Theologien in München. Die Oberseminare in dieser Form wurden auch nach der Emeritierung der Kollegen Pannenberg und Döring weitergeführt. An ihre Stelle traten die Kollegen Gunther Wenz und Peter Neuner. Auf diese Weise kam die weltweite Besonderheit, dass in München die drei Theologien vertreten waren, zum Ausdruck.

Davon ausgehend war dann der Gedanke einer Institutionalisierung ökumenischer Theologie in München nicht nur konsequent und sehr nahe liegend sondern auch ein kluger Schritt. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass um die Jahrtausendwende die staatlichen und speziell die universitären Finanzen in der Krise steckten und permanent von »Streichkonzerten« die Rede war. Eine engere Zusammenarbeit der drei Theologien sollte auch solchen Plänen entgegenwirken. Die konkrete Idee der Gründung eines »Zentrums für ökumenische Forschung« (ZöF) stammt vom geschätzten Kollegen Peter Neuner. Bei einem Empfang in der Katholischen Akademie in Bayern im Wintersemester 2000–2001 fand er mit dieser Idee bei Gunther Wenz und mir offene Ohren. Die Gründung des Zentrums erfolgte am 26. Juni 2001 und wenige Monate später, am 29. Oktober 2001², fand seine Eröffnungsfeier unter Anwesenheit hoher Vertreter der Universität und der drei Kirchen statt.

Parallel beziehungsweise ergänzend dazu wurden vom Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie, der am 20. Februar 1985 den Status eines gleichnamigen Instituts erhielt, auch andere ökumenische Aktivitäten entwickelt. So wurde im Jahr 1987 die Zeitschrift des Instituts »Orthodoxes Forum« gegründet, welche programmatisch unter anderem »dem ökumenischen Gespräch und der wachsenden Verständigung und Annäherung der Kirchen«³ dienen sollte. Im Juli 1994 beschloss der akademische Senat der Universität die Errichtung der »Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie«. Den Antrag hierfür haben dankenswerterweise die beiden Fakultäten gestellt. Diesem Schritt ging eine Reihe von Kontakten und Beratungen der Dekane unter sich und zwischen den Dekanen und mir voraus.

Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, die in der Form einer gemeinsamen Kommission einen eigenen Fachbereichsrat hat, konnte nun die Aktivitäten ökumenischer Ausrichtung intensivieren. So war es eine Selbstverständlichkeit, dass in der Studienordnung für Orthodoxe Theologie, die am 3. Juni 1997 in Kraft trat, das Studium der ökumenischen Bewegung fest verankert wurde (§ 15). Erwähnenswert sind darüber hinaus in diesem Zusammenhang unter anderem die sehr interessante wissenschaftliche Exkursion auf den Berg Athos im Jahr 1996 und die Initiative für die Einführung eines »dies academicus theologicus«⁴. Letzterer war mir aus meiner Bonner Zeit bekannt, hat aber in München leider nur ein paar Mal stattgefunden.

Abschließend komme ich nochmals auf die ökumenische Zusammenarbeit im Rahmen des ZöF zu sprechen. Mein Lehrstuhl nannte sich ursprünglich, wie bereits erwähnt, »Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie«, wurde aber im Zuge der Erweiterung der Orthodoxen Theologie durch die Gründungskommission zum »Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Patrologie und Ökumenik« umbenannt. Bedauerlicherweise hat der Fachbereichsrat der Katholisch-

² Vgl. Anhang zur Chronik I. Zentrum für ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München (ZöF). Eröffnungsfeier am 29. Oktober 2001, *Orthodoxes Forum* 16 (2002) 99–113.

³ Vgl. das Geleitwort des ersten Heftes: *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 3.

⁴ Vgl. meinen Brief an die Dekane der beiden Theologischen Fakultäten vom 2. Januar 1997.

Theologischen Fakultät bei meiner Pensionierung mit Beschluss vom 25. Januar 2005 diesen Lehrstuhl eingezogen. Dadurch sind der Orthodoxen Theologie von den sechs Stellen wissenschaftlichen Personals, über die sie verfügte, zwei (eine C4 Professur und eine Assistentenstelle) verloren gegangen. Von der personellen Ausstattung her verminderte dies aus meiner Sicht nicht nur die Funktionsfähigkeit der Ausbildungseinrichtung, sondern auch des Zentrums für ökumenische Forschung und der ökumenischen Zusammenarbeit allgemein. Ich hoffe und wünsche mir deshalb, dass im Laufe der Zeit die Studentenzahl für Orthodoxe Theologie steigt und auf dieser Basis dann der Lehrstuhl für Kirchengeschichte erneut eingerichtet wird, zumal die Ökumene aus orthodoxer Sicht stark kirchengeschichtlich orientiert ist.

