N12<527921925 021
ubTÜBINGEN

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Die Schüler ehren ihren Lehrer.
Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou
(24. März 2012)

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

25. Jahrgang · 2011 · Hefte 1-2

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Die Schüler ehren ihren Lehrer.
Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou
(24. März 2012)

25. Jahrgang – 2011 – Hefte 1-2

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
„Orthodoxes Forum"
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29
D – 80539 München
Tel.: (089) 2180-5778
Fax: (089) 2180-2198
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de
Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Layout, Typographie und Nachbearbeitung: John Bandmann

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

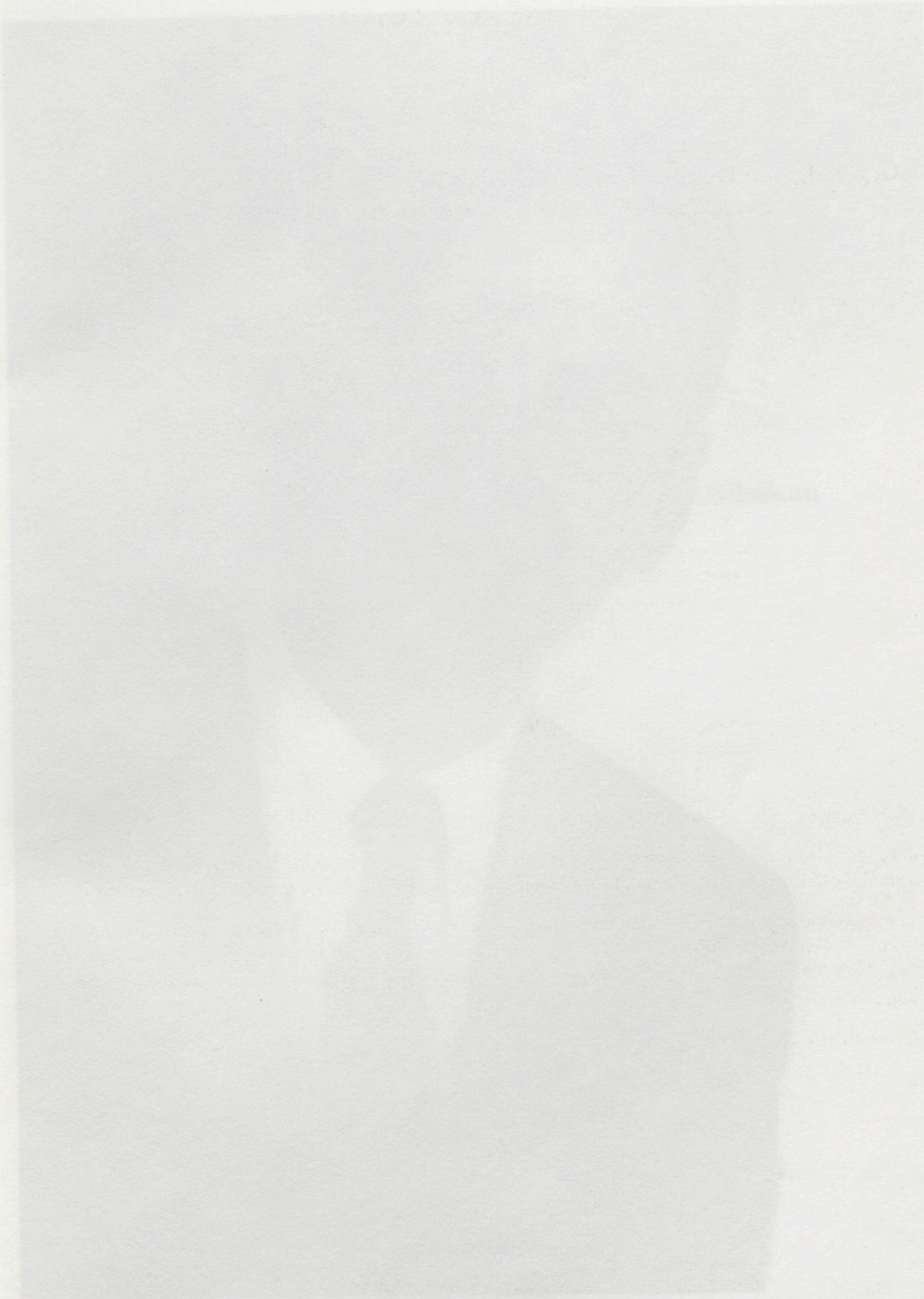
Bezugsbedingungen: Das „Orthodoxe Forum" erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 34,– € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 19,– €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

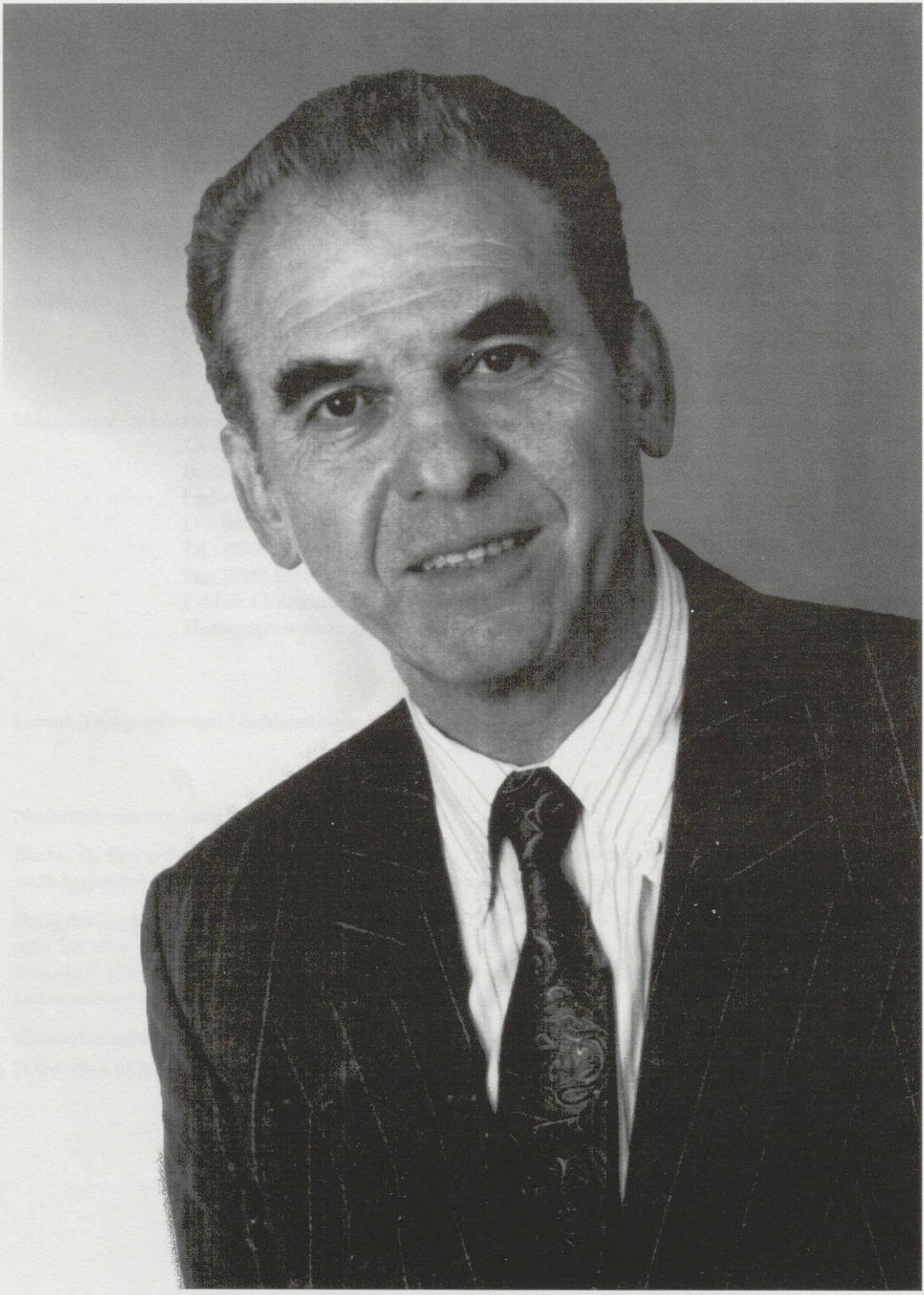
Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D–86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 7136

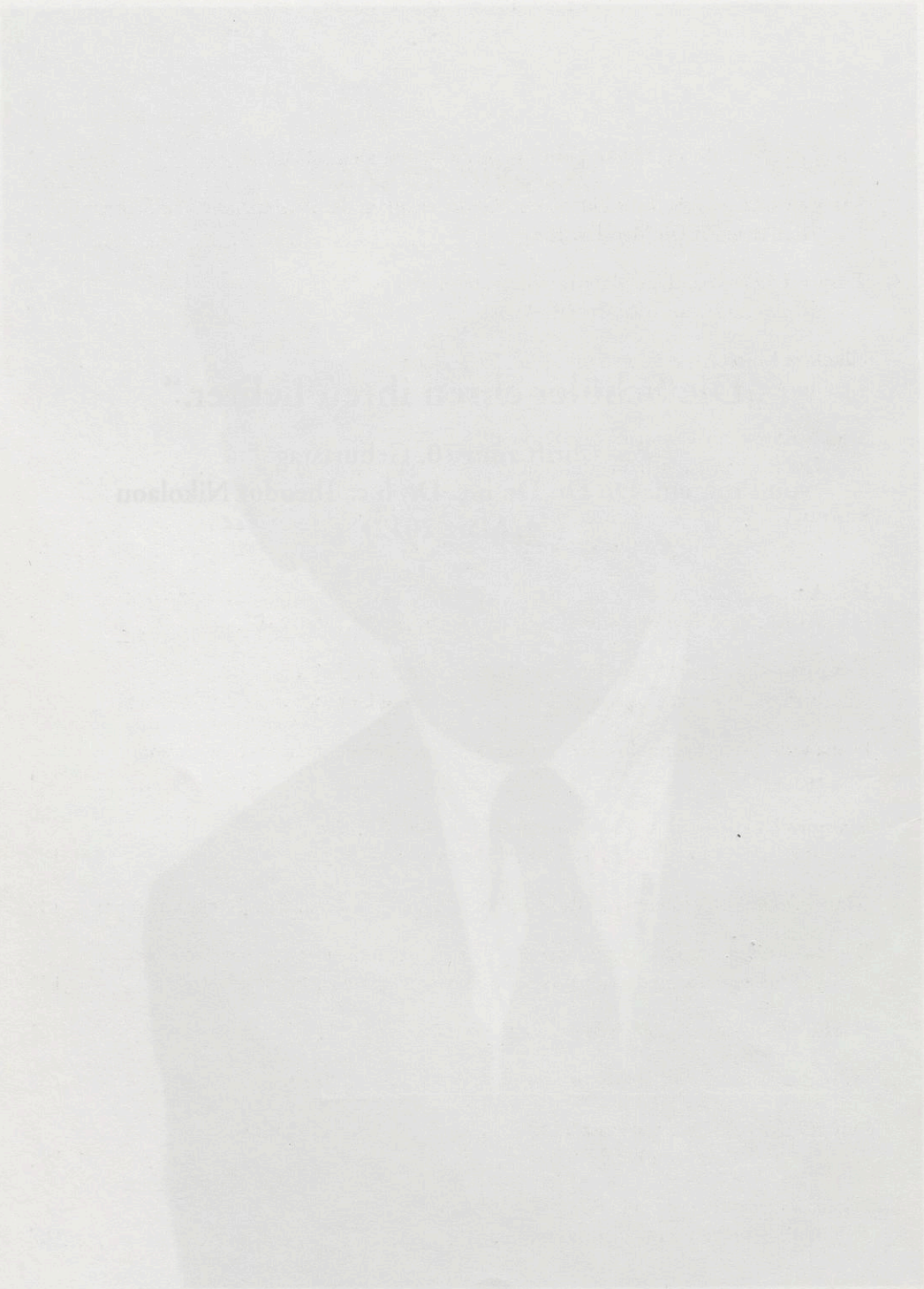




Χρόνια πολλὰ

„Die Schüler ehren ihren Lehrer."

Festschrift zum 70. Geburtstag
von Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou
(24. März 2012)



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 9

Einleitendes Grußwort (Metropolit Augoustinos von Deutschland) 11

Anargyros Anapliotis, Jurisdiktion und Gerichtsbarkeit des Patriarchates von Serbien nach dem Zerfall Jugoslawiens 13

Thomai Chouvarda, Der Märtyrer im enkomiastischen Werk des Asterius von Amaseia. Theologische Bemerkungen 33

Nikolaos Koios, Dogma und Ethos in den Werken des Archimandriten Sophronios (Sacharov) 45

Jutta Koslowski, „Wegweiser zur Einheit": Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rublev als Leitbild für die Ökumene 53

Johannes Modesto, Die katholisch-orthodoxen Beziehungen: Geschichte – gegenwärtiger Stand – Ausblicke 67

Ioan Moga, Ökumene auf Rumänisch. Zur Rezeption des orthodox-katholischen Dialogs in der rumänischen orthodoxen Theologie (1960-1989) 85

Dimitrios Moschos, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Zeit der nationalsozialistischen Besatzung Griechenlands (1941-1944) 105

Konstantin Nikolakopoulos, Die orthodoxe Liturgie. Merkmale, Symbolik und Kritikpunkte 121

Georgios Panagopoulos, The Demetrios Chrysoloras' Project: The Critical Edition of His Unpublished Oevre 131

Nino Sakvarelidze, Hierarchie als Symphonie: Die Taxis des areopagitischen Kosmos 139

Diradur Sardaryan, Das Mysterium der Taufe in der Armenischen Apostolischen Kirche. Ein ökumenischer Weg zueinander aus armenischer Perspektive 153

Martin Seidnader, Theologisches Verstehen und personale Erfahrung 165

Miltiadis Vantsos, Euthanasie als Sinnfrage von Leben und Tod 173

Barbara Larin (Schwester Vassa), Das Priester- und Opferverständnis in der Orthodoxen Kirche 181

Athanasios Vletsis, Asymmetrien und Hoffnungen in einer geschwisterlichen Beziehung 187

Martin Wallraff, Heterodoxie und Kirchengeschichte:
Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates 201

DOKUMENTE 213

A. Kommuniqué der Versammlung Ihrer Seligkeiten,
der Vorsteher der Altehrwürdigen Patriarchate
(Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem)
und der Kirche von Zypern 213

B. Botschaft ihrer Seligkeiten,
der Vorsteher der altehrwürdigen Patriarchate
(Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem)
und der Kirche von Zypern 215

C. Inter-Orthodox Consultation for a Response
to the Faith and Order Study: The Nature and Mission
of the Church 219

REZENSIONEN 227

Minäen. Sämtliche Vespertexte aus den griechischen Minäen in deutscher Sprache,
übersetzt von Erzpriester Dr. Peter Plank (**Karl Christian Felmy**) 227

Niels Gaul, Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik. Studien zum
Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit (**Franz Tinnefeld**) 230

Miltiadis Vantsos, Ἡ ἱερότητα τῆς ζωῆς. Παρουσίαση καί ἀξιολόγηση
ἀπό ἄποψη ὀρθόδοξης ἠθικῆς τῶν θέσεων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας
γιά τή βιοηθική (**Anargyros Anapliotis**) 233

CHRONIK 237

ANHANG ZUR CHRONIK 275

A. Antrittsrede S.E. des Bischofs von Remesiana Andrej (Ćilerdžić)
anlässlich seiner Bischofsweihe am 18. September 2011
in der Erzengelkathedrale zu Belgrad 275

B. IN MEMORIAM
† Prof. Dr. theol. habil. Dr. h. c. Gottfried Hermann Goltz (1946 - 2010) 279

C. IN MEMORIAM † Michael (Staikos), Metropolit von Austria
und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa (1946–2011) 285

EINGESANDTE SCHRIFTEN 287

AUTOREN 291

ABKÜRZUNGEN 293

Geleitwort

Mit dem vorliegenden Doppelheft zeigt sich eine weitere bemerkenswerte Station in der Herausgabe des „Orthodoxen Forums", die auf eindrucksvolle Weise zugleich zwei besondere Tatsachen wiederzuspiegeln vermag: *Zum einem* vervollständigt unsere Zeitschrift mit diesem Heft das 25. Jahr seit ihrer Erstveröffentlichung, was es gebührend zu feiern gilt. Dass eine wissenschaftliche Zeitschrift ohne Unterbrechung 25 Jahre lang erscheint, stellt keine Selbstverständlichkeit dar. Umso mehr gilt dies für das „Orthodoxe Forum", eine besondere orthodoxe theologische Zeitschrift, die seit 1987 und für eine längere Zeit unter schwierigen Zuständen wegen drohender Schließung des Orthodoxen Instituts in München einen breiten wissenschaftlichen, hauptsächlich deutschsprachigen Bereich im europäischen Raum lückenlos abdeckt. Auch in der Zukunft werden wir uns mit aller Kraft bemühen, dass die Zeitschrift einen Beitrag zur authentischen Darstellung der orthodoxen Theologie und Spiritualität für die orthodoxen und nicht orthodoxen Interessierten leistet und zugleich eine Begleithilfe für die ökumenischen Bemühungen und das interkirchliche Gespräch bildet.

Die Entstehungsphase und die Weichenstellung ihrer erfolgreichen Entwicklung verdanken wir zweifellos den Initiativen und Verdiensten ihres Gründers und ersten Herausgebers (1987-2005), Prof. em. Dr. Dr. Dr.h.c. Dr.h.c. **Theodor Nikolaou**, dem *zum anderen* das vorliegende Doppelheft anlässlich seines 70. Geburtstages gewidmet ist. Der seit dem 1. Oktober 2005 emeritierte Professor Nikolaou hat uns ein schwerwiegendes Erbe hinterlassen.

Die Schriftleitung des „Orthodoxen Forums" hat sich vorgenommen, Prof. Nikolaous 70. Geburtstag am 24. März 2012 durch die Herausgabe des vorliegenden Doppelheftes als einer glanzvollen *Festschrift* zu feiern. Damit wollen wir nur an ein breites Spektrum der zahlreichen Tätigkeiten, Engagements, Verdienste und Erfolge von Herrn Nikolaou, die uns alle mit großer Verantwortung konfrontieren, mit Nachdruck erinnern: An seine Lehrtätigkeit. Nach 34 Jahren verdienstvoller und fruchtbarer Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten und auch als Gastprofessor an ausländischen Hochschulen hat der Kollege Nikolaou eine große Zahl ehemaliger Studierender wissenschaftlich geprägt.

Zahlreiche Theologen (und nicht nur diese) – unter ihnen auch wir, seine nunmehr Universitätskollegen - fühlen sich als ehemalige Schüler dem Professor und Lehrer Theodor Nikolaou eng verbunden. Wir alle widmen ihm die vorliegende Festschrift als Zeichen unserer Verbundenheit und Dankbarkeit. Dem Festband haben wir folgenden Titel gegeben:

„Die Schüler ehren ihren Lehrer.
Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou"

Als der jetzige Herausgeber der Zeitschrift „Orthodoxes Forum" bin ich allen zu diesem Buch Beitragenden zu großem Dank verpflichtet. Ich bin froh, dass sich durch die Abstammungsvielfalt der Autorinnen und Autoren dieses Bandes (aus Armenien, Deutschland, Georgien, Griechenland, Rumänien, USA) das eindrucksvoll breite Spektrum der jahrelangen Lehrtätigkeit von Prof. Theodor Nikolaou am deutlichsten aufzeigen lässt. Darüber hinaus möchte ich mich bei dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Herrn Dr.

h.c. Augoustinos (Labardakis), der zugleich Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland ist, für sein inspiriertes Grußwort herzlich bedanken.

Schließlich möchte ich Herrn Nikolaou für seine Verdienste und seinen Einsatz einen herzlichen Dank aussprechen. Gott möge ihn uns weiterhin gesund und munter beibehalten. Zu seinem 70. Geburtstag beglückwünschen wir ihn.

ΧΡΟΝΙΑ ΠΟΛΛΑ!

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Einleitendes Grußwort

Metropolit Augoustinos von Deutschland,
Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD)

Ὁμογάλακτος, der von der gleichen Amme Gesäugte, der Milchbruder: mit diesem schönen griechischen Wort bezeichnen und begrüßen sich die weltweit verstreuten Absolventen der Theologischen Hochschule von Chalki und bringen damit nicht nur ihre Reverenz gegenüber ihrer (immer noch geschlossenen) Alma Mater zum Ausdruck, sondern auch ihre innere Verbundenheit untereinander. Die Jahre in Chalki bedeuten für uns alle, die wir die Chance hatten, dort zu studieren, eben nicht nur eine x-beliebige Zeitspanne unserer akademischen und kirchlichen Laufbahn, sondern κατ' ἐξοχὴν die Zeit der Prägung und der Orientierung, die unser ganzes Leben bestimmen sollte.

Dies gilt ganz sicher auch für den ὁμογάλακτος Theodor Nikolaou, der im Jahr nach meinem Abschluss nach Chalki kam, dort aber die gleichen akademischen Lehrer hatte und insbesondere, ebenso wie ich, die väterliche Zuneigung und Fürsorge des damaligen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras erfahren durfte. Das Lebensprogramm des Brückenbauers Athenagoras wurde auch sein Lebensprogramm: unzählige dieser Brücken hat er in den Jahrzehnten seines Wirkens in Deutschland gebaut, sei es im Bereich der lokalen und regionalen Ökumene, der großen zwischenkirchlichen Dialoge oder der akademischen Theologie in Bonn und München.

Als Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) bin ich hocherfreut, dass diese Pionierarbeit von Professor Nikolaou an dieser Stelle gewürdigt wird und spreche allen Initiatoren der vorliegenden Festschrift, insbesondere Professor Konstantinos Nikolakopoulos, meinen Dank aus. Als Metropolit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gratuliere ich Professor Nikolaou zum bevorstehenden 70. Geburtstag und wünsche ihm Schaffenskraft und Freude, um weitere Brücken zu bauen. Und als ὁμογάλακτος und langjähriger Freund umarme ich ihn und seine liebe Familie mit dem Haussegen des Psalmisten: „Wohl dem Mann, der den Herrn fürchtet und ehrt und der auf seinen Wegen geht! Was deine Hände erwarben, kannst du genießen; wohl dir, es wird dir gut ergehen. Wie ein fruchtbarer Weinstock ist deine Frau drinnen in deinem Haus. Wie junge Ölbäume sind deine Kinder rings um deinen Tisch. So wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet und ehrt. Es segne dich der Herr vom Zion her. Du sollst dein Leben lang das Glück Jerusalems schauen und die Kinder deiner Kinder sehen." (Psalm 127/128)

Jurisdiktion und Gerichtsbarkeit des Patriarchates von Serbien nach dem Zerfall Jugoslawiens

von Anargyros Anapliotis, München

1. Einleitung

Die Jurisdiktionsfrage einer autokephalen Kirche, die ohnehin zu den spannendsten und strittigsten Themen des orthodoxen Kirchenrechts gehört, wird im Fall des serbischen Patriarchates nach dem Jugoslawienkrieg immer interessanter. Nach Art. 14 des geltenden Statuts der serbisch-orthodoxen Kirche umfasst die serbische Kirche alle orthodoxen Christen, die sich im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens befinden. Demzufolge ist das gesamte Territorium des ehemaligen Jugoslawiens weiterhin in Diözesen des serbischen Patriarchates geteilt:

- In Serbien: Belgrad, Novi Sad, Sremski Karlovci, Vršac, Požarevac, Šabac, Kragujevac, Kraljevo, Zaječar, Niš, Prijepolje, Vranje, und im Kosovo Prizren (die Eparchie im Kosovo betrachtet sich auch staatlicherseits weiterhin als zu Serbien gehörig)
- In Bosnien und Herzegowina: Banja Luka, Tuzla, Sarajevo, Mostar, Bosanski Petrovac
- In Montenegro: Cetinje
- In Kroatien: Pakrac, Dalj, Karlovac, Bijelo Brdo, Šibenik, Zagreb-Ljubljana (mit Slowenien).

Der Jugoslawienkrieg und der Zerfall dieser ehemaligen Föderation in verschiedene Staaten hat faktisch den ehemaligen jugoslawischen Staat und die Kirche in mehrere Teile gespalten, aber an der (panorthodox anerkannten) Jurisdiktion des serbischen Patriarchates nicht viel geändert. Die Orthodoxe Kirchenfamilie erkennt für alle im ehemaligen Jugoslawien lebenden orthodoxen Christen, unabhängig von ihrer Volkszugehörigkeit, das Patriarchat von Serbien als die für sie zuständige Kircheninstanz an.

Die kanonische Basis dieser Praxis wirft jedoch viele interessante Fragen als solche auf, die direkt die Basis des orthodoxen Selbstverständnisses bezüglich der Autokephalie betreffen:

Ist die Jurisdiktion und die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte des serbischen Patriarchates auf der Basis der Theorie des „Kanonischen Territoriums" zu verstehen, d. h. ist das ehemalige Jugoslawien eine noch immer bestehende kanonische territoriale Einheit?

Ist diese Zuständigkeit auf das „serbische Volk" bezogen? Ist die Volkszugehörigkeit das Kriterium heutiger Jurisdiktion?

Oder basiert die heutige Jurisdiktion auf dem Wortlaut des Tomos zur Verleihung der Autokephalie vom Oktober 1879 und des Tomos über die Patriarchatsproklamation vom März 1920, nach der die autokephalen Kirchen Serbiens, Montenegros, Karlovacs, sowie zweier dalmatinischen Bistümer neu zur Vereinigten Serbischen Kirche zusammengefasst und in den Rang eines Patriarchats erhoben wurden[1]?

In diesem Aufsatz soll zuerst eine kurze rechtsgeschichtliche Entwicklung des serbischen Patriarchates erfolgen, dann werden die drei verschiedenen Theorien zur Autokephalie

[1] Vgl. hier *Theodor Nikolaou,* Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion (Münchner Universitätsschriften, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 20), St. Ottilien 2005, S. 101f.

erläutert, die von den verschiedenen orthodoxen Kirchen bzw. Theologen aufgestellt wurden und anschließend auf den Fall Jugoslawiens angewandt. Außerdem werden die kanonischen Fakten der schismatischen Kirchen von FYROM und Montenegro dargestellt, die die Einheit der Orthodoxie in diesen Territorien ernsthaft bedrohen und weitreichende Probleme für das Bild der Gesamtorthodoxie nach innen und nach außen mit sich bringen. Am Beispiel dieser Jurisdiktion wird anschließend die Gerichtsorganisation des serbischen Patriarchates erläutert.

2. Kurze rechtsgeschichtliche Vorbemerkungen[2]

Schon im Jahre 1219 wurde der Heilige Savva vom Ökumenischen Patriarchen zum ersten „Erzbischof von Serbien und dem Küstenland" ernannt und geweiht. Sitz des neuen Erzbistums wurde Peć im heutigen Kosovo. Der mächtige Nemajide Stefan Duschan gründete 1346 das serbische Patriarchat, um seinen sich 1345 selbst verliehenen Titel „Zar und Kaiser der Serben, Griechen, Bulgaren und Albaner" kirchlicherseits zu begründen. Erst im Jahre 1375 wurde dieses eigenmächtige und unkanonische Schisma vom Ökumenischen Patriarchat wieder aufgehoben, indem es das Patriarchat von Peć anerkannte. 1459 kam Serbien unter türkische Herrschaft und wurde als Diözese dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt.

Als Serbien im zweiten serbischen Aufstand 1815–1817 ein fast autonomes Fürstentum unter osmanischer Oberhoheit gründete, räumte das Ökumenische Patriarchat dem neuen serbischen Fürstentum eine innere Autonomie unter seiner Aufsicht ein, die 1831 erweitert wurde. Nach dem Befreiungskampf gegen die Türken (1877/78) wurde Serbien 1878 im Berliner Kongress von den Großmächten als souveräner Staat anerkannt. Der staatlichen Souveränität folgte die kirchliche Selbstständigkeit, und die serbische Kirche wurde durch den Tomos des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. vom 20. Oktober 1879 für autokephal erklärt. Nach dem Zweiten Weltkrieg (1918) wurde das „Königreich der Serben, der Kroaten und der Slowenen" gegründet, das seit 1929 den Namen Südslawien (Jugoslawien) trug. Die heilige Synode des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel dekretierte durch Patriarchaltomos am 19. März 1920 **unter Berücksichtigung der Grenzen von 1918**, dass die autokephalen Kirchen Serbiens, Montenegros, Karlovacs, sowie zwei dalmatinische Bistümer neu zur Vereinigten Serbischen Kirche zusammengefasst und in den Rang eines Patriarchats erhoben werden. Am 28. September 1920 wurde der Metropolit von Belgrad, Dimitrije Pavlović, zum ersten Patriarchen der vereinigten serbischen Kirche erhoben. Seitdem erkennen alle orthodoxen Kirchen diese territoriale Einheit als das „Serbische Patriarchat" an.

---

[2] Vgl. auch Serbian Orthodox Church, its Past and Present, 8 Bde., Belgrad 1965-1992, hrsg. von der serbischen Kirche. *Th. Bremer*, Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, (Das östliche Christentum, N.F., 42) Würzburg 1992 (vgl. Rezension von *Th. Nikolaou* OFo 8 [1994] 129-131). *I. Tarnanidis*, Ιστορία τῆς σερβικῆς ἐκκλησίας, Thessaloniki 1985. *Dr. Djordjevic*, The Serbian Orthodox Church, the Disintegration of the Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegowina, in: *P. Mojzes (Hg.)*, Religion and the War in Bosnia, Atlanta 1988, S. 150-159. *Theodor Nikolaou*, a.a.O., S. 101f. *Dimitrios Gonis*, Ιστορία των ορθοδόξων εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας, Athen 2001, S. 175ff.

3. Das Kriterium der Autokephalie einer Lokalkirche und das unterschiedliche Verständnis des Begriffs ἔθνος im 34. Kanon der Apostel

Die kanonische Untersuchung des Problems des persönlichen Geltungsbereiches des Statuts der serbischen Kirche und der kanonischen Zugehörigkeit der Gebiete der unabhängigen Staaten von Serbien, FYROM, Montenegro, Slowenien, Kroatien und Kosovo erfordert zuerst kurz, auf die Frage nach der Selbstständigkeit der Ortskirchen im Sinne der Autokephalie genauer einzugehen. Von vielen Autoren wird ausdrücklich die Bedeutung der Ökumenischen Konzile der Alten Kirche bei diesem Prozess des Verständnisses der Selbstständigkeit der Lokalkirche hervorgehoben. Nikodemus Milasch und Theodor Nikolaou[3] weisen zu Recht auf die Schlüsselrolle der Ökumenischen Konzilien hin, was die Autokephalie anbelangt:

1. So ist eine autokephale Kirche (in Analogie zu den Kanones über die patriarchalische Jurisdiktion in der Alten Kirche) von den anderen in ihrer Hierarchie unabhängig (Vgl. 8. Kanon des III. allgemeinen Konzils, mit welchem die Autokephalie der Kirche von Zypern bestimmt und das diesbezügliche kanonische Prinzip zum Ausdruck gebracht wird.)
2. Jede autokephale Kirche steht in einer abgestuften Hierarchie von Rechten und Privilegien vor den anderen („Reihenfolge der Kirche in den Diptychen" vgl. 7. Kanon des I. allgem. Konzils und 28. Kanon des IV. allgem. Konzils. Siehe 131. Nov. Justin. 2. Kap.)
3. Jede autokephale Kirche hat ihre eigene Gesetzgebung und ihre unabhängige Gerichtsbarkeit (37. Kan. Apost.; II. allgem. Konzil 2. Kan. Vgl. das Sendschreiben der afrikanischen Synode bei Nik. Milasch auf S. 302, Anm. 4)
4. Jeder autokephalen Kirche werden besondere lokale Gebräuche und kirchliche Riten zugestanden (Vgl. die Einleitung in dem Sendschreiben der orientalischen Patriarchen vom Jahr 1724, mit welchem sie die Beschlüsse des Konzils von Jerusalem von 1672 den Christen Großbritanniens mitteilen [Ausgabe Moskau 1848. Blatt 13b]. Über den Unterschied von Riten und Gebräuchen in den Kirchen der früheren Zeiten, siehe Sokrates, Kirchengeschichte. V, 22).

„Wenngleich die Kanones die Selbstständigkeit der Partikularkirchen anerkennen, so gestatten sie mit Rücksicht auf die Einheit der Kirchen nicht,

a. dass in diesen Partikularkirchen eine neue Glaubenslehre geschaffen, oder dass die allgemeine Lehre in irgendeiner Beziehung vernachlässigt werde (III. allgem. Konz. 7. Kan.; 1 Trull. Kan.),
b. dass in der Kirchenverwaltung von den fundamentalen Gesetzen der allgemeinen Kirche abgewichen werde (2. Trull. Kan.; VII. allgem. Konz. 1. Kan.),
c. dass Neuerungen in dem eingeführt werden, was durch die apostolische Tradition geheiligt erscheint und durch Jahrhunderte in der Kirche bewahrt wurde (13.28. 29. 32. 55. 56. 81. Trull. Kan.; VII. allgem. Konz. 7. Kan.; Gangra, 21. Kan.),
d. dass die geistliche Einheit mit den übrigen Kirchen aufgehoben werde (Siehe oben § 51, S. 211 ff.) und

---

[3] *Nikodim Milasch*, Das Kirchenrecht der orientalischen Kirchen, (übersetzt von Alexander Pessic) Mostar 1905, S. 302f.; *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 102f.

e. dass die lokalen Rechte und Gebräuche der übrigen Kirchen verletzt werden (III. allgem. Konz. 8. Kan.; 39. Trull. Kan.; Basilius d. Gr 1. Kan. Siehe die Schlußworte des 70. Kan. von Karthago)."[4]

In der Auslegung der Kanones der Ökumenischen Konzilien über die Selbstständigkeit einer Lokalkirche herrscht im Großen und Ganzen Einstimmigkeit. Die konkrete Gestaltung der Selbstständigkeit, Autokephalie, d.h. „die Selbstständigkeit einer Lokalkirche nach innen" ist strittig und wird meistens mit dem Kanon 34 Apost. in Verbindung gebracht: „Die Bischöfe jedes Volkes sollen wissen, dass einer von ihnen der Erste (Primus) sein müsse, und sollen ihn als ihr Haupt ansehen und weiter nichts ohne seine Zustimmung tun; nur das allein soll jeder tun, was auf seine eigene Gemeinde und die ihr untergeordneten Orte Bezug hat. Aber auch jener (der Primus, der Metropolit) darf nichts ohne die Zustimmung aller tun; denn so wird Eintracht herrschen und Gott verherrlicht werden durch Christus im Heiligen Geist"[5].

Die sich aufzeigende Problemstellung umfasst den Bedeutungsunterschied des Begriffs „ἔθνος", der zum einen als ein „Volk" bzw. eine „Nation" (die Serben, die Rumänen, ...) und zum anderen als eine „Provinz" bzw. abgegrenztes Territorium interpretiert wird. Um diese definitorische Fragestellung ist ein heftiger Streit zwischen zwei bekannten Kanonisten des 19. Jahrhunderts, Saguna (1809-1873) und Radic, entbrannt. Radic kritisierte die Ordnung, welche unter Saguna in Rumänien herrschte, heftig[6]. Eine Errichtung einer eigenständigen Metropolie für Rumänen, obwohl beide Metropolien in dieser Zeit innerhalb einer staatlichen Einheit waren, sei aufgrund der Auslegung des Kanons 34 der Apostel nicht zulässig. Radic versteht diesen Kanon dahingehend, dass „ἔθνος" nicht im Sinne von „gens" (Volk), sondern als „provincia" (eigene politische Verwaltungseinheit) angesehen werden muss, da Christus der Kirche „einen kosmopolitischen Charakter verliehen hat, der jeden und auch den nationalen Popularismus ausschließt"[7]. Saguna hingegen benutzt denselben Kanon für seine, laut Radic wörtliche, aber nicht sinngemäße Interpretation, und versteht „ἔθνος" als „Volk". Radic verweist in seiner Kritik an der Definition Sagunas auf Kanon 9 des Konzils von Antiochien, wo „ἔθνος" eben im Sinne einer Verwaltungseinheit ausgelegt worden sei. Es bleibt jedoch die Frage, ob die Apostolischen Kanones bereits vor diesem Konzil angesiedelt werden können und so der Kanon von Antiochien als Auslegungsmaßstab betrachtet werden kann. Für die weitere Behandlung der Fragestellung um die Interpretation des „ἔθνος"-Begriffs wird zunächst auf die erstere Auslegung eingegangen, die mit dem Begriff „ἔθνος" ein Volk bezeichnet.

a) Die Volkszugehörigkeit als Kriterium der Autokephalie

In Anlehnung an Saguna findet man eine klare Interpretation des Begriffes „ἔθνος" als Volk und des Volkes – der Nation als Kriterium der Autokephalie im Statut der rumänisch-orthodoxen Kirche von 2008, so heißt es z. B. in Art. 5:

---

[4] *Nikodim Milasch*, a.a.O., S. 303.

[5] *Anargyros Anapliotis,* Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis, St. Ottilien 2009, S. 43.

[6] Vgl. *Thomas Bremer,* Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 1992, S. 96.

[7] *R. von Radic,* Die orthodox-orientalischen Partikularkirchen in den Ländern der ungarischen Krone, Budapest 1886, S. 98, ziziert in: *Thomas Bremer,* Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 1992, S. 97.

„(1) Die Rumänische Orthodoxe Kirche umfasst alle orthodoxen Christen *innerhalb des Landes, die rumänisch-orthodoxen Christen außerhalb der Landesgrenzen* sowie diejenigen, die kanonisch in ihre Gemeinschaft aufgenommen wurden.

(2) Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist gemäß ihres apostolischen Alters, der Tradition und der Anzahl der Gläubigen sowie ihrem besonderen Beitrag zum Leben und zur Kultur des rumänischen Volkes national und mehrheitlich. Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist *die Kirche des rumänischen Volkes*"[8].

Wie hieraus hervorgeht, bezieht die rumänisch-orthodoxe Kirche den Begriff ἔθνος weder auf eine Provinz noch auf die orthodoxen Christen innerhalb der Landesgrenzen Rumäniens, vielmehr auch auf diejenigen der „rumänischen Nation" angehörenden außerhalb der Landesgrenzen lebenden Orthodoxen. Die rumänisch-orthodoxe Kirche versteht sich nicht nur als Kirche des Landes Rumänien, sondern im umfassenderen Sinn als Kirche des rumänischen Volkes, in welchen Ländern es auch immer verstreut sei. So kennt die rumänisch-orthodoxe Kirche, wie in Art. 6 B ihres Statutes geregelt auch Bistümer außerhalb der rumänischen Landesgrenzen. Die Heilige Synode (oberstes Verwaltungsorgan der rumänisch-orthodoxen Kirche) umfasst, wie in Art. 12 (1) des Statuts geregelt, alle amtierenden Metropoliten, Erzbischöfe, ... und beschränkt sich nicht auf die Diözesen in Rumänien. Zudem wird in Art. 17 in Bezug auf die Ständige Synode geregelt, dass sie „sich aus dem Patriarchen und allen amtierenden Metropoliten der Eparchien innerhalb und außerhalb der Grenzen Rumäniens zusammen[setzt]"[9]. Auch die in Art. 26 (i) geregelten Aufgaben des Patriarchen unterstreichen den Befund, dass das Statut der rumänisch-orthodoxen Kirche den Begriff ἔθνος im Sinne eines Volkes interpretiert[10].

Spuren dieser Volk-Interpretation des ἔθνος sind trotz der o.g. Reaktion von Radic auf die Volksidee von Saguna **auch im Statut der serbisch-orthodoxen Kirche** (SOK) zu finden. Der SOK unterstehen laut Art. 15 ihres Statuts auch Diözesen im Ausland[11]. Das Hl. Bischofskonzil bilden laut Art. 56 „alle Diözesanbischöfe unter dem Vorsitz des Patriarchen"[12]. Somit werden auch hier alle Diözesanbischöfe, auch die im Ausland, unter dem Dach des Hl. Bischofskonzils zu der einen SOK vereinigt. Die SOK beschränkt sich daraus folgernd also nicht auf ein bestimmtes Territorium, sondern ist auf das gesamte Volk der Serben ausgedehnt worden. Auch die Hl. Bischofssynode, die aus dem Patriarchen und vier gewählten Diözesanbischöfen besteht, beschränkt sich nicht auf Bischöfe, die aus Serbien kommen, sondern bezieht sich auf alle möglichen Diözesanbischöfe[13]. Die Zusammensetzung des Großen Kirchengerichts (Art. 72), des Patriarchatsrats (Art. 82) und des Patriarchatsverwaltungsausschusses (Art. 92) belegen das Verständnis des Begriffs ἔθνος im umfassenden Sinne des Volkes, da nicht nur im geographischen Territorium Serbiens ansässige Bischöfe zu Mitgliedern gewählt werden können, sondern alle zum kulturellen und

---

[8] Statut für die Organisation und für die Tätigkeit der Rumänischen Orthodoxen Kirche, genehmigt von der Hl. Synode durch die Entscheidung 4768 / 28 Nov. 2007, bestätigt durch die Regierung Rumäniens durch HG 53 / 16. Januar 2008 und veröffentlicht im „Monitorul Oficial" (Amtliches Blatt) Nr. 50 / 22. Jan. 2008, Art. 5.

[9] A.a.O., Art. 17 (2).

[10] „Vorsitz in der Heiligen Synode bei der die Wahl der rumänischen orthodoxen Metropoliten im Land und außerhalb der Grenzen Rumäniens", A.a.O., Art 26 (i).

[11] Vgl. Die Verfassung der serbisch-orthodoxen Kirche von 1957 mehrmals geändert, Art. 15.

[12] A.a.O., Art. 56.

[13] Vgl. a.a.O., Art. 58.

geistlichen Territorium – zum Volk – gehörende Diözesanbischöfe bei einer möglichen Wahl miteingeschlossen sind. Demzufolge umfasst das Patriarchat von Serbien nach dieser Theorie *alle mit dem serbischen Volk und der serbischen Kultur und Sprache verbundenen orthodoxen Christen auf der ganzen Welt.*

b) Die Theorie des kanonischen Territoriums

Eine andere Interpretation des Kanon 34 Apost. vertritt die russische orthodoxe Kanonistik und Kirche. Im Folgenden soll diese Position anhand des Vortrags von Metropolit Hilarion Alfejev an der Budapester Katholischen Theologischen Akademie am 07. Februar 2005 herausgearbeitet werden. Alfejev interpretiert ἔθνος nicht im Sinne von Volk, sondern von Provinz – von einem festgelegten Territorium – und spricht in diesem Kontext vom Prinzip des „Kanonischem Territoriums". Er legt Kanon 34 Apost. mit den umliegenden Kanones aus. In den „Kanones" wird darauf bestanden, dass der Bischof seine Diözese nicht verlassen und aus eigenem Willen in eine andere Diözese gehen soll (Apost 14); ein Bischof kann außerhalb seiner Diözese keine Weihen erteilen (Apost 35); ein von der kirchlichen Gemeinschaft exkommunizierter Kleriker oder Laie kann, wenn er in eine andere Stadt kommt, durch einen anderen Bischof nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden (Apost 12); ein Kleriker, der ohne Zustimmung seines Bischofs in eine andere Diözese gegangen ist, geht des Rechtes verlustig, priesterliche Handlungen vorzunehmen (Apost 15); eine über einen Kleriker durch einen Bischof verhängte Suspendierung oder Exkommunikation kann durch einen anderen Bischof nicht aufgehoben werden (Apost 16 und 32)"[14]. Aus diesem Kontext ergibt sich, dass **„ἔθνος" in Kanon 34 Apost. mit einem bestimmten Territorium zu identifizieren sei.**

Alfejev verweist in seiner Darstellung der historischen Entwicklung des Prinzips des „Kanonischen Territoriums" auf den Streit zwischen Basileios dem Großen und Anthimos von Tyana, als im Winter 371/372 die staatliche Provinz Kappadokien geteilt wurde und nun jeder Teil seine eigene Hauptstadt bekam. Nach Konflikten und dem Tod des Basileios im Jahr 379 wurde schließlich Anthimos als Metropolit von Kappadokien II anerkannt. Dies ist für Metropolit Hilarion der Beweis für das Prinzip des „Kanonischen Territoriums". „Auf Grundlage der historischen Daten können wir ausreichend fundiert sagen, dass das Prinzip des Kanonischen Territoriums auf der Ebene der einzelnen Diözesen sich schon in apostolischer Zeit auszuformen begann und durch die kirchliche Praxis des II. und III. Jahrhunderts gefestigt wurde"[15]. Von diesem Befund ausgehend, nimmt er eine kritische Reflexion der Doppelbesetzung von kanonischem Territorium in der Folge des Schismas nach dem Konzil von Chalkedon, Kritik an römischer Mission in orthodoxen Ländern und Kritik an der derzeitigen Situation auf dem nordamerikanischen Kontinent vor. Die russisch-orthodoxe Kirche versucht gemäß dem Prinzip des „Kanonischen Territoriums" eine autokephale amerikanisch-orthodoxe Kirche zu etablieren. „Es konnte erwartet werden, dass sich auch die Orthodoxen anderer Jurisdiktionen dieser autokephalen Kirche, die den Namen Orthodoxe Kirche in Amerika erhielt, anschließen würden. Das trat jedoch nicht ein, und zur Zeit gibt es neben dieser autokephalen Kirche in Amerika Metropolien, Erzbistümer und

---

[14] Vortrag auf dem Internationalen Symposium für Kirchenrecht an der Budapester Katholischen Theologischen Akademie, 7. Februar 2005.

[15] Ebd.

Diözesen der Kirchen von Konstantinopel und Antiochien und anderer Landeskirchen"[16]. Somit ist das Prinzip des „Kanonischen Territoriums" verletzt.

Obwohl der Begriff „ἔθνος" im Kanon 34 Apost. jedoch mit einem bestimmten Territorium identifiziert wird, ist dieses Territorium nicht an die Entwicklung der jeweiligen staatlichen Grenzen anzupassen, wie der Metropolit mit Nachdruck betont: „Die Grenzen der Kirchen fallen in vielen Fällen mit den Grenzen der Staaten zusammen, jedoch führt eine Veränderung der Staatsgrenzen keineswegs notwendig zu einer Teilung der Kirchen"[17]. So umfasst das Kanonische Territorium der russisch-orthodoxen Kirche trotz dem Zerfall der UdSSR „die orthodoxen Gläubigen Russlands, der Ukraine, Belorusslands, Moldawiens, Kasachstans, Usbekistans, Turkmenistans, Kirgisistans, Tadschikistans, Estlands, Lettlands und Litauens"[18]. Demzufolge und in Analogie *umfasst das Kanonische Territorium der Kirche Serbiens trotz dem Zerfall Jugoslawiens die orthodoxen Christen von Serbien, Bosnien, Kroatien, Kosovo, Montenegro und FYROM.*

c) Die Kritik an den beiden Theorien und die Bedeutung des Wortlautes des Tomos

Gegenüber dieser in der kirchenrechtlichen Literatur und kirchlichen Praxis vorherrschenden Meinung ist viel Kritik ausgeübt worden. Ein Kanonisches Territorium, welches mehrere Staaten umfasst, die keine staatliche Einheit mehr bilden (wie die Sowjetunion und das ehemalige Jugoslawien) erscheint sehr widersprüchlich zu sein. Im Falle einer Identifikation des Begriffs „ἔθνος" mit einem Territorium und aufgrund des historischen Befundes in Bezug auf die Teilung Kappadokiens lässt sich ein kanonisches Territorium, das sich über mehrere Staaten erstreckt, nicht rechtfertigen. „Ἔθνος" müsste von einer Identifikation mit einem geographischen Territorium getrennt und auf ein kulturelles und geistiges Territorium, wo das Kirchenvolk lebt, ausgedehnt werden, um unterschiedliche Staaten in einer Kirchenstruktur zu vereinigen.

Theodor Nikolaou bezieht sich auch auf den vorliegenden Kanon 34 Apost. und widerlegt die klassische rumänische Interpretation und Gleichsetzung des Begriffes ἔθνος mit Nation, indem er den Begriff „ἔθνος" philologisch untersucht und den Unterschied zum Begriff der Nation herausstellt. „[W]ährend Ethnos von seiner Etymologie her sich allgemein auf dieselbe Gewohnheit (ἔθος) oder sonstige Eigentümlichkeit bezieht, durch die eine Gruppe sich verbindet bzw. von anderen unterscheidet, betont der Begriff Nation (lat. natio, hergeleitet von nasci[19], geboren werden) in erster Linie die Geburt und Abstammung bzw. den Herkunftsort"[20]. Der Begriff ἔθνος ist demnach viel weiter gefasst als der Begriff Nation. Des Weiteren leitet sich der Begriff der Nation vom griechischen γένος (lat. gens) ab und nicht von ἔθνος. Daher ist folgerichtig festzuhalten, dass sich der Wirkungsbereich einer autokephalen Kirche nicht auf das Gebiet einer Nation beschränkt, sondern sich auf das jeweilige Volk, wo auch immer es verstreut lebt, ausweitet.

---

[16] Ebd.

[17] Ebd.

[18] Ebd.

[19] Auf diese etymologische Herkunft des Wortes hat bereits *Isidor von Sevilla* (Etym. IX, 2,1: *PL* 82, 328 B. IX, 4,4: *PL* 82, 549 C) hingewiesen.

[20] *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (Münchner Universitätsschriften, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 20), St. Ottilien 2005, S. 90.

Nikolaou entwickelt diese philologische Herleitung des Begriffs „ἔθνος" konträr auch zur ethymologischen Bedeutungsfindung von Peter Plank, der die Basis der o.g. Theorie des kanonischen Territoriums liefert. Seiner Meinung nach sei mit „ἔθνος" „bei einer Reihe von Schriftstellern des 1.-3. Jahrhunderts n.Chr. [...] nichts anderes als eine Provinz des römischen Reiches gemeint"[21]. Plank bezieht sich in seiner Analyse auf das Greek-English Lexicon von Liddell-Scott[22]. Nikolaou unterzieht die im Lexikon angegebenen Verweise einer Prüfung und kommt zum gegenteiligen Schluss, wie Peter Plank. „(...) Was die oben zitierten Stellen angeht, so könnte man zwar den Begriff Ethnos statt mit ‚Volk' eventuell auch mit ‚Provinz' wiedergeben; aber diese Bedeutung wäre eine übertragene und sekundäre. Besonders deutlich ergibt sich dies z. B. aus der Stelle von Appian (Beleg Nr. 1), wo nach den Ioniern und Äoliern von ‚all den anderen Völkern (ἔθνη)' die Rede ist; in Klammer wird hinzugefügt: καὶ καλοῦσιν αὐτὰ ἑνὶ ὀνόματι Ἀσίαν τὴν κάτω = ‚und die diese (sc. die anderen Völker) mit dem Sammelnamen Unteres Asien bezeichnen'. Während also der Begriff ἔθνη nach den Äoliern und Ioniern eindeutig mit Völkern wiedergegeben werden muss, bezieht sich der übliche Name der Region ‚Unteres Asien' auf αὐτά, d. h. er wird auf die Völker übertragen (...)"[23].

Zusammengefasst widerlegt Nikolaou sowohl die Nationstheorie als auch die Theorie des Kanonischen Territorums: „Denn der Kanon 34 der Apostel hat die Einheit und Ordnung einer Ortskirche (und nicht einer Nationalkirche) im Blick und betrifft somit die Autokephalie auf der Ebene der Metropolie; unter Ethnos ist dort das christliche Volk einer Metropolie gemeint, das selbstverständlich eine konkrete geographische Ortschaft, eine konkrete Provinz, bewohnt. Aber der Begriff Ethnos bedeutet nicht eine „Provinz" im politisch-geographischen Sinne an und für sich"[24].

Wenn wir diesen kritischen Überlegungen folgen, kann gesagt werden, dass weder die „Nation" (nach rumänischem Vorbild) noch das „Weiterleben" des jugoslawischen Territoriums im Kirchenrecht (nach der Theorie des Kanonischen Territoriums) das Kriterium der heutigen Jurisdiktion des serbischen Patriarchates sind. Das eigentliche Kriterium ist der weiterhin gültige Tomos der Autokephalieproklamation von 1879 und der Patriarchatserhebung vom 19. März 1920, mit dem die autokephalen Kirchen Serbiens, Montenegros, Karlovacs, sowie zwei dalmatinische Bistümer zur Vereinigten Serbischen Kirche zusammengefasst wurden. Der zweite Tomos, der die Grenzen von 1918 voraussetzt, *wurde nie geändert und bleibt das panorthodox anerkannte Dokument bezüglich der Jurisdiktion der Vereinigten Serbischen Kirche.*

Diese staatliche Integration wurde nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Aufstieg Titos zur Föderativen Volksrepublik Jugoslawien (1945–1963) und dann zur Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien (ab 1963) durchgesetzt. Die kirchliche Zugehörigkeit der orthodoxen Bevölkerung dieses Großterritoriums war immer eines der schwierigsten Kapitel des orthodoxen Kirchenrechts. Die verschiedenen Territorien dieses Bundeslandes waren ethnisch und religiös nicht homogen, und diese Tatsache spiegelte sich

---

[21] *Peter Plank*, Praktische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie, *OFo* 10 (1996), 43f.

[22] *H. G. Liddell – R. Scott (Hgg.)*, A Greek-English Lexicon, Oxford [9]1940 (ND 1982), S. 480.

[23] *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 94. Dort auch weitere Belege für die Verwendung des Begriffs „ἔθνος" im Sinne von Volk.

[24] *Theodor Nikolaou*, a.a.O., S. 96.

auch in der Kirchenverwaltung und Organisation wider. Nach dem Zerfall Jugoslawiens ist trotz Krieg und Millionen von Toten dieses Territorium von allen orthodoxen Kirchen als das Jurisdiktionsterritorium des serbischen Patriarchates erhalten geblieben. Nationalkirchliche Bestrebungen konnten jedoch trotz des Versuches, ein „orthodoxe[s] Christentum serbischen Stils und serbischer Erfahrung, verwirklicht und ausgedrückt in den großartigsten Vertretern des serbischen Volkes, in erstes Linie im heiligen Sava"[25] in allen Ländern des ehemaligen Jugoslawiens einzurichten, nicht abgewehrt werden.

Die kanonischen und kirchenrechtlichen Problemfelder in diesem Kontext sind mehrere:

4. Die sogenannte „makedonische" Eparchie

1945 wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die Föderative Volksrepublik Jugoslawien gegründet und 1963 benannte sich die Volksrepublik in die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawiens um. Bereits 1946 wurde die Region Vardar-Mazedonien als Teilrepublik des Föderativen Staates anerkannt, als „SR Makedonija". Die Anerkennung aus dem Jahre 1946 hatte auch zur Folge, dass die slawischen Mazedonier als eigenständige Nation anerkannt wurden. Um diesem Status gerecht zu werden, wurde eine "mazedonische Sprache" auf der Basis ihrer Dialekte zunächst standardisiert und später immer weiter zu einer serbisch geprägten Einheitssprache ausgebaut.

Im Jahre 1952 wurde zunächst eine (kanonisch nicht klar zu definierende) mazedonisch-orthodoxe „Landeskirche" gebildet[26]. Unter dem massiven Einfluss der kommunistischen Machthaber erfolgte 1958 die selbstständige Errichtung einer autonomen „mazedonisch-orthodoxen Kirche" gegen den Widerstand der griechisch-orthodoxen und zuerst auch der serbisch-orthodoxen Kirche, nachdem sie sich auf die historische Bedeutung des Ochrider Patriarchats berufen hatte[27]. Die Bischöfe der Provinz bildeten eine Synode und letztgenannte gab ein Statut heraus. In dieser „Verfassung der autonomen Kirche von Makedonien" von 1958 wurde proklamiert, dass der Erzbischof von Ochrid und Skopje und Makedonische Metropolit an der Spitze der makedonischen orthodoxen Kirche als ihr selbstständiges Oberhaupt steht[28].

Ein Jahr später (1959) erfolgte vom serbischen Patriarchen German die, wieder von der zentralen kommunistischen Regierung gesteuerte, Anerkennung gewisser Autonomie-Rechte für die makedonische Kirche durch das serbische Patriarchat. Das Ökumenische Patriarchat reagierte sofort scharf und Patriarch Athenagoras wandte sich an Patriarch German, mit dem Argument, dass die Verleihung von Autonomierechten eine panorthodoxe Angelegenheit ist und mit dem Ökumenischen Patriarchen vorher abgesprochen werden sollte. Die damalige Haltung des serbischen Patriarchats zum Thema kann dem Patriarchalbrief vom 31. Mai 1961 (Sin. br. 515 vom 31. Mai 1961) entnommen werden[29]:

---

[25] *L. Ranković* in: *Richard Potz – Eva Synek*, Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, (Kirche und Recht 25), Freistadt 2007, S. 128.

[26] Vgl. *K. Völkl*, „Makedonien/Mazedonien", in: Der ruhelose Balkan, hg. v. *M. Weithmann*, München 1993, S. 240.

[27] *Richard Potz – Eva Synek*, a.a.O., S. 128.

[28] *Jure Zečević Boćić*, Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche, (Das östliche Christentum, Neue Folge 42), S. 283. *Dimitrios Gonis*, Ιστορία των ορθοδόξων εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας, Athen 2001, S. 273f.

[29] Aus: *Jure Zečević Boćić*, a.a.O., S. 109-110.

„Seit der Gründung dieser Republik[30] äußerten ihre Priester und ihre Gläubigen ständig den Wunsch, dass ihnen neben der zuerkannten Nationalität und der autonomen Struktur der Republik auch die kirchliche Autonomie zuerkannt werde. Das Hl. Bischofskonzil der SOK gewährte, nachdem es diese Frage während seiner ordentlichen Versammlungen mehrere Jahre auf der Tagesordnung hatte, durch seine Entscheidung AS. Nr. 6 zap. 57 von 1959 der makedonischen Orthodoxen Kirche die Autonomie, in deren Gefüge drei bisherige Diözesen der Serbischen Orthodoxen Kirche eingingen, und zwar: der größere Teil der Diözesen Skopje, Zletovo-Strumica und Ochrid-Bitola. An der Spitze der Makedonischen Orthodoxen Kirche steht ihr Metropolit; sie ist hinsichtlich der Organisation (uredjenja) und der Verwaltung völlig autonom, steht aber in kanonischer Hinsicht in Einheit mit der Serbischen Orthodoxen Kirche durch deren Patriarchen, der das Oberhaupt auch der Makedonischen Orthodoxen Kirche ist."[31]

Nach der Anerkennung der Autonomie baten im Herbst 1966 die mazedonischen Bischöfe das serbische Patriarchat um die Autokephalie. Diese neue Forderung wurde diesmal von Serbien abgelehnt und zwar in zwei kanonischen Schritten. Zuerst entschied das Bischofskonzil der SOK in seiner Entscheidung vom 24. Mai 1967 als Mutterkirche für Fragen der Autokephalie der „MOK" zuständig zu sein[32] und lehnte dann den Antrag der „MOK" vom 3. Dezember 1966 auf Autokephalie ab. An Gründen gab das Bischofskonzil die mangelnde Zahl an Diözesanbischöfen und Priestern, sowie das Fehlen eines theologischen Seminars an. Auch die „antikanonische Aktion zur Erlangung der Autokephalie" (Proklamationsschritte ohne vorherigen Antrag in Form einer Rebellion) war ein zusätzlicher Grund[33].

Trotzdem beschlossen die Mazedonier auf einer Versammlung von Bischöfen, Priestern und Laien in Ochrid am 19. Juli 1967 ihre Loslösung vom Belgrader Patriarchat und die neu gebildete „Heilige Synode der Kirche von Mazedonien" verkündete die Autokephalie. Zwei kanonische Zentralargumente wurden für die Begründung der Autokephalie vorgebracht[34]:

a) die Wichtigkeit des auf die Alte Kirche zurückgehenden Bischofssitzes von Ochrid

Das Amtsblatt der „Makedonischen Orthodoxen Kirche" berichtete mit Begeisterung über den Beschluss, die Stadt Ochrid zur Erzdiözese Velika zu erheben: „Aus der Geschichte ist bekannt, dass diese Stadt, die so viele Jahrhunderte der Sitz der Ochrider Erzdiözese war, nach deren Aufhebung degradiert wurde; es wurde ihr sogar das Recht genommen, Sitz des Diözesanbischofs zu sein. Später wurde ihr diese Würde zwar zurückgegeben, dann aber wieder genommen; doch in der Zukunft, so glauben wir, wird sie mit dieser Würde geehrt werden, solange es noch einen orthodoxen Makedonier gibt."[35]

Und vor allem b) das ἔθνος (Volksprinzip) im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche.

---

[30] Damit ist die Volksrepublik Makedonien gemeint.

[31] *Ilievski D.*, Smislata na nekoi otpori protiv avtokefalijata na Makedonskata Prasvoslavna Crkva (Der Sinn einiger Widerstände gegen die Autokephalie der MOK), Skopje 1970, S. 130.

[32] *Jure Zećević Boćić*, a.a.O., S. 232.

[33] *Jure Zećević Boćić*, a.a.O., S. 149. Vgl. *Ilias Evangelou*, Η εκκλησία της Σερβίας κατά τον 20° αιώνα, in: *Ioannis Petrou (Hg.)*, Ιστορία της Ορθοδοξίας, Bd. 7, Thessaloniki o.J., S. 144f.

[34] S. ausführlich *Ioannis Tarnanidis*, Η ιστορία της σερβικής εκκλησίας, Thessaloniki ²1998, S. 110-114.

[35] Eine Übersetzung der Entscheidung ist in: *Jure Zećević Boćić*, a.a.O., S. 182, hier ein Hinweis auf S. 144 des „Amtsblattes der MOK".

In der Entscheidung wird interessanterweise nicht hauptsächlich mit der „klassischen" Stelle des 34. apostolischen Kanons argumentiert[36], sondern mit dem Kanon 38 Quin.[37] i.V.m. Kanon 17 letzter Satz des IV. ökumenischen Konzils[38]. Die Versammlung kommt in der offiziellen Entscheidung zum folgenden wichtigen, die Ekklesiologie prägenden, Ergebnis:

„In Auslegung der kirchlichen Kanones bestätigen Zonaras, Aristenos, Balsamon, der Verfasser der Slovenska krmcija und andere Autoren eindeutig das kanonische Recht auf Autokephalie in allen mit den einzelnen Völkern angesiedelten Ländern, die nationale Eigenschaften besitzen. In der Praxis begegnet es oft, dass eine Kirche der anderen dieses Recht abspricht; der Grund liegt aber nicht in den kirchlichen Kanones, sondern in politischen oder anderen Interessen."[39]

Hier beruft sich die Synode der „MOK" auf die altkirchlichen Kanones des 5. und 6. Jahrhunderts und auf die byzantinischen Kanonisten des Spätmittelalters und sieht dort als Kriterium der Autokephalie die „nationalen Eigenschaften" im Sinne der Nationalstaaten des 20. Jahrhunderts! Ob sich diese Stellungnahme überhaupt halten lässt, bleibt dahingestellt. Interessant bleibt jedoch die allgemeine Überzeugung des Konzils von der jahrhundertelangen Existenz eines „makedonischen Volkes", was politisch von anderen slawischen Völkern unterjocht wurde. So wies z.B. Vikarbischof Kiril auf den Zusammenhang zwischen kirchlicher Unabhängigkeit eines Volkes und den eigenen nationalen Wesenszügen hin. Zur Aufhebung der autokephalen Ochrider Erzdiözese 1767 betonte er die seit Jahrhunderten dauernde Existenz des „makedonischen Volkes", seiner Kultur und seiner Sprache und bemerkte:

„Unser Volk, das jahrhundertelang politisch unterjocht war, verlor damals auch seine geistige Eigenständigkeit wie seine kirchliche Unabhängigkeit [...] In den hundert Jahren nach der Aufhebung der Ochrider Erzdiözese verloren die makedonischen Slawen mehr von ihren nationalen Merkmalen als in Jahrhunderten davor"[40].

Auf dieser Basis sei nach der allgemeinen Überzeugung der Bischofssynode von FYROM die Proklamation der Autokephalie eine Wiederherstellung der Ochrider Erzdiözese und die Anerkennung eines „makedonischen Volkes" und damit kanonisch berechtigt. Die Hl. Bischofssynode der „MOK" weist seitdem darauf hin, dass es richtig sei, formell die Autokephalie durch die Bestätigung eines ökumenischen oder eines panorthodoxen Konzils, oder durch den Beschluss aller orthodoxen Kirchen zu gewähren, fügt aber immer als Argument hinzu, dass es in der gegenwärtigen kirchlichen und politischen Situation jedoch schwerlich mit der Einberufung solcher Konzilien rechnen kann.

In der Bischofssynode des Serbischen Patriarchates vom 14. und 15.09.1967 wurde die „Makedonische Kirche" offiziell als schismatisch erklärt und die Kommunion mit

---

[36] S. oben Punkt 3.

[37] „Wir bewahren auch den von unseren Vätern festgesetzten Kanon, der bestimmt: ‚Wenn eine Stadt aus kaiserlicher Vollmacht neu begründet wurde oder künftig erneuert werden sollte, so soll die Rangfolge der kirchlichen Angelegenheiten den politischen und öffentlichen Mustern folgen'". Übersetzt von *Heinz Ohme*, Concilium Quinisextum (FC 82), Brepolis 2006, S. 229.

[38] „Ist durch kaiserliche Anordnung eine Stadt gegründet worden oder steht die Neugründung bevor, so folgt die Ordnung der kirchlichen Sprengel dem staatlichen und öffentlichen Modell." Übersetzt von: *Josef Wohlmuth*, Conciliorum Oecumenicorum Decreta Band 1, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, S. 96.

[39] *Jure Zečević Bočić*, a.a.O., S. 171 mit Hinweis auf die S. 132f. der Konzilsentscheidung.

[40] *Jure Zečević Bočić*, a.a.O., S. 175.

der Mutterkirche von Serbien abgebrochen. Alle anderen orthodoxen Kirchen betrachteten die „Mazedonische Kirche" ebenfalls als schismatisch und damit als kirchenrechtswidrig, da sich, dem orthodoxen Kirchenrecht entsprechend, eine Teilkirche nicht einseitig von ihrer „Mutterkirche" lösen könne.

Von serbischer Seite wurde in den darauffolgenden Jahrzehnten öfters das Angebot gemacht, der „Mazedonischen Kirche" weiterhin eine Autonomie innerhalb des Belgrader Patriarchats zuzugestehen. Dieser Vorschlag hatte die mazedonischen Bischöfe in zwei Lager gespalten: ein pro-serbisches und ein anti-serbisches. Das mazedonische Kirchenoberhaupt, Erzbischof Stefan von Ochrid, verhielt sich neutral. Die mazedonischen Gläubigen befürworten mehrheitlich die Autokephalie.

Weil für lange Zeit keine Einigung erzielt werden konnte, ging Metropolit Jovan (Vraniškovski) von Veles und Povardarie sogar so weit, dass er seine Metropolie 2002 bereits als Teil des Patriarchats von Serbien proklamierte. Daraufhin wurde er von der Synode der schismatischen Kirche zur Rede gestellt und schließlich am 7. Juli 2002 seines Amtes enthoben.

Im Mai 2003 suspendierte die serbische Bischofskonferenz den Metropoliten Kiril von Kumanovo-Polog und stellte anderen Bischöfen ein Ultimatum, sich bis zum 1. September dem Belgrader Patriarchat wieder anzuschließen. Der serbische Patriarch Pavle bezeichnete die Autokephalie der mazedonisch-orthodoxen Kirche als „Schöpfung des Kommunismus". Anfang Juli 2003 wurde Metropolit Jovan (Vraniskovski) vom Belgrader Patriarchat zum Patriarchalexarchen des Erzbistums Ochrid ernannt.

Am 20. Juli 2003 nahmen Einheiten des Innenministeriums der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien den 37-jährigen Metropoliten von Veleˇz-Vardar und serbischen Patriarchatsexarchen der Erzdiözese von Ochrid, Jovan, gefangen. Anlass der Verhaftung war, dass er versuchte, die Kirche des hl. Demetrios in Bitola zu betreten, um dort eine Verwandte zu taufen. Er wurde mit der Begründung in Haft genommen, ihm sei bei seinem Ausscheiden aus der „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche" das Betreten der makedonischen Kirchengebäude untersagt worden. Von der „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche" wurde der (vorher amtsenthobene) Metropolit Jovan sogar laisiert und vom erstinstanzlichen Gericht in Bitola zu fünf Tagen Haft verurteilt[41].

Am 5. Januar 2004 rief erneut der serbische Patriarch die Geistlichen der FYROM dazu auf, die Einheit mit der serbisch-orthodoxen Kirche, d.h. die Gebets- und Eucharistiegemeinschaft, wiederherzustellen[42]. Zwei weitere Bischöfe wurden vom serbischen Patriarchat mit dem Ziel geweiht, eine parallele Synode der Ochrider Erzdiözese unter dem Belgrader Patriarchat zu gründen. Eine eilig einberufene Synode der Kirche von FYROM verurteilte die serbische „Drohung" und mutmaßte eine serbisch-griechische Intrige, bei der es darum ginge, „die Existenz der mazedonischen Nation und seines Staates zu negieren". Trotzdem folgten Jovan 2004 auch weitere vier Klöster mit 30 Mönchen.

Seitens der Regierung der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien sei „die Bewahrung und Verteidigung des autokephalen Status der makedonischen Kirche, ihre Einheit und ihr Name, direkt mit der nationalen Identität des makedonischen Volkes und

[41] *OFo* 18 (2004) 96; *Orthodoxie Aktuell* 8 (2003) 14; *Orthodoxie Aktuell* 2-3 (2008) 17, *OFo* 22 (2008) 239.

[42] *OFo* 18 (2004) 246f; *Orthodoxie Aktuell* 1 (2004) 8-9; *Orthodoxie Aktuell* 2-3 (2008) 17, *OFo* (2008) 239.

Staates verbunden", so eine offizielle Erklärung des Regierungssprechers Saso Colakovski[43] Anfang Januar 2004. Kurz nach diesen Stellungnahmen, am 11. Januar 2004, wurde Bischof Jovan zusammen mit einem Dutzend Mönchen und Nonnen von der makedonischen Polizei in Bitola erneut festgenommen (wegen angeblichen Verdacht auf Verletzung der Eigentumsrechte von Kirchen und Klöstern). Die kirchliche synodale Entscheidung über die serbische „Drohung" wurde somit durch die staatliche Polizei der Früheren Jugoslawischen Republik Mazedonien in die Tat umgesetzt! Die serbische Kirche verglich das Geschehen mit den „Christenverfolgungen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums"[44]. Damit gewann der kanonische Konflikt beinahe eine staatspolitische Dimension und der Kirche von FYROM wird von vielen Seiten deshalb nun vorgeworfen, mit dem Staat zu kollaborieren, ja von ihm abhängig zu sein und die Verhandlungen mit dem Patriarchat von Serbien zu gefährden[45].

Vom 2. bis 4. November 2005 tagte im Belgrader Patriarchat die reguläre Bischofsherbstversammlung der serbischen orthodoxen Kirche. Mit Ausnahme des Metropoliten Hristofor (Kovacevic) von Mittelwestamerika und des Vorstehers der Autonomen Erzdiözese von Ochrid, Erzbischof Jovan (Vraniskovski), der, wie oben erwähnt, von Behörden der FYROM im Gefängnis festgehalten wurde, nahmen alle Bischöfe der serbischen Kirche daran teil. Das zentrale Thema der Versammlung war die Inhaftierung des Erzbischofs Jovan. Die Bischofsversammlung forderte die Vertreter des Schismas in der ehemaligen jugoslawischen Republik, die eine „gesamtorthodox nicht anerkannte Autokephale Makedonische orthodoxe Kirche" bilden, erneut auf, die kanonische Ordnung wieder herzustellen und vor allem die Menschenrechte zu achten. Die Bischöfe baten die Weltöffentlichkeit, auf ein Ende des Staatspolizeiterrors gegen die anerkannte und legitime orthodoxe Kirche in Mazedonien hinzuwirken, denn dies sei „schließlich seit der Zerstörung des Kommunismus das einzige Beispiel einer systematischen Verfolgung der Orthodoxen Kirche im modernen Europa und eine enorme Herausforderung für die Demokratie und die Grundwerte der zivilisierten Welt"[46].

5. Die Eparchie von Kosovo und Methochien

Eine andere Entwicklung als in FYROM hat die Eparchie von Kosovo und Methochien erlebt, die in dem, mehrheitlich von Nichtchristen bewohnten, Territorium im Süden des ehemaligen Jugoslawiens beheimatet ist. Schon in der Zeit des Jugoslawienkrieges und der Ankunft der NATO-Truppen im Juni 1999 kam es auf dem Kosovo verstärkt zu Gewalttaten. Nach 1997 ging die Serbische Kirche auf Oppositionskurs gegen Milosevics Politik. Die Heilige Synode wies die Priester an, „am 4. Juli [1999] in den Gottesdiensten bekannt zu geben, dass serbische Einheiten Gewalttaten größten Ausmaßes begangen haben"[47]. Trotz dieser Haltung der Kirche wurde ab 1999 die Lage der Orthodoxen in Kosovo dramatisch. Mehrere KFOR-Soldaten, die kirchliche Einrichtungen bewachten, wurden beschossen und getötet, und vor allem zum Bairam-Fest und am Ende des Ramadan

[43] *OFo* 18 (2004) 96; *KNA-ÖKI* 2 (13.01.2004) 2; *Süddeutsche Zeitung* (24/25.01.04) 9.

[44] *OFo* 18 (2004) 96; *KNA-ÖKI* 2 (13.01.2004) 2; *Süddeutsche Zeitung* (24/25.01.04) 9.

[45] *OFo* 16 (2002) 294; *Christianiki* 639 [11.07.02] 1.

[46] *Orthodoxie Aktuell* 11 (2005) 6, *OFo* 20 (2006) 124.

[47] *Klaus Buchenau*, Serbiens Orthodoxie: Auf der Suche nach neuen Zielen, *Ost-West Gegeninformationen* 4 (2003) 23-27 (23); vgl. auch: *Gerd Stricker*, Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie (Essener Gespräche 45), Münster 2011, S. 68f.

kam es zu einer regelrechten Serie von Brandanschlägen auf Kirchen und Klöster, allerdings auch auf Moscheen und Derwisch- Konvente. In den meisten Fällen folgte der Brandstiftung die Plünderung der beweglichen Kunst- und Wertgegenstände. Hingegen waren die wertvollen Klosterbibliotheken mit slawischen und griechischen Handschriften aus Ignoranz der Plünderer zumeist den Flammen zum Opfer gefallen. Insgesamt waren in der Zeit von 1999 bis Anfang 2008 nach Angaben der orthodoxen Kirche in Serbien 108 Kirchen auf dem Kosovo zerstört oder geplündert worden[48]. Bischof Artemije (Radoslavljević) von Raška und Prizren warf den KFOR-Truppen 2004 vor, die Zerstörung der orthodoxen Kirchen in Prizren nicht verhindert zu haben und sprach, angesichts der geschehenen „Pogrome albanischer Terroristen gegen die serbische Bevölkerung", von einem Versagen der internationalen Politik in der Provinz[49]. In seinem Interview mit dem deutschen Nachrichtenmagazin „Focus" vom 10. Mai 2004 warf er sogar sowohl der UNO als auch der KFOR ein totales Versagen auf dem Kosovo und in Metochien vor und gab die Haltung des serbischen Patriarchates gegenüber dem Einsatz der internationalen Truppen wieder: „Die KFOR hat in Prizren nicht ihren Auftrag erfüllt ... Wie ist es möglich, unter einem Protektorat 250.000 Serben zu vertreiben, sie umzubringen, Zehntausende von Häusern, 115 Kirchen und Klöster zu zerstören, ohne das jemand zur Verantwortung gezogen wird?" Der Bischof betont aber auch, dass er dies nicht den eingesetzten Soldaten vorwerfe: „Sie hatten nicht die Erlaubnis, mit Gewalt auf Gewalt zu reagieren. Es fehlte der politische Wille. Und der wird in Washington und Brüssel formuliert"[50].

Am 17. Februar 2008 proklamierte das Parlament die Unabhängigkeit des Territoriums von Kosovo und Metochien von Serbien. 81 der 193 UN-Mitgliedstaaten erkennen die Republik Kosovo als unabhängig an. Die serbische orthodoxe Kirche betrachtet seitdem die einseitige Unabhängigkeitserklärung der albanischen Regierung „in der südserbischen Provinz Kosovo" als ungültig. Diese Ansicht wurde von der Bischofsversammlung der serbischen Kirche 2008 in Belgrad bestätigt, nachdem die Hl. Synode der serbischen orthodoxen Kirche unmittelbar auf die Unabhängigkeitserklärung vom 17. Februar 2008 mit einer entsprechenden Verlautbarung reagiert hatte. Die Synode berief sich dabei auf internationale Abkommen aus den Jahren 1913, 1918 und 1945 sowie auf die Resolution des UNO-Sicherheitsrates Nr. 1244 aus dem Jahr 1999. Gemäß all diesen, nach ihrer Überzeugung noch geltenden Dokumenten, sowie im Hinblick auf den UNO-Beitritt Serbiens in seiner Gesamtheit sei das Kosovo-Metochien ein Teil Serbiens. Die serbisch-orthodoxen Geistlichen sowie die Bevölkerung im Kosovo und Metochien riefen die Synode dazu auf, in ihren Häusern und ihrer Region zu bleiben, in der sich auch heilige Orte der serbischen Kirche befinden. Von der UNO und ihrem Sicherheitsrat erwartete die Hl. Synode, dass Menschenrechte, religiöse Rechte und staatliche Rechte Serbiens im Einklang mit der Resolution Nr. 1244 des UNO-Sicherheitsrates verteidigt würden.

Alle orthodoxen Kirchen standen in diesem Konflikt auf der Seite Serbiens. Dies jedoch mit unterschiedlicher Intensität. Die russische orthodoxe Kirche bekundete sofort und mit Nachdruck ihre Solidarität mit den Gläubigen der serbischen orthodoxen Kirche. Der damalige Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, und heutige Patriarch von Moskau und ganz Russland, Kyrill (Gundajev), erklärte auf einer Pressekonferenz in Moskau, dass

---

[48] *OFo* 16 (2002) 294; *Orthodoxie Aktuell* 2 (2002) 11.

[49] *Orthodoxie Aktuell* 1 (2004) 11; www.kokid.de, Nachricht vom 06.06.2004.

[50] *OFo* 18 (2004) 246f. *Orthodoxie Aktuell* 6 (2004) 13.

das Prinzip der territorialen Integrität, auf dem die internationale Rechtsordnung basiere, durch die einseitige Unabhängigkeitserklärung gebrochen worden sei[51].

6. Die montenegrinische Eparchie und die sogenannte „Montenegrinische Orthodoxe Kirche"

Ein weiteres Problemfeld bezüglich der Jurisdiktion des serbischen Patriarchates ist die national-kirchliche Unabhängigkeitsbewegung in Montenegro und die Existenz einer Organisation, die sich als „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" bezeichnet und behauptet, sie wäre die authentische orthodoxe Kirche in Montenegro. Die Unabhängigkeitsbestrebungen Montenegros stammen hauptsächlich aus den 1990er Jahren und gehen auf die historische Sonderstellung Montenegros zurück, als es im 19. Jh. ein „Fürstbistum" war. Nach dem Jugoslawienkrieg entstand eine nationalistische Bewegung für politische aber auch kirchliche Selbstständigkeit Montenegros. 1998 erhielt diese Bewegung durch den schismatischen bulgarischen Gegenpatriarchen Pimen einen eigenen Metropoliten[52]. Formal kanonisch und staatsrechtlich gesehen ist die „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" nicht aus einem Schisma hervorgegangen, sondern ist dadurch entstanden, dass eine Gruppe von Laien, zu welcher auch einige seitens der serbischen orthodoxen Kirche und des Ökumenischen Patriarchen exkommunizierte Priester gehörten, einen Verein unter dem Namen „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" gründeten und diesen beim Innenministerium in Cetinje am 17. Januar 2000 registrieren ließen, mit dem Ziel, die Rolle einer autokephalen Kirche zu spielen.

Heute betrachtet sich die unabhängige „Montenegrinisch-Orthodoxe Kirche" wie auch das Erzbistum von Montenegro innerhalb des serbischen Patriarchates als die legitime orthodoxe Kirche für den Staat Montenegro. Alle orthodoxen Kirchen und allen voran das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel und das Patriarchat von Moskau unterstützen den serbischen Standpunkt, dass die „montenegrinisch-orthodoxe Kirche" und ihre Mitglieder Schismatiker sind. Das serbische Patriarchat verweist auf die Tatsache, dass die Metropolie von Montenegro und Küste ihren Sitz in der Stadt Cetinje hat und vom Hl. Sava gegründet wurde und dementsprechend unterstehe die Orthodoxie in Montenegro schon seit ihrer Gründung der serbischen Kirche. Außerdem herrscht panorthodox die einhellige Meinung, dass nicht der Staat über die Autokephalie einer Kirche zu entscheiden hat, sondern es seine Aufgabe vielmehr ist, die schon bestehende Identität einer Religionsgemeinschaft zu schützen.

Die ganze Situation verkomplizierte sich durch die wechselhafte Haltung der montenegrinischen Politik gegenüber der Organisation „Montenegrinische Orthodoxe Kirche". Seit 2000 werden manchmal die „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" und manchmal das dem serbischen Patriarchat angehörende Erzbistum von Montenegro und Küste als offizielle orthodoxe Kirche in Montenegro betrachtet. Beispielsweise nahm der damalige montenegrinische Präsident Milo Đukanović im Februar 2006, einige Monate vor dem Unabhängigkeitsreferendum in Montenegro, an einer Veranstaltung unter dem Titel „Der Staat und die Kirche in der sich wandelnden Welt – Die Suche nach einer Partnerschaft bei der Lösung zeitgenössischer Probleme" teil. Vertreter aus 25 orthodoxen Ländern waren anwesend, sodass dies als ein positives Signal an die SOK verstanden werden konnte. Auf der anderen Seite hat die montenegrinische Regierung unter Milo Đukanović 50 der insge-

[51] *Orthodoxie Aktuell* 2-3 (2008) 7f.

[52] *Richard Potz – Eva Synek*, a.a.O., S. 128.

samt 650 orthodoxen Kirchen und Klöster der serbisch orthodoxen Kirche enteignet und diese der „Montenegrinisch-Orthodoxen Kirche" zugeschlagen. Später hat Finanzminister Igor Lukšič 16 Objekte der serbischen orthodoxen Kirche wieder zurückgegeben.

Der Konflikt eskalierte, als die sogenannte „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" versuchte, Nenad Stevović zum „Beauftragten der Montenegrinischen Kirche für Serbien" zu ernennen. Stevović ist in Serbien Vorsitzender der Organisation Krstaš (Kreuzfahne), die sich die Pflege der montenegrinischen Kultur zur Aufgabe macht. Er sollte die „Gründung der orthodoxen Glaubensgemeinschaft der Montenegrinischen orthodoxen Kirche in Serbien" und den Bau einer Kirche dieser Gemeinde in Lovcenac (Bačka, Vojvodina) betreiben[53]. Der serbische Religionsminister Prof. Milan Radulović erklärte zu diesen Entwicklungen der Belgrader Tageszeitung „Danas"[54]: „Die Montenegrinische Orthodoxe Kirche ist in Montenegro als Verein eingetragen. In Serbien ist sie als Verein ‚Krstas' registriert. Diese beiden Vereine können zusammenarbeiten, jedoch kann keiner von ihnen den Status einer Kirche haben, weil eine orthodoxe Kirche nicht von Laien gegründet werden kann." An der Spitze der Vereine stünden Miras Dedjić, ein des Amtes enthobener Priester, und Nenad Stevović. Niemand könne staatskirchenrechtlich eine Kirche gründen. „Das Gesetz über Kirchen und Glaubensgemeinschaften ermöglicht eine solche Tätigkeit nicht", so Radulović. Der Verein „Krstas" dürfe sich für den „Schutz der ethnischen Besonderheiten der Montenegriner" engagieren, der Bau einer Kirche sei nach Artikel 32, Absatz 4 des serbischen Grundgesetzes ausschließlich bestehenden Kirchen oder Glaubensgemeinschaften vorbehalten. „Keine orthodoxe Kirche kann in Lovcenac ohne Einverständnis des zuständigen Bischofs der Serbischen Orthodoxen Kirche gebaut werden, in diesem Falle des Bischofs von der Bačka"[55], so der Religionsminister.

Derzeit besteht die unabhängige „Montenegrinisch-Orthodoxe Kirche" aus einem Erzbischof, einst Priester des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und von diesem wegen kirchlichen Fehlverhaltens exkommuniziert, und vier weiteren Priestern, von denen zwei aus Serbien stammten und von der serbischen Kirche ebenfalls wegen kirchlichen Fehlverhaltens ihres Priesteramtes enthoben wurden. Klare Zahlen über ihre Gläubigen gibt es nicht.

Allgemein gilt in der orthodoxen Weltkirche der Standpunkt, wonach die unabhängige „Montenegrinische Orthodoxe Kirche" politisch von den Befürwortern der montenegrinischen Eigenstaatlichkeit und Nationsbildungsbestrebungen unterstützt und weder als Kirche noch als Religionsgemeinschaft anerkannt wird. Hinzu kommt, dass sich die Priesterschaft aus vormals exkommunizierten oder ihres Priesteramtes enthobenen Mitgliedern zusammensetzt.

7. Die Betreuung der orthodoxen Christen in Kroatien und Slowenien

Die sog. „Kroatisch-Orthodoxe Kirche" wurde während des Zweiten Weltkriegs vom damaligen Ustascha-Staat im Jahre 1942 gegründet. Die Kirche wurde im Jahre 1945 wieder aufgelöst. Gründungsvater dieser Kirche war der „Poglavnik" („Führer") des Ustascha-Regimes, Ante Pavelić. Das Ziel dieser Gründung war es, so viele Serben wie möglich zum Übertritt in diese Kirche zu bewegen. Kirchenoberhaupt dieser Kirche war Germogen,

[53] *OFo* 22 (2008) 240; *KNA-ÖKI* 33 (12.08.2008) 16.

[54] www.serbische-diozese.org; *Orthodoxie Aktuell* 10 (2006) 15, *OFo* 20 (2006) 266f.

[55] www.serbische-diozese.org; *Orthodoxie Aktuell* 10 (2006) 15, *OFo* 20 (2006) 266f.

Metropolit von Zagreb, ein aus Russland emigrierter ehemaliger russisch-orthodoxer Bischof.[56] Im Herbst 1942 wurde sogar von der Regierung ein Statut der „Kroatisch-Orthodoxen Kirche" erlassen, die im § 1 als autokephal proklamiert wurde und in „kanonischen Einheit" mit den anderen orthodoxen Kirchen steht (!)[57]. Am 12. März 2010 wurde die Kroatisch-Orthodoxe Kirche wieder erweckt. Sie wurde nach der Initiative von Ive Matanović, einem kroatischen Faschisten und Anhänger der Ustaschas, in der kroatischen Stadt Zadar gegründet. Die Wiedererweckung der „Kroatisch-Orthodoxen Kirche" wurde sowohl von der serbisch-orthodoxen Kirche als auch vom kroatischen Präsidenten, Ivo Josipović,[58] und von Biškupić, dem Präsidenten der Regierung für die Kommission der Beziehungen religiöser Gemeinschaften, kritisiert und verurteilt.[59]

Nach allgemein herrschender Meinung des serbischen Kirchenrechts bleiben die Diözesen in Slowenien und in Kroatien erhalten und sind die offizielle orthodoxe Kirche in diesen Ländern. Diese Diözesen, die sich im Statut von 1957 auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens befanden, befinden sich nun im „Ausland". Die kanonische Einheit der Kirche bleibt jedoch unangetastet[60].

8. Die Gerichte der serbisch-orthodoxen Kirche

Die komplizierte Lösung des Problems der Jurisdiktion des serbischen Patriarchates spiegelt sich in der Organisation seiner Gerichte wieder und wird unmittelbar auch dort angewendet.

Der „Wirkungskreis des **Heiligen Bischofskonzils**" (Art. 69) beinhaltet die Aufgaben derselben, die in Artikel 57 der Verfassung der serbisch-orthodoxen Kirche beschrieben sind. Es entscheidet (Nr. 27)

a. in erster und letzter Instanz bei Streitigkeiten zwischen Bischöfen und der Hl. Bischofssynode bzw. mit dem Patriarchen und bei kanonischen Verschulden des Patriarchen.
b. in zweiter und letzter Instanz in allen Fällen in denen die Hl. Bischofssynode in erster Instanz ein Urteil gefällt hat und
c. über die Milderung von Strafen auf Bitte des Verurteilten und auf begründeten Vorschlag des zuständigen Diözesanbischofs, die vom Großen Kirchengericht ausgesprochen wurden und zwar z.B. auf Aberkennung der Zugehörigkeit zum geistlichen Stand mit dem Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft.

---

[56] Vgl. *M. Shkarovskij*, Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939-1945), Münster 2004, S. 93ff.

[57] Zum Statut s. das Buch des Faschistenführers selbst *Ante Pavelić*, Hrvatska pravoslavna crkva, Madrid 1984, S. 20ff. Vgl. auch *Petar Požar*, Hrvatska pravoslavna crkva u prošlosti i budućnosti, Zagreb 1996. *Miloš Mišović*, Srpska crkva i konkordatska kriza, Sloboda-Beograd 1983.

[58] http://www.jutarnji.hr/josipovic-zbog-pozivanja-na-ustaski-rezim-osudio-izjave-inicijatora-osnivanja-hpc-a/644141/.

[59] http://www.index.hr/vijesti/clanak/i-ministar-biskupic-protiv-obnove-hrvatske-pravoslavne-crkve/481180.aspx; Vgl. *Georgios Tsetsis*, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Σερβίας στὴν πρόσφατη γιουγκοσλαβικὴ κρίση, Thessaloniki 1998, S. 87f.

[60] *Radomir Milošević*, Srpska Pravoslavna Crkva u vremenu i prostoru (Die Serbische Orthodoxe Kirche in Zeit und Raum), Smederevo 2009.

Die **Heilige Bischofssynode** (Art. 70) ist in erster Instanz (Nr. 35) für gegenseitige Unstimmigkeiten und kanonische Delikte der Bischöfe und in letzter Instanz für disziplinarische Delikte der Lehrer geistlicher Schulen zuständig.

Wie bei allen autokephalen Kirchen, die als Patriarchate organisiert sind, steht auch in Serbien **der Patriarch** als Kirchenoberhaupt „protokollarisch" an der Spitze der Kirche und damit an der Spitze sowohl des Bischofskonzils als auch der Bischofssynode. Die Verfassung der SOK enthält einen eigenen Abschnitt (II. 1.) über den Patriarchen und daneben finden sich noch an anderen Stellen, verteilt im gesamten Statut, Regelungen über ihn. Der Patriarch von Serbien soll Erzbischof von Pec und Metropolit von Beograd-Karlvoci sein. Er hat in seinem Erzbistum auch alle Rechte und Pflichten eines Diözesanbischofs und als Vorsitzender des Diözesangerichtes verwaltet er es mit Hilfe seiner Vikarbischöfe.

In Art. 115 des geltenden Statuts wird das **Diözesangericht** als Organ des Diözesanbischofs definiert, sowohl für das kirchliche Gerichtswesen, als auch für die Angelegenheiten der innerkirchlichen Verwaltung. Daher ist der Diözesanbischof der Vorsitzende des Diözesangerichtes. Der bischöfliche Stellvertreter kann ihn vertreten, wenn der Bischof abwesend ist und seine Erlaubnis erteilt. Ansonsten ist es ihm auch möglich, als Gerichtsmitglied an der Urteilsfindung mitzuwirken[61].

Das Diözesangericht urteilt als Gerichtsorgan bei Delikten beider Stände der Geistlichkeit, bei Vergehen von Gläubigen, die den dauerhaften oder zeitweiligen Kirchenausschluss nach sich ziehen, bei Streitfällen bzgl. der Gültigkeit, Nichtigkeitserklärung oder Scheidung der kirchlichen Ehe. Im Falle des Todes, der Versetzung oder Pensionierung des Bischofs, trägt es Sorge um das Inventar der Bischofsresidenz. In seine Zuständigkeit fällt auch das Erlassen der Verfügungen über Änderungen in den kirchlichen Personenstandsregistern[62].

Das Diözesangericht setzt sich aus dem Diözesanbischof, der Vorsitzender ist[63] und das übrige Personal einstellt und entlässt, zwei Ehrenmitgliedern mit ihren Stellvertretern und dem Sekretär, zusammen[64]. Diese müssen wenigstens eine mittlere theologische Schule beendet und wenigstens zehn Jahre im gerichtlichen, kirchlich-pädagogischen, pfarrlichen oder kirchlich-administrativen Bereich gedient haben[65]. Zudem bedarf es einer Anzahl von Personal der unteren Verwaltungsebene. Eine weitere Einschränkung ist, dass alle Mitglieder, deren Vertreter und der Sekretär weder untereinander noch mit dem Bischof verwandt sein dürfen.[66] Der Posten des kirchengerichtlichen Anklägers wird vom Bischof mit einer geistlichen Person besetzt[67]. Die Mitglieder und die Ehrenmitglieder werden von ihren Stellvertretern vertreten, nach Bedarf auch vom Sekretär des Kirchengerichts[68].

Der Vorsitzende teilt alle Aufgaben zur Bearbeitung zu, eröffnet und schließt Sitzungen, leitet die Geschäfte bei der Verhandlung und Urteilsfindung und sorgt dafür, dass alle Angelegenheiten fristgerecht erledigt werden[69]. Bei Vergehen von Geistlichen kann der Bischof

---

[61] Art. 116.
[62] Art. 134.
[63] Art. 116.
[64] Art. 117.
[65] Art. 118.
[66] Art. 121.
[67] Art. 120.
[68] Art. 123.
[69] Art. 131.

nach den notwendigen Erhebungen selbst den Beschluss fassen, insofern das Delikt in seine Zuständigkeit fällt. Andernfalls übergibt er diesen Fall dem Diözesangericht[70].

Alle Entscheidungen des Kirchengerichts können nur als Kollegium gefällt werden, wenn der Vorsitzende, zwei Mitglieder und der Schriftführer (Sekretär, Schreiber) anwesend sind.[71] Wenn ein Mitglied des Diözesangerichtes selbst in einem Gerichtsverfahren beteiligt ist oder in Bezug auf den Gegenstand der Verhandlung mitgewirkt hat, darf es nicht urteilen[72] und wird von seinem Stellvertreter oder Ehrenmitgliedern vertreten.[73] Der Vorsitzende und die Mitglieder des Diözesangerichts stimmen unabhängig voneinander[74], geleitet von ihrem Gewissen und den kanonisch-gesetzlichen Anordnungen, ab. Die Gerichtsentscheidungen werden mit Stimmenmehrheit gefällt, wobei das jüngste Mitglied zuerst seine Entscheidung bekannt gibt. Sollte ein Mitglied nicht mit der Entscheidung zufrieden sein, kann es seine begründete Sondermeinung beifügen, welche aber nicht den Prozessparteien bekannt gegeben wird[75]. Wenn der jeweilige Bischof der Sitzung, in der die Entscheidung getroffen worden ist, nicht vorsaß, muss die Entscheidung dem Bischof zur Zustimmung vorgelegt werden. Sollte er mit dieser nicht zufrieden sein, kann er sie zur nochmaligen Verhandlung vor das Diözesangericht bringen. Wenn hierbei die gleiche Entscheidung gefällt wird, hat der Bischof die Möglichkeit den betreffenden Fall vor das Große Kirchengericht zu bringen. Dieses fällt dann ein endgültiges Urteil[76]. Die Protokolle der Sitzungen, in denen eine Entscheidung getroffen worden ist, werden in der Regel[77] von allen Mitgliedern, die mit verhandelt oder geurteilt haben, sowie vom Schriftführer unterzeichnet.

Diözesangerichtsbeschlüsse, die nicht durch höhere Instanzen untersucht werden müssen, können sofort von den untergeordneten kirchlichen Organen ausgeführt werden[78].

Das **Große Kirchengericht**[79] (Art. 71-80) ist faktisch eine Berufungsinstanz, obwohl das Statut selbst diese Terminologie vermeidet. Es ist ein kirchengerichtliches Amt mit der Zuständigkeit über Delikte von Priestern, Mönchen und Laien und Streitigkeiten des kirchlichen Eherechts in zweiter Instanz zu urteilen. Es ist außerdem zuständig für Konflikte innerhalb der kirchlichen Verwaltung, die nicht in die Gerichtsbefugnis des Heiligen Bischofskonzils und der Synode fallen (Art. 71).

Das Große Kirchengericht ist ein ständiges Organ und setzt sich aus drei Bischöfen, die Mitglieder der Heiligen Bischofssynode und aus deren Mitte gewählt sind (einer davon zum Vorsitzenden), zwei Ehrenmitgliedern, und deren zwei Stellvertretern, welche die Heilige Bischofssynode alle vier Jahre wählt, sowie aus einem Sekretär/Schriftführer (Priester), zusammen (Art. 72). Die Ehrenmitglieder und ihre Stellvertreter dürfen verheiratete Priester sein, die mehrere Priesterseminare und nach Möglichkeit auch eine juristische Lehre/Ausbildung abgeschlossen haben. Sie müssen zudem mindestens 10 Jahre im kirchengerichtlichen oder kirchenadministrativen Bereich tätig gewesen sein bzw. mindestens

---

[70] Art. 133.
[71] Art. 122.
[72] Art. 124.
[73] Art. 123.
[74] Art. 126.
[75] Art. 127.
[76] Art. 128.
[77] Art. 129.
[78] Art. 135.
[79] Vgl. *Spyridon Troiannos,* Οργάνωση των Εκκλησιών και διεθνείς σχέσεις, 2. Aufl., Athen 1997, S. 79f.

15 Jahre lang ein seelsorgerisches Amt bekleidet haben (Art. 73). Schriftführer kann ein Priester werden, der ebenfalls mehrere Priesterseminare und nach Möglichkeit eine juristische Lehre abgeschlossen hat; er muss mindestens 5 Jahre lang im kirchengerichtlichen und kirchlich-administrativen Dienst gearbeitet haben (Art. 74). Das Große Kirchengericht ist beschlussfähig, wenn mindestens der Vorsitzende, vier Mitglieder und der Sekretär anwesend sind (Art. 76). Wenn ein Mitglied des Großen Kirchengerichts persönlich befangen ist oder in einer niedrigeren Instanz in dieser Angelegenheit bereits ein Urteil gefällt hat, kann es nicht an der Urteilsfindung beteiligt werden (Art. 77).

Das Große Kirchengericht als Berufungsinstanz bestätigt, ändert oder hebt die Beschlüsse und die Entscheidungen der Diözesangerichte auf. Es erlässt vom Amts wegen Entscheidungen zur Aufhebung des Ehestandes, Entscheidungen zu Delikten der Priesterschaft (Amtsenthebung, lebenslängliches Verbot der priesterlichen Tätigkeit usw.), Entscheidungen zum endgültigen Ausschluss eines Laien aus der Kirchengemeinschaft und überprüft Entscheidungen der Diözesangerichte, mit denen der zuständige Bischof nicht einverstanden war und die er an das Große Kirchengericht weitergeleitet hat[80] (Art. 79).

Die Kirchenstrafen, die diese Delikte nach sich ziehen, können nur nach einem Verhör der belasteten Person auferlegt werden (Art. 218). Das genaue Vorgehen bei priesterlichen Delikten ist in den Artikeln 219-224 des Statuts geregelt.

[80] S. oben unter Diözesangericht, Vgl. *Spyridon Troiannos,* a.a.O., S. 80f.

Der Märtyrer im enkomiastischen Werk des Asterius von Amaseia. Theologische Bemerkungen

von Thomai Chouvarda, Thessaloniki

Asterius, Bischof zu Amaseia im Pontos, lebte im 4. und 5. Jh., einer kritischen Zeit der Kirchengeschichte. Sein Geburtsjahr wird zwischen 330 und 335 vermutet, während die Datierung seines Todesjahres im hohen Greisenalter zwischen 420 und 425 liegt. Als Nachfolger des Eulalius übernahm er zwischen 380 und 390 den Bischofsstuhl in Amaseia. Vermutlich erhielt er seine geistige Bildung während seines Aufenthaltes in Antiocheia von einem versklavten Skythen. Ihm sei es zu verdanken, dass sich Asterius nicht nur dem Studium antiker klassischer Größen, insbesondere Demosthenes, gewidmet hat, sondern seine Aufmerksamkeit auch dem Griechischen, dem Lateinischen und der Rhetorik schenkte. Den dürftigen Informationen über seine Lebenstaten, aber auch über sein Lebensende zum Trotz deuten die vorhandenen Hinweise aus seinem eingeschränkten Schrifttum auf einen hochgebildeten Theologen mit einer charakteristischen persönlichen Note und vielen Tugenden. Als Zeitgenosse der kappadokischen Kirchenväter lebte er wohl „ungerechterweise in ihrem Schatten"[1] und wird erst viel später bekannt, als sich das 7. Ökumenische Konzil auf sein Werk „Enarratio in martyrium praeclarissimae martyris Euphemiae" ("Εκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα") beruft, um die Ikonenverehrung zu verteidigen. Auch wird er später von Theodoros Stouditis, vom Patriarchen von Konstantinopel Nikephoros und auch von Photios erwähnt.

Sein Gesamtwerk, von C. Datema publiziert[2], besteht aus sechzehn Predigten: sieben mit biblischen Themen, vier paränetische und fünf den Märtyrern gewidmete Lobpredigten; von denen eine der Kategorie der *Ekphrasis* (ἔκφρασις) angehört. Obwohl die Predigten auf konventionelle Weise kategorisiert werden können, ist es jedoch offensichtlich, dass die Heilige Schrift das Gesamtwerk von Asterius prägt und das Fundament seiner Geistesgüter ist; das paränetische Material inspiriert sämtliche seiner Texte. Ferner sind eine vehemente Polemik gegen nichtchristliche Gruppen wie auch dogmatische Anspielungen und Konkretisierungen Bestandteile seines Werks. Asterius erweist sich als ein außerordentlicher Rhetoriker mit feinem Sprachstil; ein Kenner sowohl der rhetorischen Kunst als auch der verschiedenen literarischen Gattungen seiner Zeit. Über die Einflüsse von den Kappadokiern[3] und besonders von Gregor von Nyssa hinaus, verfügt er – darüber ist sich die Forschung einig – über einen interessanten persönlichen Stil, eine starke Ausdruckskraft, Eloquenz, Originalität[4], Aktualität, Lebendigkeit, einen authentisch orthodoxen Geist und eine standhafte Ethik. Gleichzeitig bietet sein Werk historische Informationen, eine Fülle biblischer Argumentationen, dogmatische Bezüge, hagiographische Merkmale, reichliches Predigtmaterial und trägt darüber hinaus zur Kunstgeschichte bei. Des Weiteren spiegelt es den Glauben und das Leben im 4. Jh. wider. Das Wiederaufleben des Interesses an seinem

---

[1] *S. Papadopoulos*, Πατρολογία, Athen 2010, Bd. III, S. 219.