Eingesandte Schriften

Anania, Valeriu, Pro Memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică, Bukarest: Editura Institutului Biblic și Bisericii Ortodoxe Române 1992, 123 S. (ISBN 973-9130-22-4)

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.

Άπόστολος Τίτος, hg. v. der Hl. Synode der Kirche Kretas, Heft 10, August 2008

Biallowons, Hubert – Burkhardt, Hans – Deinzer, Roland u.a., Ökumene auf dem Weg. Ökumene in Schule und Gemeinde. Bd. II: Unterrichtsmaterialien (Arbeitsheft), hg. i. Zusammenhang mit dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010, 179 S.

Blane, Andrew, π. Γεώργιος Φλωρόφσκι. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο ἑνὸς μεγάλου θεολόγου, übersetzt v. *Elena Tamaresi-Papathansiou*, Athen: En Plo 2010, 403 S. + 14 S. Abb. (ISBN 978-960-6719-65-3)

Bracht, Katharina, Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 2), Tübingen: Mohr Siebeck 1999, XIII + 438 S. (ISBN 3-16-147250-0)

Celestia, Heft 3, November 2009, hg. v. Olympischen Zentrum für Philosophie und Bildung, Athen 2009

Chanturia, Ariane u. a. (ed.), Sunny Night. Dedicated to the 30 years since the enthroning and 75th birthday of His Holiness and Beatitude the Catholicos – Patriarch of All Georgia Ilia II, Tiflis 2008, 79 S. (ISBN 978-9941-0-0763-7)

Danz, Christian, Einführung in die Theologie der Religionen, (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1), Wien: LIT Verlag 2005, 270 S. (ISBN 3-8258-7058-8)

David, P. I. Călăuză creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant, Arad: Editura Episcopiei Aradului 1987, LVI + 488 S.

Dumitrescu, Sorin (Hg. u. Gesprächspartner) – *Staniiloae, Parintele*, 7 Dimineti cu Parintele Staniiloae convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu editie îngrijita de Razvan Bucuroiu, Bukarest: Editura Anastasia o.J., 272 S.

Hl. Synode der Kirche Griechenlands, Ἡ ὑγεία καὶ ἡ ἀσθένεια στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς ἐκκλησίας. »Εἰς ἵασιν ψυχῆς καὶ σώματος«. Πρακτικά. I' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου, Volos, 20–22 Oktober 2008, (Ποιμαντικὴ Βιβλιοθήκη 21), Athen: Ausschuss für die Erwachsenenbildung der Kirche Griechenlands 2009, 592 S. (ISBN 960-86870-9-8)

Hl. Kloster Vlatadon (Hg.), Christianiki Thessaloniki, ΛΖ' Δημήτρια. Πρακτικά ΙΣΤ' Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Οἱ ἄγιοι τῆς Θεσσαλονίκης (Α), Ἱερά Μονὴ Βλατάδων, 7 – 9 Νοεμβρίου 2002 und ΛΗ' Δημήτρια. Πρακτικά. ΙΖ' Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Οἱ ἄγιοι τῆς Θεσσαλονίκης (Β), 6–8 Νοεμβρίου 2003, Thessaloniki: University Studio Press 2009, 306 S. (ISBN 978-960-12-1847-2)

Landau, Peter (Prof. Dr. jur., Dr. jur. can. Dr.h.c. mult.), Der Missbrauchsskandal in der katholischen Kirche und das Kirchenrecht, Interview geführt v. Dr. Monika-Spiekmann, in: *Neue Juristische Wochenschrift (NJW)*, Jg. 63, Heft 18 (2010) 14–16

Nicolae, Dura (Rev.), Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire, oecuménique du 1^{er} millénaire, Bukarest: o. J., 1023 S. (ISBN 973-99039-3-2)

Nikolakopoulos, Konstantin, Die Gnade des Herrn oder die Macht des Geistes bei Paulus in 2 Kor 10–13, in: *Pro Oriente Jahrbuch 2009*, Wien–Salzburg–Graz–Linz 2010, S. 142–153

Ders., Eine ökumenische Begegnung byzantinischer und lateinischer Kirchenmusik. Ein Konzert mit gemeinsamen Hymnen in verschiedenen Traditionen, in: *Die beiden Türme*. Niederaltaicher Rundbrief. Benediktinerabtei Niederaltaich, Nr. 97, Jg. 46, 1–2010, S. 30–35

Ders., Solidarität muss auch von innen kommen. Zum Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Bewältigung der griechischen Krise, in: *Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information*, Nr. 23 (08.06.2010) 13–14

Oikonomou, Christos K., Καινή Διαθήκη και πολιτισμός, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 26), Thessaloniki: P. Pournaras 2003, 314 S.

Păcurariu, Mircea, Cărturari sibieni de altădată, (Universitaria: Historica), Cluj-Napoca 2002, 736 S.

Ders., Istoria bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș Pină în 1918, Cluj-Napoca: 1992, 394 S. + 72 S. Anhang

Papas, Athanasios, Εικονογραφικές και καλλιτεχνικές έκτροπές υπό αλλοθρήσκων, Sonderdruck aus: *Η Κινστέρνα*, Heft 16, Athen, Dezember 2009, S. 75–89 + 21 S. Abb.

Ders., Πνήσματα θεολογικά, τεχνοκριτικά, ιστορικά και άλλα τινά από τὸ Βόσπορο, 3. Bd., Thessaloniki: Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton 2009, 477 S.

Petrà, Basilio, L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità, (questioni di etica teologica, Assisi: Cittadella Editrice 2010, 327 S. (ISBN 978-88-308-1030-3)

Richard (Frère Richard, Taizé), Gottes Herz ist aufgetan. Vorwort v. Stanislas Lyonnet, 2. leicht veränderte u. um ein Nachwort erweiterte Aufl., Les Presses de Taizé 1993, 143 S. (ISBN 285040 130 7)

Rodopoulos, Panteleimon, Μελέται Β'. Νομοκανονικά – Ιστορικοκανονικά και άλλα, (Analecta Vlatadon 66), Thessaloniki: Patriarchikon Idryma Peterikon Meleton 2008, 468 S.

Sarjeladze, Nodar – Shushania, Nino – Melikishvili, Lia u.a., Tolerance in Multiethnic Georgia. Training Methodology Manual for Educators, übersetzt aus dem Georgischen von Tina Chkheidze, (The Foundation for Development of Human Resources), Tiflis: Publishing house »Mtsignobari« 2009, 151 S. (ISBN 978-9941-9079-2-0)

Vadachkoria, Badri, My Georgia (georgisch, englisch, russisch), Tiflis: Paata Natsvlishvili Publishing House 2007, 207 S. (ISBN 978-99940-6842-5)

Vantos, Miltiadis Chr., Ἡ ιερότητα τῆς ζωῆς. Παρουσίαση καὶ ἀξιολόγηση ἀπὸ ἀποψη ὀρθόδοξης ἠθικῆς τῶν θεσῶν τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας γιὰ τὴ βιοηθική, Thessaloniki: Kornelia Sfakianaki Editions 2010, 452 S. (ISBN 978-960-6681-34-9)

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat an
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D – 80809 München

Boenneke, Sven

Dipl. theol., lic. theol.
Dozent für Liturgiewissenschaft and
Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt
Georgen
Gerhart-Hauptmannstr. 12, D – 55124 Mainz

Despotis, Athanasios

Dr. theol., Dipl. phil.
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D – 53227 Bonn

Despotis, Sotirios

Ass. Professor, Dr. theol., für Exegese des NT an
der Theologischen Fakultät der Universität Athen
Athen Panepistimioupoli, GR – 15702 Athen

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

Kattan, Assaad Elias

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für Orthodoxe
Theologie am Zentrum für Religiöse Studien
der Universität Münster
Aegidiistr. 5, D – 48143 Münster

Koslowski, Jutta

Dr. theol., Dipl. Sozialpädagogin (FH)
Gnadenthal 7, D – 65597 Hünfelden

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische
Theologie an der Ausbildungseinrichtung für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D – 82110 Germering

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr.h.c.,
Dr.h.c., für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche
Theologie und Ökumenik), Institut für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D – 85521 Ottobrunn

Salapatas, Anastasios

Presbyter, Oikonomos, Church of St Panteleimon,
Harrow and Districs, St. Panteleimon Hellenic
College
Kenton Road 660, UK – HA3UK Harrow

Vletsis, Athanasios

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für
Systematische Theologie und Ökumene an
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Sachenmeisterstr. 35c, D – 80636 München

Weiß, Andreas

Dr. theol. Dr. iur. can., Professur für Kanonisches
Recht an der Universität Eichstätt, Kirchenanwalt
des Bischöflichen Offizialats Eichstätt
Luitpoldstraße 4, D – 85072 Eichstätt