[2] *C. Datema (Hg.)*, Asterius of Amasea, Homilies I-XIV, Leiden 1970 und *C. Datema (Hg.)*, Les homilies XV-XVI d' Asterius d' Amasie, *Sacris Erudiri* 23 (1978-1979) 63-93.

[3] Details in *C. Datema (Hg.)*, a.a.O., S. XXVIII-XXXII.

[4] Neologismen wie ματαιοποιέω, νεοπροσήλυτος sind in seinem Werk anzutreffen, siehe a.a.O., S. 221.

Werk, das sich in den letzten Jahren in Form von Übersetzungen in moderne Sprachen und dem Kommentieren seiner Predigen manifestiert, dürfte somit kein Zufall sein[5].

Im Rahmen dieses Beitrags wird ausschließlich sein enkomiastisches Werk näher betrachtet, d.h. der Corpus seiner Predigten, die als Lobreden bezeichnet werden und sich namentlich Märtyrern widmen und die folgende fünf Lobreden einschließt[6]: „In sanctos principes apostolos Petrum et Paulum" („Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους καὶ κορυφαίους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον") [Hom. VIII], „In sanctum martyrem Phokam" („Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν") [Hom. IX], „Encomium in sanctos martyres" („Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας") [Hom. X], „Enarratio in martyrium praeclarissimae martyris Euphemiae" („Ἔκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα") [Hom. XI] und „Laudatio sancti protomartyris Stephani" („Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα") [Hom. XII].

Die Bedeutungsdimension von Asterius enkomiastischem Werk geht aus den ethischen Werten des Christentums hervor. Die ethische und religiöse Erbauung seiner Gemeinde und der Glaubensgemeinschaft im Allgemeinen machen die Priorität seines Interesses aus. Dominierende Bedeutungen sind dabei u.a. die Frömmigkeit (εὐσέβεια), die christlichen Tugenden, wie Geduld (καρτερία) und Freimütigkeit (παρρησία), die Bedeutung der Märtyrertaten (πεπραγμένα), die Auffassung des Todes, aber auch weitere Dimensionen des christlichen Lebensvorbildes, die auf die Erlösung abzielen. Asterius verdeutlicht die Unterscheidung zwischen einer Heiligenverehrung – als entscheidendes Kriterium des christlichen Glaubens und Lebens – und der Anbetung Gottes[7]. In seinem Werk fehlt auch eine missionarische Absicht nicht, wobei ihm dies in einem harmonischen rhetorischen Rahmen gelingt.

In seinen Enkomien läßt sich eine Kategorisierung in zwei Gruppen feststellen: auf der einen Seite gibt es Lobreden männlicher und weiblicher Märtyrer (Heiligenmärtyrer Phokas, Heilige Märtyrer, Heilige Euphemia) und auf der anderen Seite Lobreden historischer Gestalten aus der biblischen Geschichte (Apostel Petrus und Paulus, Erzmärtyrer Stephanos), die die Nachahmung der Märtyrer biblisch festigen. Entscheidende gemeinsame Komponente ist ihr Glaubensbekenntnis durch Wort und Tat und das Martyrium für Jesus Christus. Das gemeinsame Ziel ist die Erlösung in Form einer Mit- bzw. Co-Kreuzigung und Co-Auferstehung mit dem Märtyrer an sich, Jesus Christus[8], letztendlich die Ähnlichkeit zu Gott.

---

[5] Z.B. *J. Leemans – W. Mayer – P. Allen – B. Dehandschutter*, 'Let us die that we may live'. Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – AD 450), London – New York 2003. *A. Bretz*, Studien und Texte zu Asterios von Amasea (TU 40.1), Leipzig 1914. *C. Mango*, The Art of Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents, Englewood Cliffs, NJ 1972, S. 37-39. Online Edition der Homilien von *R. Pearce* in webpage: ECWritings-Aste.

[6] Bei den hier behandelten Homilien beziehen wir uns auf die Edition von C. Datema. Im Folgenden wird nur auf die Nummer der Homilie und der Seite/-n in der erwähnten Edition verwiesen.

[7] Hom. X, 8,1, S. 139.

[8] Vgl. *Gregor der Theologe*, Or. 38,4, In Theophania: *PG* 36, 316 A: „Τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ἡ πανήγυρις, τοῦτο ἑορτάζομεν σήμερον, ἐπιδημίαν Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, ἵνα πρὸς Θεὸν ἐνδημήσωμεν, ἢ ἐπανέλθωμεν (οὕτω γὰρ εἰπεῖν οἰκειότερον), ἵνα τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποθέμενοι, τὸν νέον ἐνδυσώμεθα· καὶ ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν, Χριστῷ καὶ συγγεννώμενοi, καὶ συσταυρούμενοι, καὶ συνθαπτόμενοι, καὶ συνανιστάμενοι". Näheres dazu bei *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 37-38, 59-60.

Eine genaue Lektüre von Asterius Werk ergibt, dass sein enkomiastisches Programm im Geiste einen martyrologischen Verlauf aufzeigt: Der „Anbeginn der Märtyrer"[9] mit dem Erzmärtyrer Stephanos wird angereichert mit Bezugnahmen zu den Vorkämpfern der Märtyrer (πρωτοστάτας τῶν μαρτύρων[10]), Schülern und Aposteln, wie Johannes dem Täufer, Herrenbruder Jakobus u.a. und findet seinen Höhepunkt in den „Lehrmeistern der Märtyrer" (διδασκάλους τῶν μαρτύρων)[11], Apostel Petrus und Paulus. Vollendet wird dieser Verlauf mit konkreten Märtyrergestalten aus der Geschichte der Kirche, die ihren Glauben verkörpern, während gleichzeitig die Gläubigen der kirchlichen Gemeinde zu Märtyrerschülern (μαθηταὶ τῶν μαρτύρων)[12] und Freunden der Märtyrer (φιλομάρτυρες)[13] werden. An der Spitze aller ist Jesus Christus, der Archetyp aller Märtyrer, „ἀρχιμάρτυς Χριστὸς πρῶτος παθὼν καὶ τοῖς δούλοις τὸν ζῆλον ἀφείς"[14].

Paradoxerweise definiert Asterius selbst den Zweck seines enkomiastischen Werkes nicht in einem seiner vorher erwähnten Enkomien, sondern in seiner „Homilia adversus avaritiam", die in einer feierlichen Versammlung zu Ehren der Märtyrer gehalten wurde. Er fasst zusammen:

„Ist es denn für jemanden, der seine Gedanken auf dieses Thema richtet, sei es auch nur für einen kurzen Moment, nicht offensichtlich, dass diese Dinge formuliert wurden, um Frömmigkeit anzustreben? Auch nicht, dass die Versammlungen öffentliche Schulen für unsere Seelen sind, so dass wir während der Verehrung der Märtyrer gleichzeitig lernen, ihre Geduld zur Frömmigkeit nachzuahmen; so dass wir, den versammelten Lehrern lauschend, etwas Nützliches lernen, das wir bisher nicht kannten oder die Gewissheit der dogmatischen Lehre oder der Klärung einer schwierigen Textstelle der Heiligen Schrift oder eine Rede verfolgend, unser Ethos korrigieren?"[15]. Mit diesen wenigen Worten beschreibt Asterius die gesamte praktische Theologie der Orthodoxen Kirche: Das Ethos macht die Lebensart der Gläubigen aus, das Dogma ist das schriftliche Herauskristallisieren dieses Lebens, das liturgisch bzw. empirisch in den Mysterien und der feierlichen Versammlungen zu Ehren der Märtyrer erlebbar wird[16].

An dieser Stelle ist es angezeigt einen kurzen zeitgeschichtlichen Bezug zu Asterius' Epoche herzustellen, die von sozialen Veränderungen, Umwälzungen, Auseinandersetzungen und der Koexistenz sowohl mit antik-heidnischen und jüdischen Sitten als auch mit neue-

---

[9] Hom. XII, 2,1-2: „ἀνὴρ ἀπαρχὴ τῶν μαρτύρων, διδάσκαλος τῶν ὑπὲρ Χριστοῦ πόνων, κρηπὶς τῆς καλῆς ὁμολογίας. Πρὸ γὰρ Στεφάνου οὐδεὶς ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου ἐξέχεεν αἷμα...ἀνὴρ τοῖς χρόνοις τῶν ἀποστόλων δεύτερος, τοῖς δὲ ἀνδραγαθήμασι πρῶτος", S. 165.

[10] Hom. X, 10,2, S. 141. Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 59: „Der Begriff Zeuge (μάρτυς) ist fast gleichbedeutend mit Apostel".

[11] Hom. VIII, 1,2, S. 87.

[12] Hom. IX, 1,4, S. 115.

[13] Hom. IX, 4,1, S. 119. Vgl. Hom. X, 6,1, S. 138.

[14] Hom. X, 10,1, S. 140.

[15] Hom. III, 1,2, S. 27: „Ἡ πρόδηλον τῷ καὶ μικρὸν πυκνώσαντι τὴν διάνοιαν, ὡς ζῆλῳ ἡμῖν εὐσεβείας ταῦτα διετυπώθη καὶ κοινὰ παιδαγωγεῖα τῶν ψυχῶν αἱ πανηγύρεις συνάγονται, ἵνα μάρτυρας τιμῶντες τὸ τῶν μαρτύρων ὑπὲρ εὐσεβείας καρτερὸν μιμησώμεθα· ἵνα τοῖς συναγομένοις παιδευταῖς ὑποθέντες τὸ οὗς μάθωμεν τι χρηστόν, ὃ πρὸ βραχέος οὐκ ἐγινώσκομεν, ἢ δόγματος ἀσφάλειαν ἢ λύσιν ἀπορουμένης Γραφῆς ἢ τινα λόγων τὴν τῶν ἠθῶν ἐπανορθοῦντα κατάστασιν;".

[16] Siehe hierzu *J. Popovic*, Ανθρωπος και Θεάνθρωπος, Athen ^{6}1993, S. 90-91.

ren häretischen Ansichten gekennzeichnet ist. Im gesamten Kaiserreich setzt der christliche Bürger seine Identitätssuche und die Suche nach der wahren christlichen Lebensführung fort. Der Märtyrer, sein Leben, sein freier und unerschütterlicher Glaube und seine bereits seit der Zeit der Christenverfolgungen existente Martyriumsbereitschaft prägen das gesamte kirchliche Gewissen[17]. Die Kirche der Gläubigen hat außer dem Wortbekenntnis des Glaubens auch die Existenz einer Unmenge von Blut- und Gewissensmärtyrern geerbt. Der Märtyrer gilt als der älteste Heiligentypus[18] in der Kirche. Das Gedenken an ihn wurde relativ früh im Festzyklus der Glaubensgemeinschaft als unentbehrlicher Teil ihres liturgischen Lebens integriert[19]. Bereits in der Zeit der Christenverfolgungen ehrt die Kirche ihre Märtyrer zuerst spontan und später offiziell. Durch die Verehrung der Märtyrer bekennt sich die Kirche auch in ihrem Leben und Glauben daran; denn Ehrerbietung bedeutete die Versammlung der kirchlichen Gemeinschaft, der Bischöfe, Kleriker und aller Gläubigen zum alljährlichen Fest (πανήγυρις). Darüber hinaus beabsichtigte die Preisung der Märtyrer, ihr Gedenken, die Darstellung und Nachahmung ihres Märtyrerlebens die Glaubensbestärkung der versammelten Christen und ihr geistiges Wappnen gegenüber den heidnischen Ritualen und dem neuartigen häretischen Glauben.

Es ist kein Zufall, dass Asterius in seinem Werk „Sermo adversus Kalendarum Festum" über die Bedeutung, Sinnstiftung und Notwendigkeit der Feier[20] als Anlass zur Frömmigkeit und Verehrung der Märtyrer predigt und sie mit den Feierlichkeiten der Heiden vergleicht. In seiner Lobrede über die heiligen Märtyrer definiert er diese Würdigung wie folgt:

„Wir beten Märtyrer nicht an, sondern verehren sie, weil sie wahre Gottanbeter sind; wir fürchten uns vor Menschen nicht, sondern bewundern ihre Gottesfurcht, über die sie bei den Versuchungen verfügen"[21]. An dieser Stelle unterscheidet Asterius sogar relativ früh zwischen der Anbetung, die sich an Gott richtet und der Verehrung, die sich auf die Märtyrer bezieht, die um ihres Glaubens willen ihr Martyrium ausgestanden haben; eine Problematik, mit der sich auch die Kirche intensiv beschäftigen wird.

Vor diesem Hintergrund integriert er auch seine theologische Auffassung über die Märtyrer, die er analytisch in seinen enkomiastischen Predigten präsentiert und sich zugleich an die Richtlinien der Kirchenväter hält. Anhand dieser Kriterien konstruiert er christozentrisch das martyrologische Vorbild im Rahmen der Märtyrer- Ehre- Gedenkenkonstellation. Nach Asterius Ansicht versucht der Märtyrer die Frömmigkeit als Weg zum Glauben einzusetzen,

---

[17] *P. Yfantis*, Η αγιότητα του μαρτυρίου και η μαρτυρία της αγιότητας, Thessaloniki 2009, S. 36: „Das Martyrium als Ausdruck der kirchlichen Identität des Märtyrers und extremer Liebesbeweis zu Gott und seinem Nächsten gehörte zum Kollektivgedächtnis der Gemeinschaft".

[18] *J. Leemans u.a.*, 'Let us die that we may live'..., S. 4.

[19] *Martyrium Polycarpi* 18,2: *BEP* 3, S. 26. Siehe hierzu *P. Yfantis*, Η αγιότητα..., S. 34-35. Auch aus dem Verweis auf *Martyrium Polycarpi* 14,2: „εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου", hat sich vermutlich der Heiligenanteil in der Heiligen Eucharistie eingebürgert und steht mit der Anwesenheit der Gebeine der Heiligen am Altar in Beziehung, siehe *P. Christou*, Ελληνική Πατρολογία, Bd. 2, Thessaloniki 1991, S. 474.

[20] Bereits zu dieser Zeit war der Festzyklus der Kirche fast vollständig abgeschlossen und bildete einen wichtigen Teil des christlichen Alltags. Biblische Figuren, Bischöfe und lokale Heilige wurden besonders verehrt.

[21] Hom. X, 8,1, S. 139: „Ἡμεῖς μάρτυρας οὐ προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ τιμῶμεν ὡς γνησίους προσκυνητὰς Θεοῦ· οὐ σέβομεν ἀνθρώπους, θαυμάζομεν δὲ τοὺς ἐν καιρῷ πειρασμῶν καλῶς σεβασθέντας Θεόν".

der viel mehr als eine Herzensangelegenheit zu verstehen ist und weniger mit theoretischen Überlegungen in Verbindung steht[22]. Dies wird durch das Kultivieren der Tugenden erreicht. Eine davon ist καρτερία, was als Geduld, Kraft und unbeirrbare Standhaftigkeit des Glaubens zu verstehen ist. Ein Glaube, der sich auf die Hoffnung stützt; eine Hoffnung auf den sicheren Erwerb der geistigen Güter, dessen Verteiler Gott selbst ist. Dieser Kampf um die Tugend καρτερία ist neuartig, da er durch den Weg der Leiden und des Martyriums führt und dadurch einerseits die Gläubigen[23] belehrt, andererseits die Garantie für ihre Heilung bedeutet.

Eine andere Lebensauffassung der gepriesenen Märtyrer macht die Tugend der Freimütigkeit aus, das bedingungs- und bedenkenlose Glaubensbekenntnis[24] und das Charisma unermüdlicher Fürbitter für die Gläubigen zu sein. Hauptsächlich aber definiert Asterius die Freimütigkeit als eine Tugend, die sich durch die Lebenstaten der Märtyrer erweist (τῶν πραγμάτων μαρτυρουμένη)[25]. Der Märtyrer bemächtigt sich der Wahrheit und erlebt Jesus Christus durch die Erfahrung[26]. Wenn er verfolgt und geschmäht wird, beweist er seinen Glauben und aus seiner Erfahrung in den Taten (πεῖρα τῶν πραγμάτων)[27] kommen sein Glaubenszeugnis und seine Nachfolge Christi zum Ausdruck. Letztendlich werden diese Lebenstaten der Märtyrer zum Vorbild und Lehrbeispiel für die Gläubigen[28], da sie die Merkmale einer christlich vollkommenen Lebensführung als eine erfahrbare Wirklichkeit enthüllen. Dieser gesamte Kampf befähigt die Märtyrer, sich eine andere Haltung gegenüber ihren Feinden anzueignen, indem sie für sie beten. Sie beten um die Gnade Gottes, die auch ihre Feinde zur Reue und zur Buße führen soll[29]. Gleichzeitig erweisen sie sich als Sieger in ihrem Dauerkampf mit dem Dämon[30].

Ohne Zweifel ist die Todesthematik ein entscheidendes Element der Enkomien. Der Märtyrer steht mit dem Tod direkt in Verbindung. Er gelangt zu einer anderen Perspektive bezüglich des Todes, da das Ereignis des Todes den Eintritt in ein ewiges, unendliches und seliges Leben verkündet[31]. Der Tod ist lebensstiftend, denn er führt zur Freiheit und zu einer Art Wiederkehr zum Leben und zur Unsterblichkeit. Somit rechtfertigt sich auch die scheinbar paradoxe Haltung der Märtyrer dem Tod gegenüber: Der Märtyrer Phokas empfängt regelrecht seine Mörder und bereitet sein Grab vor; die Märtyrerin Euphemia verabschiedet sich vom irdischen Leben ohne ein geringstes Anzeichen von Schmerz und Furcht[32] und

---

[22] Hom. VIII, 14,2, S. 95: „κελευσθεὶς εἰπεῖν ὅπως δοξάζει περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν, οὐκ ἀπὸ μακρᾶς τινος ἤρξατο περινοίας οὐδὲ κύκλον συλλογισμῶν καὶ πραγμάτων περιβαλόμενος...ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας ἐξέθετο τὴν ἀλήθειαν".

[23] Hom. X, 11,2, S. 141.

[24] Hom. XII, 6,1, S. 168.

[25] Hom. X, 18,3, S. 145-146.

[26] Hom. VIII, 25,1, S. 100.

[27] Hom. IX, 6,2, S. 119 und Hom. VIII, 8,4, S. 91: „οὕτω καὶ μείζων τῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τῆς πείρας τῶν πραγμάτων ἐδείχθη τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος".

[28] Hom. IX, 1,1, S. 115: „Οὐ γάρ λόγῳ παιδεύει μόνον τοὺς ἐπιθυμοῦντας ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας, ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τῶν βεβιωκότων ὀρθῶς ἐναργεῖς διδασκάλους προτίθησιν" und Hom. XII, 4,2, S. 167.

[29] Hom. XII, 9,4-10,3, S. 170-171.

[30] Hom. XII, 10,3, S. 171: „ὁ δὲ διάβολος ἀπεστράφη κενός, ἠπορημένος δεινῶς".

[31] Hom. XII, 7,2, S. 169: „σπεῦσον πρὸς ζωὴν τὴν ἀΐδιον καὶ ἀτέλεστον". Vgl. auch Hom. XI, 4,3, S. 155: „πρὸς τὴν ἀσώματον καὶ μακαρίαν ἐξεδήμει ζωήν".

[32] Hom. XI, 4,3, S. 155: „ἀχθηδόνα δὲ οὐδεμίαν ἐπιφαίνουσαν τῷ προσώπῳ" und 3,2, S. 154: „ἀκατάπληκτος οὐδὲν πάσχουσα πρὸς τὸν ἀγῶνα δειλόν".

entscheidet sich letztendlich mit großer Bereitschaft (προθυμία) für die Todesgefahr[33]. Die obige Haltung setzt eine übermäßige Bereitschaft, den Tod auf sich zu nehmen[34] voraus. Hauptsächlich sind aber eine unschuldige Freiwilligkeit, ein freier und unbeirrbarer Wille und ein Beharren auf den Tod als Weg zur Erlösung nötig.

All das beweist nicht nur eine mutige Konfrontation mit dem Tod, aber auch eine tapfere Lebenseinstellung. Das Leben erhält eine bekennende Dimension und einen Kampfgeist, was auch das Fundament des Martyriums ausmacht. Alle Tugenden, als menschliche Qualitäten zu verstehen, und ihre Kultivierung garantieren vielmehr eine ontologische Verwandlung und keine rein moralistische Verbesserung. All das stellt keinen Selbstzweck dar, sondern einen selbstständigen Erwerb der Tugenden. Aus dieser Perspektive heraus spricht Asterius über die Tugenden nicht mit weltlichen Begriffen, die eine Tugend als eine individuelle Leistung des Märtyrers voraussetzen. Vielmehr werden sie bereits in der irdischen Welt als Gottesgaben kultiviert und erlebt, und nicht erst in einer metaphysischen Dimension.

In diesem Streben erinnert Asterius ständig an die Anwesenheit und die Mitwirkung (συνεργία) Gottes. Ohnehin geht der Ruf von ihm, der ständig anwesend ist, aus. Er unterstützt den Kampf[35] als „Mitwirkender der Taten"[36], erfüllt mit Gnade und Geist und unterstützt im Falle einer menschlichen Schwäche. Alle Tugenden, in welchem Grad sie auch kultiviert sein mögen, sind dennoch menschliche Qualitäten und deshalb eilt Gott sie zu unterstützen[37]. Somit wird die unaufhörliche Präsenz von Jesus Christus betont und bewiesen.

Folglich erhält das Martyrium eine therapeutische Dimension: In jedem Fall beginnt das Martyrium mit dem Bekenntnis der Wahrheit, der Erkenntnis (ἐπίγνωσις). Sie wird von der Freiwilligkeit unterstützt und erhält ihren Sinn durch das Sich-Lossagen vom Materiellen und durch das Streben sowohl nach einer Begegnung mit dem Auferstandenen als auch nach der Ähnlichkeit zu Gott[38].

Ziel der christlichen Lebensweise, nach der theologischen Ansicht von Asterius, ist die aufrichtige Frömmigkeit[39], und er ermutigt aus diesem Grund die Gläubigen mit den Worten:

„Betet Gott an und verehrt diejenigen, die mit Geduld ihr Leiden ausgestanden haben und der höchsten Todesgefahr gegenüberstanden"[40]. Die Verehrung vollzieht sich im Rahmen der Nachfolge Christi. Diese Nachfolge aber ist keine bloße Imitation „irgendeines ethischen Vorbildes, vielmehr weitet sie sich in der Aneignung der neuen ontologischen Wirklichkeit aus, in der sich auch der Gläubige als Mitglied der Kirche einordnen lässt"[41].

---

[33] Hom. XI, 2,1, S. 153.

[34] Hom. VIII, 10,2, S. 93.

[35] Hom. VIII, 8,1, S. 90: „ἀλλὰ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ καὶ ἅγιον ὑπῆρχε καὶ ἀληθὲς τὸ μυστήριον ὃ κατήγγελλε".

[36] Hom. VIII, 32,2, S. 105: „οὕτως ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶχε καὶ βουλῆς εὑρετὴν καὶ λόγου διδάσκαλον καὶ συνεργὸν τῶν πραγμάτων". Vgl. Hom. XII, 5,1, S. 167: „Στέφανος, ἡγιασμένος τῇ χάριτι, σκεῦος πεπληρωμένον τοῦ Πνεύματος", auch 5,3, S. 168: „ἅπερ ἐνεπνεῖτο ὑπὸ τοῦ Πνεύματος".

[37] Hom. XII, 7,2 und 8,1, S. 169: „Μετὰ ταύτης τῆς γνώμης ὁ Θεὸς ἐπεφάνη τῷ καρτερῷ, ἵνα μή τι πάθῃ δεινὸν καὶ τὴν πολλὴν ἐκλύσῃ προθυμίαν".

[38] Vgl. Hom. VIII, 9,1, S. 91 und 10,4, S. 93.

[39] Allein im enkomiastischen Corpus erscheint der Begriff εὐσέβεια und dessen Ableitungen über fünfunddreißig Mal.

[40] Hom. X, 1,2, S. 135: „Θεὸν προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν τοὺς δι' ἐκεῖνον πάθη καρτερῶς ἐνεγκόντας καὶ παραταξαμένους πρὸς τὸν ἔσχατον τοῦ θανάτου κίνδυνον".

[41] *G. Mantzaridis*, Μαθήματα Χριστιανικής Ηθικής, Thessaloniki 1998, S. 80.

Die ständige Anwesenheit von Jesus Christus liefert die nötige Kraft zur Nachahmung durch die Tapferkeit in den „Taten", der stabilen Freiwilligkeit, der unerschöpflichen Geduld und der provokativen Furchtlosigkeit vor dem Tod. Die Hoffnung und Lebenssicherheit entsprießt der dauerhaften Präsenz von Jesus Christus und der ständigen Verteilung der Gnade durch den Heiligen Geist. Die ständige Anwesenheit von Jesus Christus beweist sich durch das sich in der Geschichte wiederholende Paradigma von Jesus durch die heiligen Märtyrer[42], mit der Aufforderung sie nachzuahmen, um sich mit Jesus Christus zu vereinigen.

Asterius fasst seine Ansicht in dem folgenden Beispiel von Stephanos zusammen:

„...von dem Eifer der Nachahmung geführt...war die Bereitwilligkeit des Mannes groß und deshalb war auch die Würdigung groß...und das Gedenken an ihn unsterblich...unaufhörlich führen wir die Feier aus, Kleriker, Volk, Jugendliche, Männer, Frauen. Aus diesem Grund müssen wir diese Geschichte untersuchen, sodass wir durch die Taten, den Mann noch mehr bewundern"[43].

Die Festlichkeiten, die am Todestag der Märtyrer zelebriert werden, erinnern die Glaubensgemeinschaft an den Tag ihrer wahrhaftigen Geburt, den Tag ihres Überganges zum ewigen und unvergänglichen Leben und der damit verbundenen Verwandlung der gesamten Menschheit[44]. Dies gibt der Glaubensgemeinde Grund und Anlass zum Feiern, „deren Leben ohne die Märtyrer sonst düster und fern von jeder Freude wäre"[45], wie Asterius treffend bemerkt. Die Kenntnis über die Lebensführung der Märtyrer und ihre Nachahmung seitens der Gläubigen führt zum Erlangen des neuen Lebens. Folglich ist die Anwesenheit der Märtyrer notwendig für den Verlauf der Glaubensgemeinschaft bis zum Eschaton. Sie wiederholen bzw. ahmen das Paradigma von Jesus Christus nach, da ja die Akzeptanz des Martyriums die Nachahmung der Leiden Christi bedeutet. Sie imitieren nicht irgendein Vorbild, sondern verbleiben im Wesentlichen im unteilbaren Leib Christi, nämlich der Kirche. An dieser Stelle zeichnet sich auch der ekklesiologische Charakter der Nachahmung ab. Auf diese Art und Weise vergegenwärtigen sie ständig Jesus Christus. Das martyrologische Urbild an sich ist Jesus Christus selbst; Paradigmen sind die Märtyrer, deren Darstellung und Nachahmung als Brücke fungiert, die Jesus Christus mit den Gläubigen verbindet. Da die Märtyrerexistenz für die dauerhafte Präsenz von Christus in unserem Leben steht, entscheidet sie über unsere Beziehung zu Ihm und prägt unser gesamtes Leben christozentrisch[46].

Dies wird praktisch durch die Teilnahme am Festtag des Märtyrers und seines Gedenkens unterstützt. Das Gedenken an ihn hält seine Taten lebendig, da die Märtyrer dem leidenden Herrn nachgeahmt haben und sich ihrerseits bei ihm mit dem eigenen Leiden und Blutopfer

---

[42] *G. Mantzaridis*, a.a.O., S. 89: „Die Heiligen als Mitglieder des Leibes Christi machen Seine Präsenz erfahrbar und offenbaren den Charakter des neuen Menschen in Christus".

[43] Hom. XII, 4,1-2, S. 167: „...ἐναχθεὶς πρὸς τὴν μίμησιν οὕτως ἐλκύσθη πρὸς τὴν σπουδήν...μεγάλη οὖν ἡ τοῦ ἀνδρὸς προθυμία, διὸ μεγάλη καὶ ἡ τιμή· ἀθάνατος δὲ ἡ μνήμη...ἀπαραβάτως τὴν ἑορτὴν ἐπιτελοῦμεν, ἱερεῖς, λαός, παῖδες, ἄνδρες, γυναῖκες. Σκοπητέον δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν αὐτήν, ἵνα ἐν χρῷ τῶν πραγμάτων γενόμενοι μᾶλλον τὸν ἄνδρα θαυμάσωμεν".

[44] Hom. X, 5,3, S. 138: „ἀλλὰ τότε καὶ μᾶλλον ἀνθήσουσι πρὸς τὴν ἄφθαρτον ζωὴν μετακοσμηθείσης τῆς ἀνθρωπότητος". Vgl. Hom. VIII, 8,5, S. 91: „Πρῶτος ἐν χριστιανοῖς τῶν κοσμικῶν ὑλῶν κατεφρόνησε καὶ τῶν ἐν ποσί πάντων ὑπεριδὼν πρὸς τὰ νοητά καὶ ὑπερκόσμια μετετάξετο".

[45] Hom. X, 1,1, S. 135: „μαρτύρων δὲ μὴ ὄντων σκυθρωπὸς ἡμῶν ὁ βίος ἐγίνετο καὶ ἀνέορτος".

[46] *G. Mantzaridis*, Παλαμικά, Thessaloniki ³1998, S. 97-99.

bedankt haben[47]. Aus dieser Perspektive wird der Märtyrer unser Fürbitter, da er durch die Freimütigkeit bei Gott für unsere Rettung vermitteln kann.

Asterius benutzt in seiner Argumentation das philosophische und rhetorische Rüstzeug seiner klassischen Bildung. Seine Mittel: Enkomion und Ekphrasis. Als authentischer Erbe der antiken klassischen Bildung und der Rhetorik der Enkomien integriert er schöpferisch und komponiert christlich die Darstellung der nachzuahmenden Märtyrergestalten. Er verwendet die Charakteristika der klassischen enkomiastischen Rede, verwandelt die antiken griechischen Züge in christliche und stellt so das neue Vorbild des christlichen Märtyrers als Nachfolger des antik-griechischen Helden dar, das nun christozentrisch orientiert ist. Als Fortsetzung der kappadokischen Kirchenväter[48] verwendet er die rhetorische Kunst, über die er bestens Bescheid weiß, trägt sogar zur literarischen Gestaltung der Enkomien bei und erreicht sein Ziel, das zuallererst pastoral ist.

Er gebraucht den Aufbau, den Stil und die Regeln der „zweiten Sophistik", wie auch die Kappadokier[49], und erreicht dies durch die Verwendung des Vergleichs und der ständigen Darstellung der Gemeinsamkeiten zwischen Christus und den Märtyrern als Seine authentischen Jünger. Die Lebensführungen der gepriesenen Gestalten stehen in Verbindung mit den Ereignissen im Leben Christi, aber auch vieler biblischer Figuren. Der Kreuzigungstod des Petrus findet sein Pendant in der Kreuzigung Jesu[50]; der Heiligenmärtyrer Phokas wird in einem Garten festgenommen, wie einst Jesus[51]. Der Erzmärtyrer ertrug geduldig seinen Tod durch Steinigung, wie auch der Herr bis zu seinem Kreuzigungstod sein Kreuz trug. Die Bedrängnis und das Anliegen seines Gebets zu Gott gleichen ebenfalls dem Gebet und dem Anruf Jesu, nämlich, dass seine Verfolger gesegnet und errettet werden[52]. Aber auch Paulus wird mit den alttestamentlichen Heiligen verglichen, nämlich mit Elias und Moses[53]. Selbstverständlich fehlt es auch nicht an Vergleichen zwischen den Märtyrern selbst, die sich der Offenbarung Gottes als würdig erweisen, beispielsweise die Gegenüberstellung von Stephanos' und Paulus' Vision[54]. Diese Paare werden dazu verwendet, um die Anrufung und die Nachahmung des angeführten Märtyrers zu betonen.

Als gelehrter Hirt und befähigter Redner wählt er die literarische Gattung der Ekphrasis[55] als Rahmen für das Enkomion der Märtyrerin Euphemia. Das Werk ist die Beschreibung eines Bilderzykluses mit zentraler Thematik: das Martyrium der Heiligen. Es handelt sich

---

[47] Hom. IX, 3,1, S. 117. Vgl. Hom. XII, 1,2, S. 165: „ἀγωνιστὴν ὑπὲρ ἐκείνου καταλιθούμενον, ἵνα αἵματι ἀποτίσῃ τὴν ὑπὲρ αἵματος χάριν".

[48] *D. Koukoura*, Ρητορική και Εκκλησιαστική Ρητορική, Thessaloniki 2003, S. 199-215.

[49] A.a.O., S. 123-135.

[50] Hom. VIII, 16,1-2, S. 96-97.

[51] Hom. IX, 7,1, S. 119-121. An einer anderen Stelle der Predigt (2,1-2) zieht Asterius Parallelen zwischen Phokas und Abraham: „wie wenn jemand, die Eiche von Mamre erblickend, über den Glauben des Patriarchen nachdenkt, so wird er vor dem Grabmal von Fokas zum Zuschauer seines Lebens". Das Ganze ist ein einführender Hinweis auf ihre Gemeinsamkeit, der Philoxenia, auf die er später näher eingehen wird.

[52] Hom. XII, 9,1 und 10,1-2, S. 170-171.

[53] Hom. VIII, 31,4-5, S. 104-105.

[54] Hom. XII, 8-9, S. 169-170. Vgl. Hom. VIII, 22,1, S. 99.

[55] Siehe *A. Hohlweg*, Art. Ekphrasis, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, Bd. II, Stuttgart 1971, S. 33-75.

höchstwahrscheinlich um eine Missionsschrift[56], die sich an die Heiden richtet, denen er eine künstlerische Annäherung an das Martyrium der Heiligen anbietet. Genauer betrachtet, entscheidet er sich für die Kunstform, um eine dialektische und interaktive Beziehung zwischen Bild und Wort herzustellen, um über die christlichen Tugenden zu sprechen und die Persönlichkeit einer Heiligenmärtyrerin zum Ausdruck kommen zu lassen. Auch wenn diese Gattung bereits von den Kappadokiern verwendet wurde, so scheint es dennoch, als wäre Asterius der erste, der sie in diesem Sinne gebrauchte[57]. An dieser Stelle muss betont werden, dass es sich hierbei nicht um die einfache Beschreibung eines Kunstwerks handelt, sondern vielmehr um die aktive Teilnahme des Zuhörers bzw. des Lesers, das Werk mit eigenen Augen zu betrachten und somit selbst zum Zuschauer befördert zu werden[58]. Asterius beabsichtigt, sich die Empfänger seines Werkes emotional zu eigen zu machen, einen lebendigen visuellen Eindruck zu vermitteln, mittels dem die Darstellung des Martyriums vergegenwärtigt wird. Der Zuschauer wird aufgefordert, den Märtyrer zu ehren und ihn nachzuahmen. Selbstverständlich wurden diese Grundideen bereits in Asterius Lebensepoche schon einmal formuliert: „Die Kunst und insbesondere die Malerei erinnern an die Taten der Heiligen und frommen Männer und fordern den Betrachter ‚zur Nachahmung' auf, denn das wahre Enkomion der Märtyrer ist, wie der Kirchenvater [Basilius der Große] an gleicher Stelle erwähnt, die Nachahmung und Erfüllung ihres tugendhaften und geistigen Lebens"[59]. Auf diese Weise die Beziehung zwischen Wort und Bild pflegend, unterstützt Asterius, als praktischer Theologe, seine Absicht, nämlich das dauerhafte Gedenken an den Märtyrer als Vorbild christlichen Lebens zu erhalten.

Parallel dazu bezieht er sich, ohne dabei systematisch auf die Analyse grundlegender theologischer Inhalte einzugehen, auf dogmatische Bemerkungen[60]: er erwähnt Petrus Bekenntnis, wobei er die paradoxe Menschwerdung des Herren[61] analysiert und zwischen dem Dogma der Theologie und dem Mysterium der Oikonomia unterscheidet[62]. Im Enkomion von Stephanos bezieht er sich auf die Unterscheidung und Klarstellung der göttlichen

---

[56] *W. Speyer*, Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden, in: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze I (WUNT 50), Tübingen 1989, S. 91-99.

[57] *W. Speyer*, a.a.O., S. 99: „Den Gedanken, durch eine Bildbeschreibung gebildete Heiden dem Christentum näher zu bringen, scheint nach unserer Überlieferung nur Asterios gefasst zu haben. Insofern gebührt dieser kleinen Schrift innerhalb der antiken christlichen Literatur ein besonderer Platz".

[58] Siehe hierzu: *R. Webb*, Accomplishing the Picture. Ekphrasis, Mimesis and Martyrdom in Asterios of Amaseia, in: *L. James (Hg.)*, Art and Text in Byzantine Culture, Cambridge 2007, S. 13-32.

[59] *Th. Nikolaou*, Η σημασία της εικόνας στο μυστήριο της οικονομίας, Thessaloniki 1992, S. 30.

[60] *J. Leemans u.a.*, 'Let us die that we may live'..., S. 165: „It may be said that his theological profile is rather law, but this certainly cannot be taken to mean that important theological questions escaped his attention".

[61] In Hom. VIII, 12,4-13,2, S. 94-95 und in 14,1-3 bezieht er sich auf die Irrlehren von Arius und Eunomius. Vgl. Hom. XII, 1, S. 165.

[62] In Hom. XII, 7,1-3, S. 90 bezieht er sich erneut auf die unermessliche Menschenliebe Gottes und seine Offenbarung durch seine Menschwerdung, dessen Stephanos Zeuge wird. Diese Bezüge beabsichtigen an die menschliche Natur Christi zu erinnern, die den menschlichen Willen in Vollkommenheit trägt. Demzufolge offenbart sich im Gottmenschen die Vollkommenheit des menschlichen Ethos, dem der Märtyrer und jeder Gläubige nachzuahmen aufgefordert wird. Siehe diesbezüglich *G. Mantzaridis*, Μαθήματα..., S. 79.

Hypostasen und antwortet somit auf die Verwirrung, die von der pneumatomachischen und sabellianischen Ansichten ausgeht. Seine Absicht liegt nicht nur darin, vor den häretischen Irrlehren zu schützen, sondern auch dogmatisch die Wahrheit der Heilung durch Christus[63] zu unterstützen und zu unterstreichen. Ferner intendiert er, seine Adressaten anzuregen zur Gesinnung der Märtyrer zu gelangen, da „ohne die Gemeinschaft mit den Heiligen sowohl die Nachfolge Christi als auch die getreue Einhaltung der kirchlichen Dogmen unmöglich ist"[64].

Asterius präsentiert seine biblische Kompetenz. Er kennt die Verbindung und die Kontinuität des Alten und des Neuen Testaments und bereichert sein enkomiastisches Werk mit einer enormen Anzahl von biblischen Bezügen. Als echter Kleriker mit interessantem homiletischem Werk, benutzt Asterius die Heilige Schrift als Untermauerung und die dogmatischen Wahrheiten als Aufklärungsmittel für seine Predigten, durch die Aneignung der kirchlichen Ethik und durch das Erlangen des „Ethos" Christus zu erreichen. Seine Adressaten waren nicht nur Christen, die in ihrem Glauben gestärkt werden mussten, sondern auch Juden und Heiden. Angesichts dieser Tatsache, musste er als Kleriker dem apostolischen und kirchenväterlichen Beispiel missionarisch und ethisch folgen. Allerdings bleibt die Botschaft diachronisch und – abgesehen von einigen Mutmaßungen bezüglich der verschiedenen Empfänger – umfasst alle potenziellen Adressaten[65].

Wie alle Kirchenväter ist Asterius vordergründig ein Hirt, war aber, wie aus seinem eingeschränkten Schrifttum hervorgeht, auch ein vorzüglicher Prediger. Er denkt wie ein Kleriker und Missionar und wendet dabei sowohl seine geistigen Waffen als auch seine Kreativität an. Unermüdlich setzt er sich für seine Glaubensgemeinde ein, die immer noch ihre Identität sucht. Er setzt sich zwar mit den althergebrachten Traditionen auseinander, nähert sich ihnen jedoch missionarisch, kritisch und schließlich innovativ verwandelnd an.

Asterius erscheint beim ersten Annähern als ein Gelehrter der Ethik – aber nicht einer bloßen moralistischen Verbesserung –, einer Ethik, die primär ontologisch gerichtet ist und die Option einer Verwandlung in Christus verspricht; einer Ethik, die durch die neue Betrachtung der Märtyrer einen praktischen Charakter erhält und sich in dem liturgischen Leben der Kirche, in ihrer Praxis, einordnen lässt, und auf die Erfahrbarkeit der Taten fokussiert ist.

In diesem Rahmen unterstützt er die Verehrung und das dauerhafte Gedenken der Märtyrer als lebendige Beispiele dieser Verwandlung. Schon sehr früh betont er die Unterscheidung zwischen der Märtyrerverehrung und der Anbetung Gottes, wobei er jegliche Vorwürfe gegen die Heiligenverehrung zerstreut. Darüber hinaus macht er von der bildenden Kunst als Predigt, als Lehre und als Mission innovativ Gebrauch.

Dadurch trägt er nicht nur zur Verwandlung des klassischen Erbes bei, das er gleichzeitig bewundert, sondern er zeigt auch den Weg zur neuen, in Christus verwandelten Wirklichkeit, die in der Nachfolge Christi besteht. Aus diesem Grund hat Asterius niemals die Kappadokier

---

[63] Hom. XII, 12-13, S. 171-173.

[64] *G. Mantzaridis*, a.a.O., S. 91.

[65] Aus diesem Grund wird von der Forschung die Aktualität seiner Predigten und die Notwendigkeit einer weiteren Erforschung seines Werks betont. Siehe *G. Anderson*: „Measuring the conduct of men by principles and truths universally admitted, his discourses are as applicable to men now as they were to those living in the fourth century" and „...but in many respects he is a fine homiletical model, that will richly repay thoughtful study", http://www.ccel.org/ccel/pearce/morefathers/files/asterius_00_intro.htm.

imitieren wollen, sondern versuchte ein Nachahmer des auch in seinem Werk dargestellten Archetypus, Jesus Christus, zu sein.

Dogma und Ethos in den Werken des Archimandriten Sophronios (Sacharov)

von Nikolaos Koios, Thessaloniki

Einführung

Die Einheit von Dogma und Ethos, Glauben und Leben ist ein Wesensmerkmal der orthodoxen patristischen Tradition. Das geistliche Leben wird als grundlegende Voraussetzung der wahren Theologie angesehen, während der aufrechte Glaube die Basis des christlichen Lebens ausmacht. Orthodoxie und Orthopraxie sind miteinander verknüpfte Begriffe, die nicht unabhängig voneinander verstanden werden können. Das orthodoxe Dogma bezeichnet den endgültigen Ausdruck des orthodoxen geistlichen Lebens, wobei das orthodoxe geistliche Leben im eigentlichen das Erlebnis des Inhaltes der orthodoxen dogmatischen Lehre ist. Zahlreiche Studien zeitgenössischer Theologen zeigen genau diese Seite der orthodoxen Theologie[1] als eine der grundlegendsten auf. Diese Tatsache scheint nicht überraschend zu sein, wenn man sich bewusst wird, dass in den Texten von nahezu allen großen Kirchenvätern, aber auch vieler kirchlicher Schriftsteller zahlreiche Bezüge über die starke Bindung zwischen Dogma und Ethos existieren, wie aber auch über die schädlichen Folgen im Falle der Abweichung vom einen oder anderen berichtet wird.

Athanasios der Große antwortet auf die Frage, was es bedeute, ein Christ zu sein, wie folgt: „*Christ bedeutet das wahre Haus Gottes zu sein, bestehend aus guten Werken und rechten Dogmen*“[2]. Basilios der Große stellt in Bezug auf die Arten des Gezeugtwerdens des Menschen die göttliche Bildung, im Vergleich zu dessen biologischer Geburt, an die höchste Stelle, wobei er der Ansicht ist, dass diese sowohl durch die guten Werke als auch durch den Glauben an die Dogmen[3] geschieht. Auf gleiche Weise kritisiert er die dogmatischen Abweichungen vom wahren Glauben, indem er betont, dass diese zu unmoralischem Handeln[4] führen. Derselbe klagt außerdem die Häretiker an, dass sie, um jemanden mit schwachem Glauben zu ihrer Irrlehre zu überreden, sich nicht davor scheuen, ihm das ausschweifende Leben nahezubringen[5]. Gemäß dem Heiligen Maximus, dem Bekenner, führt die Einhaltung der Gebote zur „Apatheia“, während die heiligen Dogmen das Licht des göttlichen Wissens[6] verbreiten. Schließlich fasst der heilige Chrysostomos die gesamte patristische Position zu dem Thema in zwei seiner Reden zusammen, wobei er aufzeigt, dass man keinen Nutzen hat, wenn das Leben zwar rein, der Glaube aber unecht ist; genauso wie auch das Gegenteil[7] gilt, d.h., dass es unmöglich ist, dass jemand, der ein unreines Leben führt, im wahren Glauben aufrecht bleiben kann.

Archimandrit Geron Sophronios Sakharov ist eine der herausragenden kirchlichen und theologischen Persönlichkeiten der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts. Ein empirischer

---

1 *Georg Mantzaridis*, Πρόσωπο καὶ θεσμοί, Thessaloniki 1997, S. 61.
2 *Athanasios von Alexandrien,* In librum de Definitionibus Admonito: *PG* 28, 549 C.
3 *Basilios d. Große,* Comment. In Isaiam Prophetam: *PG* 30, 140 A.
4 *Basilios d. Große,* Regulae Brevius Tractatae: *PG* 31, 1096 D – 1097 A.
5 *Basilios d. Große,* Comment. In Isaiam Prophetam: *PG* 30, 525 A.
6 *Maximos Konfessor,* Capitum de Charitate: *PG* 90, 977 B.
7 *Johannes Chrysostomos,* In Johannes Evangelium Homilia 66: *PG* 59, 369.

Theologe, der sich ohne Abweichungen auf dem Pfad der östlichen orthodoxen Tradition bewegt. Aus diesem Grund stellt das Verhältnis, Dogma und Ethos einen der bedeutendsten Bereiche seiner Thematik dar. Er schreibt: „Wenn sich unser dogmatisches Bewusstsein verändert, dann wird sich im gleichen Maß unabwendbar auch unsere geistliche Tätigkeit und allgemein die Form unseres geistlichen Daseins verändern. Und auch umgekehrt, jede Abweichung von der Wahrheit im geistlichen Leben hat Veränderung im dogmatischen Bewusstsein zur Folge"[8]. An einer anderen Stelle heißt es: „Wer sich im Dogma irrt, wird auf jeden Fall auch ein fehlerhaftes inneres Leben haben und über eine fehlerhafte Ethik verfügen"[9].

An vielen Stellen der Werke des Archimandriten Sophronios geht der Übergang von der Theorie zur Praxis, vom Dogma zum Ethos und umgekehrt so reibungslos und schlicht von sich, dass der Leser diesen schwer unterscheiden kann. Sein lebendiges Wort jedoch, jenes Wort, welches aus seiner persönlichen Erfahrung im geistlichen Leben hervorgeht, ist kraftvoll und innovativ. Beispielhaft sehen wir uns zwei Stellen seiner Lehre im Detail an: In einem Kapitel des Werkes „Kampf der Gotteserkenntnis (Theognosie)" beginnt er mit der Darlegung der orthodoxen Anthropologie und Soteriologie und endet mit der Beschreibung der Grundsätze der Tradition der „Nüchternheit" (νήψις) und der orthodoxen Askese[10]. An einer anderen Stelle des gleichen Werkes beginnt seine Rede genau umgekehrt beim Ethos, um dann auf das Dogma überzugehen. Von der Liebe als Teilhabe an der ungeschaffenen Energie und der charismatischen Bescheidenheit theologisiert er schließlich, ähnlich wie der Heilige Gregorios Palamas, über die Bedeutung der „Anarchie" im Menschen[11]. Wir könnten zahlreiche solche Beispiele aus all seinen Werken anführen, in denen die natürliche Verbindung zwischen Dogma und Ethos bezeugt wird[12].

Dogmatisches Bewusstsein

Geron Sophronios zufolge geht, zeitlich und bewertend, die rechte dogmatische Ansicht dem Ethos voraus. Diese besitzt zunächst eine kirchlich-orientierte Beschaffenheit. Das Dogma geht dem Ethos, anfänglich als Glaube und nicht als empirisches Wissen, voraus. Mit anderen Worten verbreitet die Kirche das Dogma ontologisch durch die Taufe und logisch durch ihre Lehre und Predigt[13]. Somit stellt das Dogma die Grundlage und den Kanon des Ethos dar. Der Gläubige ist daraufhin mit der Aufgabe betraut, durch seinen geistlichen Kampf und mit der Hilfe der göttlichen Gnade das Dogma „in sich selbst" zu verwirklichen. Er wird dazu aufgerufen, sich das göttliche Ethos anzueignen, d.h. sich das Leben Christi zu Eigen zu machen[14]. Während dieses Kampfes beginnt er bewusst, die Wahrheit des Dogmas als Orientierungspunkt seines Lebens zu erleben und sein dogmatisches Gewissen zu entwickeln. Nach der Gestaltung seines dogmatischen Bewusstseins kann der Gläubige nun aus Erfahrung theologisieren und nicht nur aufgrund dessen, was er früher gehört

[8] *Archim. Sophronios,* Ὁ Ἅγιος Σιλουανός ὁ Ἀθωνίτης, Essex England 1995, S. 186.

[9] *Archim. Sophronios,* Ἀγώνας Θεογνωσίας, Essex England 2004, S. 335.

[10] *Archim. Sophronios,* a.a.O., S. 332-334.

[11] *Archim. Sophronios,* a.a.O., S. 255-256.

[12] Allein in den drei Werken „Heiliger Silouan", „Wir werden Gott sehen" und „Kampf der Theognosie" konnten wir bisher unter relativ strengen Kriterien 26 solcher Momente finden.

[13] *Gregor von Nyssa,* Epistolae 24: PG 46, 1089 A.

[14] *Archim. Zacharias,* Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex England 2000, S. 257.

oder durch die Erforschung der kirchlichen Lehre gelernt hatte. Demzufolge kann er wie die Väter der Kirche über Gott sprechen.

Diesen Werdegang beschreibt Geron Sophronios mit klaren Worten: „*Der Mensch wird anfänglich von der göttlichen Gnade heimgesucht, welche ihn vollständig in das innere Leben, in das Gebet und in den Kampf gegen die Leidenschaften, d.h. ihn in das geistliche Leben, einführt. Danach erlebt der Mensch die Rücknahme der Gnade und begibt sich auf der Suche nach den Gründen dieses Verlustes, aber auch auf den Weg zu dessen Rückgewinnung. Es folgen wechselreiche geistliche Zustände, welche in Verbindung mit der Erforschung der Heiligen Schriften, der Werke der Kirchenväter und Asketen und der Beziehung zu den geistlichen Führern, den Menschen ans Licht der Erkenntnis der Wege des Geistes führt. Dies ist das ungeschaffene Licht, welches, ohne dass man es wahrnimmt, erscheint*[15]." Die Erkenntnis der Mysterien Gottes, welche man durch diesen Werdegang erfährt, wird von Geron Sophronios als dogmatisches Bewusstsein bezeichnet.

Geron Sophronios zufolge waren in der Kirchengeschichte große Anstrengungen erforderlich, um den Ausdruck des dogmatischen Bewusstseins zu erzielen. Somit bezeichnet er, aufgrund der historischen Gegebenheiten der Kirche, jene geistliche Erkenntnis als dogmatisches Bewusstsein, welche nach vielen Jahren der Askese, die für die Verinnerlichung der anfänglichen Schenkung der Gnade erforderlich ist, erlangt wird[16]. Aus der Erfahrung der Kirche zu urteilen, in der auch die Heiligen Apostel, die großen alten und die neuen Väter berücksichtigt sind, kann der Zeitraum für die Verinnerlichung der Gnade bis zu fünfzehn Jahren und mehr betragen. So z.B. wurde der erste Brief des Apostels Paulus (1. Thessalonicher) ungefähr fünfzehn Jahre nach der Erscheinung des Herrn auf dem Weg nach Damaskus verfasst. Viele sind der Meinung, dass es noch längerer Dauer bedurfte[17]. Dies bedeutet nicht, dass die Gabe Gottes an sich unvollständig ist, aber dass die Aufnahme dieser Gabe durch den Menschen mit einem langjährigen inneren Prozess verbunden ist[18]. Darüber hinaus verfügen nicht alle, die die göttliche Gnade empfangen haben, im gleichen Grade über die Gabe, ihr dogmatisches Bewusstsein schriftlich niederzulegen. Zu diesem Zweck kann auch die „weltliche Bildung" seinen Beitrag leisten. Diese Tatsache sieht man besonders gut am Beispiel des Apostels Paulus.

Dogma

Das dogmatische Bewusstsein der Erfahrung der Kirche wird in den Dogmen ausgedrückt. Dogma ist für Geron Sophronios der verbale (schriftliche) Ausdruck einer offensichtlichen Wahrheit, die nicht aufgrund der vernunftmäßigen Forschung oder allgemein gesagt auf die übliche Art und Weise, mit der die menschliche Logik die Wahrheit wahrnimmt, verstanden werden kann. Das Dogma stellt den Menschen vor die Tatsache des „Göttlichen Seins" ohne logische Erklärungen zu verlangen und beantwortet alles Fragen und Suchen der menschlichen Intellektualität. Da das Göttliche Sein die Ursache einzig und allein in Sich selbst trägt, ist es für den Menschen unmöglich, die Erkenntnis derselben zu erlangen, wenn er (der Mensch) nach etwas anderem sucht als Gott selbst. Daher muss der Mensch sich der rationalen Annäherung an das Mysterium Gottes verweigern. Er muss der evangelischen

---

[15] *Archim. Sophronios,* Ὁ Ἅγιος Σιλουανὸς ὁ Ἀθωνίτης, Essex England 1995, S. 250.

[16] *Archim. Sophronios,* a.a.O., S. 247.

[17] *Archim. Sophronios,* a.a.O., S. 289.

[18] *Archim. Sophronios,* a.a.O., S. 249.

Aufforderung und dem Beispiel der Väter folgen, welche die Dogmen mit ihrem Glauben und der Unmittelbarkeit ihrer Erfahrung prüften[19]. Natürlich hat der Geron, wie man schon oben im Fall des Apostel Paulus gesehen hat, nichts gegen den Gebrauch der menschlichen Sprache zum Ausdruck und zur Beschreibung der Wahrheit des Dogmas einzuwenden.

Das Ziel des Dogmas besteht darin, den Menschen in die Erkenntnis des Archetyps zu führen, aufgrund dessen er „nach dem Ebenbild" geschaffen wurde. Diese Erkenntnis ist grundlegend für das Verstehen des positiven Selbstverständnisses des Menschen. Geron Sophronios erwähnt im besonderen Folgendes: „Unser ganzes Leben hängt von dem Verständnis des Archetyps, des Ersten Bildes ab"[20]. Dieses *Verständnis*, welches als empirisches und geistiges Wissen verstanden wird, ist für den Geron gleichzeitig Tatsache und Gegenstand der Ergründung (Herausforderung). Im Lichte der Verwandtschaft des Menschen mit Gott stellt die Erkenntnis des Urbildes eine Tatsache dar, welche der Schöpfung gemäß dem Ebenbild Gottes zu verdanken ist; gleichzeitig bezeichnet es die Erkenntnis Gottes, welche durch den Glauben, die Mysterien und die Predigt der Kirche erworben wird. Als Gegenstand der Ergründung und als Ziel, bezeichnet es das endgültige dogmatische Bewusstsein, welches das Siegel seiner Vervollständigung darstellt.

Ethos

Die Gestaltung des dogmatischen Bewusstseins und der Kampf um die Teilnahme an der ungeschaffenen Göttlichen Energie – dem ungeschaffenen Licht – stellen für Geron Sophronios eine Lebenseinheit dar, welche sich der Christ anzueignen hat. Die Übernahme dieses Lebens gelingt ihm, sobald er jenes Ethos besitzt, welches sein Dasein aufnahmefähig für die heilige Gnade macht. Für Geron Sophronios kann dieses Ethos nicht anders, denn im Lichte der asketischen Vervollständigung verstanden werden. Ein Christ ist vor allem dazu verpflichtet, ein Asket zu sein[21]. Die Beschreibungen der asketischen Erfahrung, sowohl seiner, als auch seines geistigen Vaters, des Heiligen Silouan, gehören größtenteils zu der höchsten Ebene des geistlichen Lebens. Sie beschreiben Zustände, welche der ontologischen und nicht der psychologischen Sphäre angehören, und aus diesem Grund können sie nur mit großer Schwierigkeit und nur begrenzt von jenen verstanden werden, die über keine Erfahrung, sei es auch nur die kleinste, mit dem Beschriebenen verfügen. Das Ethos ist gemäß Geron Sophronios das „Makellose", das „Freie", das „Göttliche", das ohne Grenzen und Zwänge Seiende. Grundlegende Regel dieses Ethos ist die Einhaltung der Gebote Christi. Die Befolgung dieser Gebote hat nicht die Form eines externen Zwangs, sondern ist die Rückkehr in den natürlichen Zustand, von welchem sich der Mensch nach dem Fall entfernt hatte, was bedeutet, dass sie trotz der dramatischen Seite der Zustände, die man erlebt, grundsätzlich über einen positiven Charakter verfügen. Man könnte sogar behaupten, dass die Einhaltung der Gebote den Menschen auf eine noch höhere Ebene als der der natürlichen emporhebt, da die Gebote Gottes als „Darstellung des göttlichen Lebens auf der irdischen Sphäre[22]" erfahren werden.

Wenn wir die beschriebene Moral versuchen wollen, aufgrund der Typologie der Ethikwissenschaft einzugliedern, dann können wir ohne Bedenken behaupten, dass es

[19] *Archim. Sophronios*, Ἄσκησις καί Θεωρία, Essex England 1996, S. 126.
[20] *Archim. Sophronios*, a.a.O., S. 125.
[21] *Archim. Sophronios*, Ἀγώνας Θεογνωσίας, Essex England 2004, S. 244.
[22] *Archim. Sophronios*, Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί, Essex England 1996, S. 205.

sich um eine grundsätzlich autonome Moral handelt. Das Gesetz Gottes wird nicht als eine extern auferlegte Gewalt empfunden, sondern als etwas ganz Vertrautes. Alle Taten und Handlungen des Asketen stehen unter dem Zeichen der Freiheit und nicht des Zwangs. Indem Sophronios dies erläutert, betont er, dass sogar der Gehorsam nicht in Anbetracht der Unterwerfung und Aufopferung des Menschen Gott gegenüber geschieht, sondern als freier, logischer Ausdruck der Liebe des Menschen geleistet wird. Das gleiche gilt auch für die freiwillige Hinnahme der Betrübnisse, welche als Last in Freude umgewandelt werden.

Zur Erreichung dieses Zieles durch den Menschen, wird natürlich die Teilnahme an der ungeschaffenen göttlichen Gnade, also am ungeschaffenen Licht, vorausgesetzt. Darüber hinaus muss er sich auf der höchsten Ebene des geistlichen Lebens befinden, bzw. muss nach dem Kern der Theologie von Vater Sophronios, Christus in ihm verinnerlicht (personifiziert) werden, bis aus ihm selbst wahrhaftig eine Personen-Hypostase wird.

Was betont werden muss, ist, dass all dies nicht auf einmal oder mit großen Sprüngen erzielt werden kann, sondern mit langjährigen und anstrengenden geistigen Kämpfen verbunden ist, in denen die menschliche Seele große geistige Schwankungen durchläuft. Es ist absolut erforderlich, dass der Aufstieg von den niedrigeren zu den höheren Ebenen des geistlichen Lebens schrittweise erfolgt. In dieser Hinsicht besitzt auch die psychologische Ebene der Ethik oder, gemäß der wissenschaftlichen Typologie der Ethikwissenschaft, der Zustand der Heteronomie[23], eine gewichtige und absolut erforderliche pädagogische Bedeutung für den noch unerfahrenen Asketen. Auch solche Erwähnungen sind in den Werken des Vaters Sophronios vorzufinden, auch wenn diese im Vergleich zu den Ersteren in geringerer Anzahl anzutreffen sind. In allen seinen Werken, aber insbesondere in „Heiliger Silouan", „Askese und Theorie" und „Kampf der Gotteserkenntnis" gibt es ausführliche und spezifische Erwähnungen über die Anfangsstadien der Askese und des geistigen Aufstiegs. Auch an dieser Stelle folgt Geron der asketischen Tradition der Väter, die diesbezüglich eindeutig ist[24]. Sie richtet sich sehr stark gegen jegliche Unterschätzung der Anfangsstadien des geistlichen Lebens, welche unter dem Vorwand einer angeblich geistlicheren Suche unternommen wird. Sie betrachtet diese als grundsätzlich irreführend, insbesondere für den heutigen intellektuellen Menschen, denn sie birgt die Gefahr der Abweichung auf Wege mit gnostischen oder pantheistischen Nuancen[25] in sich.

Die Tugenden, welche das Ethos des Asketen gemäß Geron Sophronios charakterisieren, sind all die, welche im Evangelium, in den Briefen des Apostels Paulus und in der Tradition der Kirchenväter erwähnt werden. Der Unterschied zwischen dem, der den Zustand der Gnade und Vervollkommnung in Christus erreicht hat und dem, der sich noch in den Anfangsstadien befindet, liegt in der Art und Weise, in der diese Tugenden erlebt werden. Der Erste erlebt diese auf der ontologischen, während der Zweite sie auf der psychologisch-ethischen Ebene erfährt. Der Erste erlebt diese als einen natürlichen Zustand, da er an der Gnade und am Leben Dessen, welcher die Quelle des Guten und der Tugenden ist, teilnimmt. Der Zweite versucht sich diese im Kampf gegen die Leidenschaften anzueignen. Dieser Kampf birgt jedoch in sich Entbehrungen und Gewalt und wird von negativen Gefühlen begleitet. Die Mehrheit der sich im Kampf befindenden Menschen versteht die Askese aus dieser Sicht

---

[23] Ebd.

[24] Vgl. *Archimandrit Aimilianos von Simonos Petra*, Λόγοι Ἀσκητικοί – Ἑρμηνεία στόν Ἀββᾶ Ἡσαΐα, Athen 2005, S. 56.

[25] Vgl. *Archim. Sophronios*, Ἀγώνας Θεογνωσίας, Essex England 2004, S. 301-305.

und nicht von seiner charismatischen Seite her. In seinem Versuch, die Tatsache hervorzuheben, dass auf der Ebene des Vollkommenen das Leben und die Einstellung des Christen einen grundsätzlich positiven Inhalt haben, sagt Geron, dass „es *im wahren charismatischen Leben keine Askese gibt*[26]."

Für Sophronios stellen Liebe und Bescheidenheit (Demut) jene Tugenden des christlichen Ethos dar, welche alle anderen beinhalten und aus denen jede andere hervorgeht. Diese Tugenden werden von ihm, genauso wie auch von seinem Lehrer, dem Heiligen Silouan, als Attribute Gottes verstanden. Dem Evangelisten Johannes folgend, erlebt er, dass „*Gott Liebe ist*[27]"und fügt hinzu, dass „*Gott selbst auch Bescheidenheit ist*"[28]. Diese beiden Tugenden Gottes, welche auch den geistlichen Menschen ausmachen, werden als zwei verschiedene Pole derselben Sache verstanden. An diesen beiden kann man besser als nirgendwo anders die enge Verbindung zwischen Dogma und Ethos in den Werken des Geron Sophronios erkennen.

Die Liebe ist der tiefere Ausdruck der Tatsache der immerwährenden Selbstbestimmung der Hypostasen der Heiligen Dreieinigkeit. Ohne dass sie das Wesen Gottes darstellt, drückt sie es mehr als irgend etwas anderes aus. Das Wesen ist den Geschöpfen nicht mittelbar und verbleibt auf ewig unbekannt. Die Energie der göttlichen Liebe jedoch strömt auf die nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Geschöpfe über, während die Aneignung dieser Energien uns zum Gebot gegeben wurde. Es wurde als Gebot zur Gottes- und Nächstenliebe erteilt[29]. Von diesen beiden Geboten gibt uns das zweite die Möglichkeit, das Mysterium der wesenseinen und unteilbaren Dreieinigkeit tiefer zu ergründen. Und dies, weil das erste – indem es nicht behauptet, man solle Gott wie sich selbst lieben – den „ontologischen Unterschied" zwischen Gott und dem Menschen verdeutlicht. Andernfalls bestehe die Gefahr des Pantheismus. Das zweite Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" betont nicht so sehr den Grad oder Maßstab der Liebe, sondern die Wesenseinheit des menschlichen Geschlechts und die ontologische Gemeinschaft des gesamten menschlichen Daseins[30]. Die dogmatische Lehre des Geron Sophronios zeigt die Liebe in ihrer absoluten Form auf. Der dreieine Gott ist Liebe und das Dogma über die Trinität Gottes ist die Verkündigung der göttlichen Liebe. Aus dieser Liebe tritt der ethische Inhalt des Trinitätsdogmas hervor.

In der Bescheidenheit, die durch seine Lehre über die „Kenosis" (Entäußerung) und die „Gottverlassenheit" ausgedrückt wurde, spiegelt sich der ethische Inhalt des christologischen Dogmas wider. Die Begriffe „Kenosis" und „Gottverlassenheit" sind charakteristisch für die Werke des Archimandriten Sophronios und von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des ethischen Inhalts seiner christologischen Gedanken. Um das Mysterium der Menschwerdung Gottes verstehen zu können, muss man die Kenosis und die Verlassenheit von Gott als den anderen – man würde sagen – den negativen Pol der göttlichen Liebe verstehen[31]. Diese Liebe wurde uns von Christus durch die folgenden bedeutsamen Worte

[26] *Archim. Sophronios,* Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί, S. 250 in: *Archim. Sacharia,* Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex England 1992, S. 249.

[27] 1 Joh 4,8.

[28] *Archim. Sophronios,* Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί, S. 250 in: *Archim. Sacharia,* Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex England 1992, S. 35.

[29] Mk 12, 30-31.

[30] *Archim. Sophronios,* Ἄσκησις καί Θεωρία, Essex England 1996, S. 122.

[31] *Archim. Sophronios,* Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί, S. 250 in: *Archim. Sacharia,* Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex England 1992, S. 25.

als Gebot erteilt: *„Jemand, der zu Mir kommt und nicht (alles was er liebt) verabscheut, sogar seine eigene Seele, kann nicht Mein Jünger werden"*[32]. Diese Kenosis und Gottverlassenheit wird dem Menschen von Christus als Gebot gegeben, da er *„sich seiner selbst entäußerte und die Gestalt eines Dieners annahm"*[33] und die vollkommene Verlassenheit als Mensch auf Erden erlebte. Der Mensch kann diese nicht aus eigenen Kräften erreichen, sondern erhält sie als Gabe vom erlösenden Gott. Somit erscheint die durch die göttliche Bescheidenheit (Demut) erzielte Vergöttlichung des Menschen nicht als eine menschliche Errungenschaft, sondern als eine Gnadentat Gottes. Mit anderen Worten findet die Vergöttlichung des Menschen durch die außerordentlich göttliche Demut statt[34].

Abschließend müssen wir uns, sei es auch nur kurz, mit der großen Bedeutung, welche die Kirche für Geron Sophronios in Hinsicht auf die Beziehung zwischen Dogma und Ethos besitzt, befassen. In einem seiner bekanntesten göttlichen Worte führt er an: *„Drei Dinge kann ich nicht verstehen: 1. Glauben ohne Dogma, 2. Christentum außerhalb der Kirche, 3. Christentum ohne Askese. Alle drei: Kirche, Dogma und Askese stellen das einheitliche Leben dar*[35]*."* Das orthodoxe Dogma und das orthodoxe Ethos bewähren sich als einheitliches Leben nur im Leibe Christi, der Kirche, deren Ethos Geron Sophronios während seines ganzen Lebens, aber auch nach seiner Aufnahme in den Himmel, durch das Erbe, das er hinterließ, genau befolgte, indem er als authentischer Vertreter des Dogmas lebte.

---

[32] Lk 14, 26-33.

[33] Phil 2,7.

[34] *Archim. Sophronios,* Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί, S. 250, *Archim. Sacharia,* Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex England 1992, S. 195.

[35] *Archim. Sophronios,* Ἀγώνας Θεογνωσίας, Essex England 2004, S. 300.

„Wegweiser zur Einheit": Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rublev als Leitbild für die Ökumene

von Jutta Koslowski, Hünfelden

Einführung

Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit von Andrej Rublev zählt zu den bekanntesten Ikonen der Welt. Die meisten Menschen haben schon einmal eine Reproduktion davon gesehen, auch wenn sie sich des Namens dieses Bildes oder seines Malers dabei vielleicht nicht bewusst gewesen sind. In der berühmten Tretjakov-Galerie in Moskau, wo dieses Gemälde heute im Original zu bewundern ist, wurde ihm ein eigener Raum gewidmet, und Scharen von Besuchern stehen täglich vor der Attraktion dieses Museums. Zahlreich sind auch die Veröffentlichungen zu diesem Bild: Während Ikonen üblicherweise im Rahmen von Sammelwerken abgebildet sind und besprochen werden,[1] gibt es zu Rublevs Dreifaltigkeitsikone viele Monographien und zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften.[2] In deutscher Sprache ist im Jahr 2003 ein

[1] Vgl. z.B. *Helmut Fischer*, Die Ikone. Ursprung – Sinn – Gestalt (Herder Spektrum, 4417), Freiburg 1995; *Vladimir Ivanov*, Das große Buch der russischen Ikonen, Freiburg 1992; *Viktor Lasarew*, Ikonen der Moskauer Schule, Wien-Köln-Graz 1978; *Konrad Onasch*, Ikonen, Altrussische Kunstdenkmäler, Berlin 1961; *Konrad Onasch – Annemarie Schnieper*, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit, Freiburg 1995; *Leonid Ouspensky*, Theology of the Icon, 2 Bde., New York 1978/1992; *Leonid Ouspensky – Vladimir Lossky*, The Meaning of Icons, New York 1982.

[2] Unter den Monographien sind u.a. zu nennen: *Matthias Berber*, Das Mysterium der Dreieinigkeit nach der Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rublev, Gnadenthal 1981; *Gabriel Bunge*, Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönches Andrej Rubljow, Würzburg 1994; *Nikolai Greschny*, L'Icône de la Trinité d' André Roublev, o.O. 1986; *Jutta Koslowski*, Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev, Paderborn 2008; *Rudolf Mainka*, Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt des Bildes (Das große Erbe 6), Ettal 1986; *Ludolf Müller*, Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 10), München 1990; *Jan Gerhard Rötting*, Liebe ist Wille zum Einssein. Die Drei-Einigkeits-Ikone von Andréj Rubljów, Breklum 1982; *Valerij Sergejew*, Das heilige Handwerk: Leben und Werk des Ikonenmalers Andrej Rubljow, Freiburg-Basel-Wien 1991. Von den zahlreichen Artikeln seien erwähnt: *Peter Amiet*, Rublews Dreifaltigkeits-Ikone und das Abendmahl, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 76 (1986) 195–202; *Thorvi Eckhardt*, Die Dreifaltigkeitsikone Rublevs und die russische Kunstwissenschaft, *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas 6* (1958) 145–176; *Paul Evdokimov*, Die Ikone der heiligsten Dreifaltigkeit von Andrej Rubljew. Eine Interpretation, *Geist und Leben* 57 (1984) 183–192; *Jad Hatem*, De la Trinité à la Quaternité. Sur l'icone des saint Roublev, *Proche-Orient Chrétien* 40 (1990) 27–32; *Sergi Golubzow*, Künder einer Theologie in Farben. Aussagen und Schau der Gnadenbilder Andrej Rubljows, *Stimme der Orthodoxie* 26 (1987) Heft 3, 34–47; Heft 4, 38–44; Heft 5, 42–47; Heft 6, 34–41; Heft 7, 45–47; Heft 8, 36–43; *Claudia Lindbeck*, Das Geheimnis der Trinität, in: *Björn Hamer (Hg.)*, Damit wir einander nahe sind, Festschrift für *Heyo Hamer*, Egelsbach 1998, S. 67–69; *Rudolf Mainka*, Zur Personendeutung auf Rublevs Dreifaltigkeitsikone, *Ostkirchliche Studien* 11 (1962) 3–13; *Ludolf Müller*, Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow, *Quatember* 46 (1982) 133–138; *Ludolf Müller*, Die Dreifaltigkeitsikone von A. Rubljow – eine Bildmeditation, in: *Peter Beyerhaus (Hg.)*, Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten – lehren – leben. Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch, Nürnberg 2009, S. 302–306; *Stephan Petzolz*, Das Antlitz, *Erbe und Auftrag* 78 (2002) 231f.; *Boris*

großer dreiteiliger Bildband unter dem Titel „Herrlichkeit" herausgegeben worden, worin Rublevs Dreifaltigkeitsikone im Zentrum der Betrachtung steht und durch Fotografien von anderen Bildern, sowie durch Glaubensbekenntnisse, Gebete, Hymnen und theologische Betrachtungen von verschiedenen Seiten beleuchtet werden soll.[3] Der Herausgeber Manfred Forderer schreibt darin über Rublevs Meisterwerk: „Kunst und Heiligkeit, die von uran (das heißt, seit es Kunst gibt) miteinander zu tun haben und zwischen denen es auch manche Spannungen gab, hier sind sie einmal ganz zusammengekommen. Dabei ist das größte und vollkommenste Kunstwerk entstanden, das je geschaffen wurde."[4] Es ist sogar ein Wort von Pavel Florenskij überliefert, der einmal gesagt hat: „Es gibt die Dreifaltigkeit Rublevs, folglich gibt es Gott."[5] Denn wenn etwas derartig Schönes geschaffen werden konnte, dann muss es auch das Urbild geben, von dem diese Ikone ein Abbild ist.

Dies ist die charakteristisch orthodoxe Variante eines „Gottesbeweises" – aber die Dreifaltigkeitsikone von Rublev hat keineswegs nur in der Ostkirche ihre Bewunderer gefunden. Zahlreich sind die Menschen, welche auch in der westlichen Welt dieses Bildnis kennen und schätzen. Ja, man kann sagen, dass die zunehmende Beliebtheit von Ikonen, wie sie in der Christenheit hierzulande seit einigen Jahrzehnten zu beobachten ist, sich nicht zuletzt Rublevs Dreifaltigkeit verdankt. Viele Motive der orthodoxen Ikonographie sind für die Betrachter nicht leicht zugänglich, und solche Bilder, die hinter einer dicken Schicht aus Öl und Ruß nachdunkelten oder gar hinter einem prunkvollen *Oklad* (der Abdeckung aus verziertem Silber und Gold) verborgen sind, erschließen sich nur schwer. Das Bild von Rublev dagegen erstrahlt in lichter Farbigkeit und seine Komposition ist einfach und klar, dabei auch von solch unergründlicher Tiefe und suggestiver Kraft, dass sich viele Menschen davon unmittelbar angesprochen fühlen. Sogar Jene, die dem christlichen Glauben fern stehen, können sich der Ausstrahlung dieser Ikone nicht entziehen. So wird berichtet, dass die Gruppe russischer Restauratoren, welche im Jahr 1904 erstmals seit Jahrhunderten die vielschichtigen Übermalungen abgetragen hat, wie geblendet von der Schönheit dieses Bildes war. Als man zur Grundschicht vorstieß, war die Wirkung so erschütternd, dass man die Ikone alsbald wieder abdecken ließ.

Die universale Verbreitung von Rublevs Dreifaltigkeitsikone soll hier zum Anlass genommen werden, um danach zu fragen, welches ökumenische Potential diesem Werk innewohnt: Kann dieses Bildnis dazu beitragen, im Westen einen authentischen Zugang zur orthodoxen Ikonenverehrung zu vermitteln? Oder ist seine Rezeption vorwiegend ästhetischer und funktionaler Art, losgelöst von der orthodoxen Theologie der Dreifaltigkeit

---

Rauschenbach, Die Logik der Triplizität, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 187–199; *Johann Trommler*, Es gibt die Dreifaltigkeit Rublevs – folglich gibt es Gott, in: *Franz Lackner – Wolfgang Mandl (Hg.)*, Identität und offener Horizont, Festschrift für Egon Kapellari, Wien 2006, S. 645–658; *Ein Mönch der Ostkirche*, Die geistige Bedeutung der Trinitätsikone von Andrej Rubljow, *Benediktinische Monatsschrift* 31 (1955) 209–213.

[3] *Manfred Forderer*, Herrlichkeit: Die Dreifaltigkeitsikone des heiligen Andreas Rubljow. Glaubensbekenntnisse, Gebete, Hymnen (Theologische Betrachtungen), Mainz 2003.

[4] *Manfred Foderer*, a.a.O., Bd. 1, S. 46. Ähnlich *Gerhard Rötting* der urteilt: „Die größte und tiefsinnigste, die meisterlichste aller Ikonen aber ist die Dreieinigkeits-Ikone des russischen Maler-Mönches Andréj Rubljów." *Jan Gerhard Rötting*, Liebe ist Wille zum Einssein. Die Drei-Einigkeits-Ikone von Andréj Rubljów, Breklum 1982, S. 9.

[5] *Pavel Florenskij*, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland, Stuttgart 1988, S. 75.

und der Ikonentheologie, denen es sich verdankt? Ist Rublevs *Troika* (oder *Philoxenia*, d.h. Gastfreundschaft, wie sie im Griechischen genannt wird) dazu geeignet, Menschen über alle Konfessionsgrenzen hinweg anzusprechen, und stellt sie dadurch einen wichtigen Brückenpfeiler des geistlichen Ökumenismus dar? Und schließlich: Was hat der *Bildgehalt* dieser Ikone, nämlich die Drei-Einigkeit Gottes, den Kirchen zu sagen auf ihrer Suche nach Einheit in Vielfalt? Ist diese Ikone ein „Leitbild" für uns; enthält sie ein Programm, eine *Vision* für die Gemeinschaft, zu der wir auf dem Weg sind?

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden. Nach einer kurzen Einführung zur Gestalt dieses Bildes werden verschiedene Zeugnisse angeführt, welche die Popularität und spirituelle Bedeutung von Rublevs Dreifaltigkeitsikone belegen. Anschließend soll das ökumenische Potential dieser Ikone an einem ausführlichen Beispiel aufgezeigt werden: In der Kommunität Gnadenthal gilt die Suche nach der Einheit des Volkes Gottes als zentraler Bestandteil der Berufung, und die Dreifaltigkeitsikone Rublevs dient dazu, dieses Anliegen zu vermitteln. Abschließend wird in einer systematischen Zusammenschau der Gehalt von Rublevs Dreifaltigkeitsikone für die Beförderung der christlichen Einheit gewürdigt.

1. Komposition der Formen und Fest aus Farbe: die Bildgestalt der Dreifaltigkeitsikone

Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Andrej Rublev ist ein geniales Kunstwerk – eine außerordentlich komplexe Komposition verschiedener Formen und die zurückhaltende Verwendung symbolträchtiger und leuchtkräftiger Farben zeichnen sie aus. Vieles ist darüber bereits geschrieben worden,[6] so dass an dieser Stelle nur das Wichtigste davon kurz in Erinnerung gerufen werden soll. Auf dem Bild sind drei Engel mit Flügeln und Heiligenschein dargestellt, die gemeinsam um einen Tisch sitzen. In der Mitte des Tisches befindet sich ein gefüllter Kelch. Die beiden äußeren Engel sitzen auf niedrigen Schemeln und haben ihre Füße auf Podesten abgestützt; bei dem mittleren Engel ist der Sitz durch den vor ihm befindlichen Tisch verdeckt. Hinter jedem der Engel ist ein Gegenstand abgebildet: Hinter dem linken Engel ein Haus, hinter dem mittleren ein Baum und hinter der rechten Gestalt ein Berg.

Betrachtet man diese Ikone aus historischer Perspektive, zeigt sich auf ihr eine Szene aus der hebräischen Bibel, nämlich der Besuch von drei Männern bei Abraham, wie er in Gen 18, 1–16 geschildert wird. Diese Erzählung ist bereits im biblischen Text von verwirrender Vielschichtigkeit, denn es ist abwechselnd von einem Mann, von drei Männern und von Gott (JHWH) die Rede, welche zu Abraham gekommen sind. In der christlichen Tradition der Auslegung dieser Begebenheit werden die drei Männer als Engel, also als Boten Gottes, gedeutet, und der Wechsel zwischen der Einzahl und der Dreizahl der Personen gilt als wichtiger Hinweis auf die Dreifaltigkeit Gottes. Die ikonographische Darstellung von Gen 18 wird im Griechischen als *Philoxenia* bezeichnet, d.h. als Gastfreundschaft Abrahams, der seine Besucher mit orientalischer Großzügigkeit bewirtet hat. Auf Rublevs Ikone sind allerdings weder Abraham noch Sarah oder weitere Details zu sehen, denn der Maler hat sich hier um eine Reduktion auf das Wesentliche und um Konzentration auf die symbolische und spirituelle Dimension des Geschehens bemüht. Nur die im Hintergrund angedeutete Landschaft und die Pilgerstäbe in der Hand der drei Engel sind als Zeichen für die Wanderschaft

[6] Ausführlich z.B. *Bunge*, Der andere Paraklet, Würzburg 1994; *Jutta Koslowski*, Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit, Paderborn 2008, S. 117–145.

der Gäste an Abrahams Tisch verblieben. Damit verleiht Rublev der russischen Tradition der Bilddeutung vollkommenen Ausdruck, da im Russischen dieser ikonographische Typos als *Troika* (Dreifaltigkeit) bezeichnet wird.

Rublevs Bild ist ein großformatiges Rechteck, in dessen geometrischem Mittelpunkt sich die Mitte des mittleren Engels befindet. Schlägt man um diesen Mittelpunkt herum einen Kreis, so befinden sich alle drei Engel im Inneren dieses Kreisbogens, indem sie durch die geneigte Haltung ihres Hauptes, die flach abfallenden Schultern und ihren gerundeten Rücken den Bogen abschließen. Die Kreis- und Bogenstruktur wird auch durch die kreisförmige Kopfform bzw. Haartracht, die umgebenden Nimben, die nach oben geöffnete Rundung der drei Flügelpaare und insgesamt durch die auffallend runden Körperformen (Arm des mittleren Engels, Beine der beiden äußeren Engel) wiederholt und verstärkt. Dadurch entsteht der Eindruck von Sanftmut und Harmonie, aber auch von Dynamik und einem unablässig zirkulierenden Strom der Liebe zwischen den drei Personen – ein Geschehen, in das der Betrachter sich unmittelbar einbezogen fühlt. Die suggestive Kraft dieses Bildes wird noch dadurch verstärkt, dass neben der Rechteck- und der Kreisstruktur auch die Grundform des Dreiecks maßgeblich ist: Der mittlere Engel bildet mit seinen Konturen ein nach oben spitz zulaufendes Dreieck, ebenso sein Obergewand und das Obergewand des rechten Engels. Während die Kreisform die Ewigkeit Gottes symbolisiert, weist das Dreieck auf die Dreifaltigkeit hin. Es gibt noch mehr kompositorische Besonderheiten in diesem Bild, etwa die Form des Kelches, die gleich drei Mal ineinandergefügt erscheint (durch das Gefäß auf dem Tisch, durch die Form des Tischtuches und durch die Körperhaltung der beiden äußeren Engel. Bemerkenswert ist auch, wie sich Rublev darum bemüht, die Ausgewogenheit in seinem Bild zu wahren, ohne dabei statisch und starr zu werden. So befindet sich der Kopf des mittleren Engels nicht in der Mitte des Bildes, sondern links der Mittelachse, was dadurch ausgeglichen wird, dass seine Hände rechts davon gemalt sind. Der rechte Engel, dessen Haupt deutlich nach links gebeugt ist, hält in seiner Hand einen Stab, der sich nach rechts neigt. Durch diese differenzierte Komposition entsteht der Eindruck von Harmonie, Einfachheit und Klarheit, welche Rublevs Ikone ihre unvergleichliche Wirkung verleiht.

Ebenso tiefsinnig wie die Formensprache ist auch die Farbgebung dieser Ikone. Während Rublev im Bereich der Formen auf den Grundstrukturen Rechteck, Dreieck und Kreis aufbaut, beschränkt er sich bei den Farben auf die elementaren Töne blau, gelb, rot und grün. Auf formaler Ebene ist diese Ikone außerordentlich komplex, die Farbgebung dagegen ist sehr zurückhaltend und reduziert. Jedoch sind die Farben von ganz besonderer Zartheit und Leuchtkraft, so dass bei vielen Betrachtern der Eindruck entsteht, als würde dieses Bild aus sich selbst heraus strahlen bzw. als würde das jenseitige Licht des Himmels (in der hesychiastischen Tradition der Orthodoxie: das ungeschaffene Tabor-Licht) hindurchscheinen. Alle Farben sind hell und freundlich; es dominiert das Hellgelb des Hintergrunds, das Weiß der Heiligenscheine und des Tischtuchs, sowie das Gold, welches die Flügel der Engel, den Tisch, die Schemel und die Fußbänke ziert. Nur der Baum hinter der mittleren Person und die farbenprächtigen Gewänder der drei Engel setzen kräftigere Akzente: Der linke Engel ist mit einem blauen Untergewand und einem rötlichen Obergewand bekleidet, wobei das Gewebe dieses Obergewandes so zart ist, dass das Untergewand gleichsam hindurchscheint – eine ganz besondere Technik wurde hierfür angewandt, welche das künstlerische Genie Rublevs offenbart. Der mittlere Engel trägt ein Untergewand aus kräftigem dunklen Rot mit goldenem Schulterstreifen und darüber ein blaues Obergewand mit reichem

Faltenwurf. Das Untergewand des rechten Engels ist ebenfalls blau; darüber trägt er ein Obergewand in frischem Hellgrün.

In Hinblick auf die Farbgebung dieser Ikone ist allerdings zu beachten, dass über ihre ursprüngliche Gestalt nichts Sicheres gesagt werden kann, denn durch die zahlreichen Übermalungen wurden die Farben im Laufe der Jahrhunderte stark verändert. Zwar ist die Grundschicht nach mehreren Restaurationen inzwischen wieder freigelegt, aber möglicherweise wurden die Farben dadurch beeinträchtigt. Die meisten Menschen kennen Rublevs Dreifaltigkeitsikone ohnehin nicht aus eigener Anschauung, sondern nur von einer Reproduktion, und auf solchen Kunstdrucken weichen die Farben ganz erheblich voneinander ab. Die meisten Fotographien geben die Farbtöne leider nur sehr unzulänglich wieder (insbesondere die Gewänder der beiden äußeren Engel scheinen bisweilen undeutlich, dunkel oder gar schmutzig zu sein) – insofern ist es bemerkenswert, dass dieses Bildnis auch durch seine unzulänglichen Abbildungen hindurch so viele Menschen anzusprechen vermag.

Noch ein Wort zum Inhalt der Darstellung: Die drei Besucher bei Abraham wurden in der christlichen Tradition als Repräsentanten der göttlichen Dreifaltigkeit verstanden. Dadurch drängte sich die Frage der *Personendeutung* auf: Welcher der drei Engel deutet auf den Vater, welcher auf den Sohn und welcher auf den Heiligen Geist? Es gibt hier keine eindeutige Antwort, denn Rublev erweist seine Meisterschaft gerade dadurch, dass seine Symbolik komplex und vielschichtig ist, so dass eine eindeutige Zuordnung nicht möglich scheint. Deshalb hat die Diskussion hierüber die Gemüter bewegt, ohne zu einer Lösung zu führen. Nur so viel sei an dieser Stelle dazu gesagt: Die Person in der Mitte wird von einigen als Vater gedeutet, von anderen als der Sohn; der linke Engel wird entsprechend entweder mit dem Sohn oder mit dem Vater identifiziert, während die meisten Interpreten in dem rechten Engel mit seiner hingebungsvollen Gebärde den Geist erblicken – obwohl auch andere Zuordnungen möglich sind und vertreten werden.

Die hinter den Personen abgebildeten Gegenstände haben ebenfalls zahlreiche Deutungen erfahren – je nachdem, wie man den dazugehörenden Engel identifiziert, wird die eine oder andere von ihnen bevorzugt: So kann man das Haus als „Tempel des Heiligen Geistes" verstehen (1. Kor 6, 19), aber auch als Hinweis auf den Vers "... in meines Vaters Haus sind viele Wohnungen" (Joh 14, 2); der Baum wird zumeist als „Baum des Lebens" (Gen 2, 9) verstanden bzw. als Zeichen für das Holz des Kreuzes Christi (Apg 5, 30; 1. Pt 2, 24); der Berg kann für den Berg Golgatha stehen oder auch für den Berg Sinai, auf dem Morse die Gesetzestafeln empfangen hat (Ex 24, 12–18), für den Berg Horeb, wo der Prophet Elia die Gegenwart Gottes als sanftes Wehen des Geistes erfahren hat (1. Kön 19, 11–13) oder für den Berg Tabor, den Ort der Verklärung Christi (Mk 9, 2–13).

Der Frage nach der Deutung der Personen kann schließlich noch diejenige hinzugefügt werden, was für ein Geschehen sich eigentlich zwischen den Gestalten vollzieht: Teilen sie das Gastmahl, das Abraham ihnen bereitet hat? Feiern sie gemeinsam Abendmahl (der einzelne Kelch auf dem Tisch weist darauf hin)? Der Blickkontakt, den sie miteinander aufnehmen, zeigt jedenfalls, dass sie untereinander in inniger Verbindung stehen, so dass die Dreifaltigkeitsikone auch als „das schweigende Gespräch", „das ewige Gespräch" oder als „Kreislauf der Liebe" bezeichnet worden ist. Aber was besprechen die Personen der Gottheit wohl miteinander? Eine verbreitete und überzeugende Deutung besagt, hier sei der Beschluss dargestellt, den Sohn Mensch werden zu lassen, um die Menschheit zu erlösen. Dieser Erlösungsratschluss steht in Beziehung zum Kelch des Abendmahls, welcher

sich im Zentrum der Ikone befindet, denn in Brot und Wein wird ja des Opfers gedacht, das Christus am Kreuz vollbracht hat.

2. Fenster zum Himmel und Weg zu Gott: die spirituelle Bedeutung der Dreifaltigkeitsikone

Ikonen sind für die orthodoxe Spiritualität unverzichtbar. Nicht nur orthodoxe Kirchen sind mit ihnen reichhaltig ausgeschmückt, sondern sie finden sich auch in den Häusern, auf öffentlichen Plätzen und werden auf Reisen mitgenommen.[7] Vor Ikonen werden Lichter angezündet, und sie werden verehrungsvoll geküsst, wobei sich die Gläubigen vor ihnen verbeugen und sich bekreuzigen. Dahinter steht eine differenzierte Ikonentheologie, die ihren Ursprung letztlich im biblischen Schöpfungsbericht von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der platonischen Philosophie von Urbild und Abbild hat.[8]

Aber auch in der westlichen Welt erfreuen sich Ikonen seit einiger Zeit großer Beliebtheit, ohne dass damit notwendigerweise eine Rezeption der orthodoxen Theologie der Ikone einhergeht. Ikonen werden als „Fenster zum Himmel" oder „Fenster zur Ewigkeit"[9] und als „Theologie in Farben"[10] gerühmt. Neben anderen Bildnissen, wie etwa „Christus und der Heilige Menas" (eine koptische Ikone aus dem 6. Jahrhundert) und verschiedenen Darstellungen der Gottesmutter zählt die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev wohl zu den bekanntesten Ikonen überhaupt. Dass sie in der orthodoxen Welt und insbesondere in Russland große Bedeutung hat, bedarf wohl keines Beweises.[11] Deshalb soll im folgenden aufgezeigt werden, wie verbreitet Rublevs Dreifaltigkeitsikone speziell in der westlichen Christenheit ist – denn dies ist ja die Voraussetzung für ihre ökumenische Relevanz, die uns noch weiter beschäftigen soll.

Zahlreich sind die Aspekte, unter denen man sich Rublevs Dreifaltigkeit im Westen annähert. So schreibt Gavin d'Costa, einer der Begründer der pluralistischen Religionstheologie, über

---

[7] Vgl. z.B. *Sergij Bulgakov*, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 29), Trier ²2004, S. 211–218.

[8] Zur orthodoxen Ikonentheologie vgl. *Theodor Nikolaou*, „Du sollst dir kein Gottesbild machen". Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität, in: *Klaus Krämer – Ansgar Paus (Hgg.)*, Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog [Festschrift Horst Bürkle], Freiburg 2000, S. 65–77; *Theodor Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Orthodoxes Forum* 2 (1987) 209–223; *Theodor Nikolaou*, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165; außerdem *Pavel Florenskij*, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland, Stuttgart 1988: *Pavel Florenskij*, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst, München 1989; *Vladimir Ivanov*, Grundsätze der orthodoxen Ikonenkunde, *Ostkirchliche Studien* 36 (1987) 105–122; *Ders.*, Die Theologie der Ikone und die orthodoxe Spiritualität, *Stimme der Orthodoxie* 26 (1987) 41–45.

[9] *Helmut Brenske – Stefan Brenske*, Ikonen. Fenster zur Ewigkeit, Hannover 2000.

[10] *Sergi Golubzow*, Künder einer Theologie in Farben. Aussagen und Schau der Gnadenbilder Andrej Rubljows, *Stimme der Orthodoxie* 26 (1987) Heft 3, 34–47; 38–44; Heft 5, 42–47; Heft 6, 34–41; Heft 7 45–47, Heft 8, 36–43.

[11] Vgl. *Pavel Florenskij*, Das Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster und Russland, in: *Pavel Florenskij*, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst, München 1989, S. 88–110 [Erstveröffentlichung 1919]; *Ders.*, Die Gebetsikonen des Hl. Sergij, in: *Pavel Florenskij*, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst, München 1989, S. 126–156 [Erstveröffentlichung 1919].

dieses Bildnis in einer vergleichenden Studie aus religionswissenschaftlicher Sicht.[12] Markus Mühling bringt die Dreifaltigkeitsikone mit der Exegese alttestamentlicher Wissenschaft in Verbindung,[13] Claudia Lundbeck mit der Kunst der Kybernetik in der Kirche[14] und Christine Chaillot verbindet ihre Interpretation dieser Ikone mit der Forderung nach einem partnerschaftlichen Verhältnis von Männern und Frauen.[15] Bei weitem am wichtigsten sind jedoch jene Zeugnisse, die sich mit dem *spirituellen Gehalt* von Rublevs Dreifaltigkeitsikone beschäftigen. Es ist charakteristisch, *dass sie dabei vor allem die ökumenische Bedeutung dieses Bildes hervorheben*, so dass sich die *Troika* geradezu als *„Leitbild" für die Ökumene* erweist. Unter den zahlreichen Belegen hierfür seien drei ausgewählt und näher vorgestellt: Es handelt sich um Reflexionen des Katholiken Rudolf Mainka, des Anglikaners Henry Nouwen und des reformiert- freikirchlich geprägten Gerhard Rötting.

Rudolf Mainka, ein Benediktinermönch aus dem Kloster Ettal, widmet das erste Kapitel seines Buches über „Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone" dem Thema „Die Dreifaltigkeitsikone als Band der Einheit".[16] Darin hebt der den Glauben an den dreieinigen Gott, wie er von Rublev so eindrücklich vor Augen geführt wird, als entscheidendes Bindeglied für die getrennte Christenheit hervor: „Eine tiefe Liebe zu diesem Grundmysterium unseres Glaubens und eine lebendige Verehrung des dreifaltigen Gottes gehören darum zu den Möglichkeiten, die uns schon heute geboten sind, um die vorhandene Einheit zwischen den Konfessionen zu verstärken und die endgültige Einigung vorzubereiten. [...] Auch Rublevs Dreifaltigkeitsikone bietet uns dazu aus der lebendigen Botschaft des Glaubens, die in sie hineingemalt ist, und aus dem Reichtum ostkirchlicher Theologie ihre Hilfe an, damit wir wachsen [...] in der Einheit und Gemeinschaft aller, die auf seinen Namen getauft sind."[17] In seinem Kapitel über „Die Botschaft der Dreifaltigkeitsikone" weist Mainka darauf hin, dass „auf der Ikone keine der dargestellten Personen nur für sich da [ist], sondern jede lebt für die andern."[18] Damit hat dieses Bild „den Menschen von heute in ihren existentiellen Nöten viel zu sagen."[19] Denn sie erfahren „am Bild der Dreieinigkeit die echte Liebe zwischen Menschen und mit Gott."[20] Ebenso gilt für das geistliche Leben jedes Einzelnen: „Die Betrachtung der Rublevschen Ikone kann auch hier Hilfe bieten. Das Bild zeigt die drei göttlichen Personen im Gespräch um den Tisch, auf dem der *eine* Kelch steht. [...] Alle unsere Schwierigkeiten sind im dreipersönlichen, ewigen Gespräch Gottes eigentlich bereits gelöst, gut

---

[12] *Gavin d'Costa*, The Trinity and Other Religions: Genesis 18, Judaism and Hinduism in two works of art, *Gregorianum* 80 (1999) 5–31.

[13] *Markus Mühling*, „Und der Herr erschien ihm...". Gedanken zu Gen 18 und zur Trinitätslehre in ihrer Bedeutung für eine Theorie kirchlicher Praxis, in: *Manfred Oeming – Walter Boes (Hgg.)*, Alttestamentliche Wissenschaft und kirchliche Praxis [Festschrift Jürgen Kegler] (Beiträge zum Verstehen der Bibel, Bd. 18), Münster 2009, S. 55–66.

[14] *Claudia Lundbeck*, Das Geheimnis der Trinität, in: *Björn Hamer (Hg.)*, Damit wir einander nahe sind [Festschrift Heyo Hamer], Egelsbach 1998, S. 67–69.

[15] *Christine Chaillot*, Contemplating Rublev's Icon. The Authority of the Trinity and the Community of Women and Men in the Church, *The Ecumenical Review* 60 (2008) 137–144.

[16] *Rudolf Mainka*, Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt des Bildes, (Das große Erbe, Bd. 6), Ettal ^{2}1986, S. 9–13.

[17] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 13.

[18] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 58.

[19] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 59.

[20] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 60.

gelöst, auch wenn wir selbst diese Lösung noch nicht zu sehen vermögen. Im Blick auf das Bild der Dreifaltigkeit erfährt der Mensch dazu, dass er nie allein ist, denn aus dem Kreis der drei göttlichen Personen steht ihm der Helfer und Tröster zur Seite: Gottes Heiliger Geist."[21]

Am Ende seiner Ausführungen legt Mainka noch einmal Zeugnis ab für die *innere Verbindung zwischen der spirituellen und der ökumenischen Deutung der Dreifaltigkeitsikone*, wenn er schreibt: „Vor all unseren eigenen persönlichen Problemen aber vertrauen wir der heiligsten Dreieinigkeit in besonderer Weise das große Problem der Christenheit unserer Tage an: die Sehnsucht nach Einheit im Herzen all derer, die auf den Namen des dreifaltigen Gottes getauft sind. Der dreieinige Gott, den wir alle lieben und dem wir uns alle verpflichtet wissen, segne schon heute unser Mühen und schenke uns recht bald die „Philoxenie" der großen eucharistischen Mahlgemeinschaft untereinander als Abbild und Verheißung der Mahlgemeinschaft, die der Vater und der Sohn und der Heilige Geist seit aller Ewigkeit für sich besitzen und für uns alle bereitet haben."[22] Dass die Einheit der Christenheit hier vor allem als Gemeinschaft im eucharistischen Mahl anvisiert wird, ist ein weiterer Hinweis auf die ökumenische Relevanz der Dreifaltigkeitsikone, denn die Eucharistiegemeinschaft gilt schon seit der Patristik als höchster Ausdruck der Kirchengemeinschaft, und im gegenwärtigen Ringen um die Ökumene nimmt der Ruf nach dem gemeinsamen Abendmahl einen hervorragenden Platz ein.

Als weiterer Beleg für die spirituelle Bedeutung von Rublevs Dreifaltigkeitsikone sei auf das bekannte Buch „Bilder göttlichen Lebens" des Anglikaners Henry Nouwen hingewiesen.[23] Nouwen lebt in einer von Jean Vanier begründeten Arche-Gemeinschaft gemeinsam mit geistig behinderten Menschen. Er ist einer der meistgelesenen geistlichen Autoren unserer Zeit. In seinem Buch beschreibt er seinen inneren Zugang zu vier ausgewählten Ikonen – eine davon ist die Dreifaltigkeitsikone von Rublev. Unter der Überschrift „Leben im Haus der Liebe" beschreibt er den *Raum*, den diese Ikone für den Beter eröffnet. In diesen Raum können wir durch die Betrachtung eintreten, denn „im Anschauen Seines Bildes werden wir verwandelt in Sein Bild"[24] (oder, wie in einem einführenden Teil des Buches ausgeführt wird, „Wir werden, was wir schauen"[25]). Nouwen schreibt: „Es gibt kaum einen Tag in unserem Leben ohne die Erfahrung innerer oder äußerer Ängste, Befürchtungen, Sorgen und Vorurteile. Diese dunklen Mächte haben jeden Teil unserer Welt in einem solchen Ausmaß durchdrungen, dass wir ihnen niemals völlig entrinnen können. Und doch ist es möglich, nicht zu diesen Mächten zu gehören, unsere Wohnung nicht bei ihnen zu bauen, sondern das Haus der Liebe als unser Heim zu wählen. Wir treffen diese Wahl nicht ein für allemal, sondern immerfort, indem wir ein geistliches Leben leben, allezeit beten und so Gottes Atem atmen. Durch das geistliche Leben verlassen wir allmählich das Haus der Angst und ziehen um in das Haus der Liebe. Niemals habe ich das Haus der Liebe schöner dargestellt gesehen als in der Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit, gemalt von Andrej Rublev im Jahr 1425 zum Andenken an den großen russischen Heiligen Sergius (1313–1392). Für mich wurde die Betrachtung dieser Ikone immer

---

[21] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 62 f.

[22] *Rudolf Mainka*, a.a.O., S. 64.

[23] *Henry Nouwen – Peter Dyckhoff*, Bilder göttlichen Lebens. Ikonen schauen und beten, Freiburg 2007.

[24] *Gerhard Jan Rötting*, Liebe ist Wille zum Einssein. Die Drei-Einigkeits-Ikone von Andréj Rubljów, Breklum 1982, S. 7.

[25] *Henry Nouwen – Peter Dyckhoff*, Bilder göttlichen Lebens. Ikonen schauen und beten, Freiburg 2007, S. 9–83.

mehr ein Weg, tiefer in das Geheimnis des göttlichen Lebens einzutreten und gleichzeitig ganz und gar engagiert zu bleiben in dem Ringen unserer hass- und angsterfülltren Welt."[26]

Treffend beschreibt Nouwen die Erfahrung, die schon viele Menschen beim Betrachten von Rublevs *Troika* gemacht haben: „Wenn wir uns betend vor die Ikone stellen, spüren wir eine freundliche Einladung, uns am vertrauten Gespräch zu beteiligen, das zwischen den drei göttlichen Engeln stattfindet, und uns zu ihnen an den Tisch zu gesellen. Die Bewegung vom Vater zum Sohn und vom Sohn und Geist zum Vater wird eine Bewegung, in welche der Beter hineingehoben und dort sicher gehalten wird."[27] Anschließend beschreibt Nouwen sein ganz persönliches Erlebnis, welches ihm durch diese Ikone geschenkt worden ist: „In einer schweren Zeit meines Lebens, in der das mündliche Gebet fast unmöglich geworden war und geistige und seelische Erschöpfung mich leicht ein Opfer von Gefühlen der Angst und der Verzweiflung hatten werden lassen, wurde ein langes, stilles Verweilen vor dieser Ikone der Anfang meiner Heilung. Während ich lange Stunden vor Rublevs Dreifaltigkeit saß, merkte ich, wie allmählich mein Schauen zum Gebet wurde. Dieses schweigende Gebet ließ nach und nach meine innere Unrast hinwegschmelzen und hob mich empor in den Kreis der Liebe, einen Kreis, der von den Mächten der Welt nicht durchbrochen werden konnte. Auch wenn ich von der Ikone wegging und in die vielen Pflichten des täglichen Leben hineingezogen wurde, kam es mir vor, als bräuchte ich den heiligen Ort, den ich gefunden hatte, nicht zu verlassen und könnte dort wohnen bleiben, was auch immer ich täte und wohin auch immer ich ging. [...] Durch die Betrachtung dieser Ikone lernen wir, mit unserem inneren Auge zu sehen, dass alle Betätigung in dieser Welt nur dann Frucht bringen kann, wenn sie sich in diesem göttlichen Kreis ansiedelt."[28] Was für das gesellschaftliche Engagement gilt, trifft erst recht auf unseren Einsatz für die Versöhnung der Kirchen zu: Er kann nur dann Frucht bringen, wenn er seinen Ursprung in der göttlichen Liebe hat, von der Rublevs Bild so anschaulich Ausdruck gibt.

Schließlich soll noch eine Stimme aus der reformiert bzw. freikirchlich geprägten Christenheit zu Wort kommen, denn auch hier, fernab der orthodoxen Tradition, kann Rublevs Dreifaltigkeitsikone ihre Wirkung entfalten. Gerhard Rötting berichtet in seinem Buch „Liebe ist Wille zum Einssein" von einer ähnlich starken und prägenden Erfahrung mit diesem Bildnis wie Nouwen. Er schreibt: „Ein älterer Theologe schenkte mir eine Kunstdruckkarte mit der Ikone von Andréj Rubljów. Noch weiß ich, was ich damals empfand, als ich die Ikone zum ersten Mal sah: Drei heilige Personen in eins! Und bevor der ältere Theologe anfing, mir Einzelheiten dieser jahrhundertealten Ikone zu erklären, ging mir auf: Vor dir liegt zwar noch ein schier unergründbares Geheimnis, aber es wird sich dir nach und nach öffnen. Und so geschah es. Die drei Personen erschlossen sich mir mehr und mehr. Mich zog es zu ihrem innersten Willen, den ich auf ihren Gesichtern meinte ablesen zu können, nämlich: Diese Drei scheinen sich darin einig zu sein, für immer und ewig in Liebe beieinander bleiben zu wollen. Bald darauf gab es in meinem Leben eine Stunde, die ich nicht vergessen werde. Die Dreieinigkeits-Ikone des Andréj Rubljów stand vor mir. Plötzlich wußte ich mich von einer unaufhörlich zirkulierenden Gottesliebe umgeben. Dieses Wissen, dieses Umhülltsein hat mich seitdem nicht mehr verlassen."[29] Für Rötting ist der Gedanke der *Einheit* bei der Deutung

---

[26] *Henry Nouwen – Peter Dyckhoff*, a.a.O., S. 93 f.

[27] *Henry Nouwen – Peter Dyckhoff*, a.a.O., S. 97.

[28] *Henry Nouwen – Peter Dyckhoff*, a.a.O., S. 97 f.

[29] *Jan Gerhard Rötting*, Liebe ist Wille zum Einssein. Die Drei-Einigkeits-Ikone von Andréj Rubljów, Breklum 1982, S. 6.

dieser Ikone besonders wichtig – deshalb gibt er seinem ihr gewidmeten Buch auch den Titel „Liebe ist Wille zum Einssein", und er spricht nicht von der „Dreifaltigkeit" (ein Begriff, worin der Aspekt der Vielfalt anklingt), sondern bevorzugt die Bezeichnung „Drei*einigkeit*". In diesem Sinne schreibt er: „Die drei heiligen Personen Gottes leben ständig in dieser Liebe. Sie ist ihre Natur. Ohne diese Liebe läuft weder in dieser Zeit noch in Ewigkeit etwas. Ihre Liebe ist Wille zum Einssein. Hier lebt nicht ein Einzelner. Die drei Personen Gottes haben von Ewigkeit her den Beweis angetreten: Liebe eint. Ich hatte eine Lebensantwort gefunden."[30]

3. Wille zum Einssein und Freiheit der Liebe – das ökumenische Potential der Dreifaltigkeitsikone

Diese Lebensantwort hat Rötting dann auch praktisch umgesetzt: Inspiriert durch die Dreifaltigkeitikone und ihre Botschaft hat er eine christliche Lebensgemeinschaft gegründet, die sich die Einheit des Volkes Gottes zum Ziel gesetzt hat. Sie trägt den Namen „Jesus-Bruderschaft" und ist im Jahr 1961 entstanden; seit 1969 ist sie ansässig in Gnadenthal im Taunus, wo ein altes Zisterzienserinnen-Kloster nach und nach wieder aufgebaut wurde und ein ganzes Dorf in ein Modell-Projekt verwandelt worden ist. Dort leben ehelose Brüder und Schwestern sowie (zumeist kinderreiche) Familien als „drei Stände" zusammen. Das Anliegen der Einheit ist hier weit gefasst: es umfasst Verheiratete und Ledige, Männer und Frauen, Alte und Junge, katholische und evangelische Christen, Menschen aus Kirchen und Freikirchen. Ja, auch vor der „Ur-Trennung" zwischen Juden und Christen macht der Geist der Ökumene in der Jesus-Bruderschaft nicht halt, denn ein (inzwischen verstorbenes Mitglied) gehörte dem jüdischen Volk an.[31] Die Spiritualität der „Einheit des Volkes Gottes" ist hier weit gefasst, denn es geht zum einen um die Einheit innerhalb der Christenheit, also die Ökumene im engeren Sinn – zugleich aber auch um die Einheit zwischen dem alten und dem neuen Bundesvolk, d h. um den christlich-jüdischen Dialog.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass die Dreifaltigkeitsikone für die Spiritualität der Jesus-Bruderschaft eine zentrale Rolle spielt. Eine nach den Vorschriften der orthodoxen Tradition „handgeschriebene" Ikone ist das einzige Bildnis, welches den Gottesdienstraum schmückt. In der „Lebensschule", einer Art Noviziat von der Dauer eines Jahres, welche die Anwärter früher durchlaufen hatten, spielte die Unterweisung anhand der Dreifaltigkeitsikone Rublevs eine bedeutende Rolle. Und im „Haus der Stille", wo die Jesus-Bruderschaft Gäste zu „Stillen Wochenenden" einlädt, bildete die Betrachtung dieser Ikone über Jahre hinweg das einzige Thema. Noch heute beginnt der „Grundkurs Spiritualität der Jesus-Bruderschaft", durch den Menschen in der Art von Terziaren an die „Weg-Gemeinschaft" herangeführt werden sollen, mit einer ausführlichen Erläuterung zur Dreifaltigkeitsikone von Rublev. Hierzu wird die sogenannte „Diaphonie" gebraucht, eine Tonbildschau, welche Rublevs Dreifaltigkeit mit Bild und Text in differenzierter Weise erschließt. Diese Tonbildschau konnte in der Vergangenheit bei der Jesus-Bruderschaft für die Vorführung in Kirchen und Gemeinden ausgeliehen werden, und sie wurde auch über den der Kommunität gehörenden „Präsenz-Verlag" vertrieben. In diesem Verlag ist auch das Buch „Das Mysterium der Dreieinigkeit nach der Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev" von Matthias Berber, einem Mitglied der Jesus-

[30] *Jan Gerhard Rötting*, a.a.O., S. 6.

[31] S. die Autobiographie: *Marc Mose Hoffmann*, Keine halben Sachen. Hippie – Polizist –Jude – Christ. Autobiographie, Hünfelden 1999.

Bruderschaft, erschienen.[32] In dem Schlusskapitel über „Die Dreieinigkeit als Vorbild für unser Leben" heißt es dort: „Gott ist Einheit und Gemeinschaft zugleich. Und damit will Er, der Dreieine, uns auch zum Vorbild für unser Verhältnis zu anderen Menschen werden und zu der Gemeinschaft, in die er uns hineingestellt hat. Wenn wir das Vorbild des dreimal einen Gottes vor Augen haben, wird unser Verhältnis zum Nächsten anders: Wir sehen in ihm nicht mehr die Bedrohung, den potentiellen Feind, gegen den wir uns heimlich zur Wehr setzen müssen. Erst wer sein Vertrauen in die „jenseitige Welt" gegründet hat, wird das Diesseits mit seinen Bedrohungen und Bosheiten furchtlos durchschreiten."[33]

Diese Hinweise mögen genügen, um aufzuzeigen, dass die Dreifaltigkeitsikone Rublevs eine Quelle der Spiritualität dieser ökumenischen Gemeinschaft ist. Dass man auf intensive Weise zusammen leben möchte und dabei Gebet, Arbeit, Alltag, Freizeit und Geld miteinander teilt, und vor allem in welchem Geist sich dieses Zusammenleben vollzieht – dies hat man sich gleichsam an Rublevs Bildnis abgeschaut. Dazu noch einmal die Worte von Rötting: „Das große Thema der Ikone ist die Liebes-Bewegung von einer Person zur anderen. Das heißt: Keine der drei Personen reißt die Ehre an sich. [...] Unser Gott lebt immer „in Bezug auf den anderen". Er ist bleibend auf andere ausgerichtet. Darum: Hier wird geschenkt, gefördert und nicht zuerst gefordert! Hier neigt sich hörend eine Person zur andern und beschenkt sie mit ihrer Liebe."[34] So ist die Drei-Einigkeits-Ikone zu einem konkreten „Vor-Bild" für das gemeinsame Leben geworden: „Wir können Gott lieben, den dreieinen Gott – und nach seinem Ur-Bild miteinander als Versöhnte, als Brüder und Schwestern leben. Dreieiniger Gott, Du zündest in uns das Verlangen, brüderlich eins zu sein mit denen, die Dich lieben und Du bevollmächtigst uns, miteinander eins zu bleiben, damit die Welt glauben kann."[35]

Freilich blieb man bei dieser lebenspraktischen Auswertung der Ikone vor Einseitigkeiten nicht gefeit. Dass der Aspekt der gegenseitigen Unterordnung so stark betont wurde, hat autoritären Leitungsstrukturen Vorschub geleistet. Hier hat die Jesus-Bruderschaft einen Lern- und Reifungsprozess durchgemacht – der wiederum von der Dreifaltigkeitsikone begleitet wurde. Heute wird anhand dieses Bildes deutlich gemacht, dass es bei der „Drei-Einigkeit" um eine Einheit von *verschiedenen* Personen geht und dass es für das gemeinsame Leben der gegenseitigen Toleranz bedarf. So ist man in der Deutung dieser Ikone vom „Willen zum Einssein" zur „Freiheit der Liebe" fortgeschritten.[36] Dieser Erkenntnisprozess verläuft analog zur gesamten Entwicklung der ökumenischen Bewegung, wo das anfänglich favorisierte Einheitsmodell der „organischen Union" von freiheitlicheren Modellen wie demjenigen der „Einheit in Vielfalt" und der „Koinonia"[37] abgelöst worden ist.

---

[32] *Matthias Berber*, Das Mysterium der Dreieinigkeit nach der Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rublev, Gnadenthal 1981.

[33] *Matthias Berber*, a.a.O., S. 49.

[34] *Matthias Berber*, a.a.O., S. 63.

[35] *Matthias Berber*, a.a.O., S. 93.

[36] Für diese Mitteilungen danke ich Bruder *Franziskus Joest*, dem gegenwärtigen Prior des Brüderzweiges der Jesus-Bruderschaft, der mit mir am 4. Februar 2011 ein ausführliches Gespräch hierüber geführt hat.

[37] Das Modell der Koinonia kann geradezu als Umsetzung der Botschaft der Dreifaltigkeitsikone in eine Zielvorstellung kirchlicher Einheit betrachtet werden. Vgl. zu diesem Einheitsmodell *Jutta Koslowski*, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52), Münster 2008, S. 196–232.

4. Leitbild der Einheit und Vision von Gemeinschaft: der Symbolgehalt der Dreifaltigkeitsikone

Die verschiedenen Autoren, die hier als Zeugen für die Relevanz der Dreifaltigkeitsikone angeführt worden sind, entstammen verschiedensten Konfessionen und christlichen Traditionen – dies allein ist schon ein Hinweis auf die Brückenfunktion, die Rublevs *Troika* erfüllt. Eines jedoch haben sie alle gemeinsam: Sie leben in einer christlichen Kommunität. Es scheint eine innere Beziehung zu geben zwischen der trinitarischen Gemeinschaft, die Gottes Wesen ausmacht, und der Gemeinschaft der drei Engel auf Rublevs Bild, sowie der Sehnsucht nach gemeinsamem Leben, welche die Menschen zusammenführt. Außerdem bleibt festzuhalten, dass die Dreifaltigkeitsikone sowohl auf spiritueller als auch auf ökumenischer Ebene eine Vision vermittelt, und dass zwischen beiden Dimensionen ein Zusammenhang besteht: Die meisten Menschen, denen Rublevs Bildnis für ihr geistliches Leben etwas bedeutet, empfangen die Botschaft der Einheit daraus. So ist Rublevs Dreifaltigkeitsikone ein wichtiger Impuls für den geistlichen Ökumenismus. Dabei bemüht man sich um die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen nicht auf dem Wege des theologischen Dialogs oder der kirchenpolitischen Verhandlung, sondern durch das Gebet, welches die Gläubigen aus den verschiedenen Konfessionen gemeinsam oder jeder für sich vor Gott bringen, und durch das geistliche Leben, das sie miteinander verbindet. Dieser geistliche Ökumenismus, der auch als „Ökumene von unten" bezeichnet werden kann (denn er geht von der Basis, vom Kirchenvolk aus) ist in der derzeitigen Situation, wo verhärtete Fronten das kirchenpolitische Geschehen bestimmen, ein Zeichen der Hoffnung. Und gerade in der Begegnung mit der Orthodoxie, wo die gelebte Spiritualität den Vorrang vor dogmatischen Definitionen hat, trägt der spirituelle Weg, zu dem uns die Betrachtung von Rublevs Dreifaltigkeitsikone einlädt, die Verheißung einer gegenseitigen Annäherung in sich.

Will man zusammenfassen, welches Leitbild der Einheit die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit enthält, so ist es dasjenige einer *„Einheit in Vielfalt"*.[38] Die Polarität und Komplementarität, welche darin zum Ausdruck kommt, wird schon auf sprachlicher Ebene durch die komplexe Bezeichnung „Drei-Eingkeit" deutlich. Theologisch steht sie in Zusammenhang mit der Trinitätslehre, wonach Gott die Liebe ist (1 Joh 4, 16) und deshalb in sich Gemeinschaft birgt. Das Spannungsgefüge von Einheit und Dreiheit (und die symbolische Kraft der Zahl drei, welche die Dualität der Zwei zu einer Synthese transzendiert) ermöglicht Verschiedenheit und Individualität, ohne dass dadurch die Liebesgemeinschaft in Frage gestellt wird. Dies ist das revolutionäre Potential der Drei-Einigkeitsikone, denn es ist ein Gegenmodell zu allen Formen politischer Uniformität, welche die Menschen einengen und unterdrücken. Nicht Macht und Zwang, sondern Freiheit und Liebe sind hier das Band, welches die Einzelnen miteinander verbindet. Dies ist ebenso ein Gegenbild zu autoritären Strukturen innerhalb der Kirche,[39] wie sie gegenwärtig vor allem durch die katholische Hierarchie durchgesetzt werden und die ökumenischen Beziehungen zu den Schwesterkirchen belasten. Mit künstlerischen Mitteln hat Rublev hier auf unvergleichliche Weise zum Ausdruck gebracht, von welcher Art die Einheit ist, die Gott uns schenken

---

[38] Vgl. hierzu *Jutta Koslowski*, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion, S. 495–524; *Jutta Koslowski*, „Einheit in Vielfalt" als Zielvorstellung kirchlicher Einheit, *Ökumenische Rundschau* 57 (2008) 69–81.

[39] Vgl. *Anastasios Kallis*, Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen (Orthodoxe Perspektiven 3), Münster 2003, S. 70.

möchte – entsprechend dem Motto der ökumenischen Bewegung: „… wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch *sie* in uns eins seien…" (Joh 17, 21).

Die katholisch-orthodoxen Beziehungen: Geschichte – gegenwärtiger Stand – Ausblicke

von Johannes Modesto, München

Der in dieser Festschrift zu ehrende Jubilar, Professor Dr. Dr. Theodor Nikolaou, hat sowohl in seinem beruflichen (sein erster orthodoxer staatlicher Lehrstuhl in Westeuropa entstand durch den Verzicht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München auf ihren Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft) als auch privaten Leben (in einer konfessionsverbindenden Ehe mit einer katholischen Religionslehrerin verheiratet) existenzielle Erfahrungen mit katholisch-orthodoxer Ökumene gemacht. Deshalb liegt es nahe, in der Festausgabe des „Orthodoxen Forums" – anlässlich des 70. Geburtstages ihres Begründers und langjährigen Leiters – in einem Kapitel die katholisch-orthodoxen Beziehungen, im in der Überschrift genannten Dreischritt aus der Sicht eines katholischen Theologen zu skizzieren. Dies muss auf Grund des großen thematischen Umfangs in der gebotenen Kürze geschehen.

1. Kurzer Abriss der Geschichte der Einen Kirche bis zur Spaltung von 1054 und 1204

Im allgemeinen Bewusstsein der Gläubigen war das erste christliche Jahrtausend noch von Einheit unter den Kirchen geprägt (mit Ausnahme der Abspaltung der praechalkedonensischen Kirchen). Aber bereits in den ersten Jahrhunderten zeigten sich deutliche Risse zwischen „Alt-Rom" und Konstantinopel, dem „Neuen Rom".[1]

Kaiser Konstantin der Große (im Griechischen wird er sogar mit dem Epitheton „der Apostelgleiche", „isapostolos" versehen) erhob am 11. Mai 350 n. Chr. die alte Stadt Byzanz zur neuen Hauptstadt des römischen Ostreiches (das „Neue Rom"), versah sie mit prächtigen Bauten und als neuen Regierungssitz mit zahlreichen Privilegien. Dadurch entstand die Rivalität mit dem „Alten Rom", die sich bis zum Ende des ersten christlichen Jahrtausends anhielt. Da die neue Hauptstadt Konstantinopel im Gegensatz zu den alten Patriarchatssitzen Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem keinen apostolischen Ursprung für sich beanspruchen konnte, entstand in späteren Jahrhunderten die Legende der Gründung durch den Apostel Andreas, den älteren Bruder des Apostel Petrus sowie des „Erstberufenen", auch dies ein Fingerzeig, durch (geschichtlich ungesicherte) nachträgliche apostolische Legitimierung zusammen mit der neuen politischen auch die kirchliche Vorrangstellung Konstantinopels zu legitimieren. Dies wurde vor allem im berühmten dritten Kanon des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) unterstrichen, in dem es heißt, „der Bischof von Konstantinopel soll nach dem Bischof von Rom den Ehrenprimat besitzen, denn diese Stadt ist das neue Rom". Im 28. Kanon des Konzils von Chalkedon

[1] Es würde zu weit führen, ein auch nur annähernd angemessenes Literaturverzeichnis für diesen großen abzuhandelnden Abschnitt der Kirchengeschichte in diesem begrenzten Rahmen aufstellen zu wollen. Deshalb soll der Hinweis auf einige Standardwerke genügen: *K. Bihlmeyer – H. Tüchle*, Kirchengeschichte, Band 1, Paderborn 1951, passim; *K. Baus – E. Ewig*, die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: *H. Jedin (Hg.)*, Handbuch der Kirchengeschichte, Band II, 1, Freiburg 1985. *K. Amon – J. Lenzenweger – P. Stockmeier – R. Zinnhobler*, Geschichte der Katholischen Kirche, Graz 1986, passim.

(451) wurde ebenfalls (unter Protest der römischen Delegation) die gleichwertige kirchliche Stellung Konstantinopels mit Rom sanktioniert.[2]

Parallel zu diesen kirchenpolitischen Streitigkeiten – die in Konstantinopel residierenden Kaiser nahmen für sich seit Konstantin d. Gr. das Recht in Anspruch, kirchliche Angelegenheiten maßgeblich mitzubestimmen und legten somit den für die Orthodoxie charakteristischen Grundstein des sogenannten Cäsaropapismus -, vollzog sich auch langsam aber stetig eine religiöse und kulturelle Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel, die im so genannten Akakianischen Schisma (492-519) gipfelte. Nach der Exkommunikation des Patriarchen Akakios v. Konstantinopel durch den römischen Bischof Papst Felix II. auf Grund einer missverständlichen Glaubensformel im Rahmen der Auseinandersetzungen um den Monophysitismus strich dieser den Namen von Papst Felix II. aus den Dyptichen und brach die Beziehungen mit Rom ab, wobei die alten Patriarchate Antiochien und Alexandrien seinem Beispiel folgten. Auch nach Beendigung dieses ersten Schismas wuchs die religiös-kulturelle Kluft zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens: während im Osten die lateinische patristische Literatur kaum zur Kenntnis genommen wurde (ein Zustand, der sich orthodoxerseits bis heute nach dem Eindruck des Verfassers nicht wesentlich gebessert hat), war zwar im Westen, v. a. in Rom, die Bereitschaft grundsätzlich vorhanden, die Texte der griechischen patristischen Literatur zu rezipieren, sie scheiterte aber oft an der mangelnden Kenntnis des Griechischen. Dies besserte sich römischerseits erst ab dem späten Mittelalter.

Damit einhergehend vergrößerten sich ab dem sechsten Jahrhundert auch Differenzen im kulturell-religiösen Lebensstil zwischen dem römischen und byzantinischen Kulturkreis (z. B. unterschiedliche Kirchenkalender, Fest- und Fasttage, divergierende Lebensstile der Kleriker auf Grund der beginnenden Zölibatsverpflichtung im lateinischen Kulturkreis).

Einen weiteren Schritt der Entfremdung stellt die Kaiserkrönung Karls des Großen in St. Peter in Rom durch Papst Leo III. (Weihnachten des Jahres 800) dar.

Die Hinwendung der Päpste zu den Franken war der jahrzehntelangen schmerzhaften Erfahrung geschuldet, dass der Kaiser von Ostrom bzw. sein Exarch in Ravenna auf Grund innenpolitischer Schwierigkeiten (u. a. der Kampf gegen den ständig expandierenden Islam, räumliche Distanz) immer seltener in der Lage waren, die politischen und wirtschaftlichen Interessen Roms und seiner Bevölkerung in angemessener Weise zu gewährleisten. Gerade auch auf Grund des zwangsläufig dadurch entstandenen Machtvakuums waren dem Bischof von Rom gleichsam automatisch entsprechende kirchliche und politische Machtbefugnisse zugewachsen, die den wirtschaftlichen und politischen Grundstein für seine spätere Vorrangstellung bildeten. Diese Abkehr Roms vom Oströmischen Kaiser und seine Hinwendung zu den Franken wurde von Konstantinopel als Hochverrat angesehen.

Ein weiteres Ereignis, welches die Trennung zwischen Ost und West zementierte, fand im Jahre 1054 statt, als auf Grund politischer Unstimmigkeiten (Auseinandersetzung um die kirchlichen Einflusszonen in Süditalien) und theologischer Kontroversen (Azymenstreit, Fastenstreit, Filioque) der lateinische Legat von Papst Leo IX., Kardinal Hubertus da Silva Candida, am 16. Juli d. J. eine Bannbulle „gegen den Pseudo-Patriarchen Michael" und seine Anhänger (aber nicht gegen die gesamte Kirche des Ostens) niederlegte, worauf dieser (sc.

---

[2] Siehe dazu die Kanones 3 des Konzils von Konstantinopel (381) und 28 von Chalkedon, in: *Giuseppe Alberigo,* Concilium Oecumenicorum Decreta. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn u.a. ^{3}1973, S. 28, 75, 77.

Patriarch Michael Kerullarios) am 20. Juli 1054 seinerseits den Urheber der Bannbulle mit dem Bann belegte, aber nicht die gesamte Kirche des Westens. In diesem Zusammenhang ist in Erinnerung zu rufen, dass Kardinal Hubertus rechtlich nicht befugt war, den Bann auszusprechen, da Papst Leo IX. bereits drei Monate vor diesem Ereignis verstorben war.[3]

Der endgültige politische und emotionale Bruch erfolgte jedoch durch die Ereignisse des Jahres 1204: zu Hilfe gerufen durch die lateinische Bevölkerung Konstantinopels, die sich über Pogrome und andere Benachteiligungen beklagte, lenkten die Venezianer den von ihnen finanzierten Vierten Kreuzzug nicht in das Heilige Land , sondern nach Konstantinopel um.

Anstatt jedoch zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, endete der Kreuzzug in der Katastrophe der durch nichts zu rechtfertigenden Plünderung, Eroberung und Zerstörung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer sowie der Errichtung des dortigen lateinischen Patriarchats und Kaiserreiches (1204-1261). Diese schockierende Unrechtstat des Westens wirkt in der orthodoxen Welt teilweise bis heute noch nach: so wurde die Entschuldigung von Papst Johannes Paul II. bei seinem Griechenland-Besuch am 4.-5. Mai 2001 anlässlich des bevorstehenden 800. Jahrestags der Zerstörung Konstantinopels mit großer Erleichterung und Genugtuung zur Kenntnis genommen.[4] Manche Forscher vertreten auch die Ansicht, dass diese Schwächung Konstantinopels mitverantwortlich war für den Fall der Stadt 1453 an die Türken, ein einschneidendes Ereignis in der abendländischen Geschichte.

Nach der Rückeroberung Konstantinopels im Jahre 1261 durch Kaiser Michael VIII. Palaiologos erfolgte gerade auch aus politischen Gründen (u.a. Expansion des Islams) eine Annäherung an den damaligen Papst. Der Kaiser setzte sich für die Wiederherstellung der Union ein, die auf dem Konzil von Lyon 1274 verhandelt wurde.[5] Allerdings erweckte die deutlich formulierte Vorrangstellung Roms in den Konzilsdokumenten das Misstrauen in großen Teilen der damaligen orthodoxen Kirchen, die entgegen dem vorherrschenden orthodoxen Symphonia-Prinzip dem Kaiser die Gefolgschaft bei der Anerkennung des Konzils verweigerten.

Nach längeren Auseinandersetzungen wurde von beiden Seiten das Konzil von Ferrara/Florenz in den Jahren 1438/39 einberufen, auf welchem beide Parteien im Großen und Ganzen auf gleicher Augenhöhe miteinander verhandeln konnten. „In der Fegefeuerlehre wurde Übereinstimmung erzielt, die unterschiedlichen Praktiken, zur Eucharistie gesäuertes oder ungesäuertes Brot zu verwenden, wurden gegenseitig anerkannt. In der Filioque-Frage fand man eine Lösung in der Formulierung „durch den Sohn", die auch bei griechischen Kirchenvätern überliefert ist."[6] Auch in der Primatsfrage konnte eine Formulierung gefunden

---

[3] Siehe hierzu auch *P. Neuner*, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, S. 75-95.

[4] Cf. *G. Basioudis*, Johannes Paul II. und die Beziehungen mit den Orthodoxen, *OFo* 21 (2007) 20-22.

[5] „Der Anlass mag politisch bedingt gewesen sein, aber nachdem sich der Kaiser zu diesem Schritt entschlossen hatte, nahm er die Sache, trotz aller Widerstände in den Reihen der griechischen Kirche, ernst"; *P. Neuner*, a.a.O., 79).

[6] *P. Neuner*, a.a.O., S. 80, vgl. *Denzinger-Schönmetzer* (DS), Encheiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus, Freiburg-Barcelona 1973. Nr. 1301 „...declarantes , quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos verum principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem."

werden, die durch den Zusatz „wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird“[7] auch für die Orthodoxie akzeptabel war.

Allerdings trafen diese Beschlüsse und die proklamierte Union erneut auf heftigen Widerstand im Klerus, Mönchtum und Volk, so dass die Union de facto nicht realisiert werden konnte, zumal am 29. Mai 1453 Konstantinopel in die Hände der Türken fiel. Diesen schmerzlichen historischen Fall konnte auch die kleine Truppe des Papstes, die dieser zur Unterstützung der Belagerten zusammen mit anderen ebenfalls kleineren „westlichen“ Truppen gestellt hatte, nicht verhindern. Spätestens ab diesem Zeitpunkt war der Gedanke an eine Union hinfällig geworden. Nach dem Fall Konstantinopels brachte sich Moskau in Position und erklärte sich zum „Dritten Rom“, verbunden mit dem entsprechenden Führungsanspruch innerhalb der Orthodoxie und setzte 1589 die Erhebung zum Patriarchat durch den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel durch. In dieser Zeit entstanden auch einige der mit Rom in Koinonia/ Communio stehenden Ostkirchen, über die noch später zu sprechen sein wird. Sie werden bis heute von orthodoxer Seite immer wieder misstrauisch beäugt.

Bis 1962 waren die katholisch-orthodoxen Beziehungen insgesamt distanziert und unterkühlt, als Papst Paul VI. mit seinem berühmten Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, Metropolit Meliton, das Eis brach, was zur Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikationen von 1054 führte. Der „Dialog der Liebe“ begann, in dessen Verlauf vor allem die Römisch-katholische Kirche durch Rückgabe von Reliquien, Vergabe von Stipendien und finanzielle Unterstützung für die orthodoxen Kirchen, die bis heute anhält, in die ökumenische Vorleistung ging und so ein Klima des Vertrauens schaffen konnte. In dem darauf folgenden zweiten Schritt („Dialog der Wahrheit“) entstanden mehrere gemeinsame Dokumente theologischer Konsense, Übereinstimmungen und Annährungen, die nun im Folgenden in aller Kürze skizziert werden sollen.

2. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs

Das erste gemeinsame Dokument zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche („Gemischte Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog“) seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) wurde 1982 in München verabschiedet und trägt den Titel „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit“.[8] Hier wird festgestellt, dass überall dort Kirche ist, wo in Wahrheit Eucharistie gefeiert wird, näherhin im Auftrag des Bischofs als Amtsträger und Garant für die Einheit der Ortskirche. Die Ortskirche wiederum erhält ihre Identität nur durch die Feier der Eucharistie, wodurch sie sich sowohl als der Leib Christi offenbart als auch als Mysterium der Einheit gemäß dem Vorbild der trinitarischen Einheit. Der Bischof kann deshalb die Sorge um seine eigene Kirche nicht von der Sorge um die Gesamtkirche

[7] *DS* Nr. 1307 „...quemadmodum etiam in gestis Oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.“.

[8] Aus der zahlreichen Literatur zu Texten der Gemischten Kommission seien stellvertretend genannt: *E. Suttner*, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der Gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog, *OFo* 3 (1989) 177-188. *G. Galitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, a.a.O., 165-176; *F. C. Wetter*, Der offizielle orthodox-katholische Dialog, *OFo* 3 (1989) 141-147; *E. Pilipenko*, Die erste Phase des Orthodox-Katholischen Dialogs (1980-2005), *US* 66 (2011) 73-83. Texte: DwÜ 3, S. 520-590.

trennen, „weil die eine und die einzige Kirche als Gesamtkirche ... im Rahmen der Ortskirche sakramental sichtbar wird“[9].

Mit diesen essentiellen ausformulierten ekklesiologischen Gemeinsamkeiten war ein wichtiger Grundstein für den weiteren Dialog gelegt, der zum Dokument von Bari 1987 führte. Es trägt den Titel „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“. Die sakramentale Gemeinschaft ist, so das Dokument, ohne die Gemeinschaft im Glauben undenkbar. Gemeinschaft im Glauben und sakramentale Gemeinschaft sind miteinander und untrennbar verbunden[10]. Mit der Feier der Sakramente bezeugt jede Ortskirche ihre Identität, indem sie verdeutlicht, dass sie in der Nachfolge der Kirche der Apostel steht und sich in der Koinonia/Communio mit all den Kirchen befindet, die ein und denselben Glauben leben und dieselben Sakramente feiern. In diesem Rahmen ist auch die Bedeutung der verschiedenen Ämter innerhalb der Kirche zu sehen: das Amt des Bischofs als Garant der Einheit des Glaubens innerhalb der Ortskirche und Spender der Sakramente, unterstützt von den Priestern und Diakonen als dreigliedrige Ausgestaltung des gemeinsam geglaubten und gelebten Weihesakramentes.

Die Theologie der Ämter bildet das Thema des Dokumentes von Neu-Valamo (1988) mit dem Titel „Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche und besonders die Wichtigkeit der apostolischen Nachfolge für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes“. Die Gemeinschaft mit dem Bischof manifestiert die Einheit aller Glieder seiner Kirche und bringt so die Fülle der Kirche zum Ausdruck. Die Konzelebration der Bischöfe bei der Bischofsweihe drückt die Einheit der Kirche und ihre Identität mit der apostolischen Tradition aus. Am Ende des Dokumentes steht die Aufforderung, das Thema des Primats des Bischofs von Rom frei und offen zu diskutieren.[11]

Das vierte offizielle Dokument (der Vollständigkeit halber sei auch noch auf das Dialogdokument von Freising mit dem Titel „die Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen Autorität und Konziliarität in der Kirche“ von 1990 verwiesen) der Gemischten Kommission (Balamand 1993) kam auf Verlangen der orthodoxen Kirchen zustande. Hintergrund hierfür bildete der Fall des „Eisernen Vorhangs“ 1989, der zur Wiederauferstehung der mit Rom unierten Ostkirchen führte, die zuvor durch die zumeist kommunistischen Regime in Osteuropa mit Billigung der jeweiligen orthodoxen Kirchen unterdrückt und in aller Regel mit diesen zwangsweise „wiedervereinigt“ wurden. In diesem Dokument mit dem Titel „Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft“ wird unter Uniatismus die Praxis einer willentlichen, absichtlichen Abtrennung der Gemeinschaften oder der einzelnen Gläubigen von ihrer Mutterkirche im Namen der Wiederherstellung der vollen Einheit (unio) aller Christen verstanden.[12] Diese Vorgehensweise wird für falsch und unangemessen gehalten, weshalb sie als überholt zu betrachten ist. Den Unierten wird im Rahmen der Religionsfreiheit

---

[9] *G. Martzelos*, Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik, Bewertung, Aussichten, *OFo* 21 (2007) 194f; *Ders.*, Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007), *OFo* 23 (2009) 42.

[10] *G. Martzelos*, a.a.O., S. 44; *E .Pilipenko*, a.a.O., S. 77.

[11] *E. Suttner*, a.a.O., S. 186

[12] *E. Pilipenko*, a.a.O., 82; *E. Suttner*, Art. „Ostkirchen, katholische“, in: *W. Thönissen (Hg.)*, Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg 2007, Sp. 1020-1022.

das Recht zugestanden, „zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht". Auf dieses Problemfeld soll später noch eingegangen werden.

Das Uniatismus-Problem hat zum Abbruch der Verhandlungen der Gemischten Kommission geführt, die erst nach dem Wiederbeginn des Dialoges im Jahre 2006 das Dokument von Ravenna (2007) mit dem Titel „Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Synodalität und Autorität" formulieren konnte. Synodalität, die einen Ausdruck der Einheit der Kirche darstellt, spiegelt das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes wider.[13] Die Art und Weise, mit der die Communio der Bischöfe für den Aufbau und die Bewahrung der kirchlichen Einheit maßgeblich praktiziert wird, manifestiert sich in der Einberufung lokaler, regionaler und ökumenischer Synoden, so dass der synodale Charakter der Kirche zu ihrem Wesen gehört. Die Katholizität der Kirche offenbart sich demgemäß in der Communio einer Ortskirche mit den anderen Ortskirchen, die denselben apostolischen Glauben bekennen und dieselben kirchlichen Grundstrukturen besitzen. Die Bedeutung ökumenischer Synoden sowie eines wie immer gearteten Primats auf universalkirchlicher Ebene für die apostolische Leitung der Kirche wird ebenfalls angesprochen und damit der Weg zur Diskussion über die Stellung des Bischofs von Rom geebnet, über die zum ersten Mal 2009 auf Zypern diskutiert wurde.

3. Einigendes und Trennendes zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche

Die oben in aller Kürze skizzierten Dokumente haben gezeigt, dass es eine große und solide Basis essentieller Gemeinsamkeiten zwischen beiden Kirchen gibt: die sakramentale Struktur der Kirche und die Apostolizität des Amtes, die sieben Sakramente, die Marien- und Heiligenverehrung, das Mönchtum sowie zahlreiche gemeinsame Frömmigkeitsformen. Auf dieser Basis der großen Übereinstimmungen sollen nun die unterschiedlichen theologischen Auffassung näher beleuchtet und eventuelle in der Diskussion stehende Lösungsmöglichkeiten skizziert werden:

3.1. „filioque"

Im Text des nicaeno-konstantinopolitanischen Credo, festgelegt auf dem Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, heißt es: "..an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der **vom Vater ausgeht**, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird...". Seit dem 5. Jahrhundert bildete sich im Westen der theologische Gedanke heraus, dass der Heilige Geist **vom Vater und vom Sohne hervorgeht (qui ex patre *filioque* procedit)**, so etwa auf der Vierten Synode von Toledo[14]. Als Reaktion auf solche Beschlüsse ließ Papst Leo III. (795-816) zwei Silbertafeln mit dem ursprünglichen Text des Credo, also ohne den „Filioque-Zusatz", in griechischer und lateinischer Sprache in St. Peter aufstellen. Diese Frage spielte in den Auseinandersetzungen zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios eine nicht zu unterschätzende Rolle und gilt seit der offiziellen Einführung des filioque durch Papst Benedikt VIII. als ein noch nicht über-

[13] *G. Martzelos*, Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007), *OFo* 23 (2009) 46-48.

[14] Cf. *Th. Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *OFo* 3 (1989) 201-217; siehe auch *DS* 470: Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae...".

wundener Kontroverspunkt. Orthodoxerseits wird vor allem moniert, dass ohne erkennbare Notwendigkeit der vom Zweiten Ökumenischen Konzil festgelegte und als unabänderlich deklarierte Text durch diesen späteren Zusatz verändert wurde und des weiteren theologische Bedenken im Raum stehen: das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater zeigt seine persönliche Existenzweise an und entspricht als solches dem Ungezeugtsein des Vaters und dem Gezeugtsein des Sohnes[15].

Katholischerseits wird argumentiert, dass die Einbeziehung des Sohnes die innertrinitarische Perichorese stärker betont und zur Geltung bringt; eine Kompromissformel („per filium"), die auch bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern zu finden ist, wurde bereits auf den Unionskonzilien von Ferrara-Florenz definiert. Auf dieser Basis könnte ein Kompromiss gefunden werden. Sogar die von orthodoxer Seite geforderte Streichung des filioque liegt im Bereich des Möglichen, seit der Selige Papst Johannes Paul II. beim Pontifikalamt zu Pfingsten am 7. Juni 1981 in St. Peter anlässlich des 1600-jährigen Jubiläums des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381 das Credo ohne den „Filioque-Zusatz" betete, ein weltweit beachtetes ökumenisches Zeichen.

3.2. Jurisdiktionsprimat des Papstes

Die Geschichte der Entwicklung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates auch nur ansatzweise zu skizzieren, würde den Rahmen dieser Abhandlung eindeutig sprengen.[16] Die Grundzüge dieser Entwicklung, die in den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870 gipfelten, dürfen an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden. Während die Orthodoxie dem Papst als Bischof von Rom im Lichte der ersten Ökumenischen Konzilien einen Ehrenprimat (presbeia tes times) vor den anderen wichtigen altkirchlichen Bischofssitzen in der Reihenfolge Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem einräumt, beansprucht Rom seit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) im Blick auf die Entwicklung des Papsttums im Laufe seiner 2000-jährigen Geschichte den Jurisdiktionsprimat, d.h. der Papst ist oberste Instanz, die von niemandem und keiner anderen Institution gerichtet wird (CIC can. 331) und berechtigt, auf Grund seiner „plenitudo potestatis" gegebenenfalls auch in die Belange einzelner katholischer Bistümer direkt einzugreifen. Diese Machtfülle wird dem Papst von den orthodoxen Kirchen abgesprochen, da sie nach ihrem Verständnis die Kompetenzen eines Ehrenprimates im Sinne eines „primus inter pares" deutlich übersteigt. Die Stellung des Papstes war und ist immer wieder Gegenstand katholisch-orthodoxer Kontroversen.

---

[15] *Th. Nikolaou*, a.a.O., S. 208, vgl. auch *B. Hilberath – W. Hryniewicz*, Art. „filioque", in: *W. Thönissen*, a.a.O., S. 424-427.

[16] Aus der Fülle der zahlreichen Literatur zu diesem Thema seien exemplarisch genannt: *K. Schatz*, der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990; *J. Meyendorff (Hg.)*, The primacy of Peter, essays in ecclesiology and the Early Church, New York, 1992; *J. Modesto*, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat, München – St. Ottilien 1989, bes. S. 272-296 (SthG 1); *Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.)*, Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt, Münster 1996; *W. Klausnitzer*, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft, Freiburg 2004; *J. Ratzinger*, Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes, in: *Ders.*, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, S. 35-48.

3.3 Unfehlbarkeit des Papstes

Die einschlägige Definition des Ersten Vatikanischen Konzils hierzu lautet: „Wenn der römische Bischof in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in höchster Apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.[17] Somit wird deutlich, dass sich die Unfehlbarkeit des Papstes (infallibilitas) auf ein eng definiertes Gebiet beschränkt. Während dieser Punkt in der katholischen Dogmengeschichte als Gipfel einer 1700-jährigen Entwicklung des Papsttums gesehen wird, widerspricht dieses Dogma nach orthodoxem Verständnis der altkirchlichen und der sich daran orientierenden orthodoxen Ekklesiologie, die „an der Gleichheit, Selbständigkeit und Kollegialität aller Bischöfe untereinander einerseits und der Bedeutung des episkopal-synodalen Systems andererseits festhält. Demnach werden unfehlbare (besser authentische) Entscheidungen auf den Synoden, speziell den ökumenischen, getroffen, sofern sie in Konsens mit der Kirche (ex consensu ecclesiae) sprechen."[18]

Natürlich kennt auch die Römisch-katholische Kirche das synodale Element in ihrem Kirchenrecht (auch das Erste Vatikanische Konzil war eine Synode!), allerdings nicht in dem Sinne, dass eine Synode/ein Konzil lehrmäßig über dem Papst stünde. Eine stärkere Profilierung des konziliaren Elementes in der Römisch-katholischen Kirche auf allen Ebenen ist im Blick auf die Orthodoxie durchaus ein Desiderat, das im Blick behalten werden muss.

Wie kann eine für beide Seiten vertretbare ökumenische Lösung dieser seit langem umstrittenen schwierigen Fragen aussehen? Wenn man sich das altkirchliche Prinzip der Pentarchie, d. h. die Leitungsfunktion der fünf Patriarchate aus der Frühzeit der Kirche der ersten Ökumenischen Konzilien vor Augen führt (also in der kanonisch festgelegten Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Antiochia, Alexandria, Jerusalem),[19] unabhängig davon, wie konkret es in der Praxis auch ausgeübt worden sein mag, erscheint die „Reaktivierung" dieses Prinzips wohl nach wie vor als die einzige realistische Möglichkeit der „Wiedervereinigung" bzw. gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Communio und der damit verbundenen „communicatio in sacris". Konkret hieße das:

Der Papst, Bischof von Rom, bis zum Jahre 2006 noch mit dem offiziellen Titel „Patriarch des Westens" versehen, würde wieder, wie in den ersten Jahrhunderten der ungeteilten Christenheit weitestgehend praktiziert, den ersten Rang und Ehrenvorsitz innerhalb der Pentarchie einnehmen, den seit dem Schisma von 1054 der Patriarch von Konstantinopel

---

[17] *DS* 3074 "...ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse".

[18] *Th. Nikolaou*, a.a.O., 215, vgl. auch *Bischof Kurt Koch*, Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven. Augsburg 2006, S. 85-97.

[19] Zur Pentarchie-Theorie siehe v. a. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963; *F. Gahbauer*, Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck. Neu übersetzt, eingeführt und kommentiert, Ettal 1987; *J. Modesto*, Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche, *OFo* 4 (1990) 23-33; *F. Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993, bes. S. 418-434.

in der Orthodoxie inne hat, verbunden mit allen Rechten und Pflichten, die letztgenannter in der Orthodoxie besitzt. Dies bedeutet, dass mit der Wiedereinsetzung der ursprünglichen Reihenfolge der Pentarchie auch eine kirchliche Communio zwischen den beiden Schwesterkirchen, die hinsichtlich der sakramentalen Struktur der Kirche sowie des dreigliedrigen Ordo (Bischof, Priester, Diakon) in voller Übereinstimmung leben, ermöglicht würde. Verbunden mit der kirchlichen Communio wäre dann auch offiziell eine gegenseitige Zulassung zu den Sakramenten vorstellbar, die unter Berücksichtigung der jeweiligen Zulassungsvoraussetzungen der einzelnen Patriarchate prinzipiell möglich wäre.

Was den umstrittenen Jurisdiktionsprimat und die vieldiskutierte Infallibilitas (Unfehlbarkeit) des Papstes anbelangt, so ist aus kanonistischer Sicht festzuhalten, dass sowohl Jurisdiktionsprimat wie auch Infallibilitas „nur" für die Römisch-katholische („lateinische") Kirche und für die katholischen Ostkirchen gültig sind, jeweils unterschiedlich konkretisiert auf Grund verschiedener Organisationsstrukturen der Kirchen eigenen Rechts (ecclesiae sui juris: die lateinische Kirche, bei den katholischen Ostkirchen die Patriarchats-, Großerzbischofs- und Metropolitan-Kirche) innerhalb der katholischen (Universal-) Kirche.[20] Wenn also Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit „nur" für den Bereich der Römisch-katholischen und Griechisch-katholischen Kirche gelten und eine darüber hinaus gehende Ausdehnung des Primats weder vom Papst selbst, noch von Kanonisten und Dogmatikern katholischerseits ernsthaft erwogen oder auch nur diskutiert wird, stünde einer Communio mit den orthodoxen und altorientalischen Patriarchaten nichts mehr im Wege. Die Infallibilität und der Jurisdiktionsprimat sind dann eine „innerkatholische" Angelegenheit, die die anderen Patriarchate in ihrer jurisdiktionellen Eigenständigkeit (Autokephalie) nicht berührt, so dass Ängste bezüglich einer zu mächtigen Stellung des Papstes innerhalb der Orthodoxie unbegründet wären.

Die Weichen hierfür könnten auf dem nächsten panorthodoxen Konzil, das bereits seit über 40 Jahren von den orthodoxen Kirchen vorbereitet wird, möglicherweise in absehbarer Zeit gestellt werden. Auf Grund der hohen Übereinstimmung in theologischen Fragen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche wäre dieser Schritt durchaus realistisch; der Papst hätte dann die Ehrenstellung, verbunden mit gewissen Rechten und Pflichten, die jetzt der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel innerhalb der Orthodoxie inne hat. Ein großartiges Vorbild aus der Zeit der Alten Kirche hierfür könnte der kollegiale Umgangsstil und Umgangston Papst Gregors des Großen mit seinen Mitbrüdern der östlichen Patriarchate

[20] Siehe *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209: „Wenn Patriarch Athenagoras beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den Ersten unter uns, den Vorsitz der Liebe benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends und mehr muss Rom nicht verlangen."; *Joseph Kardinal Ratzinger*, Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes, in: *Ders.*, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, S. 47f.: „Der Papst bleibt, auch im Widerstreit gegen den Anspruch seines Amtes, Bezugspunkt persönlich vor dem Angesicht der Welt getragener und ausgedrückter Verantwortung für das Wort des Glaubens und so eine von allen wahrgenommene und alle betreffende Herausforderung, die größere Treue zu diesem Wort zu suchen, wie auch eine Herausforderung, um die Einheit zu ringen und das Defizit an Einheit zu verantworten....Für das Papsttum und die katholische Kirche bleibt die Papsttumskritik der nicht-katholischen Christenheit ein Stachel, eine immer christusgemäßere Verwirklichung des Petrusdienstes zu suchen...".

sein, wie sie uns in seinem umfangreichen registrum epistularum überliefert sind.[21] Dieser Papst, einer der vier Abendländischen Kirchenväter, wird auch in der Orthodoxie als Heiliger verehrt (Gregorios ho Dialogos).

3.4 Marianische Dogmen

Das Dogma der „Unbefleckten Empfängnis", d. h. Maria wurde ohne Erbsünde empfangen (Papst Pius IX., 1854), geht vom Gedanken aus, dass die Gottesmutter ohne Erbsünde sein musste, um würdig und fähig zu sein, Gottesgebärerin (Theotokos) werden zu können (Vollkommenes kann nicht aus Unvollkommenen kommen). In der Orthodoxie existiert dieses Dogma nicht, ebenso wenig das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Papst Pius XII., 1950), wobei das orthodoxe Hochfest der Entschlafung Mariens (Koimesis) viele Parallelen zum katholischen Hochfest Maria Himmelfahrt, das ebenfalls am 15. August gefeiert wird, aufweist. Da außerdem die einzigartige Stellung Mariens im Heilsplan Gottes sowie ihre unangefochtene Stellung als Panagia (orth.)/Königin der Heiligen (kath.) beiden Kirchen gemeinsam ist, müssten diese Streitpunkte kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen.

3.5 Zeitpunkt der Wandlung

Im Laufe der Kirchengeschichte hat dieser Streitpunkt eine gewisse, wenngleich keine gewichtige Rolle gespielt: während in der katholischen Tradition grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass sich die Wandlung beim Aussprechen der Einsetzungsworte (Anamnese) vollzieht, betrachtet die Orthodoxie die Epiklese (Herabrufung des Hl. Geistes) als den entsprechenden Zeitpunkt.

Da die katholische Theologie jedoch schon seit einiger Zeit von der untrennbaren Zusammengehörigkeit zwischen Anamnese und Epiklese ausgeht, dürfte es sich hierbei nicht mehr um ein kirchentrennendes Problem handeln.

3.6 Azymenstreit

Während die Orthodoxie gesäuertes Brot in der Eucharistiefeier verwendet, bedient sich die katholische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu diesem Zwecke ungesäuerten Brotes (Azyma).[22] Da gesäuertes Brot jedoch auch in der Griechisch-katholischen Kirche verwendet wird, handelt es sich um keine essentiell kirchentrennende Frage.

3.7 Die Katholischen Ostkirchen

Bewusst wurde diese Bezeichnung gewählt, da der Terminus „mit Rom unierte Kirchen" auf Grund der orthodoxen Aversionen negativ konnotiert ist, was diesen Kirchen jedoch nicht gerecht wird, wie es die weiteren Ausführungen belegen sollen.[23]

---

[21] Siehe *J. Modesto*, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat. St. Ottilien 1989 (SThG 1); *J. Modesto*, Primat und Ökumene. Konkrete Vorschläge für eine angemessene Stellung des Papstes innerhalb einer konfessionsübergreifenden Universalkirche, *KNA – ÖKI* 40 (2003) 1-12; *J. Modesto*, Primat und Ökumene im Werk Gregors des Großen, in: *M. Hastetter – K.H. Steinmetz (Hgg.)*, 1400 Jahre Gregor der Große, Köln 2007, S. 91-117 (Cardo 144).

[22] *M. Petzold*, Art. „Azymen", in: *W. Thönissen*, a.a.O., Sp. 119f.

[23] Siehe auch *J. Koslowski*, der Streit um die Einheit: Das Problem des Uniatismus und der orthodox-katholische Dialog, *US* 66 (2011) 50-60; *P. Neuner*, a.a.O., S. 91-94.

Das Bemühen um Kirchenunionen ist so alt wie die Kirche selbst und geht weit über den katholisch-orthodoxen Bereich hinaus. Kirchliche Bemühungen zwischen Rom und Konstantinopel nach 1054/1204 um Reunionen erfolgten auf den bereits erwähnten Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara/Florenz (1438/39). Auf letzterem Konzil wurde die Union mit Teilen der Armenier geschlossen; die Armenisch – katholische Kirche besteht bis heute. Als geschichtlich einflussreicher erwies sich die Union von Brest-Litovsk von 1596. „In der polnisch-litauischen Adelsrepublik erhoffte sich der orthodoxe Adel der dort lebenden Weißrussen und Ukrainer die gleichen Privilegien wie sie sich in Polen durchgesetzt hatten. Da diese Privilegien an katholisches Bekenntnis gebunden waren, drängte der Adel die Bischöfe zur Katholisierung. Der Nuntius in Polen erklärte die Union von Florenz für noch gültig, und der König gewährte die staatsrechtliche Anerkennung, so dass eine unierte Kirche in Litauen und Polen entstand“[24]. Nach diesem Vorbild entstanden weitere mit Rom unierte Ostkirchen, die in allen orthodox geprägten Ländern aber nur eine kleine Minderheit darstellen (mit Ausnahme der Westukraine). Sie feiern die byzantinische Liturgie und praktizieren die Priesterehe wie es in der Orthodoxie üblich ist. Des Weiteren haben sie ein eigenes Kirchenrecht (Codex canonum ecclesiarum orientalium) und erkennen den Papst als oberste kirchliche Instanz an. Allerdings besitzen sie in den meisten Fällen eine relativ große synodale Autonomie. Sobald katholische Ostkirchen unter orthodoxe Herrschaft kamen, wuchs der staatliche Druck hinsichtlich Wiedervereinigung mit der Orthodoxie.

Besonders schmerzhaft bekamen dies die Griechisch-katholischen Kirchen nach 1945 unter den jeweiligen kommunistischen Diktaturen in Osteuropa zu spüren. Sie wurden zwangsweise aufgelöst, ihr Besitz staatlicherseits unrechtmäßig konfisziert und den orthodoxen Kirchen übereignet. Unter starken Repressionen wurden Synoden abgehalten, auf denen die angebliche Rückkehr der unierten Kirchen in den Schoß der orthodoxen Mutterkirche bekräftigt wurde. Viele Mitglieder dieser Kirche wurden sowohl staatlicherseits als auch von Seiten der Orthodoxie benachteiligt und unterdrückt, weshalb sie in den Untergrund abwandern mussten; viele Kleriker und Gläubige dieser Kirchen ließen deshalb ihr Leben. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1990 konnte die Griechisch-katholische Kirche wieder aus dem Untergrund auftauchen; es kam zu Streitigkeiten mit der Orthodoxen Kirche (vor allem in der Ukraine und Rumänien), da die Griechisch-katholische Kirche wieder ihren damals unrechtmäßig konfiszierten Besitz zurückforderte. Dies geschah teilweise auf juristischem Wege, teilweise aber auch durch Kirchenbesetzungen, wenn keine juristische Lösung in Sicht war. Dies wiederum rief orthodoxe Abwehrreaktionen auf den Plan, die teilweise bis heute andauern und die bilateralen ökumenischen Gespräche nach wie vor belasten, da die Existenz der griechisch-katholischen Kirchen orthodoxerseits als politisch motivierter Spaltungsversuch der katholischen Kirche mit proselytistischen Hintergedanken gesehen wird. Darüber wird noch zu sprechen sein. „Dabei sollte es bei aller ökumenischen Rücksichtnahme gegenüber der Orthodoxie selbstverständlich sein, dass die Gewissensentscheidung der Glieder der unierten Kirchen respektiert wird und dass sie nicht gegen ihren Willen den orthodoxen Kirchen eingegliedert werden dürfen, wie dies von politischer Seite erzwungen werden sollte“[25].

---

[24] *J. Koslowski*, a.a.O., S. 52.

[25] *P. Neuner*, a.a.O., S. 91.

4. Ausblicke für den katholisch-orthodoxen Dialog

Im Lichte der knappen und daher zwangsläufig unvollständigen skizzenhaften Ausführungen zu diesem komplexen Themenfeld sollen im dritten und letzten Teil der Abhandlung sieben Thesen zur inhaltlichen Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialoges formuliert werden. Sie verstehen sich bewusst als Bekräftigung und Weiterentwicklung der vier Thesen von Johannes Oeldemann zum Dialog mit der Orthodoxie[26].

1. Auf Grund der jahrhundertealten Entfremdung zwischen den beiden Kirchen ist das gegenseitige und gleichberechtigte Kennenlernen auf Augenhöhe von großer Dringlichkeit, um angemessene Kenntnisse des jeweils anderen Partners vorweisen zu können. Nur so können Fortschritte in der gegenseitigen Annäherung erzielt werden. Während in der katholischen Kirche und in westeuropäischen Staaten das Interesse für die Ostkirchen gefördert und gepflegt wird, z.B. durch entsprechende Studienangebote und Fachliteratur (siehe z.B. die Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, dessen Gründer, Professor Dr. Dr. Theodor Nikolaou mit dieser Festschrift geehrt wird), fehlen in orthodox geprägten Ländern bis heute sowohl entsprechende Studienmöglichkeiten zum Kennenlernen katholischer Theologie als auch die entsprechende Fachliteratur. Und dies, obwohl es mittlerweile heute Hunderte orthodoxer Theologen gibt, die (nicht selten mit katholischen Stipendien) an westlichen Universitäten studiert haben. So vergibt z.B. die deutsche katholische Bischofskonferenz mehrere Stipendien für orthodoxe Theologen an deutschen Universitäten zum Studium katholischer Theologie über das Ostkirchliche Institut in Regensburg. Eine adäquate Initiative (z. B. orthodoxe Stipendien für katholische Theologen) existiert – mit Ausnahme des Ökumenischen Patriarchats – leider in keiner der orthodoxen autokephalen Landeskirchen.[27] Dieses einseitige finanzielle und emotionale Engagement führt auf die Dauer zu Frustration und Resignation auf katholischer Seite, wenn von orthodoxer Seite keine entsprechende Gegenreaktion erfolgt. Das in diesem Zusammenhang immer wieder angeführte Argument der „reichen Westkirchen" und der „armen Ostkirchen" trifft im sich wirtschaftlich immer stärker annähernden Europa schon lange nicht mehr zu.
2. Für das Gelingen des katholisch-orthodoxen Dialoges ist die Überwindung der innerorthodoxen Probleme unerlässlich. „Der Rückzug der russischen Delegation von den Gesprächen der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna war symptomatisch für den derzeitigen Stand der Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel. Das Verhältnis zwischen dem ersten Patriarchat in der historischen Rangfolge und dem größten Patriarchat in der heutigen Zeit stellt allerdings nur eines von vielen innerorthodoxen Konfliktfeldern dar, die nicht nur die panorthodoxen Beziehungen, sondern auch den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie belasten.

---

[26] *J. Oeldemann*, Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997-2007), *Theologische Rev* 104 (2008) 267-282, bes. 281f.

[27] *J. Oeldemann*, a.a.O., S. 281: „Im Westen gibt es relativ gute Möglichkeiten, sich über die östlichen Kirchen zu informieren, weil es zahlreiche konfessionskundliche Werke über die Kirchen des christlichen Ostens gibt. Im Osten fehlt bis heute vergleichbare Literatur über die westlichen Kirchen. Dafür gibt es inzwischen Hunderte orthodoxer Theologen, die an westlichen Universitäten studiert haben. Der Studentenaustausch ist jedoch bislang eine einseitige Bewegung von Ost nach West. Es gibt kaum westliche Theologiestudierende, die an orthodoxen Seminaren oder Fakultäten studieren. Schließlich bleibt die Begegnung oft auf bestimmte elitäre Kreise beschränkt."

Die Lösung dieses Konfliktes ist natürlich in erster Linie Aufgabe der Orthodoxen. Aber sie ist keine innerorthodoxe Angelegenheit, weil sie auch Auswirkungen auf unsere ökumenischen Beziehungen hat".[28] In diesem Zusammenhang sei nur kurz auf die innerorthodoxen Spannungen in der Ukraine, Estland und Makedonien nach dem Fall des Eisernen Vorhangs verwiesen. Die Entwicklung der Ökumenischen Idee, an der die Orthodoxie einen großen und verdienstvollen Anteil hatte, hat wiederum zur Reaktivierung der bis dato nur sporadisch gepflegten panorthodoxen Beziehungen geführt. Rom sollte seinerseits im Gegenzug noch stärker als bisher darauf achten, die Beziehungen mit den einzelnen Patriarchaten dem Niveau seiner Beziehungen mit Konstantinopel möglichst anzugleichen und einen entsprechend regelmäßigen Besuchsaustausch zu bestimmten kirchlichen Hochfesten oder Festen der Landespatrone etc. einzurichten.

3. In dem Maße, in dem die Orthodoxie mit ihren binnenkirchlichen Problemen im Rahmen des ökumenischen Dialogs konfrontiert wird, muss sich auch die katholische Kirche mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit sie die Möglichkeiten der innerkatholischen Vielfalt und ihre Ausprägungen im Vergleich mit der Orthodoxie zur Entfaltung kommen lässt und auch Anregungen von ihrer „Schwesterkirche" annimmt. „Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Rückkehr zu den ostkirchlichen Wurzeln als eine Hauptaufgabe der katholischen Ostkirchen bezeichnet hat, wurde diese Vorgabe des Konzils bislang nicht ausreichend umgesetzt. Die katholischen Ostkirchen müssen eine größere Unabhängigkeit von Rom erhalten als bisher, um wirklich zu einem lebendigen Beispiel dafür werden zu können, dass die Verwurzelung in der ostkirchlichen Tradition und die Verbundenheit mit dem Bischof von Rom einander nicht widersprechen müssen. Nur so kann die latente Angst vieler Orthodoxer vor den Folgen einer Annäherung oder gar Einigung mit Rom entkräftet werden. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der innerkatholischen Vielfalt stellt sich aber auch im Blick auf die lateinische Kirche."[29] So wirft die in Ravenna 2007 diskutierte Frage nach dem Stellenwert synodaler und primatialer Strukturen auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene innerhalb der katholischen Kirche ein Schlaglicht auf dieses noch ungelöste innerkatholische Problem (siehe z. B. die Frage nach einer rechtlichen Aufwertung der Metropolitanstrukturen, der Bischofskonferenzen sowie der weltweiten Bischofssynoden). Da es sich bei den orthodoxen Kirchen aus katholischer Sicht um eine Schwesterkirche im Vollsinn aufgrund der gemeinsamen sakramentalen und apostolischen Struktur der Kirche handelt und dieses wichtige Faktum der gemeinsamen theologischen Grundüberzeugung auch immer wieder zu Recht lobend hervorgehoben wird, kann dieses bedeutsame Element der orthodoxen Synodalität katholischerseits nicht ohne ernsthafte und gezielte Auseinandersetzung ad acta gelegt werden. Das Gleiche gilt für die innerkatholisch schon seit knapp 1000 Jahren bis zum heutigen Tag immer wieder zum Teil heftig diskutierte Frage

[28] *J. Oeldemann*, a.a.O., 267f., S. 281, siehe auch *Ders.*, Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, S. 140-146.

[29] *J. Oeldemann*, Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997-2007), *Theologische Rev* (2008) 282: „die regionale mittlere Ebene ist in der lateinischen Kirche aber praktisch nicht existent. Die Herausforderung des Dokuments von Ravenna für die katholische Seite liegt daher vor allem darin, primatiale Strukturen unterhalb der Ebene des päpstlichen Primats zuzulassen."

des Zölibats, der so in den Orthodoxen und Griechisch-katholischen Kirchen nicht existiert. Auch die unterschiedliche pastorale Praxis in beiden Kirchen bei geschiedenen Wiederverheirateten – ebenfalls ein (pastoral-theologisches) Dauerthema – ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

4. Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie ist für die katholische Kirche nicht nur eine theologische und ekklesiologische Notwendigkeit, sondern auch eine pastorale Herausforderung. Hier bemüht sich die katholische Kirche mit großem Engagement, pastoral auf die Orthodoxie zuzugehen. Gerade in mittel- und westeuropäischen Ländern bietet die katholische Kirche der kleinen orthodoxen Diaspora konkrete Hilfe durch die Zurverfügungstellung einiger ihrer Kirchen für die orthodoxe Liturgie an. Auch werden nicht selten finanzielle Hilfestellungen geleistet, wie es unter anderem ein ganz konkretes Beispiel aus München zeigt: die Erzdiözese München und Freising hat der Griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland die katholische Allerseelenkirche in München unentgeltlich überlassen und darüber hinaus auch den Umbau dieser Kirche in die orthodoxe Allerheiligen-Kirche mit Turm samt Neubau eines Pfarrheims mit Wohnungen finanziert und nach einigen Jahren den gesamten Komplex für einen sehr günstigen Preis an die griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland verkauft. Der serbisch-orthodoxen Kirche wurde ein großes Grundstück für den Bau einer Kirche mit Pfarrzentrum (das auch mit finanzieller Unterstützung der Erzdiözese errichtet wurde) in München unentgeltlich überlassen, anderen orthodoxen Schwesterkirchen hat man die Mitbenutzung katholischer Kirchen, meist verbunden mit finanziellen Unterstützungen, ermöglicht. Ähnliche Beispiele finden sich auch in anderen deutschen und westeuropäischen Diözesen.[30] Blickt man dagegen in orthodoxe Länder, so sucht man bislang vergeblich nach einer auch nur im Ansatz vergleichbaren Hilfestellung der Orthodoxen gegenüber den Katholiken, die dort in einer ähnlichen Diasporasituation leben. Es erfolgt weder eine finanzielle Hilfestellung seitens der Orthodoxie, noch ist die Mitbenutzung von orthodoxen Kirchen für katholische Gottesdienste möglich. Diese ökumenisch-pastorale Einbahnstraße ist dem gemeinsamen Anliegen nicht förderlich und erzeugt nur Resignation, wenn die Unterstützung eine einseitige katholische Vorleistung bleibt, die keinerlei adäquate Reaktion auf orthodoxer Seite zeigt. Abschließend sei darauf verwiesen, dass die meisten orthodoxen autokephalen Kirchen in Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzen und daher rechtlich befugt wären, von ihren Mitgliedern Kirchensteuern zu erheben. Sie nehmen diese Möglichkeit jedoch nicht wahr, da dies in ihren Herkunftsländern nicht üblich ist. Auf der anderen Seite treten sie jedoch an die katholische (und evangelische) Kirche heran, um finanzielle Hilfestellung zu erbitten oder manchmal sogar als selbstverständlich einzufordern. Dabei handelt es sich dann größtenteils um katholische (und evangelische) Kirchensteuergelder. Auch diese Vorgehensweise seitens der Orthodoxie in Deutschland wirft Fragen auf.
5. Die mit Rom in der Communio/Koinonia stehenden Ostkirchen haben eine zum Teil jahrhundertealte Geschichte und Tradition, die sie geformt und geprägt hat. Deshalb können sie nicht als „ökumenische Dispositionsmasse" betrachtet werden, wie dies seitens der Orthodoxie sowie mancher römisch-katholischer Kreise immer wieder geschieht. Ihre kulturelle und spirituelle Identität, für die sie im Laufe

[30] *G. Basioudis*, Johannes Paul II. und die Beziehungen mit den Orthodoxen, *OFo* 21 (2007) 23.

der Geschichte viel erlitten hat, ist selbstverständlich zu respektieren. Für die Römisch-katholische Kirche sind die katholischen Ostkirchen einer der beiden Lungenflügeln, mit denen die Kirche atmet und erst somit katholisch im wahrsten Sinne des Wortes wird, weil dadurch der große Reichtum der Ostkirchen in die katholische Kirche integriert wird.[31] Die orthodoxe Sichtweise, wonach die unierten Kirchen eine Spaltung der Orthodoxie aus politischen Gründen herbeigeführt haben, ist geschichtlich überholt. Es steht außer Frage, dass z. B. die Union von Brest-Litowsk, die vor über 400 Jahren geschlossen wurde, seinerzeit stark politisch motiviert war, was jedoch für damalige Verhältnisse als normal anzusehen ist. Gerade aus dem Munde der Orthodoxie, die auf Grund des Symphonia-Prinzips an ihrer geradezu wesenseigenen Staats- und National-kirchlichkeit bis auf den heutigen Tag festhält, klingt der Hinweis auf das politische Element in dieser Diskussion nicht sonderlich überzeugend, zumal es in der heutigen Situation nicht mehr zutrifft.

6. Der orthodoxe Vorwurf des Proselytismus der katholischen Kirche sowie das orthodoxe Prinzip des kanonischen Territoriums, wonach in einem „genuin orthodoxen Gebiet" keine hierarchischen Strukturen anderer Kirchen aufgebaut werden dürfen[32], gehen an der pastoralen Realität vorbei und sind im Zeitalter der Religionsfreiheit in Europa nicht mehr zu halten. Gerade die Orthodoxe Kirche hat am meisten vom Fall des Eisernen Vorhangs, der maßgeblich durch die polnische Solidarnocz-Bewegung, durch den Seligen Papst Johannes Paul II., sowie durch Michael Gorbatschow herbeigeführt wurde, auf Grund der dadurch wiedergewonnenen Religionsfreiheit profitiert. Deshalb sollte sie auch den Konfessionen, die – wie sie selbst – während des kommunistischen Zeitalters viel erleiden mussten, den angemessenen Freiraum, den sie für sich natürlich beansprucht, in ökumenischer Solidarität, gegründet aus der gemeinsamen Leidenszeit in der kommunistischen Ära, zugestehen. Gemeinsam durchlebte Leidenszeiten erwiesen sich immer als ein Motor der Ökumene. Die Vorwürfe des Proselytismus, also der Abwerbung von einer Konfession zur anderen mit unlauteren Mitteln (z. B. finanzielle Anreize), treffen – nach Aussage der Russisch-orthodoxen

---

[31] Siehe auch *Kurt Kardinal Koch*, Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute, *Catholica* 65 (2011) 1-26, 12: „Denn sie (sc. die katholischen Ostkirchen) sind einerseits in Theologie und Liturgie, Disziplin und Recht ostkirchlich orientiert und leben andererseits in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom. Das diesbezügliche konziliare Dekret *Orientalium ecclesiarum* hat in dieser Sinnrichtung die besondere Pflicht dieser Kirchen hervorgehoben, die Einheit der Christen zu fördern: „Den mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen obliegt die besondere Aufgabe, gemäß den Grundsätzen des von diesem Heiligen Konzil erlassenen Dekretes über den Ökumenismus die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern" (OE 24). Das Konzil hat zudem den Rechtsnormen der orientalischen katholischen Kirchen einen viatorischen und transitorischen Charakter zugesprochen, wenn es ausdrücklich festhält: „Alle Rechtsbestimmungen dieses Dekretes gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden (OE 30 a). Die katholischen Ostkirchen üben insofern eine wichtige Brückenfunktion aus, sie helfen uns bereits heute, ökumenisch intensiver mit zwei Lungen zu atmen, und sie fördern eine „Osterweiterung" auch in der Ökumene."

[32] Zur Theorie des „Kanonisch-orthodoxen Territoriums" siehe *W. Kaspar*, Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums, *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 523-530; *Metropolit Filaret von Minsk*, Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums", *Ost-West* 3 (2002) 294-300.

Kirche – vor allem Freikirchen und Sekten, jedoch nicht die katholische Kirche. Dennoch reagiert die Russisch-orthodoxe Kirche besonders empfindlich auf katholische Aktivitäten in Russland, was in vielen Fällen unbegründet ist.[33] Jeder muss die Freiheit besitzen, eigenständig aus innerer Überzeugung und ohne Druck von außen sich für eine bestimmte Konfession entscheiden zu können. Dass das Prinzip des kanonisch-orthodoxen Territoriums nicht zu halten ist, belegt auch die Tatsache, dass sich die orthodoxen Kirchen nicht einmal selbst daran halten. Denn wie ist es zu erklären, dass sie in nicht-kanonisch-orthodoxen Territorien Westeuropas mehrere orthodoxe Bistümer errichtet haben, obwohl sie sich auf „kanonisch-katholischen Territorien" befinden? Auf diesem Hintergrund können z. B. die Proteste der Russisch-orthodoxen Kirche gegen die Errichtung von lediglich vier katholischen Bistümern auf dem sehr großen Gebiet Russlands (ca. 17 Mio. km²) nicht nachvollzogen werden, wenn man sich vor Augen hält, dass die russisch-orthodoxe Kirche allein in im Vergleich dazu kleinen Deutschland (0,35 Mio. km²)schon vor längerer Zeit drei Bistümer errichtet hat. Die Zahl aller orthodoxen Bistümer der verschiedenen autokephalen orthodoxen Nationalkirchen im nicht kanonisch-orthodoxen Territorium Deutschlands (deren diözesane Territorien bisweilen über Deutschland hinausreichen), beträgt 16 für ca. 1,5 Mio. orthodoxe Gläubige in Deutschland (ca. 2% der Bevölkerung). Allein dieses Faktum führt die Theorie des kanonischen Territoriums ad absurdum. Abschließend sei noch erwähnt, dass nach genuin orthodoxer Lehre eigentlich alle Orthodoxen, die außerhalb der kanonischen Territorien ihrer autokephalen Landeskirchen leben, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel unterstellt sein müssten.

7. Zuletzt soll auch ein Grundproblem des ökumenischen Dialoges insgesamt kurz zur Sprache kommen: die Rezeption der Konsensdokumente unter den Priestern und Gläubigen der Kirchen. Hier besteht ganz allgemein erheblicher Nachholbedarf bei allen ökumenisch ausgerichteten Konfessionen. Speziell beim katholisch-orthodoxen Dialog muss mit Bedauern festgestellt werden, dass gerade die orthodoxe Kirche, der das unbestreitbare große Verdienst zukommt, die ökumenische Bewegung maßgeblich mitinitiiert zu haben,[34] schon seit einiger Zeit aus ihren eigenen Reihen spürbaren Widerstand gegen ökumenische Aktivitäten erfährt. Während katholischerseits das ernste Bemühen um Verständnis der Tradition der Orthodoxie spürbar vorhanden ist und die alte ostkirchliche Tradition in hohem Ansehen steht,[35] ist orthodoxerseits kaum etwas von Interesse gegenüber der ebenso alten und ehrwürdigen westkirchlichen Tradition zu spüren. Diese wird in vielen Fällen nur unter dem Gesichtspunkt der vermeintlichen Abweichungen von der wahren Lehre der alten Kirche, als deren einzig legitimen Erben sich die Orthodoxe Kirche versteht, betrachtet, was konsequenterweise in nicht wenigen orthodoxen Kreisen zu ökumenischer Zurückhaltung führt. Ökumenische Impulse im Dialog mit der Orthodoxie gehen demgemäß meist von der katholischen Kirche aus. So sei in diesem Zusammenhang

[33] Vgl. hierzu *J. Oeldemann*, Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, S. 136-140.

[34] *J. Oeldemann*, Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997-2007), *Theologische Rev* (2008) 267 f.

[35] Als eines von vielen Beispielen hierfür sei das Apostolische Schreiben „Orientale lumen" von Papst Johannes Paul II von 1995 genannt (Druckschriften und Broschüren der Deutschen Bischofskonferenz 121).

u. a. auf das Pontifikalamt am Hochfest Peter und Paul am 29. Juni 2008 in der Peterskirche in Rom verwiesen, bei dem Papst Benedikt XVI. das Pallium dem Münchner Erzbischof Reinhard Marx und anderen Erzbischöfen aus aller Welt verliehen hat. Bei diesem Gottesdienst fungierte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., quasi als „Konzelebrant": Der Wortgottesdienst wurde von beiden gemeinsam am Hauptaltar unter dem Baldachin Berninis gefeiert, das Hochgebet verfolgte der Ökumenische Patriarch vom gegenüberliegenden Andreas-Pfeiler aus, der Friedensgruß wurde gegenseitig ausgetauscht sowie der Schlusssegen gemeinsam vom Hauptaltar gespendet. Dieses symbolträchtige hohe ökumenische Entgegenkommen katholischerseits wurde in der orthodoxen Welt kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn mit einer ähnlich hohen Geste erwidert. Auch diese ökumenische Einbahnstraße unter Schwesterkirchen führt auf die Dauer zu Frustrationen.

Wie in den sieben Thesen aufgezeigt, bleibt noch Einiges im katholisch-orthodoxen Dialog zu tun. Vielfach handelt es sich nicht selten um unterschiedliche Mentalitäten und daraus resultierende politisch-emotionale Probleme.[36] Theologische Differenzen stehen auf Grund der großen Nähe in dogmatischen Fragen demgegenüber eher im Hintergrund, ein Phänomen, das generell in vielen ökumenischen Dialogen eine nicht unwichtige Rolle spielt, in offiziellen Verlautbarungen jedoch eher am Rande angesprochen wird. Gerade diesem wichtigen Aspekt wird in den offiziellen ökumenischen Diskussionen zu wenig Beachtung geschenkt. Die sieben Thesen möchten diesem Trend etwas entgegensteuern. Seitens der katholischen Kirche bleibt die Hand zum Dialog und zur Einigung mit der Orthodoxie ausgestreckt; neben dem bereits geschilderten emotionalen und finanziellen Engagement der katholischen Kirche sei noch darauf hingewiesen, dass Katholiken in pastoralen Notfällen, d. h. wenn kein katholischer Spender erreichbar ist, die Sakramente gültig und erlaubt von einem orthodoxen Amtsträger offiziell empfangen können, eine Praxis, der von Seiten der Orthodoxie bislang leider (noch) nicht entsprochen wurde, ob wohl dies „kat' oikonomian" möglich sein müsste.[37]

---

[36] Vgl. hierzu *J. Oeldemann*, Zeugnis für die Wahrheit geben – im Spannungsfeld von Theologie und Ethik. Die Orthodoxe Kirche im Dialog, *US* 66 (2011) 69f.: „Ein weiterer Bereich, in dem Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken sich als Hindernis für den ökumenischen Dialog erweisen, ist die Wahrnehmung der Geschichte. Dies zeigt sich zum einen bei der Beurteilung historischer Konflikte. Die westlichen Kirchen sind eher dazu bereit, die menschlichen Faktoren anzuerkennen, die zur Trennung der Kirchen geführt haben, und können auf dieser Basis auch eigene Schuld bekennen, wie es beispielhaft Papst Johannes Paul II. im Jubiläumsjahr 2000 getan hat. Orthodoxen Christen fällt es viel schwerer, einen solchen Schlussstrich unter die Vergangenheit zu ziehen, weil historische Ereignisse für sie nicht etwas Abgeschlossenes sind, sondern bis in die Gegenwart hineinwirken. So prägt die Erinnerung an die Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 oder den Einmarsch polnischer Truppen in Moskau im Jahre 1610 bis heute das Bild vieler Orthodoxer vom „feindlichen" Westen."

[37] Vgl. hierzu *T. Bremer*, Schwesterkirchen im Dialog? Erfolge und Rückschritte in den orthodox-katholischen Beziehungen seit 1965, *J. Oeldemann*, Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog. 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche. Würzburg 2006, S. 55-80; S. 75: „Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil die Möglichkeit eröffnet, dass Katholiken unter bestimmten Umständen die Sakramente bei orthodoxen Amtsträger empfangen und umgekehrt. Abgesehen von einem entsprechenden Beschluss der Russisch – Orthodoxen Kirche, der 1986 wieder aufgehoben wurde,

Zum katholisch-orthodoxen Dialog gibt es keine Alternative. Die Chance auf eine communicatio in sacris zwischen diesen beiden Schwesterkirchen, die in einer jetzt schon fast vollständigen Gemeinschaft leben, ist größer als je zuvor. Das jüngste Angebot der Russisch-orthodoxen Kirche an die Römisch-katholische Kirche, gemeinsam gegen die Tendenz zur Säkularisierung und damit zur Vernachlässigung des christlichen Erbes Europas anzutreten, geht in die richtige Richtung und lässt hoffen. So braucht es auf beiden Seiten weiterhin Persönlichkeiten, die das gemeinsame christliche Erbe in ökumenischer Verständigung der Öffentlichkeit ins Bewusstsein rufen. Hierfür sowie zur katholisch-orthodoxen Verständigung hat der Jubilar vieles geleistet, wofür ihm an dieser Stelle ausdrücklich gedankt sei. Denn es geht letztendlich immer wieder darum, dem nach wie vor unerledigten Auftrag Jesu „dass alle eins seien" (Joh 17,21) gerecht zu werden.[38]

ist diese Angebot von keiner orthodoxen Kirche angenommen worden, so dass es weitgehend theoretisch blieb."

[38] S. *Harkianakis,* Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, *OFo* 3 (1989) 149-164; 149: „Die Wichtigkeit des Themas ist nun nicht nur *positiv* damit gegeben, dass es der Wille des Herrn ist, ‚dass alle eins seien' (Joh 17,21), sondern auch *negativ* in der Tatsache einer 1000-jährigen Trennung und Entfremdung voneinander, ausgerechnet jener Leute, an welche Christus die Mahnung gerichtet hatte: Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt" (Joh 13,35)".

Ökumene auf Rumänisch. Zur Rezeption des orthodox-katholischen Dialogs in der rumänischen orthodoxen Theologie (1960-1989)

von Ioan Moga, Wien

Eine der inzwischen vieldiskutierten Fragen der aktuellen Ökumene betrifft die fehlende oder mangelhafte Rezeption der ökumenischen Dokumente in den Kirchen. Ist der anhaltende „Winter der Ökumene" (Olav Fykse Tveit, ÖRK-Generalsekretär) auch ein Ausdruck einer wachsenden Kluft zwischen dem, was in ökumenischen Fachpapieren präsentiert wird, und der konkreten Wirklichkeit des Kirchenvolkes? Wie würde eine gelungene und geglückte Rezeption von Konsensdokumenten im Falle der Orthodoxen Kirche aussehen: hätte sie die Form einer synodalen Stellungnahme, die Gestalt eines wachsenden Ökumene-Bewusstseins bei den Gläubigen oder erführen diese Papiere eine starke Berücksichtigung in der theologischen Ausbildung? Es gibt viele Ebenen der Rezeption, bei einigen (wie etwa bei der Frage einer synodalen Kenntnisnahme oder Bestätigung) lässt sich die Antwort eher leicht geben, bei anderen nicht. Auch soll in der Rezeptionsfrage überlegt werden, inwiefern die theologischen Dialogdokumente selbst (seien diese auf bilateraler oder multilateraler Ebene) rezeptionsfähig sind, d.h. wo liegt die ökumenische Verbindlichkeit und wo die historische Begrenztheit eines bestimmten Textes? Aus der Fülle dieser Fragen lässt sich sicherlich eines feststellen: Es gilt in der heutigen Zeit auf das konkrete Ankommen des in der Ökumene sich Ereigneten und Erreichten genauer zu schauen und dafür auch mitzuwirken. Zur Ökumene gehört nicht nur ein theologischer Dialog mit einem gewissen Ergebnis, sondern auch das Ankommen dieses Ergebnisses (wenn es ein solches gibt) im ganzen Leib der Kirche, d.h. im Klerus, in den Gemeinden, in der Ausbildung, in der akademischen Theologie. Noch mehr, was viel schwieriger ist: die komplexe und manchmal widersprüchliche kirchliche Wirklichkeit soll schon in den Ergebnisfindungsprozess miteinbezogen werden.

Im Rahmen dieses Aufsatzes möchte ich im Kontext dieser Fragestellung den Rezeptionsprozess des orthodox-katholischen „Dialogs der Liebe" und des „Dialogs der Wahrheit" in der rumänischen orthodoxen Theologie anhand der in der Zeit von 1960 bis 1989/1990 veröffentlichten Aufsätze und Studien verfolgen. Das Jahr 1990 bietet nicht nur aufgrund der politischen Ereignisse (Fall des kommunistischen Regimes) einen Schnittpunkt, sondern auch wegen der starken Umbrüche, die der orthodox-katholische Dialog (Stichwort: Uniatismus) ab diesem Datum erfuhr. Darüber hinaus ist es angebracht, angesichts der Neuaufnahme des aktiven theologischen Dialogs (ab dem Jahre 2006, Belgrad), thematische Verbindungslinien zu der Anfangszeit (Dialog der Liebe und die erste Dekade des Dialogs der Wahrheit) zu ziehen und somit die Entwicklung bzw. Wiederkehr verschiedener Argumentationsmuster zu verfolgen.

Dabei sollen zwei Fragen in Mittelpunkt stehen: 1. Wie wurden die Hauptereignisse und die entsprechenden Aussagen oder Dokumente in dieser Zeit rezipiert? 2. Welche waren die Hauptbeiträge der rumänischsprachigen Theologie im Rahmen dieses Dialogs?

1. Vorspann (1950er Jahre): eine Debatte über das mariologische Dogma

Der Beginn der kommunistischen Herrschaft in Rumänien stand unter dem Zeichen des stalinistischen Totalitarismus. Im Jahre 1948 wurden der Religionsunterricht in den Schulen sowie sämtliche sozial-karitative Tätigkeiten der Kirche in allen Bereichen abgeschafft. Neben dem neuen Statut der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Oktober 1948), bei dem mehrere Bistümer aufgelöst bzw. zusammengeschmolzen wurden, erfuhr auch die theologische Wissenschaft, sowohl auf struktureller als auch auf personeller Ebene, bittere Rückschläge: von drei theologischen Fakultäten und vier theologische Akademien, blieben nur zwei „Theologische Institute universitären Grades", nämlich in Bukarest und in Sibiu, bestehen, die allein für die theologische Vorbereitung der zukünftigen Kleriker gedacht waren. Mehrere theologische Diözesanzeitschriften wurden aufgelöst, und diejenigen, die weiterhin publizieren durften, mussten die kommunistische Propagandapolitik in verschiedenen Formen mittragen oder mindestens einer starken ideologischen und begrifflichen Zensur standhalten. Unter den vielen theologischen Persönlichkeiten, die mit der Instauration des totalitären Regimes vom öffentlichen Leben ausgeschlossen oder sogar inhaftiert worden waren (darunter Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin, Ilarion Felea), war auch der Universitäts-Professor Dumitru Stăniloae. Einige Fakultätskollegen trugen durch fakultätsinterne Intrigen dazu bei, dass er seinen Rektorsposten an der Akademie in Sibiu im Jahre 1946 aufgeben musste.[1] 1947 wechselte Stăniloae nach Bukarest zum Lehrstuhl für „Askese und Mystik", der ein Jahr später abgeschafft wurde. Zwischen 1948-1958 (als er inhaftiert wurde), konnte der große rumänische Theologe nur noch Doktorandenkurse anbieten, einige theologische Studien veröffentlichen und an der Übersetzung der Philokalia weiterarbeiten.

Aus dieser dunklen Zeit der 50er Jahre ist eine Art theologische Debatte über die Mariologie zu erwähnen, die zwischen dem am Rande des universitären Wirkens gedrängten und als „Mystiker" gebrandmarkten Dumitru Stăniloae und einigen Theologieprofessoren geführt wurde. Anlass dazu gab das im Jahre 1950 von Papst Pius XII. proklamierte Dogma über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche reagierte darauf noch im selben Jahr mit einem Communiqué, in dem der „neue Irrweg des Papsttums" stark kritisiert und verurteilt wurde: das Dogma sei ein Zeichen für die weitere Entfernung des römischen Katholizismus vom gemeinsamen Erbe, aber auch eine traurige Bestätigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsanspruchs. Vom Inhalt her betont die Synode zwar, dass die leibliche Himmelfahrt Mariens zum Glaubensschatz und zum Frömmigkeitsbewusstsein der Orthodoxen Kirche gehört, lehnt aber ihre Dogmatisierung strikt ab. Diese Dogmatisierung beruht schließlich auf dem Dogma der unbefleckten Empfängnis, welches Maria „aus der Solidarität mit dem menschlichen Geschlecht" heraushebt.[2]

Obwohl die theologische Kritik der zwei mariologischen Dogmen der Römisch-katholischen Kirche im Rahmen der rumänischen Orthodoxie einen Konsens darstellte, waren die Argumentationslinien zwischen dem in der patristischen Theologie beheimateten Dumitru Stăniloae und den eher neoscholastisch geprägten, ehemaligen Fakultätskollegen

---

[1] Vgl. die Präsentation dieser Zeit bei *Ioan I. Ică jr.*, Dispute mariologice şi revoluţii politice pe fundalul secolului XX, in: *Ders.*, Maica Domnului în teologia secolului XX şi în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Sibiu 2008, S. 19-24.

[2] Vgl. Communiqué der Heiligen Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche [rumänisch], *Ortodoxia* 2 (4/1950) 497-502.

unterschiedlich. Stăniloae bemühte sich, durch das Heranziehen der mariologischen Beiträge spätbyzantinischer Autoren wie Theophanes von Nizäa und Gregorios Palamas, der Jungfrau Maria die Rolle „einer echten Vermittlung von göttlicher Kraft"[3], d.h. von „ungeschaffener Gnade" zuzusprechen. Formulierungen wie „Christus, mit seiner ganzen Gnadenfülle ist nicht abseits von seiner Mutter, dem Herz der Kirche" oder „wenn Christus sich uns durch die Kirche schenkt, kann man sagen, dass Er sich uns durch die Mutter Gottes schenkt" stoßen aber bei den orthodoxen Hermannstädter Theologen wie Isidor Todoran auf heftigen Widerstand. Dumitru Stăniloae galt ihnen als zu „katholisch" und die spätbyzantinischen Autoren, auf die er sich berief, sahen sie als rein liturgische, metaphorische Ansätze zur Mariologie, die der orthodoxen Dogmatik nicht entsprechen. Auch wenn der Grund der unterschwelligen mariologischen Polemik in den '50er Jahren auf die hermeneutische Frage der Berufung auf die (spätbyzantinischen) Väter zentriert war, ist sie für das Verständnis der späteren Positionierung der rumänischen Theologie im Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche mit zu berücksichtigen. Der Versuch des „Neopatristikers" Stăniloae, die orthodoxe Mariologie systematisch zu entfalten und dadurch eine anfängliche Vermittlung zur römisch-katholischen Mariologie anzubahnen (bei gleichzeitiger Korrektur der Quelleninterpretation seitens dem Assumptionisten Martin Jugie), stieß auf starken Widerstand.[4]

In den 1950er Jahren spielten die politischen Außenfaktoren eine durchaus prägende Rolle in der Haltung der rumänischen orthodoxen Theologie zur Römisch-katholischen Kirche. Im Herbst 1948, unter dem Druck der politischen Führung, war die griechisch-katholische Kirche aufgelöst worden. Ein paar Monate zuvor hatte in Moskau eine groß angelegte Konferenz anlässlich des 500jährigen Jubiläums der russischen Autokephalie stattgefunden, bei der die Oberhäupter der russischen, georgischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen Kirche, sowie andere orthodoxe Kirchenvertreter (das Patriarchat von Konstantinopel und die Kirchen Griechenlands hatten die Teilnahme an der Konferenz entschieden abgelehnt) die „Politik des Vatikans" als „antichristlich, antidemokratisch und antinational"[5] verurteilt und die Mitwirkung an der bevorstehenden Gründung des ÖRK verweigert hatten. Deshalb muss es nicht wundern, wenn wir vor allem Anfang der 1950er Jahre in den rumänischen theologischen Zeitschriften eine Reihe von Aufsätzen finden, die den Vatikan scharf attackieren.[6]

Mit der ökumenischen Öffnung der rumänischen Orthodoxen Kirche Anfang der 1960er Jahre (ÖRK-Beitritt im Jahre 1961) findet auch hinsichtlich des Verhältnisses zur Römisch-katholischen Kirche eine Wende von einem kirchenpolitisch-polemischen zu einem immer stärkeren theologisch-wissenschaftlichen Diskurs statt, wobei das konfessionelle Divergenzbewusstsein (nicht zuletzt aufgrund des Nicht-Beitritts der Römisch-katholischen Kirche zum ÖRK) immer noch prägend bleibt.

---

[3] *Dumitru Stăniloae*, Maica Domnului ca mijlocitoare, *Ortodoxia* 4 (1/1952) 85.

[4] Vgl. *Ioan I. Icǎ jr.*, a.a.O., S. 41-80.

[5] Résolution sur la question „Le Vatican et l' église orthodoxe", Actes de la Conference des Chefs et des Representants des Églises Orthodoxes Autocephales reunis a Moscou a l'occasion de la celebration solennele de l'Autocephalie de l'Église Orthodoxe Russe, 8-18 juillet 1948, II. Bd, Moskau 1952, S. 443.

[6] Vgl. z.B.: *Corneliu Sârbu*, Spiritul misionar al Vaticanului şi concepţia papistă despre unirea Bisericilor, *Ortodoxia* 3 (4/1951) 539 – 585.

2. Die Skepsis des Anfangs: die rumänische Orthodoxie zwischen ÖRK und Rom

Im Vorfeld (1959-1962) des Zweiten Vatikanums beschäftigen die orthodoxe Kirche und Theologie in Rumänien hauptsächlich zwei Fragen: die Relevanz des angekündigten römisch-katholischen Konzils für die Annäherung zwischen den Kirchen und die selbstproklamierte „Ökumenizität" des Konzils. Beide Punkte lösen Kritik in der Orthodoxie aus: das Konzil sei eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche und es dürfe deshalb nicht den Titel „ökumenisch" für sich beanspruchen. Wiederum könne es nur dann zur kirchlichen Wiedervereinigung beitragen, wenn man dabei wirklich auf die Rückkehr-Union und damit auch auf das universelle Jurisdiktionsprimat des Papstes verzichten würde.[7]

Obwohl polemisch, bemühen sich die Verfasser um eine solide Dokumentation. Im Jahre 1962 veröffentlicht der Kirchenhistoriker Ioan Rămureanu (1910-1988) einen gut dokumentierten Aufsatz über die Haltung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber der ökumenischen Bewegung[8]. Dabei werden die verschiedenen Etappen der römisch-katholischen Beurteilung der ökumenischen Bewegung dargestellt: vor und nach der Gründung des ÖRK und am Vorabend des Zweiten Vatikanums. Neben dem Informationscharakter tritt auch ein starker polemischer Diskurs in Erscheinung: die orthodoxen und protestantischen Kirchen (als Mitglieder der ÖRK) dürften sich von den Versprechungen des Papstes hinsichtlich einer ökumenischen Öffnung nicht verleiten lassen: das stattzufindende Konzil habe auch „unionistische Ziele"[9]. Anhand dieses Aufsatzes sieht man, wie skeptisch das orthodox-katholische Verhältnis in orthodoxen Theologenkreisen (vor allem im kommunistischen Block) wahrgenommen wurde. Rom habe nur die Methode, nicht aber das Ziel („Rückkehr-Ökumene") geändert: deshalb sei „die katholische Ökumene" mit großer Vorsicht anzusehen. Gleichzeitig versucht Rămureanu den Eindruck einer Protestantisierung der Orthodoxie durch die ÖRK-Mitgliedschaft abzuwehren: Die Teilnahme der Orthodoxen sei dadurch zu rechtfertigen, weil damit die anderen ÖRK-Mitgliedskirchen „den reichen Lehr- und Traditionsschatz der Ostkirche kennenlernen"[10] und gemeinsam den Weg zur Einheit finden können.

Weniger polemisch zeigt sich Rămureanu in einem anderen Aufsatz desselben Jahres, wo er die einzelnen Schritte in der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums verfolgt und die unterschiedlichen Positionen der Orthodoxen, Anglikanischen und Lutherischen Kirche zu dem Konzil dokumentiert. Betont wird vor allem die Ambivalenz der Ausdrücke „ökumenisches Konzil" oder „Konzil mit Unionszwecken" (bei Kardinal Augustin Bea). Der Autor vertritt die These, das Konzil werde nur ein „allgemeines Konzil der Katholischen Kirche" sein[11], bei dem kein Verzicht auf das Unfehlbarkeitsdogma zu erwarten sei. Im Vergleich zu dem ein

---

[7] Vgl. *Ioan Rămureanu*, Pretinsul „sinod ecumenic" anunțat de actualul Papă Ioan XXIII-lea, *Ortodoxia* 12 (3/1960) 471-493. *Ion Bria*, În legătură cu Sinodul al II-lea de la Vatican, *Ortodoxia* 12 (1-2/1960) 269-280. Einige Autoren verwenden dabei polemische Argumentationsmuster: es sei keine ökumenische Öffnung durch das Konzil zu erwarten, das Thematisieren der Einheitsfrage sei ein reines Ablenkungsmanöver, um die öffentliche Meinung zu sensibilisieren. Vgl. dazu *(L. Pădureanu)*, Cauzele eșuării unei initiative papale, *Ortodoxia* 12 (1/1960) 172-175.

[8] *Ioan Rămureanu*, Atitudinea Bisericii Romano-Catolice față de mișcarea ecumenică, *Ortodoxia* 14 (1-2/1962) 153-197.

[9] *Ioan Rămureanu*, a.a.O., S. 175.

[10] *Ioan Rămureanu*, a.a.O., S. 180.

[11] Vgl. *Ioan Rămureanu*, Ce este și ce urmărește așa zisul „Sinod ecumenic" proiectat de papa Ioan al XXIII-lea, *Ortodoxia* 14 (3/1962) 365.

paar Monate zuvor veröffentlichen Artikel ist Rămureanu diesmal bemüht, auch die positiven Aspekte der ökumenischen Öffnung der Römisch-katholischen Kirche und Theologie aufzuzeigen: man würde von römisch-katholischer Seite über die Orthodoxen „mit viel mehr Verständnis und Sympathie" reden und schreiben als vorher. Auch in der innerorthodoxen Beurteilung des kommenden Konzils betont Rămureanu mehr eine einheitliche Position und zitiert verschiedene orthodoxe Theologenstimmen (J. Meyendorff, H. Alivizatos, V. Mustakis). Das Wiedererlangen der echten kirchlichen Einheit sei nicht „durch Gehorsam und Unterordnung gegenüber dem Bischof von Rom, sondern durch Gehorsam und Liebe zu Christus und durch den Vollzug seiner heilsbringenden Gebote möglich."[12] Erwähnenswert ist die sachliche Schlussfolgerung des damaligen Bukarester Professors: die Berufung des Zweiten Vatikanums stelle sicherlich „ein wichtiges Ereignis im Leben des Katholizismus und in der Geschichte der Entfaltung des Christentums im allgemeinen dar. Wenn es den katholischen Synodenteilnehmern unter der Leitung des Papstes Johannes XXIII. gelingen wird, einen Schritt zurück zu machen auf dem Weg zur ökumenischen universellen Kirche Christi, dann haben die Orthodoxen Kirchen aller Grund zur Freude."[13] Deshalb sollten „die Gläubigen und die Kleriker der Orthodoxen Kirchen"[14] den Verlauf des Konzils mit aller Aufmerksamkeit verfolgen.

Aus demselben Jahr 1962 stammt ein Artikel des in Sibiu (Hermannstadt) lehrenden Dogmatik-Professors Isidor Todoran (1906-1985), der der Frage nachgeht, warum die Wiedervereinigungsversuche zwischen Ost und West gescheitert sind. Die Antwort zentriert sich auf den weltlichen Machtwillen der Päpste, die sich vom „Geist des ökumenischen Christentums"[15] entfernt haben: „Das größte Hindernis auf dem Weg zum Wiedererreichen der kirchlichen Einheit war und existiert immer noch vor allem in den Seelen, in den Haltungen, und nicht in den Lehr- oder Kultdifferenzen, die in gewisser Weise auch lange vor dem Schisma existiert hatten."[16] Auch wenn der Aufsatz keine direkten Hinweise auf das Zweite Vatikanum gibt, ist unterschwellig ablesbar, dass man durch Erinnerung der schmerzlichen Ereignisse der Kirchengeschichte (wie etwa die Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzritter 1204) das bleibende Misstrauen gegenüber Rom begründen will.

3. Rumänische orthodoxe Stimmen zum Zweiten Vatikanum

Auch 50 Jahre nach dem Beginn des 2. Vatikanum ist dessen Beurteilung durch die orthodoxe Theologie noch lange nicht abgeschlossen. Im Mittelpunkt der bisherigen Analysen standen vor allem die Ereignisse des Jahres 1965 (Aufhebung der gegenseitigen Kirchenbanne zwischen Rom und Konstantinopel) oder die in den westeuropäischen Sprachen zugänglichen Stimmen orthodoxer Autoren.[17] Maria Brunn schreibt in ihrem Buch „Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum" Folgendes: „Untersucht man die Liste der Periodika nach

[12] *Ioan Rămureanu*, a.a.O., S. 383.

[13] *Ioan Rămureanu*, a.a.O., S. 383.

[14] *Ioan Rămureanu*, a.a.O., S. 383.

[15] *Isidor Todoran*, De ce au eşuat încercările de reunire a Bisericilor după 1054, *Ortodoxia* 14 (3/1962) 333.

[16] Ebd.

[17] Vgl. etwa: *Franz Hummer (Hg.)*, Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene, Wien u.a. 1966. *Stylianos Harkianakis*, Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes, München 1975, S. 32-55.

der Häufigkeit der darin zu unserem Thema publizierten Aufsätze, so steht die rumänische „Ortodoxia" mit Abstand an erster Stelle."[18] Trotz dieser bibliographischen Sonderstellung der orthodoxen rumänischsprachigen Aufsätze zum II. Vatikanum erwähnt zwar Maria Brunn die meisten Titel in der Literaturliste, zitiert aber deren Inhalt nicht im Laufe ihrer Arbeit. Diese Forschungslücke[19] wird man im Rahmen dieses Aufsatzes wohl nicht angemessen füllen können, aber einige wichtige Hinweise sollen dennoch gegeben werden.

Im Laufe des Konzils und in den Jahren danach werden auf Rumänisch viele Aufsätze veröffentlicht, die die Konzilstexte kommentieren.[20] Das ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass die rumänische orthodoxe Kirche keine Beobachter zum Konzil geschickt hatte[21] – nicht zuletzt als Reaktion auf die Weihe eines griechisch-katholischen Bischofs (Vasile Cristea), mit Sitz im Vatikan für die Rumänen in der Diaspora. Die kirchenpolitische Entscheidung entstand also nicht aus einer Haltung von theologischem Desinteresse. Die intensive Beschäftigung der rumänischen Theologen mit dem Konzil (auch wenn meistens kontroverstheologisch formuliert) bleibt einzigartig.

Dumitru Stăniloae bildet dabei eine zentrale Stimme. In der Zeit von 1958-1963 war er als politischer Gefangener inhaftiert. Nach 1964 durfte er an der Bukarester Fakultät nur noch als Betreuer von Doktoranden wirken und die publizistische Tätigkeit wiederaufnehmen. Im Jahre 1965, nach der fünfjährigen Inhaftierung und dem zähen Wiedereinstieg in die publizistische Tätigkeit, schreibt er bezüglich der ökumenischen Öffnung durch das Konzil Folgendes: „Wir müssen mit Bedauern feststellen, dass die Römisch-katholische Kirche, zumindest bis jetzt, nur den Wortschatz geändert hat, denn hinter der übernommenen ökumenischen Terminologie führt sie ihre eigene, alte Vorstellung über die christliche Einheit fort, die in ihrer Sicht nur dadurch zu realisieren sei, dass die Anderen in ihre[n]

---

[18] *Maria Brunn*, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung, Freiburg (Schweiz) 1988, S. XXXIX.

[19] Eine Ausnahme bildet der deutschsprachige Aufsatz von *F. Popan*, Das Zweite Vatikanische Konzil und die rumänische orthodoxe Kirche, *Ostkirchliche Studien* 17 (1968) 113-133. Er fasst die Haltung der rumänisch-orthodoxen Theologie gegenüber dem Konzil folgendermaßen zusammen: „Die rumänische Orthodoxie hat das Konzil in dem Sinn ausgelegt, dass Rom für einen aufrichtigen Dialog noch nicht vorbereitet sei." (*F. Popan*, a.a.O., S. 132).

[20] Eine kleine Titelauswahl (in chronologischer Reihenfolge): *Ion Bria*, Sinodul al doilea de la Vatican, *Ortodoxia* 14 (1-2/1962) 269-280; *Barbu G. Ionescu*, Conciliul II de la Vatican, Dezbaterile şi hotărârile primei sesiuni, *Ortodoxia* 16 (1/1964) 3-46. *Barbu G. Ionescu*, Dezbaterile şi hotărârile sesiunii a doua a Conciliului al doilea de la Vatican, *Ortodoxia* (2/1964) 187-219; *Ioan Rămureanu*, Primatul papal şi colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican, *Ortodoxia* 17 (2/1965) 139 – 166. *Nicolae Nicolaescu*, Decretul romano-catolic asupra ecumenismului şi problema unitatii crestine, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 293-301; *Liviu Stan*, Expunere şi analiză canonică a unor măsuri de reorganizare a Bisericii catolice luate de Conciliul II Vatican, *Ortodoxia* 20 (3/1968) 486-495.

[21] Der rumänische Archimandrit André Scrima hatte 1956 Rumänien verlassen und war 1964-1965 als Vertreter des Patriarchen Athenagoras beim Zweiten Vatikanum anwesend. Seine Aufzeichnungen während des Konzils wurden auf Rumänisch posthum veröffentlicht: *André Scrima*, Duhul Sfânt şi unitatea Bisericii. „Jurnal" de Conciliu, Bukarest 2004. Für eine knappe Darstellung seiner ökumenischen Vision siehe: *Ioan Moga*, Das orthodoxe Mönchtum und die Ökumene – eine unmögliche Freundschaft? Fallbeispiel Rumänien, *Ostkirchliche Studien* 59 (1/2010) 86-94.

Schoß zurückkehren."[22] Für die Dokumentation dieser römisch-katholischen Position zitiert Stăniloae ausführlich aus der Rede Papst Paul VI. zur Eröffnung der 2. Sitzung des Konzils, aber auch aus dessen Rede in der Geburtskirche von Bethlehem am 6. Januar 1964, in der er vom Warten auf das ehrenvolle und freudige Empfangen der Zurückkehrenden spricht.[23] Ebenso thematisiert Stăniloae die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (6. August 1964) von Papst Paul VI., wo der Ehren- und der Jurisdiktionsprimat als ein von Christus an Petrus übergebenes Amt gleichgesetzt werden (vgl. *Ecclesiam Suam* 110). Auch das Ökumenismus-Dekret wird in den verschiedenen Arbeitsversionen zitiert, wobei die Kritik daran mit Hilfe des protestantischen Theologen Edmund Schlink[24] formuliert wird. Bezüglich der Zielvorstellung, die im Ökumenismus-Dekret skizziert wird, kritisiert Stăniloae die Tatsache, dass, trotz der entgegengebrachten Wertschätzung des ostkirchlichen Erbes, das Modell des Uniatismus unterschwellig immer noch den Grundton angibt.[25] Der rumänische Theologe nennt die zwei negativen Hauptergebnisse des Zweiten Vatikanums: die Betonung ad extremis der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Tatsache, dass die Konzilsentscheidungen „den Willen und die Offensive des Katholizismus für die Eroberung der Welt zum Ausdruck bringen"[26]. Woher könnte diese bittere und doch einseitige Beurteilung des Zweiten Vatikanums stammen?

Der rumänische Theologe beurteilt das Konzil vor allem im Hinblick auf die Ausformulierung der Amtsfrage. Die Konzilsdebatten sowie die verabschiedeten Aussagen vom *Lumen Gentium* über das Verhältnis zwischen Papstamt und Bischofskollegium werden von Stăniloae intensiv mitverfolgt und kommentiert. Er bedauert dabei, dass sich die zahlreichen Unterstützer der Kollegialität am Ende nicht durchsetzen konnten[27], und dass demzufolge die Unfehlbarkeit der Kirche als Ausgleich zur päpstlichen Unfehlbarkeit nicht stärker berücksichtigt bzw. die sakramentale Autorität des Bischofskollegiums eng ans jurisdiktionelle Papstamt gebunden wurde (*Lumen Gentium 25*). Die Überhand des

---

[22] *Dumitru Stăniloae*, Concepţia Bisericii Romano-Catolice despre celelalte Biserici şi atitudinea ei faţă de ele, în condiţiile ecumenismului actual, *Ortodoxia* XVII (2/1965) 267.

[23] http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_pvi_spe_19640106_epiphanie_fr.html

[24] *Edmund Schlink*, Zum Abschluss der 2. Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils, *Ökumenische Rundschau* (2/1964) 151.

[25] Vgl. *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 270.

[26] Ebd. Diese starke These wird von Stăniloae folgendermaßen argumentiert: die Übernahme einer gewissen Dezentralisierung im Kirchenapparat oder anderer „protestantische Werte" (Landessprache im Kultus, Betonung der Rolle der Laien usw.) durch das Zweite Vatikanum ist ein kirchenpolitischer Schachzug, damit „der Katholizismus leichter in seinem Schoß diejenigen integriert, die sich jetzt außerhalb befinden." (*Dumitru Stăniloae*, Concepţia Bisericii Romano-Catolice..., *Orthodoxia* XVII (2/1965) 273). Diesen Gedanken übernimmt Stăniloae, mit ausführlichen Zitaten, vom Vittorio Subilia, einem evangelischen Konzilsbeobachter.

[27] Vgl. dazu *Franz Xaver Bischof*, Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen, *MThZ* 59 (2008) 194–210. Auf S. 207 schreibt er: „War damit das, was die Konzilsväter unter Kollegialität meinten, nicht ad absurdum geführt, wenn der Papst sie jederzeit unterbinden, selbst aber losgelöst vom Kollegium entscheiden und handeln kann? Inwieweit dies von den Bischöfen übersehen wurde bzw. inwieweit sie sich damit abfanden, weil sie auf eine zu erwartende Steigerung der Bedeutung des Prinzips Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen setzten, wäre zu untersuchen. [...] Das Konzil hat in der Frage des Verhältnisses zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität somit keine sachliche Entscheidung getroffen, ja nicht einmal Kompromissformulierungen gefunden."

„Jurisdiktionellen" über das „Sakramentale"[28] führe dazu, dass „das Jurisdiktionelle nicht etwas aktualisiert, was vom Sakrament empfangen wurde, sondern an sich schon als Quelle dessen verstanden wird, was nicht im Sakrament gegeben ist, also eine Art einzigartiges Übersakrament darstellt."[29] Die Autorität des Bischofskollegiums wirke schließlich doch als ein „dekoratives Null"[30]. Der rumänische Theologe beurteilt die „absurde Situation" der römisch-katholischen Ekklesiologie nicht nur aus orthodoxer Sicht, sondern auch aus der Sicht des „ökumenischen Geistes der heutigen Christenheit, der zeitgenössischen Anthropologie und des Selbstbewusstseins des gläubigen Volkes"[31], wobei er die Hoffnung hegt, dass sich die Römisch-katholische Kirche in naher Zukunft dennoch öffnen wird: „Der Katholizismus hat in der Frage der Ekklesiologie nicht das letzte Wort gesprochen. Wir denken, dass er nach nicht so langer Zeit die in der christlichen Ekklesiologie verborgenen Möglichkeiten positiv entfalten wird."[32]

Die Schlussfolgerungen Stăniloaes zum Zweiten Vatikanum sind also ernüchternd: Er wundert sich, wie die Mehrheit der protestantischen Welt (einschließlich des ÖRK) sich von der sog. „ökumenischen Öffnung" durch das Zweite Vatikanum so beeindrucken lassen konnte und vom „seidenen, ökumenischen Fangnetz, das vom in seiner Struktur nicht geänderten, sondern sogar verstärkten Katholizismus ausgeworfen wurde"[33], getäuscht werden konnten. Dem Beginn eines Dialogs zwischen dem ÖRK und Rom (Statement im nigerianischen Enugu, Januar 1965) steht Stăniloae kritisch gegenüber, weil dadurch der ÖRK seine Aufgaben übersteige und den Eindruck erwecke, er wolle „wie eine Über-Kirche"[34] agieren, die sich in die Unabhängigkeit seiner Mitgliedskirchen einmischt.

Die Sympathie Stăniloaes für den Dialog der Orthodoxie mit dem Protestantismus ist dabei an einigen Stellen offenbar. Es ist aber keine doktrinäre Sympathie, sondern bezieht sich allein auf die Methodik des Dialogs, auf die Möglichkeit eines Dialogs auf Augenhöhe. Er spricht selber darüber: „Die Orthodoxie versteht sich leichter mit dem Protestantismus, im Vergleich mit [der Dialogsart des] Katholizismus zu den beiden [zur Orthodoxie und zum Protestantismus]. Denn ihre wahrhaftig christliche Demut [der Orthodoxie] hindert sie an der Manifestation eines Überlegenheits- und Exklusivismusanspruchs. [...] Aber die Orthodoxie hat genau so viel wie die Kirche Roms das Bewusstsein, dass sie die absolute Wahrheit besitzt und sogar mit mehr historischen Fundamenten. Aber sie glaubt zugleich, dass den Menschen geholfen werden sollte zur Wahrheit hin zu gelangen durch einen brüderlichen Dialog und in einer wahrlich gegenseitigen Liebesatmosphäre; und ihre Wahrheit hat, wenn sie vertieft wird, eine Größe, in der sich die Wahrheit aller wiederfinden kann."[35]

---

[28] Vgl. *Dumitru Stăniloae*, Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican, *Ortodoxia* 17 (4/1965) 480-482.

[29] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 482.

[30] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 480.

[31] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 492.

[32] Ebd.

[33] *Dumitru Stăniloae*, Concepția Bisericii Romano-Catolice, S. 274.

[34] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 276. Stăniloaes Ausführungen zu diesem Thema sollen auch im Kontext der Zeit (Anfang 1965) beurteilt werden, wo Stimmen sowohl seitens ÖRK als auch seitens der Römisch-katholischen Kirche über einen theologischen Dialog zwischen den beiden in Erwägung gezogen wurden, als sei der ÖRK eine eigene „ekklesiologische Einheit" (*Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 277).

[35] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 277.

Stăniloae weist aber solche protestantische Tendenzen strikt zurück, wonach sich Orthodoxie und Protestantismus als einheitlicher Block gegen den römischen Katholizismus behaupten könnten.

Auch bei den anderen rumänischen orthodoxen Theologen, die in jenen Jahren die Konzilsarbeiten und -dokumente kommentieren, findet man dieselbe Beurteilung: Einerseits begrüßt man die Öffnung, die das Konzil zu verschiedenen Themen gewagt hat, andererseits wird gerade im starken Festhalten am Jurisdiktionsprimat und an der päpstlichen Unfehlbarkeit, in der Weigerung eines Beitritts zum ÖRK und im weiteren Verwenden eines an die Rückkehr-Ökumene erinnernden Sprachstils das katholische Verständnis von Ökumene („römischer Ökumenismus"[36]) kritisiert. Der Bukarester Professor Nicolae Nicolaescu zieht eine eher negative orthodoxe Bilanz hinsichtlich des Ökumenismus-Dekrets: das Dokument biete keine echte ökumenische Vision, sondern, nicht zuletzt durch seinen „paternalistischen Ton", sei aus orthodoxer Sicht eine „an die Nicht-Katholiken gerichtete Einladung, unter die Jurisdiktion des Papsttums einzutreten"[37].

Der Höhepunkt der systematisch-theologischen Rezeption des Zweiten Vatikanums in der rumänischen Orthodoxie bildet die Dissertation des späteren Bukarester Dogmatikers Dumitru Popescu über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums.[38] Das Werk ist in vier Kapitel strukturiert: „Die Hl. Trinität und die Kirche", „Die Kirche ad intra", „Die Kirche ad extra" und „Echos der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums in der zeitgenössischen Theologie". Ohne hier den Inhalt dieser durchaus wissenschaftlich sachlichen Arbeit präsentieren und kommentieren zu können, sind die Schlussfolgerungen des Autors zur Kenntnis zu nehmen. Er spricht von einer „Dialektik" der konziliaren Ekklesiologie: „Das Konzil hat das Mysterium der Kirche behandelt, hat es aber im Bischofsamt verwurzelt. Es hat die bischöfliche Kollegialität behandelt, hat aber das Bischofskollegium zu einem Komplement des Nachfolgers Petri gemacht. Es hat sich für das Volk Gottes interessiert, hat es aber zu einem Komplement der vom Papsttum dominierten Hierarchie abgeändert. Das Konzil ist gegenüber der Ökumene rezeptiver geworden, die römisch-katholische Ökumene versucht aber die nicht-katholische Christenheit in die auf das Papsttum gebaute Römische Kirche einzuverleiben. [...] Das Defizit des Zweiten Vatikanums besteht darin, dass es die wahre Bedeutung des Mysteriums der Kirche, der bischöflichen Kollegialität, der Laien, der Ökumene und der Welt gemindert hat, um sie in ebenso viele Vervollständigungsmittel des Papsttums zu verwandeln."[39] Dumitru Popescu will damit die Ambivalenz der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums aus orthodoxer Sicht hervorheben. Die Unterschiede zwischen Ost und West beginnen für ihn jedoch nicht beim Papsttum selbst, sondern bei der Formulierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Trinität, die das ganze Leben und Wirken der Kirche prägen. Dabei vermisst der orthodoxe Theologe eine stärkere Präsenz der Pneumatologie in der Ekklesiologie, die er nur in den Theologien Herbert Mühlens und Hans Urs von Balthasars angesiedelt sieht. Er sieht somit zwei ekklesiologische Wege für die Römisch-katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanum offen: ein Weg der kompletten Säkularisation und

---

[36] *Nicolae Nicolaescu*, Decretul romano-catolic asupra ecumenismului şi problema unitatii crestine, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 299.

[37] *Nicolae Nicolaescu*, a.a.O., 301.

[38] *Dumitru Popescu*, Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană, *Ortodoxia* 24 (3/1972) 325-458.

[39] *Dumitru Popescu*, a.a.O., 447.

ein Weg der Wiederzentrierung der Kirche auf das Mysterium der Hl. Trinität (die zugleich auch die „Rückholung des Papsttums in die Kirche“[40] bedeuten würde). Dumitru Popescu ist sich am Ende seiner Arbeit gewiss, dass die „Römisch-katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanum nicht das letzte Wort im Bereich der Ekklesiologie gesagt hat“[41] und er hegt damit die Hoffnung in eine Überwindung der konziliaren Dialektik in Richtung der orthodoxen Ekklesiologie, die er mit folgenden Charakteristika umschreibt: theistische Gotteslehre (Gott teilt sich der Kirche real mit), wobei er der lateinischen Ekklesiologie Deismus unterstellt; charismatische Kirchenlehre (Gnade steht über Jurisdiktion); Sobornost (Einheit wird mit Vielfalt harmonisch versöhnt) und Diakonie der Welt.[42]

4. Die Haltung Dumitru Stăniloaes gegenüber dem „Dialog der Liebe“

Die rumänische Orthodoxe Kirche blieb in den 1960er Jahren eine der stärksten orthodoxen Stimmen gegen einen überhasteten Beginn des orthodox-katholischen Dialogs.[43] So wird es verständlich, warum sich Dumitru Stăniloae in jener Zeit gegen die Aufnahme eines offiziellen theologischen orthodox-katholischen Dialogs äußert und die verschiedenen Aussagen des Patriarchen Athenagoras und des Metropoliten Meliton im Jahre 1965 als „Missdeutungen“ der Entscheidungen der 3. Panorthodoxen Konferenz kritisiert. Bis zu einer panorthodoxen Entscheidung zum Beginn eines theologischen Dialogs betont Stăniloae (mit Hinweis auf die Synodalentscheidung der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 21. April 1965), dass der Dialog zwischen Konstantinopel und Rom nicht die ganze Orthodoxie impliziere.

Die zurückhaltende Haltung des großen rumänischen Theologen setzt sich im Jahre 1967 fort. Im Rahmen eines langen Aufsatzes über die „Koordinaten der Ökumene aus orthodoxer Sicht“ geht Stăniloae vom „Dialog der Liebe“ aus, der seitens des Papstes Paul VI. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras initiiert wurde und der in den gegenseitigen Besuchen im Jahre 1967 seinen Ausdruck fand. Er sieht in allen Gesten und Wortmeldungen des römisch-katholischen Oberhauptes den Wunsch nach einer „schnellen Wiederherstellung der „vollen Einheit"“ mit der Orthodoxie. Dabei unterstützt Stăniloae die Position der russi-

---

[40] *Dumitru Popescu*, a.a.O., 450.

[41] *Dumitru Popescu*, a.a.O., 450.

[42] Vgl. *Dumitru Popescu*, a.a.O., 447-448.

[43] Das Rumänische Patriarchat stellte in dieser Zeit folgende Bedingungen für die Möglichkeit des Beginns eines theologischen Dialogs: Anerkennung der Orthodoxen Kirche als gleichwertigen Dialogpartner; Verzicht auf den Uniatismus als Einheitsmethode; Aufbau einer gegenseitigen Vertrauensatmosphäre. Vgl. Entscheidung der Hl. Synode der Rumänischen Orthodoxe Kirche am 29.10.1964. Als der Ökumenische Patriarch Athenagoras im Oktober 1967 Bukarest besuchte, wurde diese Position seitens des rumänischen Patriarchen Justinian bekräftigt (vgl. Patriarch *Justinian*, Apostolat social, Bd. 9, Bukarest 1968, S. 260). Zur Entspannung der kirchlichen Beziehungen zwischen Bukarest und Vatikan trugen der Besuch des Wiener Kardinals Franz König in Bukarest (1967) und der Besuch des rumänischen Patriarchen in Wien (1968) bei. Die politischen Dimensionen des Verhältnisses zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und dem Vatikan in den 1960er Jahren sind nicht zu vernachlässigen, können aber hier nicht thematisiert werden. Vgl. dazu *Ceuca Nicolae Dorel*, Relaţiile dintre România şi Vatican în anii ´60 ai secolului XX (Diss., Staatl. Univ. Moldau), Kishinau 2005, http://www.cnaa.md/files/theses/2005/5348/nicolae_dorel_ceuca_abstract.pdf; *Evantia Bozgan* Ovidiu Bozgan, În căutarea dialogului. Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Romano-Catolică în primul deceniu postconciliar, *Revista istorică* XIII (5-6/2002) 69-95.

schen und der rumänischen orthodoxen Kirche die, bei starker Betonung der Autokephalie, den Beginn eines theologischen Dialogs mit Rom als „vorreif" ansahen. Für Stăniloae stellt die zu starke Betonung der emotionalen Liebe in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel der 1960er Jahre ein Hindernis für einen sachlichen theologischen Dialog dar. Daraus zieht er Konsequenzen für die Beurteilung der damaligen Ökumene: „Der zeitgenössische ökumenische Impuls ist ohne Zweifel ein weitherziger und niemand kann demgegenüber gleichgültig bleiben. Aber gerade weil dieser Impuls so weitherzig ist, fördert er oft sentimentale Wortwellen, die manchmal wichtige Glaubenswahrheiten vernachlässigen, ohne welche das Christentum nicht lange durchhalten kann. Solche emotionale Wortwellen und sensationelle Gesten haben sich auch in den Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Patriarchat von Konstantinopel ereignet."[44]

Stăniloae spricht von einer „Athenagoras-Doktrin", die die wachsende Liebeserfahrung zwischen den Getrennten an erster Stelle sieht (wobei diese Erfahrung auch die Interkommunion einschließen könnte), und erst an zweiter Stelle die theologische Bearbeitung der trennenden Unterschiede. Die Haltung des rumänischen Theologen kann in zweierlei Hinsicht nachvollzogen werden: Einerseits folgt sie der Linie der Synodalentscheidungen der rumänischen orthodoxen Kirche, die den Beginn eines theologischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche an manche Voraussetzungen gebunden sah. Andererseits will die Kritik des rumänischen Theologen an einem Dialog der Liebe nicht die Dimension der Annäherung als solche in Frage stellen, sondern auf die Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung hinweisen. Immer wieder betont er, dass „der Dialog der Liebe allein das Problem der Annäherung zwischen den zwei Kirchen nicht lösen kann"[45]. Mehr noch, meint er, habe dieser Dialog der Liebe außer „verbalen Höflichkeiten"[46], keine wichtigen Änderungen in den Lehraussagen der einen Kirche gegenüber der anderen herbeigeführt. Stăniloae dokumentiert seine Aussagen mit vielen Zitaten des Papstes und des Patriarchen bzw. mit verschiedenen Kommentaren aus der kirchlichen französischen Presse. Im Kontext eines unter strenger kommunistischer Zensur lebenden Theologen sind seine Aufsätze gut dokumentiert. Der Grundton bleibt jedoch ein mahnend-pessimistischer. Gegenüber den verschiedenen Aussagen des Papstes, die er als Ausdruck einer Rückkehr-Ökumene interpretiert, schreibt er: „Wir geben zu, dass wir Angst haben vor diesem Menschen, der sich selbst als den einzigen Repräsentanten Christi versteht, wodurch er der Kirche die Möglichkeit nach einer direkten Kommunikation mit Ihm raubt."[47] Genauso zurückhaltend bzw. kritisch bleibt er hinsichtlich eines „Jurisdiktionsprimats als personale Liebe"[48]: dies sei nicht praktizierbar, weil der überwältigende Kirchenapparat der Römisch-katholischen Kirche sowohl die personale Liebe des Papstes als auch die Freiheit der autokephalen Kirchen ersticken würde. Im Hintergrund spielt für den aus Siebenbürgen stammenden Dumitru Stăniloae die Frage des Uniatismus immer noch eine Rolle.

Darüber hinaus warnt Staniloae auch vor denjenigen orthodoxen Kirchenträgern und Theologen (zitiert wird etwa der bekannte Metropolit Meliton von Chalcedon), die auf dem

---

[44] *Dumitru Stăniloae*, Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox, *Ortodoxia* XIX (4/1967) 497.

[45] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 501.

[46] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 501.

[47] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 503.

[48] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 504.

Hintergrund eines „inhaltslosen Sentimentalismus“[49] die Lehre der Orthodoxen Kirche nicht mehr genügend behaupten und eine Polarisierung zwischen Liebe und Theologie, zwischen Vergebung und Kirchenlehre vorantreiben.

Man kann somit die Haltung Stăniloaes in ein wenigen Thesen zusammenfassen:

1. Der Dialog der Liebe kann als Vorbereitung für die Kirchengemeinschaft nur dann Früchte bringen, wenn sie mit „wesentlichen Verzichten auf beiden Seiten“ verbunden ist. Die Orthodoxen sollten dabei „sich an das päpstliche Primat erinnern“, die Katholiken hingegen sollten „über das päpstliche Primat nicht mehr sprechen, oder eine reale Versöhnungsmodalität finden zwischen ihm und der orthodoxen Synodalität.“[50] – Zu beachten wäre hier die Tatsache, dass Stăniloae auch Rückfragen an die eigene Tradition zu formulieren bereit ist und die Notwendigkeit einer stärkeren Berücksichtigung des Ehrenprimats ins Gespräch bringt.
2. Das Schisma zwischen Ost und West beruhte nicht einfach auf „formellen, kleinen, für die Lehre irrelevanten Streitigkeiten, sondern auf gravierenden Unterschieden in der Auffassung der Lehre Christi“[51]. Es gilt, die Lehrunterschiede nicht zu verharmlosen, sondern sich mit ihnen, „im Geist der Liebe“, theologisch auseinanderzusetzen. Interessant in diesem Zusammenhang ist nicht nur die Betonung des theologischen Dialogs, sondern auch die damit verbundene Begründung: der sensus fidelium muss mitberücksichtigt werden. Nur wenn die ganze Lehrtradition, mit der sich das Kirchenvolk identifiziert, in den Dialog miteinbezogen wird, kann der Dialog auch von allen Gläubigen mitgetragen werden, sonst werden nur Frustrationen und antiökumenische Bewegungen genährt. Stăniloae warnt somit vor der Gefahr einer nicht-transparenten Gipfelökumene, die die gegenseitigen Vorurteile oder die traditionellen Differenzen nicht direkt anspricht.
3. Der theologielose Dialog der Liebe führt zu einem „dogmatischen Indifferentismus“[52] seitens der Orthodoxen. Man kann diese These im Kontext der 1960er Jahre nachvollziehen, andererseits ist die immer wiederkehrende These Stăniloaes, der Vatikan würde bewusst die Orthodoxen zu einer solchen Haltung der begeisterten, theologie-relativierenden Liebeserklärungen führen, um sie zu einer schnellen *communicatio in sacris* (vor dem Erreichen der vollen Glaubensgemeinschaft) zu verlocken, nicht vorurteilsfrei. Diese These bleibt bis in den 1970er Jahren in den Aussagen Dumitru Stăniloaes präsent. Noch im Jahre 1972 sieht er darin eine „neuerfundene Taktik des Vatikans“[53]: Durch diese Vorgehensweise würden die Orthodoxen eine Sakramentengemeinschaft trotz bleibender dogmatischer Unterschiede annehmen, und so würde allmählich auch das Jurisdiktionsprimat des Papstes vom orthodoxen Kirchenvolk akzeptiert werden.[54]

---

[49] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 506.

[50] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 508.

[51] Ebd.

[52] *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 509.

[53] *Dumitru Stăniloae*, Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii, *Ortodoxia* XXIV (3/1972) 493.

[54] Dieselbe mahnende Haltung nimmt Stăniloae auch gegenüber dem Dialog mit den Protestanten ein: Wenn im Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche nur manche Aspekte des Glaubens einer gewissen Relativierung standhalten sollen, ist die „protestantische Ökumene“ von einer „Gleichgültigkeit gegenüber den grundlegenden christlichen Glaubenslehren, indem man eine

Trotz dieser polemischen Diskursart, die in den Aufsätzen Stăniloaes zum orthodox-katholischen Dialog immer wieder ihren Niederschlag findet, kann man ihm keine anti-ökumenische Haltung vorwerfen. Vergessen wir nicht, dass derselbe Stăniloae 1978/1979 im Rahmen der sog. Klingenthaler-Gespräche zum Filioque einen systematischen Vermittlungsvorschlag formuliert hat, der bis heute noch als bahnbrechend erscheint. Vergessen wir auch nicht seine Ekklesiologie der „offenen Sobornost", die die Komplementarität der verschiedenen christlichen Traditionen berücksichtigt und fördert.[55] Vielmehr muss betont werden, dass die starke Verteidigung des Prinzips „Glaubensgemeinschaft als Voraussetzung der Eucharistiegemeinschaft" nicht nur an die Adresse der katholischen Dialogpartner gerichtet ist, sondern auch an die orthodoxen Gesinnungskollegen. Es ist in diesem Sinne bekannt, dass Stăniloae ein scharfer Kritiker der „eucharistischen Ekklesiologie" Afanassieffs war, vor allem weil er darin die Gefahr sah, „die Eucharistie vom Kontext des Glaubens abzusondern"[56].

Man wird die als ambivalent geltende Haltung Dumitru Stăniloaes gegenüber der Ökumene[57] an erster Stelle aus systematischer Perspektive betrachten müssen. Ökumene darf aus seiner Sicht nicht eine Sache der kirchlichen Diplomatie bleiben, sondern muss eine Sache der Theologie sein, wobei darunter eine kirchlich gelebte und relevante Theologie gemeint ist, die die Unterschiede und den jahrhundertelangen Entfremdungsprozess ernst nimmt, um neue Gemeinsamkeiten erkämpfen zu können: „Die zeitgenössische Ökumene stellt die Theologen und Kirchenvertreter vor eine viel ernstere Aufgabe als nur diejenige der akademischen Gespräche, der sehr allgemeinen diplomatischen Formel oder der gefühlsmäßigen, aber in der Tat nicht umgesetzten Liebeserklärungen. Vielmehr soll die Eitelkeit abgelegt werden, wonach man eine Wahrheit ohne Liebe durchsetzen will, oder die Wahrheit ablehnt oder sie im Namen der Liebe umgarnt."[58]

Im Jahre 1971 veröffentlichen die führenden rumänischen Dogmatiker (D. Stăniloae, N. Chițescu, I. Todoran, I.Ică und I. Bria) einen Standortbericht über die dogmatische Theologie in der rumänischen orthodoxen Kirche der 1950er und 1960er Jahre. Das programmatische Ziel des Berichts war es zu zeigen, dass „in den letzten 25 Jahren die Fundamente für eine rumänische orthodoxe dogmatische Schule mit eigenem, originellen Profil"[59] gelegt wurden.

---

kirchliche Einheit anstrebt, in der die traditionelle Lehre fast keinen Wert mehr hat oder mindestens keine unabdingbare Voraussetzung mehr darstellt" geprägt. (*Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 511).

[55] Vgl. *Dumitru Stăniloae*, Sobornicitate deschisă, *Ortodoxia* 23 (2/1971) 165-180. Unter diesem Paradigma der offenen Sobornost versteht Stăniloae eine Einheit im Glauben, die zugleich die Autonomie der geistigen Lokaltraditionen zulässt (darunter auch einen „Pluralismus der Theologie", vgl. *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 178) und somit eine dynamische Entfaltung innerhalb der Communio unterstützt. Die Kirche als „offene Sobornost" ist nicht nur offen (d.h. umarmend), sondern auch „transparent und ständig sich überholend", denn in ihr kommt die kosmische Bewegung zu einer immer größeren Gemeinschaft mit Gott zum Ausdruck.

[56] *Dumitru Stăniloae*, Biserica universală și sobornicească, *Ortodoxia* 18 (2/1966) 195. Deshalb ist nach Stăniloae die Theologie Afanassieffs „Ausdruck eines gefährlichen Relativismus und damit gegen die apostolische Tradition der Kirche" (*Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 198).

[57] Vgl. diesbezüglich *Aurel Pavel – Ciprian Iulian Toroczkai*, Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini, Sibiu 2010, S. 190-197.

[58] *Dumitru Stăniloae*, Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan. Pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 291.

[59] *D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I.Ică – I. Bria*, Teologia dogmatică în Biserica Ortodoxă Română, *Ortodoxia* 23 (3/1971) 349.

Zu den drei Hauptrichtungen der in dieser Zeit verfassten dogmatischen Studien zählen die Verfasser neben der „Herstellung einer organischen Beziehung zwischen Lehre, Kultus, Spiritualität und Mission" und der „Öffnung der Kirche zur Welt" auch die „Fragen des ökumenischen Dialogs"[60], wobei bei diesem dritten Thema betont wird, dass „das Stadium der rein komparativen oder polemischen Darstellungen" überwunden ist, nämlich im Sinne einer „positiven Identifikation der anderen Konfessionen im Bezug zur Orthodoxie"[61]. Die Ökumene-Studien der rumänischen Theologie hätten den „komplementären Charakter" der unterschiedlichen christlichen Traditionen akzentuiert. In der Beurteilung der ökumenischen Studien zum orthodox-katholischen Dialog zeigt sich eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Erfolg dieser Annäherung. Zum Zweiten Vatikanum betonen die rumänischen Dogmatiker einerseits die „Bedeutung des auf diesem Konzil Erreichten", andererseits aber auch „die Verwirrung, die in der Römisch-katholischen Kirche durch den Widerspruch zwischen Versprechungen und Realität entstanden ist"[62].

5. Die erste Dekade des theologischen Dialogs (1980-1989): Teilnahme, Beiträge und Rezeption

Mit der Bildung der Interorthodoxen Kommission für die Vorbereitung des theologischen Dialogs (mit ihren drei Sitzungen 1977-1978) und der Ausrufung des Dialogbeginns am 30. November 1979 durch den Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. und Papst Johannes Paul II. tritt auch die rumänische orthodoxe Beurteilung der orthodox-katholischen Beziehungen in eine neue Phase.[63] Ein einfacher Blick auf die Namen und die Aufsätze der jeweiligen Dialogteilnehmer[64] in den 1980er Jahren zeigt uns, dass mit der Gestalt des Metropoliten Dr. Antonie (Palamadeala) von Transsylvanien eine kirchliche und theologische Autorität für den orthodox-katholischen Dialog in Erscheinung tritt.

Zwei Fragen sollen für diesen Zeitraum der 1980er Jahre in aller Kürze analysiert werden: 1. Wie wurden die offiziellen Dokumente synodal rezipiert? 2. Wie kommentierten die rumä-

---

[60] *D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I.Ică – I. Bria,* a.a.O., S. 348.

[61] *D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I.Ică – I. Bria,* a.a.O., S. 349.

[62] *D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I.Ică – I. Bria,* a.a.O., S. 359.

[63] Zum offiziellen theologischen Dialog vgl. die Dissertation des rumänischen Theologen *Irimie Marga*, der die rumänischen Stimmen zum Dialog besonders berücksichtigt: În dragoste și în adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand, Sibiu 2000. Der Autor liefert auch eine neue rumänische Übersetzung der Dialogdokumente und eine ausführliche Bibliographie. Siehe auch: *Gheorghe Petraru*, Les theologiens orthodoxes roumains sur le dialogue de la comission mixte avec Rome, *Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza, Iași. Teologie Ortodoxă* (2007) 299-309.

[64] Zur orthodoxen Vorbereitungskommission des theologischen Dialogs gehörten Dumitru Stăniloae und Dumitru Popescu, beide Dogmatiker. Schon ab dem zweiten Treffen im Juni 1977 wurde Stăniloae durch den jüngeren Genfer Ökumeniker Ion Bria ersetzt. Dieser war bei allen drei Treffen der Interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung des Dialogs anwesend (1977-1978). Auf Pathmos und Rhodos (1980) waren Metropolit Nicolae Corneanu und Prof. Stefan Alexe als rumänische Vertreter anwesend. Ab der zweiten Vollversammlung (München 1982) führte der neue Siebenbürgener Metropolit Antonie Plamadeala den Dialog von rumänischer Seite aus fort, begleitet in München 1982 von Dumitru Stăniloae und danach von Dumitru Radu (bis einschließlich 1993, mit Ausnahme des Treffens in Freising 1990, wo Metropolit Antonie durch den Münchener Pfarrer Dr. Mircea Basarab vertreten wurde).

nischen Theologen (vor allem der Hermannstädter Metropolit Antonie) den Dialogsprozess und die Abschlussdokumente?

Die erste Frage lässt sich anhand der in der Patriarchatszeitschrift „Biserica Ortodoxă Română" veröffentlichten Sitzungsprotokolle der Hl. Synode beantworten. Die Teilnehmer am theologischen Dialog (das gilt für alle Dialoge, an denen die rumänisch-orthodoxe Kirche teilnahm) waren immer von der Synode beauftragt worden. Nach jedem Treffen legten sie der Synode ein Teilnahmebericht vor, die diesen Bericht „zur Kenntnis nahm"[65] und die weitere Teilnahme absegnete. Ebenso machte die Synode inhaltliche Vorschläge zur weiteren Fortsetzung des Dialogs (so etwa im Jahre 1990 bezüglich der kontroversen Frage des Uniatismus[66]) und beauftragte die Kommissionsmitglieder, zusammen mit Theologieprofessoren der zwei Fakultäten, Stellungnahmen vorzubereiten, wie etwa im Jahre 1988 eben zur Frage des Uniatismus.[67] Die Situation sollte, wie wir wissen, ab 1990 eskalieren und letztendlich zum Erkalten des Dialogs führen. Bleiben wir auf dem Niveau der 1980er Jahre, dann ist es eindeutig, dass die Teilnahme am theologischen Dialog von der Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche nicht nur getragen, sondern auch inhaltlich rezipiert wurde. In jeder Synodensitzung stehen die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche, zu den anderen christlichen Konfessionen (Alt-Katholische Kirche, Anglikaner usw.) sowie zum ÖRK und zu KEK auf der Tagesordnung, meistens an erster Stelle in der Reihenfolge der Behandlung. Es bleibt aus kirchenrechtlicher Sicht nachzufragen, inwiefern durch die synodale „Kenntnisnahme" der Berichte und die synodale Beauftragung der Delegierten auch das „Akzeptieren" der Ergebnisse (d.h. der Dialogdokumente) intendiert ist. In den Synodenprotokollen bis 1990 wird die Frage der offiziellen Annahme der einzelnen Dokumente nicht gestellt. Der Dialog wird vielmehr als Prozess verstanden, der weitergeführt werden soll. Die Protokolle erwähnen immer wieder folgende Prinzipien der (weiteren) Teilnahme am Dialog: die Glaubenslehre soll „strikt bewahrt", die Entscheidungen der panorthodoxen Konferenzen beachtet und die „panorthodoxe Einstimmigkeit" betont werden.[68] Erst nach der Wende, wie etwa im Falle des Balamand-Papiers (1993), sprechen die Protokolle der Hl. Synode nicht mehr nur von einer „Kenntnisnahme", sondern auch von einer „einstimmigen Annahme" des Dokuments durch die Synode, sowie von der ausdrücklichen Empfehlung seiner Veröffentlichung in der kirchlichen Presse.[69]

Zur zweiten Frage lässt sich zunächst einmal sagen, dass sowohl die zentralen als auch die regionalen Zeitschriften des rumänischen Patriarchats den Dialogprozess intensiv verfolgt haben. Die meisten Einführungen, Berichte und Kommentare stammen von Dr. Antonie Plamadeala (seit 1983 Metropolit von Siebenbürgen). In einem sehr frischen

---

[65] Vgl. etwa: Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Nr. 2738/1988 bezüglich der 5. Vollversammlung von Valamo (Juni 1988).

[66] In diesem Fall bekräftigt die Synode, dass „der Dialog das beste Mittel sei, um die Probleme (inklusive die Uniatismusfrage) anzugehen" und legt fest, dass die Haltung der rumänischen Delegation „immer im Konsens mit allen anderen Delegationen der Orthodoxen Kirche bezüglich der Fortsetzung oder des Abbruchs des Dialogs sein soll, als Zeichen der Einheit der Ökumenischen Orthodoxie..." (Sitzung der Hl. Synode am 24.-25.08.1990, Entscheidung Nr. 5151/1990, *Biserica Ortodoxa Română* 58 [11-12/1990] 179.)

[67] Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Nr. 2738/1988, *Biserica Ortodoxa Română* 56 (7-8/1988) 168.

[68] Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Ebd.

[69] Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 6.-8. Juli 1993, Nr. 2851/1993.

Sprachstil beschreibt er mit Präzision und manchmal sogar mit Humor die Gespräche in der Kommission. So schreibt er zum Treffen von Neu-Valamo: „In einer internen Sitzung haben die Orthodoxen nach unserem Vorschlag entschieden, dass wir nicht zulassen dürfen, dass im Abschlussdokument nicht genügend präzise formulierte Prinzipien auftauchen, die uns später in Verlegenheit bringen könnten. So müssen wir zum Beispiel präzisieren, dass es nur eine apostolische Sukzession gibt, und dass alle Bischöfe, ohne Ausnahme, Nachfolger aller Apostel sind, und dass alle, ausnahmslos, dieselben Rechte durch die Bischofsweihe besitzen."[70] Er kann aber auch selbstkritisch sein: „Die römisch-katholische Seite ist in den terminologischen Fragen konzilianter. Die orthodoxe Seite ist übermäßig streng diesbezüglich, selbst in Details."[71] Er kritisiert somit die übertriebene Fixierung mancher orthodoxen Kommissionsmitglieder auf die Terminologie und plädiert für mehr „Offenheit, Aufrichtigkeit und gegenseitiges Vertrauen" sowie für eine „einfache, kirchliche Sprache" der Abschlussdokumente.[72] Oder er schreibt bezüglich möglicher Alternativen zur Arbeitsmethode in der Kommission, „Wichtig ist, dass wir Orthodoxen unsere Hausaufgaben gut vorbereiten (...), dass wir also unsere Arbeit verbessern und nicht die Methode ändern."[73] Der Ton bleibt aber durchaus ein positiver, manchmal sogar ein enthusiastischer: „Die Trennmauern sind hoch, nicht aber unendlich!"[74] Der rumänische Metropolit hebt dabei immer wieder auch die moderate bzw. vermittelnde Rolle der rumänischen Delegation im Laufe der Gespräche hervor, vor allem bei den bewegten Sitzungen in Bari (1986 und 1987). In Bari 1987 habe sein Vorschlag einen Durchbruch erzielt, indem die anderen Orthodoxen die Unterzeichnung eines Abschlussdokuments doch noch akzeptierten, nämlich als „Dialogdokument", das auch divergente Meinungen beinhaltet, und nicht als „Konsensdokument"[75].

Im Ganzen sind die Berichte und die Kommentare des Metropoliten Antonie von einem starken Engagement für das Vorantreiben des orthodox-katholischen Dialogs geprägt. Seine theologische Haltung ist von Sachlichkeit, Ehrlichkeit, aber auch Begeisterung geprägt. Im Jahre 1982 schreibt er: „Wir kennen uns viel zu gut, um nicht Bedenken zu haben. Aber wir dürfen mit dem Bedenken nicht so weit gehen, dass wir im Voraus jedes Hoffnungsfenster blockieren."[76]

Ein größerer Vorbehalt gegenüber der ökumenischen Haltung der Römischen Kirche bleibt hingegen bei anderen rumänischen Autoren bis in die 1980er Jahre bestehen. Der Kirchenrechtler Nicolae Dură bemängelt eine „totale und ehrliche Öffnung [seitens

---

[70] (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, A 5-a sesiune plenara a comisiei international mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică, *Biserica Ortodoxa Română* 56 (7-8/1988) 28.

[71] *Antonie Plămădeală*, Ebd.

[72] Vgl. (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Bari 1987: un document de dialog. Dialogul dintre Bisericile ortodoxă si romano-catolică. Stadiul lui in sesiunea plenara din 1987, *Biserica Ortodoxa Română* 55 (5-6/1987) 69-70.

[73] (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, A 5-a sesiune plenară., 32.

[74] *Antonie Plămădeală* , Ebd.

[75] (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Bari 1987: un document de dialog, 71-72.

[76] (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxa Română şi Biserica Romano-Catolică, *Mitropolia Ardealului* 27 (10-12/1982) 695.

der Römisch-katholischen Kirche] gegenüber den Prinzipien der aktuellen Ökumene"[77]. Als Kanonist äußert er sich kritisch zum inhaltlichen Verlauf des offiziellen Dialogs: nicht die „sakramental-dogmatische Sphäre"[78] sollte im Mittelpunkt stehen, sondern die zentrale Streitfrage des petrinischen Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Diese Vorbehalte betreffen auch die „Aufhebung der Anathematismen" im Jahre 1965; 20 Jahre danach äußert Dură die Meinung, die Aufhebung orthodoxerseits sei nur durch eine Panorthodoxe Synode rechtskräftig.[79]

Ein anderer Theologe und zeitweiliges Mitglied der Dialogskommission, Stefan Alexe, merkt kritisch dazu an, dass der Auftakt des theologischen Dialogs (Mai 1980, Patmos und Rhodos) von der „römisch-katholischen Presse" kaum beachtet wurde und von den meisten katholischen „Klerikern, Gemeindepfarrern und sogar Dekanatsleitern" gar nicht zur Kenntnis genommen worden war. Diese Bemerkung lässt zweierlei erkennen: einerseits sieht er impliziterweise die orthodoxe Seite in einer besseren Situation im Rezeptionsprozess, was auch hinterfragbar ist. Andererseits ist es durchaus bemerkenswert, dass die Frage nach der Teilnahme der gesamten Kirche am Dialogprozess von Anfang an thematisiert wurde: „Eins muss klar sein: Dieser Dialog wird nur dann Kraft und Wirkung haben, wenn an ihm, auf konstruktiver Weise [...] beide Kirchen in ihrer Ganzheit teilnehmen werden."[80] – Die Frage der ekklesialen Teilnahme am Dialog sowie die Frage der Rezeption sind so alt wie der theologische Dialog selbst. Festzuhalten bei Ştefan Alexe ist auch die ökumenische Zuversicht, mit der er den Dialog kommentiert. Im Jahre 1988, nach der bewegten Sitzung in Neu-Valamo, wo die Frage des Uniatismus bereits für Unruhen gesorgt hatte, findet er Worte der Hoffnung für das Gelingen des Dialogs: „Was uns Hoffnung gibt, ist, dass der theologische Dialog zwischen den zwei Kirchen fortgesetzt wird. Lasset uns ihn mit Aufmerksamkeit verfolgen und für sein Gelingen beten!"[81]

Vergleicht man die den orthodox-katholischen Dialog thematisierenden theologischen Aufsätze der 1980er Jahre mit denjenigen der 1960er Jahre, dann ist nicht nur eine Zunahme an wissenschaftlicher Dokumentation, sondern auch an Sachlichkeit zu vermerken. Der Grundton bleibt jedoch ein nüchterner, vor allem hinsichtlich ekklesiologischer Grundfragen wie dem Jurisdiktionsprimat und dem Unfehlbarkeitsdogma oder der konkreten Herausforderung des Uniatismus. Die anfängliche Begeisterung einiger rumänischer Theologen für die Sache des ÖRK in dieser Zeit wird uns im Bereich der Beurteilung des orthodox-katholischen Dialogs nicht mehr begegnen: universelles Jurisdiktionsprimat (inkl. Unfehlbarkeit) und Uniatismus werden immer wieder angesprochen.

---

[77] *N. Dură*, Relaţiile ecumenice actuale dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică şi bazele lor ecleziologice, *Glasul Bisericii* 42 (9-12/1983) 625.

[78] *N. Dură*, a.a.O., S. 629.

[79] Vgl. *N. Dură*, Consideraţii asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisericile: Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (necalcedoniană) şi Luterană, *Ortodoxia* 37 (3/1985) 393. Das ist mehr als nur eine Einzelmeinung: Im Jahre 1976 (Chambésy), hatte sich die Rumänische Orthodoxe Kirche dafür stark gemacht, dass das Thema „Orthodoxie und Römisch-katholische Kirche" als Extrapunkt auf die Tagesordnung des Großen Konzils gesetzt wird.

[80] *Ştefan Alexe*, Începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, *Ortodoxia* 33 (1/1981) 111.

[81] *Ştefan Alexe*, Relaţiile actuale ale Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică. Dialogul teologic, *Ortodoxia* 40 (3/1988) 28.

Zugleich ist die jeweilige Prägung auch personenbedingt, unterschiedliche Akzente sind abzulesen: Der große Theologe Dumitru Stăniloae bleibt von einem gewissen Misstrauen gegenüber dem Vatikan geprägt, er warnt vor einem Vorrang der Diplomatie vor der Theologie, ist aber zugleich derjenige, der auch wichtige ökumenische Vorstöße formulieren konnte, wie etwa in der Filioque-Frage. Bedeutende Theologen wie Dumitru Popescu werden dazu beitragen, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanum an Sachlichkeit gewinnt und auch auf der Ebene der Universitätslehre ankommt. Und die diplomatische, ökumenisch profilierte Gestalt des Metropoliten Antonie von Transsylvanien wird in den 1980er Jahren die rumänische Präsenz beim offiziellen Dialog prägen. Seine Kommentare zum Verlauf des orthodox-katholischen Dialogs werden den rumänischen Lesern nicht nur hinter die Arbeitskulissen der Ökumene und in den Entstehungsprozess der Abschlussdokumente schauen lassen, sondern auch ein Stück Freude für die Sache des orthodox-katholischen Dialogs vermitteln.

Zu dieser andauernden Nüchternheit haben sicherlich auch die verschiedenen Klarstellungen der letzten Jahrzehnte seitens des Vatikans (*Mysterium Ecclesiae* 1973, *Communionis notio* 1992, *Note zum Begriff Schwesterkirchen* vom Juni 2000, *Dominus Jesus* vom August 2000, bis hin zu den *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* im Juni 2007) beigetragen. So darf an dieser Stelle – ohne den Rezeptionsprozess im Zeitraum 1990-2011 damit schon zusammenfassen zu wollen – die im Jahre 2007 geäußerte Meinung des führenden rumänischen orthodoxen Theologen und Mitglieds der orthodox-katholischen Dialogkommission, Prof. Ioan I. Ică jr., an dieser Stelle zitiert werden: „Der tiefere Sinn der katholischen Ökumene besteht immer noch in der „Rückholung", diesmal durch Dialog und Überzeugung aller Nicht-Katholiken (seien diese Teilkirchen, wie die orthodoxen „Schismatiker", aber mit gültiger Eucharistie und gültigem Priesteramt, oder nur kirchliche Gemeinschaften, wie die protestantischen „Häretiker", mit Schrift, aber ohne sakramentalem Priesteramt und damit ohne gültige Eucharistie) zur einzigen Kirche Christi, die vollidentisch nur mit der Römisch-katholischen, vom „Nachfolger Petri" regierten Kirche ist, zu der sie auch eigentlich durch Taufe bzw. auch durch Priesteramt gehören. [...] Dieser universalistischen und monarchischen Ekklesiologie setzt die Orthodoxe Kirche die sakramentale Ekklesiologie von vollständigen, durch die orthodoxe Glaubenseinheit, Sakramenten und kanonischer Ordnung in Gemeinschaft stehenden Ortskirchen entgegen, deren liturgisch und synodale ausgedrückte Universalität darin besteht, dass sie sich gegenseitig anerkennen..."[82]

Schlussfolgerungen

Die Ökumene blickt inzwischen auf eine eigene Geschichte zurück, wobei im handbuchgeschichtlichen Rückblick immer die großen Ereignisse thematisiert werden und weniger die Untertöne. Aufgrund der Schwierigkeiten und Herausforderungen in der heutigen Ökumene geht es aber gerade um das Miteinbeziehen solcher Untertöne. Gerade die eigene Dynamik der ökumenischen Studien in den osteuropäischen Ländern bleibt im heutigen Diskurs vor allem aufgrund sprachlicher Barrieren meistens unberücksichtigt.

Das hier gewählte Beispiel – die Beurteilung des orthodox-katholischen Dialogs in der rumänischsprachigen orthodoxen Theologie – ist durchaus erkenntnisreich. Es gibt und es

[82] *Ioan I. Ică jr.*, Vatican, iulie 2007. Răspunsuri vechi la contexte noi. Radiografia unei definiri, *Studii Teologice* (2/2007) 155-156.

gab außertheologische Faktoren (wie etwa die kommunistische Unterdrückung und Zensur), welche die Wahrnehmung dieses Prozesses beeinflusst haben. Viel wichtiger erscheinen mir jedoch die Ergebnisse hinsichtlich der Frage der theologischen Rezeption.

Ab den 1960er Jahren werden die Ökumenische Bewegung und alle bilateralen Dialoge in den rumänischen kirchlichen Zeitschriften (die von jeder Pfarrei quasi als Pflichtabo bezogen wurden!) ständig dokumentiert und kommentiert. Man kann also nicht von einer Ignoranz oder Marginalisierung der Ökumene in dieser Zeit sprechen. Im Gegenteil, sowohl die theologischen Zeitschriften als auch die Protokolle der Hl. Synode oder der Priestertagungen erwecken oft den Eindruck, dass das ökumenische Engagement in vielerlei Hinsicht an erster Stelle steht. Dass dies nicht einfach eine kirchenpolitische Option ist, sondern auch eine theologische, beweisen die zahlreichen, gut dokumentierten Aufsätze dieser Zeit.

Gleichzeitig ist es leicht nachzuvollziehen, dass vor allem hinsichtlich des orthodox-katholischen Dialogs in den 1960er Jahre der Diskurs der orthodoxen Theologen im kommunistischen Ostblock polemischer und divergenter ist als derjenige der wenigen orthodoxen, im Westen tätigen oder publizierenden Theologiekollegen dieser Epoche (Nissiotis, Papandreou, Harkianakis, Timiadis, Meyendorff, Nikolaou[83]). Von der Skepsis und der einseitigen Polemik des Anfangs geprägt, werden die wissenschaftlichen Aufsätze immer differenzierter, sachlicher und auch dialogischer[84], wobei eine gewisse Nüchternheit hinsichtlich der Annährung in der Lehre charakteristisch bleibt. Die Betonung der Zusammengehörigkeit von theologischem Dialog und liebender Annäherung bleibt eine konstante These der rumänischen Theologie in dieser Zeit. Man will kein ökumenisches Leben ohne Theologie, aber auch keinen abstrakten Dialog ohne kirchlich-existentielle Relevanz.

Die genaue Verfolgung der Argumentationslinien zeigt, dass wir, zumindest im Bereich der rumänischen Theologie, die gängige These vom anfänglichem Enthusiasmus im ökumenischen Dialog und allmählich entstandener Eiszeit revidieren sollten. Vielmehr sollte man von einer nüchternen, aber hoffnungsbelebten, wachsenden Offenheit sprechen, wobei die Zentralfrage immer die Ekklesiologie bleibt. Das zeigt sich an der eher kritischen Beurteilung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Die ökumenische Bereitschaft der Römisch-katholischen Kirche wird von den hier behandelten orthodoxen Autoren

[83] Als Beispiel sei hier aus einem Aufsatz von Prof. Theodor Nikolaou zitiert, der das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanums differenzierter aber auch positiver beurteilt: „Das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils leitet zwar nicht die orthodox-katholischen Beziehungen der letzten Jahrzehnte ein, gleichwohl markiert es den entscheidenden Wendepunkt einer seitdem immer stärker auftretenden ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche und spielt somit auch für diese Beziehungen eine wichtige, wenn auch mittelbare Rolle. Die Wichtigkeit des Dekrets hängt zunächst eng mit der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils allgemein zusammen, das freilich das Konzil einer bestimmten Kirche ist; aber zugleich stellt dieses Konzil ein kirchlich-theologisches Ereignis dar, welches sich über die Grenzen dieser Kirche hinaus auswirkt. Der spezifische Auswirkungsbereich in diesem Fall konkretisiert sich in dem Haltungswandel der römisch-katholischen Kirche den anderen Kirchen gegenüber." (*Theodor Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *MThZ* 36 [1-2/1985] 112).

[84] Vgl. dazu auch die Ausführungen des rumänischen Theologen Cezar Vasiliu im Jahre 1988 hinsichtlich der Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zwischen der rumänischen Orthodoxie und Rom in der Zeit 1966-1981: *Cezar Vasiliu*, Contactele ecumenice dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Romano-Catolică între anii 1966-1981, *Glasul Bisericii* 41 (1-3/1982) 49-69.

immer an der Ekklesiologie gemessen, genauer gesagt, am Verhältnis zwischen Papstfrage (Unfehlbarkeitsdogma, universeller Jurisdiktionsprimat), Amtstheologie (Bischofsamt, Synodalität) und Pneumatologie.

Angesichts dieser Vorgeschichte sollte man die aktuelle Thematik der theologischen Dialogkommission als entscheidend bewertend. Die Art der Behandlung und die gemeinsame Beantwortung der Frage nach der Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend birgt für die Zukunft der orthodox-katholischen Einheitsbestrebungen weit mehr Relevanz als die bisherigen Dokumente. An ihr wird man auch die Entfaltung des Papstamtes im zweiten Jahrtausend ökumenisch beurteilen. Denn sie betrifft die konkrete ekklesiologische Realität, zu der man als Vorbild hinblickt und die man anstrebt strebt. Wird ein Konsens gelingen, dann wird dieser Konsens nicht einfach ein „Theologenpapier" bleiben können, er wird kirchlich im Voraus signalisiert und im Nachhinein getragen werden müssen. Umgekehrt kann ein Scheitern in der gemeinsamen theologischen Formulierung dieser Frage die Inkompatibilität der zwei Ekklesiologien für lange Zeit postulieren und damit, anstatt der Wahrheit der Einheit, einem neuen, schmerzhaften Realismus der Trennung dienen.

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Zeit der nationalsozialistischen Besatzung Griechenlands (1941-1944)

von Dimitrios Moschos, Athen

1. Die Problemstellung

Die Forschung über die Beziehungen der Orthodoxen Kirche Griechenlands zum Staat in den turbulenten Zeiten des Zweiten Weltkrieges und der Besatzung Griechenlands durch die nationalsozialistischen Truppen ist noch nicht sehr weit gediehen. Auch die Betrachtungsweise der Historiker folgt den ideologischen Tendenzen der modernen Historiographie, zumal die darauffolgenden Ereignisse des Bürgerkrieges eine tiefe Spaltung zwischen marxistischer und nicht marxistischer Geschichtsschreibung bei der Auswertung der gesamten Periode (und dementsprechend der Stellung der Kirche) kennzeichnete. Der folgende Beitrag versucht einige Aspekte dieser Beziehung zwischen Kirche und dem, von den Besatzungsmächten gebildeten, Staatsapparat in dieser spannungsreichen Periode herauszustellen und sich mit der entsprechenden Forschungsdiskussion auseinanderzusetzen[1]. Dieser Versuch ist als Zeichen der Dankbarkeit für unseren ehrwürdigen Lehrer Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou gedacht.

Am 28. Oktober 1940 begann der schon erwartete Angriff des faschistischen Italiens über die griechisch-albanische Grenze hinaus, auf das deutlich ärmere und schwächere Griechenland. Die seit dem 4. August 1936 von Ioannis Metaxas etablierte Diktatur hatte schon das politische Spektrum der alten Parteien (z.B. die Royalisten und ihrer Rivalen, den Anhängern des innovativen Politikers Eleftherios Venizelos sowie der jungen Kommunistischen Partei Griechenlands) entmachtet. Nur die faschistisch gesinnte Diktatur und der 1923 entthronte und 1935 wieder eingesetzte König Georgios II. blieben als effiziente Machtzentren[2] übrig. Trotz des stark faschistisch geprägten Leitungsstils im Inneren, hielt die Außenpolitik Griechenlands am Bündnis mit England fest[3]. Der an die Macht gelangte Diktator Metaxas handelte jedoch erstaunlicherweise getreu der unnachgiebigen Volksmeinung, als er das italienische Ultimatum, italienischen Truppen die friedliche Besetzung „gewisser strategischer Punkte" griechischen Territoriums zu gestatten, ablehnte. Nach bitteren Kämpfen im Winter 1940/41 wurden die italienischen Truppen überraschenderweise vom enthusiastischen Impetus der griechischen Streitmächte tief ins albanische Territorium zurückgedrängt. Am 6. April 1941 kam Hitler seinen bedrängten Verbündeten

[1] Es handelt sich um eine leicht überarbeitete Fassung meines im Dezember 2007 an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock gehaltenen Habilitationsvortrags.

[2] Für eine allgemeine Einführung in die neuere Geschichte Griechenlands siehe *P. Tzermias*, Neugriechische Geschichte: eine Einführung, Tübingen 1999. Den Hintergrund der Ereignisse von 1935 beleuchtet die Behandlung der Rolle der Armee in der griechischen Politik, s. *Th. Veremis*, The military in Greek politics: from independence to democracy, London 1997, insbesondere S. 99-150.

[3] Die Beziehungen des Metaxa-Regimes mit Hitler werden in *N. Papanastasiou*, Die Metaxas-Diktatur und das nationalsozialistische Deutschland (1936-1941), Augsburg 2000 dargestellt.

zu Hilfe und griff Jugoslawien und zugleich Griechenland entlang der bulgarischen Grenzen an. Am 18. April stellte eine Beratung zwischen den Militärkommandeuren der griechischen Truppen auf Epiros in Nordwestgriechenland fest, dass die Armee trotz der Siege gegen Italien sich einen Zweifronten Kampf nicht leisten könnte und nun kapituliert werden müsste. Der bevorstehende Zusammenbruch der Frontlinie könnte die griechischen Soldaten einem Blutbad aussetzen. Da die Regierung in Athen dennoch zögerte, eine Kapitulation zu beschließen, bevor die englischen Mächte mit Sicherheit Griechenland verließen, war es ein kirchlicher Mann, der Metropolit von Ioannina Spyridon Vlachos, der bei dieser Beratung anwesend war, und der die Regierung mit mehreren Telegrammen vor der Katastrophe warnte. Schließlich drohte er, eine autonome Regierung von Epiros zusammen mit den Militärs zu bilden und die Kapitulation eigenwillig zu unterzeichnen. Schließlich unterschrieb der griechische Generalleutnant Georgios Tsolakoglou am 23. April die Kapitulation Griechenlands an die Achsenmächte[4].

Am 27. April marschierten die ersten deutschen Truppen in Athen ein, und hissten die Flagge mit der Swastika über der Akropolis. Ein zweiter kirchlicher Mann, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland (Vorstand der kirchlichen Synode der griechischen kirchlichen Hierarchie) Chrysanthos (Philippidis 1881-1949), warnte den deutschen General Georg von Stumme bei einem kalten Empfang erstaunlich freimütig davor, dass eine Verletzung des Ehrgefühls des griechischen Volkes schlimme Folgen haben würde. Anschließend weigerte er sich, die erste Quislingsregierung zu vereiden und an irgendwelchen feierlichen Veranstaltungen teilzunehmen. Er wurde nach zweieinhalb Monaten entthront und hielt sich seitdem in seiner Wohnung in einer Ecke Athens auf[5]. Von dort ermutigte und segnete er Widerstandsaktionen, über die er ständig informiert war. Diese beiden Kirchenmänner waren nur die Spitze eines Eisbergs, der die Tätigkeit der Kirche Griechenlands im öffentlichen Raum während der NS-Besatzung kennzeichnete, und die weit über die caritative und humanitäre Aktion in der Kriegszeit hinausging: es war eine politische Einstellung, welche die Machtbilanz der drei Pole im griechischen Raum beeinträchtigte, nämlich der Besatzungsmächte, der bürgerlichen legalen Politik (Exilsregierung im Ausland und Quislings im Inland unter den Premiers Konstantinos Logothetopoulos und später Ioannis Rallis) und der bewaffneten Resistenz. Wir stellen hier diese Tätigkeit der Kirche im öffentlichen Raum vor, und versuchen die Frage zu beantworten, wie und warum sich die Kirche Griechenlands in einer solchen politischen Rolle verstand. Ferner können wir knapp skizzieren, wie diese Rolle in der neueren kirchlichen und profanen Historiographie thematisiert wurde. Doch geben wir zuerst die Grundzüge der politischen und militärischen Geschichte an.

2. Grundzüge der politischen und militärischen Geschichte im Zeitraum 1941-1944

Beim endgültigen Einmarsch der Achsenmächte übernahm eine Regierung aus Kollaborateuren (eine Art „Quislingsregierung") offiziell die Macht unter Tsolakoglou. Sie war allerdings nicht mehr als eine Gruppe von Strohmännern einer (bis 1943) drei geteilten Besatzungszone: einer italienischen (größter Teil des Festlands, die ionischen Insel, sowie

[4] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.),* Μνῆμες καὶ μαρτυρίες ἀπό τό '40 καὶ τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 40-48.

[5] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.),* a.a.O., S. 70-75.

Dodekanes, z.B. der Inselkomplex der südöstlichen Ägäis, der ohnehin schon seit 1912 italienisch war), einer bulgarischen (zentral-östliches Mazedonien zwischen den Flüssen Strymon und Nestos sowie Westthrazien bis auf der Landstreife der türkisch-griechischen Grenzen, die unter deutscher Kontrolle blieben) und der deutschen in den Großstädten und auf den Ägäis-Inseln. Hitler hatte von Anfang an klar gemacht, dass Griechenland grundsätzlich in den Einflussbereich Italiens fiel (preponderanza)[6]. Das wurde allerdings nicht eingehalten. Die Deutschen hatten das erste Wort zur Bildung der von germanophilen Hampelmännern bestehenden Regierungen. Ab Ende 1942 verloren die Italiener auch die Reste ihrer ohnehin geringeren Autorität und nach dem 09.09.1943 übernahmen die Deutschen die italienische Zone vollständig. Während die Deutschen keine permanenten Expansionspläne für Griechenland zeigten, hatten die Italiener (was die ionische Insel und vielleicht Epiros betrifft) aber v.a. die Bulgaren deutliche Annexionsstrategien entwickelt. Letztere betrachteten das östliche Mazedonien im Nordosten Griechenlands als ihren natürlichen Lebensraum seit 1878 und dem bulgarischen Premier Bogdan Filov wurde am 4.1.1941 von Hitler und Ribbentrop der ersehnte Zugang zur Ägäis versprochen[7], was auch die kirchlichen Angelegenheiten beeinträchtigte.

Unterdessen fand eine Exilregierung unter dem bürgerlichen Politiker Emmanouel Tsouderos Zuflucht in Kairo und später zusammen mit dem griechischen König Georgios II. in London. Doch entbehrte sie jeglichem direkten oder indirekten Repräsentationswert. Sie hatte keine Verbindung zum besetzten Griechenland und hing völlig von der politischen und finanziellen Unterstützung Englands ab, das Griechenland als Alliierten brauchte. Die Regierung intervenierte nur einmal, um zur Lösung des akuten Versorgungsproblems im besetzten Griechenland beizutragen. Der in England geflohene griechische König Georgios II war auch in der griechischen Volksmeinung als ehemaliger Unterstützer der Diktatur überwiegend disqualifiziert. Ein Teil der griechischen Streitmächte wurde allerdings in Ägypten reorganisiert und kämpfte mit den Engländern in Nordafrika und bei der Invasion in Italien nach 1943. Auch die Kriegsflotte und eine Zahl von Kampfflugzeugen kämpften im östlichen Mittelmeer und in Kriegsoperationen gegen Afrika-Korps weiter[8]. Doch selbst sie waren nicht einmütig dem König treu. Im besetzten Griechenland brach ein Mangel an Versorgungsmitteln und Rohstoffen aus, die von den Besatzern beschlagnahmt worden waren. Die Gesamtzahl der Toten durch Hunger, Gefechte, Hinrichtungen und „Sühneaktionen" während der Besatzung erreichte 475.000 Menschen bei einer Bevölkerung von 7.335.000. Dies sind 6,5%. Gewiss eine sehr hohe Quote[9]. Nach 1942 begann die überwiegend links orientierte Widerstandsaktivität in Griechenland, deren politisches Gewicht rasch zunahm, und die „bürgerlichen" Parteien und die Engländer immer mehr alarmierte. Ein Teil des Festlands wurde allmählich von jeder effektiven Kontrolle der italienischen Mächte befreit, und bil-

---

[6] „Das Ziel des deutschen Einsatzes im Südosten, die Engländer vom Balkan zu vertreiben und die Grundlagen für den Einsatz deutscher Fliegerkräfte im ostwärtigen Mittelmeer zu erweitern ist erreicht... Die Sicherung des griechischen Raumes fällt künftig, von nachstehenden Ausnahmen abgesehen, den Italienern zu" A. Hitler, Weisung Nr. 29 (17.5.41), in *H. Fleischer*, Im Kreuzschatten der Mächte: Griechenland 1941-1944 (Okkupation-Resistance-Kollaboration), Frankfurt a. M. – Bern 1986, Bd. 1, S. 67.

[7] Ebd.

[8] Siehe allgemein *L. Divani*, Ἡ πολιτικὴ τῶν ἐξορίστων ἑλληνικῶν κυβερνήσεων 1941-44, Athen – Komotini 1992.

[9] Siehe allgemein *K. Doxiadis*, Αἱ θυσίαι τῆς Ἑλλάδος στό Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, Athen 1946.

dete die Operationsbasis des „freien Griechenlands" und des unter der Schirmherrschaft der linken „Nationalen Befreiungsfront" (EAM) gebildeten PEEA, d.h. des Politischen Komitees Nationaler Befreiung, oder einfacher gesagt der „Regierung der Berge". Gefechte und Sabotageaktionen veranlassten brutale Vergeltungsmaßnahmen („Sühneaktionen") von NS-Einheiten, wobei Duzende von Dörfern und Städten niedergebrannt wurden und ihre ganze Bevölkerung durch massive Hinrichtungen dezimiert wurde[10]. Andere rechte Widerstandsorganisationen leisteten auch verschiedene Aktionen. Jedoch nicht mit dem Erfolg von EAM. Allmählich verwandelte sich ihre gelegentliche Zusammenarbeit mit EAM in Misstrauen und schließlich in offene Gefechte, was zur Szenerie des Bürgerkrieges nach Dezember 1944 führte, als (nach dem 12. Oktober 1944) die deutschen Truppen das Land verließen. Der Bürgerkrieg dauerte bis 1949 und trug zur absoluten wirtschaftlichen und humanitären Katastrophe Griechenlands bei.

3. Kirche Griechenlands im öffentlichen Raum: zwischen pastoraler Betreuung und Eingriff in die Politik

Die Rolle der Kirche muss auf zwei Ebenen gesehen werden. Die eine ist die Stelle der Hochkirche, d.h. die Entscheidungen und die Handlung der Kirchenhäupter, die ein konkretes symbolisches Gewicht tragen. Die Quellen dafür sind zahlreich: Biographien und Memoiren, offizielle Dokumente usw. Eine zweite Ebene bildet das Verhalten der Basis. Die Stellung der Kirche zum Besatzungsregime war auch an der Aktivität der einzelnen Metropoliten, einfacher Pfarrer und Klöster sowie an der lokalen Frömmigkeit zu beobachten. Die Quellen dafür sind spärlicher. Wir sind auf wenige sekundäre Arbeiten angewiesen, die auf Erinnerungen und Blätter der lokalen Presse zurückgehen.

Auf beiden Ebenen geht die Beziehung der Kirche gegenüber dem NS-Regime allerdings weit über die übliche pastorale Betreuung der vom Krieg geplagten Gläubigen hinaus. Es handelte sich um Machtausübung. Das war sofort am schon erwähnten kurzen und spannungsreichen Gespräch zwischen Erzbischof Chrysanthos und General von Stumme am 27. April 1941 ablesbar. Die deutsche Politik gegenüber der Kirche Griechenlands wurde vom allgemeineren Ziel definiert, den Einfluss auf die okkupierten südeuropäischen Gebiete erstens der Sowjet Union (die durch slawophile Stützen geübt werden könnte), zweitens der Römisch-katholischen Kirche und drittens der britischen Politik einzudämmen. Da die griechische Kirche weder die slawische noch die römisch-katholische Identität kennzeichnete, war sie kein primärer Feind – im Gegenteil könnte sie ein zuverlässiger Gesprächspartner sein. Der unnachgiebige Chrysanthos, der vom Metaxas-Regime durch Wahlmanipulation 1938 eingesetzt worden war und sich nah zum König Georgios und schlussfolgernd zu England verstand, sollte einfach gehen[11]. Das geschah durch die staatlich veranlasste Berufung einer „Größeren Synode" am 18.6.1941, welche den rechtmäßig gewählten Damaskinos Papandreou nun als legitimen Erzbischof anerkannte. Nach seiner Amtsenthebung steuerte Chrysanthos im Verborgenen jede Widerstandsaktion von griechischen Offizieren und Royalisten. Er betrachtete sowohl die Besatzungstruppen als auch die kommunistischen Widerstandsgruppen als Feinde und versuchte, einen Kampf gegen diese zwei Fronten zu

[10] *L. Droulia – H. Fleischer (Hgg.)*, Von Lidice bis Kalavryta. Widerstand und Besatzungsterror, Berlin 1999.

[11] Siehe darüber *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005) 113.

führen, und nach 1943 koordinierte er in direkter Verbindung mit König Georgios die rechten, dem König treuen bewaffneten Gruppen für den bevorstehenden Konflikt mit den Kommunisten nach der erwarteten Räumung des Landes von den Besatzern[12].

Der Nachfolger von Chrysanthos Damaskinos (Papandreou, 1891-1949, Amtszeit 1941-1949), der nach dem Bericht des kirchlichen Beauftragten für Griechenland E. Gerstenmaier zusammen mit dem Professor der Athener Theologischen Fakultät Nikolaos Louvaris als Freund der Deutschen galt[13], war eine politische Persönlichkeit katexochen[14]. Wie erwähnt, war er 1938 als Erzbischof mit knapp einer Stimme Mehrheit gewählt und danach wiederum von Metaxas abgesetzt worden, möglicherweise als ehemaliger Anhänger des bürgerlichen Politikers Eleftherios Venizelos[15]. Zugleich war er in der Hierarchie als ein tatkräftiger religiöser Führer hochgeschätzt. Von Anfang an stand er im ununterbrochenen Kontakt sowohl mit dem „Bevollmächtigten des Reiches für Griechenland" Günther Altenburg und dem Premier K. Logothetopoulos. Altenburg war zuständig für die zivilen Angelegenheiten, der aber sehr oft in Meinungsverschiedenheiten mit den militärischen Stellen z.B. dem Generalfeldmarschall Wilhelm Walter von List sowie dem Generaloberst Alexander Löhr und seinem späteren Nachfolger Maximilian von Weichs geriet. Damaskinos versuchte diese Zerklüftungen auszunützen, um dringende Probleme der griechischen Bevölkerung zu lösen[16].

Nach seinem Amtsantritt unternahm er zahlreiche Initiativen gegen die erwähnte Expansionspolitik der Bulgaren im griechischen Mazedonien. Die Bulgaren hatten zuerst die griechischen Kirchen und Schulen beschlagnahmt und dann bis 1942 versucht, in mehreren Pogromen und brutalen Massenhinrichtungen die griechische Bevölkerung entweder (durch die zwangsläufige Änderung von Namen und Staatsangehörigkeit) zu bulgarisieren oder zu vertreiben. Bis Frühling 1943 wurden in der Region 122.000 Bulgaren angesiedelt[17]. Auch die bulgarische Kirche tat ihr bestes, um die Bulgarisierung zu erleich-

---

[12] Er verständigte sich sogar mit der strittigen „X-Gruppe", die sich in der „grauen Zone" der von Deutschen bewaffneten paramilitärischen antikommunistischen Gruppen befand, siehe *G. Karayannis*, Ἡ Εκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 24-27.

[13] *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005) 114.

[14] Die Tätigkeit von Damaskinos im Zeitraum 1941-1944 mit reichem Archivmaterial siehe in *E. Venezis*, Ἀρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός – Οἱ χρόνοι τῆς δουλείας, Athen 1981.

[15] Eleftherios Venizelos war die bedeutendste politische Figur des modernen Griechenlands, der die Modernisierung der Institutionen und die territoriale Vergrößerung Griechenlands auf Kosten des zusammenbrechenden osmanischen Reiches erreichte. Dennoch geriet er in Konflikt mit dem König Griechenlands Konstantin XII. (der Glücksburger Dynastie), der die Neutralität Griechenlands im I. Weltkrieg bezweckte. Die darauf folgende Spaltung zerriss die soziale und nationale Einheit in Griechenland nach 1916 und dieser Riss ließ auch die Kirche Griechenlands nicht unbeeinträchtigt. Siehe darüber *A. Nanakis*, Venizelos and Church-State Relations, in: *P. M. Kitromilides* (Hg.), Eleftherios Venizelos, The Trials of Statesmanship, Edinburgh 2008, S. 346-376.

[16] *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005)118.

[17] *X. Kotzageorgi-Zymari*, Ἔξοδος Ἑλλήνων καί ἐποικισμός Βουλγάρων στήν Ἀνατολική Μακεδονία καί τή Θράκη κατά τή διάρκεια τῆς βουλγαρικῆς κατοχῆς (1941-1944), im Sammelband Macedonia and Thrace, 1941-1944: occupation-resistance-liberation: international conference, Thessaloniki 1998, S.75-104.

tern[18]. Sie gründete vier neue Diözesen in griechischen und serbischen Gebieten, während die bulgarischen Besatzer, die meisten griechischen Bischöfe kurzerhand vertrieben, wobei die meisten Pogrome und Diskriminierungen dem unteren griechischen Klerus galten. Der Erlass der bulgarischen Behörden vom August 1942 in Bezug auf die Bulgarisierung verfügte, dass die Kleriker mit bulgarischer Staatsangehörigkeit sich der bulgarischen Kirche unterordnen sollten. Nach Angaben, die erst 5 Jahre nach der Okkupation veröffentlicht wurden, sind die bulgarischen Besatzungsbehörden verantwortlich für Misshandlungen und Folterungen von 95,7% der Kleriker und für die Ermordung von 61,1% der Kleriker in Nordgriechenland. Offensichtlich wurden die Kleriker nicht strafrechtlich oder in Vergeltungsmaßnahmen hingerichtet, wie in den anderen Zonen, sondern zum Zweck der Terrorisierung massiv verfolgt oder ermordet[19]. Es gab mehrere Appellschriften und Reklamationen an die Deutschen, die Damaskinos immer koordinierte[20], allerdings mit geringem Erfolg. Bis Mitte 1942 wurden Kirchengebäude und Klöster konfisziert, liturgische Bücher verbrannt und die griechische Sprache im Ritus durch kirchenslawisch ersetzt. 1943 brach die bulgarische Armee in Zentralmazedonien ein, was neue Appelle und Proteste (19. Juli 1943) mit sich brachte. Die bulgarische Gefahr war, wie wir weiter sehen werden, ein primäres Operationsfeld der Kirche auch auf Lokalebene.

Ferner versuchte Damaskinos die ausgehungerte Bevölkerung mit Getreide zu versorgen. Das geschah hauptsächlich durch Appellschriften und Gespräche mit Altenburg, dem italienischen Bevollmächtigten P. Chigi und dem römischen Nuntius Angelo Giuseppe Roncalli (dem späteren Papst Johannes XXIII.). Trotz der Einwilligung der Besatzer, waren es die Alliierten, die einen Bruch der Seeblockade des von den Nazis besetzten Griechenlands verboten. Nach einem Jahr katastrophalen Mangels wurde erst im Juni 1942 durch ein Abkommen der USA mit England die Seeblockade aufgehoben, damit ein Minimum an Getreide (15.000 Tonnen), Hülsenfrüchte und Milch (3.000 Tonnen) versendet und durch ein schwedisch-schweizerisches gemeinsames Komitee verteilt wird[21]. Damaskinos stiftete die „Nationale Organisation christlicher Solidarität" (Ἐθνικὴ Ὀργάνωσις Χριστιανικῆς Ἀλληλεγγύης, EOXA), welche durch freiwillige Zusammenarbeit die Speisung, Bekleidung und medizinische Behandlung von Kindern, Älteren und Witwen besorgte, da, wie gesagt, die ganze Bevölkerung (v.a. aber die städtische) dem Hungertod ausgesetzt war. Es wird geschätzt, dass die EOXA in ihren 3000 Zweigstellen ca. 400.000 Kinder, 4.000 Schwangere und 23.000 Armen speiste und in den Jahren 1942-1943 277.769 Personen medizinisch behandelt wurden[22]. Damaskinos versuchte auch die griechischen Juden zu retten – dazu werden wir noch kommen.

---

[18] Die Kirche Bulgariens geriet seit 1860 in Schisma mit dem Patriarchat v. Konstantinopel und dadurch auch mit den anderen Orthodoxen Kirchen.

[19] Alle Angaben in *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005) 107.

[20] Brief an Altenburg am 19. August 1941, 22., 28. Januar 1942, 9. April, 12. Juni 1942, Treffen mit ihm am 28. Juni 1942 und v.a. Oktober 1943. *E. Venezis*, Ἀρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός – Οἱ χρόνοι τῆς δουλείας, Athen 1981, S. 25-39.

[21] *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005) 72-144.

[22] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 282

Man muss aber diese Aktivität nicht nur als caritative Tätigkeit, sondern als bewusste politische Geste verstehen. Damaskinos weigerte sich von Anfang an Tsolakoglou die, anhand eines vertraulichen Briefes von ihm angeforderte, politische Deckung durch eine kirchliche Predigt oder Enzyklika zu gewähren. Das tat er, damit sich die Autorität der Kirche nicht von der politischen Situation blamieren lasse[23]. Viele griechische Kämpfer (Offiziere) flohen unter Mithilfe der Kirche nach Ägypten, um sich den dort reorganisierten griechischen Militäreinheiten anzuschließen, und viele Gefangene wurden von Klerikern gepflegt und psychologisch unterstützt. Darüber hinaus versorgte der Erzbischof die hinterbliebenen Familien. In zahlreichen Fällen kämpfte er für die Befreiung von Widerstandskämpfern und die Vereitelung von Vergeltungsmaßnahmen und Hinrichtung von Geiseln[24]. In der Beratung von mehreren Verbänden und Organisationen unter dem Premier Logothetopoulos am 13. Februar 1943 lehnte Damaskinos eine ausdrückliche Verurteilung des bewaffneten Widerstandes ab. Das glich natürlich einer offenen Ermutigung zum Widerstand[25]. Die Beziehungen zwischen Damaskinos und den Besatzern verschlechterten sich deswegen rasch v.a. nach Ende des Jahres 1943, als diese Damaskinos mit Hausarrest drohten und es später für kurze Zeit verwirklichten[26]. Zu seinen größten Verdiensten zählt auch sein Beitrag zum friedlichen Abzug der Besatzungstruppen aus Athen im Herbst 1944. Er stand in gutem Kontakt mit allen Partisanengruppen, so dass der englische Premier W. Churchill ihn als Hauptfaktor der Entmachtung der linken bewaffneten Gruppen benutzte, als er dessen Ernennung zum Vizekönig anstelle des landesabwesenden und noch unerwünschten Georgios am 01.01.1945 veranlasste.

Wurde diese unnachgiebige Haltung von Damaskinos auf lokaler Ebene nachgeahmt? Man muss sich hier immer daran erinnern, dass das Synodalsystem in der Orthodoxen Kirche allgemein, aber insbesondere in Griechenland, eine weite geistliche und administrative Autonomie der Lokalbischöfe garantiert. Also war die Haltung vieler Metropoliten (und auch Pfarrer) sehr unterschiedlich. Einige reichten bis zur Kollaboration, andere verurteilten nur Widerstandsaktionen, um Vergeltungsmaßnahmen für Unschuldige abzuwehren. Ein dritter Teil ließ stillschweigend die Aktivität von Widerstandsgruppen zu und ein letzter Teil schloss sich offen den Widerstandsgruppen an.

Es gab Metropoliten in Nordgriechenland, welche die europäische NS-Politik mindestens verbal lobten. Solche waren die Metropoliten von Berroia, Edessa Panteleimon und Florina Basileios. Letzterer soll sogar nach dem Besuch einer von Nazis vor Ort organisierten Propagandaausstellung, die die „Säuberung" Europas von den Bolschewiken verbildlichte, das NS-Regime mit der Politik des römischen Kaisers Konstantin des Großen verglichen haben, das den Atheismus der Bolschewiken erfolgreich bekämpfe, wie jener damals das Heidentum![27] Dieselben Metropoliten haben jedoch gegen 1944 ein merkwürdiges

---

[23] *E. Venezis*, Ἀρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός – Οἱ χρόνοι τῆς δουλείας, Athen 1981, S. 85-94.

[24] *E. Venezis*, a.a.O., S. 184-216, 231-233.

[25] *E. Venezis*, a.a.O., S. 234-245.

[26] *Gr. Psallidas*, Ecclesiastical Policy of the occupational Forces in Greece and the reactions of the Orthodox Church in its implementation (1941-1944), *Tokovi Istorije* 3-4 (2005) 119. Zudem spielte möglicherweise die Anerkennung des russischen Patriarchen Sergios seitens der anderen orthodoxen Kirchen eine Rolle, was vielleicht eine Verständigung der orthodoxen Kirchen mit Stalin andeutete und Berlin irritierte. Vgl. ebd.

[27] *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 30-31 basiert auf dem Bericht der linken Zeitung Rizospastis von 06.06.1947.

Gefühl von Realpolitik gezeigt und bei der Befreiung gut mit EAM zusammengearbeitet. Zur zweiten Kategorie gehören z. B. die Fälle des Metropoliten von Serres, Konstantinos[28], sowie Amvrosios von Phthiotis[29], Nikiphoros von Kastoria[30], Ierotheos von Ätoloakarnania[31] und Iakovos von Mytilene, welche die Unterstützung der EAM den Gläubigen untersagten. Der oben erwähnte Metropolit von Ioannina, Spyridon Vlachos[32], verbot den Gläubigen die Unterstützung von EAM, dennoch stand selber in guten Kontakten mit der rechten Widerstandsorganisation EDES, welche einen großen Teil des westlichen Festlands kontrollierte.

Zum Anteil der heimlich oder offen Widerstands-aktiven Metropoliten gehört Iakovos von Attika, der den Widerstandskämpfern Zuflucht in der bischöflichen Residenz gewährte und in zahlreichen Fällen für die Rettung von Gefangenen oder Geiseln aus Hinrichtungen oder Vergeltungsmaßnahmen intervenierte[33]. Der Metropolit von Dimitrias (Volos), Ioakim (Alexopoulos, 1959) setzte sich ebenfalls für die Rettung vieler Geisel ein und organisierte Speisung und Behandlung der Kranken und Verhungerten aus eigenen Mitteln[34]. Er gab seine Zustimmung, dass sich seine Kleriker in EAM engagierten[35]. Mit EAM verständigten sich auch Dimitrios von Dryinoupolis, Dionysios (Minas, 1879-1951) von Mithymna und Kallinikos (Lamprinidis 1881-1957) von Elassona[36] sowie der Metropolit von Samos und Ikaria, Irinäos (Papamichail 1878-1963)[37], der zeitweise (September – Oktober 1943) Vorstand eines autonomen Regierungsgremiums auf der Insel war und schließlich selber in den Nahen Osten floh. Im Gegensatz dazu half der Metropolit von Karystia (Südeböa), Panteleimon (Fostinis)[38], der schließlich ebenfalls in den nahen Osten fliehen musste, nicht den kommunistischen Widerstandsgruppen, sondern nur den rechten, die mit den Engländern und der griechischen Heereskommandostelle im nahen Osten zusammenarbeiteten. Die markantesten Fälle von Metropoliten, die sich offen dem EAM anschlossen und ihre Stellen verließen, waren Ioakim von Chios (Stroubis, 1880-1950), Ioakim (Apostolidis, 1883-1962) von Kozani und Antonios (Politis, 1890-1963) von Heleia. Nach dem Krieg und in der schwierigen Situation des Bürgerkrieges wurden sie von der Synode der Kirche Griechenlands verurteilt.

Der niedere Klerus musste auf dem Land die Folgen der überall ausbrechenden Gefechte hinnehmen. Viele „Sühneaktionen" trafen auch sie selbst, die in grausamen Hinrichtungen

---

[28] *G. Karayannis, a.a.O.*, S. 27-28 basiert auf der Zeitung Λαϊκή Φωνή Θεσσαλονίκης, 15.06.1945.

[29] *D. Kailas*, Ὁ κλῆρος στὴν Ἀντίσταση, Athen 1981, S. 23, 24. Vgl. auch *G. Karayannis*, Η Εκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 28.

[30] *D. Kailas*, Ὁ κλῆρος στὴν Ἀντίσταση, Athen 1981, S. 21-22.

[31] *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 28.

[32] Vgl. *G. Karayannis*, a.a.O., S. 27-32.

[33] *Ath. Aggelopoulos*, Ἰάκωβος Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Ἀναδρομή [Iakovos, Erzbischof von Athen – Rückbesinnung, auf gr.], Megara 1991, S. 29-32. Vgl. auch *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 96.

[34] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 104-110.

[35] *N. Koliou*, Ἄγνωστες πτυχές Κατοχῆς καί Ἀντίστασης 1941-1944, Volos 1985, Bd. II, S. 857. Vgl. auch *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S.36-37.

[36] *G. Karayannis*, a.a.O., S. 37.

[37] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 165-168.

[38] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.) a.a.O.*, S. 129-136.

erschossen wurden, während andere zuerst gefoltert und dann erschossen wurden, weil sie entweder selber am Widerstand teilgenommen hatten oder anderen geholfen hatten oder hinterbliebene englische Soldaten in Sicherheit gebracht hatten[39]. Einige Klöster (auf Athos, Megisti Lavra) beherbergten auch Widerstandskämpfer und standen in Kontakt mit der griechischen Kommandostelle, wofür auch sie den Preis bezahlen sollten[40]. Auf Kreta wurden in fast allen Klöstern Partisanengruppen untergebracht oder Spionage-Tagungen von britischen Geheimagenten veranstaltet.[41]. Einige Pfarrer schlossen sich offen den Einheiten von EAM oder rechten Widerstandsorganisationen wie EDES an[42]. Ungefähr 114 Pfarrer und Mönche der Kirche Griechenlands, 26 aus Kreta und einer vom Berg Athos wurden von deutschen und italienischen Besatzungstruppen erschossen, verbrannt oder zu Tode gefoltert[43]. Viele andere saßen lange Zeit in Griechenland in Haft und wir kennen dies von den Archimandriten Meletios Galanopoulos und Damaskinos Chatzopoulos (später Metropolit), die zusammen mit dem griechischen Erzbischof der Tschechoslowakei die Jahre von 1943 bis 1945 als Häftlinge im KZ von Dachau verbrachten[44] sowie den Archimandrit und Prediger Dionysios Charalambous (auch später Metropolit von Trikkala), der von 1942 bis 1945 in Birnau als Häftling gelebt hat.

4. Die „Judenfrage"

In Griechenland lebten bis 1941 rund 71.000 Jüdinnen und Juden in 30 jüdischen Gemeinden. Davon 50.000 nur in Thessaloniki. Zuerst in der deutschen (aber auch in der bulgarischen) und nach 1943 auch in der von den deutschen übernommenen italienischen Okkupationszone wurden die Nürnberger Gesetze angewandt. Unter Mitarbeit des wahrscheinlich ahnungslosen Oberrabbiners von Thessaloniki Zvi Koretz wurden die meisten Juden Nordgriechenlands zuerst registriert und mit dem gelben Stern versehen, ihres Besitzes

---

[39] *D. Kailas*, Ὁ κλῆρος στὴν Ἀντίσταση, Athen 1981, (von nun an *Kailas*, Klerus). Auch *Ant. Sanoudakis*, Ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης στὶς μεταξὺ τῶν ἀντιστασιακῶν ὀργανώσεων σχέσεις. Συμβολὴ στὴν Ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς, Knossos 1993. Siehe auch *N. Nikolaou*, Περιφρονημένα ράσα στὸν ἀντιστασιακὸ ἀγώνα τοῦ λαοῦ μας 1941-1944, Athen 1997.

[40] Das Kloster von Hosios Loukas in Böotien wurde am 26.08.1943 bombardiert und das Kloster von Hagia Lavra auf Peloponnes am 14.12.1943 niedergebrannt. Viele Mönche in anderen Klöstern wurden gefoltert und hingerichtet, *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καὶ μαρτυρίες ἀπὸ τὸ '40 καὶ τὴν Κατοχή, Athen 2001, S. 355-377.

[41] *Ant. Sanoudakis*, Ὁ ρόλος τῆς Εκκλησίας τῆς Κρήτης στὶς μεταξὺ τῶν ἀντιστασιακῶν ὀργανώσεων σχέσεις. Συμβολὴ στὴν Ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς, Knossos (Kreta) 1993, S. 126-153.

[42] Z. B. der junge Diakon und spätere Erzbischof von Athen Seraphim Tikkas (*Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands [Hg.]*, Μνῆμες καὶ μαρτυρίες ἀπὸ τὸ '40 καὶ τὴν Κατοχή, Athen 2001, S. 99-103).

[43] Der jüngst erschienene feierliche Band zum Andenken des Beitrags der Kirche Griechenlands hat anhand einer Prüfung der Personalien ein Inventar von ermordeten und eine Liste von verletzten und verfolgten Klerikern erstellt. Darin sind auch die Opfer des offenen Krieges und der bulgarischen Pogrome erfasst. Siehe insbesondere *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καὶ μαρτυρίες ἀπὸ τὸ '40 καὶ τὴν Κατοχή, Athen 2001, S. 481-512. Da Kreta, der Berg Athos und Dodekanes der Autokephalen Kirche Griechenlands nicht angehören, wollen wir auf einen detaillierten Bericht über diese Gebiete verzichten. Wir erwähnen sie nur um die Stimmung und den politischen und sozialen Hintergrund im Restgriechenland zu dieser Zeit zu beschreiben.

[44] *Ekklesia* 15 (1956) 238-240. Vgl. auch *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καὶ μαρτυρίες ἀπὸ τὸ '40 καὶ τὴν Κατοχή, Athen 2001, S. 233-234.

enteignet und dann in Ghettos eingesperrt. Schließlich wurden sie von März bis August 1943 hauptsächlich nach Auschwitz deportiert. In anderen Städten gab es unterschiedliche Bilder. In Westgriechenland, wo die Juden in eigenen Vierteln in Ioannina, Preveza und Arta wohnten, wurden viele verhaftet. In Ostgriechenland und Athen wurden die meisten gerettet.

Die Reaktion der Kirche wurde umso energischer, als die anti-jüdischen Maßnahmen drastischer ergriffen wurden. Ein Versuch des Oberrabbiners Zvi Koretz den griechischen Premier I. Rallis durch die Vermittlung des orthodoxen Metropoliten von Thessaloniki Gennadios (Alexiadis, 1868-1951) am 11. April 1943 zu treffen, um die Judendeportationen zu verhindern, scheiterte[45]. Später griff Erzbischof Damaskinos energischer ein, um die Judendeportationen zu verhindern. Er hatte bei Altenburg zwei Appelle, einen am 31. März und den anderen am 5. April 1944, eingereicht, durch die er die Ausnahme bestimmter Fälle (z. B. minderjährigen oder alten Juden) von den bevorstehenden Deportationen zu erlangen versuchte, jedoch ohne Ergebnis. Darüber hinaus reichte er einen Reklamationstext bei Altenburg und Logothetopoulos ein, der von sämtlichen Verbänden, Universitäten und Körperschaften unterschrieben worden war, womit die beginnenden Judendeportationen verurteilt wurden[46]. Damaskinos schließlich beschloss zusammen mit dem Polizeikommissar von Athen, Angelos Evert, Juden mit gefälschten Tauf- und Heiratsurkunden zu versorgen, und ihre Flucht durch EAM zu organisieren[47]. In mindestens zwei anderen Fällen ist es bewiesen, dass die Kirche mit im Spiel war: In Zakynthos veranlasste die unnachgiebige Haltung des Metropoliten Chrysostomos (Dimitriou 1889-1958) und des Bürgermeisters zusammen mit dem Mangel an Transportmitteln die Rettung von rund 300 dort wohnenden Juden[48]. Auch in Volos half der Metropolit Ioakim dem Rabbiner, die dort wohnenden Juden zur Flucht zu bewegen[49]. Obwohl nicht überall die kirchlichen Behörden so entschieden waren wie oben beschrieben, wurden mit Hilfe der Kirche und EAM rund 17% der 71.000 Juden in Griechenland gerettet[50].

5. Der nationalistisch-romantische Hintergrund

Nun stellt sich die Frage, warum die Orthodoxe Kirche Griechenlands eine so energische politische Rolle übernahm, die ja so vieles kostete. Kann man von einer bewussten militanten antifaschistischen Ideologie reden? Hier muss man die Rhetorik vieler Kirchenmänner näher einsehen, die zum Kampf direkt oder indirekt ermahnten. Die Ideologie des Faschismus oder Nationalsozialismus per se ist in diesen Ermahnungen äußerst selten angegriffen. In Griechenland wurde meines Wissens die einzige Auseinandersetzung mit dem NS-Phänomen und seine Bedeutung für das Christentum (hier konkret auf die Kirchen in Deutschland bezogen, z.B. auf die Konkordate, Deutsche Christen usw.) von nur einem

[45] *P. Enepekides*, Τὸ Ὁλοκαύτωμα τῶν Ἑβραίων τῆς Ἑλλάδος 1941-1944 ἀπό γερμανικά καί ἑλληνικά ἀρχεῖα, Athen 1969, ²1996, S. 33-38.

[46] Am 23.03. und 24.03.1943 entsprechend, *E. Venezis*, Ἀρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός – Οἱ χρόνοι τῆς δουλείας, Athen 1981, S. 262-268.

[47] *E. Venezis*, a.a.O. S. 269.

[48] *T. Santin*, Der Holocaust in den Zeugnissen griechischer Jüdinnen und Juden, Berlin 2003, S. 28-29.

[49] *T. Santin*, a.a.O., S. 27.

[50] *G. Christopoulos et. al. (Hg.)*, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, Bd. XVI, Athen 2000, S. 57. Nach *Santin* wurden 58.885 von 71.611 Menschen gewaltsam umgebracht (*T. Santin*, Der Holocaust in den Zeugnissen griechischer Jüdinnen und Juden, Berlin 2003, S.29 wieder auf *Fleischer* basierend).

orthodoxen Theologen unternommen, von dem alten Professor der Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät von Athen Gerasimos Konidaris (1905-1987). Prof. Konidaris studierte in den 30er Jahren in Deutschland und konnte die Situation aus der Nähe verfolgen.[51] Seine kritischen Anmerkungen gegen die Manipulation der Kirchen vom NS-Regime, die Kirchenwahlen von 1933 usw. sind in einer Reihe von 1934 bis 1936 veröffentlichten Artikeln zu lesen[52]. Damals war aber die Wahrscheinlichkeit einer Besatzung Griechenlands durch die NS-Deutschen noch nicht abzusehen. Man könnte denken, dass dieser Kampf um die Machtverteilung geführt wurde, da die Orthodoxe Kirche ein hohes Selbstverständnis als Machtmechanismus hatte und einen entsprechenden Selbsterhaltungstrieb entwickelte. Eine solche Antwort kann die komplizierten Beziehungen zwischen Vatikan und Hitler erleuchten, die zwischen Konflikt und Kollaboration (z. B. in Frankreich[53]) pendeln, kann allerdings die fast allgemeine energische Ablehnung der Kollaboration des orthodoxen Klerus in Griechenland kaum erklären.

Obwohl viele Kirchenmänner auch in Deutschland studiert hatten, verstanden sie den antifaschistischen Kampf primär im Rahmen des Paradigmas des nationalen Befreiungskampfes. Der Ausruf von Chrysanthos am Tag des deutschen Angriffs, dem 6. April 1941, ermahnte zu neuen Opfern „unseres Glaubens, des Rechtes und der Freiheit ... Die Mächte der *Materie* und der Finsternis konspirierten gegen den Geist und das Licht. Doch der große Gott, der Geist, Licht und Leben ist, wird nicht die Herrschaft der Finsternis erlauben usw."[54] Außerdem sei das griechische Volk eine einheitliche Größe, die von zahlreichen Feinden bedroht werde, und mit seinem Haupt, der Kirche, die präsent sei (während der König im fernen England war) und über die Parteien stehe, seine Freiheit erkämpfen müsse, wie es der Metropolit von Mytilene, Iakovos, dem deutschen Kommandeur Von Sellwitz klar machte: „Ich bin der Metropolit des Ortes. Da ich von Gott für diesen Ort als geistlicher Hirte eingesetzt bin, ist meine Pflicht meine Herde vor jedem Übel zu behüten ..."[55]. Der „rote" Metropolit Ioakim von Kozani bezeichnete den Kampf des Widerstandes als einen „engelhaften Kampf gegen die Mächte der Finsternis"[56].

Auch gedankliche Motive in der alltäglichen Frömmigkeit stimmen völlig mit diesem Rahmen überein. Schon während des griechisch-italienischen Krieges will man die Gottesmutter an der Kampffront gesehen haben, indem sie dem griechischen Angriff vorstand. Das ist ein wiederauflebendes Bildmotiv der byzantinischen Zeit[57], das der Tatsache

---

[51] Siehe allgemein, *Vl. Phidas*, Γεράσιμος Κονιδάρης, Βίος-ἔργον-δρᾶσις, in: *Erzbischof Seraphim et. al. (Hg.)*, Ἀντίδωρον πνευματικόν, Festschrift für *Gerasimos Konidaris*, Athen 1981, S. XXVII-C. Konidaris wurde auch von den italienischen Besatzungsmächten wegen seines Widerstands 1943 verhaftet und nach dem Eingriff vom Erzbischof Damaskinos entlassen (ebd. S. XXXVII).

[52] *G. Konidaris*, Ἡ ἐθνικιστική Γερμανία ἐκκλησιαστικῶς – Προτεσταντισμός – Παπική Ἐκκλησία. Κείμενα Νόμων, Athen 1934/37.

[53] Dieses gespaltene Bild des französischen Klerus dem Vichy-Regime gegenüber macht *W. D. Hall*, Politics, Society and Christianity in Vichy France, Oxford/Providence 1995 anschaulich.

[54] *Ekklesia* 8 (17.4.1941) 57-58. Vgl. *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, Athen 2001, S. 70-71.

[55] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.)*, a.a.O., S. 158.

[56] Am 20 Oktober 1943, siehe *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 34.

[57] Die Gottesmutter wurde als „unbesiegbare Stratege" (ὑπέρμαχος στρατηγός) im 6. Jh., aufgrund der Rettung Konstantinopels aus dem Awareneinfall, gepriesen.

entsprang, dass der erste Angriff der Italiener noch vor der Kriegserklärung, nämlich der Torpedierung des Zerstörers „Elli", am Ort und Tag der Feier der Mariae-Entschlafung, dem 15. August 1940 auf Tinos stattfand. Dies galt als unvergessliche Beleidigung gegen die Gottesmutter. Auch wunderbare Rettungen aus deutschen Vergeltungsmaßnahmen sind der Gottesmutter zugeschrieben worden. Das war der Fall in Orchomenos (eine kleine Stadt in der Nähe von Theben), wo am 10. September 1943 eine kleine Kompanie mit drei Panzern auf wunderbare Weise still stand, nachdem eine Frau eingegriffen hatte, welche der deutsche Oberleutnant aufgrund einer Ikone in der nahe liegenden 874 gebauten Kirche von Skripou mit der Gottesmutter identifizierte und dann die grausame Hinrichtung und Niederbrennung von Orchomenos vereitelte[58]. Dieses Ereignis wurde auch auf einer Ikone abgebildet. Ebenfalls verhinderte der Hl. Charalambos die grausame Hinrichtung in Filiatra von Peloponnes durch Visionen, in denen er den deutschen Militärs am 22. Juni 1943 erschien[59]. Auch die griechischen Kämpfer bei der Kreta-Schlacht waren fest überzeugt, dass der Schutzpatron von Iraklion, der Hl. Minas, auf ihre Seite kämpfte![60]

Woher kommt die politische Rolle einer Institution, wie der Kirche, die sich normalerweise als Kulturen und Nationen übergreifend versteht? Gewiss, versteht man unter dem Begriff „griechische Nation" mit Sicherheit nicht die „Nation" der modernen Zeit, sondern eine Größe, die mit Konnotationen des biblischen und des mittelalterlichen Denkens sowie mit denen der Romantik des 19. Jh.s. belastet ist. Dieses vage Konzept, das im damaligen Griechenland schon vor dem griechischen Befreiungskampf von 1821 aber vor allem im ganzen 19. Jh. einen weitverbreiteten Irredentismus und größere ideologische Debatten ausgelöst hatte, inspirierte besonders die griechischen Kleriker des Patriarchats von Konstantinopel, die in den von griechisch sprechenden Orthodoxen bewohnten Teilen des osmanischen Reiches vor 1912 ansässig waren. Die Führungsverantwortung der orthodoxen Kleriker (und demzufolge ihre politische Rolle) wurde zur Zeit der osmanischen Herrschaft und der ihr unterstehenden griechischen Bevölkerung d.h. im heutigen Nordgriechenland, westlichen Kleinasien und Pontos (Schwarzmeerküsten) in den Jahren 1821 bis 1922 besonders wahrgenommen. Viele Metropoliten unterstützten und koordinierten sogar gelegentlich einen Kampf in einer sehr komplexen politischen Konstellation (Balkankriege, Desintegration des osmanischen Reichs, nationale Rivalitäten, I. Weltkrieg usw.), in welcher griechische Bevölkerungsschichten auf dem Balkan ihren territorialen und politischen Anschluss an den griechischen Staat bezweckten. Der Metropolit von Ioannina, Spyridon Vlachos, hatte schon seit 1900 als Kleriker gegen den bulgarischen Irredentismus und später im heutigen Südalbanien gegen die albanische Expansion auf Kosten der griechischen Bevölkerung leidenschaftlich gekämpft. Der Erzbischof Chrysanthos war seit 1913 Metropolit von Trebizond an der Schwarzmeerküste und hatte als de facto politischer Statthalter der Stadt im I. Weltkrieg sowohl unter den Osmanen als auch unter der russischen Besatzung 1916 agiert[61]. Sein Leitungsstil war allerdings nicht der einer charismatischen Figur in einem vormodernen Kontext, sondern eines in den Universitäten von Leipzig und Lausanne gebildeten Klerikers

[58] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.),* Μνῆμες καί μαρτυρίες ἀπό τό '40 καί τήν Κατοχή, S. 427-430.

[59] *Referat für Kommunikation und Bildung der Kirche Griechenlands (Hg.), a.a.O.*, S. 426-427.

[60] *Ant. Sanoudakis,* Ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης στίς μεταξύ τῶν ἀντιστασιακῶν ὀργανώσεων σχέσεις. Συμβολή στήν Ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς, Κνωσσός 1993, S. 20.

[61] Über Chrysanthos siehe allgemein *G. Tasoudis,* Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χρύσανθος ἀπό Τραπεζοῦντος -ἡ ἐθνική καί ἐκκλησιαστική δρᾶσις του (1926-1949), Athen 1972.

(1907-1911), der Deutsch und Französisch sprach und Verfasser einer anhand schriftlicher und archäologischer Quellen gut dokumentierten, wissenschaftlich anspruchsvollen Geschichte der Kirche von Trebizond war[62]. Der Metropolit von Thessaloniki Gennadios, der sich mit seinen Klerikern als Geisel den NS-Mächten übergeben wollte, und der besonders energisch gegen die bulgarische Propaganda vorging, stammte auch aus Kleinasien und segnete 1912 die griechischen Truppen bei ihrem Einmarsch in die Stadt. Ioakim von Chios war auch im „mazedonischen Kampf" aktiv und Anhänger von Eleftherios Venizelos[63]. Der „rote" Ioakim von Kozani war 1923 vom Osmanischen Reich auch zum Tode verurteilt worden.

Alle diese starken Persönlichkeiten wurden von einem Gedankenkomplex (die Nation, die Bedeutung des griechischen Stammes und seiner Freiheit usw.) gesteuert, der teils aus vormodernen und teils aus modernen Vorstellungen zusammengesetzt war und für die Kirche gewisse politische Prioritäten setzte. Die Kirche war nicht nur für das natürliche Überleben der Griechen zuständig, sie trug auch die Verantwortung für deren Freiheit. Oft führte dieses Anliegen zu divergierenden Strategien, zumal da sich in Griechenland spätestens seit 1935 die Spaltung zwischen Konservativen/Royalisten einerseits und Demokraten und später Linken andererseits immer mehr als unüberbrückbar erwies. Der Royalist Chrysanthos betrachtete die Kommunisten[64] als primären Feind. Die Bulgaren wurden auch oft v.a. in Nordgriechenland, als der gefährlichste Feind eingestuft. Daher schien es logisch, mit Hilfe einer Kollaboration mit den Deutschen die Pläne der Bulgaren zu verhindern. In Thessaloniki bildete sich der „Nationale Mazedonische Rat" mit dem Metropoliten Gennadios als Vorstand und hohen Verwaltungsbeamten Nordgriechenlands als Mitgliedern zum Zwecke der Aufklärung und Bekämpfung der bulgarischen Maßnahmen unter der Duldung der NS-Militärbehörde. Viele paramilitärische Organisationen in Mazedonien wandten sich primär gegen Bulgaren und die einheimische Minderheit der Slawen (von denen ein Teil immer näher zu den kommunistischen Widerstandsgruppen rückte) als gegen die deutschen Streitkräfte. Die scheinbar opportunistische Haltung vieler Bischöfe in Nordgriechenland darf in diesem komplizierten Hintergrund interpretiert werden. Interessant ist zudem, dass im Konzept der griechischen Freiheit auch die Rettung der Juden ihren Platz findet, welche ebenfalls als Teil des griechischen Volkes betrachtet werden konnten.

Unterdessen wurden viele andere Kleriker durch EAM verfolgt und hingerichtet, als sich der Widerstandkampf 1943 zu einem unterschwelligen Bürgerkrieg um die Kontrolle des erkämpften freien Landes verwandelte. Andererseits standen nicht nur die drei schon erwähnten Metropoliten sondern rund 3000 Kleriker unter dem ideologischen Einfluss von EAM, während sein militärischer Flügel ELAS Militärpfarrer eingesetzt hatte[65]. Alle Protagonisten (Linke und Rechte) verstanden ihre Stellungnahme als Form eines Befreiungsaktes; im Fall von EAM war auch eine vage aber kräftige Zusammenführung der christlichen Soziallehre mit dem Kommunismus mit im Spiel[66]!

---

[62] *Chr. Philippidis*, Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, *Archeion Pontou* 4-5 (1933) 1-683.

[63] Siehe nun, *A. Michailidis*, Ὁ Μητροπολίτης Χίου, Ὑαρῶν καί Οἰνουσσῶν Ἰωακείμ Στρουμπῆς (1933-1946), Chios 2009.

[64] *Chr. Zalokostas*, Τὸ χρονικό τῆς Σκλαβιᾶς, Athen 1949, S. 203.

[65] Durch den Erlass des Sekretärs für militärische Angelegenheiten der PEEA Emm.Mantakas (28.4. und 12.07.1994), *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001, S. 37-39.

[66] Vgl. eine hetzerische Rede von Ioakim in der Stadt Kalampaka im Juli 1943, in *G. Karayannis*, Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν Κατοχή στόν Ἐμφύλιο, Athen 2001 S. 34-35 basierend auf *H. Fleischer*, Im

6. Historisierungsprobleme

Die späteren Verwicklungen nach der Befreiung Griechenlands haben die Landschaft der historischen Forschung dieser Periode stark belastet. Sofort nach dem Tag der Befreiung Athens begann die Kontroverse zwischen den linken und den bürgerlichen politischen Mächten. Nach einem verheerenden Bürgerkrieg, der bis 1949 andauerte, stellten die siegreichen „national gesinnten" Mächte („*Ethnikophrones*") ihren Kampf im Zeichen des Antikommunismus als „neues nationales Epos" vor. Die besiegten Linken arbeiteten an ihrer eigenen Fassung der Geschichte. Unter diesen Umständen wurden die Zeit der Besatzung und des darauffolgenden Bürgerkrieges (und natürlich die Rolle der Kirche darin) zum primären Feld einer stark ideologisch beeinflussten Historie.

Die Aktivität der Kirche wurde nach dem Bürgerkrieg in der Pinakothek der nationalen Mythen schlichtweg als „Befreiungskampf" eingeordnet, zumal die teils vormoderne und teils stark vom Nationalromantismus des 19. Jh.s beeinflusste Vorstellung der „Ethnarchie"[67], wie schon erwähnt, die wichtigsten kirchlichen Protagonisten dieser Zeit motivierte. Die geschichtliche Forschung befasste sich bisher mit der Dokumentation. Dennoch fehlt eine befriedigende Analyse im Sinne der modernen Fragestellung z.B. des politischen Hintergrunds und der Konflikte. Die wichtigsten Dokumentationsarbeiten schweben in einer romantischen, a-historischen Rhetorik: die ältere (1953 erschienene) Arbeit von K. Vovolinis[68] betrachtet die Stellung der Kirche im ganzen Zeitraum von 1453 bis 1953 als eine ständige Befreiungsmacht zu Diensten der griechischen Nation, was natürlich für sich sehr plakativ und letztendlich historisch unzutreffend ist. Auch der hier präsentierte Zeitraum wird zusammen mit der Periode 1945-1949 als Kampf der Kirche gegen alle Feinde behandelt: darunter sind sowohl fremde Feinde (Deutsche, Bulgaren usw.) als auch griechische Kommunisten subsumiert.

Der 2001 erschienene und von der Kirche Griechenlands herausgegebene Sammelband ist auf die Periode 1940-1944 fokussiert und leistet bessere Dokumentationsarbeit. Dennoch wäre es noch wünschenswert, den Mangel an einer synthetischen Wiedergabe des historischen Zusammenhangs zu beheben, obwohl immer mehr anspruchsvollere Arbeiten auftauchen, darunter die Arbeiten von G. Psallidas[69] oder die Dissertationen außerhalb Griechenlands[70]. Auf der anderen Seite (der Linken) gibt es ähnliche Monographien, die aus der Teilnahme der Kleriker in linken Organisationen (was natürlich ein sehr interessantes

---

Kreuzschatten der Mächte: Griechenland 1941-1944 (Okkupation-Resistance-Kollaboration), Frankfurt a. M. – Bern 1986, Bd. 1, S. 313.

[67] Es handelt sich um die Selbstverwaltung der Orthodoxen Christen im osmanischen Reich, welches das Patriarchat von Konstantinopel als politischen Ansprechpartner ansah. Für lange Zeit hatte deswegen die kirchliche Hierarchie politische Funktionen übernommen.

[68] *K. Vovolinis*, Ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸν Ἀγῶνα τῆς Ἐλευθερίας 1453-1953, Athen 1952.

[69] Siehe z. B. *Gr. Psallidas*, Συνεργασία καὶ ἀνυπακοή: Ἡ πολιτικὴ τῆς ἡγεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος στὴν Κατοχὴ 1941-1945, Athen 2005.

[70] Siehe die Dissertation von *P. Anastasakis*, Church of Greece under Axis Occupation, Minnesota 2009 (maschinenschriftliche Dissertation zu Erlangung des Doktorgrades in der Geschichte). Obwohl der Verfasser sich vielleicht zu intensiv mit den Beziehungen zwischen Staat und Kirche von 1821 bis 1938 und mit dem Profil von Damaskinos beschäftigt, wird seine Arbeitsweise von der Stellung kritischer Fragen über den politischen Hintergrund und einer nüchternen Darstellung dieser Epoche gekennzeichnet.

Phänomen in der europäischen Szene bildet) eine Art sozialistische Hagiographie zu machen beabsichtigen[71].

Die Rolle der orthodoxen Kirche in Griechenland ist wesentlich vielfältiger als hier dargestellt. Mein Anliegen war es allerdings, das Ringen um Prägung des kirchlichen Selbstbewusstseins einer traditionellen (orthodoxen) Kirche in ausgewählten Facetten einer politisch progressiven Haltung mitten in einer turbulenten Epoche der europäischen Geschichte zu verfolgen. Dass dabei die Orientierung an authentischen christlichen Werten, wie v.a. die eschatologische Suche des neuen Äons/ Reiches Gottes mit der Deckung von elementaren Bedürfnissen menschlichen Lebens, wie das bloße Überleben, oder noch mehr die Sehnsucht nach Friede und Freiheit überschnitten wird, mag nachvollziehbar erscheinen. Oft könnten gerade solche heroische Momente menschlicher Existenz auch einen Erweis der Inkarnation Gottes in der Geschichte dieser Welt liefern. Doch dies ist nicht (nur) ein Kapitel für den Kirchenhistoriker.

[71] *Kailas*, Ὁ κλῆρος στὴν Ἀντίσταση, Athen 1981, insbes. S. 7-15.

Die orthodoxe Liturgie
Merkmale, Symbolik und Kritikpunkte

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einführende Gedanken

Man könnte ohne Zweifel den liturgischen Kultus oder, noch konkreter, die Göttliche Liturgie als das Kennzeichen, das die Orthodoxe Kirche nach außen projiziert und prägt, bezeichnen. Die Liturgie ist eine Art Selbstausdruck, Proklamierung ihrer Identität und zugleich unüberhörbare Manifestation ihres Charakters als Leib Jesu Christi.[1] Im vorliegenden Aufsatz, den ich meinem akademischen Lehrer, Freund und späteren Vorgänger an der Leitung des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München, Prof. em. Dr. Dr. Dr.h.c., Dr.h.c. Theodor Nikolaou, widme, befasse ich mich nicht nur mit der Präsenz und Funktion der Göttlichen Liturgie im orthodoxen liturgischen Leben wie auch mit ihren wichtigsten theologischen Merkmalen. Ich setze den Schwerpunkt meiner Ausführungen eher auf die praktische (nicht inhaltliche) Gestaltung der heutigen Göttlichen Liturgie, die sich sowieso nicht an einem Tag, sondern im Laufe der Jahrhunderte entwickelte und somit kein kirchliches Dogma ausmacht. Aufgrund meiner langjährigen Mitwirkung als Kirchensänger und Theologe habe ich mir erlaubt, manche „schwachen" Punkte der heutigen praktischen Ausführung der Liturgie kritisch unter die Lupe zu nehmen und entsprechende „subjektive" Vorschläge zu unterbreiten. Ich bin mir sicher, dass sich dieser Aufsatz „im Geiste" von Theodor Nikolaou bewegt, da er als praktizierender Gläubiger sich davon nie abhalten ließ, praktische Übertreibungen der Zelebranten und „falsche" Entwicklungen dauernd anzuprangern und seine eigene Meinung dazu zu äußern.

Die Menschwerdung des Logos Gottes und Seine Niederkunft unter die Menschen prägen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sowie zwischen Kirche und erschaffener Realität (Materie) entscheidend. Die Kirche, als kultische Gemeinschaft (communio)[2] ihrer Glieder mit Christus und untereinander[3], nimmt alle Elemente dieser geschaffenen Realität (Raum, Zeit, Materie etc.) auf und wandelt sie zu Trägern der Gnade und der Heiligung um. Die Fundamente des gesamten Lebens der Kirche finden wir bereits in der urchristlichen apostolischen Gemeinschaft, wobei die kultischen Ereignisse die innere Einheit und den genuinen Lebensausdruck der Kirche widerspiegeln.

Um die Struktur des ostkirchlichen Kultgedächtnisses zu verstehen, müssen wir sowohl auf die alttestamentliche Kulterfahrung als auch auf die römische Praxis der frühchristlichen Jahrhunderte zurückblicken. Auf der einen Seite begann die spätjüdische Gemeinde nach dem Exil vermutlich ihre jährliche Feier der Heilstaten Gottes am Neumondstage des 7. Monats (Tischri). Es war ein Tag der Freude, an dem man des Heils gedachte, das Gott im

[1] *Alkiviadis C. Calivas,* Essays in Theology and Liturgy, Vol. 3: Aspects of Orthodox Worship, Brookline, Massachusetts 2003, S. 2: „The liturgy is, without exaggeration, the face and the voice of the Church, the very expression of her inner self, her essence and conscience, the manifestation of her being the mystical body of Christ."

[2] So z.B. in 1 Kor 1,9 f.; 2 Petr 1,4.

[3] Vgl. *Georgios D. Metallinos,* Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, 2. Aufl., Athen 1996, S. 92 ff.

Laufe der heiligen Geschichte an Israel gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wissen wir, dass durch den Einfluss der römischen Indictio (d.h. der Steuereinnahme) der Anfang sowohl des politischen wie auch des kirchlichen Kalenders schon seit dem 4. Jh. n. Chr. in den Monat September gesetzt wurde.

„Jahreskranz der Güte Gottes" nennt die Orthodoxe Kirche deshalb das liturgische Gedächtnis, die heiligen Feiern, welche die in der Geschichte gewirkten Taten im Kirchenjahr gegenwärtig stellen. Die Gläubigen nehmen am Christusleben teil, indem sie die Sonntage und Feste des Kirchenjahres mitfeiern. Das Kirchenjahr heiligt die Zeit und entfaltet im Kranz der Sonntage und Feste das Mysterium des in der Person Jesu Christi erschienenen Erbarmens Gottes. Ostern ist der Höhepunkt der beweglichen Feste des orthodoxen Kirchenjahres und zugleich der Kern aller Wochen des Jahres, die durch den sog. Sonntagszyklus bestimmt sind. Der Kranz der liturgischen Jahresfeiern gliedert sich in einem *dreifachen Kreis:*

A) Zunächst umgibt der **Kranz der Sonntage und Wochengeheimnisse** das Osterfest und enthält die von diesem Fest datumsmäßig abhängigen Feste, die als beweglich bezeichnet werden.

B) Der andere Kreis, der zwar auch die überragende Mitte der Anastasis betont und **die Monate und die unbeweglichen Feste** anbelangt, enthält die Sonn- und Wochentage, die sich kalendarisch unabhängig von der Osterzeit im großen und kleinen Octoechos (nämlich dem liturgischen Buch der acht Kirchentöne) und den zwölf liturgischen Monatsbüchern finden.

Die beiden gerade erwähnten parallelen Kreise bilden einen Doppelzyklus, der als Zentrum das Auferstehungsfest hat und somit die österliche Fülle ausspielt.

C) Der dritte engere Kreis betrifft den **alltäglichen liturgischen Ablauf** im Leben der Kirche, der sich vom Abend eines Tages bis zum Abend des nächsten Tages erstreckt.

Dieser dritte tägliche Kreis ist eigentlich an den täglichen Stunden der jüdischen Tradition (Ex 29,39 f.) orientiert. Deshalb beginnt ein Tag schon am Abend des vorangegangenen Tages mit der Vesper. Dieser Tageszyklus enthält folgende Gottesdienste, die wohl ausschließlich in den Klöstern täglich und vollständig durchgehend vollzogen werden:

1) Stundengebete (1., 3., 6., 9. Stunde)
2) Vesper oder Abendgottesdienst
3) Apodipnon (Komplet)
4) Mesonyktikon (Nokturn oder Mitternachtsgottesdienst)
5) Orthros (Matutin oder Morgenamt)
6) Göttliche Liturgie

Der zentrale Gottesdienst oder die Göttliche Liturgie der Orthodoxie

Der orthodoxe Glaube findet seinen stärksten Ausdruck in der Feier des Gottesdienstes. Sehr verbreitet und bekannt ist außerdem – nicht nur unter den Orthodoxen – die Bezeichnung der Orthodoxie als die besondere kultische Äußerung innerhalb der übrigen christlichen Konfessionen.[4] Die eigentliche Mitte, der Mittelpunkt aller oben aufgezählten Gottesdienste ist die Feier der Göttlichen Liturgie, d.h. nach orthodoxem Sprachgebrauch, der in diesem Fall enger ist als der westliche, die Feier der heiligen Eucharistie.

---

[4] Siehe dazu *Erich Seeberg*, Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan, in: *Ders.*, Menschwerdung und Geschichte (Aufsätze), Stuttgart 1937, S. 251-252. *Georgios D. Metallinos*, Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, 2. Aufl., Athen 1996, S. 92.

Der orthodoxe „Gottesdienst", oder besser gesagt, die orthodoxe „Liturgie" ist das theologisch-theoretische, aber auch liturgisch-praktische Zentrum der ganzen Orthodoxie. Die orthodoxe Liturgie bringt das Heilsgeschehen in seiner ganzen Tiefe und Breite zum Ausdruck. Sie ist zuerst einmal ein Bekenntnis des Glaubens der betenden Gemeinde; darüber hinaus ist sie Danksagung für die ihr geschenkte Erlösung und eine Gabe der Gläubigen an Gott selbst. In ihr findet die vorgegebene Einheit, die hier und jetzt durch die Gnade Gottes in Jesus Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes lebendig ist, für alle Zeiten und alle Orte ihren intensivsten Ausdruck. Gleichzeitig ist sie aber auch Ausdruck einer lebendigen Hoffnung auf das Sichtbarwerden dieser Einheit, auf die Fülle des Heils.

Nach orthodoxem Verständnis stellt die Göttliche Liturgie die „Vergegenwärtigung göttlichen Wirkens"[5] dar, wobei sie auch als das Entgegenkommen, nämlich als die Anteilhabe des Menschen an der dargebotenen Gnade des dreieinigen Gottes empfunden wird. Diese Gnade, die zur geistlichen Verlebendigung des Gläubigen beiträgt, ist ein direktes Geschenk der Heiligen Trinität: „Ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ δι' Υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ τελειοῦται", wie Gregor von Nyssa[6] zutreffend betont. Im Rahmen dieser trinitarischen Wirkung sollte hier die besondere Rolle des Heiligen Geistes, der als Paraklet und Beistand vom auferstandenen Herrn an die Apostel und mithin an die Kirche gesandt wird[7], ausdrücklich hervorgehoben werden. Beim Vollzug jeder Göttlichen Liturgie haben wir ein wiederholtes Pfingstereignis, bei dem die durch die Epiklese herabkommende Gnade des Heiligen Geistes das eucharistische Mysterium heiligt und somit die Gläubigen überströmt und „überflutet"[8]. Diese tatsächliche liturgische Erfahrung wird in der patristischen Tradition verschiedenartig angedeutet. In diesem Sinne nennt Kyrill von Jerusalem in seinen Katechesen den Heiligen Geist „wahren Lichtführer, Erleuchter" (ἀληθινὸς φωταγωγός).[9]

Die Eucharistie, d.h. die Danksagung der Geschöpfe an den Schöpfer und das Empfangen des heilbringenden Leibes und Blutes Jesu Christi gelten im orthodoxen Verständnis als der allerwichtigste Höhepunkt innerhalb des orthodoxen Lebens schlechthin. Von der einzelnen unbekannten Gemeinde bis hin zu den berühmten Klöstern und den großen Patriarchalkirchen wird genau die gleiche Liturgie gefeiert. Jeder orthodoxe Christ, unabhängig von seiner Nationalität und von dem Ort, an dem er gerade an der Hl. Liturgie teilnimmt, hat an dem gleichen liturgischen Erlebnis, an dem gleichen Kelch wie alle seine Mitbrüder Anteil. Für ihn ist die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche eine Selbstverständlichkeit. Nicht nur der Besuch der vielen Gottesdienste, sondern auch die persönliche und aktive Mitwirkung am „Pleroma", d.h. am täglichen Verlauf des kirchlichen Lebens, ist so lebenswichtig, wie z.B. die materielle Ernährung.

---

[5] Siehe dazu die weiterführenden Bemerkungen von *Anastasios Kallis (Hg.)*, Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Mainz 1989, S. XI.

[6] *PG* 45, 125 C.

[7] Joh 15,26. Diese „geschichtliche" Sendung des Parakleten durch Jesus Christus ist vom zeitlosen Ausgang des Heiligen Geistes strikt zu unterscheiden. Dieser letzte Ausgang geschieht ausschließlich vom Vater (kein filioque).

[8] So die interessanten Formulierungen von *Grigorios (Hieromonachos)*, Ἡ Θεία Λειτουργία. Σχόλια, 3. Aufl., Athen 1987, S. 111.

[9] *Kyrill von Jerusalem*, Catech. 16,16. Später fügt er noch hinzu: „Wie das Licht mit seinem Strahl alles beleuchtet, so erleuchtet auch der heilige Geist diejenigen, die Augen haben" (Catech. 16,22).

Die Liturgie-Formulare der Orthodoxie

Im liturgischen Leben der Orthodoxen haben sich durch die Jahrhunderte hindurch einige konkrete Liturgie-Formulare herauskristallisiert. Jedes von ihnen führt seinen Ursprung auf große apostolische oder patristische Persönlichkeiten der Alten Kirche zurück.

Die in der ganzen orthodoxen Welt am häufigsten gefeierte Liturgieform ist die sogenannte Chrysostomos-Liturgie. Sie geht gemäß der durch neueste Untersuchungen bestätigten Überlieferung auf den großen Kirchenvater der Ost- und Westkirche, den heiligen Johannes Chrysostomos (+ 407) zurück. Dieser berühmteste Prediger und Hermeneut der Alten Kirche[10] war zuerst in Antiochien tätig und wurde später zum Patriarchen von Konstantinopel berufen.

Neben der Chrysostomos-Liturgie wird die Basileios-Liturgie gefeiert, die mit dem theologischen Werk und dem liturgischen Dienst des heiligen Basileios des Großen (+ 379) in Verbindung steht. Sie wird zehnmal im Laufe des Kirchenjahres zelebriert, und zwar am Fest dieses Heiligen (1.1.), an den Vorabenden des Festes der Geburt Christi (25.12.) und des Epiphaniefestes (6.1.), an den fünf Sonntagen der Großen Fastenzeit vor Ostern, am Gründonnerstag und am Karsamstag.

Außer der oben genannten Chrysostomos-Liturgie und der Basileios-Liturgie spielt die „Liturgie der Vorgeweihten Gaben", die den gleichen Ursprung wie die Karfreitagsliturgie der Römisch-katholischen Kirche hat, eine wichtige Rolle. In dieser Liturgie empfangen die Gläubigen die eucharistischen Gaben, die am Sonntag vorher geheiligt und für diesen Gottesdienst aufbewahrt werden. Die Liturgie der Vorgeweihten Gaben ist mit der Vesper verbunden. Sie wird an den Wochentagen der Großen Fastenzeit, außer den Samstagen, gefeiert. In der Großen Fastenzeit wird die Göttliche Liturgie, welche die Feier der Auferstehung Christi ist, nur an den Samstagen, Sonntagen und Festtagen vollzogen. Um aber den Gläubigen die heilige Kommunion auch während der Woche zu ermöglichen, wird in dieser Zeit die Liturgie der Vorgeweihten Gaben gefeiert.

In der liturgischen Tradition der Orthodoxie gibt es zwei weitere Liturgie-Formen, die einen direkten apostolischen Charakter aufweisen. Es handelt sich einerseits um die sogenannte Jakobus-Liturgie und andererseits um die Markus-Liturgie. Erstere, die unter den Orthodoxen mehr bekannt und weiter verbreitet ist als die Markus-Liturgie, wird dem Herrenbruder Jakobus zugeschrieben und hauptsächlich in den Gemeinden des Patriarchats von Jerusalem am Patroziniumstag des hl. Jakobus (23.10.) und noch an wenigen anderen Tagen des Jahres vollzogen. Die Markus-Liturgie, deren ältere Form in den altorientalischen Kirchen sehr beliebt ist, stammt der Überlieferung nach vom Paulus-Begleiter Markus und wird hauptsächlich in dem vom selben Apostel gegründeten Patriarchat von Alexandrien zelebriert.

Manche wichtige Merkmale der Göttlichen Liturgie

Die Struktur und Symbolik der byzantinischen Liturgie ist, ebenso wie in den übrigen Liturgien des christlichen Ostens, reich entfaltet. Die außergewöhnlich feierliche Form, in der die orthodoxe Kirche ihre Liturgie zelebriert, macht es dem westlichen Besucher meist schwer, ihm vertraute Elemente der römisch-katholischen Eucharistiefeier bzw. der evange-

[10] In diesem Zusammenhang vgl. auch *Konstantin Nikolakopoulos*, Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger, *OFo* 22 (2008) 53-60.

lischen Abendmahlsfeier zu erkennen. Die orthodoxe Göttliche Liturgie besteht aus zwei Hauptteilen:

1. *der Liturgie der Katechumenen* oder Liturgie des Wortes, in deren Mittelpunkt die Lesungen der Epistel und des Evangeliums stehen, und
2. *der Liturgie der Gläubigen* oder dem genuin eucharistischen Gottesdienst, dessen Höhepunkt die Wandlung der Gaben von Brot und Wein und die darauf folgende Kommunion bildet. Dieser Teil der Eucharistiefeier hat einen deutlichen Bezug zur Passion Jesu.

Beide Teile sind in den christlichen Kirchen seit ihrer Frühzeit miteinander verbunden und bestimmen auch den Aufbau der westlichen Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeier.

Der erste Teil der orthodoxen Göttlichen Liturgie hebt die Bedeutung der heiligen Schrift und zugleich der menschlichen Sprache hervor. Die Kirche ist der Leib des menschgewordenen Wortes Gottes. Zugleich antwortet sie als Gemeinschaft der Heiligen auf das göttliche Heil mit Danksagung und Anbetung, mit Bitten und Flehen. Diese theologische Funktion des Wortes im Vollzug der Göttlichen Liturgie lässt erkennen, welche Stellung das Wort im Gottesdienst hat.

Der zweite Teil der Göttlichen Liturgie, nämlich die Liturgie der Gläubigen, die auf die Liturgie des Wortes folgt, ist auf die Kommunion der verwandelten Gaben ausgerichtet.[11] Den Höhepunkt der Göttlichen Liturgie bildet der Vollzug der Heiligen Anaphora, des großen zentralen eucharistischen Gebetes über die vorbereiteten Gaben. Die Kommunion wird zuerst von den zelebrierenden und anderen anwesenden Geistlichen empfangen. Sie nehmen erst das heilige Brot und dann den heiligen Kelch mit entsprechenden Gebeten in Empfang. Mit dem Ruf: „Nahet euch mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe!" eröffnet der Priester die Kommunion der Gläubigen. Die Gläubigen empfangen die Kommunion vor der Mitteltür der Ikonostase (= Ikonenwand) in Form der vermischten Gestalten: Teile des in den heiligen Kelch getauchten heiligen Brotes, die ihnen vom Priester mit einem kleinen Löffel in den Mund gelegt werden. Somit erreicht man den Höhepunkt und zugleich krönenden Abschluss jedes orthodoxen Gottesdienstes.

Subjektive Vorschläge zur Liturgiegestaltung von heute

Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie zeichnet sich durch ihren tiefen theologischen Inhalt und ihre breiten geistlichen Dimensionen aus. Der während der Liturgie sich ergebenden metaphysischen Atmosphäre dienen alle Äußerungen und jedwede Benutzung der Materie, wie z.B. die Architektur des orthodoxen Gotteshauses und die konkreten Richtlinien folgende Wandmalerei (z.B. die Kuppel mit dem Bild Christi als Allherrscher als Symbol der himmlischen Gegenwart bei der Liturgie), die Ikonen von Christus, der Gottesmutter Maria, der Engel und der Heiligen, sowie die Gesänge und die liturgischen Gewänder, Tücher und Geräte, die das einmalige Opfer Christi vergegenwärtigen. Aus diesen Gründen können sich eventuelle Verbesserungsvorschläge für eine „attraktivere" Liturgie nicht an den tiefreichenden und somit erlösenden, soteriologischen Inhalt der Göttlichen Liturgie orientieren. Daher haben die vier unten stehenden, von mir aufgestellten Kriterien

[11] Siehe die weiterführenden Gedanken dazu im Buch von *Dimitrios G. Tsamis,* Λειτουργική, Thessaloniki 1993, S. 87 ff.

für eine geistig, seelisch und geistlich konstruktivere Liturgie ausschließlich praktischen Charakter:

1. Die Liturgie des Wortes, der erste grundlegende Teil der orthodoxen Göttlichen Liturgie, hebt die Elemente der Sprache und der Verkündigung besonders hervor. Die Sprache oder das Wort ist eines der Hauptelemente des christlichen Gottesdienstes. Dieser lebt aus der Offenbarung Gottes in Christus, der selbst „Wort Gottes" ist, und durch die Menschwerdung und durch das Wort der Heiligen Schrift, beides vermittelt durch die Kirche, den Menschen zugänglich wird und ihnen das göttliche Heil zukommen lässt. Da sich in den verschiedenen orthodoxen Kirchen der altgriechischen und altslawischen Tradition von Zeit zu Zeit die Frage nach einer besser nachvollziehbaren und verständlicheren Sprache der Hymnen und Gebete stellt, sollte hier *das Kriterium der liturgischen Sprache* hervorgehoben werden.

In den griechischsprachigen orthodoxen Gemeinden werden bezüglich der sprachlichen Gestaltung der Liturgie von manchen Gläubigen die Übersetzung und Übertragung der liturgischen Texte ins Neugriechische verlangt.[12] Hauptargument der mutmaßlichen Vereinfacher der Texte ist die „offensichtliche" Verständnisschwierigkeit eines großen Teiles der orthodoxen Gläubigen. Für die Lösung eines solch angeblich ernsten Problems sollten wir uns dennoch in die ganz andere Richtung bewegen und entsprechend fragen: Warum haben wir eigentlich dieses niedrige Niveau an Bildung erreicht, sodass wir das einfache Griechisch der hellenistischen und byzantinischen Zeit nicht verstehen können? Warum werden manche Menschen von Panik heimgesucht, wenn sie ein Wort der Reinsprache (Καθαρεύουσα) oder der altgriechischen Sprache hören oder lesen? Geht vielleicht die Kontinuität der griechischen Sprache verloren und wird das sogenannte Altgriechische sogar für die Griechen zur Fremdsprache?

Im Bereich der Kirche, die keine Sammlung philosophischer Kenntnisse beinhaltet, die wir zuerst logisch „verdauen" müssen, herrscht das Erlebnis vor. Da wir Griechen das Glück haben, dass viele großartige Texte der Kirche vorerst in unserer Sprache geschrieben wurden, sind wir danach geistig verpflichtet, diese würdig zu handhaben und in ihrer ersten authentischen Schriftweise zu „achten". Für das private Studium der liturgischen Texte stehen sicherlich mehrere Übersetzungen ins neuere Griechisch zur Verfügung[13]. In Fällen des schwierigen Verständnisses einiger Stellen der liturgischen Texte stehen in den Regalen die Lexika und in der Kirche sind die entsprechenden Predigten und Reden zu finden. Wenn wir aber die vollständige Übersetzung dieser philologischen Denkmäler verlangen, so beleidigen wir uns sicherlich selbst. Hier ist nicht nur die staatliche Ausbildung, sondern auch die Kirche aufgerufen, den Gläubigen die hohe Bedeutung und den großen Wert der konkreten liturgischen Texte durch ihre theologischen Inhalte näher zu bringen.[14]

2. Obwohl im orthodoxen Bewusstsein die Predigt kein primäres Erlösungsmittel im Rahmen der Gottesdienste darstellt, sollte weiterhin für die erwünschte qualitative

---

[12] Für die Frage nach der Sprache der Liturgie siehe auch die Ausführungen von *Dimitrios G. Tsamis,* a.a.O., S. 90.

[13] Im Zusammenhang mit den immer wieder vorgeschlagenen Übersetzungen der Hl. Schrift in der Liturgie vgl. z.B. *E. Kakoulidi,* Γιὰ τὴν μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἱστορία-Κριτικὴ-Ἀπόψεις. Βιβλιογραφία, Thessaloniki 1976. *G. Metallinos,* Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰ., Athen 1977.

[14] Siehe diesbezüglich manche Gedanken über die Übersetzung der kirchlichen Texte in: *Konstantin Nikolakopoulos,* Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum, *OFo* 14 (2000) 168-170.

Liturgiegestaltung *das Kriterium einer aufschlussreichen und ansprechenden Predigt* erwogen werden. Wurde in den vergangenen Jahrzehnten die Predigt vernachlässigt, so erleben wir in der letzten Zeit eine eindeutig aufkommende Blüte, im Sinne des sehr regelmäßigen oder sogar steten Vorkommens der Predigt innerhalb der orthodoxen Liturgie.

Die Predigt, die hauptsächlich der Seelsorge aller Gläubigen dienen soll, sollte im orthodoxen Bereich intensiviert werden. Die gegenwärtige Situation kann aufgrund der mangelhaften Vorbereitung der Prediger als nicht zufriedenstellend bezeichnet werden.[15] Viele Prediger in den orthodoxen Gemeinden zeichnen sich durch keine klare Strukturierung der Themen und durch eine verschwommene Ideologisierung von theologischen Inhalten aus, die keine klare seelsorgerliche Linie beinhalten. Das in der Orthodoxie richtigerweise proklamierte Mysterium der Offenbarung Gottes sollte aber auch mit der täglichen Realität und den menschlichen sozialen Gegebenheiten verbunden werden. Die geforderte Aktualisierung der orthodoxen Predigt bedeutet auf keinen Fall ihre Entblößung vom notwendigen biblischen, christozentrischen oder mystagogischen Charakter.[16] Nur auf diese Weise wird die Kirche auch durch die Predigt den Gläubigen helfen, ihnen praktisch beistehen und in konkreten geistlichen und sozialen Schwierigkeiten erbauenden Ratschlag geben können.

3. Ein weiterer praktischer Verbesserungsvorschlag bezüglich der Gestaltung der orthodoxen Gottesdienste wäre das Überdenken ihrer zeitlichen Rahmen. Genau weil die Orthodoxie für ihre sehr langen Gottesdienste bekannt ist, sollte hier auch *das Kriterium der angemessenen Dauer* derjenigen Gottesdienste, die am meisten besucht werden, erwähnt werden.

Selbstverständlich erhält die Zeit im Rahmen des theologischen Hintergrundes der orthodoxen Liturgie ganz andere Dimensionen.[17] In jeder Liturgie empfinden oder erleben die Gläubigen die Zeit als „Kairos", nämlich als Zeit erfüllt mit Gnade und Erlösung.[18] In diesem Sinne singen wir beim Vollzug des Großen Einzugs den Cherubimhymnus, der an einer Stelle so lautet: „... lasset uns jede irdische Sorge ablegen ..." Trotz dieses geheimnisvollen Charakters sollte die zeitliche Dauer der Liturgie in den Stadtgemeinden überdacht werden. Man sollte dabei die heute herrschenden Umstände einer Gesellschaft mit hart und lang beschäftigten Menschen berücksichtigen. Diese Umstände sind mit denen der Einsiedler und der Mönche, denen ein Tag und die Ewigkeit gleich sind, keinesfalls zu vergleichen. Es ist tatsächlich übertrieben, wenn man die für die Klöster abgefassten monastischen Typika[19], also Ordnungen für die Gottesdienste, auch für die Stadtgemeinden als völlig geeignet ansieht.

4. Ein letzter Kritikpunkt beim Vollzug der Liturgie in der Orthodoxen Kirche betrifft m. E. die fast pathetische und tatenlose Teilnahme der betenden Gläubigen, so wie sie sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat. Daher sollte hierbei *das Kriterium der lebendigen Teilnahme aller Gläubigen* mit Nachdruck betont werden.

---

[15] Weitere Kritik siehe in: *Konstantin Nikolakopoulos,* Ζητήματα λογικῆς λατρείας καί λειτουργικῆς ἀγωγῆς, Thessaloniki 2001, S. 108 ff.

[16] In diesem wichtigen Zusammenhang vgl. das Werk von *Evangelos D. Theodorou,* Μαθήματα ἐκκλησιαστικῆς ρητορικῆς ἤ ὁμιλητικῆς, Athen 1976, S. 150 ff.

[17] Siehe dazu *Dimitrios G. Tsamis,* Λειτουργική, Thessaloniki 1993, S. 89.

[18] *Alkiviadis C. Calivas,* Essays in Theology and Liturgy, Vol. 3: Aspects of Orthodox Worship, Brookline, Massachusetts 2003, S. 37 f.

[19] Siehe dazu *Ioannis Fountoulis,* Μοναχικός Ὄρθρος, 2. Aufl., Thessaloniki 1978.

Da sich die Orthodoxie berechtigterweise der Kontinuität ihrer Tradition mit der der Alten Kirche rühmt, sollte sie sich den damals herrschenden Gewohnheiten anschließen.[20] Seit den ersten Jahrhunderten ist die rege und regelmäßige Teilnahme aller anwesenden Gläubigen beim Vollzug der Gottesdienste sehr bezeichnend. Selbstverständlich hat es auch sehr früh die Gruppen der Lektoren und Kantoren gegeben, welche die zentralsten Teile der Liturgie antiphonisch, also abwechselnd rezitierten. Dies hat aber die lebendige Teilnahme aller Gläubigen keineswegs gemindert. In einem solchen Rahmen zeigte also die Liturgie keinen stark individualistischen, sondern einen eindeutigen Gruppencharakter auf.

Die heutige Praxis beim Vollzug der Göttlichen Liturgie sieht ziemlich enttäuschend aus. Die Mehrheit der anwesenden Gläubigen erweckt den äußeren Eindruck, als seien sie nur Zuschauer eines Prozesses, der dennoch ohne sie stattfindet. Hier sollten sich alle kirchlichen Verantwortlichen entsprechende Gedanken machen, wie es möglich sein könnte, alle Gläubigen in den Lauf und die Tragik der Göttlichen Liturgie einzubeziehen. Die Liturgie stellt keine theatralische Wiederholung von vergangenen Ereignissen dar, sondern sie ist die lebendige und liebende Wirkung Gottes[21], an der alle teilhaben dürfen. Ein wichtiger Punkt zur Intensivierung ihrer Teilnahme wäre dann das praktizierte Mitsingen bei mehreren bekannten Hymnen der Liturgie, so wie auch Apostel Paulus die Christen seiner Zeit dazu anspornt (Röm 15,6).[22] Durch das gruppenweise Singen in der Gemeinde werden die Einheit und die Eintracht der Gläubigen unzweideutig sichtbar. Damit können wir einer andauernd angedrohten Entfremdung der Christen vom gottesdienstlichen Geist gewiss entgehen.

Theologisches Schlusswort

Alles, was man in der Bibel liest und als Lehre der Kirche glaubt, bleibt für den Christen trockene Theorie, solange dies nicht im Gottesdienst der Gemeinde erlebt wird. Das Ziel, das durch die verschiedenen kultischen Handlungen der Kirche mit dem Höhepunkt der Heiligen Kommunion zu erreichen ist, heißt für die Orthodoxe Theologie „Vergöttlichung des Menschen", „Teilhabe an dem Leib Christi und an der Gnade Gottes", letzten Endes „Rettung der menschlichen Seele".

Die Lesungen aus der Bibel, die Predigt, die Gesänge, die Gebete etc. sind *nur Mittel*[23] und kein Selbstzweck. All dies bezweckt nur die geistige Vorbereitung für den Höhepunkt der Liturgie: die Teilnahme am Leib und Blut des Heilandes Jesus Christus. Deshalb wird die Eucharistie nach dem orthodoxen Verständnis so hoch in der Theologie angesetzt. Sie bedeutet unsere Vereinigung mit dem fleischgewordenen Herrn Jesus Christus, und aufgrund dessen ist sie das angestrebte Ziel jedes orthodoxen Christen und nicht irgendein Mittel z.B. zur etwaigen Verbesserung unseres ethischen Zustandes.

In der orthodoxen Liturgie ist mehr als in den Gottesdiensten des Westens die Hervorhebung des metaphysischen Elementes des Christentums bewahrt, ebenso auch die Gemeinschaft mit dem transzendenten Gott. Mittelpunkt der orthodoxen Göttlichen

---

[20] Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos,* Ζητήματα λογικῆς λατρείας καί λειτουργικῆς ἀγωγῆς, Thessaloniki 2001, S. 128 ff.

[21] Siehe dazu *Georgios D. Metallinos,* Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, 2. Aufl., Athen 1996, S. 241.

[22] Mehr zu diesem lebenswichtigen Thema über die orthodoxe Liturgik siehe im Aufsatz von *Konstantin Nikolakopoulos,* Ἡ συμψαλμωδία τῶν πιστῶν κατά τίς μαρτυρίες του Ἀποστόλου Παύλου, in: Akten des Internationalen Kongresses, Berröa 2002, S. 171-183.

[23] Vgl. *Dimitrios G. Tsamis,* Λειτουργική, Thessaloniki 1993, S. 90.

Liturgie ist das Geheimnis, das Mysterium. So strebt der Liturg danach, über die Erde erhöht zu werden und vor dem himmlischen Opferaltar niederzufallen. Zugleich wird auf der anderen Seite auch für die Gläubigen eine überirdische Atmosphäre geschaffen, wobei das Sich-Lösen von den Lebenssorgen, und die Erhebung in eine andere, überirdische Ordnung in Gegenwart des ewigen und unsichtbaren Gottes für die Gottesdienstteilnehmer wahrnehmbar wird.

The Demetrios Chrysoloras' Project: The Critical Edition of His Unpublished Oevre

by Georgios D. Panagopoulos, Patras/Ioannina

Since 1969 when H. Hunger asserted that Demetrios Chrysoloras *„zu jenen byzantinischen Autoren gehört, die wir gut zu kennen glauben, aber seine Schriften sind zum Großteil unediert"*,[1] that is, Demetrios Chrysoloras belongs to those Byzantine authors, who seem to us well-known, but his work remains still unedited, little has be done concerning the long-expected critical edition of his extant work; nevertheless it seems also that Hunger's statement about our knowledge of Demetrios' person and activity is a bit exaggerated. This is said not only because modern scholars, such as A.-M. Talbot, point out that little is known about D. Chrysolora's Biography,[2] but also because it would be risky to maintain that we have an accurate biographical survey of a personality whose work remains in major part unpublished.

The task of our project[3] is to prepare as soon as possible the critical edition of Chrysoloras' still unedited works in order to be able after that to fulfil the gaps of our knowledge and to remove uncertainties related to his literary activity. Our final task is to provide the first critical biography of this unfairly forgotten figure of the political and intellectual history of late Byzantium.

In the following pages after having referred to the main biographical data of Demetrios we'll be discussing two main points: a) First of all we'll give a survey of the literary product of our author. We will refer firstly to his already edited works and then we'll recount all those still unedited. b) Our interest will be dedicated to the first stage of our editorial undertaking, that is, the edition of 4 Chrysoloras' festive-religious Orations, by summarising the problems we have to deal with and the conclusions we have already come to. Last but not least we undertake to give a preliminary account of the perspectives of our research after the accomplishment of the planned edition.

A concise of biographical data

Demetrios Chrysoloras, orator, theologian and politician, was probably of the same age as Emperor Manuel II (1391- 1425) and he was a highly esteemed member of the elite literary group at Manuel's court. It is nowadays quite certain that he was not a brother of the distinguished humanist Manuel Chrysoloras.[4] Between the ruler and Demetrios there was a close relationship and the two men exchanged their writings. Manuel himself felt an

---

1 *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie (Handbuch der Altertumswissenschaft XII 5, 1-2), München 1978.

2 *A.-M. Talbot*, Chrysoloras Demetrios, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, New York - Oxford 1991, p. 454.

3 In the Project's team participate also the colleagues M. Vantaraki and Sp. Panagopoulos.

4 *G. Cammelli*, I doti byzantini e le origini dell' umanesimo. I, Manuele Chrysolora, Firenze 1941, pp. 198-201. *G. T. Dennis*, The Letters of Manuel Palaiologus, Text, Translation, and Notes, Washington D. C. 1977, XXXIV; see however *A. Fyrigos*, Chrysoloras Demetrios, in: *LThK* 2, 1191 and *W. Buchwald - A. Hohlweg - O. Prinz*, Tuculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, München 1963, s.v.; cf. also *F. C. Bizzaro (Hg.),*

enormous delight from receiving and reading in his literary coterie writings of highly literary value.[5] The great esteem in which the two men held each other did not diminish even when Chrysoloras had been put in political charge by the Manuel's nephew and rival Joannes VII first, at an early time, in Silymbria (about the end of the 14th c.) and later on (1403-1407) in Thessaloniki, where Demetrius served Joannes as *mesazon*. During Manuel's journey (1400-1403) to the European courts Demetrius remained in the Byzantine capital and experienced the last terrible phase of the city's siege by the Ottomans (1394-1402). The two last notices about his live concern his attendance as member of the Senate and *oikeios*[6][7] of the Emperor in the synod of 1409 which excommunicated the former bishop Macarius of Ancyra, a notorious enemy of Manuel II,[8] and also his attendance of the synod of 1416 which was summoned to elect a new Patriarch of Constantinople and to reach a settlement about the rights of Emperor within the Church.[9]

The literary output

The literary output of Chrysoloras consists in religious-theological writings on the one side and in secular ones on the other side, which in their turn are divided into those of *stricto sensu* rhetorical-political kind and one of astronomic character.

According to a widespread view, the first scholar who dealt with Demetrios in an attempt to draw up a list of his writings was Sp. P. Lambros (an outstanding Greek philologist, historian and for a brief period prime minister of Greece).[10] He was followed by the Swedish scholar Lundström, who 1906 undertook to complete the Lambros' list with detailed references to the manuscript tradition of Demetrius works.[11] For the history, however, it would be unfair

---

Demetrio Chrysolora, Cento Epistole a Manuele II Paleologo. Testo critico, introduzione, tradizione ecommentario, Napoli 1984.

5 See F. C. *Bizzarro*, Cento Epistole, p. 28: "Manuele II, tipico uomo colto del suo tempo, si entusiasma nel ricevere queste lettere e le legge pubblicamente in una cerchia di amici dotti, come egli stesso ci attesta nella risposta al suo confidente"; cf. *J. W. Barker*, Manuel II Palaiologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick / N. Jersey 1969, 410.

6 Cf. *J. Verpeaux*, Les oiceioi. Note d' histoire institutionelle et sociale', *REB* 23 (1965) 89-99. and *H.–G. Beck*, Byzantinisches Gefolgschaftswesen, in: Ideen und Realitäten in Byzanz (Variorum Reprints), London 1972, XI 8.

7 Cf. *J. Verpeaux*, Les oiceioi. Note d'histoire institutionelle et sociale', *REB* 23 (1965) 89-99. and *H. –G. Beck*, Byzantinisches Gefolgschaftswesen, in: Ideen und Realitäten in Byzanz (Variorum Reprints), London 1972, XI 8.

8 See *J. W. Barker*, Manuel II Palaiologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick / N. Jersey 1969.

9 *Ismael Roca Melia*, Demetrio Chrysoloras y su homilia inedita sobre la dormition de Maria Helmantica 35 (1960) 236, on the basis of a misunderstood passage of Syropoulos, is inclined to claim that our author attended the council of Ferrara Florentia in the entourage of Emperor Ioannis VIII. This is, as already *G. Cammelli*, Manuele Chrysolora, p. 198, had proved, not the case. As a matter of fact the Syropoulos' evidence relates to the council of 1416 mentioned above. See *P. Gautier*, Action de grace de Démétrius Chrysoloras a la Théothocos pour l'anniversaire de la Battaille d'Ankara (28 Juillet 1403), *REB* 19 (1961): Melanges Raymond Janin, 341; cf. *G. Sphrantzis*, Chronicon minus, *PG* 156, 1026. The wrong claim of Roca Melia is repeated by *E. Konstantinou*, Lexikon des Mittelalters, vol. II, München 2003, col. 2051).

10 *Sp. P. Lambros*, Die Werke des Demetrios Chrysoloras, *BZ* 3 (1894) 599-601.

11 *V. Lundström*, Ramenta Byzantina, *Eranos. Acta Philologica Suceana* 6 (1905/06) 50-54.

to fail to mention that already in the second half of the 19th century a nowadays forgotten Greek scholar and Orthodox priest, Andronikos Demetracopoulos, had undertaken pioneer research of manuscripts of Chrysoloras' work.[12]

As far as it concerns the current *Stand der Forschung* it must be pointed out that the main rhetorical writings of our author have been edited. By this we mean the *Comparison between the old and new Rulers,* (a Praise of Emperor Manuel II in the form of *comparison* edited by Lampros[13] and attributed to Chrysoloras by Treu) the *100 Epistles* addressed to Emperor Manuel (a work, edited by the Italian scholar Bizzaro, that integrates at a great length passages from the previous and belongs to the literary genre of the laconic Epistles[14]) and the funny *Praise of a Flea* (a rhetorical plaisanterie preceded by the example of the great M. Psellos[15]. An *Oration* about a problem posed by Antonio d' Ascoli, in which the question of the being and the not being in its relation to the Good is treated from a philosophical point of view, was already edited by J. Tromba in the 17th c. and then once more by J. Basilicos[16] at the beginning of the 20th c.

Unlike the secular writings the theological ones still remain to a great extent unedited. Although the *Logos Synoptikos contra Latinos,* a summarised reproduction of the main points of Neilos Kabasilas' work against the *filioque* doctrine, has been edited by Ass. Prof. Koutsouris in 1998,[17] the Demetrios' *opus magnum,* i.e., the *Dialog contra Demetrium Cydonem* has not yet been published. It is however noteworthy, that a young Cypriot scholar, V. Passiourtidis, has been already engaged in the preparation of the critical edition of this work and the result of his research will be apparently available to the scholars community by 2013.

Then we come - as one could say- to the religious-theological *opuscula.* It concerns his panegyric *Orations* to various religious feasts, saints, or events. It is precisely the edition of this part of Chrysoloras' literary output the purpose of our project is focused on. Except for three *Orations,* one to *Virgin's Dormition,*[18] a *Thanksgiving* to Theotokos (Mother of God) on occasion of the Ottomans' defeat in the battle of Ankara (28, July, 1402),[19] and the *Praise* to St. Demetrios of Thessaloniki, which have been edited decades ago, there are five other ones

---

[12] See the *Andronicos Demetracopoulos'* unpublished concise of patristic literature, which is transmitted by a 19th century manuscript of the Taxiarches' Monastery of Aigion/Greece.

[13] Σύγκρισις παλαιῶν ἀρχόντων καὶ τοῦ νῦν αὐτοκράτορα [Μανουὴλ Παλαιολόγου], ed. *Sp. P. Lamprou,* Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, vol. 3, Athens 1926, pp. 225-245.

[14] See *F. C. Bizzaro (Hg.),* Demetrio Chrysolora, Cento Epistole a Manuele II Paleologo. Testo critico, introduzione, tradizione ecommentario, Napoli 1984, p. 28.

[15] Ed. *Gr. de Andres,* Demetrio Crisoloras el Palaciego, Encomio de la pulga, in: *Helmantica* 35 (1984), 51-69. Cf. *H. Hunger,* Johannes Hortasmenos (ca. 1370-1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text, Wien 1969, p. 92. *G. T. Dennis,* The Letters of Manuel II, p.144.

[16] *J. Tromba Lascaris* (in Latin), Florence 1618. *J. Basilicos,* Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 29 (1909) 159f. Cf. *H. A. Fabricius,* Bibliotheca Graeca 11, pp. 413-414. Also *H.-G. Beck,* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, p. 751. Cf. also *C. Cartagena Carreno,* Demetrio Chrisolora y sus homilias ineditas a la Natividad y Resurreccion del Senor, *Helmantica* 8-9 55 (1967) 5-54, hier 8-9, who relates to some others *opuscula* of Demetrios.

[17] *D. G. Koutsouris,* Δημητρίου Χρυσολωρᾶ, Κατὰ Λατίνων λόγος συνοπτικός ἀφ' ὧν ἐποίησεν ὁ ἁγιώτατος Νεῖλος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Athens 1998.

[18] Ed. *Ismael Roca Melia,* La Asuncion de Maria en Demetrio Crisoloras, Salamanca 1961.

[19] *P. Gautier,* Action de grace de Démétrius Chrysoloras a la Théothocos pour l'anniversaire de la Battaille d'Ankara (28 Juillet 1403), *REB* 19 (1961): Melanges Raymond Janin, 340-357 (the text

that are still waiting for their editor: The *Oration* to *Virgin's Annunciation,* the *Demonstration* of the *miracle of Theotokos Hodegetria (ἐν τοῖς ὁδηγοῖς),* the *Oration* to the *sacred Burial of Christ,* to the *Birth of Christ,*[20] to the *Transfiguration*[21] and to the *Resurrection.*[22] The main codex which transmits these writings is *Escor.* 164 T-III-4, a codex entirely dedicated to Chrysoloras' *Orations.*[23] But for two *Orations (Oration* to the Miracle of *Hodegetria* and *Oration* to the Virgin's Annunciation) it is also *Flor. Laur. Plut.* X 31 that should be taken into consideration[24], although compared to *Escor.* it is obviously of less value for the *traditio texti.* In one case *(Oration to the Christ's Resurrection)* we have also to consult the *Cod. Dionysios' Monastery* 228.[25] To these writings must be added a short treatise against the primate of the Pope (transmitted by *Oxf. Sedleianus Laud.*, gr. 73) and an *opusculum* of astronomical character (transmitted in *Vat. gr.* 1059). After these seven unpublished writings having been edited and also the Passiourtidis' edition having been accomplished our further purpose is to provide the first critical account of Chrysoloras' life and work taking especially into consideration his theological doctrine.

What follows concerns mainly the first stage of our undertaking, i.e. the edition of three of the 5 *Orations* already referred to: The Oration to *Virgin's Annuncation,* this one to the *miracle of Theotokos Hodegetria,* and the *Oration* to the *sacred Burial of Christ.* First, the preliminary conclusions we have arrived at so far.

a) Stylistic elements

The main stylistic feature of Chrysoloras' work, which Carreno[26] had already stressed in his Spanish translation of two still unedited *Orations* of our author (Birth and Resurrection of Christ), is the periodic style. This could be mainly observed in the skilful use of the rhetoric scheme of *antithesis,* that also constitutes the architectural framework of the three *Orations* which we are about to edit *(Virgin's Anuncation, Sacred Burial of Christ, Miracle of Hodegetria).* Chrysoloras transforms in this way a rhetoric feature into a structural element, a fact that gives to his already studied *Orations* an undisputed coherence and a real sense of homogeneity in spite of the theological deviation that frequently seems to interrupt the *Orations'* panegyric character. In this context Chrysoloras' preference for the so-called *ethopoiia* deserves a special

in 348-356). Cf. *M. Vassilaki* (ed.), Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, Humpshire - Butlington 2004, p. 270.

[20] *Fr. Halkin*, Bibliotheca Hagiographica Graeca (= BHG), vol. III, Bruxelles 1957, 1117p, 1074q, Nr. 1893.

[21] *Fr. Halkin*, BHG, vol. III, 1977; see also *Analecta Bollandiana* 72 (1954) 338-339.

[22] Contrary to *Koutsouris'* claim (Δημητρίου Χρυσολωρᾶ, Λόγος κατὰ Λατίνων, 35) this *Oration* has not yet been published. It is transmitted by Cod. *Escor.* 164 T-III-4, 39r-45r and *Dionysios' Monastery* 228, 36v-40r.

[23] *P. A. Revilla*, Catalogo de los Codices Griegos de la biblioteca de el Escorial, Madrid 1936, pp. 510-513.

[24] *A. M. Bandini*, Catalogus Codicum manuscriptorum bibliothecae mediceae laurentianae, Vol. 1, Leipzig 1961, p. 495.

[25] *Sp. P. Lampros (ed.)*, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, vol. I, Cambridge 1895, Nr. 3762, p. 375.

[26] *C. Cartagena Carreno*, Demetrio Chrisoloras y sus homilias ineditas a la Navidad y Resurrection del Senor, *Helmantica* 55 (1967) 19 f.

mention.[27] A lost one is known to us only by a reference in a *Letter* of the emperor Manuel II to our author[28]. Also a short *eidolopoiia* takes up a significant place in the *Oration to the sacred Burial of our Lord Jesus Christ.*[29] It is about a fictitious *dispute* between the Devil and the saints Prophets headed by St. John the Baptist just before the Christ's descent to Hades, the content of which has been obviously inspired by a much earlier apocryphal tradition[30] about the Baptist's preaching in Hades. Chrysoloras has also the habitude to integrate in his works longer or shorter passages from his earlier works. This is the case, already attested by Treu, in the so-called *100 Epistles* addressed to the emperor Manuel II,[31] but also in the *Thanksgiving* to Theotokos, an *Oration* in which appear whole phrases from the unedited *Oration to Virgins' Annunciation.* Nevertheless the rhetorical ability and charm of Chrysoloras' works cannot be diminished because of this practice, as H. Hunger has already argued with regard to the *100 Epistles* just mentioned above. A more accurate study of his whole work would lead most probably to a reconsideration of the Chrysoloras' literary competence which has been called into question by some scholars in the past.[32]

b) Lukianus renaissance

Until quite recently, the only available evidence of the special attraction Chrysoloras felt to the idiosyncratic author of Late Antiquity, Lucian, derived from his *Praise-Oration to St. Demetrios* of Thessaloniki.

In her recent dissertation Myrto Hatzaki[33] pointed out the way in which Dimitrios in his encomiastic *Oration to St. Dimitrios* of Thessaloniki (edited by V. Laourdas in 1957) transformed the Lucians Dialogue *Imagines* (an unparalleled work of appreciation of important art historical monuments of antiquity) into a discourse on the nature of deity between St. Demetrius and his executor, Emperor Maximian. It takes the form of a new dramatic dialogue on the representations of divine beauty and, as it is a Byzantine re-working, its super-imposed Christian meanings".[34] The editor of this writing, V. Laourdas, impressed by this "strange antiquarian show",[35] as he says, suggested that it could be possible to find similar exhibitory references to ancient authors in others unedited Chrysoloras' works. Laourdas was right: We come now to add to the former evidence one more provided by the unedited *Oration to Virgins' Annuncation.* However, it is in the *Oration to the miracle to Thotokos Hodegetria,* where our author returns to his beloved Lucian and especially to the *Imagines:* his extensive

---

[27] *R. Webb*, Ekphrasis, Imagination and Persuation in Ancient Rhetorical Theory and Practice, Humpshire - Butlington 2010, p. 43.

[28] *G. T. Dennis*, The Letters of Manuel II, (*Letter* 46), p. 137.

[29] *Escor.* T-III-4, 22r-39r.

[30] Cf. *Evangelium Nicodemi*; *Hippolyt of Rome*, De Antichristo, 45. *Epiphanius of Salamis*, Hom. in divinis corporis sepulturam, *PG* 43, 453f. *Eusebius of Emessa*, De adventu et annunatione Joannis (Baptistae) apud inferos: *PG* 86, 509 – 526.

[31] *M. Treu*, Demetrius Chrysoloras und seine hundert Briefe, *BZ* 20 (1911) 106-128, hier 115-123.

[32] *P. Gautier*, Action de grace, p. 340.

[33] *M. Hatzaki*, Beauty and the Male Body in Byzantium: Perceptions and Representations in Art and Text, New York 2009.

[34] *Eugenia Russel*, Review of Beauty and the Male Body in: Byzantium: Perceptions and Representations in Art and Text, (review no. 907), URL: *https://www.history.ac.uk/reviews/review/907.*

[35] *V. Laourdas*, Τὸ Ἐγκώμιον τοῦ Δημητρίου Χρυσολωρᾶ εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον, *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 343-354, hier p. 354.

rhetorical description of the miracle alludes apparently to paintings' and sculptures' descriptions provided by Lucian in the work mentioned above.

On this account we have, in our opinion, sufficient reason to affirm Hungers' claim about the emerging of a so-called Lucian renaissance in the late Byzantine decades. At least in the case of Demetrios Chrysoloras this seems to be verified.

c) A special case: The Oration to the Miracle Theotokos ἐν τοῖς ὁδηγοῖς (Hodegetria Monastery) contained in Flor. Laur X 31 ff. 139v-148v

Chrysoloras' *Oration to the Miracle of the Mother of God at the Monastery of Hodegetria* represents the unique Greek source which provides us with a detailed description of the miraculous religious procession that took place every Tuesday in the area around of the *Hodegetria* monastery in the Byzantine capital. The ritual procession included a special act, during which the excessively heavy Icon of Theotokos *Hodegetria* was carried on the shoulders of a single man. Chrysoloras takes it for granted that not even three men might be able to raise the icon from the ground; hence in the eyes of our witness this event appears us a clear miracle of the Mother of God. The two others detailed accounts have been supplied by two foreign travellers in Constantinople, the Russian Stephen of Novgorod (1355) and the Spanish Pero Tafur (15th c.), while Antony of Novgorod and Maximos Kavsokalyvites relate to the event as a clear miracle without going into details.[36]

d) Theological teaching

The aspect of the Chrysoloras we have especially to deal with is his theological teaching. It is well known that Demetrios Chrysoloras belonged to the anti-Latin theological party. The two works mentioned above (The *Contra Latinos* which constitutes a concise report of the Neilos Kavasilas' refutation of the *filioque* defence of Dimitrios Cydonis and the fictitious dialogue *Contra Cydonem* whose edition is now prepared by V. Passiourtidis in London) bear a clear witness to this fact. But it is also in his *Orations*, especially in those still unedited, where before us emerges an outstanding theological personality that is concerned not only with the polemical purposes, but understands to combine the rhetoric – panegyric features with deep insights in theological matters as the original sin, the sotereological meaning of the Death and the Resurrection of Christ. His account, as we hope to show in a special paper, give us the opportunity to talk about a theologian of the purest Hesychastic-palamitic tradition, who nevertheless understands well to deal with the Latin theological tradition and even dared to correct *tacite* theological views even of such a great theologian of the sacred past of the Church, as Gregory of Nyssa.

Conclusion

In conclusion we will discuss the perspectives of our research after the completion of the planned edition.

a) On the basis of Chysoloras' fervent interest in the *Miracle of Theotokos at the Monastery of Theothokos Hodegetria* we think we are justified to assume a special relation between our

---

[36] *R. Janin*, Le Géorgraphie ecclésiastique de l'empire byzantin, Première partie: Les sièges de Contstantinople et le Patriarchat oecuménique, tom. III: Les églises et les monastères, Paris 1964, pp. 203-206; cf. *С. Ю. Житинев*, История русского православного паломничества в X-XVII веках, Moscow 2007, p. 173 f.

author and this renowned Monastery of Constantinople. This suggestion would be more than plausible on account, none the less, of the famous Scriptorium that functioned in this monastery. It is obviously that a literary man of the range of Dimitrios Chrysoloras should be mostly concerned with the diffusion of his literary output; that he found in the *Hodegetria* Monastery's Scriptorium a highly specialised team for such a purpose is, for our opinion, beyond any doubt. But it would be of particular interest to investigate more accurately the Chrysoloras' collaboration with the copyist Joasaph, who was copyist in the Scriptiorium during the time of the literate activity of our author. A cross-section (of manuscripts copied with certainty by Joasaph could allow us by means of collation at least to suggest that the *Escor* 164 T-III-4, (the main witness of the manuscript tradition of Chrysoloras' festive religious Orations we deal with) is a product of Joasaph's scriptorial activity.

b) Moreover, the problem of Chrysoloras' ancient sources should be considered as a specific question. Beyond Lucian's case, Chrysoloras seems to have access to a wide range of the ancient literature. In addition, it should be meaningful to seek eventual similarities and differences concerning the use of ancient sources between Chrysoloras and other scholars of his days. An adequate analysis of this problem could shed more light on the wide philological interests of a distinguished intellectual of the East Roman Empire in the last decades of its existence.

c) Another important issue is the presumed pro-Ottoman attitude of Chrysoloras. The limits of our representation do not permit us to relate extensively to this highly complex question. In this context let us make only the following remark: Although it cannot be disputed that during the last Byzantine decades a clear pro-Ottoman party had been formed within the walls of the capital, which also had gained a strong popular support, and despite the fact that around the turn of the 15th century the leading figure of the pro-Ottomans Greeks was the nephew and rival of the Emperor Manuel II, Ioannes VII, with whom Chrysoloras was closely associated firstly in Selymbria, but also later on in Thessaloniki, where our author served Ioannes as his *mesazon*, it still remains obscure if Demetrios also shared the pro-Ottoman orientation of his master and so sided with the pro-Turkish party. Neither the interpretation of Manuels' *Letter* 33 to Demetrios proposed by Dennis,[37] nor the suggestions of Ducellier[38] allow us to include Demetrios among the supporters of the pro-Turkish policies. As to this issue perhaps we will never arrive at a once-and-for all conclusion nevertheless so long the critical edition of the whole work of Demetrios remains a *desideratum,* one is in no position to make any more than week suggestions, no matter whatever insights one gains from other sources.

[37] See The Letters of Manuel II Palaiologus, (Letter 33), p. 92.

[38] *A. Ducellier*, Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age VIIe-XVe siècle, Paris 1966, p. 400.

Hierarchie als Symphonie: Die Taxis des areopagitischen Kosmos

von Nino Sakvarelidze, Innsbruck

Der vorliegende Beitrag will einen Blick in den komplexen Denkkosmos des Dionysios Areopagites geben. Dabei sollen einige konstitutive Elemente der areopagitischen philosophischen und theologischen Denkstruktur hervorgehoben werden. Die Abhandlung wird an einigen Schlüsselbegriffen des Denkens des Dionysios veranschaulicht und auf der Grundlage der terminologischen Analyse durchgeführt. Zur Behandlung werden der Corpus Areopagiticum Graecum und die altgeorgische Übersetzung der areopagitischen Schriften durch den georgischen Mönch Ephrem Mcire (angefertigt um 1080 auf dem Schwarzen Berg in Antiochien) herangezogen.

Der Kosmos des Areopagites lebt aus folgenden Prinzipien:

a. Hierarchisches Prinzip: Der gesamte Kosmos ist hierarchisch gestuft.[1] Zwei bedeutende Schriften des Corpus Areopagiticum tragen bereits im Titel die Bezeichnung *Hierarchie (De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia).*

b. Triadisches Prinzip: Die gesamte Hierarchie ist in Triaden aufgeteilt: drei mal drei Triaden in der himmlischen Weltordnung, zwei mal drei Triaden in der kirchlichen Hierarchie. Das triadische Prinzip durchdringt und regelt den gesamten dionysianischen Kosmos[2].

c. Analogienprinzip: Die irdische Hierarchie ist in ihrem Wesen zwar von der Himmelsordnung unterschieden, steht jedoch zu dieser in einem Verhältnis der Analogie[3].

d. Anagogisches Prinzip: Der gesamte hierarchisch gestufte Kosmos strebt stufenweise hinaufsteigend und hinaufhebend von unten nach oben. Dies bedeutet: die niederen Ränge streben zu den höheren Rängen (etc.) bis hin zu Gott, dem Einen, bis hin zur göttlichen Schau, zur Schau des Einen[4].

e. Symbolprinzip bzw. Prinzip des Symbolischen: Alles Noetische, Unsichtbare und Verborgene wird den Menschen in sinnlich wahrnehmbaren Symbolen dargeboten. Die Symbole geben den Menschen die Möglichkeit der Teilhabe am Göttlichen.

---

[1] „Nicht nur das Gesamtsystem, sondern auch jede Einzelfunktion sowie jede Funktionsstelle, jede Ebene in diesem System kann mit Hierarchie bezeichnet werden", *Pseudo-Dionysius Areopagita,* Über die Himmlische Hierarchie. Über die Kirchliche Hierarchie, in: *G. Heil (Hg.),* Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen: *BGL* 22, Einleitung, 3.

[2] „Diese Dreierbeziehung ist die Grundlage des wichtigsten Integrationsprinzips dieses Systems, der Analogie", *Pseudo-Dionysius Areopagita,* a.a.O., S. 21.

[3] Analogie „ist es, die im hierarchisch gegliederten Sein den Gegensatz von Identität und Andersheit, zwischen oben und unten, zwischen Vorrangigem und Nachrangigem überbrückt und zwischen den Ebenen vermittelt. Analogie bzw. Ähnlichkeit schafft den Zusammenhalt in der seins- und erkenntnismässig gestuften Weltordnung ... Die Analogie gibt ... jedem Seienden seinen Ort in der Welt und dies in doppelter Weise", *Pseudo-Dionysius Areopagita,* a.a.O., S. 21.

[4] „The primary tasks of Celestial and Ecclesiastical Hierarchy was to identify this variety of sacred veils in the scripture and liturgy, and to elaborate their anagogical or uplifting interpretation", *P. Rorem,* Pseudo-Dionysios. A Commentary and Texts on its Influence. New York 1993, S. 153.

f. Mysterionprinzip bzw. Prinzip des Mystischen: Enthüllte Symbole führen anagogisch zum Geheimnis des Einen und zur Schau des verhüllten Mysterions.

g. Mystagogisches Prinzip: Es handelt sich um eine stufenweise Einführung in das Geheimnis und einen Aufstieg zum größten Mysterion.

h. Kontemplatives Prinzip: Die Initiation in das Geheimnis ist eine sakramentale Theoria oder Beschauung des Mysterions.

Die genannten Prinzipien bilden als konstitutive Elemente die Grundlage des dionysianischen Denkkosmos. Sie werden als „alexandrinische Vision" bezeichnet und sind in der platonischen Philosophie, in der Gnosis und im Neuplatonismus verwurzelt.[5] Anders gesagt: dieses Denken stellt eine himmlisch-hierarchische und gnostisch-mystagogische Schau der Alexandriner dar[6].

Alle Merkmale sind eng miteinander verbunden und bilden ein geschlossenes System. Das hierarchische Prinzip durchdringt den gesamten Kosmos. Zwei Hierarchien – eine noetische, überirdische,[7] (jene diejenige, die nach jenen geordnet ist, jene ihre Hierarchie[8],)

---

[5] *R. Roques*, L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris 1954, S. 3ff. Diesen allen ist eines gemeinsam: Eine stufenartige Darstellung verschiedener Ebenen der Wirklichkeit (Taxis oder Ordnung) ausgehend vom ersten obersten Prinzip. In dieser Denktradition muss auch die hierarchische Welt eines Dionysios plaziert werden, ebd.

[6] Vgl. *R. Bornert*, Les Commentaires Byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siècle, *AOC* 9 (=*Archive de l'Orient Chrétien*) (1966), 72.

[7] νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιος, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 9-10:65.

[8] ἡ κατ' αὐτὰς ἱεραρχία, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 10:65. Vgl. "...die Hierarchie auf ihrer Ebene...", *Pseudo-Dionysios Areopagites,* Über die Kirchliche Hierarchie, I:2, in: *G. Heil (Hg.),* Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, *BGL* 22, 10:97. Der griech. Begriff ἱεραρχία wird ins Georgische fast ausnahmlos mit „mdelt'mt'avrobay" („Prinzip der Hieroi, der Liturgen") übersetzt. Diese Unterscheidung zwischen einerseits „jener Hierarchie, der Hierarchie gemäß ihnen" und andererseits, „dieser Hierarchie, Hierarchie gemäß uns" ist entscheidend für Dionysios.

fleischlose[9], immaterielle[10], himmlische[11], göttliche, selige,[12] unsichtbare[13] und eine sinnliche,[14] irdische, materielle,[15] (diese, unsere Hierarchie),[16] fleischliche, kirchliche,[17] menschliche[18] und sichtbare[19] korrelieren miteinander. Beide Hierarchien sind hinsichtlich ihres Wesens zwar voneinander unterschieden, haben ihren gemeinsamen Ursprung in ein- und demselben, in Gott, dem Schöpfer des Alls. Dies ist der Grund, weshalb die menschliche, d.h. kirchliche Hierarchie in Analogie zur himmlischen, engelischen Hierarchie steht und der sinnliche Kosmos ein Abbild des noetischen Kosmos ist. Die menschliche, sinnliche und sichtbare Hierarchie ist in der himmlischen, noetischen und unsichtbaren Hierarchie verwurzelt, so wie auch der gesamte aisthetische Kosmos im noetischen Kosmos fundiert ist. Dieser

---

[9] ...ἀσώματοί τε εἰσι, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 9:65.

[10] ...τὰς...ἀΰλους ἱεραρχίας..., *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH I:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 16:8.

[11] ...τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH I:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 15:8.

[12] μακαριωτάτας ἱεραρχίας, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 3:8. Hier soll auf ein sprachliches Merkmal des Dionysios verwiesen - eine Superlativform des Adjektivs - „der seligsten Hierarchie".

[13] ἡ πάσης ἀορἀτου...εὐκοσμίας ἀρχή..., *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH V:4, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 2:107. εὐκοσμία wird im Georgischen *(„ket'ilad šemkobilebay")* dem griechischen Kompositum entsprechend durch eine Zusammensetzung von „εὖ" *(„ket'ilad")* und „κόσμος" *(„šemkobilebay")* wiedergegeben: „Ursprung alles unsichtbaren Gutgeschmücktseins", *Pseudo-Dionysios Areopagites*, Saeklesioyisa mγdelt'-mt'avrobisat'vis, V:4, 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. 29-30:195. Hier sei betont, dass κόσμος mit dem „Geschmückten" übersetzt wird, also der ästhetische Aspekt beibehalten wird.

[14] τὰς αἰσθητάς, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH I:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 1:9.

[15] τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ..., *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH II:4, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 3:15.

[16] "...τὴν καθ' ἡμᾶς δὲ (ἱεραρχίαν), *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 10:65.

[17] ἐκκλησιαστική, Überschrift der EH, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 63.

[18] ἐν ἀνθρωπίνοις, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 21:67.

[19] καὶ ὁρατῆς εὐκοσμίας, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH V:4, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 2:107.

Gedanke bildet den Kern der dionysianischen Schau überhaupt. Im komplexen Denksystem des Areopagites kann alles aus diesem Prinzip abgeleitet werden. Selbstverständlich existierten ähnliche Vorstellungen bereits vor Dionysios. Die Erfahrung des Mysteriums „tremendum und fascinans" in den Mysterien der antiken Welt oder die Begegnung mit dem Numinosen in irgendeiner Form gehörten mit zu den größten Erlebnissen des antiken Menschen[20]. Das Besondere am Denksystem des Dionysios ist jedoch, dass er die Erfahrung des Mysteriums in einen ekklesiologischen Kontext übersetzt. So wird die Mysterien- und Symbolhaftigkeit des gesamten Kosmos auf die irdische Liturgie übertragen[21]. In diesem Sinn gedeutet, gewinnt auch die Liturgie einen kosmischen Aspekt.

Liturgische Handlungen, die hier, auf der Erde, in der Kirche vollzogen und von Zeit gefasst werden, dürfen nur in Verbindung mit dem Nicht-Irdischen und Nicht-Zeitlichen, d.h. dem Noetischen, Zeitlosen und Ewigen betrachtet werden[22]. Alles Zeitliche ist für ihn, den Areopagites, Abbild des Ewigen, alles Sinnliche – Abbild des Geistigen[23].

---

[20] *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 2004, S. 13f, 42 f; *W. Burkert*, Antike Mysterien. München 1991, S. 15,18; Vgl. *R. Taft*, Through Their Own Eyes. Liturgy As the Byzantines Saw it. Berkeley, CA 2005, S. 134. „The entire Byzantine world-view illustrates just that (phenomenon). The Byzantines saw the taxis or „order" of their highly ritualized society in Neuplatonic terms: „The imperial court and ecclesiastical institutions ...were seen as images or reflections of the celestial world" (hierin verweist Taft auf *H. Hunger*, „Reditus Imperatoris". in: *G. Prinzig – G. Simon* (*Hgg.*), Fest und Alltag in Byzanz. München 1990, S. 17-35, 17; *A. P. Kazhdan-G. Constable*, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington 1982, S. 157-58; *C. Mango*, Byzantium and its Image, History and Culture of the Byzantine Empire and Its Heritage, *VCSS CS* 191 (1984) 30-32). „This vision was by no means a Byzantine invention; they adopted it from the Late-Antique Greek Christian culture into which Constantinople and its empire were born".

[21] P. Rorem versucht zu zeigen, dass Dionysios in seiner Art der Deutung der Liturgie dem späteren Neuplatonismus, z. B. eines Jamblichus (c. 250-c. 330, sein theurgisches Werk De mysteriis) sehr nahe steht, obwohl er gleich hinzufügt, dass es sich hierbei um eine methodologische Ähnlichkeit handelt (method), s. *P. Rorem*, Pseudo-Dionysius. A Commentary and Texts on its Influence, New York 1993, S. 120-121. Taft bemerkt: „The mystery theology of the Greek Fathers rendered Neoplatonism active and open to sacramental portrayal by taking Platonism's static, vertical vision of the relation between the visible and invisible worlds, and turning it on its side, horizontally, rendering it dynamic by using it to interpret not things but Salvation History", *R. Taft*, Through Their Own Eyes, Liturgy As the Byzantines Saw it, Berkeley, CA 2005, S. 138; *A. Gerken*, Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 65-74.

[22] Deswegen wird seine Deutung der Liturgie in der Forschung oft als eine rein allegorische, un-realistische, a-historische, zeitlose, vollkommen unterschiedliche von der von z. B. Theodors von Mopsuestia (Theodor stellt einen typologisch-geschichtlichen, anamnetischen Typ der Deutung der Liturgie dar) bezeichnet, *P. Rorem*, Pseudo-Dionysius, A Commentary and Texts on its Influence. New York 1993, S. 120, 123, 125, 171, 239. Thunberg nennt diese eine Deutung rein demonstrativen Charakters. *L. Thunberg*, Man and Cosmos. The Vision of St. Maximos the Confessor, New York 1985, S. 72ff, 170-171.

[23] ...αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια καὶ ποικιλίᾳ καὶ πλήθει τὸ συνεπτυγμένον καὶ ἐν ἀνθρωπίνοις τε τὰ θεῖα καὶ ἐν ἐνύλοις τὰ ἄϋλα καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ ὑπερούσια... , *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 21-22. Vgl. die dt. Übersetzung: "...in sinnlichen Bildern das über dem Himmel Befindliche, mit Vielzahl und Mannigfaltigkeit das Unentfaltete, mit menschlichen Vorstellungen das Göttliche, mit materiellen Analogien das Immaterielle, mit den

Auch das Triadensystem ist keine Neuerfindung des Areopagites[24], sondern wiederum nur eine Anwendung auf die kirchliche Hierarchie, deren Handlungen und Mysterien.

Die Übertragung der kosmischen Prinzipien auf die kirchliche Hierarchie impliziert eine Legitimierung der irdischen und menschlichen Hierarchie. Dank ihres göttlichen Ursprungs ist auch die irdische, sinnliche und menschliche Hierarchie heilig. Sie ist heilig[25] und vermittelt die Heiligkeit in dem Maß, wie sie diese von der himmlischen Hierarchie empfängt. Die Hierarchie hat eine stufenartige Struktur, weswegen es höhere und niedrigere hierarchische Stufen gibt. Diese stufenartige Struktur besteht durch Vermittlung, wobei es vor allem um die Vermittlung des göttlichen Lichtes, um Lichtübertragung geht. Die höheren Stufen vermitteln das göttliche Licht und die göttliche Heiligkeit an die darunter stehenden Stufen, so dass diese dazu ermächtigt werden, an der von den höheren Stufen vermittelten Heiligkeit teilzunehmen.[26] Die tiefer liegenden Stufen bewegen sich somit von unten nach oben. Diese Bewegung nach oben, diese Hinaufführung zur höchsten Stufe, diese anagoge[27] ist das eigentliche Ziel der Hierarchie, ihre Hauptaufgabe, ihr Sinn und Zweck. Dank dieser anagogischen Bewegung wird das anagogische Wissen (episteme) erreicht.

---

uns gemassen Ausdrucksmitteln das jenseits von Sein und Denken Stehende", *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Über die Kirchliche Hierarchie, I:5, in: *G. Heil (Hg.)*, Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, *BGL* 22, 99-100. Die Komponente eines jeden dieser Paarungen verhalten sich zueinander wie Bild (Urbild oder Archetyp) und Abbild, wie das Transzendente und das Immanente, wie zeitlose Idee-Eidos und ihre Ausformung oder Formgebung in der Zeit.

[24] Eine Zusammenstellung von manchen wichtigsten Belegen zu hierarchischen Rängen aus dem AT und NT wie aus der kirchenväterlichen Literatur findet sich bei *R. Roques*, L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954.

[25] Τὴν ὁσιωτάτην ἱεραρχίαν, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH I:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 14:8. Auch hier verwendet Dionysios zur Definition dieser Hierarchie nicht einfach „die heilige" oder „die fromme", sondern im Superlativ - „die heiligste", „die frommste" (vgl. andere griech. Begriffe hieros und hagios, siehe unten).

[26] Daher zwei Grundbegriffe: Vermittlung und Partizipation (die Erleuchtenden und die zu Erleuchtenden etc.)

[27] ...ἐπὶ τὰς θείας ...ἀναγόμεθα θεωρίας, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 14-15:65. Hier ist diese „oberste" Stufe - die „göttliche Schau". Theoria ist einer der wichtigsten Begriffe des areopagitischen philosophisch-theologischen Vokabulars, sie konstitutiert die dionysianische Gnoseologie.

Die dionysianische Welt ist durch taxis[28] (Ordnung), symphonia (Harmonie, Übereinstimmung) und metron (Maß) bestimmt[29]. Die Taxis wird als heilig[30] und göttlich[31] definiert, als beste[32] und zum Licht hinaufhebende[33] Ordnung. Die zum göttlichen Licht

---

[28] Taxis als Schlüsselbegriff zum Verständnis der byzantinischen liturgischen Vision schlechthin s. *R. Taft*, Through Their Own Eyes. Liturgy As the Byzantines Saw it, Berkeley, CA 2005, S. 134ff. Vgl. *R. Roques*, L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 35-39.

[29] Zu symphonia und metron-Begriffe siehe *R. Roques*, L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 59-66.

[30] Dafür werden zwei Begriffe verwendet: hiera und hagia. Dionysios spricht von ἱερὰς διατάξεις (*Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH III:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 7-8:18) und ἱερὰν διακόσμησιν (*Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH III:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 11:18) oder: ἱεραρχιῶν ἁγίαις τάξεσι..., (*Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 20:64). Der griech. Begriff ἱεραρχία weist auf ἱερός hin, dass sowohl „Hierarch", „Liturg" als auch „heilig" bedeutet. ἱερός scheint in sich die ursprüngliche antike Bedeutung von Zugehörigkeit den Göttern, den Mysten, den Eingeweihten zu bergen, s. dazu *Gemoll*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, S. 384, zu ἅγιος ebd., 4). Sie ist heilig und ehrwürdig.

[31] ἡ θεία τάξις, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH V:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 13:107. „τῶν θεοπτικῶν τάξεων", *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH V:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 13-14:107. In der georgischen Übersetzung der EH findet sich die Entsprechung „Gottschauende Ordnung", *P'sevdo-Dionise Areopageli*, Saeklesioysa mγdelt'-mt'avrobisat'vis, V:5, 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, 8:196.
Griech. θεοπτικῶν wird ins Georgische mit „*γmrt'is mxilvelobay*" (wörtlich: „Gottesschau") übertragen, wobei „*m-xilv-elobay*" oder „*xilva*" oft synonym zu *theoria* gebraucht wird. Dem letzeren begegnet man nicht selten in den hellenophilen Übersetzungen der Gelati-Schule des 12. Jh. zur Wiedergabe der griechichen noetischen Terminologie (νοέω, ἐννοέω, κατανοέω) , z. B. in der altgeorgischen Gelati-Übersetzung der E.O.D. Maximus des Bekenners heißt es „*ganxilvisat'vis*", *Maksime Aγmasarebeli*, locvisat'vis mamao ćuenoysa, *Hs K* 14 (Historisch-Ethnographisches Museum Kutaisi, 153r / πρὸς κατανόησιν, *Maximus Confessor*, Exp. Orat. Dom: *PG 90*, 876 A in: *P. van Deun (Hg.), CChr SG 23*. Brepols, Turnhout 1991, 23-73, c. 54 f:29-30 / *ad intelligenda, Maximos Confessor*, Exp. Orat. Dom: *PG 90*, 875 A. Während die georgischen noetischen Begriffe in der Regel von *nous (Georg. „goneba", dementsprechend „gagoneba", „mogoneba", „midmogoneba")* abgeleitet werden, wird in dem oben angeführten Beispiel das Moment des Sehens, des Schauens, der Kontemplation (*„xilva"*, synonym zu *„xedva"* oder *„jvreta"*), das zur Erkenntnis, zur Gnosis führt, betont.

[32] καὶ αὐτὴ τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, DN III:3, *in: R. B. Suchla (Hg.)*, Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS* 33, 15:42. Im Georgischen lesen wir: *„rćeuli ganceseba"* (*P'sevdo-Dionise Areopageli*, Saγmrt'tot'a saxelt'tat'vis, 3:3, 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, 6-7:29), heißt wörtlich „die auserwählte Anordnung".

[33] ἡ φωταγωγικὴ τάξις, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, EH V:6, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae:

führende und erleuchtende Ordnung ist die Taxis des gesamten noetischen wie sinnlichen Kosmos, ist die Ordnung des Geschmücktseins[34] und der Harmonie[35].

Die Taxis (Ordnung) wird der Ataxia (der Unordnung) gegenübergestellt, bzw. tetagmenon[36] (das Geordnete) dem atakton (dem Ungeordneten), gleich wie auch kosmion (Harmonie) den Gegensatz zum akosmeton (der Disharmonie) bildet. Die Taxis ist zugleich thesmos (Gebot) Gottes[37]. Ist die Ordnung Gebot Gottes, so ist die Unordnung die Abweichung von diesem Gebot bzw. Sünde. Die Hierarchie der dionysianischen Welt ist vor allem die heilige Ordnung und das göttliche Gebot.[38] Die Ordnung stammt aus Gott, sie ist göttlich und heilig wie Gott; sie ist eine sakrale Disposition, ein Bild der thearchischen Schönheit[39] und

---

PTS 36, 8 - 9:108. Vgl. Georg. *„ganmanat'lebelobit'i dasi"* - „die erleuchtende Ordnung", *P'sevdo-Dionise Areopageli,* Saeklesioysa mgdelt'-mt'avrobisat'vis, V:6, 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, 38:196 – 1:197. Diese Ordnung führt zum göttlichen Licht hinauf, d.h. sie ist erleuchtend. Hier wird eine erleuchtende Funktion der göttlichen Ordnung betont. Die georgische Entsprechung zu dem griechischen Attribut *ganmanat'lebelobit'i* wird ebenso vom „Licht" *(„nat'eli")* bzw. „Erleuchtung" *(„ga-nat'l-eba")* abgeleitet. Georg. *„ganat"leba"* bedeutet sowohl Erleuchtung als auch Ausbildung. Ausbildung und Wissen hat somit mit Licht bzw. Erleuchtung zu tun.

[34] διάκοσμος / διακόσμησις wird ins Georgische sehr oft mit dem Begriff *„šemkobileba"/ „šemkuleba"* übertragen, der dieses harmonisch-ästhetische Element zum Ausdruck bringt.

[35] Kosmion heißt auch Harmonie.

[36] ...τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως..., *Pseudo-Dionysios Areopagites,* CH I:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 36, 4-5:9. Der hier angeführte georg. Begriff zur Übertragung des griech. „τεταγμένη" („ganceseba", *P'sevdo-Dionise Areopageli,* Zecat'a mgdelt'-mt'avrobisat'vis, I:3, 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, 34-35:102) ist in der Regel eine festgelegte Entsprechung für διάταξις (vgl. τάξις - *„cesi,"* „διά -ταξις" - *„gan-ceseba"*, vgl. dt. „An-ordnung").

[37] Es geht um die beste Ordnung der göttlichen Gebote. Vgl. engl. „Order", franz. „l'ordre", dt. Ordnung und An-ordnung etc. Diese Begriffe sind ambivalent und bedeuten sowohl Ordnung, taxis als auch Gebot. Roques weist auf den doppelten Sinn des franz. „l'ordre": „arrangement" et „commandement" hin, *R. Roques,* L'univers dionysien, Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 54.

[38] κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς, *Pseudo- Dionysios Areopagites,* CH III:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 5-6:18.
Dieses Gebot ist göttlich und heilig, von Gott stammend und uns überliefert. Dionysios spricht vom göttlichen Gesetz: ἡ θεία θεσμοθεσία τὴν τῶν ἱερατικῶν τάξεων ἁγιαστείαν, *Pseudo- Dionysios Areopagites,* EH V:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 1-2:108.

[39] εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, *Pseudo- Dionysios Areopagites,* CH III:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 11:18. Auch die georg. Entsprechung zum griech. ὡραιότητος *„šuenierebay" (P'sevdo-Dionise Areopageli,* Zecat'a mgdelt'-mt'avrobisat'vis, 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, 13:111) will den ästhetischen Aspekt hervorheben.

des thearchischen Guten,[40] weshalb sie als eine gute (eutaxia)[41] und glückliche Ordnung (euthates), als Ausdruck des göttlichen Willens bezeichnet werden kann. Sie ist göttlich, weil Gott selbst Ordnung und Harmonie ist. Gott als Prinzip aller Ordnung, als Schöpfer der Welt, hat die Welt in dieser Ordnung geschaffen und will, dass diese Ordnung erhalten bleibt. Jegliche Un-Ordnung ist deshalb außerhalb Gottes zu denken. Die Unordnung ist das Böse und ist als dieses Böse nicht in der göttlichen Ordnung verwurzelt, weshalb sie jenseits und außerhalb Gottes zu denken ist[42].

Dem Kosmos liegt das göttliche Gute[43] und die göttliche Schönheit zugrunde, weswegen er ein gottförmiger guter und schöner Kosmos ist.[44]

---

[40] τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος, *Pseudo- Dionysios Areopagites,* EH I:5, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 7:67. Georg. *„saxierebay" (P'sevdo-Dionise Areopageli,* Zecat'a mγdelt'-mt'avrobisat'vis, I:5, 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, 15 :159 (synonym zu *„siket'e"*) ist ein festgelegtes Äquivalent zum griech. ἀγαθότης, es sei dabei betont, dass *„saxierebay"* von *„saxe" (Bild, Eikon, Typos, Eidos, Form, Gestalt etc.)* abgeleitet wird. So ist das Gute etwas, was Eidos, Form und Gestalt hat. Dieser Aspekt wird im georgischen Begriff expliziert.

[41] εἰς εὐταξίας ἀγγελικῆς, *Pseudo- Dionysios Areopagites,* CH VIII:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 17-18:35.

[42] ἀλλ' οὐδὲ ἐκ θεοῦ τὸ κακόν, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* DN IV, in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33,* 724A.
Auch im Georgischen scheint der Begriff nicht weniger interessant als dessen Gegensatz zu sein: *„bor-oti"* (*„bor"/„bur"*, stammt aus dem Mittelpersischen und bedeutet Dunkel, Schwarz, mit – *„ot"* Endung – *borot,* wie es sich im Georgischen findet, kommt derselbe Terminus im Armenischen vor, im Georgischen taucht er via armeniaca auf, *I. Abuladze,* I. Dzveli k'art'uli enis leksikoni: masalebi (Dictionary of the Old Georgian Language), Tbilisi 1973; *M. Andronikashvili,* Narkvevebi iranul-k'art'ul enobrivi urtiertobidan (Essays on Iranian-Georgian linguistic contacts), Tbilisi 1966 (Summary in English, S. 547-71). Also – das Böse als Dunkles, Verdunkeltes, die Bedeutung die ebenso sehr nah zum dionysianischen Verständnis des Bösen als eine Schwäche, eine Kraftlosigkeit, ein Defekt, Auslassung des Guten, steht. Das Böse besitzt nach Dionysios keine eigene Existenz, keine Realisierung, sondern nur eine Realisierung durch anderes (eine Mit-Realisierung, parhypostasis), weil es um Guten willen und nicht um seiner selbst willen entstanden ist. Wenn das Gute - volle Verwirklichung und Vollendung der eigenen Natur (οἰκεία φύσις) ist, ist das Böse - Abfall vom charakteristischen Guten, Abkehr von dem Weg zur Vollendung der eigenen Natur, Verfehlung des wahren Strebens (vgl. die gesamte Abhandlung über das Böse findet sich in DN 4).

[43] Vgl. Zwei Entsprechungen für ἀγαθὸς – der Gute / τἀγαθὸν – das Gute / ἀγαθότης – die Güte im Georgischen: *„ket'ili"/ „siket'e"* und *„saxieri"/ „saxierebay"*. Der erste georg. Begriff geht auf die *„ket'"*-Wurzel wie im Verb *„ket'-eba"* – „schaffen", „tun" (vgl. griech. ποιεῖν), also das Gute als der Schaffende. Der zweite georg. Terminus stammt aus dem „saxe" (griech. εἶδος) und bedeutet das/ der Gestalthafte. Also: *„ket'ili"/ „siket'e"* – „der/das Schaffende"; „saxieri"/ „saxierebay" – „der/ das Gestalthafte", „Gestalt-und Formgebende". Beide georgische Termini dürfen als Träger des dionysianischen Verständnisses des Guten angesehen werden. Das Gute alleine besitzt die Kraft, zu schaffen und zu gestalten. Das Böse dagegen ist das Form-und Gestaltlose, vgl. georg. *„u-saxuri"*, (wörtlich, „Nichtgute" bzw. „Formlos", „Gestaltlos", „Häßlich").

[44] τῆς θεοειδοῦς εὐκοσμίας..., *Pseudo-Dionysios Areopagites,* CH VIII:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 22:35. Im Georgischen heisst es „gottgestaltiges Geschmücktsein", *P'sevdo-*

Die Begriffe taxis und diakosmesis werden oft synonym verwendet[45] und manchmal beide hendiadisch nebeneinander gestellt.[46]

Dionysios überträgt das hierarchische Prinzip, die Ordnung und Harmonie des noetischen Kosmos auf die sinnliche Welt und die irdische Kirche. Die göttliche, gottgewollte und gottgeschaffene Ordnung des Kosmos erweckt die Frömmigkeit der Gläubigen zum Schöpfer des Weltalls.[47] Diese Frömmigkeit spiegelt sich in der Liturgie und den heiligen Handlungen um das Mysterium Gottes wider. Die liturgischen Texte reden häufig von dieser göttlichen Ordnung, so preist z. B. die Anaphora die schöpferische Handlung Gottes: „Du hast jede Kreatur gemäß einer gewißen Ordnung (diataxin) geordnet (kosmesas)".[48]

So wie der gesamte Kosmos um dieser göttlichen und heiligen Ordnung willen geschaffen ist, so ist die Liturgie, der liturgische Kosmos in der Kirche, in der liturgischen Ordnung konstituiert.

Die gute Ordnung (eutaxia)[49] liegt dem guten Kosmos (eukosmos) zugrunde[50]. Hier ist wiederum eine ästhetische Nuancierung zu spüren. Die Ordnung und der auf dieser Ordnung

---

Dionise Areopageli, Zecat'a mγdelt'-mt'avrobisat'vis, VIII :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, 4, 14:75.

[45] *H. J. Schulz,* Die Byzantinische Liturgie, Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit, in: *J. Tyciak – W. Nyssen (Hgg.),* Sophia. Quellen Östlicher Theologie, Bd. 5., Trier 1980, S. 15-33.

[46] Αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακοσμήσεις, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* DN IV:16, in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33,* 9-10:161.

[47] Genügend Belege dafür finden sich in den Weisheitsbüchern und Psalmen sowie bei Paulus.

[48] Const. Apost. VII, in: *F. X. Funk (Hg.),* Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde, Paderborn 1906, 34:1.

[49] Diese gute Ordnung ist reinigend, erleuchtend und vollendend. Auch die Ordnung besitzt diese dreifache Wirkung von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung: εἰς καθαρτικὴν καὶ φωτιστικὴν καὶ τελειωτικὴν εὐταξίαν διαιρουμένην, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH V:3, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 22-23:106. εὐταξίαν wird wörtlich übertragen mit *„ket'ilad cesierebad" („zur guten Ordnung"), P'sevdo-Dionise Areopageli,* Saeklesioysa mγdelt'-mt'avrobisat'vis, V:3, 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, 21,-22:195; τῆς καθαρτικῆς γὰρ εἰσι τάξεως καὶ δυνάμεις, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH V:6, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 8-9:108. τάξεως entspricht an dieser Stelle „dasi" – „Ordnung" oder „Rangordnung" (*„ganmcmedelobit'isa dasisa", P'sevdo-Dionise Areopageli,* Saeklesioysa mγdelt'-mt'avrobisat'vis, V:6, 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, 18-19:197.

[50] περὶ τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχικῶν θεοειδοῦς εὐκοσμίας, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* CH VIII:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.),* Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 21-22:35/ *„γmrt'is saxisa ket'ilad šemkulebisat'vis" (=gottförmiges gutes Geschmücktsein"), P'sevdo-Dionise Areopageli,* Zec'at'a mγdelt'-mt'avrobisat'vis,

gründende Kosmos sind gut und gottförmig (theoeidos). Gott verleiht seiner Schöpfung und seinem Geschöpf seine eigene, d.h. eine göttliche Form. Die von Gott geschaffene und gegründete Ordnung ist somit gottförmig und gottgestaltig. Taxis und Kosmos partizipieren an Gott, am harmonisierenden Prinzip aller Ordnung und des gesamten Kosmos.[51] Dieses harmonisierende Prinzip stellen Friede und Liebe Gottes dar.

Es ist der Friede und die Liebe Gottes, die alle Dinge gemäß ihrer Natur, ihrem Logos und Wesen, ein jedes einzelne Ding aber gemäß seinem je eigenen Modus und seiner eigenen Art und Weise (tropos) existieren lässt[52]; es ist der Friede und die Liebe Gottes, die alles Seiende sowohl voneinander unterscheidet und trennt (durch deren Eigenschaften) als auch vereint (in der Gemeinschaft der Liebe), es ist der Friede und die Liebe Gottes, die das Ähnliche mit dem Unähnlichen sowie alle Gegensätze zusammenführt, die alles mit allem verbindet, harmonisiert und ohne Vermischung eint.[53]

Das Gute und Schöne, Friede und Liebe sind für Dionysios deshalb die Namen Gottes.[54]

Die von Gott geschaffene gute Welt waltet gemäß der Vorsehung Gottes und kraft des Friedens in der göttlichen Ordnung und im göttlichen Guten, in der göttlichen Schönheit und Harmonie. Kraft der göttlichen Liebe[55] wird alles in allem vereint und eine perichoretische

---

VIII: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, 15-17:127.

[51] κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, CH X:1, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 9 :40. ταξιαρχία wird ins Georgische mit *„cest'-mt'avrobay"* übertragen (*„cesi"* für τάξις, *„mt'avrobay"* für ἀρχία, ἀρχή, ein ähnliches Komposit wie im Griechischen wird gebildet), *P`sevdo-Dionise Areopageli,* Zec'at'a mγdelt`-mt`avrobisat`vis, X:1, 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, 34:131–1:132.

[52] *Pseudo-Dionysios Areopagites,* DN XI:(2), in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33*, 218-219 /„Er... der Schöpfer...des Gesamten Friedens sowie jedes einzelnen Friedens..." ist derjenige, der „...alles in jener unvermischten Einung miteinander verbindet gemäß welcher alles ungeteilt und zusammenhängend geeint ist und dennoch zugleich in der für einen jeden charakteristischen Beschaffenheit unverzehrt besteht...", *Pseudo-Dionysius Areopagita,* Die Namen Gottes, XI: (2), in: *R. B. Suchla (Hg.),* Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eing., übers. und mit Anm. vers.: *BGL 26*, 94.

[53] καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* DN XI:(2), in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33,* 218.

[54] *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962 /Einsiedeln ^{3}1984, S. 192-193; *E. von Ivanka*, De Div. Nom. des ps.-Dionysius, in: *Schol. 15* (1940) 386-399; *Chr. Schäfer*, The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on The Divine Names. Brill Leiden Boston 2006, S. 179. Den Namen Frieden interpretiert Schäfer als Synonym zum Halt (Mone),ebd.

[55] ὁ θεῖος ἔρως, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, DN IV:13, in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33,* 158.

Kommunion[56] geschaffen. Hieran knüpft auch der Begriff der Harmonie an.[57] Gott, der selbst das Prinzip und die Ursache der Harmonie ist, vereint alles Seiende in der Harmonie. Er führt zu einer universellen Übereinstimmung Aller, zu einer gottgewollten und göttlichen, heiligen Harmonie.[58] Diese Ordnung, die zur universellen göttlichen und heiligen Symphonie wird, ist durch Maß bestimmt. Der hierarchische Hinaufstieg zu Gott geschieht für jedes einzelne Seiende gemäß einem ihm zugeschriebenen Maß. Gott selbst ist das Maß aller Dinge. Er ist Ursprung, Anfang und Maß von Zeit und Ewigkeit.[59] Er ist das transzendentale Maß aller Dinge, das ordnende Prinzip selbst. Einer hierarchisch gestuften Welt ist eine ebenso hierarchische Partizipierung am Göttlichen eigen. Eine ursprüngliche Ungleichheit der Ordnungen schließt notwendigerweise eine Ungleichheit der Teilnahmefähigkeit am Göttlichen ein. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die gottgeschaffene und gottgewollte Hierarchie ungerecht ist. Sie ist vielmehr mit der Gerechtigkeit Gottes angefüllt.

Weil die gesamte Hierarchie mitsamt allen ihren Stufen heilig und gottförmig ist, nehmen alle Stufen der Hierarchie grundsätzlich am Göttlichen teil. Der Grad der Teilnahme hingegen ist in den verschiedenen Stufen der Ordnung variabel. Die Erleuchtung der Vernunftbegabten geschieht je nach dem Maß und der Intensität ihrer Fähigkeit zum Empfang der Heiligkeit. Diese Teilnahme am Göttlichen, diese metexis[60], ist durch drei Elemente bestimmt: Axia[61]

---

[56] κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, DN IV:12, in: *R. B. Suchla (Hg.)*, Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33*, 16-17:158. κοινωνία heißt Gemeinschaft und Kommunion, ebenso behält die georgische Entsprechung *„ziareba"* diesen Doppelsinn bei, *P'sevdo-Dionise Areopageli,* Saγmrt'ot'a saxelt'at'vis, IV: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, 4–5:41.

[57] ἁρμόζω bedeutet „angleichen", franz. „ajuster", *R. Roques*: L'univers Dionysien,dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 64.

[58] εὐθείᾳ, *Pseudo-Dionysios Areopagites*, DN IV:8, in: *R. B. Suchla (Hg.)*, Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33*, 6:153. θεσμὸν ἐν ἁρμονίᾳ θείᾳ καὶ ἀναλογίᾳ πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* CH X:1, , in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 9-11:40.

[59] ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὀντότης καὶ αἰὼν τῶν γινομένων, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* DN V:4, in: *R. B. Suchla (Hg.)*, Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33,* 20-21:182.

[60] μετέχειν, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 8:65.

[61] ...κατ' ἀξίαν, *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 3:65.

(Würde), Symmetria[62] und Analogia[63]. Axia meint die eigene Würde und den authentischen Willensaudruck eines Vernunftbegabten, die auch Gabe Gottes ist. Sie hat eine kathartische und konvertive Funktion für die Vernunftbegabten und ist eine freiwillige Antwort der geschaffenen Vernunft auf die freiwillige Initiative Gottes gegenüber seinem Geschöpf. Der Bezug der Vernunftbegabten zu Gott wird durch Analogie und Symmetrie hergestellt. Diese sind göttliche Ideen, Paradeigmata und Prädeterminierungen vor der Erschaffung der Hierarchie. Zugleich sind sie auch Ausdruck des göttlichen Willens. Gott ist derjenige, der durch alles Wesen schaffende und allem Wesen präexistierende logoi[64] alles Seiende und verschiedene Ordnungen und Grenzen schafft. Er ist derjenige, der das Maß aller Dinge ist und das Maß für jedes einzelne Seiende bestimmt, sodass das Maß der Geschöpfe ständig auf den Willen und die Ideen Gottes bezogen ist.

Einheit ohne Vermischung in Ordnung, Maß und Harmonie, Einheit durch Symmetrie und Analogie, hierarchisch-anagogischer Aufstieg je nach Maß der göttlichen Fähigkeit sind fundamentale Charakteristika des dionysianischen Kosmos, der kosmischen Taxis der Welt des Areopagites. Dieser Kosmos ist eine gute und schöne Ordnung, göttlich und heilig, gottgewollt und von göttlicher Gerechtigkeit angefüllt, an dem göttlichen Guten und der göttlichen Schönheit teilhabend, d.h. gottförmig und gottgestaltig. Durch ihre Partizipation an dem Göttlichen Einen wird sie gottgeformt und gottgestaltet, gottschauend. Dieser Eukosmos – der gute Kosmos – ist hierarchisch, d.h. gestuft gemäß dem Prinzip des Hieros und für die Heiligkeit bestimmt. Dies ist das heilige und heiliggestaltete Geschmücktsein. Dies ist eine reinigende, erleuchtende und vollendende wie auch gereinigte, erleuchtete und vollendete Taxis, eine teletike – geweihte und in der Weihe vollendete und theoptike – gottschauende und zur Gottesschau vollendete Ordnung, eine Gesamtordnung aller Ordnungen, eine taxiaarchia oder das Prinzip aller Ordnung. Das Ethische wie das Ästhetische, das Hierarchisch-Scheidende wie das Harmonisierend-Vereinende finden ihren Platz in diesem Denkbild. Der georgische Terminus „t'ana-modaseoba" für griech.

---

[62] ... τῶν αἰσθητῶν συμβόλων, ... ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἑνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα (θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν), *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 12:65. Symmetrie ist hier das Maß eines jeden. Griech. ἐν συμμετρίᾳ wird im Georgischen mit *„sazomisaebr"* (*„sazomisaebr"*= „gemäss dem Maß", „je nach Maß") wiedergegeben, *P`sevdo-Dionise Areopageli,* Saeklesioysa mydelt`-mt`avrobisat`vis, I: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, 7-9:157. Derselbe georg. Terminus *„sazomi"* tritt an einer anderer Stelle als Äquivalent für das griech. μέτρον.

[63] ...ἡ κατ' αὐτὰς ἱεραρχία, τὴν καθ' ἡμᾶς δὲ ὁρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλίᾳ πληθυνομένην...., *Pseudo-Dionysios Areopagites,* EH I:2, in: *G. Heil - A. M. Ritter (Hgg.)*, Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae: *PTS* 36, 10-12:65. Wiederum geht es um zwei Hierarchien: die eine jene, nach ihrer Art, und die andere - unsere, nach unserer Art.

[64] Hierauf greift Maximos der Bekenner zurück und entwickelt seine eigene Lehre über logoi, s.dazu *L. Thunberg,* Man and Cosmos. The Vision of St. Maximos the Confessor, New York 1985, S. 160-161; siehe auch *I. H. Dalmais,* La theorie des „logoi" des creatures ches saint Maxime le Confesseur, *RSPhTh 36* (1952) 244-249.

συμφυΐα[65], abgeleitet von „dasi" – Truppe, Rangordnung, „mo-das-eoba"[66] – Existenz als Rangordung, in Rangordnung, „t'ana" – mit (griech. συν) will dieses harmonische Sein in Rangordnungen und in Ordnung, diese harmoniebringende und formgebende Ordnung aller oder eine volle Mit- und Gesamtordnung, eine Symphonie der gesamten noetischen und sinnhaften Welt, der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, der Engel und der Menschen mit besonderer Kraft zum Ausdruck bringen.

---

[65] ...καὶ ἐναρμόζεται συμφωνίᾳ παντελεῖ καὶ ὁμονοίᾳ καὶ συμφυΐᾳ συναγομένη τε ἀσυγχύτως, ἀδιαρέτως τε συνεχομένη, *Pseudo-Dionysios Areopagites,*, *DN XI:2,* in: *R. B. Suchla (Hg.),* Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus: *PTS 33* (Berlin 1990), 11-13:219 (... und paßt sich der vollkommenen Eintracht, Einigkeit und Verbindung an, indem sie unvermischt aufgenommen und ungeteilt zusammengehalten wird", *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Die Göttlichen Namen, XI:2, in: *R. B. Suchla (Hg.), Pseudo-Dionysius Areopagita*, Die Göttlichen Namen, eing., übers. und mit Anm. vers.: *BGL 26* (Stuttgart 1988), 51-53:95) /„და შეიწყობვის ყოვლითურთითა ერთ-ჴმობითა და ერთ-ნებაობითა და თანა-მოდასეობითა შეურევნელად შემოკრებული და განუყოფილად განფენილი ", (=*„da šeicqobvis qovliturt'it'a ert'-xmobit'a da ert'-nebaobit'a da t'ana-modaseobit'a šeurevnelad šemokrebuli da ganuqop'ilad ganp'enili...*", wörtlich: „und stimmt mit der gänzlichen Einstimmigkeit, Einwilligkeit und Mitordnung (Gemeinschaft der Ordnungen) überein, indem sie unvermischt umgeben und ungeteilt ausgedehnt wird", *P'sevdo-Dionise Areopageli*, Saγmrt'ot'a saxelt'at'vis, XI: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), 29-31:88.

[66] *P`sevdo-Dionise Areopageli,* Saeklesioysa mγdelt`-mt`avrobisat`vis, VII (III):10, 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, 15-18:218.

Das Mysterium der Taufe in der Armenischen Apostolischen Kirche. Ein ökumenischer Weg zueinander aus armenischer Perspektive.

von Diradur Sardaryan, Göppingen

Im April 2007 unterzeichneten 11 der 16 Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, darunter auch die Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland, eine Erklärung zur gegenseitigen Taufanerkennung. Diese Erklärung ist, nach der Unterzeichnung des Lima-Dokuments von 1982, ein weiteres wichtiges Ergebnis der ökumenischen Bemühungen, welches auch seitens der Armenier theologischer Reflexion bedarf.

Wenn es sowohl bereits im Tauftext des Lima-Dokumentes[1], als nun auch in der in Magdeburg unterzeichneten Erklärung[2] gesagt wird, dass die Taufe nicht nur in die jeweilige Konfessionskirche, sondern auch in den Leib Christi eingliedert und wenn gerade diese Eingliederung das Entscheidende ist und letztlich die theologische Grundlage für die gegenseitige Taufanerkennung bildet, dann stellt sich die Frage, wie der weitere ökumenische Weg zueinander aussehen könnte. Um auf diese Frage eine Antwort aus armenischer Sicht geben zu können, müsste man zunächst einen Blick auf das armenische Taufverständnis werfen. Deshalb werden im Aufsatz zunächst die dogmatisch-theologische Deutung des Taufmysteriums, die liturgiegeschichtliche Entwicklung der Taufordo und die kirchenrechtlichen Vorschriften kurz erörtert. Auf der Grundlage der gewonnenen Kenntnisse wird dann der Versuch unternommen, auf die oben gestellte Frage eine Antwort zu geben.

1. Dogmatisch-theologische Deutung des Taufmysteriums

Im Katechismus der Armenischen Kirche heißt es: „Die Taufe ist jenes heilige Mysterium, welches uns von menschlicher Ursünde reinigt, eine Wiedergeburt in das durch die Gaben des Hl. Geistes erneuerte Leben gibt und in die Kirche Christi aufnimmt".[3] Dieser Satz zeigt ziemlich deutlich, dass die Taufe bei den Armeniern vor allem auf dem *johanneischen* Verständnis der „Wiedergeburt" basiert ist.[4] Der Mensch wird durch die Taufe bzw. „durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist" (Tit. 3, 5) von Christus gerettet. Der durch den Elternleib geborene Leib wird bei der Taufe durch den Geist zu einem neuen Leib, welcher in den Neuen Bund des Göttlichen Erlösungswerks aufgenommen wird.

---

[1] Im Lima-Dokument zur Taufe von 1982 heißt es im Abschnitt 15 wörtlich: „Gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als ein bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe ausdrücklich erklären."

[2] In der Magdeburger Erklärung zur Taufe von 2007 heißt es: „Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit".

[3] *Arschak Ter-Miqaelyan,* Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը (Katechismus der Heiligen Kirche Armeniens), Hl. Etschmiadzin 2007, S. 395.

[4] Ausführlich darüber siehe *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 326-329.

In diesem Sinne ist die Taufe, wenn sie ordnungsgemäß durchgeführt wurde, ein *einmaliges* und *unwiederholbares* Geschehen.[5]

Doch auch das paulinische Verständnis der Taufe als Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi (Röm. 6,3f), wodurch sich zum einen das Bild eines Herrschaftswechsels (von der Knechtschaft der Sünde zum „Sein in Christus" – Röm. 6), zum andern aber auch die Vorstellung der Eingliederung in den *einen* Leib Christi (1. Kor. 12,13 und Gal. 3:27) nahelegt, hat im armenischen Taufverständnis, zumindest nach den Katechesen des Hl. Cyrills von Jerusalem, seinen unverzichtbaren Platz.[6] Der Mensch ist vor der Taufe ein Abbild des Adams, des alten Menschen, der erst durch die Taufe zum Abbild Christi, des neuen Menschen, wird, indem er zunächst mit Christus stirbt, um dann mit Ihm aufzuerstehen. Erst nach dieser Wiedergeburt beginnt das wahrhaftig freie Leben des Menschen in Christus.[7]

Die wichtigste Komponente bildet dabei, dass alle Getauften „zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes" gelangen, um „zum vollkommenen Menschen [zu] werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen" zu können (Eph. 4, 13). Der Neue Mensch wird „nach dem Bild seines Schöpfers erneuert", „um ihn zu erkennen" und um mit ihm in einer Beziehung, in einer Kommunion, zu sein.[8] Dabei ist das Katechumenat ein unverzichtbarer Teil auf dem Weg zur Taufe. Auch wenn das Katechumenat in der Armenischen Kirche nur drei bis vier Wochen dauert, bleibt festzuhalten, dass ohne den Glauben an den Dreieinen Gott, ohne den Glauben an Jesus Christus als den Erlöser der Welt, eine Taufe keine rettende Kraft haben kann.[9] Dabei soll sich der Täufling ständig im Glauben festigen, damit er mehr und mehr die Charismen des Heiligen Geistes genießen kann. Für die Vorbereitungsphase ist es ausreichend, dass der Mensch sich zunächst von der Herrschaft des Bösen abwendet und zu Gott umkehrt, indem er seinen Glauben durch „Erkenntnis des Sohnes Gottes" immerwährend bekräftigt.[10]

Da das Ziel der ökumenischen Bemühungen letztendlich nur die Einheit des Glaubens der Christlichen Gemeinschaften sein kann, ist es in ökumenischer Perspektive gerade deshalb so wichtig zu sehen, was denn als „Minimalanforderung an Glaubenskenntnis" seitens der Armenischen Kirche gefordert wird, um jemandem die Taufe zu gestatten.

---

[5] Vgl. Eph 4, 4-5: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe".

[6] Vgl. *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 327; *Arschak Ter-Miqaelyan*, Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը (Katechismus der Heiligen Kiche Armeniens), Hl. Etschmiadzin 2007, S. 395ff.; *Serge Mailyan*, Ոսկեփորիկ, Կրոնական Գիտելիքների Հանրագիտարան, Մաս Բ (Woskeporik, Lexikon der religiösen Kenntnisse, Teil II.), Hl. Etschmiadzin, 1993, S. 46ff.

[7] *Grigor Lusavoritsch*, Համախապատում (Hatschachapatum), Venedig 1838, B 423.

[8] Vgl. Kol 3, 9-11.

[9] Wegen der zunehmenden Säuglingstaufen ist im Laufe der Geschichte das Katechumenat in der armenischen Kirche praktisch weggefallen. Doch nicht nur nach dem Zerfall des Sowjetregimes in Armenien, sondern zunehmend auch in der armenischen Diaspora, ist die Notwendigkeit der Wiedereinführung des Katechumenats, zumindest aus pastoraler Sicht, deutlich spürbar.

[10] Vgl. *Hovhannes Odznetsi*, Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք, Venedig 1953, S. 409ff.; *Eghische*, Սրբոյ հարւն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւն, Venedig 1859, S. 344ff.; *Agatangelos*, Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, Tiflis 1882, S. 238-239; Vgl. *Arschak Ter-Miqaelyan*, Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը (Katechismus der Heiligen Kiche Armeniens), Hl. Etschmiadzin 2007, S. 397.

Über die sogenannte „Minimalforderungen an Glaubenskenntnis" berichtet die Eingangsrubrik des Taufmysteriums im großen Euchologion der Armenischen Kirche (arm. Maštoc'). Hier wird darauf hingewiesen, dass der Täufling zunächst für die Taufe vorbereitet werden soll, indem man ihn „den Glauben und die Lehre der Heiligen Kirche" unterrichtet. Dabei sind kleine, aber durchaus wichtige Unterschiede zwischen Jerusalemer[11] und Etschmiadziner[12] Maštoc' Ausgaben festzustellen. Hier die Übersetzungen:

Jerusalemer Maštoc' Ausgabe	**Etschmiadziner Maštoc' Ausgabe**
„Will man einen Erwachsenen zum Christen machen, ist es vorher nicht recht ihn in die Kirche einzulassen, sondern mindestens drei Wochen vor der Taufe soll man ihm die Hand auflegen und ihn im Glauben und der Lehre der Kirche unterweisen.	„Vor der Taufe (eines Erwachsenen), der Christ werden will, muss man ihn im Glauben und der Lehre der Heiligen Kirchen unterweisen.
Das Göttliche der Heiligen Dreifaltigkeit, Ihre Schöpfung und das Geschaffen-Sein aller übrigen Dinge, -	D.h. die Dreieinigkeit der Göttlichen Personen, die Schöpfung der Welt, -
und dann die Geburt Christi. Sogleich der Reihe nach die gesamte Oikonomie: - - - -	die Auswahl der heiligen Männer, die Geburt Christi, und all seine rettende Oikonomie, die Taufe durch Johannes, die Predigten, die Wundertaten, der Verrat,
das große Mysterium des Kreuzes, -	das Kreuz, der Tod,
das Begräbnis Christi, die Auferstehung, die Himmelfahrt zum Vater, -	das Begräbnis, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Kommen des Heiligen Geistes,
und die Wiederkunft, die Auferstehung aller Körper, die Auswahl der Gläubigen und die Vergeltung nach eines jeden Werken". -	die Wiederkunft Jesu, die Auferstehung aller Menschen, - die Vergeltung der Werke, und die sieben Sakramente der Heiligen Kirche".

[11] Մաշտոց, յորում աւանդին սրբազան արարողութիւնք ազգիս ըստ սահմանադրութեան սուրբ եկեղեցւոյս հայոց, Jerusalem 1933.

[12] Մաշտոց, յորում աւանդին սրբազան արարողութիւնք ազգիս ըստ սահմանադրութեան սուրբ եկեղեցւոյս հայոց, 3. Auflage, Hl. Etschmiadzin 2001, S. 3.

Es ist zu bemerken, dass in ältesten Handschriften der Teil „die Auswahl der Gläubigen" (Maštoc' von Jerusalem) bzw. „die Auswahl der heiligen Männer" (Maštoc' von Etschmiadzin) sowie die Teile „das Kommen des Heiligen Geistes" und „die sieben Sakramente der Heiligen Kirche", die letzteren sind nur in der Etschmiadziner Ausgabe zu finden, fehlen.[13] Dieser Sachverhalt wirft einige Fragen auf, die für die ökumenischen Diskussionen von großem Interesse sind, z. B. die Frage nach den „sieben Sakramenten", deren Zahl, Verständnis etc. Hier ist es deshalb notwendig zu klären, welche Glaubensinhalte unbedingt zum Katechumenat hinzugehören müssen und welche nach der Taufe nachgeholt werden können.

Auf jeden Fall zeigen die genannten Eingangsrubriken die Wichtigkeit der Taufvorbereitung und die notwendigen Kenntnisse über den Glauben. Vom erwachsenen Taufkandidaten werden das Glaubenskenntnis sowie ein christliches Heilsbewusstsein gefordert. Bei der Säuglingstaufe weist die Kirche ausdrücklich darauf hin, dass die Eltern des Kindes, der Taufpate und die Kirche die Verpflichtung haben, sich um ihre Taufkinder bzw. Kinder zu kümmern und sie im Geiste des Glaubens und der Frömmigkeit der Armenischen Kirche zu erziehen.[14]

In diesem Kontext ist es wichtig zu bemerken, dass nach dem Katechumenat, am Tag der Taufe, zunächst die *abrenuntiatio diaboli* sodann die *professio fidei* stattfinden.[15] Dabei ist die *professio fidei* die notwendige Bestätigung, dass der Täufling den Glauben in dessen wichtigen Punkten kennt. Erst dann darf die eigentliche Taufe stattfinden.

Der Glaube nimmt demnach die zentrale Stelle in der Taufe ein. Deshalb ist es eindeutig klar, dass ohne *Umkehr zum wahren Glauben*, die *Taufe* ihrer Bedeutung entleert ist. Der Katechismus der Armenischen Kirche sagt eindeutig: „es ist unmöglich einen nicht umgekehrten Heiden oder ein Kind ungläubiger Eltern zu taufen"[16] und erklärt weiter, dass Familien von den Aposteln und Apostolischen Vätern erst nach der Unterweisung im Glauben getauft wurden.[17] Andersfalls werden sowohl die Getauften als auch diejenigen, die getauft haben, verurteilt. Eine Ausnahme bilden dabei nur die Kinder, welche in kirchlichen sozialen Einrichtungen aufwachsen.[18]

Gleichzeitig ist es notwendig darauf hinzuweisen, dass in der Armenischen Kirche, so wie es auch in anderen Altorientalischen und Orthodoxen Kirchen der Fall ist, die Taufe nur der Anfang der Eingliederung eines Menschen in die kirchliche Gemeinschaft ist, die durch

---

[13] Vgl. *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 107.

[14] Einer der größten Lehrer der Armenischen Kirche Yovhannês Erznkac'i (Plowz), sagt in dieser Zusammenhang: „die Christen sind verpflichtet ihre Kinder in Heiligkeit und Makellosigkeit zu erziehen, vom Tag der Taufe bis sie Erwachsen werden. Wenn es fühlen beginnt, soll er Sich-Bekreuzigen lernen; wenn er Laufen beginnt, soll er in die Knie gehen lernen; wenn er frei sprechen beginnt, soll er das Glaubensbekenntnis lernen, welches sein Taufpate bei der Taufe ausgesprochen hat". *Yovhannês Erznkac'i (Plowz)*, Խրատ բոլոր Քիրստոնեաներուն, Beirut 1984.

[15] Ausführlicher siehe *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 290.

[16] *Arschak Ter-Miqaelyan*, Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը (Katechismus der Heiligen Kiche Armeniens), Hl. Etschmiadzin 2007, S. 399. Vgl. *Nerses Snorhali*, Ընդհանրական Թուղթք, Hl. Etschmiadzin 1865, S 311-314; *Yovhannês Imastaser Ôjnec'i*, Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք, 2. Aufl., Venedig 1953, S. 6.

[17] Vgl. Ebd.

[18] Ebd., Vgl. auch *Nerses Snorhali*, Ընդհանրական Թուղթք, Hl. Etschmiadzin 1865, S 81.

zwei weitere Mysterien, die Salbung mit dem Heiligen Myron und dem anschließenden Kommunionempfang, vollendet wird. Die Deutung dieser Mysterien und dementsprechend deren Reihenfolge, die auf dem ökumenischen Weg zueinander eine durchaus große Rolle spielen können, wird im nächsten Teil berücksichtigt.

2. Kurzer Rückblick auf die liturgiegeschichtliche Entwicklung und die gegenwärtige Struktur der armenischen Taufordo.[19]

Der Rückblick auf die liturgiegeschichtliche Entwicklung und die Struktur der Taufordo der Armenischen Kirche, welche als einer der ältesten uns überlieferten Taufriten gilt,[20] ist für uns von großer Bedeutung. Dieser Rückblick führt einerseits zu einem besseren Verständnis der jeweiligen Tradition, andererseits ermöglicht er uns, die alte Form der Taufordo mit der gegenwärtigen Form zu vergleichen und zu sehen, welche Änderungen – in unserem Fall konkret in der armenischen Praxis – vorgenommen wurden und wie sie auf die ökumenische Diskussion wirken können.

Obwohl in Armenien das Christentum bereits seit apostolischer Zeit verbreitet war, sind die sog. *Aghatangeli Historia*[21] und *Vita Grigorii*[22], die ältesten armenischen Quellen, die uns über das armenische Taufritual in seinen Anfängen informieren.[23] Beide Quellen weisen darauf hin, dass der Heilige Gregor und seine Gefährten den König und das gesamte Königshaus einen Monat lang für die Taufe vorbereiteten. Dabei wurden die Taufkandidaten zur Umkehr aufgefordert. Sie bekamen eine Unterweisung im Glauben und bereiteten sich außerdem durch Fasten und Gebet auf das große Ereignis vor.[24]

Am Tag der Taufe begaben sich alle zum Flussufer. Vor der Taufe wurden zunächst die Häupter der Täuflinge von Gregor gesalbt und mit einem Kreuz bezeichnet. Dieser

---

[19] Zwei Werke der Neuzeit muss man unbedingt konsultieren, wenn man die armenische Taufordo im Lichte der Liturgiewissenschaft erleuchten will. Zunächst ist die Arbeit von *G. Winkler*, Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und Liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. Bis 10. Jahrhunderts, München 1977, zu nennen, welche die Frühzeit und den Befund in den ältesten Handschriften thematisiert. Zweitens muss man auf die Arbeit von *Charles Renoux*, Initiation chrétienne I: Rituels arméniens du baptême. Traduits, introduits en annotés (=Sources liturgieques 1), Paris 1997, hinweisen, die eine Darstellung des heutigen armenischen Taufordos nach der Edition von Venedig (1833) und Jerusalem (1933) mit einer ausführlichen Einleitung anbietet.

[20] Vgl. *G. Winkler*, Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und Liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. Bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 313.

[21] *Agat'angelos*, Հայոց պատմութիւն (Kritische Ausgabe von G. Ter-Mkrtc'ean und S. Malkhasyanc', Übersetzung von B. Ulubabyan), Eriwan 1982.

[22] *N. Marr*, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия), St. Peterburg 1905.

[23] Vgl. dazu die Ausführliche Untersuchung bei *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 12ff.

[24] Zum Unterschied an Untersuchungen, wird es in der Armenischen Kirche tradiert, dass der Heilige Gregor 65 Tage vor der Taufe das Volk unterwies und dann eine 5-tägige Fastenzeit angeordnet hat. Zur Erinnerung an dieses Ereignis wurde im armenischen Kirchenkalender das 5-tägige Fasten der Katechumenen (Առաջաւորաց Պահք) eingeführt. Vgl. dazu *Aram Dilanyan*, Տերունական Տոներ, Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու Տոները (Տոնախոսական բացատրությամբ), In: Հոգևոր Գրադարան ԻԷ, Hl. Etschmiadzin 2006, S. 102.

präbaptismalen Salbung folgte die Wasserweihe mit dem Öl. Erst dann begann die eigentliche Taufe. Gregor legte die Hände auf und tauchte die Täuflinge dreimal unter. Nach dem Taufvollzug kleideten sich die Neugetauften in weiße Gewänder, was auf das neue, von den Sünden gereinigte, Leben hinweisen sollte. Sie entzündeten Kerzen, Lampen und Fackeln, und zogen zum „Haus Gottes", um dort nach einer Nachtwache die Eucharistie zu feiern. Von einer postbaptismalen Salbung wird hier nicht gesprochen. Dies bestätigen auch die Untersuchungen von G. Winkler. Sie zeigen eindeutig, dass sowohl die syrische als auch die armenische Tradition an der Wende des 4. Jahrhunderts noch keine postbaptismale Salbung kannten.[25]

Die nächsten vorhandenen schriftlichen Quellen, die uns zum Thema Taufe in der Armenischen Kirche informieren, sind die ältesten Handschriften der armenischen Taufordo vom 9. – 10. Jahrhundert.[26] Deren Edition und Untersuchung von G. Winkler zeigen, dass die Struktur des ältesten armenischen Taufformulars im Vergleich etwa mit den ältesten syrischen Taufformularen weitaus klarer ist und archaische Züge aufweist.[27] In ihrer Grundstruktur ist sie folgendermaßen gegliedert: Vorbereitungszeit auf die Taufe, präbaptismale Riten (*exorzistische Gebete, Abrenunation und Professio fidei, Einführung in die Kirche, Öl- und Wasserweihe*), die eigentliche Taufe (*dreimaliges Untertauchen im Wasser*) und postbaptismale Riten (*Salbung und Eucharistie*). Hier sieht man eine allmähliche Strukturierung und Ritualisierung der Taufvorbereitung, wobei im Vergleich zu den anderen Traditionen eine gewisse Schlichtheit aufrecht erhalten ist.

Hier sollten wir erstens einen Blick auf die *professio fidei* werfen, über welche bereits erwähnt wurde, dass sie u. a. im ökumenischen Kontext von großer Bedeutung ist. Es ist bekannt, dass das Glaubensbekenntnis zwei verschiedene Formen annehmen kann: 1. Die Frage-und-Antwort Form und 2. Die Form der deklaratorischen Professio. In der armenischen Taufordo erfolgen nach der Abrenuntiation sowohl das Bekenntnis in Frageform als auch das deklaratorische Credo. Dabei ist zu vermuten, dass die Zustimmung auf Fragen die ursprüngliche Form der *professio fidei* war und dass das deklaratorische Credo ein späterer Zusatz ist. Gleichzeitig ist zu bemerken, dass das deklaratorische Credo nicht als Bekenntnis des Katechumenen (Taufsymbol) charakterisiert werden kann, sondern eher als konziliares Credo.[28]

Zweitens ist zu bemerken, dass die ursprünglich präbaptismale Salbung im Laufe des 5. bis 6. Jahrhunderts durch äußeren Einfluss fallen gelassen wurde. Die armenische Frühkirche deutete davor die Taufe als Mimesis der Taufe Jesu am Jordan, bei der er die Geistessalbung und die alttestamentliche Königssalbung von neuem erfüllte. Die Salbung vor der Taufe bedeutete in diesem Zusammenhang die Eingliederung des Täuflings in das neue auserwählte Volk der Priester, der Könige und der Propheten und seine Aufnahme in das eschatologische Königtum. Mit dem anschließenden Untertauchen in das Taufwasser war die Wiedergeburt

---

[25] *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 49ff, S. 80.

[26] Zum einen der Codex arm. 320 (olim 457) des Mechitaristenklosters San Lazzaro bei Venedig und zum anderen den Codex arm. 1001 des Matenadaran in Eriwan, beide veröffentlicht bei G. Winkler. Zu weiteren Handschriften siehe die Veröffentlichungen von S. Čemčemean.

[27] *G. Winkler*, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, München 1977, S. 247 ff.

[28] *G. Winkler*, a.a.O., S. 290.

aus dem Wasser und dem Geist vollendet.[29] Erst die Entwicklung des Katechumenats in Antiochien und Jerusalem und somit auch die kathartisch-exorzistischen Riten einerseits und der Wandel in der Deutung der Taufe andererseits (einst als Mimesis an die Taufe Jesu an Jordan verstandene Taufe, wird allmählich im Sinne der paulinischen Tauftheologie als die Taufe in den Tod Christi gedeutet)[30] führten dazu, dass eine Salbung nun als Zurüstung des Neugetauften im Kampf gegen den Satan verstanden und dann als logische Konsequenz nach der Taufe eingeführt wurde.[31]

Der gegenwärtige Taufritus der Armenischen Kirche unterscheidet sich nicht wesentlich von der armenischen Taufordo des 9. Jahrhunderts. Hinzu gekommen sind einige Gebete und Hymnen, die aber auch teilweise aus dem 5. Jahrhundert stammen und die Taufe als Pfingstereignis für den Täufling deuten. Dies lässt den Gedanken zu, dass die Handschriften des 9. Jahrhunderts einem anderen, vielleicht noch älterem Traditionsstrang angehörten, als die in der armenischen Kirche aktuelle Taufordo.[32]

Strukturell ist die aktuelle Taufordo der Armenische Kirche folgendermaßen aufgebaut:

I. Katechumenat und zugehörige Riten vor der Taufe
II. Die Taufe:
  1. Vor der Kirchentür
    a. Invitatorium (Psalmen, Hymnus, Fürbitten und Oratio)
    b. Abrenuntiatio und professio fidei
    c. Lesung[33]
    d. Credo
    e. Fürbitten und Oratio
    f. Pater noster
  2. Einzug in die Kirche
    a. Unter Ps 117
    b. Hymnus
    c. Ps 99
    d. Fürbitte und Oratio
    e. Ölweihe (Hymnus, Fürbitte und Oratio)
    f. Wasserweihe (Ps 28, Lesungen,[34] Fürbitte und Oratio)
    g. Infussio olei (Alleluia, Oratio, Hymnus)
  3. Die eigentliche Taufe
    a. Oratio
    b. Interrogatio
    c. Taufe (Immersion mit der Taufformel, Hymnus)

---

[29] Vgl. *G. Winkler,* a.a.O., S. 300ff.

[30] Dazu *G. Winkler*, a.a.O., S. 333: „Die christliche Taufe als Mimesis der Taufe Jesu am Jordan mit der johannäischen Sicht der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist hatte sich in ein Purifikationsrituale mit der paulinischen Tauftheologie eines Nachvollzugs des Leidens und Sterbens Jesu gewandelt".

[31] Vgl. a.a.O., S. 313ff.

[32] Vgl. *G. Winkler,* a.a.O. S. 313 ff., sowie *Charles Renoux*, Initiation chrétienne I: Rituels arméniens du baptême. Traduits, introduits en annotés (=Sources liturgieques 1), Paris 1997.

[33] Mt 28, 16-20.

[34] Ez 36, 25-28; Gal 3, 24-29; Joh 3, 1-8.

d. Lesungen[35]
e. Pater noster
f. Hymnus und Gebete

III. Die Postbaptismalen Riten
1. Die Salbung
   a. Hymnus
   b. Salbung (Ganzkörpersalbung)
   c. Vestitio (Hymnus und Oratio)
   d. Oratio inclinationis
2. Die Eucharistie
   a. Oratio
   b. Entlassung
3. Nach der Entlassung aus der Kirche gibt es abschließende Riten im Hause des Neugetauften am Tag der Taufe und am achten Tag nach der Taufe. Diese Riten werden mit Hymnen begleitet.

Von Interesse für uns ist die Tatsache, dass die *professio fidei* nicht mehr in Frageform, sondern in einer deklaratorischen Form vorkommt und nicht mit „ich glaube", vielmehr mit „wir glauben" beginnt. Dies ist mit der Rubrik vor der *Abrenuntiatio*, welcher dann sogleich die *professio fidei* folgt, zu erklären, die von einer Säuglingstaufe ausgeht und darauf hinweist, dass der Pate den Täufling in den Schoß nehmen und zusammen mit dem Priester zunächst die Abrenuntiatio und dann das Taufsymbol aussprechen soll. Der Text des Taufsymbols lautet:

Wir glauben an die allerheilige Dreifaltigkeit:
an den Vater, an den Sohn, und an den Heiligen Geist.
Die Verkündung Gabriels, die Geburt Christi, die Taufe,
das Leiden, die Kreuzigung, das dreitägige Begräbnis,
die Auferstehung, die göttliche Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters,
die schreckliche und herrliche Wiederkunft,
bekennen wir und glauben wir.

Nach diesem kurzen Rückblick auf die Taufordo, werden im folgenden Teil die kirchenrechtlichen Anforderungen kurz berücksichtigt.

3. Kirchenrechtliche Anforderungen

Aus kirchenrechtlicher Sicht geschieht die Initiation in die Kirche Christi durch das Mysterium der Taufe und wird durch das Mysterium der Salbung und der anschließenden Teilnahme am Mysterium der Eucharistie vollendet. Jeder, der die Lehre der Kirche öffentlich annimmt und der kirchlichen Ordo entsprechend getauft wird, wird zum vollberechtigten Mitglied der Kirche mit Rechten und Pflichten. Eine den Kanones der Kirche entsprechend

[35] Röm 6, 3-11; Mt 3, 13-17.

durchgeführte Taufe kann nicht wiederholt werden.[36] Der Bischof oder der Presbyter, der eine solche Taufe wiederholt, wird gemäß der apostolischen Kanones abgesetzt.[37]

Die Taufe geschieht in der Armenischen Kirche durch dreimaliges Eintauchen des Täuflings ins Wasser. Es (das Wasser) ist also die Materie des Tauf-Mysteriums und kann durch nichts anderes ersetzt werden.[38] Ohne die Verwendung dieser Materie ist die Ordnungsmäßigkeit der Taufe nicht gegeben.

Ein wichtiger Punkt für die ökumenischen Diskussionen ist die Frage nach dem Bevollmächtigten einer Taufdurchführung. Das Tauf-Mysterium muss, wie auch die anderen Mysterien der Kirche, vom Geistlichen als Diener Gottes und „Haushalter über Gottes Geheimnisse" (1 Kor 4,1) gespendet werden. Die Armenische Kirche verbietet die Taufe durch einen Laien und Diakone auch in Notsituationen.[39] Die Bestimmungen des hl. Katholikos Sahak diesbezüglich sind sehr deutlich: „Und Diakone sollen keine Taufe durchführen. Wenn sie dies tun, seien sie ihres Amtes enthoben, denn sie sind keine Priester, sondern deren Diener".[40] Dies befiehlt auch der Beschluss 17 des II. Konzils von Dwin.[41]

Die Praxis, welche eine Taufe in Todesgefahr durch Diakone und sogar durch Laien (u.a. auch durch Frauen) erlaubt, fand in der Armenischen Apostolischen Kirche niemals offiziellen Zugang.[42] Grund dafür ist höchstwahrscheinlich die Befürchtung, man könnte die Taufe bewusst bis zum letzten Augenblick verschieben, um nach der Taufe, von den Sünden befreit, zu sterben. Bei Abwesenheit eines Priesters kann der betreffende Nichtgetaufte durch seinen Glauben errettet und der geistlichen Beisetzung würdig werden, wenn der Wille und der Glaube stark sind. Wenn der Nichtgetaufte den Märtyrertod stirbt, ist er von seinen Sünden befreit, als ob er die Taufe empfangen hätte.[43] Sonstige Nichtgetaufte sind der kirchlichen Beisetzung nicht würdig, da sie den Hl. Geist nicht empfangen haben und nicht dem Leib der Kirche angehören. Nach dem Pontifikalbeschluss sind sie nämlich „in ihrem Leben der Gnade nicht würdig geworden".[44]

Nach der Lehre der Armenischen Kirche ist der Spender des Mysteriums nicht der Pfarrer selbst, sondern Christus, der das Mysterium eingesetzt hat. Der Geistliche ist nur ein notwendiges Werkzeug, das die Aufgabe Christi als dessen Stellvertreter vollbringt und das Mysterium spendet. Dabei verwendet er folgende Formel:

---

[36] *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Բ, Կազմակերպութիւն եւ կառավարութիւն, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 701.

[37] 47. Apost. Kanon.

[38] Die scholastische Lehre, dass im Notfall bei der Taufe das Wasser durch Erde, Sand usw. ersetzt werden kann, ist in der Armenischen Apostolischen Kirche nicht anerkannt.

[39] Vgl. 46., 47., 49. und 50. Apost. Kanon.

[40] Kanon 17, des Hl. Sahak, in: *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Ա, Ներածութիւն եւ աղբիւրներ, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 457.

[41] Kanon 17, des II. Konzils von Dwin, in: *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Ա, Ներածութիւն եւ աղբիւրներ, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 333.

[42] Über die genannte Praxis und die entsprechenden Kanones siehe z.B.: *Nikodim Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezial-Gesetzen, Mostar 1905, S. 555.

[43] siehe Mt 3, 11.

[44] Siehe dazu: Handschriften Nr. 2911 der Bibliothek des Armenischen Patriarchats von Jerusalem, S. 480.

> „N.N. *wird getauft* auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; erkauft durch das Blut Christi von der Knechtschaft der Sünde, indem er die Freiheit der Sohnschaft des himmlischen Vaters empfängt, und ein Miterbe Christi und ein Tempel des Heiligen Geistes wird, jetzt und immerdar und in die Ewigkeiten."

Der Ort der Taufhandlung ist die Kirche. Die Taufe selbst wird in einem zu diesem Zweck geweihten Taufbecken in der Kirche ausgeführt. Dabei muss das Taufbecken aus Stein gebaut sein: „Das Taufbecken soll nicht aus irgendeinem Material gebaut sein, sondern aus Stein wie die Kirche".[45] Nur ausnahmsweise, z. B. im Falle schwerer Krankheit und im unmittelbaren Sterbezustand, darf die Taufe in einem Wohnhaus vollzogen werden.[46]

Wie bereits erwähnt, praktiziert die Armenische Kirche sowohl die Erwachsenentaufe als auch die Säuglingstaufe. Dabei soll auf Folgendes geachtet werden. Bei der Erwachsenentaufe gibt es die Voraussetzung, dass dem Täufling vor der Taufe die Lehre der Kirche unterrichtet wird und er freiwillig zur Taufe kommt.[47] Bei den Säuglingen sind der Pate und die Eltern Garanten der christlichen Erziehung des Täuflings.[48] Weil der Glaube so eine fundamentale Voraussetzung für die Taufe ist, ist die Taufe von Säuglingen, deren Eltern Heiden bzw. ungläubig sind, untersagt.[49] Eine Ausnahme bildeten die Kinder, die ohne Eltern in kirchlichen Kinderheimen aufwuchsen, da dort die christliche Erziehung vorausgesetzt ist.[50]

Eine wichtige Rolle bei der Initiation, vor allem bei der Säuglingstaufe, ist dem Amt des Paten zugeordnet. Er ist der Garant der christlichen Erziehung des Täuflings. In den ersten Jahrhunderten hat man solche Personen als Paten ausgewählt, die unmittelbar für die religiöse Erziehung des Täuflings sorgen könnten. Bevorzugt waren dabei die Diakone für Männer und die Diakonissen für Frauen.[51] Gleichzeitig muss man darauf hinweisen, dass in Bezug auf die Übernahme des Patenamtes seitens der Frauen ein Missverständnis bei den Armeniern herrscht. Zwar weist man einerseits darauf hin, dass in den ersten Jahrhunderten Diakonissen das Paten-Amt bei Frauen übernahmen,[52] andererseits haben der 16. Kanon des Hl. Sahak[53] sowie die Deutung der Taufe und dabei die Beschreibung der Rolle der Frau bei der Taufe vom Hl. Grigor Tat'evac'i[54] dazu geführt, dass im großen Maštoc'die Teilnahme der Frauen

---

[45] 13. Kanon der V. Synode zu Dwin, in: *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Ա, Ներածութիւն եւ աղբիւրներ, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 362.

[46] „...und in Häusern sollen die Priester nicht taufen, es sei denn derjenige steht unmittelbar vor dem Sterben": Kanon 15, des II. Konzils von Dwin, in: *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Ա, Ներածութիւն եւ աղբիւրներ, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 333.

[47] Siehe den ersten Teil dieses Aufsatzes.

[48] Vgl. *Yovhannes Ojnec'i*, Ճառ ընդդէմ երեւութականաց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1816 էջ 9.

[49] *Nerses Snorhali*, Ընդհանրական թուղթ սրբոյն Ներսիսի Շնորհալւոյ, Ս. Էջմիածին, 1865, S. 81, 311-314.

[50] *Grigor Tatevatsi*, Girq Hartsmants, K. Polis 1729, S. 591.

[51] Vgl. Die ausführliche Information dazu bei *N. V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Բ, Կազմակերպութիւն եւ կառավարութիւն, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 704.

[52] In der Syrisch Orthodoxen Kirche ist es bis heute übrig, dass Frauen zu Patinnen werden, wenn der Täufling weiblich ist.

[53] Kanon 16, des Hl. Sahak, in: *N.V. Melik'-Tangian*, Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Ա, Ներածութիւն եւ աղբիւրներ, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 471.

[54] *Grigor von Tatew*, Գիրք Հարցմանց, Konstantinopel, 1729, S. 591.

am Taufgeschehen (z.B. als Patinnen oder als Diakonissen, die den Priestern bei der Taufe von Frauen geholfen haben) ausdrücklich untersagt wird.[55] Ja sogar die Anwesenheit von Frauen bei der Taufe ist unerwünscht, da sie als „Dienerinnen der unreinen und leiblichen Geburt" bezeichnet werden, die „an der geistlichen und unbefleckten Geburt" nicht teilnehmen dürfen.[56] Doch im 21. Jahrhundert sollte man diese Position, u.a. unter Berücksichtigung des aktuellen wissenschaftlich-theologischen Kenntnisstandes und der Praxis in anderen Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen, erneut thematisieren, mit allen daraus folgenden Konsequenzen.

Gemäß des gegenwärtigen kirchenrechtlichen Standes sind in der Armenischen Kirche von der Patenschaft ausgeschlossen: Andersgläubige, Frauen, Minderjährige, Mönche, die Eltern der Täuflinge, Geistesschwache.

Das Mysterium der Taufe wird nur einmal gespendet. Der Täufling wird unmittelbar nach der Taufe gesalbt und erhält die Hl. Eucharistie. Das Mysterium der Salbung wird, wie das der Taufe, nur einmal und zwar entweder von einem Bischof oder einem Priester gespendet.

Wiedergetauft (bzw. zum ersten Mal richtig getauft) werden diejenigen, die nicht im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit getauft wurden bzw. diejenigen, die in einer dem Taufordo im groben Maße wiedersprechenden Art und Weise getauft wurden. So ist gegenwärtig eine durch einen Laien oder einen Diakon vollzogene Taufe in der Armenischen Kirche ungültig, was in ökumenischer Perspektive Fragen offen lässt, z. B. in Bezug auf die Anerkennung der protestantischen Taufe, weil die apostolischen Sukzession der protestantischen Pfarrer orthodoxerseits nicht gegeben ist.

Die Aufnahme der Vertreter einer anderen Religion in die Armenischen Kirche geschieht durch die Taufe, die erst nach einem langen Katechumenat, einer schriftlichen Absage des früheren Glaubens und einer öffentlichen Proklamation des Glaubensbekenntnisses, durchgeführt werden darf.[57]

Die Aufnahme der Christen anderer Konfession in die Armenische Kirche geschieht, je nachdem wie der Kandidat in seiner früher angehörenden Kirche getauft wurde, durch: a) Taufe; b) Salbung; c) Buße und Bekenntnis des orthodoxen Glaubens. Wie bereits erwähnt, werden durch die Taufe diejenigen aufgenommen, die nicht entsprechend der Kanones der Armenischen Kirche und nicht im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit getauft wurden. Durch Salbung werden diejenigen aufgenommen, die zwar ordnungsgemäß getauft, aber nicht mit dem Heiligen Myron gesalbt wurden (in der Praxis werden so die evangelischen Christen aufgenommen). Durch die dritte Verfahrensweise werden diejenigen aufgenommen, die zwar ordnungsgemäß getauft und gesalbt sind, doch einer Gemeinschaft angehören, die nicht in Kommuniongemeinschaft mit der Armenischen Kirche steht, wie z. B. Mitglieder der Römisch-katholischen oder Orthodoxen Kirchen. Wobei

---

[55] Arshak Ter-Mikelyan versucht sogar dies Theologisch so zu begründen, dass bei der Taufe Jesu keine Frau anwesend war und die Abwesenheit der Frauen dem Täufling den „Alten Adam" in Erinnerung bringt, was als äußerst fragwürdige Argumentation zu bezeichnen ist, die keine weiteren Kommentare benötigt. Siehe *Arschak Ter-Miqaelyan,* Հայաստանյայց Սուրբ Եկեղեցու Քրիստոնեականը (Katechismus der Heiligen Kiche Armeniens), Hl. Etschmiadzin 2007, S. 399 - 400.

[56] Մեծ Մաշտոց, Կ.Պոլիս, 1714, էջ 233.

[57] *N. V. Melik'-Tangian,* Հայոց Եկեղեցական Իրավունքը, Գիրք Բ, Կազմակերպութիւն եւ կառավարութիւն, 2. Aufl., Teheran 2004, S. 705.

Mitglieder der Römisch-katholischen Kirche auch gesalbt werden, insofern dies noch nicht geschehen ist.[58]

4. Der ökumenische Ausblick

Der kurze Rückblick auf die Entwicklung des armenischen Taufordos lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

4. In der armenischen Taufordo ist die frühe Gestalt im großen Teil beibehalten worden. Wenn wir heute in den ökumenischen Diskussionen immer wieder zu hören bekommen, dass die Ökumene eine „gemeinsame Umkehr zu den Wurzeln des Glaubens" sein soll, so kann diese Tatsache uns auf dem gemeinsamen Weg behilflich sein, indem wir durch diese Taufordo Erkenntnisse über die Auffassung der Taufe in der Frühkirche gewinnen.
5. Obgleich das paulinische Taufverständnis zusammen mit einigen kleineren Neuerungen im armenischen Taufordo Eingang gefunden hat, ist in der armenischen Tradition auch die Auffassung der Taufe als Mimesis der Taufe Jesu am Jordan erhalten geblieben, worauf unter anderem die Verlesung der Matthäus-Perikope, aber auch einige Gebete und Hymnen, hinweisen.
6. Im Zusammenhang mit dem Taufverständnis sollte man vor allem auf die Mimesis der Taufe Jesu im Jordan verweisen und so auch die Salbung in der Auffassung als Salbung zum Propheten, zum Priester und zum König, sowie als Eingliederung des Täuflings in das eschatologische Reich Gottes verdeutlichen.
7. Die kirchenrechtlichen Anforderungen sollten, aufgrund der bis jetzt geführten ökumenischen Diskussionen und auf der Basis des aktuellen wissenschaftlich-theologischen Kenntnisstandes, neu formuliert werden.
8. Taufe, Salbung und Eucharistie sind eng miteinander verbunden. Sie ergänzen einander und vollenden die Eingliederung in die Kirche Christi. Dabei ist das kurze Taufsymbol mit dem Bekenntnis zu dem Dreieinen Gott und zu Jesus Christus als Gottes Eingeborenem Sohn, der für uns gekreuzigt, gestorben, begraben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, zunächst ausreichend um an allen drei Mysterien teilzunehmen, wobei sich die Katechumenatszeit auf den „Glauben" insgesamt bezieht.

Im Rückblick auf die obige Darstellung des armenischen Taufmysteriums nach liturgischen und kirchenrechtlichen Quellen lässt sich feststellen, dass uns die genannten Punkte zu weiteren innerkonfessionellen und ökumenischen Diskussionen einladen.

[58] Ebd.

Theologisches Verstehen und personale Erfahrung

von Martin Seidnader, Bad Tölz

I. Ansprüche theologischer Bildung

Hochschulen ermöglichen ihren Angehörigen eine Vielfalt von Erfahrungen. Sie verstehen sich als Lern- oder besser noch: Bildungsorte. Ist mit *Bildung* ein modernes, humanistisches Schlüsselwort benannt, welches nicht nur Kenntniserwerb meint, sondern auch ethisches Können, soziale Fähigkeiten und anderes mehr umfasst[1], dann gewiss kein unproblematisches. Auch im universitären Zusammenhang ist es dies nicht. Entsprechende Beobachtungen durch Nikolaus Lobkowicz, ehemals Rektor der Ludwig-Maximilians-Universität, bringen das deutlich zur Sprache: „Mit Ausnahme der wenigen, die selbst Wissenschaftler werden wollen, befassen sich unsere Studenten mit Wissenschaft als mit einer unentbehrlichen Voraussetzung ihres künftigen Berufes; auch wenn sie diesen Beruf aus Idealismus anstreben, ist für die meisten von ihnen wissenschaftliche Ausbildung nur noch ein Mittel zum Zweck. Gleichzeitig haben die zunehmende Spezialisierung sowie eine gewisse Verschulung, die eine fast unvermeidliche Folge ebenso der Massen- wie der Berufsausbildung ist, den klassischen Bildungsauftrag der Universität zunehmend in den Hintergrund treten lassen. Der Student, der in verschiedenen Fakultäten hört, ist ebenso selten geworden wie der Professor, der weit auseinanderliegende Fächer überschaut und deswegen nicht bloß unterrichtet, sondern Bildung vermittelt."[2] Theologinnen und Theologen, gleich welcher Kirchenzugehörigkeit, sind hierzulande gewiss keiner „Massenausbildung" unterworfen, und ihr Fach fordert von Lehrenden wie Lernenden per se die Bereitschaft, über die Grenzen der biblischen, historischen, systematischen und praktischen Teildisziplinen hinaus zu blicken. Aber die Anforderung umfassender Bildung hat im Falle der Theologie noch die besondere Note, dass eben nicht nur „Profession", Eigenständigkeit, Weitblick und Verantwortlichkeit im Denken und Handeln erworben und erbracht werden, sondern auch „Konfession", Christuszeugnis wachsen können soll. Für Lehrende, Studierende und Praktizierende der Theologie steht, wie wenig ausdrücklich sie formuliert sein mag, immer auch die Frage nach Gott und seinem „Ort" und „Wirken" in dieser Welt im Raum.

Die Gottesfrage als eine Grundfrage theologischen Verstehens lässt sich wissenschaftstheoretisch zuspitzen und hebt sich so gerade im Kontrast deutlich als das hervor, was sie ist: eine existentielle Lebensfrage. In der Verkürzung liegt das Missverständnis, wenn der Erkenntnistheoretiker Gerhard Schurz in seiner Klassifikation der Wissenschaftsbereiche die Theologie (und im übrigen auch die Religionswissenschaft!) „nach ihrem Gegenstandsgebiet" lapidar als Wissenschaft „von Gott" einordnet und ihr dann die Zugehörigkeit zu den „Realwissenschaften" mehr oder minder abspricht: „Die Theologie kann nur dann zu den Realwissenschaften gerechnet werden, wenn man die Realität Gottes annimmt; da

[1] Vgl. *J.-F. Lyotard*, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. von *P. Engelmann*, Wien ^{5}2005, S. 100-101.

[2] *N. Lobkowicz*, Die Sorgen der Universität. Geleitwort des Rektors, in: *Rektoratskollegium der Universität München (Hg.)*, Ludwig-Maximilians-Universität München 1472-1972. Geschichte – Gegenwart – Ausblick, München 1972, S. 7-22, hier: S. 8.

diese Realität wissenschaftlich unbegründbar ist, ist diese Zurechnung fragwürdig."[3] Der Problematik auf fundamentaltheologischem Wege zu begegnen, wäre hier sicher eine Option, welche die Kraft und Vielfalt theologischen Argumentierens ebenso zur Geltung kommen ließe wie die heutige Verfeinerung im Methodenrepertoire der theologischen Einzeldisziplinen.[4] Anfragen der genannten Art können gebildete christgläubige Menschen aber auch in existentieller Weise in Anspruch nehmen. An dieser Stelle sollen daher die Theologinnen und Theologen selbst in den Vordergrund rücken, welche mit ihrer Person auch ihr Fach vertreten und den dort verhandelten Fragen und Antworten leibhaftig Gestalt geben. Der Platz der Theologie im Haus der Universität wird ja in der Regel nicht bestritten, sondern ihre Vertreterinnen und Vertreter erfahren vielfach Anerkennung und Interesse. Für etliche Praxisfelder in Schule und Seelsorge gilt Gleiches, und es ist oft gerade der Beitrag der Theologinnen und Theologen, der gehört wird, wenn problematische Situationen und Einzelschicksale zu bewältigen sind. Als Beispiel mögen hier Kriseninterventionen stehen, die seelsorglich Tätigen abverlangt werden, z.B. im Krankenhaus, aber auch in einer Schule oder im gemeindlichen Umfeld, bei einem tragischen Ereignis. Wird Theologie in der Person konkreter Männer und Frauen als kompetente Antwort bei existentiellen Fragen wahrgenommen, spricht das für die Bedeutung einer lebensgeschichtlichen Betrachtungsweise. Eine entscheidende Rolle spielt dabei immer wieder die Fähigkeit, *personale Erfahrungen* machen und deuten zu können.

II. Eigenarten personaler Erfahrung

Die folgenden Schritte werden Annäherungen sein – wir verstehen uns alle auf die Frage nach der Lebensgeschichte, aus erster Hand, erzählen als Betroffene und Kundige zugleich, teilen diese existentielle Gegebenheit, das Leben zu erfahren und im Leben zu erfahren. Karl Rahner sprach von der „geschichtliche[n] Mitmenschlichkeit als Grundbestimmung des Menschen".[5] Wir teilen, wenn wir bedeutungsvolle lebensgeschichtliche Erfahrungen machen, besonders wenn uns Krankheit und Krisenzeiten widerfahren, ursprüngliche Erfahrungen. Wie es der Wiener Philosoph Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld ausdrückt, liegen Ursprungserfahrungen in solchen Widerfahrnissen, die uns unmittelbar betreffen, in ihrer menschlichen Verbindlichkeit spürbar sind und uns in ihrer Bedeutsamkeit einsichtig werden.[6] Freilich findet im Prozess des Einsehens und Verstehens kein Automatismus statt. Vielleicht greifen hier wesentliche Merkmale menschlicher Person, nämlich: ihre Würde und Freiheit zur Selbstbestimmung, in besonders augenscheinlicher Weise. Aber, wo personale Erfahrungen in ihrem ursprünglichen Charakter gesehen, von mir eingesehen werden können, zeigt sich, dass sie mich ganz persönlich in Anspruch nehmen. Es ist an dieser Stelle

---

[3] *G. Schurz*, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Darmstadt [2]2008, S. 32-33.

[4] Von Seiten der Theologie wird die Bereitschaft zum interdisziplinären Dialog formuliert bei *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. [3]2009, S. 357-400 („Nachwort zur dritten Auflage 2009: Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln").

[5] *K. Rahner*, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche. Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, in: *Ders.*, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke 19), bearbeitet von *K.-H. Neufeld*, Freiburg i. Br. 1995, S. 181-196, hier: S. 189.

[6] Vgl. *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II, Wien 1997, S. 144-151.

nämlich nicht gemeint, immer auf die Suche nach neuen Erfahrungen zu gehen. Vielmehr steht hier das Widerständige und nicht das von mir Gesuchte im Vordergrund. Es gilt, eine ursprüngliche Erfahrung (mit den Worten von Wucherer-Huldenfeld) „durchzumachen, zu erleiden, indem wir zulassen, dass das uns Widerfahrende uns zu sich verwandelt."[7]

Wenn wir von personalen Erfahrungen sprechen, geht es zutiefst um die Geschichtlichkeit jedes individuellen Lebenslaufes, Zeitumstände, gesellschaftliche Verhältnisse, Bildungseinflüsse und vieles mehr, von Beginn an. Blicke ich auf Bilder meiner Biografie, schillern die Verhältnisse „meiner Zeit" darin wider, einer Zeit, die doch nie so ganz die „meine" ist, sondern verdankt und zugewiesen, leibhaftig Teil der „großen" Geschichte, so mehrdeutig diese sein mag, aber auch verfügt durch getroffene Entscheidungen, eigene und die der anderen, geglückte und misslungene. Personale Erfahrungen sind *leibliche Erfahrungen*. Sie betreffen den ganzen Menschen mit Körper, psychischer Kraft und geistigem Vermögen, der nach dem Ausweis der Heiligen Schrift seinen Leib nicht „hat", sondern Leib *ist*.[8] In dichter Weise findet sich dies etwa in den biblischen Schöpfungserzählungen dargestellt.[9] In personalen Erfahrungen wohnt die Kraft, durch die Begegnung mit den Realitäten des eigenen Daseins in einen „Dialog mit der Wirklichkeit" einzutreten. Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler baut seine Überlegungen zur Logik der Erfahrung mit Blick auf diesen Dialog auf.[10] Auch hier tritt ein umfassender Bildungsanspruch zutage.

Erfahrungen verlangen – auch auf Dauer – Offenheit für neue Erfahrungen, gerade da, wo sie sich unerwartet und „verneinend" gegenüber dem Gewohnten und Gesuchten zeigen. Hans-Georg Gadamer hat diesem Aspekt im Rahmen seiner philosophischen Hermeneutik Gehör verschafft[11]. Es ist schließlich noch einmal auf die Einsicht aufgrund von Erfahrungen zu verweisen, die einer gemachten Erfahrung erst als solche Gültigkeit verleiht.[12] Der menschlichen Person kommt in ihrem Erleben und Erfahren Einzigartigkeit und Würde zu. Sie tritt uns dabei immer schon lebensgeschichtlich eingebunden in „ihre Welt" und ihr soziales Umfeld vor Augen.

III. Theologisches Verstehen und Begegnungserfahrungen

Eine Orientierung an menschlichen Grunderfahrungen und Grundfragen redet nicht einer Art wissenschaftlichen „Nischendenkens" das Wort, sondern eröffnet einen stets neuen, weil personal erlebten und verstandenen Zugang zum genuinen Bereich theologischen Fragens. Verbunden mit dem Namen und Werk des protestantischen Theologen Paul Tillich

---

[7] *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein II, S. 146 (im Original kursiv).

[8] Darin liegt auch eine *pathische Dimension* des Erfahrens, vgl. *G. Böhme*, Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt a. M. 2008.

[9] Vgl. *B. Fraling*, Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos. Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik, in: *Th. Franke - M. Knapp - J. Schmid (Hgg.)*, Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe, Festschrift für *A. Ganoczy*, Würzburg 1988, S. 218-232.

[10] Vgl. *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. 1995.

[11] Vgl. *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Bd. I, Gesammelte Werke 1, Tübingen ^{6}1990, S. 356-367.

[12] Siehe auch eine zusammenfassende Darstellung bei *M. Seidnader*, Sittlich handeln aus innerem Erleben. Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung, Würzburg 2011, S. 30-62.

ist an dieser Stelle die Methode der *Korrelation* zu nennen, deren Anliegen – unbeschadet notwendiger Differenzierungen heute[13] – darin erkannt werden kann, „Botschaft und Situation zu vereinigen. [... Diese theologische Systematik M.S.] sucht, die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen. Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation."[14] So können Grundbedingungen der menschlichen Existenz in einem wechselseitigen Zusammenhang mit der Botschaft des Evangeliums gesehen und darin aufgehellt werden. Sie stellen den einzelnen vor die Aufgabe der lebensgeschichtlichen Entwicklung seiner Persönlichkeit. Im Anschluss an die Psychotherapeutin Johanna Herzog-Dürck lassen sich Grundbedingungen wie etwa die „Zeit, der Tod, das Geschlecht, das Schicksal, die Schuld, das Böse in der Welt" benennen. Der Mensch wird durch sie „in jenes eigentliche Antworten, jene Bewegung seiner Mitte, jene Produktivität seines Grundes gerufen, die wir als Reifung bezeichnen."[15] Diese Überlegung aus dem humanwissenschaftlichen Bereich unterstreicht ein Anliegen korrelativen Denkens: Gottes Heilswille zeigt sich dem Menschen auf eine Weise, die vom Menschen angenommen werden kann. Gleichzeitig „wirbt" er darum, dass ich mich als Mensch in meiner konkreten Situation, die immer auch Merkmale der Gebrochenheit und Fraglichkeit in sich trägt, erlösen lasse. In hilfreichen und heilsamen Erfahrungen aufgrund echter mitmenschlicher Begegnung kann sich Heilserfahrung im Sinne des Evangeliums anbahnen, ganzheitlich erlebbar und, wie menschlich-fragmentarisch auch immer, einsichtig werden.[16]

Der Königsweg personalen Erfahrens liegt in der mitmenschlichen Begegnung.[17] „Identität und Person [im Sinne von Persönlichkeit M.S.] formen oder zerschlagen sich ... am Menschen, der grundsätzlich für den Menschen der Repräsentant der Grundbedingungen

---

[13] Zur kritischen Integration in die katholische Theologie vgl. *E. Schillebeeckx*, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, S. 83-109 und in der Weiterführung *G. Koch*, Der geschaffene Mensch – offen für Gottes Offenbarung? Zur Entwicklung der Korrelationsproblematik, in: *Th. Franke - M. Knapp - J. Schmid (Hgg.)*, Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe, Festschrift für *A. Ganoczy*, Würzburg 1988, S. 112-124 sowie *J. Werbick*, Korrelation. I. Systematisch-theologisch, in: LThK³ VI, Sp. 387-389.

[14] *P. Tillich*, Systematische Theologie I, Berlin ⁸1987, S. 15.

[15] *J. Herzog-Dürck*, Menschsein als Wagnis. Neurose und Heilung im Sinne einer personalen Psychotherapie, Stuttgart 1960, S. 20-21. (Im Original mit Kursivsetzungen.)

[16] Eine ermöglichende Voraussetzung für die Methode der Korrelation kann in der Glaubensentscheidung über die zwei Naturen Christi gesehen werden; vgl. Konzil von Chalkedon, Horos, in: DH 301-302. Zum Begriff des Heilsamen vgl. *W. Reuter*, Der heilsame Blick aufs Fragment. Pastoral-ästhetische Perspektiven im Hinblick auf Heil und Heilung, in: *Th. Auchter - M. Schlagheck (Hgg.)*, Theologie und Psychologie im Dialog über die Erfahrung des Bruchstückhaften und die Sehnsucht nach Ganzheit, Paderborn 2006, S. 25-66.

[17] Dem Arzt und Gruppenpsychotherapeuten *Jacob Levy Moreno*, Begründer des Psychodrama, ist die frühe Hervorhebung und Beschreibung des Begegnungsgedankens zuzuschreiben. Siehe als eine Zusammenschau zu seinem Ansatz aus theologisch-ethischer Perspektive *M. Seidnader*, Sittlich handeln aus innerem Erleben ..., S. 92-251 sowie S. 327-355 (Quellen und weiterführende Literatur). Der Psychologe und orthodoxe Theologe Hilarion Petzold hat eine Übersicht aus therapeutischer Perspektive vorgelegt: *H. Petzold*, Psychodrama. Die ganze Welt ist eine Bühne, in: *Ders. (Hg.)*, Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie. Ein Handbuch, Bd. I, Paderborn 1985, S. 111-216.

ist, in dem und mit dem sie ihm begegnen, ihn betreffen, brennende, körperliche und geistige Wirklichkeit für ihn werden."[18] Es geht um Begegnung. Aus phänomenologischer Perspektive stellt Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld die Ursprünglichkeit und Weisen menschlichen Miteinanderseins heraus. Das eigene Dasein und somit auch die Fähigkeit, anderen begegnen zu können, ist immer schon (zunächst: den Eltern) verdankt, Menschen sind, wie Wucherer-Huldenfeld sagt, immer schon „mit- und durch-einander da". Das ermöglicht den Schluss: „Das ursprünglichste Miteinandersein zeigt sich, wo und wann und insofern ein Mensch die/den Andere(n) zu eigenem Sein freigibt. Solches Miteinandersein ereignet sich in der Begegnung, d.h. in der Gegenwart des Gegenüberseins, wo ich mich auf die Einmaligkeit, die Nichtauswechselbarkeit und Unvertauschbarkeit eines Du einlasse oder schon eingelassen erfahre."[19] *Begegnung* benennt Erfahrungen eines interpersonalen Zueinander und Miteinander, in analoger Form steht es auch für die Beziehung des Menschen zu Gott.[20]

Personal erfahrbar wird dies in einer Haltung der Gegenwärtigkeit, die bei sich, beim inneren Erleben und der eigenen Gefühlswelt, sein *und* den anderen, sein Dasein jetzt und hier, angemessen wahrnehmen will. Der Mensch, der dem Anderen begegnet, gibt sich im leiblichen Ausdruck selbst, eine ursprüngliche Begegnungserfahrung bleibt nicht bei der Körperlichkeit stehen, sondern erfährt das Selbstsein des Anderen auf leibhaftige Weise. Eine unverzichtbare Rolle spielt hier die Vertrautheit mit dem eigenen Gefühlsleben, wie es sich ausgehend von Basisemotionen wie Freude, Angst, Trauer, Zorn, Ekel, Scham und Überraschung zeigt.[21] Im christlichen Liebesgebot[22] verdichten sich die Forderungen der christlichen Ethik zum Umgang mit Begegnungserfahrungen und sind zugleich eng mit der Gotteslehre verknüpft. Die ganz-menschliche Ausrichtung des Gebotes der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe nimmt die Person in ihrer Ausgesetztheit in den Blick und will sie schützen. Unter dem Vorzeichen dieses Gebotes wird es möglich, „Selbstsein als Füreinander-Sein" in gelingender Weise in eine sozialethische Dimension hinein zu öffnen.[23] Aus der Sicht personal-dialogischen Denkens ist der „Andere als ethischer Appell" anzusprechen, der so Begegnungserfahrung und ethische Erfahrung verknüpft.[24]

Eine weitere phänomenologische Perspektive bringt Bernhard Waldenfels ein, wenn er zu der sozialpsychologischen Dimension des Begegnens festhält, dass „die Ansprüche, die von Anderen ausgehen, sich nicht auf den Bereich des *Zwischenmenschlichen* beschränken, sondern

---

[18] J. *Herzog-Dürck*, Probleme menschlicher Reifung. Person und Identität in der personalen Psychotherapie, Stuttgart 1969, S. 23.

[19] *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I, Wien ²2003, S. 14.

[20] Vgl. *U. Schmälzle*, Begegnung. II. Praktisch-theologisch, in: LThK³ II, Sp. 140.

[21] Die genannten Emotionen sind differenzierbar und werden in verschiedenen Aufzählungen vorgestellt; vgl. hierzu *F. Lelord - Ch. André*, Die Macht der Emotionen, München - Zürich ²2006, S. 23.

[22] Siehe *H. Rotter*, Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral, Innsbruck 1983.

[23] *Wucherer-Huldenfeld*, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein I, S. 21; vgl. auch S. 21-29: Hier werden u.a. Impulse aus der politischen Theologie von Johann Baptist Metz aufgenommen.

[24] Vgl. grundlegend *E. Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München ⁴1999, *Ders.*, Dialog, in: CGG I, S. 61-85. Die Zitation folgt *R. Burggraeve*, Die ethische Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Lévinas (Benediktbeurer Hochschulschriften 9), München 1997, S. 17-18.

sich in variablen Formen des *Mitmenschlichen* verkörpern. Das Selbst ist als leibliches Selbst zugleich ein *soziales Selbst*, wie schon W. James und G. H. Mead es formuliert haben. Hinter dem frontalen Anderen tauchen laterale Andere auf, die mehr oder weniger anonym bleiben. Als Mitwelt, die wie jede Welt eine Horizontstruktur aufweist, läßt die Menschheit sich nicht auf eine abzählbare Menge von Individuen zurückführen."[25] Jeder tritt mit seiner Geschichte, die immer auch Beziehungsgeschichte ist, in eine gegenwärtige Begegnungssituation ein und gestaltet diese auch aus unbewusst wirksamen Kräften heraus. Es ist heute als ein Kennzeichen theologischer Bildung zu bezeichnen, um die psychologische Tragweite einer so beschriebenen Begegnungserfahrung zu wissen und sie zum Inhalt qualifiziert begleiteter Selbsterfahrung zu machen. Die Arbeit von Theologinnen und Theologen in der Seelsorge soll professionelles therapeutisches Handeln nicht ersetzen wollen, sie ist mit den diversen psycho-sozialen Professionen nicht austauschbar, jenen aber auch nicht unähnlich. Ein von Erfahrung getragenes Wissen herauszubilden sowie einen menschlich tragfähigen Umgang zu üben mit Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomenen, kann als Inhalt theologischer Persönlichkeitsbildung gelten.[26] Theologinnen und Theologen mit langer Seelsorgepraxis betonen oft, als Person selbst das wichtigste „Instrument" ihrer Arbeit zu sein. Damit ist noch einmal die Bedeutung des eigenen Antriebserlebens sowie der Gefühlswelt unterstrichen, die in einer konkreten Begegnung lebendig und wirksam sind, herausfordernd, aber auch bereichernd.

IV. Theologisches Verstehen, ethische Erfahrungen und Transzendenzverwiesenheit

Das Erleben der eigenen Antriebe kann der Person seelische Energien zuführen, die auch ein sittlich wertvolles Handeln menschlich unverkürzt fördern. In der theologisch-ethischen Tradition berühren Tugenden wie Starkmut (Tapferkeit) und Maß (Besonnenheit) die leiblichen Antriebskräfte des Menschen bzw. ihre vernünftige Integration in der Orientierung auf das Gute.[27] Hierauf aufbauend ist auch das menschliche Gefühlsleben in seiner Bedeutung für die Selbstannahme, Begegnung mit den Anderen sowie auf Transzendenz hin wahrzunehmen.[28] Konkret zeigt sich die soziale und ethische Bildung von theologischen Persönlichkeiten im hilfreichen Kontakt mit ratsuchenden Einzelnen, vor allem aber auch in der Gestaltung von Gruppenprozessen. Hier sind das spontane und kreative Vermögen sowie ein selbstsicherer Umgang mit eigenen sozialen Rollenaspekten wirkliche Hilfen.[29]

Erfahrungen des Anderen entbergen das Moment des Ethischen, in ihnen geschieht auch die unvertretbar individuelle Moralentwicklung. Personale Erfahrungen werfen so die Frage nach dem menschlichen *Gewissen* auf, hier gehen anthropologische und ethische Einsicht ineinander über. Die heutige Lage gesellschaftlicher Pluralität verschärft jene Frage vor

---

[25] *B. Waldenfels*, Schattenrisse der Moral, Frankfurt a. M. 2006, S. 77.

[26] Vgl. etwa *J. Scharfenberg*, Seelsorge als Gespräch, Göttingen ^{3}1980.

[27] Vgl. *R. M. Luschin*, Trieb, in: *H. Rotter - G. Virt (Hgg.)*, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, S. 792-797, hier: S. 793; vgl. *M. Masshof-Fischer*, Trieb. I. Anthropologisch, in: LThK^{3} X, Sp. 220-221.

[28] Vgl. *R. M. Luschin*, Gefühl, in: *H. Rotter - G. Virt (Hgg.)*, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, S. 224-227, hier: S. 227.

[29] Das triadische System von Gruppenpsychotherapie, Soziometrie und Psychodrama nach J. L. Moreno nimmt diese Fähigkeiten in den Blick. Das genannte, aber auch andere seriöse Verfahren der (therapeutischen) Gruppenarbeit können helfen, entsprechende Kompetenzen in der konkreten Interaktion zu entwickeln.

allem mit Blick auf die individuelle Lebensgeschichte. Sie fordert den einzelnen zunehmend mit seiner Entscheidungsfähigkeit, von Theologinnen und Theologen verlangt sie auch die Auseinandersetzung mit der Gewissensthematik, die in der eigenen theologisch-ethischen Tradition eine zentrale Rolle spielt. Hierzu gibt es ausführliche Erwägungen, welche in der Römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gerade noch einmal mit Blick auf die Rolle der Kirche in der Welt von heute entfaltet wurden.[30] Im vorliegenden Rahmen soll lediglich namhaft gemacht werden, dass vor allem aufgrund der biblisch bezeugten Gottebenbildlichkeit und Leiblichkeit des Menschen eine vertiefte Sicht des personalen Gewissens zutage treten kann. So lässt sich pointiert sagen, dass der Mensch ein Gewissen nicht „hat", sondern „er ist es in dem Sinn und Ausmaß, als er sein Erkennen und seine Freiheit ist."[31] Die Gewissenserfahrung ruft eine verantwortlich handelnde Person dazu auf, die Orientierung und hilfreichen Impulse, welche in den authentischen Weisungen christlicher Ethik zu finden sind, in ganzheitlicher Weise aufzunehmen und umzusetzen. Wo die Gewissenseinsicht der Dynamik eines personalen und auch menschliche Reifung umfassenden Gewissens entspringt, wird es möglich, die „Ursprungserfahrung von Freiheit und Befreiung", wie sie etwa im Dekalog überliefert wird, glaubwürdig und menschlich unverkürzt in die eigene Lebensführung zu integrieren.[32] Eine sinnvolle und hoffnungsfrohe Zukunftsgestaltung im persönlichen Bereich sowie im sozialen Zusammenhang und mit Blick auf die Schöpfung kann von hier aus eröffnet und auch im Miteinander verantwortlicher Personen getragen und wahrgenommen werden. Wache Gewissenseinsicht bewährt sich schließlich, wo ich aus dem konkreten Handeln heraus einzusehen lerne: So geht es nicht! Hier kann eine ethische Kontrasterfahrung stattfinden. Der in ihr enthaltene Sinn sowie die aus dem Einsichtsprozess erwachsende Motivation verleihen meinen personalen Erfahrungen Bedeutung auch für mein Werden und Reifen als sittliche Persönlichkeit.[33]

Im theologischen Verstehen klingt hier auch ein Aspekt menschlicher *Transzendenzverwiesenheit* an. Ökumenisch anschlussfähig scheint die der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils folgende Einsicht, dass „im Herzen (Gewissen) des Menschen der Geist Gottes wirkt, der ständig zum Guten antreibt"[34]. Aus dieser Perspektive kann Transzendenzverwiesenheit bedacht werden als von Gottes Geist getragener Anspruch und die von ihm geschenkte Fähigkeit zur Interpretation der eigenen Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte. Letztere bewährt sich im Umgang mit der eigenen Geschlechtlichkeit,

---

[30] Einen neueren Überblick bietet *E. Schockenhoff*, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003.

[31] *K. Demmer*, Fundamentale Theologie des Ethischen (Studien zur theologischen Ethik 82), Fribourg 1999, S. 187. Siehe eine ausführlichere Darstellung des oben skizzierten Gedankens bei *Seidnader*, Sittlich handeln aus innerem Erleben …, S. 77-83.

[32] *Raimund M. Luschin*, Die Ursprungserfahrung von Freiheit und Befreiung im Dekalog, wie sie auch im Heilungsgeschehen der personalen Psychotherapie Johanna Herzog-Dürcks erlebt werden kann, in: *J. Wehrle - S. van Meegen (Hgg.)*, Gottes Wort – unser Leben. Biblische Texte als Grundlage einer lebensbejahenden Ethik (Bibel und Ethik Bd. 1), Berlin 2007, S. 72-86, u.a. mit einer differenzierten Unterscheidung von Urgewissen und Moralgewissen, welche im vorliegenden Rahmen nicht ausführlich gewürdigt werden kann.

[33] Vgl. grundlegend *D. Mieth*, Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 2), Fribourg [4]1999, S. 141-145.

[34] *K. Golser*, Gewissen, in: *H. Rotter - G. Virt (Hgg.)*, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, S. 278-286, hier: S. 285.

mit Lebenszeit und Biografie, im Umgang mit Krisen und mit dem Schuldigbleiben gegenüber sich selbst, gegenüber anderen, gegenüber Schöpfung und Schöpfer, sie bewährt sich schließlich im Umgang mit Leid, mit Sterben und Tod der anderen und mit dem eigenen Sterben. Transzendenzfähig zu sein hieße also auch, personale Erfahrungen im Licht des Evangeliums zu deuten, gestärkt durch die Gemeinschaft der Glaubenden. Die so beschriebene Transzendenzverwiesenheit ist als jene vorantreibende Kraft der Lebensgeschichte anzusehen, die mit Erinnerung und Gedächtnis gefasst wird und offen bleibt für Erfahrungen[35], welche Hoffnung stiften können. Im Sinnhorizont des Glaubens ist wiederum die ethische Dimension berührt, wiederum als Frage nach der Verantwortung, ohne dass damit eine wechselseitige Reduzierbarkeit von Glaube und Ethik ausgesagt wäre.

V. Dialogbereitschaft

Theologinnen und Theologen, die die Bereitschaft aufbringen, die Herausforderungen ihres Faches auch in existentieller Weise anzunehmen, werden sich dabei immer wieder in der Rolle von Lernenden wiederfinden. Wenn korrelatives Denken in der Theologie ein Heimatrecht beanspruchen kann, ist dieses Lernen auch ein Erfahren, welches im Licht des Evangeliums geschieht. Theologische Erfahrungsfähigkeit wird so mit dem Anspruch der Dialogbereitschaft einhergehen und diesen einlösen helfen. Gleichzeitig kann jeder beteiligten Person auch das Geschenk, welches oftmals in wirklichen Begegnungen liegt, spürbar werden. Damit ist noch einmal die Bildungsfrage berührt, dieses Mal als Frage nach dem persönlichen Zeugnis. Wie Richard Schaeffler in Bezug auf die Dialogfähigkeit hervorhebt, eröffnen dialogisch vermittelte Erfahrungen die Möglichkeit, auch „strukturverschiedene Erfahrungen" miteinander ins Gespräch zu bringen.[36] Der Theologe kann die fachspezifisch motivierten Fragen einer Naturwissenschaftlerin verstehen lernen, gerade wenn die darin enthaltenen ethischen Grundprobleme zur Sprache kommen. Die Theologin in der Krankenhausseelsorge wird vom Arzt ernst genommen, wenn es ihr gelingt, den Hintergrund menschlicher Begegnung spürbar und einsichtig werden zu lassen, aus dem heraus sie sich für die Belange von Patienten oder Angehörigen einsetzt. Kein Erfahrungsfeld ist für den einzelnen ganz überschaubar, so dass nur ein Lernen voneinander davor bewahren kann, die Autonomie des eigenen Erfahrungsbereiches mit Autarkie zu verwechseln.[37] Gebildete Theologinnen und Theologen können von der Kraft eines Lebens, das von Gottes Geist getragen ist, glaubwürdig Zeugnis geben.

Für den Dialog, insbesondere für die ökumenische Begegnung, ist Theodor Nikolaou in den Jahren seines akademischen Wirkens und bis heute Zeuge und Protagonist zugleich geworden. Er trägt das Verdienst, in der Gründungs- und Aufbauphase der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Bildungsraum geprägt zu haben, in dem menschliche Begegnung und verantwortlich formulierte Theologie gleichermaßen Platz finden. Dafür gebührt ihm Dank. Ad multos annos!

---

[35] Wo es sich dabei um explizit religiöse Erfahrungen handelt, lassen sich Kriterien ihrer Gültigkeit entwickeln. Vgl. *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie. Zweiter Band: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Scientia & Religio 1 / 2, Freiburg i. Br. 2004, S. 63-162.

[36] *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. 1995, S. 507-508.

[37] Vgl. *R. Schaeffler*, a.a.O., S. 506.

Euthanasie als Sinnfrage von Leben und Tod

von Miltiadis Vantsos, Thessaloniki
(Übersetzt aus dem Griechischen von Georgios Vlachonis)

Bei der Frage der Euthanasie (Sterbehilfe) wird der Wunsch des Menschen überprüft, von sich aus im Falle einer schmerzhaften und unheilbaren Krankheit das Ende seines Lebens zu beschließen. Darüber hinaus wird die Haltung der Medizin in dieser schwierigen Phase erhellt. Im Gegensatz zu anderen Aspekten der Bioethik, mit denen sich nur manche Menschen persönlich auseinandersetzen, berührt das Problem der Sterbehilfe potentiell jeden Menschen, da der Tod das unvermeidliche Ergebnis des menschlichen Lebens darstellt. Der Mensch ist das einzige Wesen, das um seine Sterblichkeit weiß und sich um sein Ende sorgt. Im weiter gefassten Sinne von Euthanasie, als Wunsch nach einem schönen und friedlichen Tod, frei von Schmerz und Trauer, ist diese ethische Fragestellung fast so alt wie der Mensch selbst. Die Frage der Sterbehilfe erhält jedoch in unserer Zeit eine neue Dimension, da die enorme Verbesserung der Lebensqualität und die beeindruckenden Fortschritte in den medizinischen Wissenschaften dazu führen, dass die durchschnittliche Lebenserwartung ständig steigt[1]. Dies wird zwar allgemein als begrüßenswert erachtet, doch nicht selten wird das hohe Alter von schweren Krankheiten begleitet. Obwohl es der modernen Medizin unter widrigsten Bedingungen gelingt, die Verlängerung des Lebens zu erwirken, gelingt es in vielen Fällen nicht, die Gesundheit zu erhalten. Eine Situation, die den schmerzhaften Zustand des Patienten oft verlängert und den Ruf um aktive Sterbehilfe zu begünstigen scheint.

Unter dieser Prämisse ist Sterbehilfe derzeit nicht nur im philosophischen Sinne, sondern auch als medizinisches Anliegen zu verstehen; sie ist unlängst Objekt moralischer Bewertung, aber auch der medizinischen Deontologie und gesetzlicher Regelungen. Nicht selten gibt es Fälle, in denen das Leben in der Intensivstation künstlich erhalten werden kann und eine Entscheidung über die Dauer dieser Situation notwendig wird. In anderen Fällen steht die medizinische Wissenschaft vor der Herausforderung, die unerträglichen Schmerzen des Patienten medikamentös zu bekämpfen, wohl wissend, dass sich erwartungsgemäß die Situation hernach verschlimmern und den Tod beschleunigen könnte. In Fällen solcher Art ergeben sich spezielle Fragen: Gilt heute noch immer die Regel, dass die Medizin alles tun muss, um das Leben des Patienten zu erhalten? Bis zu welchem Punkt sollte die Behandlung fortgesetzt werden? Hat der Arzt oder der nahe Verwandte das Recht oder gar die Verpflichtung, auf die Wünsche des Patienten zu reagieren und ihn durch die Beendigung seines Lebens von den Schmerzen zu erlösen? Ist in letzter Analyse die Sterbehilfe ein Recht des Menschen, ein humanitärer Akt, der den Übergang vom Leben zum Tod erleichtert oder doch Mord?

Die sich ergebende Problematik ist eine interdisziplinäre Angelegenheit und insofern mehrdimensional und komplex. Wichtig für die vollständige Untersuchung ist u.a. das Verständnis von medizinischen Abläufen und der Beziehung zwischen Arzt und Patient, die Wahrnehmung der Autonomie des Menschen sowie die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe. Im Rahmen dieser Studie werden wir uns darauf beschränken,

[1] Johannis Petrou, Η ελευθερία του ανθρώπου και τα ηθικά προβλήματα του τέλους της ζωής, in: *M. Καϊάφα Γκμπάντ, u.a. (Hg.)*, Ευθανασία, (Veröffentlichungen medizinischen Rechts und Bioethik 3), Athen – Thessaloniki 2007, S. 61-63.

der Euthanasie als einer sinnstiftenden Frage für das Leben und den Tod nachzugehen. Hierbei beziehen wir uns auf die freiwillige Euthanasie, für die ethische Bedenken existieren, da im Allgemeinen die obligatorische Sterbehilfe als moralisch inakzeptabel angesehen wird. Wir möchten diesen konkreten Aspekt des Problems beleuchten, indem wir aufzuzeigen versuchen, dass sich die Meinungsverschiedenheiten zwischen der moralischen Rechtfertigung der Euthanasie und deren Ablehnung seitens der Kirche nicht auf das menschliche Bedürfnis nach einem „guten Tod", sondern vielmehr auf die unterschiedliche Sinngebung bezieht. Während dieser Wunsch gemeinhin als natürlich und vernünftig gilt, gehen doch die Meinungen auseinander, ob Euthanasie wirklich das bedeutet, was dessen Etymologie vorzugeben scheint, nämlich ein guter Tod. Nach Vorstellung dieser Standpunkte, werden wir uns den aufgeworfenen Fragen widmen, indem die Position der christlichen Ethik hierzu zusammengefasst und erhellt wird.

Diejenigen, die Sterbehilfe moralisch rechtfertigen, verweisen auf die Willensfreiheit des Patienten und schätzen die Qualität des Lebens und dessen Perspektive bis zum Tode als wertvoll; sowohl für sich genommen, als auch hinsichtlich der Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Demgemäß wird die Auffassung vertreten, dass erst der schmerzfreie und würdevolle Tod ein guter Tod ist; zudem derjenige, der aus dem freien Willen des Menschen und dem Mitgefühl der Verwandten oder des Arztes resultiert. Gemäß der christlichen Auffassung ist das menschliche Leben ein Geschenk Gottes, das definitiv nicht mit dem Tod endet, sondern in Ewigkeit fortdauert. Demnach erhält das Leben seinen Wert weniger durch seine Qualität, als vielmehr durch seinen Herkunfts- und Bestimmungsort. Diese eschatologische Perspektive des Lebens erlaubt der christlichen Ethik eine differenzierte Sinngebung von Krankheit, Schmerz und Tod. Betrachten wir doch diese beiden Ansätze im Detail:

a) Der schmerzlose Tod

Der Wunsch nach einem schmerzlosen Tod bedarf keiner besonderen Erklärung und Begründung, da der Mensch gegen jeglichen Schmerz eine natürliche Abneigung hat. Wenn also der Tod als unvermeidliches Ende des Lebens erkannt wird und näher rückt, dann ist, dem Verständnis der Anhänger der Euthanasie gemäß, das einzige was dem Menschen bleibt, persönlich die besten Bedingungen für sich zu bestimmen. Daher gilt es als legitim, dem langwierigen und schmerzhaften Tod einen schnellen und schmerzlosen Tod vorzuziehen.

Die Kirche akzeptiert nicht nur den schmerzlosen Tod, sondern betet auch in der Göttlichen Liturgie für ihn: „Für ein christliches Ende unseres Lebens, schmerzlos, ohne Scham, friedlich ..."[2]. Zugleich ehrt sie jedoch den gewaltsamen und schrecklichen Tod der Märtyrer. Diese Haltung widerspricht sich nicht, da das wesentliche Kriterium hierbei nicht der Todeshergang, sondern die Nähe zu Gott oder die Entfernung von ihm durch Verharren in Sünde ist. Der Heilige Chrysostomus sagt in bemerkenswerter Weise über den gewaltsamen Tod der Märtyrer: „Alle Märtyrer starben auf schmerzhafte Weise. Die einen verbrannten im Feuer, die anderen wurden durch eine eiserne Waffe getötet, andere wiederum ertranken im Meer, wieder andere wurden von einer Klippe geworfen, während

[2] *Ostreferat des Instituts für weltanschauliche Fragen Zürich (Hg.)*, Die heiligen und göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomus und Basilius des Großen inkl. Pontifikal-Liturgie. Bearbeitet von Romuald Müller, Zürich 1981, S. 55. [„Ein christliches Ende unseres Lebens, friedlich, ohne Qual und Schande ..."].

andere an den Zähnen der Tiere starben. Es ist jedoch nicht Böse, o Mensch, dass jemand auf gewaltsame Weise stirbt, sondern in Sünde zu sterben"[3]. Aus diesem Grunde teilt die Kirche zwar die physische Agonie des Menschen und betet für einen schmerzlosen und friedlichen Tod, doch zuallererst betet sie „für ein christliches Ende des Lebens".

b) Der würdevolle Tod

Auch wenn für den Menschen eine unheilbare Krankheit und das näher rückende Lebensende bereits eine tragische und hoffnungslose Situation darstellt, verschlimmert sich diese Situation in aller Regel, sobald sie von starken Schmerzen und Gefühlen der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung begleitet wird. Die Krankheit zehrt an den Kräften der Natur und der Mensch ist gezwungen, sich auf die Hege und Pflege durch medizinische Pflegekräfte und ihre Familienangehörigen zu verlassen, ohne eine Chance auf Heilung zu erwarten. Auch bleibt ihm nichts anderes übrig, als seine Schmerzen zu ertragen und auf den Tod zu warten. Dieser verzögert sich jedoch, da die medizinische Wissenschaft mit ihren modernen Methoden das Leben stetig verlängert. Das Leben scheint seinen Sinn zu verlieren, sobald es nicht mit dem Genuss irgendwelcher Güter verbunden ist, nicht der Verwirklichung von Zielen oder der Genesungserwartung entspricht. Welchen Sinn hat es, sich oder seine Familie zu plagen, wenn man auf nichts hoffen kann? Dieser beschriebene Zustand, den ein Patient erleiden könnte, wird von den Befürwortern der Sterbehilfe als Untergrabung der Menschenwürde verstanden, während ihm die gewünschte eigene Tötung einen würdigen und von Qualen erlösenden Tod bietet[4].

Auch die christliche Ethik hebt die menschlichen Würde besonders hervor, verbindet sie jedoch weniger mit den Gütern, die kommen und vergehen (wie Gesundheit, Reichtum, Ruhm und Genuss), als vielmehr mit deren Herkunft von Gott und der Aussicht auf Verähnlichung (ὁμοίωσις) mit Ihm[5]. Mag der Menschen körperlich der Krankheit auch Tribut zollen und auf Mitmenschen angewiesen sein, so kann er doch geistig wachsen, andere belehren mit seinem Wort und seinem Vorbild, desgleichen wohl fähig sein, Liebe zu empfangen und zu geben. Die Christliche Ethik verleiht der Krankheit und dem Leiden Sinn, gleichsam als ein von Gott gewährtes erzieherisches Mittel, um dem Menschen in seinen vielleicht schwierigsten Momenten seines Lebens geistig zu helfen. Der Schmerz mag zwar als Übel erfahren werden, doch unterstreicht er die Schwäche der menschlichen Natur, offenbart die Sinnlosigkeit vieler Dinge der Welt und erhitzt die Sehnsucht des Menschen nach ewigem Leben. Indem die Kirchenväter das Leben nicht nur in seiner gegenwärtigen Form, sondern

---

[3] „καί μάρτυρες οἱ δέ πάντες ἀθλίως τό καθ' ὑμᾶς ἐτελεύτησαν· ἐπειδή οἱ μέν ἐν πυρί, οἱ δέ σιδήρῳ τόν βίον κατέλυσαν· καί οἱ μέν εἰς πέλαγος, οἱ δέ εἰς κρημνόν, οἱ δέ εἰς ὀδόντας ἐμπεσόντες θηρίων, οὕτως ἀπέθανον. Οὐ τοῦτό ἐστι τό κακῶς ἀποθανεῖν, ἄνθρωπε, τό βιαίῳ τελευτῆσαι θανάτῳ, ἀλλά τό ἐν ἁμαρτίαις ἀποθανεῖν". *Johannes Chrysostomos*, De statuis, 5,2: *PG* 49,72. Siehe auch *Anestis Keselopoulos*, Ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τήν ζωήν. Θεολογική προσέγγιση στίς προκλήσεις τῆς βιοηθικῆς, Thessaloniki 2003, S. 179-180.

[4] *Harry Kuitert*, Der gewünschte Tod. Euthanasie und humanes Sterben, Gütersloh 1991. *Helga Kuhse*, Sanctity of life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy, in: *Kurt Bayertz (Hg.)*, Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht 1996. *Betty Rollin*, „If You Love Her, Help Her Die", in: *Jonathan D. Moreno (Hg.)*, Arguing Euthanasia. The controversy over mercy killing assisted suicide, and the „right to die", New York u.a 1995, S. 241 – 245.

[5] Näheres zu dem christlichen Verständnis der Menschenwürde s. *Miltiadis Vantsos*, Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Εννοια, περιεχόμενο και αξιολόγηση από άποψη Χριστιανικής Ηθικής, in: EEThSTh 10 (2005), S. 197-215.

auch in seiner eschatologischen Perspektive betrachten, charakterisieren sie den Schmerz als natürliches Übel, da er unsere natürlichen Sinne erfasst und als Übel erlebt wird; sie unterscheiden ihn allerdings von dem genuinen und realen Übel, welches die Sünde ist. Sie erkennen hinter dieser menschlichen Belastungsprobe die Liebe Gottes, die dem Menschen hilft, seine Fehler zu erkennen und Demut zu üben; dadurch vermag er mit Gott und dem Nächsten versöhnt und zur heilbringenden Buße geführt werden. Mit der Sinngebung des Schmerzes als göttliche Pädagogik wird die Schwäche der menschlichen Natur keineswegs unterschätzt. So hilft die Verabreichung von analgetischen Medikamenten dem Menschen, seiner Krankheit stärker entgegenzutreten; zudem wird diese Praxis als ethisch vertretbar erachtet, trotz des eingerechneten Risikos, dass dadurch möglicherweise der Tod beschleunigt werden könnte[6].

c) Der Tod als Angelegenheit des freien Willens

Neben dem schmerzfreien und würdevollen Tod erscheint derjenige als „guter Tod", der Gegenstand des freien Willens des Menschen ist. Es ist nachvollziehbar, dass ein Mensch, der sein ganzes Leben in Freiheit und Selbstbestimmung gelebt hat, auch über das Ende seines Lebens entscheiden möchte. Besonders wenn er eine äußerst schwierige und schmerzhafte Situation durchlebt, in der seine Freiheit de facto begrenzt wird, ist es – den Verfechtern der Euthanasie zufolge - beleidigend und erniedrigend, jemandem das Recht zu nehmen, frei über den Ausweg aus dieser verfahrenen Lage zu entscheiden und ihn somit zu einem nicht gewünschten Leben zu verurteilen[7]. Entsprechend dieser Überlegung ist die Achtung der Freiheit des Menschen das Argument par excellence, das die Ansicht widerlegt, dass Sterbehilfe wie Mord bewertet werden müsse. Einem Mitmenschen das Leben zu nehmen wird gemeinhin als etwas Schlechtes angesehen, weil dies den freien Willen eines am Weiterleben entschlossenen Menschen verletze. Sterbehilfe aber richtet sich, laut Befürwortern, weder gegen den freien Willen des Menschen, noch entzieht sie ihm irgendein erstrebtes Gut, sondern ist im Gegenteil ein Entgegenkommen auf jemandes Wunsch und Bitte hin, sein Leben zu beenden[8].

Bevor wir den christlichen Sinn für die Relevanz der Freiheit in der Sterbehilfe betrachten, sei hier angemerkt, dass die Bitte des Patienten um Sterbehilfe nicht immer als eine freie und reife persönliche Entscheidung beschrieben werden kann. Sehr oft wird dieser Wunsch unter dem Gewicht intensiven Schmerzes und in Momenten der Verzweiflung ausgedrückt[9]. Ein Schwerkranker, der sein Ende nahen fühlt, hat in der Regel Stimmungswechsel. Seine

---

[6] Grundlegende Thesen zur Ethik der Euthanasie (Original: Βασικές θέσεις επί της ηθικής της Ευθανασίας, in: *Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Επίσημα Κείμενα Βιοηθικής, Athen 2007, Artikel 15, S. 35 und Artikel 50, S. 46). Vgl. die Entscheidung der Bioethikkommission der Kirche Griechenlands über die Sterbehilfe und die Stellungnahme der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands über die Legalisierung der Sterbehilfe in Holland vom 14.12.2000 in: *Anargyros Anapliotis*, Το δικαίωμα στην ευθανασία / αθανασία, Athen 2003, S. 205-210.

[7] *Harris John*, Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik (Original: The Value of life. An introduction to medical ethics, London 1985), Berlin 1995, S. 126.

[8] *Norbert Hoerster*, Sterbehilfe – Tötung auf Verlangen. Ist unser Recht reformbedürftig?, Universitas 46 (1991) 240. *Helga Kuhse*, „Sanctity of life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy", in: *Kurt Bayertz (Hg.)*, Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht 1996, S. 33.

[9] *Eberhard Schockenhoff*, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz ²1998, S. 331.

Bitte um Sterbehilfe ist häufig ein verzweifelter Ruf, nicht allein gelassen zu werden in diesen schwierigen Zeiten. Dieser Ruf verstummt nicht selten, sobald der Patient Linderung seiner Schmerzen und vor allem die Liebe und Unterstützung seiner Familie fühlt[10]. Sterbehilfe kann in der Tat den freien Willen des Patienten zu einer bestimmten Zeit ausdrücken, auf Kosten jedoch der Freiheit und jeglicher Möglichkeit einer Überprüfung oder eines Widerrufs. Darüber hinaus liegt der Wert des menschlichen Lebens nicht in einem der vielen Güter, sondern stellt selbst das fundamentale Gut dar, das stets geschützt werden muss, weil das Leben a) die Voraussetzung aller anderen Güter und b) sein Verlust endgültig und unwiederbringlich ist.

Gemäß christlicher Lehre erschafft Gott den Menschen zwar in Freiheit und lässt ihn seinen eigenen Wünschen entsprechend leben, doch sein Lebensanfang und -ende verbleiben außerhalb seines bewussten Wirkens bzw. seiner Freiheit und somit in der Obhut Gottes. Die freiwillige Beendigung des Lebens wird ethisch nicht deshalb abgelehnt, weil nur das Recht Gottes im menschlichen Leben verletzt, sondern vielmehr, weil damit ein Mangel an Hoffnung und Vertrauen in Gott bezeugt wird. Die Kirchenväter interpretieren gerade die Einschränkung der Freiheit als ein Maß der Weisheit und Güte Gottes, weil er als Allwissender das wahre Interesse eines jeden Menschen kennt. So betont bereits Basilius der Große prägnant: „θάνατοι δὲ ἐπάγονται τῶν ὅρων τῆς ζωῆς πληρωθέντων, οὓς ἐξ ἀρχῆς περὶ ἕκαστον ἔπηξεν ἡ δικαία τοῦ Θεοῦ κρίσις, πόρρωθεν τὸ περὶ ἕκαστον ἡμῶν συμφέρον προβλεπομένου“[11] (Der Tod tritt ein, wenn das Leben an die Grenzen gelangt, die durch das gerechte Urteil Gottes gesetzt wurden und welcher im Voraus weiß, was für jeden das Beste ist). Der Mensch, der glaubt, bindet seine Hoffnung in die göttliche Vorsehung und Barmherzigkeit ein, weil er weiß, dass Gott die Grenzen des Lebens zum Wohle des Menschen setzt. Deshalb missachtet Sterbehilfe nicht nur den ausdrücklichen Befehl des Dekalogs „Du sollst nicht töten“ (Ex. 20.13) und ist daher Sünde, sondern stellt gleichfalls einen Akt dar, der die Beziehung zwischen Mensch und Gott untergräbt. Dies ist auch der spezifische Unterschied zwischen dem modernen Streben nach Sterbehilfe und der von der Kirche akzeptierten „Euthanasie“. Im ersten Fall findet der Mensch keinen Sinn im Leben, erwartet nichts Besseres, er verzweifelt, weswegen er seinem Leben ein Ende setzten möchte. Dagegen hofft der gläubige Mensch, der ebenso einen schmerzlosen und friedlichen Tod ersehnt, auf Gott; er freut sich auf das zukünftige Leben, weshalb er sich im Gebet an Gott wendet und ihn um Erlösung und Heil bittet.

d) Sterbehilfe als Akt von Barmherzigkeit und Mitgefühl

Der Akt der Sterbehilfe setzt nicht nur den freien Willen des Patienten voraus, sondern auch die Reaktion einer vertrauten Person oder eines Arztes, um ihm das Leben zu nehmen. Für die Anhänger der Euthanasie bildet diese Tat die einzige Hilfe, die einem im Sterben liegenden Menschen, der zudem unter starken Schmerzen leidet, angeboten werden kann.

---

[10] *Elisabeth Ross – Kübler*, On Death and Dying, New York 1971, S. 82-84. *Anestis Keselopoulos*, Ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Θεολογικὴ προσέγγιση στὶς προκλήσεις τῆς βιοηθικῆς, Thessaloniki 2003, S. 171-172. *Eberhard Schockenhoff*, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“, Regensburg 1991, S. 100-101.

[11] *Basileios der Große*, Quod Deus non est auctor malorum, 3: PG 31, 333B. Weiteres zu den entsprechenden Ansichten Basileios des Großen siehe *Theodor Zisis*, Ἠθικὰ κεφάλαια, Thessaloniki 2002, S. 237-259.

Motivation für eine solche Handlung ist das Mitgefühl und die Liebe zum Mitmenschen[12], weshalb die Euthanasie von ihren Anhängern als „Gnadentod" (mercy killing) bezeichnet wird[13]. Aus dieser Sicht ist die Sterbehilfe nicht nur keine verwerfliche Tat, sondern erhält auch den Charakter einer moralischen Verpflichtung: Ist es möglich von einem Christen, der seinen sterbenden Angehörigen unnötig leiden sieht, zu verlangen seine Solidarität, jegliches Gefühl von Barmherzigkeit und Mitgefühl ihm gegenüber zu verweigern und dem Appell nach Erlösung mit Gleichgültigkeit zu begegnen? Hans Küng fragt sich in diesem Zusammenhang: „Soll ich als Wissenschaftler und Theologe etwa alle Gefühle abschalten[14]?"

Es besteht kein Zweifel, dass die Nächstenliebe im Allgemeinen und das Mitgefühl zum leidenden Mitmenschen insbesondere genuiner Ausdruck des christlichen Ethos sind. Ebenso unbezweifelt ist in der Regel die Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit desjenigen Menschen, der Sterbehilfe praktiziert, weil er diesen Akt tatsächlich aus Mitgefühl und Mitleid durchführen könnte. Die Moral einer Handlung wird aber nicht nur durch die guten Absichten, sondern auch anhand der verwendeten Mittel und deren Ergebnisse beurteilt. Im Falle der Euthanasie wird die Bedeutung von Mitgefühl aufgehoben, denn derjenige, der mitfühlt und mit leidet, trägt selbst sicherlich keinen Teil der Schmerzen, wie die Etymologie der Worte „Sympathie" und „Mitleiden" suggeriert, sondern er beendet vielmehr das Leben des Leidenden[15]. Während der Beteiligte also aufgerufen ist, seine Liebe mit persönlichen Mühen und Opfern zu zeigen, lässt er sich selber auf die Ebene des kraftlosen Patienten herabsinken, indem er letztlich vermeidet, sein Mitleiden mit Taten oder weiterhin mit Tatkraft zu demonstrieren. Ein gutes Beispiel für Mitleid zum leidenden Mitmenschen gibt der gute Samariter im berühmten Gleichnis, das Christus erzählt, um eine für alle verständliche Antwort zu geben bezüglich der Frage, wer der Nächste sei (Lk 10, 25-37). Der gute Samariter ignoriert nicht nur nicht den sterbenden Fremden, dem er auf seinem Weg begegnet, sondern spart auch nicht an Zeit und Geld, um ihm zu helfen und sein Leben zu retten. Der Nächste wird demnach „der die Barmherzigkeit an ihm tat".

Abschließend fassen wir die christliche Bedeutung von Leben und Tod hinsichtlich der Sterbehilfe zusammen, indem wir Hiob als ethisches Vorbild präsentieren.

---

[12] *Derek Humphry*, Let Me Die Before I Wake, Los Angeles 1982, S. 55. Obwohl sich der Theologe Kenneth Vaux im Allgemeinen gegen die aktive Sterbehilfe richtet, erkennt er doch Ausnahmefälle an, in denen die Sterbehilfe einen Liebesakt darstellt. Vgl. *Kenneth Vaux*, Debbie's Dying: Mercy Killing and the Good Death, in: *Jonathan D. Moreno (Hg.)*, Arguing Euthanasia. The controversy over mercy killing, assisted suicide, and the „right to die", New York u.a. 1995, S. 39 - 41.

[13] Der deutsche Begriff Gnadentod deutet auf den Tod hin, der aus Mitleid/Gefälligkeit des Mitmenschen geschieht.

[14] *Hans Küng*, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung, München ²1998, S. 58.

[15] Auf ähnliche Weise argumentiert die Kirche Griechenlands: „Die Liebe ist ihrer Natur nach kein schlichtes Gefühl, sondern Schmerz und Anteilnahme am Kreuz des leidenden Bruders. Lieben bedeutet nicht den anderen von der Bürde des Lebens zu befreien, sondern dass auch ich die Bürde seines Schmerzes stemme oder dass ich ihm mein Leben anbiete oder vorzugsweise ihm die Wahrheit und die Liebe Gottes anbiete". Grundlegende Thesen zur Ethik der Euthanasie, in: *Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Επίσημα Κείμενα Βιοηθικῆς, Athen 2007, Artikel 41, S. 43. Vgl. die Entscheidung der Bioethikkommission der Kirche Griechenlands über die Sterbehilfe in: *Anargyros Anapliotis*, Το δικαίωμα στην ευθανασία / αθανασία, Athen 2003, S. 205-210.

Während es im Falle der Euthanasie scheint, als begünstigten Krankheit und Schmerz die freiwillige Beendigung des Lebens, um den Patienten von seinen Leiden zu befreien, leidet Hiob nicht nur einfach an Krankheit und Schmerz, sondern an einer Vielzahl von anderen Sorgen. Wie der Heilige Chrysostomos charakteristisch bemerkt, fielen alle Übel der Welt in der Person Hiobs zusammen, weshalb er auch mit seinem Beispiel für jeden erkrankten und versuchten Menschen als Vorbild dient[16]. Konkreter: Obwohl Hiob reich war, wird er plötzlich und ohne den Grund zu kennen, sehr arm, gar ohne Obdach zum Schlafen und ohne Kleidung. Er leidet an unerträglichen Schmerzen, sein Körper verrottet langsam, wodurch sich übler Geruch breit macht. Er verliert durch plötzlichen Tod zehn Kinder, ohne zudem den Grund nachvollziehen zu können, zumal doch alle tugendhaft gelebt haben. Verlassen von seinen Freunden wird er zum Objekt von Spott und Beleidigungen. Auch Verwandte und Diener wenden sich gegen ihn, sodass nicht mal ein Mensch ihm beisteht und ihn tröstet. Als ob all dieses Leiden nicht genug wäre, führt ihn seine Frau in Versuchung betreffs einer unmittelbaren Erlösung von den Übeln: „sage dem Herrn ab und stirb!" (Hiob 2,9). Trotz dieser Prüfungen beendet Hiob sein Leben nicht, um von Schmerz und Qual befreit zu werden, sondern bewahrt seinen unerschütterlichen Glauben und die Hoffnung in Gott, so dass Gott ihm dies lohnt, indem er ihm noch mehr Güter schenkt, als er zuvor besessen hatte. Der Heilige Chrysostomos vergleicht den Ratschlag, den Hiob durch seine Frau bekam, mit dem Ratschlag der Schlange an Eva und hebt die Unterschiede hervor. Hiob erhält den Rat von seiner eigenen Frau, Eva hingegen von einem Wesen, dass unter ihrer Macht stand. Der Rat an Hiob klingt ganz verlockend, zumal er doch seine Kinder verloren hatte, sein Eigentum, die Liebe seiner Verwandten und seine Gesundheit. Eva dagegen nimmt den Rat an, derweil sie all die guten Dinge des Paradieses genießt. Die Tatsache, dass Hiob der Versuchung unter widrigsten Bedingungen widersteht, während Eva unter den günstigsten nachgibt, zeigt, dem seligen Vater zufolge, dass die Haltung des Menschen von der Gesinnung der Seele abhängt und seinem Vertrauen in Gott[17].

Krankheit und Schmerzen stellen für den Menschen an seinem Lebensabend zweifellos eine große Prüfung dar. Die Sterbehilfe erscheint als eine attraktive Option, sobald der Mensch verzweifelt und nicht mehr in der Lage ist, einen Sinn in der Fortsetzung des Lebens zu finden. Doch weil der Christ seine Hoffnung in Gott setzt und sich auf ein Leben nach dem Tod freut, erweist sich die Sterbehilfe letztlich als unvereinbar mit dem christlichen Ethos.

---

[16] *PG* 49, 273-276.

[17] Ebd.

Das Priester- und Opferverständnis in der Orthodoxen Kirche

von Barbara Larin (Schwester Vassa), Wien

Einleitung

Priester und *Opfer*, zwei Größen des kirchlichen Lebens, über die wir heute reflektieren[1], sind christologisch eng miteinander verbunden: Jesus Christus, der ewige Hohepriester, hat sich selbst *ein für allemal dargebracht* (Hebr 7, 27) und gilt daher für die Kirchenväter zugleich als Priester und Opfer, als der Darbringende und der Dargebrachte.[2]

In der Nachahmung und Nachfolge Christi sind Weihekandidaten für das ministeriale Priestertum der orthodoxen Kirche nicht nur zum Dienst am Opfertisch (θυσιαστήριον, *thysiasterion*) berufen; die Symbolhandlungen und Gebete des byzantinischen Priesterweiheritus weisen vielmehr auf den Opfercharakter ihres ganzen Lebens hin. Über die Selbsthingabe des Priesters schreibt der hl. Gregor von Nazianz (†390): „Niemand kann der Mächtigkeit Gottes, oder des Opfers, oder des Priestertums würdig sein, wenn er nicht zuerst sich selbst Gott darbringt, als lebendes, heiliges Opfer".[3]

Um die vielfältigen Verbindungen zwischen Priester und Opfer in der Orthodoxen Kirche zu erschließen, werde ich mich vor allem auf „praktische" Zeugnisse berufen, d.h. auf kirchenrechtliche und liturgische Quellen. Auch wenn solche Quellen eher präskriptiv als deskriptiv sind, denen man nicht immer gleichermaßen folgt, spiegeln sie doch ein Idealbild der dahinterstehenden Denkweise wider. Aus diesem Bild möchte ich Einsichten in die theologischen Voraussetzungen des orthodoxen Priestertums gewinnen.

Der ekklesiologische Aspekt

Das erste, was den nicht-orthodoxen westlichen Christen im Gespräch mit der Orthodoxie über Amt und Ordination auffällt, ist ein anderes Sprachsystem.[4] Die Orthodoxen sprechen nicht vom Amt, sondern vom *Priestertum* oder *priesterlichen Dienst* (ιεροσύνη); sie sprechen auch nicht von der Ordination, sondern von der *Handauflegung* (χειροτονία). Dieser Sprachgebrauch könnte den Verdacht nahelegen, dass Amt und Ordination bei den Orthodoxen rein „sakramental" zu verstehen sind, dass sie zu bestimmten sakramentalen Handlungen befähigen,[5] ohne mit der „äußerlichen" Ordnung und Verwaltung der Kirche im Wesentlichen zu tun zu haben. Diese Vorstellung würde aber dem orthodoxen Amtsverständnis widersprechen, das das „Charismatische" vom „Administrativen" grund-

---

[1] Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag bei der 13. Kölner Liturgischen Tagung, „Priester und Messopfer" (Herzogenrath, 3.-4. Dezember 2010) zugrunde.

[2] S. die relevanten Texte in: *R. J. Daly*, Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice, London – New York 2009, S. 93-96.

[3] Apol. 95, *PG* 35, 497.

[4] *K.-Ch. Felmy*, Amt und Ordination im Gespräch mit der Orthodoxie, *Mitteilungsblatt der hochkirchlichen Vereinigung* 199/200 (2010), 5-20, hier 5.

[5] *J. Erickson*, The Priesthood in Patristic Teaching, in: *J. Erickson*, The Challenge of Our Past, Crestwood 1991, S. 53-64, hier S. 54.

sätzlich nicht trennt. Sowohl die Sakramente als auch die Verwaltung vollzieht die Kirche kraft des Wirkens des Heiligen Geistes, wobei der Mensch mitwirkt (συνεργεῖν).[6]

Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche bestimmt die Rolle des Priesters innerhalb der Kirchenstruktur ganz genau: eine Reihe von Kanones verlangt von ihm vor allem den vollen Gehorsam gegenüber dem Bischof (Apost. Kan. 39, 15, 31, 55; Laod. 57; Karth. 10, 11; Chalk. 8, u.a.).[7] Bereits beim Eintritt in den Klerus versinnbildlicht der Ritus der Tonsur das „Abschneiden" seines Eigenwillens.[8] Die Ordination selbst weist auf die Abhängigkeit des Priesteramtes von dem des Bischofs hin, weil sie gemäß den kanonischen Vorschriften nur von einem Bischof vollzogen werden kann (Apost. Kan. 2). Die Symbolhandlungen und Gebete der Ordination, die immer während der Eucharistie gefeiert wird, wie schon vorher erwähnt wurde, betonen auf verschiedene Weise die Selbst-Darbringung und das Martyrium des Priesters. Auf die liturgischen Einzelheiten der Priesterweihe komme ich noch etwas später zurück.

Die kirchliche Gesetzgebung setzt außerdem den Dienst des Priesters *in einer bestimmten Gemeinde* voraus. Der 6. Kanon des Vierten Ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) verbietet die Ordination von Klerikern ohne eine genaue Bestimmung der Kirche/ des Klosters (ἀπολύτως/ἀπολελυμένως χειροτονεῖν; lat. absolute/ libere ordinare), wo sie als Kleriker tätig sein werden.[9] D.h. die Ordination, die immer innerhalb der eucharistischen Versammlung gefeiert wird, verbindet immer *mit einer bestimmten Gemeinde.* Die Orthodoxie kennt also kein Priestertum außerhalb des ekklesiologischen Kontexts: die Selbst-Darbringung des Priesters vollzieht sich *in* und *für* den Leib Christi.

Die byzantinische Priesterweihe

Werfen wir zunächst einen Blick auf die byzantinische Priesterweihe, die, wie gesagt, während der Eucharistiefeier gespendet wird. Die Priesterweihe wird, genauer gesagt, gleich nach der Übertragung der Gaben auf den Altartisch und vor dem eucharistischen Hochgebet vollzogen. So kann der Neugeweihte an der Konsekration, d.h., an seinem neuen Dienst als Darbringender am Opfertisch, sofort teilnehmen.[10]

Unmittelbar vor der Weihe nimmt der Weihekandidat an der Prozession der Übertragung der Gaben teil, wobei er das Velum (das normalerweise den Kelch und Paten bedeckt) über seinem Haupt trägt.[11] Ähnlich wie das Velum die zu weihenden Gaben gerade bedeckt hat, bedeckt es nun den zu Weihenden, der sich als Sinnbild des heiligen Opfers zum „θυσιαστήριον" (*thysiasterion*), dem Opfertisch begibt. So nimmt der Weihekandidat inner-

---

[6] Vgl. *J. Zizioulas,* Ministry and Communion, in: *J. Zizioulas,* Being as Communion, Crestwood 1985, S. 209-246.

[7] *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 416.

[8] Über die Ursprünge der Tonsur (ἀπόκαρσις), die von der Mönchsweihe übernommen wurde, siehe *M. Wawryk,* Initiatio Monastica, Liturgia Byzantina (Orientalia Christiana Analecta 180), Rom 1968, S. 27ff.; *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 270-271.

[9] *Rhalles-Potles II,* S. 230. Cf. auch Kanon 15 des 1. Ökum. Konzils von Nizäa und Kanon 15 der Hl. Apostel. Diese Vorausetzung entspricht gewissermaßen der sog. titulus ordinationis (Versorgung) der Westkirche. Cf. *N. S. Suvorov,* Učebnik Cerkovnogo Prava, Moskau 2004, S. 305-306.

[10] *Alexios v. Maltzew,* Die Sakramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin 1898, S. 333-344.

[11] *A. Dmitrievskij,* Stavlennik, Kiew 1904, S. 87-88.

halb der Ordinationseucharistie in *imitatio Christi* die doppelte Rolle des Darbringenden *und* des Dargebrachten ein – „ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος" (*o prosferon ke prosferomenos*) – wie Christus in einem Gebet der byzantinischen Göttlichen Liturgie angesprochen wird.[12]

Vor dem Weihegebet mit Handauflegung des Bischofs, führen zwei Priester den Weihekandidaten dreimal um den Altartisch, wobei alle im Altarraum singen: „*Heilige Märtyrer, die ihr herrlich gerungen habt und gekrönt seid, bittet den Herrn, auf dass Er sich unserer Seelen erbarme.*"[13] Das Gebet zu den Märtyrern weist auf die Selbsthingabe des Priesters als *Martyrium* hin, d.h. bis hin zur Selbstaufgabe seines Lebens.

Während der Weihegebete, die der Bischof mit Handauflegung spricht, kniet der zu Weihende auf beiden Knien vor dem Altartisch – anders als bei der Diakonenweihe, wo der Weihekandidat nur ein Knie beugt. Der kniende Priesterweihekandidat legt beide Hände kreuzförmig auf den Altartisch und die Stirn auf die Hände. Seine Körperhaltung vor und *auf* dem Opfertisch drückt noch einmal seine Selbsthingabe als Abbild des eucharistischen Opfers, das auf dem gleichen Tisch dargebracht wird, aus. Der Bischof legt ihm dabei das Ende des bischöflichen Omophorions (des Palliums) auf das Haupt.[14]

Die Weihegebete[15] erbitten für die Aufgaben des Priesters die Gabe des Heiligen Geistes, und zwar in dieser Reihenfolge:

(1) untadelig vor dem Opfertisch zu stehen (τῷ θυσιαστηρίῳ παραστῆναι)[16]
(2) das Evangelium zu verkündigen
(3) das Wort der Wahrheit *priesterlich zu verwalten* (ἱερουργεῖν)
(4) Gaben und geistliche Opfer (δῶρα καὶ θυσίας πνευματικάς) darzubringen (προσφέρειν)
(5) das Volk zu erneuern durch die Taufe

Auffallend in dieser Auflistung der Dienste des Priesters ist die Bedeutung seiner eucharistischen Rolle als Diener des Opfertisches, welche die erste Stelle unter den erwähnten Aufgaben des Priesters einnimmt. Diese Aufgabe wird in dem Weiheritus besonders durch die sog. „Pfand-Übergabe" hervorgehoben. Bei dieser Handlung überreicht der Bischof dem neugeweihten Priester gleich nach der Konsekration das konsekrierte Heilige Brot (das Heilige Lamm). Der Neugeweihte hält es dann betend über dem Altartisch, bis zum Brotbrechen vor der Kommunion.[17] In den frühesten handschriftlichen Zeugnissen geschah diese „Übergabe des Pfandes" sogar *vor* der Konsekration. So hielt der Neugeweihte das Heilige Lamm wäh-

[12] *A. Kallis (Hg.),* Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Münster 2000, S. 101. Zur Geschichte dieses Gebets der Göttlichen Liturgie siehe *R. F. Taft*, The Great Entrance, (Orientalia Christiana Analecta 200), Rome 2004, Kap. 3, bes. S. 136-148.

[13] *Alexios v. Maltzew*, Die Sakramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin 1898, S. 334.

[14] *Alexios v. Maltzew*, a.a.O., S. 335.

[15] Zur Geschichte der zwei Priesterweihegebete der byzantinischen Weiheriten siehe *M. Arranz,* Izbrannye sočinenija po liturgike, Bd. 1: Tainstva Vizantijskogo Evxologia, Rom – Moskau 2003, S. 454-455, 487-501 und *A. Pentkovskij,* Činoposledovanija xirotonij v vizantijskix evxologijax VIII-XII vv., *Vizantijskij Vremennik* 61/86 (2002) 118-132.

[16] Ein Orthodoxer Kommentator schreibt zu diesem Satz im Weihegebet, „Der Priester soll untadelig vor dem Opferaltar der Rechtfertigung stehen, indem er sein eigenes Leben als Opfer ständig darbringt." *Protoierej Gennadij Nefedov*, Tainstva i Obrjady Pravoslavnoj Cerkvi, gl. VII. URL: http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8479 (Abruf: 18. November 2010).

[17] *Alexios v. Maltzew*, Die Sakramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin 1898, S. 343-344 .

rend der Konsekration und trat dadurch noch ausdrücklicher in seinen neuen Dienst als Darbringender ein.[18]

Die byzantinische Eucharistie

An dieser Stelle ist es angebracht zu fragen, was in der orthodoxen Eucharistiefeier mit *Darbringung* bzw. *Opfer* überhaupt gemeint ist. Beziehen sich die Ausdrücke der byzantinischen Liturgie, wie λογικὴ λατρεία (geistiger Opferdienst) und die Vorstellung, dass wir θυσίας πνευματικάς (geistliche Opfer) darbringen, nur auf unsere Gebete und Handlungen und *nicht* auf die Elemente Brot und Wein selbst? Das hat Melanchthon behauptet, als er sich in seiner Apologia Confessionis Augustanae mit der katholischen Messopferlehre auseinandersetzte und sich auf das Zeugnis der byzantinischen Liturgie berief.[19]

Die Gebete und Texte der byzantinischen Göttlichen Liturgie berechtigen nicht zu dieser Behauptung:[20] Bereits die liturgische Bezeichnung des Altartisches, auf welchem die dargebrachten *Gaben* konsekriert werden, als θυσιαστήριον (*thysiasterion*), *Opferaltar,* bringen die Elemente, Brot und Wein, in Verbindung mit θυσία (*thysia*), Opfer.[21] Diese Verbindung wird schon *vor* dem Anfang des Wortgottesdienstes festgesetzt mit den Ausdrücken προσκομίζειν und προτιθέναι (*proskomizin* u. *protithene* darbringen), die die *Gaben*bereitung durch den Priester im Altarraum vor dem Anfang des öffentlichen Gottesdienstes bezeichnen.[22] In diesem Prothesis- oder Proskomideritus vollzieht der Priester einen Handlungskreis, der den Kreuztod Christi versinnbildlicht und den Opfercharakter der zu konsekrierenden Elemente außer Zweifel lässt. Viele andere Momente der Göttlichen Liturgie heben die Opfer-Christi-Symbolik der Gaben hervor: z.B. wenn der Priester den Kelch und die Patene mit dem Velum nach der Übertragung der Gaben auf den Opfertisch bedeckt, liest er einen Hymnus, der auf das Leinentuch Bezug nimmt, das Josef von Arimathäa beim Begräbnis Christi benutzt hat: „*Der vornehme Joseph nahm vom Holz deinen makellosen Leib, hüllte ihn in reines Leinentuch und Wohlgerüche und legte ihn in ein neues Grab.*"[23]

Freilich schließt die sakramentale Aktualisierung des Opfers Christi die Bedeutung der *Darbringung des Volkes* nicht aus: das Brot und der Wein sind „nicht bloß da", wie Hans-Joachim Schultz bemerkt, „sondern sie bezeichnen als Gott *dargebrachte* die Selbsthingabe

---

[18] Für die griechischen Quellen siehe *M. Arranz,* Izbrannye sočinenija po liturgike, Bd. 1: Tainstva Vizantijskogo Evxologia, Rom – Moskau 2003, S. 495-497; für die kirchenslawischen Zeugen siehe *M. Zheltov,* Činy rukopoloženij po drevnejšemu slavjanskomu spisku: Rukopis' RNB. Sof. 1056, XIV v., *Vestnik PSTGU* 14 (2005) 147-157, bes. 150, 155.

[19] *Apol.* C. A. XXIV, 88 – XXIV, 6. Cf.; *H.-J. Schulz,* Handlungsstrukturen von Opfer und Darbringung, ungedruckter Vortrag der IX. Internationalen Konferenz der Societas Liturgica, Mödling 1983, S. 1,15.

[20] *H.-J. Schulz,* Handlungsstrukturen von Opfer und Darbringung, ungedruckter Vortrag der IX. Internationalen Konferenz der Societas Liturgica, Mödling 1983, für eine ausführliche Behandlung des Opfercharakters der byzantinischen Liturgie.

[21] Z. B., im ersten priesterlichen Gebet der Gläubigen, „*Wir danken dir, Herr, Gott der Mächte, dass du uns gewürdigt hast, auch jetzt vor deinem heiligen Altar* [τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ] *zu stehen…*", s. *A. Kallis (Hg.),* Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Münster 2000, S. 90-91.

[22] *H.-J. Schulz,* Handlungsstrukturen von Opfer und Darbringung, ungedruckter Vortrag der IX. Internationalen Konferenz der Societas Liturgica, Mödling 1983, S. 4.

[23] *A. Kallis (Hg.),* Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Münster 2000, S. 104-105.

und Übereignung, ohne die der Mensch nicht das eucharistische Zeichen der allversöhnenden Opferhingabe Christi setzen kann."[24] Nichtsdestoweniger werden Brot und Wein – Frucht menschlicher Arbeit – wirksame Zeichen des geopferten Leibes Christi, und als solche werden sie in der Symboltradition der byzantinischen Liturgie sakramental *dargebracht* bzw. *geopfert.*

Schlussfolgerungen

Die Verbindung zwischen Priester und Opfer in der orthodoxen Tradition wirft viele theologische und ökumenische Fragen auf, die ich in dieser kurzen Übersicht kaum behandeln konnte. Es fehlen hier außerdem praktische Aspekte des Priesterseins in der Orthodoxen Kirche wie z. B. das Familienleben von verheirateten Priestern oder ihre Rolle in der heutigen Pfarrgemeinde, die die oben angeführten schriftlichen Quellen mit praktischen Einsichten in die priesterliche Selbsthingabe ergänzen könnten. Jedoch hoffe ich, dass die kurz angesprochenen Aspekte des liturgischen und kanonischen Erbes der Orthodoxen Kirche auch in die daraus entstehenden Fragestellungen Licht bringen können.

[24] *H.-J. Schulz*, Handlungsstrukturen von Opfer und Darbringung, ungedruckter Vortrag der IX. Internationalen Konferenz der Societas Liturgica, Mödling 1983, S. 9.

Asymmetrien und Hoffnungen in einer geschwisterlichen Beziehung

Der Orthodox-Katholische Dialog blickt zurück auf 30 bzw. 50 Jahre intensiver Beziehungen

von Athanasios Vletsis, München

1. Asymmetrien und Ziellosigkeit im ökumenischen Dialog?

Im Herbst 2010 hatte der Erzbischof von Athen (und ganz Griechenland) Ieronymos einen bekannten Priester der Erzdiözese Athen bis auf weiteres in den Ruhestand versetzt, weil dieser griechisch-orthodoxe Priester, während einer großen internationalen Tagung im Kloster Bose/ Italien, von römischen Katholiken die heilige Kommunion empfangen hatte.[1] Der Priester war sich um den Ernst seines Aktes sehr wohl bewusst und hatte, offensichtlich absichtlich, an der katholischen eucharistischen Versammlung teilgenommen. Mit dieser Tat wollte er, so nehme ich an, nicht seine Kirche auf das Äußerste provozieren, sondern demonstrativ die Notwendigkeit der ökumenischen Verständigung und Einheit unterstreichen. Die ihm auferlegte zeitlich begrenzte Strafe kann als ein Akt der Milde interpretiert werden, denn in solchen Fällen sehen die Kirchenkanones die Absetzung des Klerikers vor. Dies wurde jedenfalls vom Ankläger gefordert, dem Bischof einer benachbarten Diözese im Großraum Athen.

Ganz anders entschied jedoch in einem ähnlichen Fall eine andere orthodoxe Kirche, als vor ca. 2 Jahren ein amtierender Metropolit einer Orthodoxen Kirche an der Kommunion einer mit Rom Unierten Kirche teilgenommen hatte. Seine Kirche, die rumänische orthodoxe Kirche, hatte ihn lediglich durch eine Mahnung bestraft. Handelt es sich etwa im zweiten Fall um eine privilegierte Regelung, weil der Geistliche, der mit seinem Akt seine Kirche ebenso, ja vielleicht noch mehr auf das Äußerste provozierte -wenn man den Kontext der Unierten Kirchen in Rumänien vor Augen hat-, doch ein Bischof war?[2] Entscheidet man also in der Orthodoxie in derartigen kontroversen ökumenischen Fällen mit zweierlei Maßstäben, gemäß auch den Freiheiten, die einer Autokephalen Kirche eingeräumt sind? Kann man gar aus den erwähnten Beispielen eine unterschiedliche Haltung der Orthodoxie zur Ökumene schlussfolgern, die auf die Unabhängigkeit jeder Autokephalen Orthodoxen Kirche zurückgeht?

---

[1] http://www.romfea.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=6039:2010-10-11-17-16-11&catid=25:2009-12-18-08-37-46, abgefragt am 11.10.2010. Dieser Ruhestand wurde inzwischen aufgehoben.

[2] Es wird bewusst eine konkrete Erwähnung von Personen in den hier zitierten Fällen gemieden, denn inzwischen sind diese Vorfälle in den betroffenen Orthodoxen Kirchen geklärt und abgeschlossen. Es geht mir hier auch nicht darum, die Haltung von konkreten Personen direkt zu kommentieren, sondern auf eine gewisse Ambivalenz, Asymmetrie und Unsicherheit in den Orthodoxen Kirchen hinzuweisen, was auch als ein Zeichen einer steigenden Unzufriedenheit mit der vorhandenen Realität der Spaltung der Kirchen gedeutet werden kann. Diese Bilder werden auch als Kontrast zu der antiökumenischen Haltung von vielen Orthodoxen Kreisen geschildert (vgl. Anm. 22).

Auf diese und ähnlich berechtigte Fragen kann ich in diesem Beitrag nicht unmittelbar eingehen. Ich habe sie als zwei asymmetrische Beispiele erwähnt, charakteristisch für eine gewisse Ambivalenz und Aporie, die bezüglich der Haltung zur Ökumene momentan nicht nur innerhalb der Orthodoxie herrscht. Die Rede von der Stagnation - oder gar Eiszeit- in der Ökumene hat gerade mit einer Asymmetrie, oder mit einer gewissen Ratlosigkeit bezüglich der gesetzten Ziele im ökumenischen Dialog zu tun, nämlich mit dem was man gewöhnlich mit dem Begriff der *Modelle der Kircheneinheit* umschreibt.[3] Wann ist also die Kircheneinheit erreicht: etwa wenn die eucharistische Kommunionsgemeinschaft wiederhergestellt ist, oder gar wenn eine uniforme Organisationsstruktur der Kirche ermittelt und in die Praxis umgesetzt wird („organische Union")? Und welche Lehrfragen müssen noch beantwortet werden, damit diese oder jene Einheit wiederhergestellt werden kann? Gibt es überhaupt eine solche Liste offener Dissenspunkte, die die Lehre und Struktur der Kirche tangieren und die als solche von den Gesprächspartnern einvernehmlich akzeptiert wurden? Wird nicht diese Asymmetrie dadurch noch verschärft, wenn die Kirchen der Reformation, pauschal gesprochen, in der Regel für eine eucharistische Gemeinschaft (oder eucharistische Gastfreundschaft) offen sind, während die Römisch-katholische Kirche ihrerseits wiederum bereit ist, eine solche eucharistische Gastfreundschaft den Orthodoxen Kirchen anzubieten, auch ohne deren Integration im römischen Zentralismus, was aber die Orthodoxen Kirchen bis heute vehement ablehnen? Wenn von fast allen an ökumenischen Dialogen Beteiligten eine einheitliche Organisationsstruktur als eine „eschatologische" Dimension betrachtet wird, und wenn trotzdem die eucharistische Gastgemeinschaft bis auf weiteres nicht möglich sein sollte, bieten dann etwa andere Kooperationen eine Alternative: gegebenenfalls Kooperationen im Sinne einer begrenzten Kircheneinheit, bzw. eines gemeinsamen Zeugnisses für die Welt, und vor der Welt? Wäre es möglich, z.B., nach der letzt gestellten Frage, sich eine Kooperation oder Allianz zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, vorläufig europaweit, vorzustellen, damit jene Kirchen, die vorerst gemeinsam einige ethische Grundwerte teilen, sich für diese auch gemeinsam einsetzen können? Irritiert nicht jedoch dann eine solche Allianz umso mehr den dritten ökumenischen Partner im Bunde -in diesem Fall die Protestanten, die sich von solchen Vorschlägen und Vorgehensweisen brüskiert und übergangen fühlen?[4]

---

[3] Exemplarisch für die viel diskutierte Frage nach den Modellen der Kircheneinheit sei verwiesen auf die Doktorarbeit von *J. Koslowski*, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008. Aus Orthodoxer Sicht s. *G. Larentzakis*, Einheit der Kirche als gelebte Gemeinschaft, *Ökumenisches Forum* 22 (1999) 179-190. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Predigt beim Abschlussgottesdienst der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen, am 25.01.11 in Rom (Basilika Sankt Paul vor den Mauern), mit folgenden Worten das Ziel der Einheit erläutert: „Was wir wollen, ist Einheit im Glauben, in den Sakramenten, im kirchlichen Amt. Und der Weg hin zu dieser Einheit ist ein moralischer Imperativ" (Quelle: www.zenit.org am 26.01.11). Diese Vorstellung, der Einheit im Glauben, in der Feier der Sakramente und in der kirchlichen Amtstheologie und Praxis entspricht wohl auch dem Ziel von Orthodoxen. Die Freiheitsräume für die Wahrnehmung einer Hermeneutik der Einheit können selbstverständlich in dieser knappen Form nicht dargelegt werden. Dieses Ziel scheint jedoch zu rigoros für die meisten in der Ökumene tätigen Theologen und demnach in eine sehr weite Ferne gelegt.

[4] Siehe die Reaktionen aus: http://www.dioezese-linz.at/redaktion/index.php?action_new=Lesen &Article_ID=30115.

Ich habe freilich nicht vor, diesen Fragenkatalog unendlich fortzuführen; diese und ähnliche Fragen zu beantworten ist ohnehin eine Lebensaufgabe unserer Kirchen und kann in einem Aufsatz nicht einmal annähernd erläutert werden. Es ist jedoch wichtig, vorerst einmal die richtigen Fragen gestellt zu haben, was m.E. noch, jedenfalls orthodoxerseits, ausbleibt. Es kann in diesem Text jedoch nicht nur bei Fragestellungen bleiben. Ich möchte versuchen auf Grund des Beispiels des nunmehr 50-jährigen vielfältigen und 30-jährigen offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, die in den vergangenen Jahrzehnten erarbeiteten Chancen einer Annäherung zwischen beiden Kirchen zu artikulieren, aber auch darauf hinzuweisen, wie diese Chancen vorschnell verspielt werden könnten. Die Stichworte, die aus den verschiedenen Stationen der orthodox-katholischen Beziehungen der letzten 50 Jahre zu gewinnen sind, möchte ich dann berücksichtigen und in drei Grundprinzipien symmetrisch stilisieren, was m.E. den weiteren Dialog zu einer ertragreicheren Ernte führen könnte.[5]

2. Stationen der orthodox-katholischen Beziehungen

2.1. Heilung der Erinnerungen einer traumatischen Vergangenheit

Für diejenigen unter den einfachen Gläubigen, aber auch unter einigen sachkundigen Theologen, die in der Vertrautheit der ökumenischen Annäherung der Kirchen groß geworden sind, ist es vielleicht schwer, sich die Bürde der Vergangenheit vorzustellen, die es zu überwinden galt, um überhaupt den Stein „des Anstoßes", nämlich die Spaltung der Kirche, ins Rollen zu bringen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel darf mit guten Gründen stolz darauf sein, dass es die Zeichen der Zeit erkennend konkrete

[5] Ziel dieses Beitrages ist nicht direkt die ausführliche, systematische Besprechung der einzelnen Dokumente, die beim bisherigen orthodox-katholischen Dialog verabschiedet worden sind. Diese Aufgabe wurde schon genügend getan. Exemplarisch sei hier verwiesen auf: *F. Gahbauer*, Gemeinsames und Trennendes. 30 Jahre orthodox-katholischer „Dialog der Wahrheit", *Der christliche Osten* 65 (2010) 210-223; *J. Oeldemann*, Zwischen Idealisierung und Profilierung. Chancen und Problemfelder im orthodox-katholischen Dialog, *Der Christliche Osten* 64 (2009) 236-245; *S. Hell*, Annäherung zwischen römisch-katholischer Kirche und Orthodoxie, *Der christliche Osten* 63 (2008) 119-128; *A. Rauch*, 50 Jahre Begegnung mit den Kirchen des Ostens, in: *M. Schneider (Hg.)*, „Wachsam in Liebe". Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III., Leipzig 2008, S. 317-331; *A. J. DeVille*, Ravenna and beyond: the question of the Roman papacy and the Orthodox Churches in the literature: 1962-2006, *One in Christ* 42 (2008) 99-138; *C. E. Suttner*, Katholiken und Orthodoxe sind Schwesterkirchen - und doch gibt es zwischen ihnen die Unierten, *Ostkirchliche Studien* 57 (2008) 26-43. Aus orthodoxer Sicht: *G. Larentzakis*, 10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche – Eine Bilanz (Pro Oriente XVI), Innsbruck - Wien 1994, 46-77; *G. Martzelos*, Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik - Bewertung – Aussichten, *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 189-212; *T. Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *Orthodoxes Forum* 2 (1989) 201-217; *S. Harkianakis*, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 149-164; *K. Ware*, The Ravenna document and the future of Orthodox-Catholic dialogue, *The Jurist* 69 (2009) 766-789; *R. Bordeianu*, Orthodox-Catholic dialogue: retrieving eucharistic ecclesiology, *Journal of ecumenical studies* 44 (2009) 239-265; *Hilarion Alfeyev*, Schwesterkirchen oder konkurrierende Kirchen?: Probleme und Perspektiven der orthodox-katholischen Beziehungen, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006) 105-116.

Initiative ergriffen hatte, sowohl bei der Gründung des ÖRK als auch beim Hinschmelzen des Eises in den Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche.[6] Um bei dem Orthodox-Katholischen Dialog zu bleiben, geben die Briefe im *Tomos Agapis* ein beredtes Zeugnis dafür, warum diese erste Phase der Annäherung der beiden Kirchen als Dialog der Liebe in die Geschichte der ökumenischen Bewegung eingegangen ist.[7] Es handelt sich dabei nicht um etwaige Wortblümchen einer kirchlichen Diplomatie, sondern um die ersten ernsthaften und gewagten Schritte mutiger Hierarchen, des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und des Papstes Paul VI, die die alte Entfremdung ihrer Kirchen überwinden wollten. Die Inhalte dieses Briefwechsels (1958-1976) wurden durch Taten konkretisiert, die die Vielfalt und die Ernsthaftigkeit der unternommenen Anstrengungen in dieser ersten Zeit des Dialogs der Liebe unter Beweis stellten, was ich hier in drei Kategorien einteilen möchte:

a. *Aufbau und Vertiefung des Vertrauens zwischen kirchlichen Amtsträgern*, v.a. durch erste Treffen - nach vielen vergangenen Jahrhunderten - zwischen Oberhirten der Kirchen des Ostens und des Westens, die den festen Boden des theologischen Dialogs bereiteten und konkrete Maßstäbe der Liebe setzten (zwischen Athenagoras und Papst Paul VI. kam es zu drei Treffen in den Jahren 1964-1967).

b. *Abbau bzw. Überwindung und Heilung von - nicht nur theologischen - Verkrustungen der Geschichte*, konkret durch die Aufhebung am 7.12.1965 der Anathemata von 1054 -damals zwischen Kardinal Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen von Konstantinopel Michael (Keroularios), was einst als Stigma des Schismas bzw. der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche galt. Damit sollte eine neue Dimension nicht nur in den theologischen Debatten eingeleitet werden, sondern im Gesamtleben der beteiligten Kirchen.[8]

c. *Sensibilisierung des Kirchenvolkes durch eine Reihe von gut überlegten Schritten*, von der Rückgabe von Reliquien bis hin zum Austausch von Studenten und von anderen gemeinsamen Initiativen der Aufarbeitung der Vergangenheit.[9]

Oft werden diese Schritte, die ich nur mit Stichworten in den oben aufgeführten drei Punkten erwähnt habe, lediglich als ein Prolegomena-Kapitel im Kompendium der ökumenischen Beziehungen der zwei Kirchen wahrgenommen, oder als Vorbereitungsmaßnahmen des eigentlichen theologischen Dialogs betrachtet, von dem man erst die Beantwortung und die Lösung jener Fragen erwartet, die der Einheit von Kirchen im Wege stehen. Das ist aber

---

6 Die Texte auch des ökumenischen Patriarchats, insbesondere der Rundbrief von 1920 s. in: *Athanasios Basdekis (Hg.)*, Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900-2006, Frankfurt/M 2006.

7 *PRO ORIENTE (Hg.), Tomos Agapis*. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökum. Patriarchat 1958-1976, Wien - Innsbruck 1978.

8 Literatur in meinen Beitrag: Communio in sacris oder in jure? Die sakramentale Dimension heilender Erinnerung auf dem Weg zu vollkommener Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken, in: *J. Oeldemann*, Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche, Würzburg 2006, S. 31-54.

9 Die große Leistung der Stiftung Pro Oriente und des Ostkirchlichen Instituts von Regensburg für ihre Bemühungen der Annäherung und der Bekanntmachung der Welt der Orthodoxie in der westlichen Welt -um bei den Initiativen im deutschsprachigen Raum zu verbleiben- haben einen paradigmatischen Charakter für die Entfaltung der Dynamik des Dialogs von Kirchen im Pleroma der Kirche. Leider hat die Orthodoxe Welt versäumt, ähnliche Initiative für die Kultivierung und Sensibilisierung ihres eigenen Kirchenvolks zu ergreifen.

ein Grundfehler, wie ich meine, denn die erwähnten drei Schritte sind beredte Zeugnisse bereits gelebter Einheit und gehören zur unverzichtbaren Grundlage von theologischen Debatten über die dogmatischen Lehrdifferenzen.

2.2. Überwindung der Verkrustungen eines starren Dogmatismus

Der zweite Schritt, nämlich der theologische Dialog selbst zwischen den beiden Kirchen, der feierlich im Jahre 1980 auf den Inseln Patmos und Rhodos eröffnet worden ist, kann wiederum in drei Phasen eingeteilt werden, die aber nicht zu einer Entsprechung zu den oben (2.1.) geschilderten drei Schritten stehen. Die Erfolge der ersten Zeit, nämlich des Dialogs der Liebe, konnten nicht mehr in ihrer Vielfalt wiederholt, bis jetzt jedenfalls nicht- und v.a. (wofür ich hier plädieren will) auch nicht weiter symmetrisch aufgebaut werden. Die drei Phasen des offiziellen theologischen Dialogs lassen sich relativ einfach erkennen:

a. *Erwärmung der theologischen Beziehungen*: gewonnen durch die Fundierung des Dialogs auf die Gemeinsamkeiten in der Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Amtstheologie, was in den Dokumenten der Jahre 1980 bis 1989 seinen Niederschlag gefunden hat.

b. *Erkältung des theologischen Dialogs in der Stagnation einer Atmosphäre der Eiszeit*: verursacht durch das Aufleben der Unierten Kirchen, konkret nach der Wende in Europa (1989), was den eigentlichen theologischen Dialog in den Jahren 1990-2005 praktisch zum Erliegen brachte.

c. *Wiederbelebung des theologischen Dialogs* und Versuch eines neuen Anlaufs durch die Erforschung dessen, was zwischen beiden Kirchen als heißes Eisen betrachtet wird und bis dato im Dialog nicht behandelt worden war: den Stellenwert einer Primatsausübung in der Kirche allgemein, vorerst konkreter im ersten christlichen Millennium. Dies ist mittlerweile das aktuelle Thema des im Jahre 2006 erneut aufgenommenen theologischen Dialogs.

Ich möchte im Folgenden mit kurzen Stichworten jeweils die Erfolge und Misserfolge dieser drei Phasen darstellen und erst dann die Unterschiede zu der oben (unter 2.1) aufgestellten Trias konkret aufzeigen. Ich beginne mit der ersten und der dritten Phase des Dialogs, in denen m.E. ein klarer Fortschritt des theologischen Dialogs dokumentiert werden kann.

Die erste Phase des offiziellen theologischen Dialogs, denke ich, verdient mit Recht das Prädikat einer erfolgreichen Periode. Der Dialogkommission ist es gelungen viele Lehrsätze, die in der Vergangenheit für kontroverse Diskussionen gesorgt hatten, so neu anzupacken, dass man sie getrost, jedenfalls aus der Sicht der Dogmatik, nicht mehr als Hindernisse zwischen den beiden Kirchen betrachten kann. Exemplarisch verweise ich mit Stichworten auf:

I. Das erste Dokument - München 1982, zum Thema „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit": Epiklesestreit und Opfercharakter in der Lehre über die Hl. Eucharistie, Apostolische Sukzession und Katholizität der Kirche im Licht ihrer trinitarischen Fundierung werden konsensfähig dargelegt; ja selbst die uralte Filioque-Kontroverse scheint zu einer glücklichen Formulierung zu gelangen (1982, 3; vgl. auch 1988,6). Das, was dieses Dokument indessen besonders verheißungsvoll akzentuiert hat, war nicht bloß die Annäherung von früher teilweise kontrovers diskutierten dogmatischen Lehren, sondern die gemeinsame positiv ausgedrückte Fundierung der Kirche auf der Eucharistie: *„Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, „was sie ist"*,

den Leib Christi (1982, 4b)[10]". Die Rezeption der eucharistischen Ekklesiologie, welche einen Kernpunkt orthodoxer Ekklesiologie ausmacht, erlaubt dann gewichtige Schlussfolgerungen für die Beziehung zwischen Eucharistie, Ortskirche und Universalkirche zu artikulieren: „Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, dass alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben. Ebenso wenig ist die Lokalkirche, die, um ihren Bischof versammelt, Eucharistie feiert, eine Sektion des Leibes Christi. Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefeiern zerteilt die Kirche nicht" (1982, 11.1). Obschon mit diesen Zeilen nicht gleich alle Probleme von kirchlichen Strukturen eo ipso als gelöst betrachtet werden können, kann die Struktur der Dienste in der Kirche nicht belanglos bleiben, denn „die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit" (1982, 7).

II. Den Erfolg des ersten Textes setzt auch der zweite Text fort, unter dem Titel „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche", verabschiedet in Cassano delle Murge/ Bari am 16. Juni 1987. Als Stichpunkte eines hier klar erkennbaren, verheißungsvollen Konsenses können folgende aufgezählt werden: der Glaube als Geschenk und der synergetische Beitrag der menschlichen Freiheit; die Einheit der Initiationssakramente: Taufe, Firmung und Eucharistie, sowie der unmittelbare Bezug aller Sakramente zur Eucharistie, und damit die enge Verbindung zwischen dem Gebet und dem (artikulierten) Glauben - nach dem Motto lex orandi, lex credendi; die Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit eines ökumenischen Konzils, hier insbesondere auf die Geltung des Nizäno-Konstantinopolitanums (NC) gedacht: „Die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen ist die, dass jede Kirche sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als notwendigen Maßstab dieser Gemeinschaft der einzigen, über die ganze Erde und durch alle Zeiten hin ausgebreiteten Kirche bezieht. In diesem Sinn ist der wahre Glaube Voraussetzung für eine Gemeinschaft in den Sakramenten" (1987, 21).

Die formulierten Gemeinsamkeiten in der theologischen Fundierung führen jedoch noch nicht von sich aus zu konkreten Resultaten für die Praxis der Kirche, insbesondere was die Einheit und Feier der drei Initiationssakramente betrifft, aber auch bezüglich der Zufügung des Filioque im NC. Die gesicherte theologische Basis erlaubt jedoch den Optimismus, dass für diese in der Praxis noch kontroversen Punkte eine konkrete Lösung in absehbarer Zeit nicht so weit fern liegen kann.

III. Im dritten gemeinsamen Dokument vom 26. Juni 1988, verabschiedet in Valamo, Finnland, unter dem Titel „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes", wird die Erfolgsgeschichte der zwei ersten Dokumente fortgesetzt, wenn auch diesmal mit einer eher begrenzten Aufführung von gemeinsamen Konsenspunkten. In Kürze seien nur die wichtigsten Stichworte genannt: „Die Vergegenwärtigung des Dienstamtes

[10] Es wird zitiert aus der Reihe: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. II (1982-1990), hg. von *H. Meyer - D. Papandreou – H. Urban*, Paderborn - Frankfurt/M 1992. In Klammern stehen das Jahr der Verabschiedung des Dokuments und dann die Nummer des Artikels im zitierten Dokument.

in der Kirche als Dienst Christi selbst"; die enge Verbindung zwischen Pneumatologie und Christologie für die Fundierung einer Amtstheologie; die eschatologische Ausrichtung jedes sakramentalen Dienstes bzw. Feier. Die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit des Dienstes der Zwölf und die Wichtigkeit des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen: „Bei der Eucharistiefeier ist die ganze Versammlung, jeder auf seinem Platz, „Liturge" der Koinonia, und sie ist dies nur im Geiste" (1988,24). Zwar weist m.E. das Dokument von Valamo eine gewisse Überhöhung des Bischofsamtes auf, jedoch erfährt diese zugleich ihre Mäßigung, wenn erklärt wird: „Das Dienstamt des Bischofs gipfelt in der Feier der Eucharistie, in welcher die Einführung ins Christentum, durch die alle der eine Leib Christi werden, sich vollendet, und ist inmitten der Charismen und Dienste, die der Geist erweckt, ein Dienst des Vorsitzes für die Versammlung in der Einheit" (1988,25). Ich denke, dass eine der wichtigsten Leistungen dieses Dokuments, parallel zur Konkretisierung der Verbindung zwischen Apostolizität und Dienstämtern in der Kirche, die Rezeption der Pentarchie im Art. 52 darstellt: „Seit den ersten Jahrhunderten haben sich eine Unterscheidung und Rangordnung zwischen den Kirchen älterer Gründung und denen jüngerer Gründung, zwischen Mutterkirchen und Tochterkirchen, zwischen den Kirchen der Hauptstädte und den mehr am Rande liegenden Kirchen herausgebildet. Diese Rangordnung oder „taxis" hat bald ihren kirchenrechtlichen Ausdruck in den Kanones der Konzilien gefunden, besonders in denen, die insgesamt von den Kirchen des Ostens und des Westens angenommen wurden... Selbst wenn diese Kanones nicht immer im Osten und im Westen im gleichen Sinne ausgelegt wurden, gehören sie doch zum Erbgut der Kirche. Sie haben den Bischöfen, die bestimmte Metropolitansitze oder größere Kirchen innehatten, in der Organisation des synodalen Lebens der Kirche einen bevorzugten Platz eingeräumt. So hat sich die Pentarchie gebildet: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auch wenn im Laufe der Geschichte außerhalb der Pentarchie andere Erzbischöfe, Metropoliten, Primate und Patriarchen aufgetreten sind"(1988,52). Im Kontext der Pentarchie wird zum ersten Mal auf den nun berühmten 34. Kanon der Apostel hingewiesen, „der", nach dem Valamo-Dokument, „in die kanonische Überlieferung unserer Kirchen eingegangen ist": „Der erste der Bischöfe trifft nur in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen Entscheidungen, und diese treffen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des ersten Bischofs" (1988, 53).

Die Anwendung dieses 34. Kanons wird jedoch in diesem Dokument noch nicht auf die Gesamtkirche, oder mit dem späteren Vokabular auf der Universalebene der Kirche, verfolgt.[11] Dies wird der Fall im letzten gemeinsamen Dokument von Ravenna 2007 sein, wo meines Wissens zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine klare Differenzierung zwischen der lokalen, regionalen und universalen Ebene getroffen wird, und dabei der 34. Kanon als Verbindungs- und Vermittlungsinstanz zwischen diesen drei Ebenen fungiert.

Dies ist m.E. die große Leistung des Ravenna-Dokuments (2007), in der dritten Phase des Dialogs: dort wird eine neue, kreative Dimension zum Verständnis der Beziehungen zwischen Konziliarität, Primat und Katholizität ermöglicht: „Primat und Konziliarität sind wechselseitig voneinander abhängig. Deshalb muss der Primat auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche, lokal, regional und universal, immer im Kontext der Konziliarität betrachtet werden und dementsprechend die Konziliarität im Kontext des Primats" (2007,43). Die konziliare

[11] *B. E. Daley*, Primacy and Collegiality in the fourth Century. A Note on Apostolic Canon 34, *The Jurist* 68 (2008) 5-21; *E. Lanne*, Le canon 34 des apôtres et son interprétation dans la tradition latine, *Irénikon* 71 (1998) 212-233.

Dimension des Lebens der Kirche wird nicht einfach auf einer verwaltungsmäßigen, strukturellen Ebene gesucht, sondern als ein tiefer Ausdruck der Katholizität der Kirche wahrgenommen, die eben jedesmal „verwundet wird" (1987, 11), wenn die eucharistische Communio zwischen den Kirchen unterbrochen wird. (2007,11).[12] Problematisch erscheint mir die Analogie, in der der Text von Ravenna die „Ordnung unter Ortskirchen" (2007, 5) setzt: Kann dieser Ordnung unter den Kirchen die Ordnung in der immanenten Trinität entsprechen, und welche Person würde dann in der Ordnung der Kirchen die Stellung Gottes des Vaters übernehmen, geschweige denn, dass für die Interpretation des Lebens der immanenten Trinität die Theologien, nicht nur zwischen Ost und West, sondern in ihren eigenen Reihen, unterschiedliche Modelle anwenden.[13] Wie man auch diese Ordnung der Kirchen begründen mag[14], ihre Strukturierung auf der Universalebene mit Hilfe des 34. Kanons erlaubt eine gewisse Balance zwischen Primatsausübung und Konziliarität herzustellen (2007, 43): wobei alle Entscheidungen als die Frucht eines Konsenses im Leben der Kirche erscheinen. Denn Konsens ist nicht bloß erforderlich, damit Primat und Konziliarität lediglich in den höchsten Organen der Kirche harmonisch funktionieren (2007, 26). Konsens wird als ein ständiger Prozess im Leben der Kirche wahrgenommen (2007, 35 und 37). Das macht die Stellung eines „Protos" (Ersten) (2007, 42) in der Kirche gar nicht überflüssig, sondern gerade erforderlich. Dass auf der Universalebene „die Rolle des Bischofs von Rom als Protos der Bischöfe der Hauptsitze" (2007, 42) von den Ostkirchen nie angezweifelt wurde, ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere, mit der die Orthodoxie jetzt erst recht deutlicher konfrontiert wird, ist es, dass diese Stellung des Protos im Rahmen einer universal agierenden Kirche, was man jedoch nicht mit einer universal strukturierten Kirche zu verwechseln braucht,[15] bis jetzt auf Grund ihrer Autokephalie-Strukturen nicht konkret in allen ihren

---

[12] Zum Begriff der Katholizität s. weitere Literatur in meinem Beitrag, Katholizität oder Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie, in: *S. Hell*, Katholizität, Innsbruck 2007, S. 49-91.

[13] Siehe die Beiträge im Band von *M. Böhnke – A.E. Kattan – B. Oberdorfer (Hg.)*, Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (809) (QD 245), Freiburg – Basel – Wien 2011. Zwar kann eine Entsprechung zwischen der Gemeinschaft der Drei göttlichen Personen und einer Communio der Kirchen auch sehr positives zwischen den Kirchen bewirken, wenn „keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen" konstatiert werden kann, und diese Ordnung keine „Verminderung oder Unterordnung beinhaltet". Doch wollte man die Grenzen dieser Analogie überspannen, läuft man Gefahr, dass die Apophatik, mit der das Leben der immanenten Trinität geschützt wird, völlig erlischt. Nicht zuletzt wirft diese Analogie weitere Fragen auf, die eine christologische Entsprechung des Bischofsamtes tangieren (nach dem Vokabular der Orthodoxie wird der Bischof „eis Typon kai Topon Christou" eingesetzt).

[14] Strittig wäre z.B. in einem orthodox-katholischen Dialog die Zuordnung, was denn „göttlichen" oder „weltlichen Rechts" in einer Hierarchie der Kirchen sei. Jedenfalls der Kanon 34. erlaubt eine andere Begründung dieser Zuordnung: eine ex posteriori: damit durch die „Eintracht", die herrschen wird, Gott gepriesen wird durch den Herrn im Heiligen Geist, und dies bedeutet, das Leben der Kirche wird zu einem Anlass der Verbreitung des Werkes der Einheit (Eingliederung-Synaxis) aller in der Herrlichkeit Gottes.

[15] Papst Benedikt XVI. hat in seiner Predigt (s. Anm. 3) auch unterstrichen: „Die Einheit, zu der Christus durch seinen Geist die Kirche ruft, realisiert sich nicht nur durch Organisationsstrukturen, sondern sie bildet sich auf einem viel tiefer gehenden Niveau, als eine Einheit, die sich ausdrückt im Bekenntnis eines einzigen Glaubens, in der gemeinsamen Feier der Liturgie und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes".

Konsequenzen in ihren Blick geraten ist. Dies unterstreicht u.a. die klare Zurückhaltung vorerst der Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche, die den Ravenna-Text nicht mitgetragen haben, wenn auch vorerst, formal gesehen, aus innerorthodoxen Zwistigkeiten. Aber gerade diese Unstimmigkeiten zwischen den Orthodoxen unterstreichen die Notwendigkeit einer verbindlichen Entscheidungsfindung auf der Universalebene, was sich momentan als sehr schwierig erweist.[16] Dass diese Dimension eine ganz neue Herausforderung für alle Beteiligten bedeutet, erübrigt sich zu unterstreichen.[17] Ob aber diese Herausforderung durch eine Rückschau im ersten Millennium zu gewinnen sei, möchte ich hier stark anzweifeln.[18] Aber gerade dies scheint nun der Fall zu sein: Wie auch im Ravenna-Dokument vereinbart (2007, 41 und 45), werden nun die historischen Belege aus dem ersten Millennium gesucht, die die Vorrechte des Bischofs von Rom als Protos sicherstellen können. Jetzt erst recht scheint jedoch der orthodox-katholische Dialog sich selber in eine „Falle" hineinzumanövrieren: Die Rolle Roms als des ersten (Protos) Thrones wurde m.W. von keinem ökumenischen Konzil mit konkreten Verbindlichkeiten festgeschrieben. Und umgekehrt, auf der anderen Seite Selbst werden die für die Pentarchie-Theorie des Ostens so gewichtigen Kanones von Ökumenischen Synoden (vor allem des 4. Ökum. Konzils und des Konzils Quinisextum von 691/692) bis heute von der Römisch-katholischen Seite offiziell nicht rezipiert. Gerät nun damit der weitere Verlauf des Dialogs nicht in eine Sackgasse? Selbst für den, m.E. extremen, Fall, dass für das erste Millennium die Rolle des Ersten konsensfähig in einem Dokument festgehalten werden kann, was würde dies für die Gestaltung eines Dienstamtes für die Einheit der Kirche im dritten Millennium bedeuten, wo sich die Koordinaten gründlich gewandelt haben?[19]

---

[16] Die letzten Schwierigkeiten der Orthodoxen Kirchen auf dem Weg ihres panorthodoxen Konzils habe ich kommentiert in meinem Beitrag: Wer ist der Erste in der Orthodoxie? Das Ringen der Orthodoxen Kirchen um die Gestaltung einer panorthodoxen Rangordnung, *Una Sancta* 66 (2011) 2-5.

[17] Eigentlich von einer „Falle", von der der damalige Bischof Hilarion (Alfeyev) in seiner Kommentierung des Textes von Ravenna einst sprach, hätte auch ruhig die römisch-katholische Seite sprechen können, denn der Ravenna-Text stellt m.E. genauso die Papstdogmen der zwei Vatikansynoden (Vaticanum I. und II.) in Frage, wenn nun alle Entscheidungen praktisch „ex consensu Ecclesiae" getroffen werden soll.

[18] Vgl. *J. Oeldemann*, Zwischen Idealisierung und Profilierung. Chancen und Problemfelder im orthodox-katholischen Dialog, *Der Christliche Osten* 64 (2009) 243: „Historische Studien mögen uns vielleicht irgendwann zu einer gemeinsamen Definition der Primatslehre im ersten Jahrtausend führen. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die Primatspraxis immer dieser Lehre entsprochen hat. Schließlich ist zu bedenken, dass in der globalisierten Welt des dritten Jahrtausends eine völlig veränderte Form der Primatspraxis erforderlich sein wird im Vergleich zur Praxis des ersten Jahrtausends. Die Lösung für die Primatsfrage liegt daher nicht in der Vergangenheit, sondern im gemeinsamen Blick auf die Zukunft".

[19] Bei der Suche nach einem solchen Konsens wird zuwenig auf die Rolle der politischen Mächte geachtet, konkreter des Kaisers in Konstantinopel und dann der politischen Wirren um und nach der Krönung Karls des Großen in Rom um 800. Dies wird jedoch insbesondere von katholischen Vertretern unterstrichen. So *Kardinal W. Kasper*, Wandel der ökumenischen Situation, *Der christliche Osten* 62 (2007) 261-266, 263: „Ein Zurück ins erste Jahrtausend ist auch deshalb nicht möglich, weil die damalige Praxis eng mit dem römisch/byzantinischen Reichsrecht verknüpft war, das heute Geschichte ist".

Der theologische Dialog wird nun schleppend fortgeführt[20], jetzt aber belastet durch weitere Faktoren aus der Last der Kirchengeschichte, die obschon von der Dialogkommission vorerst ad Acta gelegt sind, nicht desto trotz v.a. das Kirchenvolk im Osten tief irritiert haben.

Zwischen der ersten Phase des offiziellen Dialogs, die mit ihren drei erwähnten Dokumenten einen klaren Fortschritt bei einer Reihe entscheidender dogmatischer Fragen präsentiert, und der dritten Phase v.a. ab 2007 mit dem Dokument von Ravenna als wichtige Zwischenstation, lag ja eine Eiszeit von ca. 15 Jahren, verursacht durch das Schmelzen eines anderen Eises, jenes des Kalten Krieges. Diese Tauzeit in der Spannung der Weltpolitik hat jedoch den Kirchen, konkret der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen nicht geholfen, denn sie hat auch jene Kräfte frei gesetzt, die in der Eiszeit des Zweiten Weltkrieges konserviert wurden: das Aufstauen der Wut für das gewaltsame Auflösen der Unierten Kirchen, v.a. in den Ländern der Sowjetunion, wurde konserviert ohne je geheilt zu werden, weil es eben nicht zu einer Versöhnung in diesen strittigen Fragen kommen konnte; deshalb prallten die schmelzenden Wasser der konservierten Wut mit voller Kraft auf den mit großer Anstrengung und schrittweise mühsamen erarbeiteten Konsens des orthodox-katholischen Dialogs und drohten ihn zu untergraben. Obschon sich die Dialogkommission in den Dokumenten ab 1990 bis 2000 um eine Klärung der Frage des Uniatismus bemühte, und diesen Weg der Einheit, nämlich das Beispiel von Unierten Kirchen, klar abgelehnt hatte, war es nicht möglich das Vertrauen v.a. auf der Ebene des Kirchenvolkes wiederherzustellen, was allerdings für das Gelingen des weiteren Dialogs absolut notwendig ist. Ich glaube, hier wurde eine hervorragende Chance verpasst, für den weiteren Dialog konkrete Zeichen der Annäherung und der Versöhnung zu setzen[21], solche, die es erst ermöglichen von einem erfolgreichen Ablauf des Dialogs auf anderen Dialogebenen, und nicht nur des theologischen Dialogs, zu sprechen.

Die Anspannung zwischen den zwei Schwesterkirchen des Ostens und des Westens, der Römisch-katholischen und der Orthodoxen hat nicht nur ihren theologischen Dialog in Mitleidenschaft gezogen. Darunter haben auch die vielfältigen Beziehungen auf der Ebene des Kirchenvolks gelitten, die erst die Früchte des Dialogs weiter tragen und zu einer reichen Ernte wachsen lassen können.

Diese verschiedenen Dialogebenen versuche ich nun im letzten Abschnitt noch einmal konkreter in drei Kategorien zusammenzufassen und für ihre symmetrische Entwicklung zu plädieren.

---

[20] Die unterschiedlichen Reaktionen auf den Verlauf der letzten Sitzung der gemischten Kommission in Wien könnten v.a. in den Interviews der verschiedenen Dialogpartner verfolgt werden. S. exemplarisch in: http://www.kathpress.at/content/site/nachrichten/database/34868.html?SWS=63465a6987d800266171d5f20a737d25 und in: http://www.romfea.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=5885:ilarion&catid=34:2009-12-18-08-37-58 (in griechischer Sprache).

[21] Die Lösung einer sogenannten „Doppelten Einheit", d.h. einer eucharistischen Gemeinschaft der Unierten Kirchen sowohl mit der Familie der Orthodoxen als auch mit Rom, kursierte eine Zeitlang in verschiedenen Kirchenmedien (s. http://www.kath.net/detail.php?id=20113, abgefragt am 16.06.2008), um vom ökumenischen Patriarchat dementiert zu werden, könnte u.U. eine richtungweisende Überlegung sein, die aber für ihre Realisierung gründliche Anstrengungen und z.T. bahnbrechende Entscheidungen von beiden Seiten gefordert hätte, Schritte, die momentan von beiden Seiten ausgeblieben sind.

3. Schritte für eine symmetrische Entfaltung von ökumenischen Dialogen, konkret vom orthodox-katholischen Dialog

Die herzlichen Begegnungen und sonstigen vielfältigen Kontakte der ersten Phase des orthodox-katholischen Dialogs, bekannt als Dialog der Liebe, habe ich in diesem Beitrag (unter Punkt 2.1.), auf drei Ebenen eingeteilt, die vergebens ihre Entsprechung in der zweiten Phase des Dialogs (ab 1980) suchen. Die Verabschiedung von sachlichen, durchaus fundierten Texten in der Periode des theologischen Dialogs wurde nicht mehr intensiv von weiteren konkreten Zeichen der Annäherung der katholischen und der Orthodoxen Kirche begleitet. Ich möchte nun für einen symmetrischen Verlauf des orthodox-katholischen Dialogs plädieren, den ich in den folgenden drei Schritten eingliedern will: (a.) es kann keine Verständigung im ökumenischen Dialog ohne die Verständigung und einen Grundkonsens im theologischen Dialog geben, wie es wiederum (b.) keine Fortentwicklung im theologischen Dialog ohne Rezeption des Dialogs vom Gesamtpleroma der jeweiligen Kirche geben kann, und es kann drittens (c.) keine Rezeption des Dialogs geben ohne konkrete Zeichen der Versöhnung zu setzen. Ich möchte etwas konkreter werden, indem ich nämlich die drei Etappen der ersten Phase des Dialogs der Liebe auf die heutigen Verhältnisse zu übertragen versuche:

a. *Keine Verständigung im ökumenischen Dialog ohne Verständigung/Konsens im theologischen Dialog!* Der theologische Dialog ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Annäherung von getrennten Kirchen. Jener Zündstoff, der in Glaubenssätzen (Dogmen) steckt, insbesondere jener, der in der Vergangenheit als kirchentrennend wahrgenommen und (sogar synodal) festgehalten worden war -und weiterhin bis heute als solcher Zündstoff wahrgenommen wird, wenn auch nur von einer Seite- sollte in einem detaillierten, aber nicht unendlichen Dialog auf dem Weg des Konsensverfahrens entschärft werden. Dabei stellt sich folgende Frage: wann kann der theologische Dialog als beendet erklärt werden: Etwa, wenn ein Gesamtkompendium der Glaubenslehre, vergleichbar mit einer Art Weltkatechismus, entsteht? Welche Fragen sollten noch alle insgesamt behandelt werden, damit die eucharistische Einheit wiederhergestellt werden kann? Der theologische Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche hat viele Themen behandelt, die als solche in der Vergangenheit *nicht* als kirchentrennend wahrgenommen worden sind.

b. *Keine Erfolge und keine Fortentwicklung im theologischen Dialog ohne Rezeption des Dialogs von dem Gesamtpleroma der Kirche.* Im vielfältigen und v.a. im offiziellen theologischen Dialog wurden bis heute konkrete Resultate erzielt und in Konsenstexten -Dokumenten festgehalten. Diese sollten nun von den jeweiligen Kirchen rezipiert werden, wobei Rezeption nicht einfach und nicht nur als Approbation oder offizielle Annahme der Ergebnisse des Dialogs durch die entsprechenden synodalen Organe bzw. durch die verbindlichen Instanzen der jeweiligen Kirche verstanden wird, was ohnehin noch aussteht. Was mir genauso wichtig erscheint, und was aus den Lektüren der langen Kirchengeschichte entnommen werden kann, ist eine Sensibilisierung des Gesamtvolkes für die Sache des Dialogs, was ganz vielfältig kultiviert werden kann (Austausch, Stipendien, ökumenische Gottesdienste, theologisches Studium der ökumenischen Theologie etc.). Die Asymmetrie ist hier, konkret den orthodox-katholischen Dialog betreffend, groß: während in der Römisch-katholischen Kirche in der Regel freundschaftlich über die Orthodoxie gesprochen wird, aber generell gesehen, das Thema dieses Dialogs weitgehend ignoriert und nur von einer kleinen Minderheit von Fachökumenikern thematisiert wird, stößt die ökumenische Öffnung der Orthodoxen Kirche auf einen entscheidenden Widerstand in der orthodoxen Welt, auch wenn es eher eine

Minderheit ist, die sich provokativ der Fortführung dieses Dialogs entgegenstellt.[22] Diese fundamentalistischen Tendenzen werden allerdings von irritierenden und widersprüchlichen Signalen genährt, die der Gesprächspartner aussendet.[23]

c. *Keine Rezeption des theologischen Dialogs ohne konkrete Zeichen der Versöhnung!* Die Aufhebung der Anathemata im Jahre 1965 ist ein singuläres Ereignis geblieben.[24] Welche könnten weitere Signale einer Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche werden? Die Einheit der Kirche fand vor allem in jenen symbolischen Texten ihren Ausdruck, die in präziser Form, konkret und bündig den Glauben bezeugen konnten, wie vor allem im Glaubensbekenntnis (Credo NC). Die orthodoxe Geschichtsschreibung[25] geht davon aus,

---

[22] Charakteristisch für die Stärkung der dezidiert antiökumenisch gesinnten Kreise in Griechenland ist die Verfassung einer „Homologia Pisteos" (Glaubensbekenntnis) gegen den Ökumenismus, die auch von amtierenden Metropoliten der Orthodoxen Kirche des Landes unterschrieben wurde. Der Text in englischer Sprache unter: http://www.impantokratoros.gr/confession_of_faith-against_ecumensim.en.aspx. Wenn man die antiökumenische Haltung von gewissen Kreisen in den Heimatländern der Orthodoxie irgendwie zu verstehen versuchen wollte, v.a. wegen der mangelhaften Information auch seitens der amtierenden Kirche und wegen der fehlenden Kontakte mit Gläubigen anderer Konfessionen, würde man erwarten, dass diese Gründe keine Berechtigung in Ländern hätten, wo die Orthodoxie in der Diaspora, und demnach in unmittelbarer und in der Regel in guter Nachbarschaft mit Nicht-Orthodoxen lebt. Diesen Optimismus kann ich jedoch aus meiner unmittelbaren Erfahrung für den Großraum München nicht mitteilen. So habe ich in den letzten zehn Jahren überhaupt ganz wenige theologische Dialog- und Diskussionsveranstaltungen auf der Ebene von Gemeinden im Geist eines echten ökumenischen Austausches registrieren können. Themen der ökumenischen Theologie beanspruchen leider ganz selten und nur einen peripheren Platz in der Gemeindearbeit von orthodoxen Kirchengemeinden. Man fragt sich, wie sollen dann überhaupt die von der Dialogkommission verabschiedeten Beschlüsse, so wichtig und ertragsreich sie auch sein mögen, den Gemeindemitgliedern kommuniziert werden, damit sie konkrete Früchte tragen können.

[23] Insbesondere irritierend in der Orthodoxen Welt wirkten die Texte der Römisch-katholischen Kirche aus den Jahren 2000 (Eine Note der Glaubenskongregation zum Begriff der „Schwesterkirchen") und 2007 („Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" der Kongregation für die Glaubenslehre), die einen Teil der Erfolge der ersten Zeit, konkret die Wahrnehmung der zwei Kirchen als Schwesterkirchen aufs Spiel setzen.

[24] Die Bitte um Verzeihung des Papstes Johannes Paul II in Athen (Mai 2001) ist leider ohne eine Konkretion im ekklesialen Leben geblieben und wurde sonst von Orthodoxen nicht weiter rezipiert: teilweise durch eigene Verschuldung, teilweise durch widersprüchliche Signale aus Rom, wie die Seligsprechung von Kardinal Stepinac, eines Kirchenmannes, den viele Orthodoxen als Kollaborateur des Ustascha Regimes (während des II Weltkrieges in Kroatien) verantwortlich für die Tötung von vielen tausenden serbischen Orthodoxen machen.

[25] Ich verweise mit Absicht auf die Darstellung von J. Romanidis, der als der große Verfechter der treuesten Linie der Orthodoxie von den antiökumenisch gesinnten Kreisen der Orthodoxie beachtet wird. Romanidis verortet das Schisma im Jahr 1009 und kommt demnach konsequent zu der Schlussfolgerung „der einzige Weg der Überwindung des Schismas nicht die Aufhebung der Anathema von 1054 ist, sondern die Rücknahme des Filioque, samt seiner Voraussetzungen und Resultate ist". Die Dogmatik von J. Romanidis kann auf der folgenden Webseiten gelesen werden: http://www.oodegr.com/oode/dogmat2/perieh.htm 31.07.2007 (griech.) und http://www.romanity.org/htm/rom.03.en.franks_romans_feudalism_and_doctrine.03.htm (engl.), abgefragt am 31.01.11. Man sollte jedoch die dogmatische Begründung für die Unterbrechung der Kommemoratio nicht abgesondert von den profan-politischen und kirchen-politischen Turbulenzen jener Zeit betrachten. Dieselben orthodoxen Theologen bringen die Filioque-Zufügung in Verbindung mit einer

dass der letzte Abbruch der Commemoratio des Papstes im Osten mit dem Filioquezusatz im Credo zusammenhing (bereits in der Zeit des Papstes Sergius IV. im Jahre 1009, der den Zusatz Filioque in seiner „Inthronistika" (Brief, der die Wahl auf dem Bischofsstuhl den anderen Oberhirten bekannt macht) aufgenommen haben soll und dann definitiv ab 1014, dem Jahr der endgültigen Zufügung des Filioque durch Benedikt VIII. im liturgischen Gebrauch in der Kirche Roms). Könnte die Römisch-katholische Kirche überlegen, diese Hinzufügung kirchenamtlich zurücknehmen? Zu welchen Schritten würde sich aber dann die orthodoxe Seite veranlasst sehen? Wäre sie etwa bereit, den Namen des Papstes wieder in ihre Diptychen einzutragen, im Sinne der Auffassung der eucharistischen Ekklesiologie, wie sie in den Dokumenten der Zeit 1982-1988 illustriert wird, und v.a. wie sie Josef Ratzinger in seinem nun legendären Vorschlag von 1976 vorgelegt hat[26]: „Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern muss, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde"?

Eine symmetrische Entfaltung dieser drei Schritte kann erst recht einen Erfolg verheißen, wobei dieser Erfolg wiederum kein Ergebnis bloß menschlicher Anstrengung wäre. Das Maß (metron) für eine maß-volle und in diesem Sinn sym-metrische (maß-gemäße) und wohl sym-phonische Entfaltung unseres Glaubens und unseres Wachstums gibt Gott einem jedem von uns, also auch unseren Kirchen, „nach dem Maß (metron) der Gabe Christi" (Eph 4,7). „Denn der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte; denn Gott gibt den Geist ohne Maß" (Joh 3,34). „Wir aber", gläubige Menschen, „wollen uns nicht über alles Maß hinaus rühmen, sondern nur nach dem Maß, das uns Gott zugemessen hat..." (2 Kor 10,13).

Christen leben jedenfalls in der Bescheidenheit, dass sie die Erlangung der Volljährigkeit (nach Paulus, metron helikias) auf dieser Welt, und das will heißen: die Erlangung ihrer Vollkommenheit in aller Erkenntnis, nicht erreichen werden. Die Hoffnung, die uns

---

wachsenden Einflussnahme der Frankenkönige in Rom und auch gegen die Römer des Ostens. Sie nehmen aber damit die Gefahr in Kauf, das Schisma zwischen den beiden Kirchen als eine nationale Feindschaft zwischen Franken und Byzantinern zu qualifizieren. Vgl. The Fundamental Difference Between the „East" and „West", von Prof. *John Romanides*, aus: http://www.oodegr.com/english/dogma/diafores1.htm : (Einführung zum Text von J. Romanides von den Betreibern der Webseite): „What follows is a heavily excerpted and slightly edited transcript of three lectures given by the great Orthodox scholar John S. Romanides in 1981 at Holy Cross Seminary in the Patriarch Athenagoras Memorial Lecture series. This article deals with the fundamental difference between Orthodoxy and Western Christianity, mainly Roman Catholicism. Readers will be surprised to learn that the division between „East" and „West" was actually more of a political division, caused by the ambitions of the Franks and other Germanic tribes, than a „Theological" question. Professor John Romanides of the University of Thessalonike challenges the common views regarding the causes for the Schism of the Church in the „Roman world," and offers his own provocative interpretation of the historical background of this tragedy in the history of the Christian Church. Far from seeing basic differences in the „Roman world," which led to alienation between the East and West, Romanides argues for the existence of „national, cultural and even linguistic unity between East (Byzantine) and West Romans"; that is, until the intrusion and takeover of the West Romans (the Roman Catholics) by the Franks (German tribes)."

[26] In meinen Beitrag, Theologie des Petrusdienstes. *Joseph Ratzingers* Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel, *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 79-94, hatte ich mich eher zurückhaltend zu dieser Anfrage von J. Ratzinger geäußert. Die Entwicklung des theologischen Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche gibt mich die Sache neu zu überdenken, und von einem doch konstruktiven Vorschlag von J. Ratzinger sprechen.

trägt, ist, dass uns das Erlangen der „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi" (Eph 4,13) verheißen worden ist, wenn auch vollkommen in der eschatologischen Fülle. Soll aber deswegen auch die eucharistische Einheit von Christen lediglich eine eschatologische Erwartung bleiben?

Heterodoxie und Kirchengeschichte: Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates

von Martin Wallraff, Basel

Kirchengeschichte ist ihrem Ursprung nach eine theologische Disziplin. Dieser Satz gilt jedenfalls, wenn man den Ursprung bei Euseb von Kaisareia erblickt, der sich im Proömium seiner ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία selbst als Begründer einer neuen Gattung darstellt: „Wir sind die ersten, die sich an dieses Thema gewagt haben und gewissermaßen einen einsamen und unbegangenen Weg zu schreiten suchen." Im gleichen Kontext macht er deutlich, dass seine innovative Form der Geschichtsschreibung die rechtgläubige Kirche verteidigen und die Ketzer, die „wütenden Wölfen gleich sich schonungslos auf die Herde Christi stürzten," verdammen soll[1]. Dieses eusebsche Erbe war für die nachfolgende Geschichte der literarischen Gattung grundlegend. Zugleich aber sollte sich herausstellen, dass die Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie durch die diversen Verwerfungen des vierten und fünften Jahrhunderts nicht mehr so unkompliziert möglich war. So werden bei näherem Zusehen große Unterschiede zwischen den Euseb-Fortsetzern beim Umgang mit diesem Thema deutlich.

Aufmerksame Analyse zeigt, dass schon die je eigene Positionierung der einschlägigen Autoren höchst unterschiedlich ausfällt. Traditionell sah man einen „heterodoxen Ausreißer" (nämlich Philostorgios), der einem „orthodoxen Triumvirat" (nämlich den synoptischen Autoren Sokrates, Sozomenos und Theodoret) gegenüberstand. Tatsächlich ist bei Philostorgios die alternative, „häretische" Sichtweise so offenkundig, dass sie der Überlieferung seines Werkes schädlich war. Bekanntlich ist seine Kirchengeschichte nur in Exzerpten und Fragmenten erhalten[2]. Doch die Verteilung zwischen Orthodoxie und Häresie ist vielschichtiger. Im Rückblick mag schon auf Euseb selbst, den „Vater der Kirchenge-

---

[1] ἐπεὶ καὶ πρῶτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμην καὶ ἀτριβῆ ἰέναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν … und … ἀφειδῶς οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποίμνην ἐπεντρίβοντες. h.e. 1,1,3.1. — Es ist mir eine Ehre, diesen bescheidenen Beitrag meinem ehemaligen akademischen Lehrer Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou dedizieren zu dürfen. Nicht zuletzt von ihm habe ich gelernt, dass Orthodoxie (im modern-konfessionellen wie auch im altkirchlich-wörtlichen Sinne) nicht einfach in schroffem Gegensatz steht zu allem, was außer ihr liegt, sondern dass es stets eines differenzierten Blicks mit ökumenischem Wohlwollen bedarf, um neben Schwarz und Weiß auch Nuancen und Abschattungen zu sehen. Zugleich habe ich dankbar gelernt, dass ein solcher Blick möglich ist, ohne dass die vorhandenen Differenzen in Relativismus und Gleichgültigkeit aufgelöst werden.

[2] Die Texte sind mustergültig ediert von *J. Bidez,* Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 ([1]1913). Darüber hinaus war der Autor jahrelang untererforscht. Vgl. jedoch jüngst *G. Marasco,* Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo (SEA 92), Rom 2005; *D. Meyer (Hg.),* Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive. Philostorg im Kontext

schichte", ein zweifelhaftes Licht fallen im Blick auf seine Rechtgläubigkeit – er war ja selbst einer der Protagonisten in den dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit und stand später im Geruch des „Arianismus"[3]. Solche Hypothesen, meist im Tone der Verdächtigung – also stark wertend – vorgetragen, sind allerdings mehr Angelegenheit der Antike und des Mittelalters gewesen, denn sie setzen eine im Grunde a-historische Perspektive voraus; sie bewerten Euseb nicht nach zeitgenössischen Kriterien, sondern aus dem Blickwinkel späterer neu-nizänischer Theologie.

Erst im 20. Jahrhundert wurde der Blick frei für die Breite des innerchristlichen Spektrums im Bereich der Kirchengeschichtsschreibung. Es genügt, an die genauere Kenntnis der Historiographie eines Anti-Chalkedonensers wie Johannes von Ephesos oder an die 1913 von Joseph Bidez gesammelten „Fragmente eines arianischen (genauer: homöischen) Historiographen" zu erinnern[4]. Man mag auch an Philippos von Side denken, dessen monumentales Geschichtswerk vielleicht auch deshalb untergegangen ist, weil er ein glühender Anhänger der damals noch getrennten Sondergemeinschaft der Johanniten, Gefolgsleute des abgesetzten Chrysostomos, war[5]. Das Mosaik ist außerdem dadurch bunter geworden, dass auch der bislang als orthodox geltende Sokrates nicht mehr ohne weiteres der damaligen Mehrheitspartei in Konstantinopel zuzuordnen ist. Im Jahr 1997 habe ich zu zeigen versucht, dass seine Kirchengeschichte aus eindeutig novatianischer Perspektive geschrieben ist und der Verfasser selbst wohl dieser Sondergemeinschaft angehörte[6]. Diese Auffassung ist in der

---

der spätantiken Geschichtsschreibung (Collegium Beatus Rhenanus 3), Stuttgart 2011 (non vidi).

[3] Vgl. *F. Winkelmann*, Die Beurteilung des Eusebius von Cäsarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten. Ein Beitrag zur Untersuchung der griechischen hagiographischen Vitae Constantini, in: *J. Irmscher (Hg.)*, Byzantinistische Beiträge, Berlin 1964, S. 91-119 (= *Ders.*, Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte, Birmingham 1993, Nr. XV).

[4] Zu Johannes vgl. *J. J. van Ginkel*, John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth Century Byzantium, Groningen 1995. Die Texte des homöischen Historiographen sind ediert bei *J. Bidez*, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 ([1]1913), Anhang VII (S. 202-241, dazu die Einleitung S. CLI-CLXIII). Eine eingehendere Diskussion dieses Autors wäre ein wichtiges Desiderat, vgl. bislang lediglich *H. Ch. Brennecke*, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, (BHTh 73), Tübingen 1988, S. 93 f. und 114-157.

[5] Vgl. dazu zuletzt *K. Heyden*, Die christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente, in: *M. Wallraff (Hg.)*, Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, (TU 157), Berlin 2006, S. 209-243, bes. S. 211 zu seiner Stellung zu Johannes Chrysostomos. Zu den Johanniten vgl. *M. Wallraff*, Tod im Exil. Reaktionen auf die Todesnachricht des Johannes Chrysostomos und Konstituierung einer „johannitischen" Opposition, in: *M. Wallraff - R. Brändle (Hgg.)*, Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters, (AKG 105), Berlin 2008, S. 23-37.

[6] *M. Wallraff*, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 235-257.

Diskussion seither mehrheitlich akzeptiert worden oder, wo nicht akzeptiert, meist schlicht nicht zur Kenntnis genommen worden[7].

Ich setze sie also im folgenden voraus und möchte von dort aus weiterfragen: was lässt sich aus den kirchlichen Grundoptionen eines Autors für die historiographische Methode und das Profil seines Kirchengeschichtswerkes ableiten? Inwiefern wirken sich Orthodoxie oder Heterodoxie historiographisch aus? Schon in den bisherigen wenigen Sätzen wurde deutlich, dass dabei das Begriffspaar Heterodoxie und Orthodoxie nicht im Sinne einer binären Grundalternative, ja noch nicht einmal im Sinne eines linearen Spektrums von schwarz nach weiss zu verstehen ist, sondern dass damit eine ziemlich komplizierte innerchristliche Landschaft angesprochen ist, die je nach Standpunkt sehr unterschiedliche Verortungen und Wertungen freisetzt. Aus dieser zerklüfteten Landschaft werden hier zwei besonders interessante Fälle herausgegriffen, eben die beiden im Titel genannten Autoren Philostorgios und Sokrates. Deren Profil soll genauer erhoben werden, um zum Schluss zu einem Vergleich zu kommen.

1. Der Eunomianismus des Philostorgios

Wie ein *ceterum censeo* ist jeder Beschäftigung mit Philostorgios das vorauszuschicken, was allen längst bekannt ist: dass nämlich sein Werk nur in traurigen Bruchstücken auf uns gekommen ist. Genauer gesagt, hängen wir zur Rekonstruktion fast vollständig von den Exzerpten des Photios ab, denen dann – wie von Bidez in seiner mustergültigen Edition vorgeführt – noch Paralleltexte aus anderen Autoren beizustellen sind. Photios hielt dafür, wie er in seiner bibliotheke sagt, dass das Werk des Philostorgios weniger als ἱστορία zu bezeichnen sei, sondern mehr als ἐγκώμιον, ein Loblied nämlich auf die Häretiker (sprich: Eunomianer)

---

[7] Die meisten Rezensenten des in der vorigen Anm. genannten Buches haben die These kommentiert und positiv rezipiert, vgl. *P. Maraval, Revue d' histoire et de philosophie religieuses* 78 (1998) 358 f.; *H. Chadwick, ThLZ* 124 (1999) 192 f.; *G. Ch. Hansen, ByZ* 92 (1999) 173 f.; *P. Allen, VigChr* 53 (1999) 104-106, hier S. 105; *T. D. Barnes, JThS* 50 (1999) 350-353, hier S. 353; *St. Rebenich, Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000) 392-395, hier S. 394; *Ch. Schuler, International Journal of the Classical Tradition* 6 (2000) 636-640, hier S. 638, vgl. auch den ausführlichen Diskussionsbeitrag von *Ph. Blaudeau*, Socrate de Constantinople redécouvert, *Mediterraneo antico* 2 (1999) 429-445, hier S. 439-441. Lediglich *H. Leppin, Gnomon* 73 (2001) 255-257 hat eine ablehnende Position vertreten. Sein Hauptargument lautet, dass man schwer erklären könne, wieso Sokrates – wäre er Novatianer gewesen – sich so ausführlich mit der Großkirche beschäftigt (S. 256). Das ist ein eigenartiges Argument – setzt es doch die Auffassung voraus, dass heterodoxe Historiographie in jedem Falle außerhalb des Lichtkegels der eigenen Position nur die schwarze Nacht des Irrtums kennt. Dass gerade dies Sokrates' Geisteshaltung nicht angemessen charakterisiert, wird jedem Leser schnell klar, soll aber auch im Folgenden noch einmal expliziert werden. Aus der nachfolgenden Diskussion seien hier nur genannt *M. George,* Sokrates und die Mönche in der Wüste, in: *B. Bäbler - H.-G. Nesselrath (Hgg.),* Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin, München 2001, S. 182-197, hier S. 183; *P. Maraval,* in: Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique, Bd. 1, (*SC* 477), Paris 2004, S. 12.

und eine explizite Zurückweisung (ψόγος γυμνὸς) und Anklage der Orthodoxen[8]. Diese seine Auffassung vom Werk des Philostorgios wird mit Sicherheit auf die Art und Weise seiner Lektüre zurückgewirkt haben, mit anderen Worten: die Auswahl aus dem Werk des Philostorgios, die uns vorliegt, ist nicht Resultat eines Überlieferungszufalls, also etwa eines Codex mit Blattausfall oder Mausfraß, sondern Resultat einer gezielten und bewußten Selektion im Lichte des genannten Themas, eine Selektion, die dem Leser möglichst klar vor Augen führen sollte, wie ungerecht und unangemessen Philostorgios Lob und Tadel verteilt. Heterodoxie und Orthodoxie sind in der Optik des tradierenden Photios kein Nebenaspekt, sondern wesentlich herausstechendes Merkmal. Es mag also sehr wohl sein, dass von einem Bild mit schwarz, weiß und diversen Grauabstufungen für uns fast nur noch die schwarzen und die weißen Flächen geblieben sind.

Das gilt nicht nur für die kommentierenden Formulierungen des Exzerptors Photios, der Gebrauch von Wörtern wie schwatzen (ληρεῖν) und Lüge (ψεῦδος), die beinahe konstante Bezeichnung des Philostorgios als ὁ δυσσεβής[9], und dergleichen: dies gibt sich leicht als Zutat zu erkennen. Es gilt aber sicher auch für die Auswahl der exzerpierten Passagen und Fakten, und das ist für uns nur noch im Einzelfall nachzuvollziehen. Als Aëtios, einer der Helden des Philostorgios, unter Konstantios ins Exil geschickt wird (übrigens ein Schicksal, das er mit seinen nizänischen Gegnern teilt), berichtet Philostorgios zweierlei: einerseits gibt er einen Rückblick auf den Bekennermut des dort angetroffenen Bischofs Auxentios von Mopsuestia, andererseits erzählt er von einer wunderbaren Gebetserhörung des Aëtios[10]. Interessanterweise überliefert Photios nur das zweite Detail zum Ruhme des Aëtios – natürlich nicht ohne einen ätzenden Kommentar (ὡς ... ὁ δυσσεβὴς ψευδολογεῖ), während die aus orthodoxer Sicht unbedenkliche Geschichte über den Bekenner nur in der Suda erhalten ist[11]. Paradoxerweise mag also das Interesse des orthodoxen Photios stärker den besonders heterodoxen Aspekten des Philostorgios gegolten haben.

Wir tun gut daran, diese Tendenz der Überlieferung in Rechnung zu stellen und bei der Lektüre zu berücksichtigen. Auch mit dieser Erkenntnis im Hinterkopf ändert sich aber an der grundlegenden Einsicht nichts, die schon Bidez in der Einleitung zu seiner Ausgabe so formulierte: „eine Geschichte der wahren Kirche, d.h. der eunomianischen Kirche, in ihrem Gegensatz zum Heidentum ebenso wie in ihren Kämpfen gegen die falsche Orthodoxie: das ist das literarische Thema, das sich unser Verfasser gewählt hat“[12]. Insofern ist die

---

[8] ... ὡς εἶναι τὴν ἱστορίαν αὐτοῦ μὴ ἱστορίαν μᾶλλον, ἀλλ' ἐγκώμιον μὲν τῶν αἱρετικῶν, ψόγον δὲ γυμνὸν καὶ κατηγορίαν τῶν ὀρθοδόξων. Cod. 40, abgedruckt bei *J. Bidez*, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann*, Berlin 1981 ([1]1913), S. 2, Z. 5-7.

[9] *Exempli gratia* hier für diese Ausdrücke nur je ein Beleg: h.e. 3,15 (46,13 Bidez); 2,11 (22,9 B.); 1,2 (6,3 B.)

[10] h.e. 5,2.

[11] Suda s.v. Αὐξέντιος, abgedruckt bei *J. Bidez*, Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 ([1]1913) im unteren Teil. Dass der erste Teil der Geschichte von Philostorgios stammt, ist dem Zusammenhang nach wahrscheinlich, aber auch nicht völlig sicher.

[12] *J. Bidez*, a.a.O., S. CXXIII.

Kirchengeschichte eindeutig Parteischrift, abgefasst mit der Intention, *einer* Partei in den komplizierten Kämpfen historisch Geltung zu verschaffen. Zugleich aber ist zu bedenken, was dann auch für Sokrates in genau gleicher Weise gilt, dass nämlich die bevorzugte Partei minoritär ist, so klein und randständig, dass es nicht realistisch möglich ist, Geschichte so zu schreiben, als gäbe es die anderen nicht oder als seien sie zumindest nicht ernst zu nehmender Teil der Geschichte – wie es etwa je aus ihrer Perspektive Euseb oder Theodoret tun. Dort erscheinen die Häretiker nur recht pauschal als schwarze Folie, auf der sich dann die Orthodoxie um so heller abhebt.

Philostorgios bietet mehr in Bezug auf die Vertreter der – aus seiner Sicht – falschen Lehre, und er muss es tun, da sich seine eigene Partei nur in Abgrenzung ihr gegenüber definieren lässt. Allerdings ist häufig nicht hinreichend beachtet worden, dass das Mittel dazu keineswegs ausschließlich die Verunglimpfung der gegnerischen Partei ist. Es finden sich in der Kirchengeschichte durchaus auch längere Passagen, die etwa die Leistungen der drei großen Kappadokier positiv würdigen. Selbst wenn es so sein sollte, wie Bidez im Anschluss an Niketas meinte[13], dass dieses Lob primär dazu diente, den Eunomios noch stärker hervorzuheben, weil er einer literarischen Entgegnung durch diese Theologen gewürdigt worden war, bliebe der Grundtatbestand doch bestehen: des Philostorgios rechte Lehre definiert sich nicht nur über die falsche der anderen, sondern allenfalls auch im Medium der Überbietung. Im übrigen scheint mir manches darauf hinzudeuten, dass das Lob der Kappadokier durchaus auch eigenständig, nicht nur im Zusammenhang mit Eunomios eine Bedeutung in dem verlorenen Kirchengeschichtswerk hatte.

Das zugrunde liegende Geschichtsbild ist denn auch nicht das zweier grundsätzlich und von Anfang an feindlich gegenüberstehender Parteiungen, obgleich der Beginn der Zwistigkeiten zugleich den Beginn des von Philostorgios behandelten spatium historicum bildet: der Streit zwischen Areios und Alexander in Alexandrien[14]. Freilich hat Philostorgios diesen Einsatzpunkt nicht gewählt wegen seiner grundsätzlichen theologischen Bedeutung, sondern er ist ihm zugefallen – ebenso wie beinahe allen anderen nacheusebianischen Autoren, denn auch er knüpft bei aller Kritik[15] an das Werk des Euseb an. Die Geschichte wird geschrieben im Bewusstsein einer grundsätzlichen Kontinuität beider Parteien mit der vorkonstantinischen Kirche. Auch Philostorgios weiß darum und sagt auch explizit, dass die von Areios ausgelöste Debatte keineswegs sofort zum Verlust kirchlicher Gemeinschaft geführt hatte[16]: erst Aëtios war es, der die noch bestehenden Bande zerschnitten und insbesondere die Abendmahlsgemeinschaft aufgekündigt hat. Auffälligerweise erscheint die Trennung keineswegs als Abfall der Großkirche von der rein gebliebenen Minorität, sondern Aëtios ist der aktive Part.

Gleichwohl legt Philostorgios großen Wert auf die Kontinuität mit der älteren Geschichte, und primärer Garant dieser Kontinuität ist für ihn der Märtyrer Lukian von Antiochien. Sowohl durch seine Lehre als auch durch sein Glaubenszeugnis unter Maximinus Daia erscheint er geeignet, um eine Sukzession der jetzigen eunomianischen Kirche aus der alten,

---

[13] *J. Bidez*, a.a.O., S. CXXIV mit Bezug auf h.e. 8,11, dort das Zeugnis des Niketas Choniates mit der Bezeichnung 11[b] (S. 112 f.).

[14] h.e. 1,3.

[15] ὁ Φιλοστόργιος τὸν Παμφίλου Εὐσέβιον ἐπαινῶν, περὶ τὴν εὐσέβειαν διαμαρτάνειν φησί. … h.e. 1,2.

[16] h.e. 3,14.

noch unverdorbenen Kirche zu konstituieren. Aëtios war zwar selbst kein Lukian-Schüler, hätte es auch aus chronologischen Gründen nicht sein können, doch in dem einschlägigen biographischen Kapitel werden immer wieder Verbindungslinien zwischen ihm und den unmittelbaren Lukian-Schülern aufgezeigt[17]. Aëtios seinerseits machte großen Eindruck auf Eunomios, und schliesslich fällt auch auf den Schrifsteller selbst ein Strahl dieses Ruhmes, hatte er doch als junger Mann den Eunomios persönlich kennen gelernt. So konstituiert sich eine Sukzessionskette – natürlich nicht im Sinne episkopaler Nachfolge, aber doch im Sinne lehrmäßiger und persönlicher Kontinuität und Legitimierung.

Gerade im Vergleich zu dem im folgenden zu behandelnden Sokrates fragt sich, wie sich Philostorgios den weiteren Verlauf im Blick auf die Kirchenspaltung vorgestellt hat. Es gibt jedenfalls keine Indizien, dass er im konkreten Ablauf der historischen Ereignisse eine Wiederannäherung oder gar Vereinigung der getrennten kirchlichen Gruppen erwartet oder auch nur erhofft hätte. Soweit es der schlechte Erhaltungszustand gerade der Schlusspassagen überhaupt zulässt, kann man vermuten, dass er die Lösung des Problems allenfalls eschatologisch konzipiert hat. Die jüngste Geschichte ist eine eindrucksvolle Häufung von Katastrophen[18], die als Strafe für das Abweichen der Großkirche, aber auch als Vorzeichen des kommenden Endes gedeutet werden können. Eine konkrete Endzeitberechnung hat er wohl nicht vorgelegt, doch mag es sein, dass er sich vom bevorstehenden Ende zugleich endgültige Klarheit über Orthodoxie und Häresie erwartet hat. Gerade in dieser Hinsicht könnte die Differenz zu seinem Nachfolger Sokrates kaum größer sein.

2. Der Novatianismus des Sokrates

Um aber nicht mit dem Ende der Geschichte zu beginnen, sondern mit ihrem Anfang: auch der Novatianer Sokrates schreibt Geschichte im Anschluss an Euseb[19]. Er beginnt also mit Konstantin, und das heißt, dass bei ihm erst recht die für ihn relevante Kirchenspaltung außerhalb seines Berichtszeitraums liegt. Der Streit zwischen Novatian und Cornelius lag ja schon mehr als ein halbes Jahrhundert davor. Es ist aus dieser Perspektive bezeichnend, dass der einzige längere Exkurs in die vorkonstantinische Kirchengeschichte bei Sokrates genau diese Episode betrifft: die Entstehung des Novatianismus[20]. Auch hier also findet sich das Motiv der Anknüpfung an die gemeinsamen Ursprünge. Wer das fragliche Kapitel unvoreingenommen liest und, ohne sonstige Kenntnisse über das Schisma einzutragen, der würde allerdings unweigerlich zu dem Schluss kommen, dass damals die Kirche in zwei annähernd gleich große Parteien zerfiel. Sowohl Cornelius als auch Novatian senden Briefe

---

[17] h.e. 3,15. Insbesondere werden die folgenden Schüler des Lukian genannt: Athanasios von Anazerbos, Antonios in Tarsus, Leontios in Antiochien.

[18] Vgl. *J. Bidez,* Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 ([1]1913), S. CXV und CXXVII f.

[19] h.e. 1,1,1.3. Das Werk wird zitiert nach der Ausgabe von *G. Ch. Hansen,* Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995.

[20] h.e. 4,28,1-15; allenfalls könnte man dazu noch das vorausgehende (allerdings erheblich kürzere) Kapitel über Gregorios Thaumatourgos nennen (4,27). Vgl. auch die Zusammenstellung sämtlicher Exkurse bei *M. Wallraff,* Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 180.

in die ganze Oikumene, um ihre jeweiligen Positionen darzulegen, und „jeder wandte sich je nach Charakter dem zu, wozu er auch vorher schon neigte“[21]. Hier entschlüpft dem sonst so nüchtern-neutralen Sokrates doch einmal eine polemische Bemerkung, wenn er fortfährt, dass „die der Sünde Zugeneigten (φιλαμαρτήμονες)“ sich der Position des Cornelius anschließen – im Unterschied zu den „Besonneneren (σωφρονέστερα)“[22]. Wenn es dann heißt, dass aus Gründen der jeweiligen Mentalität die Skythier und Thrakier hinüber, die Paphlagonier und Phrygier herüber neigen, gewinnt man keineswegs den Eindruck, dass es hier um Majorität und Minorität geht.

Durch die konkrete Ausdrucksweise bleibt es unklar, wer bei der Trennung der aktive und wer der passive Part war, wer sich also von wem getrennt hat: „Novatian wurde getrennt, trennte sich.“[23] Die Passivform διεκρίθη lässt den Sachverhalt absichtsvoll in der Schwebe. Immerhin ist es beachtlich, dass Formen des Verbs διακρίνομαι später sogar zur Selbstbezeichnung derer dienen können, die das Konzil von Chalkedon nicht rezipieren. Sie nennen sich διακρινόμενοι, und einer ihrer Kirchenhistoriker ist bekannt unter dem Namen Johannes Diakrinomenos[24].

Anders als Philostorgios nährt Sokrates bis zu einem gewissen Grad die Illusion einer Trennung auf gleicher Augenhöhe, oder zumindest öffnet ihm seine Version der Trennungsgeschichte die Option, die eigene kirchliche Gemeinschaft als legitime Fortsetzung der alten, gemeinsamen Geschichte darzustellen. In beiläufigen Bemerkungen kommt immer wieder zum Ausdruck, dass die Novatianer sich dadurch auszeichnen, dass sie schlicht an der alten Wahrheit unverändert festhalten[25]. Unabhängig von der Frage der Kontinuität war sich natürlich auch Sokrates der Tatsache bewusst, dass es sich faktisch um eine winzige Minorität handelte, die ihren Weg und ihre Identität nicht unter Absehung von der Majorität finden konnte. In gewisser Weise ist schon der Gesamtaufbau der Kirchengeschichte eine Antwort auf dieses Problem: weder erscheint der Novatianismus mit der Lupe vergrößert und alles andere nur als Appendix dazu, noch wird die Geschichte als das allmähliche Auseinandertreten von Wahrheit und Lüge stilisiert. Vielmehr ist sich der Verfasser der Kirchengeschichte sehr wohl der Tatsache bewusst, dass das Gros der relevanten Fakten mit dem Novatianismus schlicht nichts zu tun hat und dennoch wertungsfrei berichtet werden kann. Die von ihm anvisierte Leserschaft besteht auch sicher nicht nur aus Anhängern der eigenen Sondergemeinschaft. Allenfalls kann man – ähnlich wie Philostorgios, aber viel moderater als dort – gelegentlich von einem Überbietungsschema sprechen. In einigen Wortwechseln – etwa der Novatianerbischof Akesios beim Konzil von Nikaia im Gegenüber zu Kaiser Konstantin oder sein

---

[21] ἕκαστος κατ᾽ ἔθος εἰς τοῦτο ἔτρεψεν, εἰς ὃ καὶ πρότερον μᾶλλον ἐπέκλινεν. h.e. 4,28,7. Abweichend von *G. Ch. Hansen,* Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995, lese ich ἔθος (so die griechische Überlieferung) statt ἔθνος (so die armenische Übersetzung und der lateinische Text Cassidors).

[22] h.e. 4,28,8.

[23] h.e. 4,28,2.

[24] Zu diesem Gebrauch des Verbs vgl. *G. W. H. Lampe,* A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, s.v.; zu dem Autor Johannes vgl. die Edition von *G. Ch. Hansen,* Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte, 2. Aufl. (GCS N.F. 3), Berlin 1995, S. 152-157.

[25] h.e. 1,10,2; 5,19,4.

Kollege Sisinnios im Gegenüber zu Johannes Chrysostomos[26] – wird die Überlegenheit der strengeren Lehre zum Ausdruck gebracht.

Mit dieser Haltung kommt ein irenischer Grundton in die Kirchengeschichte, die Sokrates nicht nur von Philostorgios, sondern vor allem von Theodoret, dem unermüdlichen Eiferer für seine Orthodoxie, unterscheidet. Pointiert könnte man formulieren, dass Sokrates den Ausdruck ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία von ἐκκλησίαι im Plural ableitet, während der gattungsbegründende Euseb natürlich an den Singular gedacht hat[27]. Tatsächlich spricht Sokrates in den programmatischen Proömien gelegentlich von τὰ τῶν ἐκκλησιῶν, den Angelegenheiten der Kirchen, als dem Gegenstandsbereich seines Werkes[28]. Und auch in der Durchführung erscheint neben der zu Sokrates' Zeit faktisch bereits eindeutig vorherrschenden nizänischen Partei auch eine Reihe von abweichenden Gruppierungen im Horizont des Historikers[29], man könnte beinahe schon von einer Art „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" sprechen – *ante litteram* und *cum grano salis* natürlich.

An einem ganz überraschenden Punkt tritt aber dann doch wieder eine Art Ketzerpolemik ins Blickfeld, nämlich in einer innernovatianischen Debatte. Mit die stärksten persönlichen Parteinahmen des Historikers finden sich im Kontext einer Kontroverse über das Osterfest, in der offenbar das kleinasiatische Hinterland – traditionell stark in der novatianischen Bewegung – anders optierte als die offene und an guten Beziehungen zur Großkirche interessierte Hauptstadtgemeinde in Konstantinopel, die den in Nikaia festgelegten und inzwischen allgemein durchgesetzten Ostertermin akzeptierte. Sokrates ergreift hier sehr eindeutig Partei, und größere Teile seines fünften Buches dienen der Begründung dieser Position[30]. Als schließlich durch einen gewissen Sabbatios dieses Schisma in die novatianische Gemeinde in Konstantinopel selbst hineingetragen wurde, spart er nicht an persönlichen Beschimpfungen des Sabbatios[31].

Der Grund für den Zorn ist offensichtlich: Die Rückkehr zur alten, quartodezimanischen Osterpraxis steht quer zu der Politik der Konvergenz und – *sit venia verbo* – ökumenischen Annäherung der Hauptstadtgemeinde, die auch Sokrates vertritt. Genau dies ist auch

---

[26] h.e. 1,10 (Akesios) und 6,22,13-19 (Sisinnios).

[27] Für Euseb ist mit ἐκκλησία die Kirche schlechthin oder die einzelne Ortskirche gemeint. Wo der Plural auftritt, geht es um die Mehrzahl der Ortskirchen, so etwa schon beim ersten Vorkommen in dem berühmten Proöm, h.e. 1,1,4.

[28] h.e. 5,pr,3. Zur auffälligen Pluralverwendung bei Sokrates vgl. *M. Wallraff*, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 33.

[29] Interessant im Blick auf die Komposition ist der längere Abschnitt h.e. 5,20-24, in dem problematische Entwicklungen bei Novatianern, Arianern, Eunomianern, Makedonianern aufgereiht werden.

[30] Es handelt sich um das Kapitel h.e. 5,21 und insbesondere um den direkt anschließenden Exkurs zu Liturgiefragen h.e. 5,22. Nur auf den ersten Blick scheint dieser lange Traktat eine zufällig zusammengetragene Anhäufung von Unzusammenhängendem. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass es ein klares argumentatives Ziel gibt, und dieses liegt in der Rechtfertigung von ritueller Pluralität in der Kirche. Vgl. dazu auch *M. Wallraff*, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, (FKDG 68), Göttingen 1997, S. 249 f.

[31] h.e. 7,5.12.

die Vision, die er für den weiteren Verlauf der Geschichte vertritt. Weit entfernt von der apokalyptischen Grundeinstellung des Philostorgios, vertritt er eine grundsätzlich optimistische Sicht, die auf Versöhnung zwischen den Religionsparteien setzt – und zwar nicht erst im Eschaton, sondern ganz konkret im Hier und Jetzt der geschichtlichen Abläufe. Es ist auffällig, wie Sokrates, der weniger als eine Generation nach Philostorgios schreibt, die Zeichen der eigenen Zeit so ganz anders deutet als jener. Die jeweilige historiographische Perspektive ist offenbar weit weniger von unterschiedlichen Ereignissen als solchen als vielmehr von unterschiedlichen Deutungs- und Erwartungshorizonten geprägt. Das letzte starke Bild, mit dem die Kirchengeschichte des Sokrates schließt, ist die Beerdigung des hochangesehenen Novatianerbischofs Paulos, zu der Vertreter aller Parteiungen kamen und gemeinsam psalmodierten. „All die verschiedenen Häresien bildeten in gewisser Weise eine einzige Kirche" – übrigens eine Stelle, die einen späteren Abschreiber so ärgerte, dass er am Rande der Handschrift Sokrates als „Lügner und Novatianer" beschimpft[32]. Wenig später folgen die bekannten Schlussworte der Kirchengeschichte: „Eine so günstige Entwicklung nahmen die Angelegenheiten der Kirchen (!) damals. Wir aber schließen die Geschichte hier und beten, dass die Kirchen und Städte und Völker überall [weiterhin] in Frieden leben mögen. Denn wenn Frieden herrscht, fehlt es den Geschichtsschreibern an Stoff."[33]

Die Friedensvision des Sokrates mag im Blick auf seine eigene Gemeinde schneller Realität geworden sein, als er sich träumen ließ. Die Polarisierung zwischen der bäuerlichen Gruppe der Kleinasiaten in Konstantinopel und der urbanen, sozial hochstehenden Gruppe der etablierten Hauptstädter trieb vermutlich letztere direkt in die Arme der Großkirche. Jedenfalls läßt sich zeigen, dass der Nachfolger des soeben beerdigten Bischofs Paulos selbst konvertierte[34] – einer der gar nicht so häufigen Fälle dokumentierter Konversionen von kirchenleitenden Persönlichkeiten – und vermutlich große Teile seiner Gemeinde mit ihm, vielleicht sogar der Kirchenhistoriker Sokrates, der für uns mit dem Ende seines Werkes von der Bildfläche verschwindet. Seine Kirchengeschichte jedenfalls bietet eine interessante Momentaufnahme von einer heterodoxen Gruppierung mit geringem polemischen Potential.

3. Heterodoxie und Kirchengeschichte

Was also lässt sich aus dem Vergleich zwischen Sokrates und Philostorgios lernen? Zunächst wird deutlich, dass die Differenz gar nicht so groß ist, wie bisher häufig gedacht wurde und wie im übrigen im Falle des Philostorgios auch gedacht werden muss, wenn man sich ausschließlich auf die Exzerpte des Photios stützt. Philostorgios ist vielleicht weniger heterodox, als Photios uns glauben machen möchte, und Sokrates ist weniger orthodox, als seit Henri Valois, dem Herausgeber und Kommentator im 17. Jahrhundert, festzustehen

---

[32] … πάσας τὰς διαφόρους αἱρέσεις τρόπον τινὰ μίαν ἐκκλησίαν εἰργάσατο. h.e. 7,46,2, die Glosse (ἔοικε γὰρ ψευδομένῳ καὶ ναυατιανίζοντι) bei *G. Ch. Hansen,* Sokrates. Kirchengeschichte, (GCS N.F. 1), Berlin 1995, S. XVI.

[33] ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ τὰς ἐκκλησίας οὕτω προέκοπτεν <τότε>· ἡμεῖς δὲ ἐνταῦθά που τὴν ἱστορίαν καταπαύσαντες ἐν εἰρήνῃ διάγειν τὰς πανταχοῦ ἐκκλησίας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη εὐχόμεθα. Εἰρήνης γὰρ οὔσης ὑπόθεσιν οἱ ἱστοριογραφεῖν ἐθέλοντες οὐχ ἕξουσιν. h.e. 7,48,6 f.

[34] Es handelt sich um Bischof Markianos. Es lässt sich zeigen, dass dieser höchstwahrscheinlich mit dem gleichnamigen „*oikonomos* der großen Kirche" (d.h. der Hagia Sophia), den wir wenig später bezeugt finden, identisch ist. Vgl. *M. Wallraff,* Markianos – ein prominenter Konvertit vom Novatianismus zur Orthodoxie, *VigChr* 52 (1998) 1-29.

scheint. Bei Philostorgios genügt es manchmal, das Potential der guten Ausgabe von Bidez ganz auszuschöpfen, mit anderen Worten: immer auch die im unteren Teil der Seite aus anderen Quellen gegebenen Paralleltexte sorgfältig mit zu bedenken. Das gilt vor allem für diejenigen Texte, die nach anderen Kriterien auswählen als Photios. Schon Bidez hatte erkannt, „dass der Philostorgius der Art[emii] P[assio] ein gemilderter Philostorgios ist, während der des Phot[ius] ein verstärkter Philostorgius genannt werden kann"[35]. Es wäre gar nicht nötig, umständlich darauf hinzuweisen, wenn nicht die jüngste Monographie zum Thema gerade an dieser Stelle schwere Lücken aufwiese[36]. Auch mit Bidez' Ausgabe bleiben natürlich die Lücken in unserer Textkenntnis gravierend und schmerzlich.

Eine wichtige Gemeinsamkeit haben beide Autoren, insofern sie zwangsläufig beide eine normative aetas aurea voraussetzen, also eine Periode der Kirchengeschichte, in der die Kirche noch ungetrennt und daher unbefleckt war. Dies geschieht in beiden Fällen eher implizit, ist aber stärker ausgeprägt als bei denjenigen orthodoxen Autoren, die von einer ungebrochenen Kontinuität ausgehen. Diese Beobachtung gewinnt ihr Interesse und ihr Gewicht dadurch, dass wir uns in einer Zeit befinden, in der als neue theologische Argumentationsmethode das Verfahren des Väterbeweises entsteht[37]. Eine zunehmend als kanonisch empfundene Gruppe von älteren Autoren (eben den „Kirchenvätern") liefert einen Schatz von dicta probantia, die als streitentscheidend auch für aktuelle Fragestellungen gelten. Es geht vielleicht zu weit, wenn man sagt, dass der Väterbeweis eine Errungenschaft ist, die sich im heterodoxen Kontext entwickelte (obgleich es bei Sokrates Indizien in dieser Richtung gibt[38]), aber zumindest dürften die beiden untersuchten Autoren ihren Anteil an der Entwicklung gehabt haben.

Eine weitere, vielleicht überraschende Gemeinsamkeit zwischen beiden Autoren liegt darin, dass beide als Vertreter einer Minorität die Majorität sehr wohl positiv zu würdigen wissen, aber sich im Modus der Überbietung davon abgrenzen (bei Philostorgios in viel stärkerem Maße als bei Sokrates). Sie unterscheiden sich damit beispielsweise von gewissen Teilen der beginnenden protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert, wo die konfessionelle Polarisierung so stark war, dass die Majorität nur noch in den schwärzesten Farben gemalt werden konnte, um das Licht der wenigen aufrechten Bekenner dann um so heller strahlen lassen zu können[39]. Um aber bei den Zeitgenossen zu bleiben: beide

---

[35] *J. Bidez,* Philostorgius. Kirchengeschichte, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, 3. bearbeitete Auflage von *F. Winkelmann* (GCS), Berlin 1981 ([1]1913), S. LVIII f.

[36] *Th. C. Ferguson,* The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography, (SVigChr 75), Leiden 2005, S. 125-163. Der Abschnitt lässt die nötige methodische Sensibilität für die unterschiedlichen Erfordernisse unterschiedlicher Überlieferungskanäle vermissen.

[37] Vgl. zu diesem Prozess *Th. Graumann,* Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), (BHTh 118), Tübingen 2002.

[38] Einschlägig ist hier vor allem der Bericht von der „Häresien-Versammlung" im Jahr 383, h.e. 5,10, vgl. dazu *M. Wallraff,* Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383), in: Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell›antichità cristiana. 2 Bde, (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Rom 1997, S. 271-279.

[39] Archeget und Klassiker dieser Geschichtsbetrachtung ist Matthias Flacius Illyricus, dessen „Catalogus testium veritatis" (Basel 1556) auf dem Frontispiz das programmatische

Autoren unterscheiden sich damit aufs markanteste von Euseb und vor allem von Theodoret, bei dem es außerhalb des orthodoxen Lichtkegels nur tiefste Finsternis der Häresie gibt.

Der markanteste Unterschied zwischen Philostorgios und Sokrates zeigt sich jedoch bei den jeweiligen Gesamtvorstellungen vom Verlauf der Geschichte. Bei ähnlichen kirchensoziologischen Hintergründen und bei ähnlichem zeitgeschichtlichen Erleben entwickelten beide diametral entgegengesetzte Modelle: bei Philostorgios der allgemeine Verfall und die Auflösung aller bekannten Strukturen in ein apokalyptisches Verderben, bei Sokrates die Hoffnung auf dauerhafte Versöhnung und Frieden, ganz innerweltlich gedacht. Freilich wird man als Grund eben doch darauf hinweisen müssen, dass es nur oberflächlich richtig ist, von ähnlichen kirchensoziologischen Hintergründen zu sprechen. Schon ein kurzer Blick in die einschlägige Religionsgesetzgebung würde zeigen, dass Novatianer und Eunomianer zwar beide als heterodox galten und beide relativ kleine Minoritäten waren, dass aber deren Bewertung durch die Majorität unterschiedlicher kaum sein konnte. Nach allem, was wir wissen, verschwand die eine Gruppe wenig später durch friedliche Absorption in der Großkirche, die andere durch scharfe und letztlich erfolgreiche Verfolgung. Es wäre erstaunlich, wenn sich diese Differenz nicht bereits in den beiden Kirchengeschichtswerken spiegelte. Dass beide Autoren trotzdem über weite Strecken ähnliche Züge aufweisen, ist vielleicht die wichtigere und überraschendere Feststellung.

Bibelzitat von den Siebentausend, die ihr Knie vor Baal nicht beugten (1 Kön 19,18), trägt.

Dokumente

A. Kommuniqué der Versammlung Ihrer Seligkeiten, der Vorsteher der Altehrwürdigen Patriarchate (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) und der Kirche von Zypern

Auf Einladung Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Barthoiomaios und unter seinem Vorsitz haben sich die Vorsteher der Altehrwürdigen Patriarchate und der historischen Kirche von Zypern vom 1. bis zum 3. September d. J. im Phanar versammelt. An dieser Versammlung haben Ihre Seligkeiten die Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika Theodoros II. und von Jerusalem Theophilos III. und der Erzbischof von Zypern Chrysostomos II. persönlich teilgenommen. Den Patriarchen von Antiochien Ignatios IV., der schließlich nicht teilnehmen konnte, obwohl er als erster von allen geladenen Patriarchen die Einladung zu dieser Versammlung mit Freuden angenommen hatte, repräsentierte Seine Exzellenz Bischof Isaak von Apameia.

Ihre Seligkeiten, die Vorsteher, mit den sie begleitenden Bischöfen und der Vertreter des Patriarchats von Antiochien wohnten am Donnerstag, dem 1. September d. J., mit Seiner Allheiligkeit und den Hierarchen des Ökumenischen Throns der nach der seit alters im Ökumenischen Patriarchat geltenden Ordnung gefeierten Göttlichen Liturgie am Fest der Indiktion bei und unterzeichneten mit dem Ökumenischen Patriarchen die aus diesem Anlass gefertigte Urkunde über den Beginn des Neuen Kirchenjahres.

Am Abend dieses Tages fand in der ehrwürdigen Patriarchalkirche die Eröffnung dieser Versammlung statt, zu deren Beginn Seine Allheiligkeit der Ökumenische Patriarch seine Eröffnungsansprache verlas. Darauf hielten die Patriarchen und der Vertreter Seiner Seligkeit des Patriarchen von Antiochien ihre Grußworte und legten ihre Gedanken zu den Beratungsgegenständen dieser Versammlung dar.

1. Die Versammlung der Vorsteher, deren wichtigster Beratungsgegenstand die Prüfung der Situation des Nahen Ostens war, trat in einen Informationsaustausch und eine ausgedehnte Diskussion zu diesem Thema ein. Darauf verabschiedete sie die Botschaft der Vorsteher (der Alten Patriarchate und der Kirche von Zypern) an die Gläubigen ihrer Kirchen und alle Menschen guten Willens, in der sie ihre Solidarität und ihr Mitleiden mit den auf dem Territorium dieser Kirchen lebenden leidenden Brüdern zum Ausdruck bringen und die Politiker und Religionsführer der ganzen Welt aufrufen, Grundlagen und Normen für das friedliche Zu sammenleben der Gläubigen unterschiedlicher religiöser Traditionen in diesem sensiblen geographischen Raum zu erarbeiten.

2. Im Zusammenhang damit beschloss die Versammlung:

a) Die Alten Patriarchate und die Kirche von Zypern fördern und stärken in noch größerem Maß den vom Ökumenischen Patriarchat auch in Übereinstimmung mit den diesbezüglichen Beschlüssen der Dritten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1986) durchgeführten ökumenischen und den interreligiösen Dialog mit den beiden anderen monotheistischen Religionen.

b) Die Vertreter der orthodoxen Kirchen im Nahen Osten halten Kontakt mit dem Büro der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union, um dort in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen nach geeigneten Lösungen zu suchen, die es ermöglichen, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen.

c) Sie werden folgendes in die Wege leiten:

- die Errichtung eines Therapiezentrums auf einem dem Patriarchat von Jerusalem gehörenden Grundstück, das sich auf seinem kanonischen Territorium befindet, zur Versorgung und Heilung der in dieser konfliktträchtigen Region leidenden Kranken,
- die jährliche Gewährung von Stipendien durch jede Kirche für junge Gläubige des Patriarchats von Jerusalem zu Grund- oder Aufbaustudien an Ausbildungsstätten ihrer Jurisdiktion,
- den Beitrag zum Kampf gegen Seuchen (z. B. AIDS/HIV) und andere epidemische Krankheiten in vielen Ländern des afrikanischen Kontinents in Zusammenarbeit mit dem Patriarchat von Alexandrien.

3. Die Versammlung befasste sich auch mit der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils und beschloss, den Vorbereitungsprozess zu beschleunigen, um so seine Einberufung in absehbarer Zukunft zu beschleunigen. Mit Bedauern wurde festgestellt, dass das im vergangenen Februar aufgetretene Hindernis auf dem Weg zu seiner seit langem vorbereiteten Einberufung sich den Maßgaben der Durchführungsbestimmungen der Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenzen verdankt, die vorsehen, dass ihre Entscheidungen einstimmig gefasst werden. Die Versammlung schlug daher seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen vor, eine Versammlung der Patriarchen und Vorsteher der autokephalen Kirchen einzuberufen, um diese Regularien zu revidieren und so den Abschluß der Vorbereitung des Konzils zu beschleunigen.

4. Die Versammlung stimmte dem Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen zu, in naher Zukunft eine Zusammenkunft der Religionsführer des Mittelmeeraums durchzuführen, auf der eine Art ökologischer „Mittelmeer-Charta" beschlossen und ausgerufen werden könnte, als Beitrag zu den Bemühungen, die natürliche Umwelt zu schützen und die Religionen der Region zu friedlicher Koexistenz und Zusammenarbeit zu ermutigen.

5. Außerdem unterstrich die Versammlung wegen der jüngsten Vorkommnisse im Raum der orthodoxen Kirche die Notwendigkeit, dass alle orthodoxen Kirchen die geographischen Grenzen ihrer Jurisdiktion, wie sie von den heiligen Kanones und den Gründungsurkunden festgelegt wurden, respektieren und sich streng daran halten.

Abschließend dankten Ihre Seligkeiten, die Vorsteher der Alten Patriarchate, und Seine Exzellenz, der Vertreter des Patriarchats von Antiochien, dem Ökumenischen Patriarchen für die an sie ergangene Einladung, zum heiligen Zentrum der Orthodoxie zu kommen und gemeinsam über die gegenwärtig die Kirche beschäftigenden Probleme zu beraten, und beschlossen, sich in Zukunft regelmäßiger über die orthodoxen Angelegenheiten zu konsultieren.

Phanar, am 3. September 2011
(*Orthodoxie Aktuell* 10 [2011] 19-21)

B. Botschaft ihrer Seligkeiten, der Vorsteher der altehrwürdigen Patriarchate (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) und der Kirche von Zypern

Die Vorsteher der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie der seit alters autokephalen Kirche von Zypern an die Gläubigen ihrer Kirchen und alle Menschen guten Willens:

Geliebte Brüder, geliebte Söhne und Töchter, freut euch im Herrn allezeit!

„Wir danken Gott für euch alle, sooft wir in unseren Gebeten an euch denken; unablässig erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an das Werk unseres Glaubens, an die Opferbereitschaft eurer Liebe und an die Standhaftigkeit eurer Hoffnung auf Jesus Christus, unseren Herrn." (1 Thess 1,2-3)

Wir folgen der Aufforderung des Apostels, nach der in der Kirche Christi „alle Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet, und alle Glieder sich freuen, wenn ein Glied geehrt wird" (1 Kor 12,26) und haben uns darum am Sitz des historischen und durch sein Zeugnis erprobten Ökumenischen Patriarchates auf die Einladung und unter dem Vorsitz des unter uns dem Rang und der Ehre nach Ersten versammelt, um die uns allezeit, ganz besonders aber in Tagen der Versuchungen und Drangsale erhaltende Liebe Christi zu erfahren und kundzutun.

Wir, die wir die Verantwortung für die Leitung und die pastorale Verwaltung dieser altberühmten historischen Kirchen tragen, die die Apostel Christi gegründet und die Ökumenischen Synoden der einen ungeteilten Kirche für autokephal erklärt haben, sind hier zusammengekommen, um eine alte Gewohnheit wiederzubeleben, um Gedanken auszutauschen, um die Liebe zu erwidern und uns anlässlich der jüngsten Ereignisse in dem historischen Raum jener geographischen Region, in der Gottes Vorsehung unsere Kirchen seit den ältesten Zeiten anzusiedeln geruht hat, gegenseitig zu unterstützen.

Entsprechend der göttlichen Vorsehung ist die Kirche Christi als eine geschichtliche Realität in der Region entstanden, die man den Nahen Osten nennt. Ihr Gründer und ihr Fundament Jesus Christus ist dem Fleische nach in Bethlehem in Judäa (Mt 2,1) geboren worden, wo er seine zwölf Jünger und Apostel erwählt und ausgesandt hat, sein Evangelium zunächst an diesem Ort zu verkünden (Mt 10,6), an dem er gelitten hat und auferstanden ist und wo die erste Kirche, die Kirche von Jerusalem, gegründet wurde, und von dort aus „allen Völkern" (Mt 28,19).

An diesem Ort ist die Kirche Christi tief verwurzelt, vor allem die heilige orthodoxe Kirche. Dieser Ort ist geheiligt durch das Blut der Märtyrer für den orthodoxen Glauben und die Tränen ihrer heiligen Väter. Niemand hat das moralische Recht, das zu ignorieren, und jede weltliche Autorität ist verpflichtet, das zu respektieren. Die Christen, die den dortigen orthodoxen Kirchen angehören, leben dort seit Jahrhunderten, und keine „ethnische" oder „religiöse Säuberung" kann sie von dort vertreiben oder auf irgendeine Weise ihre Freiheit beschränken, ohne die elementarsten Menschenrechte zu verletzen.

Die Orthodoxe Kirche, die dem biblischen Prinzip „Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt" (Ps 23,1) folgt, hat niemals die Völker anderer religiöser Traditionen daran gehindert, friedlich mit ihr am selben Ort zusammenzuleben. Und selbst wenn andere Religionen mit

Gewalt den Ort besetzten, an dem sie seit Jahrhunderten heimisch war, hat sie Formen der Anpassung und der friedlichen Koexistenz mit den Angehörigen anderer Religionen gefunden. Intoleranz war nie ein Charakteristikum der Orthodoxen Kirche.

Unglücklicherweise hat sich in unserer Epoche die Angst vor dem Anderen entwickelt und zugespitzt. Opfer dieses Umstandes werden zunehmend auch die Christen selbst, insbesondere im Nahen Osten. In vielen Fällen gelten die Christen als Bürger „zweiter Klasse". In anderen Fällen werden ihre Gotteshäuser, die oft bedeutende Kulturdenkmäler sind, profaniert oder zerstört; oder es werden die Möglichkeiten, Gottesdienste zu halten, oder die Ausbildungsmöglichkeiten für Kleriker eingeschränkt. Darüber hinaus kommt es bisweilen zu mörderischen Anschlägen auf Christen, wobei die Gewalt von extremen fanatischen religiösen Gruppen ausgeht. Indes sind selbstverständlich die Christen gehalten, wo immer sie sich auch befinden, die Kultstätten der anderen Religionsgemeinschaften zu respektieren.

Wir Orthodoxe glauben an das Wort der Schrift „Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus" (1 Joh 4,18). Wir fürchten den anderen nicht, welchen Glaubens er auch sein mag. Wir umarmen ihn als Bruder und erwarten von ihm, dass er uns in derselben Weise begegnet. Aber wir hören auch nicht auf, den staatlichen Schutz, auf den wir ein Anrecht haben, von den Staaten einzufordern, in denen wir leben. Das ist unseres Erachtens die einzige Lösung der Probleme in der vielgeplagten Region des Nahen Ostens, aber auch in allen anderen Regionen unserer Welt.

Lasst uns also den Dialog der Versöhnung zwischen den christlichen Konfessionen und den Religionen intensivieren. Das Ökumenische Patriarchat führt schon seit Jahren einen Dialog mit den beiden anderen monotheistischen Religionen entsprechend der diesbezüglichen Entscheidung der Dritten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1986). Wir begrüßen und unterstützen diese Maßnahme insbesondere in diesen schwierigen Tagen, in denen Gewalt diese Region erschüttert, in der das Liebesgebot und die Botschaft des Friedens zuallererst vernommen wurden.

Wir wenden uns also an die Politiker und religiösen Führer im Nahen Osten und in der ganzen Welt mit dem Aufruf, Grundlagen und Normen für das friedliche Zusammenleben der Gläubigen unterschiedlicher religiöser Traditionen zu erarbeiten, und erklären uns solidarisch mit denen, die Diskriminierungen, Gewalt und Verfolgungen erleiden. Wir leiden mit den Brüdern, die von Gewaltausbrüchen betroffen sind, mit den unschuldigen Opfern kriegerischer Auseinandersetzungen und mit den Scharen von Menschen, die ihre angestammten Gebiete verlassen und den harten Weg der Emigration beschreiten müssen. Wir verstehen den Wunsch und den Drang der Völker nach politischer Freiheit und dem Schutz ihrer Menschenrechte und ermahnen die zuständigen Regierungen, die Menschenrechte unverzüglich in vollem Umfang zu gewährleisten. Die Kirche mischt sich nicht in die Politik ein; sie gibt „dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" (Mt 22,21). Die Ausübung der Politik als Methode der Lösung von Problemen des Menschen steht anderen, aber nicht der Kirche zu. Die Probleme selbst aber und die grundlegenden anthropologischen und soziologischen Prinzipien für deren Lösung können der Kirche nicht gleichgültig sein, insbesondere dann nicht, wenn die Würde und die Freiheit der menschlichen Person als „des Bildes Gottes" (Gen 1,26) und Gottes „sehr gute" Schöpfung (Gen 1,31) verletzt oder gefährdet werden.

Dieser letzte Gesichtspunkt der Bewahrung der natürlichen Umwelt läuft unter dem unerträglichen Druck der politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Probleme, die derzeit die Region des Nahen Ostens heimsuchen, leicht Gefahr, unterschätzt und

für zweitrangig gehalten zu werden. Aber diese Geringschätzung ist falsch und gefährlich. Der Kollaps der Umwelt wird zuletzt den möglichen gesellschaftlichen und ökonomischen Nutzen eines politischen Wandels, zu dessen Gunsten jetzt Kämpfe um den Preis des Blutes vieler Opfer ausgefochten werden, zunichte machen. Das hat uns dazu bewogen, den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchates, in Kürze eine Zusammenkunft der religiösen Führer der Region vorzubereiten, auf der eine Art ökologischer „Mittelmeer-Charta" beschlossen und ausgerufen werden soll, anzunehmen. Auf diese Weise wird die orthodoxe Kirche nicht nur ihre Verpflichtung gegenüber der Schöpfung Gottes erfüllen, sondern auch zur friedlichen Koexistenz und Zusammenarbeit der Religionen der gegenwärtig von Konflikten aufgewühlten Region des Mittelmeerraums beitragen.

Brüder und Kinder im Herrn,

„die Bedrängnis bewirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen" (Rom 5,3-5).

Unser Denken und unser Herz sind all denen nahe, die gegenwärtig auf dem Gebiet unserer Kirche großes Leid ertragen, aber auch allen in der ganzen Welt, die ihrer Freiheit und ihrer religiösen Rechte beraubt werden, ganz besonders aber denen unter ihnen, die im Nahen Osten leben. Wir religiösen Führer, welchen Glaubens wir auch sein mögen, sind verpflichtet, nach all unseren Kräften zur friedlichen Koexistenz aller religiösen Gemeinschaften im Nahen Osten beizutragen. Dieser Raum muss und kann ein Raum des Friedens und der Freundschaft aller Menschen werden.

Indem wir dieses vom Zentrum der Orthodoxie aus allen Menschen guten Willens verkünden, grüßen und segnen wir alle in Liebe.

Im Phanar am 2. September 2011

+ Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel

+ Patriarch Theodoros II. von Alexandrien

+ Bischof Isaak von Apameia - in Stellvertretung S. Seligkeit des Patriarchen Ignatios IV. von Antiochien

+ Patriarch Theophilos III. von Jerusalem

+ Erzbischof Chrysostomos II. von Zypern

(*Orthodoxie Aktuell* 10 [2011] 21-24)

C. Inter-Orthodox Consultation for a Response to the Faith and Order Study: The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 198, 2005 WCC). Agia Napa/Paralimni, Cyprus, 2-9 March 2011

I. Introduction

1. We, the participants in the Inter-Orthodox Consultation of March 2011, are grateful for the opportunity to enter into a serious and respectful study of Faith and Order Paper 198, "The Nature and Mission of the Church" [NMC]. We recognize this text as the product of a long and careful process, conducted by dedicated ecumenical partners: people of faith, learning and wisdom, people deeply committed both to their own respective confessions and to the goal of unity.

2. The consultation met in the Holy Metropolitanate of Constantia in Aghia Napa, Cyprus upon the invitation of the World Council of Churches, and thanks to the gracious hospitality of His Beatitude Archbishop Chrysostomos of Cyprus. H.E. Metropolitan Gennadios of Sassima (Ecumenical Patriarchate) and H.E. Bishoy of Damietta (Coptic Church) co-moderated the encounter. H.E. Metropolitan Vassilios of Constantia-Ammochostos, moderator of the Faith and Order Commission, received and hosted the participants in his diocese. Forty hierarchs, priests, deacons, university professors, lay (male and female) and youth, coming from nearly all the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, as well as representatives of the World Council of Churches and the Faith and Order Commission, were present. Most of the participants in this meeting were also members of the Faith and Order Commission. The consultation heard and discussed twenty papers, addressing the text as a whole and section by section. These presentations featured several concrete and precise proposals for redrafting the NMC text; therefore, the present response is accompanied by all of the papers presented, together with their drafting suggestions, in order to contribute to the redrafting process.

3. As members of the Eastern and Oriental Orthodox Churches, we are hopeful that the present response constitutes a worthy representation of Orthodox reactions to the Nature and Mission text. The present text does not intend to constitute a comprehensive Orthodox ecclesiology, but rather offer a few insights emanating from our Church's tradition, in the service of the revision of the NMC text that is currently underway. It is offered to the Faith and Order Commission as a contribution to its further work, and is respectfully forwarded to our churches for their consideration, further elaboration and responses.

II. General Comments

4. As stated at the outset, we approach this text with genuine respect for the considerable efforts and prayerful goodwill that produced it. In it we recognize much that reflects Orthodox teaching and also many expressions that state ecclesiological principles in a fresh and original way. We have serious reservations regarding crucial issues within the text. Yet

the text is helpful in recalling for us the need to articulate in new and contextually adapted ways the timeless "faith once for all given to the saints" (Jude 1:3).

5. We take note that the New Testament provides no systematic definition of the Church. The Church's conciliar and patristic tradition provide several principles, but they do not leave us with "an ecclesiology" in the same way that they do give us a clearly expressed "Christology" and "Trinitarian theology," because the Church is the experience of life in Christ by the Holy Spirit. It has been only since the 19th century that Orthodox theologians have begun to arrive at a systematic "ecclesiology," often in response to the challenge of the encounter with Christianity outside of Orthodoxy. Orthodox involvement in the NMC text, both in the drafting as well as in the reception and reaction process, is helpful as we continue to be challenged to articulate our ecclesiological principles.

6. We do not expect of this text "an Orthodox ecclesiology." Indeed, its methodology, the chapter headings and their sequence, already make it difficult to recognize it as characteristically Orthodox. As we constantly had to remind ourselves, this is neither a patristic treatise nor a modern Orthodox product but a multilateral ecumenical text aiming at convergence, and we are attempting to evaluate it only on these terms. Therefore our criticisms of the text are limited to those aspects or formulations which, stated under the rubric of "ecumenical convergence," run counter to our ecclesiology, are missing dimensions that we consider to be vital, or show a logical or theological inconsistency.

7. We would here mention that the NMC text requires substantial editing to eliminate unnecessary wordiness, clarify meaning and implement consistent use (and capitalization) of terms, such as Word and word. The text bears the character of being drafted by multiple committees, with different and sometimes opposing perspectives. There are places where the text repeats itself: §§34-42 are largely repeated in §§109-118. A text of about half the length of the current one would be more useful to the churches in their search for unity.

8. We observed several important inconsistencies in the use of terms, first and foremost the word "Church" itself. We recognize the attempt to distinguish between "churches" on the one hand (with a lower-case "c") and "the Church" on the other (with an upper-case "C"), but this leaves some critical issues unsolved and some problematic inconsistencies in the text.

A. What are the Limits of the Church?

9. The question at the centre of the Toronto Statement (§III), as well as the Special Commission report (§VI), is that of how different Christians locate the Church within the immense denominational landscape. The Orthodox identify the Church with the Orthodox Church. Others, to different extents, see the Church as an amalgam of many or most of the existing Christian confessions. This problem is identified briefly in just one place, late in the NMC text, in the box after §63.

10. The problem at the foundation of the NMC text is that it continually speaks of the Church in a way that is ambiguous and therefore amenable to different and sometimes opposing ecclesiologies. Potentially, everyone might be pleased, yet there is no true convergence represented.

11. The section on "The Church as Communion of Local Churches" is a case in point. On the one hand, it speaks of local churches as expressions of the communion of the Church, leaving open the question of how each confession might read itself into the concept of "local" and "universal." The Orthodox would understand "local churches" first and foremost in the intra-Orthodox sense (the churches, e.g., of Constantinople, Alexandria, Antioch

etc., and/or their local dioceses). Some non-Orthodox ecclesiologies understand "local churches" in a denominational sense, incorporating Protestant, Catholic, Orthodox, etc., churches. Beginning in ambiguity, this section turns to favour the latter (denominationalist) understanding: towards the middle of §66 the "local churches" are clearly the various denominational bodies who are called "to recognize in one another the one, holy, catholic and apostolic Church in all its fullness."

12. §89, likewise, speaks of how "the Church" has developed multiple means of maintaining apostolicity, and develops that diversity in ways that imply that "the Church" includes the churches of the Reformation. §99 also speaks of "the whole Church" and "the churches" who find convergence in the ecumenical movement. These paragraphs presume a denominationalist ecclesiology, one inconsistent with Orthodox ecclesiology.

13. The Orthodox self-identification with the Church leaves us with the challenge of articulating the "limits of the Church," or the "space" occupied by Christians outside the canonical Orthodox Church – as the Special Commission report put it. That question pertains to many important ecclesiological and pastoral issues, such as the recognition of the sacrament of baptism outside the Orthodox Church, and the varied practices among the Orthodox worldwide testifies to the still unsettled nature of this question, despite canonical norms that have been in place since the late fourth century.[1]

B. Body of Christ/Community of Believers

14. Despite being presented among a list of scriptural images for the Church, the language of "the Body of Christ," together with the related language of "the Bride of Christ" (the two are intertwined in Eph. 5:23-32), is surely the reigning image that scripture gives for the Church. While this is a multivalent image, rightly explored in the NMC text in terms of unity and diversity and other facets, we should state that a dominant application for the Orthodox is to understand the Church as contiguous with Christ: it is the continuation of the mystery of Christ, or as St John Chrysostom puts it, "the fullness (pleroma) of Christ,"[2] (cf. also Eph. 1:23) and the perpetuation of Pentecost.

15. This understanding implies a whole mode of conceiving of the Church that is explicated largely within the box after §47, which seeks to balance this understanding of the Church with another insufficient manner of speaking of it: as the communion or community of its members, repentant sinners. Periodically, and with no consistency, the NMC text oscillates between stating that the Church is the community of believers (§10) and, sometimes a few paragraphs later, saying it is not merely that community (§13). It fails to provide an integration of these understandings of the Church. As a result, at many points it is not clear to which dimension of the Church the text is referring. In what dimension of the Church is it constantly being called to repentance (§121), for example?

16. We recognize the challenge to maintain an ecclesiology that properly accounts for the various ways of conceiving and speaking about the Church:

a. On the one hand, one cannot speak of the Church only in terms of its sinful human membership. In such a view, it is a community of people seeking to fulfil a divine calling. Here one fails to see (a) an organic connection with

[1] Cf. *Basil the Great*, Canonica Prima.

[2] Homily 3 on Ephesians *PG* 62, 26B.

the divine-human person of Jesus Christ, (b) the holiness of the Church as one of its essential characteristics, and (c) the Church as realized in the sacraments.

b. While affirming the holiness of the Church in terms of its continuity with the mystery of Christ, we take seriously the historical dimension of the fallen world in which Christ is incarnate, into which the Church is sent. So, as members of the Church we are in constant need of repentance.

17. The challenge of configuring these two aspects or ways of talking about the Church can be met in several ways. We welcome the fact that the NMC text avoids the unacceptable polarity between an "invisible" church that exists over and against a "visible" one. This dualistic (indeed, Platonic) ecclesiology, characteristic of some Reformation-era understandings, should not take part, explicitly or implicitly, in future drafts of the NMC.

18. The marks of the Church, its oneness, holiness, catholicity and apostolicity, are essential characteristics, rather than relative ones. But they also serve as challenges that the membership of the Church is constantly striving to fulfil. Our work and our goal, as members of the Church, is to be the Church.

C. The Church and the Holy Spirit

19. The Christocentric vision of the Church we are here discussing should not be Christomonistic, and (appropriately) the NMC text makes several attempts at accounting for the role of the Holy Spirit in the Church. Some of these are problematic.

20. The terminology employed at the outset of the NMC text, which introduces the entire nature of the Church, is one example. The term Creatura Verbi is confessionally idiosyncratic, deriving exclusively from the Reformed tradition. It is not uncommon to adapt each other's terminology in ecumenical texts, but this entails a lengthy process of reception. Furthermore, in order to accommodate pneumatology, the term Creatura Verbi prompts the invention of the term Creatura Spiritus. We welcome the Trinitarian emphasis of the opening section, and at other points in the document. We wish for more felicitous and simpler language to effect that balance.

21. The Church is not simply an institution, it is above all a communion event. In the love of the Father, Christ institutes the Church, but it is the Holy Spirit that constitutes the Church. The Trinity is a communion of persons, and the Church, as icon of the Trinity, is called to be a communion of persons. By nature the Church cannot reflect the worldly image of secular organizations, which is based on power and domination, but reflects instead this Trinitiarian archetype.

D. The Church as Communion/Koinonia

22. Through the Faith and Order Commission's earlier work on ecclesiology, the WCC and the wider ecumenical movement have adapted and made its own the Greek word koinonia. Its application in this text is often appropriate yet somewhat random, reflecting the widely (and significantly) varying meanings of the word. Furthermore, the text fails to note the genuine ontological source of communion/koinonia within the Holy Trinity. The relational character of the identity, structure, authority and mission of the Church is to reflect the life of the Holy Trinity itself, the communion between the Father, the Son and the Holy Spirit.

23. Furthermore, we would insist, in the Trinitarian context, on the terminology of the Father, the Son and the Holy Spirit, rather than the Father, the Word and the Holy Spirit (cf., eg., §§9-13).

24. We have spoken above of the ecclesiological confusion in the NMC text's use of "local churches" language. When the text speaks of the Church as a communion of local churches, it does so in the context of unity and diversity. The gifts of diversity (as clarified below), are to be retained. We would add that, in the communion within the Church, persons and churches not only retain their distinguishing characteristics but rediscover these individual features as a gift of God. Diversity, when perceived and received as a gift, strengthens the Church. As St Irenaeus of Lyon has said, "The differences in practice confirm the unity in faith."[3]

25. The text's treatment of the limits of diversity, especially in the box of that name, avoids dealing with some of the most important problems raised by diversity. Like nearly all ecumenical documents, the NMC text completely avoids the word "heresy," and therefore fails to account for the possibility that some differences are indeed church-dividing, resulting from genuine disagreements. Diversity in faith, in worship and in moral and ethical practice has limits that the NMC text fails to help the churches identify for themselves or for each other. In the Orthodox understanding, conciliarity is not only a mode of fellowship and deepened communion, it is the instrument by which Church councils identify boundaries to diversity, thus maintaining the fullness of the communion of the Church.

E. Authority, Ministry and Oversight

26. Ministry is essential for the realization of the soteriological work of the Church, for building the Church as the Body of Christ. It involves, among other features, the service of sacraments, the word and diaconal work and works of charity. The archetype and source of all types of ministries in the Church is Christ himself. He showed us the kenotic way of accomplishing ministry. All members of the Church without exception are called to offer their services to each other and to the world, in Christ.

27. The NMC text employs such categories as "the ministry of the faithful" and "the ministry of ordained," "the ministry of Word and Sacrament," "the royal priesthood" etc. We

[3] Letter to Victor. We wish to cite here in its entirety a lengthy passage from St Maximus the Confessor (Mystagogy, *PG* 91 A' 665C – 668A. Translation: *George C. Berthold.* Maximus Confessor. Selected Writings. Translation and notes by George C. Berthold, Introduction by Jaroslav Pelikan, preface by Irenée-Henri O.P. Dalmais. Publisher: Paulist Press. New York 1985): "It is in this way that the holy Church of God will be shown to be working for us the same effects as God, in the same way as the image reflects its archetype. For numerous and of almost infinite number are the men, women, and children who are distinct from one another and vastly different by birth and appearance, by nationality and language, by customs and age, by opinions and skills, by manners and habits, by pursuits and studies, and still again by reputation, fortune, characteristics, and connections: All are born into the Church and through it are reborn and recreated in the Spirit. To all in equal measure it gives and bestows one divine form and designation, to be Christ's and to carry his name. In accordance with faith it gives to all a single, simple, whole, and indivisible condition which does not allow us to bring to mind the existence of the myriads of differences among them, even if they do exist, through the universal relationship and union of all things with it. It is through it that absolutely no one at all is in himself separated from the community since everyone converges with all the rest and joins together with them by the one, simple, and indivisible grace and power of faith".

agree with the use of these and similar categories. At the same time, it is essential for us to maintain a balance and proper configuration of these categories, along the following lines.

28. Orthodox tradition clearly stresses a distinction between the ministry of all the faithful, and of the ordained. Although all faithful participate in the royal priesthood (1 Pet. 2), bishops and presbyters are called to administer the sacraments and have particular responsibilities for the proclamation of the gospel, teaching the apostolic faith and visibly expressing the unity of Christ's Church. Bishops carry the additional responsibility of expressing Church unity through episcopal synods. It is essential to maintain a balance between understanding priesthood as a hierarchical structure transmitted through apostolic succession, and the active participation of all the faithful in the entirety of Church life.

29. The people of God (laos tou theou) are members of the Body of Christ, in which each is irreplaceable and unique but is at the same time a vital part of the one living community. After the resurrection of Christ and after Pentecost, the Church experiences the age to come (eschata) every time it assembles, and in particular when it assembles to celebrate the eucharist. The Church's faithful are invited to holiness, not simply as individuals but as persons in communion, whether they are solitaries or living in communities.

30. The NMC text rightly stresses that the Church's authority, stemming from that of the Lord who emptied himself, is different from the world's authority. The exercise of authority within the Church, and of the Church in the world, in the name of Christ and by the Holy Spirit, must be a service (diakonia) of love, with no domination or coercion (Mark 10:45; John 13:1-16).

31. According to Orthodox theology, authority emerges wherever the truth which leads to holiness is expressed. Holiness means a greater authenticity in relationship with God, with others and with creation. Throughout history the Church has recognized the authority of saints, the witness of monasticism, in living and expressing the truth. This element of authority is missing from the NMC text.

32. Regarding the ordained ministry, the NMC text asserts that "there is no set pattern of conferring ministry in the NT" (§87), "In the course of history, the Church has developed several means for maintaining its apostolicity through time, in different circumstances and cultural contexts" (§89). However, contrary to §87, we would see the codification of the three-fold ministry coming considerably earlier than the third century, as testified by the letters of St Ignatius.[4]

33. Regarding the relationship between synodality and primacy, we recall the words of St Ignatius, "You must all follow the bishop, as Jesus Christ followed the Father, and follow the presbytery as you would the apostles; respect the deacons as the commandment of God. Let no one do anything that has to do with the church without the bishop. Only that Eucharist which is under the authority of the bishop (or whomever he himself designates) is to be considered valid. Wherever the bishop appears, there let the congregation be; just as wherever Jesus Christ is, there is the catholic church".[5] To elaborate further on the relationship between synodality and primacy, we appreciate the use in the NMC text of Apostolic Canon 34 which the Church has considered as its guiding principles.

---

[4] See esp. *Trallians.*

[5] *Ignatius of Antioch,* Letter to the Smyrnaeans, 8:2; in The Apostolic Fathers, ed. by *Michael W. Holmes*, Grand Rapids 1999, pp. 189-199.

34. On the question of the ordination of women to the priesthood, the theological conversation has continued since the 1988 Rhodes consultation on this subject (The Place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women). Theological considerations have been put forward against the ordination of women, but the lack of their universal acceptance indicates that there is need for further reflection. We would hope that other churches respect the Tradition of the Orthodox Church which does not ordain women.

F. The Mission of the Church in and for the World

35. The issue of mission is dealt with first of all in its own section (§§34-42), but also in other parts of the text. The text does not sufficiently clarify what mission is. It seems to bear witness to several conflicting visions. We appreciate the reflection on mission in relation to the four marks of the Church – unity, holiness, catholicity and apostolicity. Apostolicity, indicating the rootedness of the Church in the apostles sent in the Holy Spirit, refers also to the soteriological mission of the Church as sent into the world. The apostles were commissioned by Christ in the power of the Holy Spirit to preach the gospel and make disciples for the salvation of the world (cf. Matt. 28:19). The text also emphasizes the link between mission and catholicity. We are missing the elaboration of the link between mission and the unity of the Church in one faith. Mission should serve, rather than hinder, Church unity. In history, missionary practices have often perpetuated church and doctrinal divisions rather than building unity.

36. We welcome as well the NMC text's emphasis on the tangible and practical aspects of mission and service of the Church in a broken world. While mission is primarily associated with preaching the gospel and making disciples, the service dimension of mission is equally important. The Orthodox have something unique to offer in this regard, largely stemming from our Tradition which consistently links the mystical liturgical experience with the imperative of healing and ministering to the poor, and redressing social injustices.

37. While the Fathers of the Church speak in an exalted language about the Church being purified as the Body of Christ, without spot or wrinkle, they are no less concerned about the practical commitment of the Church to justice and compassion as evidenced in the Liturgy of St Basil the Great. St John Chrysostom speaks about two altars: one is in the church, and we rightly revere it. The second altar is the poor, the suffering, those in need, the homeless, all who are in distress, and this one we (wrongly) ignore.[6] This connection gave rise within recent Orthodox theology to the celebrated expression of "the liturgy after the Liturgy," the leitourgia for the world that emanates from the eucharistic Liturgy.

38. The Church's mission in the world is modeled on that of Christ. As Christ was incarnate in the world, sharing the entirety of our human condition including suffering and death on the cross, the Church, the Body of Christ, is called to participate in the ongoing suffering in the world. As Christ's mission was the salvation of the world, the Church's total involvement in the world is to transform and redeem it. In this respect the self-understanding of the Church is not that of a charitable organization. The Church, as the Body of Christ, acts in the power of the Holy Spirit to continue the life-giving mission of Christ in prophetic and compassionate ministry to the world.

---

[6] See, e.g., Hom. in Heb. XI.

39. Celebrating the eucharist as one Body, the Church rejects all fragmentation and discrimination on the basis of class and caste, race and gender, age and wealth. In upholding and constantly promoting the oneness of the Body, while respecting the identity and role of every particular organ, the Church sets the model for the unity of humanity and of all of creation. Since all forms of injustice and discrimination, and all violence and war, go against this God-given gift of unity, the Church is constantly called upon to struggle against every form of injustice and oppression, mistrust and conflict created by human beings.

III. Concluding Remarks

40. The issue of ecclesiology has been taken very seriously during the last decades in ecumenical discussions. Without any doubt ecclesiology, in our times, still remains the crucial issue for Christian theology in ecumenical perspective. As the churches are challenged to make theology more relevant for the modern world, ecclesiology today becomes central for a Church-centred ecumenism and Church-centred theology.

41. The NMC text is drafted as an explanation of ecclesiology, based upon the various ecclesial traditions, yet it fails to reach the level of a "convergence text." The text was drafted with a western philosophical methodology.

42. The Church is a mystery in God's providence, and is not systematically defined in Holy Scripture and in the patristic teaching. The text provides various definitions from different Church traditions, but the text does not define how the Church is related to God's kingdom.

43. Meanwhile Christ in his communion/koinonia, enters entirely into human existence, in soul, heart, mind and body, and he sacrifices himself in his whole humanity.

44. We are grateful for the efforts of the Faith and Order Commission and acknowledge all those who worked under difficult circumstances to draft this ecumenical document. It is clear that some churches have used it as a study document on the way to finding their own ecclesial identity. Let us recall here the words of Charles Brent, the chairman of the preliminary meeting in preparation for the Lausanne First World Conference on Faith and Order: "...our journey is a long one... controversy loves war and discussion loves peace... someday [there] will be one flock under one Shepherd."[7]

45. The One Church today is the continuation of the apostolic community of the first days. If the denominations are to overcome their present stage of division, communion must be restored among them. They must find the common roots of their faith, the living tradition, which is experienced in the sacramental life of the one Church. By the power of the Holy Spirit, communion must be realized anew in each place and time. The Church exists within the context of its calling to proclaim God's purpose for the world, and to live it out in historical contexts and situations.

46. And let us conclude with the words of St Basil the Great: "I think then that the one great goal of all who are really and truly serving the Lord ought to be to bring back to union the churches who have 'at different times and in diverse manners' divided from one another. ...for nothing is so characteristically Christian as being a peacemaker, and for this reason our Lord has promised us peacemakers a very high reward..."[8].

---

[7] Cf. *Charles Henry Brent*, Report "A Pilgrimage towards Unity", of the Preliminary Meeting for the World Conference on Faith and Order, Geneva, Switzerland (17-20 August 1920), p.90.

[8] Letter CXIV, reconciling repenting Arian churches.

Rezensionen

Minäen. Sämtliche Vespertexte aus den griechischen Minäen in deutscher Sprache, übersetzt von Erzpriester Dr. *Peter Plank*. Bd. I. September, Oktober November, Dezember. Bd. II. Januar, Februar, März, April. Bd. III. Mai, Juni, Juli, August. Bd. IV. Einleitung, Lesungen, Melodien, Anhang, Aschaffenburg: Verlagsatelier Michael Pfeifer 2010, insges. 1405 S., 160,00 €, (ISBN: 978-3-933915-28-7)

Das Erscheinen der von dem 2009 verstorbenen Erzpriester Peter Plank übersetzten Minäen ist ein »Ereignis«. Erstmals liegen jetzt die aus dem Griechischen übertragenen in der Vesper (Hesperinos, Večernja) gebrauchten Texte der an den feststehenden 365 Kalendertagen des Jahres gefeierten Feste vollständig in deutscher Sprache vor. Da gleichzeitig die schon früher von Peter Plank übersetzten Vespertexte des Achttonbuchs neu herausgegeben wurden, kann die Vesper nun, mit Ausnahme der Tage, an denen das Triodion bzw. Pendekostarion (d.h. die gottesdienstlichen Texte für die Großen Fasten, die Heilige Woche und die Osterzeit) benötigt werden und mit Ausnahme der Texte aus dem Achttonbuch für die Wochentage, vollständig auf deutsch gesungen werden. Die Übersetzungen des Triodion liegen dem Vorwort im IV. Band zufolge bereits vor. Es wäre ein dringendes Desiderat, auch diese Texte herauszugeben, zumal sie zu den schönsten des Kirchenjahres zählen. Dann könnte die Vesper tatsächlich ohne größere Einschränkungen an den meisten Tagen des Kirchenjahres auf deutsch gesungen werden.

Die Entscheidung, die Minäen aus dem Griechischen und nicht aus dem Kirchenslawischen zu übersetzen, kann selbst für den Gebrauch in russischen Gemeinden als weise bezeichnet werden. Denn der Übersetzung aus der Originalsprache ist selbstverständlich der Vorzug zu geben vor der Übersetzung aus einem bereits übersetzten Text und sei dieser auch noch so ehrwürdig. Die kirchenslawischen Übersetzungen sind zudem so statisch, dass sie zuweilen ohne Kenntnis des griechischen Urtextes nicht ohne weiteres verstanden werden können. Bedauerlich ist freilich, dass die zahlreichen Texte russischer Heiliger in der Ausgabe von Peter Plank fehlen. Das gilt auch für die Heiligen der übrigen orthodoxen Kirchen. Doch da Erzpriester Peter Plank in einer Gemeinde des Moskauer Patriarchats gewirkt hat, hätte man die Aufnahme der Texte für die russischen Heiligen am ehesten in seiner Ausgabe erwarten können, zumal in den gottesdienstlichen Büchern, die Vater Peter Plank herausgegeben hat, die russische und nicht die griechische Sangesweise vorgesehen ist.

Aber auch ohne die vermißten Texte hat Erzpriester Peter Plank eine immense und in sich sehr geschlossene Arbeit vorgelegt, an der künftige Übersetzer nicht mehr vorbeigehen können.

Die Herausgeber haben m.E. richtig entschieden, als sie sich entschlossen, die Bemerkungen des Übersetzers zum gottesdienstlichen Vollzug, auch wenn sie nur sporadisch begegnen, mit in die Ausgabe der Minäen aufzunehmen. Solche Angaben finden sich ja auch in den griechischen und slawischen Textausgaben und ersparen die Suche im Typikon, zu der nicht alle Priester, Chorleiter und Sänger bereit und in der Lage sind. Bedauerlich ist nur, dass solche Angaben zum Fest der Verkündigung an die Gottesgebärerin fehlen, obwohl sie bei keinem Fest so nötig sind wie hier. Die sog. Марковые главы, die die Regeln bei der Kombination mit dem Triodion für dieses Fest angeben, gehen im russischen März-Minäon über mehrere Seiten. Bedauerlich ist, dass das nicht noch mehr von den sehr gelungenen Synaxartexten aus der Feder von Peter Plank erhalten geblieben sind.

Die Entscheidung, die alt- und neutestamentlichen Lesungen (Parömien) nicht wie in den orthodoxen liturgischen Büchern zusammen mit den Texten zu den Festen, sondern in einem eigenen Band abzudrucken (Bd. IV), ist zwar bedauerlich, sie wird den Gebrauch der Ausgabe jedoch nicht allzu sehr erschweren. Denn bei allen Festen, an denen Parömien gelesen werden, wird angegeben, wo die jeweiligen Lesungen in Bd. IV zu finden sind. Begrüßenswert ist die Entscheidung, dass die alttestamentlichen Parömien nicht einfach der Einheitsübersetzung entnommen wurden. Das wird von dem Übersetzer zu Recht damit begründet, dass für die orthodoxen Gottesdienste die Septuaginta die maßgeblichen Texte bietet, während die Einheitsübersetzung auf dem hebräischen Text beruht. Die vom Übersetzer gewählte Sprache ist freilich noch sperriger als die der nach dem Tode des Übersetzers erschienenen wissenschaftlichen Septuaginta-Ausgabe, wobei diese wenigstens nicht den Anspruch erhebt, für den gottesdienstlichen Gebrauch geeignet zu sein.

Erzpriester Peter Plank hat seine Übersetzungen sehr bewußt gestaltet (vgl. in Bd. IV den bemerkenswerten Abschnitt »Zur Übersetzungstechnik«). Als Rezensent weiß ich die Tatsache, dass hier nichts einfach dem Zufall überlassen wurde, durchaus zu würdigen, würde selber aber in sehr vielen Fällen anders entscheiden. So ist die Entscheidung, die melodische Betonung am Zeilenende mit sinntragenden Silben zusammenfallen zu lassen und zur Erreichung dieses Zieles von der im Deutschen üblichen Satzstellung abzuweichen (Bd. IV, S. 17), jedenfalls nicht in der hier dargebotenen Häufung nachvollziehbar. Die Entscheidung, dem metrischen Aufbau des Originaltextes zu folgen, halte ich, obwohl sie selbstverständlich nicht zufällig, sondern Ergebnis sorgfältiger Überlegungen ist, aus eben diesen sprachlichen Gründen nicht für gerechtfertigt. Durch das Bestreben, die griechische Metrik in der Übersetzung zu berücksichtigen, wird die Verständlichkeit der Texte zusätzlich erschwert. Das in Bd. IV, S. 18 vorgestellte Beispiel zeigt m.E. die Problematik der das Verständnis der Texte erschwerenden Entscheidung. Die insgesamt genügend schwer verständlichen kirchenslawischen Texte haben auf eine Imitation des Griechischen hier nicht umsonst verzichtet. Deutlich wird an dem in Bd. IV, S. 18 vorgestellten Beispiel auch, wie steif die Übersetzung der Partizipialkonstruktion ὑμνήσωμεν βοῶντες durch den Gebrauch des Wortes »indem« wirkt. Dabei ist die Gleichordnung der beiden Verben bei Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen allgemein akzeptiert: »Laßt, Gläubige, uns würdig besingen und rufen«, anstelle von »… indem wir rufen«.

Das nächste Übersetzungsbeispiel auf derselben Seite zeigt die Andeutung des Vokativ nach dem Muster des Griechischen durch ein ausrufendes »o«. In dem angeführten Beispiel »O süßestes Kind« mag das durchaus hingenommen werden. In den Texten zum 23. Februar (Bd. II, S. 214 f., um willkürlich ein Beispiel herauszugreifen) wirkt die Häufung des ausrufenden »o« hingegen befremdlich. Glücklicherweise wird auf dieses im Deutschen meist entbehrliche »o« auch im Griechischen oft genug verzichtet, so z.B. im Gesang »Himmlischer König« (Der orthodoxe Vespergottesdienst, S. 3). In den Fällen, in denen der griechische Text das Vokativ-o vermeidet, hat Vater Peter Plank das in seiner Übersetzung glücklicherweise in aller Regel, wenn auch leider nicht immer, imitiert und damit aber auch dargetan, dass dieses der deutschen Sprache im Grunde fremde Vokativ-o in den meisten Fällen durchaus vermeidbar ist.

Formen wie »Du sehest« (Bd I, S. 273) zeigen eine gewisse Schonungslosigkeit im Umgang mit der deutschen Sprache. »Du siehest« wäre auch nicht ideal, aber immerhin grundsätzlich möglich.

In im Laufe des Kirchenjahres mehrfach wiederholten Gesängen wird die Gottesmutter in den griechischen Minäen als ἀμνᾶς bezeichnet. Peter Plank hat das griechische Wort in aller Regel mit dem im Deutschen ungewöhnlichen »Zippe« übersetzt, das nicht einmal im Duden steht und in der Regel allein durch die Wortverbindung »olle Zippe« bekannt ist. Eine Zippe ist ein geschlechtsreifes Schaf, das noch kein Junges geboren hat. Wenn die Gottesmutter als ἀμνᾶς bezeichnet wird, dann deswegen, weil sie das Lamm Gottes geboren hat. Insofern ist ihre Bezeichnung als »Zippe« nicht nur unschön, sondern auch irreführend. Im Unterschied zu dieser ist die Gottesgebärerin ja Mutter. In den Stichira Ideomela zum Fest der Geburt Christi ist das entsprechende griechische Wort mit dem sehr viel passenderen deutschen Wort »Mutterlamm« wiedergegeben worden (Bd. IV, S. 426). Schade, dass das nicht einheitlich so geregelt wurde. Das Wort »Färse« ist zwar geläufiger und weniger belastet als das Wort »Zippe«, entspricht diesem aber darin, dass damit eine Kuh bezeichnet wird, die noch nicht gekalbt hat, also kein Muttertier ist. Insofern ist das Wort gleichfalls nicht geeignet zur Bezeichnung der Gottesmutter.

Das griechische χαῖρε wird durchgehend mit »sei gegrüßt« wiedergegeben. Diese Übersetzung ist zwar durchaus richtig. Doch geht mit ihr der freudige Charakter der meisten Gesänge zur Gottesmutter verloren, der für den orthodoxen Christen durch das Wort χαίρε geprägt ist. Nicht umsonst ist es deshalb sowohl in den slawischen als auch in rumänischen Texten mit »Freue Dich« (радуйся, bucură-te) wiedergegeben worden.

Angesichts der ausgezeichneten griechischen Sprachkenntnisse des Übersetzers ist mir nicht ganz verständlich, weshalb er den Aorist Imperativ im Passus des Troparion vom Verklärungsfest Λάμψον καὶ ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς τὸ φῶς σου τὸ ἄϊδιον indikativisch übersetzt: »Auch uns Sündern strahlt dein ewig Licht«. Nimmt man, wie es richtig ist, das Λάμψον als Aorist Imperativ, so ist allein die Übersetzung »Laß auch uns, Sündern, Dein ewiges Licht erstrahlen« korrekt.

Die orthodoxe liturgische Dichtung ist gebetete Heilige Schrift. Deswegen wurden in der vorliegenden Ausgabe teils im Text selbst in Klammern, teils in Anmerkungen Zitate aus der Hl. Schrift nachgewiesen. Das ist überaus verdienstvoll. Für eine Neuauflage wäre eine Ergänzung der zahlreichen Schriftzitate wünschenswert. Ich nenne, mehr oder weniger willkürlich, nur einige Beispiele: Am Fest des hl. Gerasimos vom Jordan (Bd. II 238) wird davon gesungen, dass er sein Leben »in Wüsten, in Höhlen und auf Bergen im Glauben gelebt« habe. Hier sollte auf Hebr 11, 38 verwiesen werden. Zum Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus wird gesagt, der hl. Paulus habe »sich mehr gemüht als die anderen«. Das ist ein eindeutiges Zitat von 2 Kor 11, 23 bzw. 1 Kor 15, 10. Die »Kohle der Gottheit« in einem Stichiron zum Fest des Propheten Jesaja (Isáias) am 9. Mai (Bd. III 30) ist ein Hinweis auf von Jes 6, 6. Ein Verweis auf diese Schriftstelle wäre wunschenswert gewesen.

Die orthodoxe „Mariologie" oder – um mit Erzpriester Peter Plank zu sprechen – „Theotokologie" – beruht auf der typologischen Exegese des Alten Testaments, die schon im Neuen Testament begegnet und von der patristischen Exegese aufgenommen und weiter entfaltet wurde. In der vorliegenden Ausgabe sind die alttestamentlichen Schriftstellen, die in den liturgischen Gesängen der byzantinischen Orthodoxie zitiert wurden, in aller Regel aufgeführt. Die Gottesmutter ist im Sinne dieser Schriftauslegung Mannagefäß (Ex 16, 33; Bd. III 234 u.ö.), und verschlossene Pforte (Ez 44, 1 f.). Ergänzt werden sollten diese Zitate durch den Hinweis auf 2 Kön 8, 27. Hier heißt es, dass »der Himmel und aller Himmel Himmel« Gott nicht fassen können. Wenn in den Hymnen wiederholt gesagt wird, der Leib der Gottesgebärerin sei »weiter als die Himmel« (u.a. Bd. III, S. 145), so ist

das eine eindeutige Anspielung auf das Tempel-Weihegebet Salomos und ein Hinweis darauf, dass die Gottesgebärerin als Tempel des Neuen Testamentes den Tempel des Alten Bundes überbietet.

Schließlich: wenn im Hymnus »Ehre« am Fest der Verklärung Christus »als die Herrlichkeit des Einziggezeugten vom Vater« besungen wird (Bd. III, S. 277), wäre ein Hinweis auf Joh 1, 14 angebracht gewesen. Dagegen gibt es für den gelegentlichen Hinweis auf Ps 113, 11 in Bd. III, S. 264 zitierten Gesang keine Grundlage.

Genau so verdienstvoll wie die Nachweise von Schriftzitaten sind die aus den Werken der heiligen Väter, die sich wiederholt in den Anmerkungen finden.

Band IV enthält im Anhang Melodien zu den Stichira Prosomia, die es ermöglichen, die Stichiren zu »Herr, ich ruf zu Dir« nicht nur nach den acht Tönen in Angleichung an die gesungenen Psalmverse, sondern – so wie ursprünglich vorgesehen – »nach einem Modell« zu singen. Das erlaubt einen in der russischen Kirche selten begegnenden Reichtum an Melodien. Auf der anderen Seite hat sich die Ausrichtung an den »Avtomela« mit ihrer festgelegten Zahl von Silben für die Übersetzung der Texte nicht positiv ausgewirkt.

Die drucktechnische Gestaltung der Minäen Vater Peter Planks ist eine reine Freude. Die Bände mit hellbräunlichen Leder sehen einfach schön aus. Das Papier ist wie bei älteren Drucken in vornehmem, blendfreien lesefreundlichen Elfenbeinton gehalten. Die Texte selbst sind um der besseren Lesbarkeit willen schwarz und fett, alle anderen Angaben normal, z.T. schwarz, z.T. in roter Farbe normal gedruckt. Schwarz und nicht fett gedruckt sind auch die Parömien, die musikalischen Muster in Bd. IV sowie Synaxarien und Anmerkungen. Die in liturgischen Büchern auch sonst übliche rote Farbe der Überschriften zu den Festen und der »Rubriken« erleichtert nicht nur den Gebrauch, sondern verschönt zugleich die Bände.

Insgesamt schließen die Übersetzungen von Erzpriester Peter Plank eine empfindliche Lücke. Sie sind philologisch so musterhaft genau, dass keine Neuausgabe an ihnen wird vorübergehen können. Als vorläufig endgültige Übersetzung würde ich mir aber eine Ausgabe wünschen, die mehr Rücksicht nimmt auf die »normalen« Gegebenheiten der deutschen Sprache.

Karl Christian Felmy, Effeltrich

Niels Gaul, Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik. Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit, (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 10), Wiesbaden: Harrassowitz 2011, 500 S., 84 €, (ISBN 978-3-447-05697-7)

Der Verfasser (im Folgenden: G.) legt hier die für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung einer unter Anleitung von Erich Trapp verfassten Dissertation vor, mit welcher er 2005 an der Universität Bonn promoviert wurde. In der Folgezeit erhielt er während eines zweijährigen Studienaufenthaltes am Lincoln College in Oxford vor allem von Elizabeth Jeffreys wertvolle Anregungen für den nunmehr erschienenen Band.

In einem ersten Teil führt G. unter dem Stichwort „Die spätbyzantinische Sophistik" in den geistesgeschichtlichen Hintergrund der vielseitigen literarischen Tätigkeit seines Titelhelden ein, den er im zweiten Teil als Lehrer und Gelehrten, als Rhetor und schließlich auch als Mönch ausführlich vorstellt. Die Benutzung des Werkes wird durch zwei wichtige Appendizes

erleichtert. App. 1 (S. 387-414) ist ein umfassendes Werkverzeichnis des Magistros (M.) (1. Grammatische und rhetorische Lehrschriften, 2. Rhetorisches Oeuvre), App. 2 (S. 415-428) ist der handschriftlichen Überlieferung seines rhetorischen Oeuvres gewidmet. Von besonderer Bedeutung sind vier Handschriften. Drei von ihnen bezeichnet G. als „Werkausgaben" der Schriften des Magistros (S. 415-424), nämlich Vat. gr. 714 (Sigle Vat.; das erste Folio ist auf dem Einband des Buches kopiert), Rom, Vallicell. gr. C 82 (R) und Vat. Palat. gr. 374 (P). Wichtig ist auch Upsal. gr. 28 (Q), eine Miszellanhandschrift, die außer Werken des M. (foll. 317r-394v) rhetorische und theologische Texte zahlreicher anderer Autoren enthält (S. 425-427). Schließlich nennt G. noch drei weitere Miszellanhandschriften, die neben anderen Texten auch einige Werke des M. enthalten (S. 427f.). Das Buch wird abgerundet durch 1) je ein Verzeichnis der Quellen sowie der Sekundärliteratur einschließlich der Editionen, 2) 8 Tafeln (wichtige Seiten einschlägiger Handschriften)[1], 3) je ein Register zitierter Stellen (S. 477-485), historischer Personennamen (S. 486-492), moderner Autoren (S. 492f.), der Topo- und Ethnonyme, der Sachen (in Auswahl) und der zitierten Handschriften (S. 493-500).

Es ist ein besonderer Vorzug dieser Arbeit, dass sie durchwegs direkt aus den Quellen gearbeitet ist, die G. in der Regel zuerst in (seiner eigenen) Übersetzung und dann nach dem griechischen Text zitiert. Nach welcher Edition der griechische Text einer Quelle jeweils zitiert wird, ist nach folgendem System angegeben (Beispiel: Zitat S. 113): Falls es sich nicht um M. selbst handelt, entnimmt man dem einleitenden Text den Namen des Verfassers (hier Gregoras; die Kenntnis seines Vornamens Nikephoros, nach dem ihn das Quellenverzeichnis zitiert, wird vorausgesetzt), sucht diesen Namen im Quellenverzeichnis (S. 429-432), in dem die zitierten Werke unter Angabe des Herausgebers aufgelistet sind (hier Kürzel hist. mit der Angabe Schopen und Bekker, S. 431) und schlägt dann diesen oder diese Herausgeber im Verzeichnis Literatur und Editionen nach (hier also Schopen und Bekker, S. 459).

G. behandelt einen Gelehrten, der nach herrschender Meinung weniger bedeutend, aber doch charakteristisch für seine Epoche war, die G. als „spätbyzantinische Sophistik" bezeichnet. Er versucht zu zeigen, dass die Gelehrten dieses Typs trotz ihres steif und leblos wirkenden attizisierenden „Soziolekts" (Jargon einer sozial definierten Gruppe) durchaus ihre Rhetorik im Kontakt mit der umgebenden Gesellschaft pflegten, und es war kein Geringerer als Max Treu (1899), der M. in diesem Sinne als stark ausgeprägte, lebensvolle Persönlichkeit skizziert hatte. Doch hat auch M. sich selbst gelegentlich besorgt geäußert, der Gelehrte dieser Epoche könne zu Stein erstarren wie Niobe und in seiner Gesellschaft die Rolle eines Fossils spielen. Im Abschnitt „Methodik" (S. 7f.) jedoch urteilt G.: „Die mittelalterliche rhetorische und künstlerische Produktion ... war ... zweckgebunden; sie ist von gesellschaftlichen Faktoren ... auf keine plausible Weise zu trennen." Und er betont, dass Rhetorik und paideia keine autonome Erscheinung waren, sondern dass eine wechselseitige Beziehung zwischen den Gebildeten und ihrer Gesellschaft bestand.

Der Leser des theologisch orientierten Orthodoxen Forums wird vor allem nach dem religiösen Aspekt in Leben und Werk des M. fragen. In diesen Zusammenhang gehört vor allem sein Eintritt in ein Kloster. G. kann sichern, dass der etwa um 1280 geborene (S. 5) und nicht vor 1348/49 gestorbene M. (zu seiner letzten Bezeugung als Lebender siehe S. 220) jedenfalls nicht später als im Mai 1328 (S. 338), also etwa in den vierziger Jahren seines

[1] In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass auf S. V (nach der Titelseite des Buches) eine weitere Handschriftenseite kopiert ist, aus der Handschrift F (Ferrara), auf der M. mit seinem Taufnamen „Thomas" bezeichnet wird).

Lebens, Mönch wurde. Er dürfte also etwa 25 Jahre seines ca. 70 Jahre währenden Lebens im Kloster verbracht haben. Die Frage, um welches Kloster in Thessalonike es sich handelte, kann G. nicht mit Sicherheit beantworten (S. 341f.). Jedenfalls erhofften sich die Mönche dieses Klosters vom Kaiser wirtschaftliche Unterstützung, wie aus einem Brief des M. an den Staatsmann Theodoros Metochites hervorgeht.[2] Als Grund seines Weges ins Kloster nennt M. in diesem Schreiben die innere Einkehr und Besinnung, die er sich hier erwartete, wenn auch der äußere Anlass für die Wahl des monastischen Lebens eine Augenkrankheit und die daraus sich ergebende Hilfsbedürftigkeit gewesen sein dürfte. Beginnend mit dieser Krankheit, entwirft er eine im weiteren Verlauf idealisierende Motivierung des Klosteraufenthaltes mit folgenden Worten: „So erzwingt der Zustand meiner Augen <den Klosteraufenthalt>, und davon abgesehen, welcher[3] vernünftige Mensch würde nicht die innere Einkehr begehren, die … den Odem der Seele ganz und gar rein und sauber und ganz unvermischt mit jeder materiellen Nichtigkeit bewahrt, indem sie den Geist sammelt und zusammenhält und nicht zulässt, dass er zerstreut und von den Wogen der Welt überschwemmt wird, aber auch den Sinn darauf richtet, sich des Schöpfers zu entsinnen und aufzusteigen, ganz von Gott erfüllt zu sein und sich einzig um die göttlichen Belange zu bekümmern." (Τὸ τε γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν οὕτως ἐσαναγκάζει, χωρίς τε τούτου, τίς οὐκ ἂν εὖ φρονῶν τῆς ἡσυχίας ἐρᾴη ..., τὸν τῆς ψυχῆς αἰθέρα καθάπαξ τηρούσης εἰλικρινῆ καὶ καθαρὸν καὶ μαλ' ἀμιγῆ παντὸς ὑλώδους καπνοῦ, τῷ τὸν νοῦν συνάγειν καὶ συνέχειν καὶ μὴ συγχωρεῖν διαχεῖσθαι καὶ κατακλυσμὸν ὑπομένειν ὑπὸ τῶν τοῦ κόσμου ῥοθίων, ἀλλὰ καὶ τοῦ πεφυκότος μεμνῆσθαι παρασκευάζειν καὶ ἄνω φέρειν καὶ πάντ' ἔνθεον εἶναι, μόνα τὰ δαιμόνια περιεργαζόμενον πράγματα.)

Es gibt mehrere Anzeichen dafür, dass M. seit seinem Eintritt ins Kloster nur noch selten in Kontakt mit der Außenwelt trat (S. 343-345). Eine der wenigen Ausnahmen bildet sein zurechtweisender Traktat gegen einen Mönch namens Hierotheos,[4] dem M. in seinem Kloster über längere Zeit eng verbunden gewesen war, wahrscheinlich sogar, wie G. überzeugend belegen kann, als „geistlicher Vater". Schließlich aber hatte ihn dieser Mann enttäuscht, weil er sich ohne vorherige Rücksprache mit M. auf den Berg Athos begeben hatte. Obwohl er von dort aus M. sogar eine Einladung zukommen ließ, ihm zu folgen, fühlte sich M. von ihm im Stich gelassen und bemühte sich im genannten Traktat, ihm zu beweisen, er erhoffe sich vom Heiligen Berg vergebens einen Fortschritt im geistlichen Leben. Man könne aber durchaus von Mönchen berichten, die in der Stadt ein tugendhaftes Leben führten. Die negative Bewertung des Athos ist hier im Vergleich zu früheren Äußerungen des M. überraschend. Sie erklärt sich wohl vor allem daraus, dass M. den persönlichen Umgang, den Hierotheos auf dem Athos pflegte, missbilligte: Er warf ihm nämlich vor, er sei dort bei dem „schlechtesten Mann von allen" aus- und eingegangen. G.s Überlegungen, um wen es sich handeln könnte, führen zu keinem sicheren Ergebnis. Auf der Suche geht er auch der Frage nach, ob es sich um einen führenden Vertreter des damals auf dem Heiligen Berg verbreitet praktizierten Hesychasmus und dessen theologischen Hintergrundes, des Palamismus, handeln könne,

[2] Ep. 6; Text auf S. 339f. Gemäß S. 407, Nr. (26) wurde dieser Brief einige Zeit vor Herbst 1327 verfasst. G. zitiert aus dem Nachdruck der Edition von Norrmann 1691 in PG 145, Sp. 420-424.

[3] Ich zitiere die Passage in der Übersetzung von G., korrigiere aber den Text und damit auch die Übersetzung an dieser Stelle (S. 339, Z. 2 von unten) , indem ich nach ἐσαναγκάζει ein Komma setze und das bei G. nicht akzentuierte τις mit einem Akut (τίς) versehe. Da mir die handschriftliche Überlieferung des Briefes nicht vorliegt, kann ich nicht entscheiden, ob es sich bei der Schreibung τις um einen Fehler in der Überlieferung oder in der Edition oder um ein Versehen von G. handelt.

[4] Or. 10; siehe S. 410, Nr. (30).

und kommt zu dem Ergebnis, dass M. zumindest latent ein Gegner des Hesychasmus war, so dass sein Vorwurf, Hierotheos habe sich auf dem Athos in schlechte Gesellschaft begeben, sehr wahrscheinlich eine antihesychastische Tendenz gehabt habe (S. 345-364).

Eine religiöse Färbung findet sich auch in einigen Texten des M., die lange vor dem Eintritt ins Kloster verfasst sind, so im Brief (ep. 1) an den Mönch Joseph Rhakendytes (auch Philosophos genannt), zu datieren auf 1308, den G. ausführlich kommentiert (S. 313-322). Im zweiten Teil des Briefes werden die Opfer des Katalaneneinfalls als christliche Märtyrer dargestellt. Das Leiden der Stadt Thessalonike unter diesem Überfall wird als Strafe gedeutet, weil sie einst und erneut in der Gegenwart „furchtbare Sünden" begangen habe (τὰ δεινότατα ... πεπλημμεληκυῖα).[5] Der Mönch Joseph möge der Stadt durch sein Gebet (Erheben der Hände zum Himmel, χειροτονία πρὸς οὐρανόν)[6] zu Hilfe kommen.

Eine abschließende Würdigung dieser Arbeit kann nur uneingeschränktes Lob sein, denn der Autor hat mit seiner umfassenden Untersuchung über Leben und Werk des Thomas Magistros auch die Erforschung der Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts auf eine neue wissenschaftliche Ebene gehoben und weiteren Studien zu diesem Thema innovative Impulse gegeben.

Franz Tinnefeld, München

Miltiadis Vantsos, Ἡ ἱερότητα τῆς ζωῆς. Παρουσίαση καί ἀξιολόγηση ἀπό ἄποψη ὀρθόδοξης ἠθικῆς τῶν θέσεων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας γιά τή βιοηθική, Diss., Thessaloniki: Verlag Kornilia Sfakianaki 2010, 454 S. (ISBN 9789606681349)

Die sehr großen Errungenschaften im Bereich der Biotechnologie der letzten Jahre (wie Genforschung, assistierte Reproduktion und vielen anderen) wurden von der Gesellschaft einerseits enthusiastisch begrüßt, andererseits wurde der Eindruck vermittelt, dass der Mensch durch die medizinischen Fortschritte zum Herr über sein Leben und Tod werden kann, was wiederum die Einschätzung der zulässigen ethischen Grenzen des menschlichen Handelns erschwert hat und eine Verwirrung über das Verständnis des „Menschen" insgesamt hervorrief. Kirchen und Theologie müssten sich durch die neuen bioethischen Debatten mit völlig neuen Themen befassen, sie aufgrund der christlichen Lehre hinterfragen und in manchen Fällen aber auch kritisch bewerten. Andererseits haben diese Debatten Diskussionen über das Leib-Seele-Problem ausgelöst und die theologische Anthropologie und Ethik zu einer neuen Aktualität verholfen. Die Römisch-katholische Kirche bezieht deswegen offen Stellung zu den meisten diesen Themen und sucht den Dialog mit anderen Wissenschaften.

Der orthodoxe Ass.-Prof. für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki (Griechenland) Miltiadis Vantsos ist für seine Beiträge zu bioethischen Problemen

[5] Hier ist an einer Stelle (S. 321, Übersetzung: Z. 12-11 von unten, Text: Z. 4-3 von unten) das Deutsch der Übersetzung zu korrigieren.: G. übersetzt τὰ δεινότατα πλημμελεῖν durch «die furchtbarsten Dinge sündigen». Da «sündigen» intransitiv ist, kann die Übersetzung nur lauten «aufs Furchtbarste (oder auf furchtbarste Weise) sündigen».

[6] G. übersetzt „Fürsprache im Himmel", was nur einen Sinn ergäbe, wenn Joseph schon gestorben wäre.

bekannt. Die Bioethik der Römisch-katholischen Kirche stellt einen der Schwerpunkte seiner Forschung in Griechenland und in München dar und ist gleichzeitig die schriftliche Aufarbeitung seiner von der Universität Thessaloniki angenommenen Dissertation im Fach „Christliche Ethik". Vantsos hat in der Zeit der Fertigstellung seiner Dissertation in München für mehrere Jahre an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie als wissenschaftlicher Mitarbeiter gearbeitet und doziert. Hauptziel seines Werkes ist, den Beitrag der Römisch-katholischen Kirche im griechischsprachigen Raum systematisch darzustellen, zu würdigen und aus orthodoxer Sicht zu bewerten.

Im ersten Kapitel dieses Buches wird die Lehre der Römisch-katholischen Kirche über die Heiligkeit und Gottesebenbildlichkeit vorgestellt. Das Leben aller Geschöpfe ist heilig, da es ein Geschenk Gottes ist. Der Mensch hat jedoch eine besondere Stellung in der Schöpfung („Person", „Würde"); sein Leben wird als heilige Wirklichkeit und als Vorbereitungszeit auf das ewige Leben verstanden. Daher darf der Mensch, laut der Römisch-katholischen Kirche, grundsätzlich nicht über sein Leben verfügen.

Im nächsten Kapitel dieser Dissertation geht es um Fragen der Abtreibung und Euthanasie aus der Sicht der Römisch-katholischen Kirche. Auch hier spielt die „Würde der Person" und die Beseelungstheorie eine wichtige Rolle (Selbstverfügungsrecht bzw. Autonomie der Frau). Der Verf. führt auch strittige Fälle auf, wie die Abtreibung bei gesundheitlicher Gefährdung der Frau oder bei Vergewaltigung. Für die Römisch-katholische Kirche ist Euthanasie Mord bzw. Selbstmord. Der Mensch darf ihrer Meinung nach nicht über sein Lebensende verfügen. Die Legalisierung der Euthanasie hätte schwerwiegende Folgen für Mensch und Gesellschaft.

Des Weiteren betrachtet der Verfasser die „assistierte Reproduktion" und das Klonen. Die Römisch-katholische Kirche besteht auf einer natürlichen Weitergabe des Lebens. Durch eine künstliche Befruchtung u.a. sei der geistliche Reifungsprozess und die Gesundheit des Kindes bedroht. Das menschliche Leben dürfe nicht herabgesetzt und instrumentalisiert werden. Ein Recht des Menschen auf Fortpflanzung könne es nicht geben, da sich das Interesse mehr an der Zukunft des Kindes orientieren müsse, als an der persönlichen Reproduktion. Ebenso lehnt die Römisch-katholische Kirche die Leihmutterschaft ab, weil sie die Mutter- und Vaterschaft von der Verantwortung für die Erziehung des Kindes trennt und so die Institution Familie erschüttere.

Im Anschluss daran betrachtet der Autor die Stellung der Römisch-katholischen Kirche zur Herstellung genetisch identischer Menschen, dem Klonen. Für die Römisch-katholische Kirche ist das Klonen eine Instrumentalisierung des geklonten Menschen zum Mittel für die Erlangung anderer Ziele.

Auch die Organtransplantation ist für sie nur bei Organspende von Toten zulässig. Hierbei stellt sich die Frage nach dem Hirntod als endgültiger Tod des Menschen und nach der Zustimmung des Spenders. Die Römisch-katholische Kirche sieht in der Organtransplantation die Gefahr der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers.

Zum Abschluss der wissenschaftlichen Arbeit würdigt der Verfasser Vantsos das Engagement der Römisch-katholischen Kirche zu Fragen der Bioethik. Er greift auch philosophische Fragen auf, die im interdisziplinären Bereich der Bioethik bedeutend sind. Er lobt die Vorzüge der Stellungnahme des Vatikans durch offizielle Dokumente, die für alle Gläubigen verbindlich sind. Nach dem Verf. könnte der Beitrag der Römisch-katholischen Kirche zu Fragen der Bioethik für die orthodoxe Theologie eine wertvolle und nützliche Quelle sein, die genutzt werden müsste, um die orthodoxen Positionen kirchenamtlich festzulegen oder wissenschaftlich zu untersuchen.

Auch wenn die Arbeit auf die Untersuchung der Thesen der Römisch-katholischen Theologie zur Bioethik ausgerichtet ist, werden auch Fragen der Schöpfungstheologie, der Anthropologie und der Soteriologie angesprochen. Die Arbeit zeigt deutlich, dass für die heutige christlich-ethische Diskussion nicht nur die ethische Bewertung der Fragen anhand der Logik und der Gesellschaft von Bedeutung ist, sondern sich hinter alldem eine christliche Bewertung des Leibes, der Seele und der Wahrheit, die ihre Wurzel und Gestaltung in der Alten Kirche und der patristischen Stellungsnahmen zur Ethik verbirgt. Dass aber diese Wurzel von der Kirche und Theologie weiterentwickelt werden müssen, ist für den Autor natürlich mehr als eindeutig.

Das Werk liefert somit dem griechischen Sprachraum und allen Fachleuten, die sich mit diesen Themen befassen (Kirchenleitung, Theologie, Ärzte, Anwälte usw.) eine gute, fundierte Zusammenfassung der Lehre der Römisch-katholischen Kirche zu bioethischen Fragen. Zugleich bietet es eine zugängliche und kompetente Basisorientierung für die Formulierung einer orthodoxen Antwort zu den aktuellen Herausforderungen einer biotechnologischen und neurowissenschaftlichen Entwicklung, die auch in den orthodoxen Ländern zu Orientierungslosigkeit und Irritationen geführt hat.

Anargyros Anapliotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Orthodoxie auf Wachstumskurs in den USA

Der Religionssoziologe **Alexei Krindatch** fand in einer Studie über die Wachstumsraten der Orthodoxie in den USA heraus, dass die Zahl der orthodoxen und altorientalischen Christen in den USA im vergangenen Jahrzehnt um 16 Prozent auf rund 1.044.000 gestiegen ist. Den größten Zuwachs hatten die bulgarisch-orthodoxe Diözese mit 122%, die rumänisch-orthodoxe Diözese mit 121% und die syro-malankarische Erzdiözese mit 89%.

Fast die Hälfte aller Gläubigen (477.000) gehört der Griechischen Orthodoxen Erzdiözese von Amerika an. Der Koptischen Orthodoxen Kirche fühlen sich 92.000 Gläubige zugehörig, der „Orthodox Church in America" 85.000, der Antiochenisch-Orthodoxen Christlichen Erzdiözese von Nordamerika 75.000, der Serbischen Orthodoxen Kirche in den USA und Kanada 69.000, der Armenischen Kirche von Nordamerika / Katholikosat von Etschmiadzin 65.000, der Armenischen Apostolischen Kirche von Amerika / Katholikosat von Kilikien 30.000, der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland 28.000, der Ukrainischen orthodoxen Kirche in den USA 22.000. Die zum Moskauer Patriarchat gehörenden russisch-orthodoxen Gemeinden haben 12.000 Gläubige.

Im Durchschnitt sind 28% der Gläubigen regelmäßige Kirchgänger. Insgesamt gibt es in den USA 2.369 Gemeinden und 41 männliche und 36 weibliche monastische Gemeinschaften. (*Der christliche Osten* 65 [2010] 319)

Orthodoxer Jugendbund Deutschland führte zahlreiche Veranstaltungen durch

Vom 28. bis 30. Januar 2011 rief der Orthodoxe Jugendbund Deutschlands (OJB) seine Team- und Vorstandsmitglieder zu einem Treffen in Hannover zusammen. Am 16. und 17. März nahmen die Vorstands- und Teammitglieder an einer Fachtagung über Projekte zur Beteiligung von Kindern und Jugendlichen in der Migrationsgesellschaft in Berlin teil. Die jährliche Mitgliederversammlung wurde am 19. März 2011 in der Orthodoxen Gemeinde zu den Hll. Erzengeln in Düsseldorf abgehalten. Vom 13. bis 15. Mai fand für interessierte orthodoxe Jugendliche und junge Erwachsene ein Wochenendseminar statt. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 17f.)

Tagung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission

Vom 22. bis 26. Februar 2011 fand im Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf (Schweiz) eine Sitzung der Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode statt. Metropolit **Ioannis** (Zizioulas) von Pergamon (Ökumenisches Patriarchat) führte den Vorsitz über die entsandten hochrangigen Delegationen aus allen 14 autokephalen orthodoxen Kirchen. Zwei Mitglieder der Vorbereitungskommission, Metropolit **Yuhana** (Yazigi) von Westeuropa (Patriarchat von Antiochien) und Erzbischof **Mark** (Arndt) von Berlin und Deutschland (russische orthodoxe Kirche), sind auch

Mitglieder der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland. Trotz der teilweise sehr kontroversen Meinungen herrschte eine brüderliche Arbeitsatmosphäre.

Metropolit Ioannis hob in seiner Einleitungsansprache hervor, dass „die Orthodoxe Kirche sich auf zeitgenössische Entwicklungen einlassen und sich keineswegs auf sich selbst beschränken sollte; sie darf dies aber nur tun in Übereinstimmung mit den fundamentalen ekklesiologischen Prinzipien und ihrer Tradition". Er mahnte auch: „Die Orthodoxie kann nicht überleben, wenn sie in der Isolation und in einer Aufsplitterung in sich selbst genügenden lokalen Einheiten verharrt. Jene, die die Aufgabe haben, die Orthodoxe Kirche zu leiten, tragen die hohe Verantwortung, diese Einheit zu fördern mit all ihren Kräften und ohne Zeit zu verlieren."

Die bereits seit 2009 diskutierte schwierige Frage der Autokephalie, der Selbstständigkeit der einzelnen Orthodoxen Kirchen, war das Hauptthema der Versammlung. Metropolit Ioannis machte nach einer sehr ausführlichen Erörterung einen Vorschlag: „Der Ökumenische Patriarch versichert, dass er gemäß dem Willen der anderen Kirchen den autokephalen Status gewähren wird. Dies geschieht durch seine Unterschrift, der dann die der Vorsteher der anderen Kirchen gemäß der kanonischen Ordnung der gegenseitigen Anerkennung folgen, denen jeweils das Wort ‚bestätigt' als Ausdruck des Konsenses vorangestellt wird". Diese empfohlene Verfahrensweise lehnten die anderen autokephalen Kirchen mit der Begründung ab, damit werde die Suprematie Konstantinopels festgeschrieben. Der zweite Vorschlag zu diesem Thema, der vorsieht, dass die anderen 13 autokephalen Kirchen zu der Unterschrift des Patriarchen ihre Unterschriften ohne das Wörtchen „bestätigt" hinzufügen, wurde ebenfalls nicht angenommen, so dass weiterhin unentschieden ist, wie die Autokephalie gewährt werden soll; ein gültiger Beschluss kommt in jedem Fall nur durch Zustimmung aller 14 autokephalen Kirchen zustande.

In diesem Zusammenhang diskutierten die Hierarchen der Orthodoxie auch über die Diptychen, quasi die „liturgische Geschäftsordnung" der Orthodoxen Kirche, in der die Ehrenreihenfolge in der hierarchischen Rangordnung der einzelnen Ortskirchen definiert ist. Die georgische orthodoxe Kirche erhob Anspruch auf den sechsten Platz nach dem Patriarchat von Moskau und die Kirche von Zypern wünschte sich ebenfalls eine höhere Position. Zu einem einstimmigen Beschluss kam es nicht; eine Vorverlegung der beiden Kirchen unterblieb, da Entschlüsse auf dieser interorthodoxen Vorbereitungskonferenz einstimmig getroffen werden müssen. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2011] 7f.; *DECR Communication Service*; www.patriarchate.org; www.mospat.ru)

Interorthodoxe Konsultation über das Wesen der Kirche

Vom 3. bis 10. März 2011 fand in Agia Napa nahe der Stadt Famagusta auf Zypern eine interorthodoxe Konsultation auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) statt. Die fast 40 Teilnehmer aus verschiedenen orthodoxen Kirchen studierten und diskutierten das ÖRK-Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche" mit dem Ziel, die spezifisch orthodoxen Einsichten in das weltweit geführte ekklesiologische Gespräch einzubringen. Gastgeber der Konferenz war Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern. Die meisten der orthodoxen Teilnehmer an der Konsultation sind Mitglieder der ÖRK-Kommission „Faith and Order", weitere Ratsmitglieder waren anwesend, u. a. Generalsekretär Dr. **Olav Fykse Tveit.** Der „Faith and Order"-Text von 2005 wurde zwar grundsätzlich angenommen, allerdings stieß die recht westliche Ausprägung des Textes, in der sich die Orthodoxen schlecht wiederfinden konnten, auf Kritik. Ergebnis der Tagung ist, dass das ekklesiologische Problem

weiterhin das für die Ökumene wichtigste Thema bleiben muss. Auf der Konsultation wurde deutlich, dass die „Ekklesiologie heute zentral für eine kirchenzentrierte Ökumene und eine kirchenzentrierte Theologie" ist. Im Geiste von Basileios dem Großen (330-379) hoffen die Konferenzteilnehmer darauf, „die Einheit den Kirchen zurückzubringen, die sich in verschiedenen Zeiten und auf unterschiedliche Art und Weise voneinander getrennt haben". (www.oikoumene.org am 18.03.2011; *Orthodoxie Aktuell* 4-5 [2011] 14f.; *Irenikon* 1 [2011] 96f.)

Orthodoxe Gemeinden in Deutschland wachsen

Das von der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland herausgegebene Verzeichnis der orthodoxen Bistümer und Gemeinden in Deutschland listet 467 Gemeinden und feste Gottesdienststätten auf. 2008 waren es nur 443. Auch die Zahl der Geistlichen ist von 194 (2008) auf 315 gestiegen, darunter 267 Priester, 40 Diakone und 8 Hypodiakone. Die griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland ist dabei das stärkste Bistum in Deutschland. (*Der christliche Osten* 66 [3-4/2011] 192f.)

Orthodoxe bekommen Berlin-Beauftragten

Am 5. Mai 2011 ernannte die Orthodoxe Bischofskonferenz Deutschlands auf ihrer Sitzung in Bad Ems Archimandrit **Emmanuil** (Sfiatkos) vom Ökumenischen Patriarchat zu ihrem Beauftragen am Sitz der Bundesregierung und des Bundestages. Zu seinem Stellvertreter wurde der serbische Priester **Radomir Kolundžić** bestimmt. Kolundžić wurde zudem beauftragt, die Möglichkeiten für eine einheitliche Krankenhaus-, Gefängnis- und Militärseelsorge zu erkunden. Pfarrer **Mladen Janjić** aus Köln wurde zum Beauftragten für die Jugendarbeit ernannt.

Die Bischofskonferenz beauftrage auch ihre Liturgiekommission, unter der Leitung von Erzbischof **Mark** (Arndt), mit der Übersetzung von Riten zu Taufe, Trauung und Beerdigung ins Deutsche. Des Weiteren wurde beschlossen, ein Schreiben an alle orthodoxen Gemeinden in Deutschland zu richten, in dem sie aufgerufen werden, für mehr Anmeldungen von Kindern zum orthodoxen Religionsunterricht zu sorgen.

Die „Große christlich-orthodoxe Enzyklopädie"

Am 24. Juni 2011 wurden in Athen in Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** die ersten vier Bände der „Großen christlich-orthodoxen Enzyklopädie" vorgestellt. An diesem 12-bändigen Werk, welches eine Vielzahl von Material versammelt und eine wichtige orthodoxe Enzyklopädie für Kirche und Wissenschaft werden soll, haben unter anderen auch Professoren der Theologischen Fakultäten zu Athen und Thessaloniki mitgearbeitet. (*Anaplasis* 451 [2011] 64)

Gottesdienst zu Ehren von Kyrill und Method auf der Reichenau im Bodensee

Am 25. Juni 2011 fand auf der Reichenau im Bodensee ein panorthodoxer Gottesdienst zu Ehren von Kyrill und Method statt. Bischof **Basileios** von Aristi, Ökumenisches Patriarchat, und Pfarrer **Viktor Zimmer**, bulgarische orthodoxe Kirche, feierten die Liturgie zusammen mit weiteren Priestern. Anlass war, dass aufgrund eines Eintrages im Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, in dem Methods Name gefunden wurde, auf einen Aufenthalt von Method auf der Reichenau geschlossen werden kann. Method soll insgesamt drei Jahre auf

der Reichenau gelebt haben, neueren Forschungen zufolge verbüßte er wahrscheinlich hier seine dreijährige Klosterhaft. (http://www.dveri.bg/content/view/13502/33/)

Synaxis der „Alten Patriarchate" in Konstantinopel

Am 1. und 2. September 2011 fand in Konstantinopel eine „Synaxis" statt, zu welcher der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, die Vorsteher jener Kirchen eingeladen hatte, deren Autokephalie von einem der Ökumenischen Konzilien bestätigt worden war. So waren der Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien, Bischof **Isaak von Apameia**, in Stellvertretung des erkrankten Patriarchen **Ignatios IV.** von Antiochien, Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem und Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern anwesend. Die Nachricht über das Zusammentreffen der „alten" Patriarchate des Ostens sowie des Erzbischofs von Zypern hat in den Medien in Russland großen Widerhall gefunden und zu Vermutungen über die Wiederherstellung der Pentarchie geführt. Die schismatische Kirche der Ukraine hingegen macht sich Hoffnungen auf die Anerkennung ihrer „Rechte" durch dieses Gremium.

Dem Gremium ging es jedoch keinesfalls um eine Rückkehr zu einer altkirchlichen Pentarchie oder gar um Blockbildung innerhalb der Orthodoxie. Die geladenen Kirchenoberhäupter berieten vielmehr über die Situation der Christen im Nahen Osten und die Vorbereitung des „Heiligen und Großen Konzils". Die Patriarchen veröffentlichten zum Abschluss eine gemeinsame Botschaft. Ein Kommuniqué informiert ausführlich über alle behandelten Sachverhalte. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2011] 5f.; *KNA-ÖKI* 36 [06.09.2011] 11; siehe Dokumente)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Türkei akzeptiert den Titel „Ökumenisches Patriarchat" - aber nicht den Status einer juristischen Person

Die Türkei will dem Patriarchat von Konstantinopel den Titel des „Ökumenischen Patriarchats" nicht länger streitig machen. Wie das Patriarchat sich nenne, „das ist Sache der christlichen Gemeinde", so der türkische Europa-Minister **Egemen Bagis**. Dem Ökumenischen Patriarchat den Status einer juristischen Person zuzuerkennen, sei hingegen nicht möglich, betonte Vize-Ministerpräsident **Bülent Arinc**. Auch einer Forderung der Römisch-katholischen Kirche, als juristische Person anerkannt zu werden, erteilte er eine klare Absage. Das Fehlen dieses Rechtsstatus bereitet den christlichen Minderheiten viele Probleme, was sich z. B. auf den Bau und Erhalt von Kirchengebäuden auswirkt. (*KNA-ÖKI* 47 [23.09.2010] 15; *Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 11)

Zurückgegebenes Gebäude wird Zentrum für Ökologie

Am 11. Juni 2010 entschied der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, dass der türkische Staat das griechisch-orthodoxe Waisenhaus auf der Insel Büyükada / Prinkipos an das Ökumenische Patriarchat herauszugeben hat. Im November 2010 wurde die Einrichtung offiziell an das Patriarchat zurückgegeben. Das Waisenhaus soll laut Patriarch **Bartholomaios I.** ein „Zentrum für Ökologie und Harmonie der Weltreligionen" werden. Metropolit **Emmanuel** (Adamakis) von Frankreich, Beauftragter des Patriarchen

für den interreligiösen Dialog, wird das Zentrum leiten. Ihm stehen der Vizesekretär der Konstantinopler Synode, Archimandrit **Bartholomaios Samaras**, und Erzpriester **Alex Karloutsos** aus den USA zur Seite. (*Der christliche Osten* 66 [1/2011] 61f.)

Türkei gibt Eigentum zurück

Am 19. November 2010 beschloss das türkische Parlament mit großer Mehrheit ein Gesetz zur Rückgabe der Sakralbauten, die nach der Oktoberrevolution 1917 beschlagnahmt worden waren. Damit endet der drei Jahre andauernde Konflikt um das Restitutionsgesetz. Ab 1. Januar 2011 sollen alle Religionsgemeinschaften auf Antrag ihre Gebäude zurückerhalten können. Dem Staat gehören gegenwärtig insgesamt 6.584 Sakralbauten, weitere 4.417 sind im Besitz der Regionen. Die Orthodoxe Kirche hat Anspruch auf mehr als 10.600 von ihnen. Zu den zurückzugebenden Gebäuden zählen auch 165 Moscheen, 21 buddhistische Tempel und 15 Synagogen. Die aufgrund des Parlamentalbeschlusses am 27. August 2011 beschlossene Verordnung zur „Rückerstattung enteigneter Immobilien nichtmuslimischer Stiftungen" erwähnt jedoch nur Armenier und Orthodoxe sowie Juden. Nach einer Verlautbarung des Ministeriums fehlt der Römisch-katholischen Kirche die rechtliche Stellung, um ihre Immobilien wiederzuerlangen. Nach Schätzungen hätte sie Anspruch auf 144 Kirchengebäude. (*KNA-ÖKI* 47 [23.11.2010] 14f.; 37 [13.09.2011] 12)

Taufbecken der Hagia Sophia erstmals seit 1453 wieder zu sehen

Am 13. Dezember 2010 teilte **Haluk Dursun**, Museumsdirektor der Hagia Sophia, mit, dass das Taufbecken der Hagia Sophia im Frühjahr 2011 der Öffentlichkeit präsentiert werde. Das Taufbecken besteht aus einem einzigen Marmorblock und hat ein Fassungsvermögen von über 12 Kubikmetern. Es wurde wahrscheinlich schon im 6. Jahrhundert gefertigt und diente jahrhundertelang für Massentaufen. Die Stufen an beiden Seiten des Beckens ermöglichten es einem erwachsenen Täufling, durch das Becken hindurch zu schreiten und als getaufter Christ hinaus zu steigen. Nach der Eroberung Konstantinopels (1453) wurde es aus dem Baptisterium in den Vorhof gehoben, wo es, mit Erde überdeckt, die Zeit über unversehrt blieb. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 13; 3 [2011] 14)

Patriarch Bartholomaios eröffnet Museum für vertriebene Christen der Türkei

Am 03. Februar 2011 eröffnete Patriarch **Bartholomaios I.** in Chambésy bei Genf ein „Museum für christliche Kunst", das einzigartige Kirchenschätze zeigt, die bei der Vertreibung der Christen Kleinasiens gerettet werden konnten. 1923 ordnete Atatürk die Vertreibung aller griechisch-sprachigen Christen - mit Ausnahme derjenigen in Konstantinopel (seit 1930 Istanbul) und auf einigen Inseln - an. Sie flohen vor allem nach Griechenland und brachten Ikonen, Evangeliare, liturgische