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.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS

HEFT 1

Geleitwort	5
Theodor Nikolaou, Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums	7
Theodoros Alexopoulos, Die Basiliusliturgie. Zur Prüfung ihrer Echtheit	21
Nino Sakvarelidze, Areopagitisches Verständnis von Synaxe und Koinonia in der altgeorgischen Übersetzung der Schrift <i>De ecclesiastica hierarchia</i>	35
Georgios Panagopoulos, Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche	43
Gunther Wenz, »Cur Deus homo« auf Griechisch. Athanasios von Alexandrien über die Menschwerdung des Logos und seine leibhafte Erscheinung unter uns. Eine Paraphrase	69
Georgios Martzelos, Die ideologische und kirchliche Dimension der »Orthodoxie«: Die Aktualität einer traditionellen Unterscheidung.....	83
DOKUMENTE	93
A. Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland gegründet	93
B. Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland: Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens	94
REZENSIONEN	101
Eckart Otto & Reinhard Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, (<i>Evangelia G. Dafni</i>)	101
Die Bibel in kurzen Erzählungen. Zur Verwendung für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich (<i>Nicolae Dura</i>)	103
Ciprian Burlacioiu, Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuenberg și Acordul bisericesc Meissen [=Konsens und Divergenz in der heutigen evangelischen Theologie: die Leuenberger Konkordie und die Meissener Erklärung] (<i>Constantin Patuleanu</i>).....	105

<i>Elmar Büttner</i> , Erzbischof Leon von Ohrid. Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierte asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst) (<i>Andrej Cilerdzic</i>)	107
---	-----

CHRONIK	111
----------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	141
------------------------------------	-----

AUTOREN	143
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	145
--------------------------	-----

HEFT 2

Geleitwort	151
------------------	-----

Sotirios Despotis , Die Seefahrtperikope (Apostelgeschichte 27, 1–28, 10)	153
--	-----

Ferdinard Gahbauer , Die Brücke als Symbolbegriff für theologische Aussagen	161
--	-----

Athanasios Despotis , Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul	171
--	-----

Anastasios Salapatas , The Liturgical Theology of Initiation in the Sermon »On Holy Baptism« by Gregory of Nazianzus	181
--	-----

DOKUMENTE	193
------------------------	-----

A. Arbeitspapier des Theologischen Arbeitskreises der Orthodoxen Bischöfskonferenz in Deutschland: Beten in ökumenischer Perspektive. Überlegungen aus orthodoxer Sicht	193
---	-----

B. Gemischte Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche (12. Plenarsitzung Wien, Österreich, 20. – 27. September 2010)	197
---	-----

C. Sechstes Theologisches Gespräch zwischen der Deutschen Bischöfskonferenz und der russischen orthodoxen Kirche (Weltenburg, 7. – 10. Dezember 2009)	199
--	-----

D. Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus (Magdeburg, 17. – 21. November 2010)	201
---	-----

REZENSIONEN	205
<i>Christos Oikonomou</i> , Καινή Διαθήκη καὶ ἐρμηνευτές Πατέρες, (Βιβλικές Μελέτες 1) (Konstantin Nikolakopoulos)	205
<i>Jutta Koslowski</i> , Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev (Sven Boenneke)	207
Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter, editiert, übersetzt und eingeleitet von <i>Anargyros Anapliotis</i> (Andreas Weiß)	209
<i>Martin Honecker</i> , Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen (Anargyros Anapliotis)	211
<i>Johannes Oeldemann</i> , Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Jutta Koslowski)	216
<i>Ioannis Kourembeles</i> , Λόγος Θεολογίας Α' (Athanasios Vletsis)	218
CHRONIK	227
ANHANG ZUR CHRONIK	249
<i>Theodor Nikolaou</i> , Orthodoxie und Ökumene an der LMU. Eine Skizze	
EINGESANDTE SCHRIFTEN	253
AUTOREN	255
ABKÜRZUNGEN	256
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS	257

Orthodoxes Forum (OFo)

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Gegründet und Herausgegeben (1987–2005) von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou. Herausgegeben von Prof. Dr. theol. Konstantin Nikolakopoulos.

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamtheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 in der Regel zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 34,– €. Einzelheft: 19,– €.

An den bislang erschienenen Heften des OFo (24 Jahrgängen), die mehr als 8.000 Seiten umfassen, haben über 200 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

»Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen.«

Ökumenisches Forum

· »Πρόκειται για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὅλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

Ἐκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D – 80539 München

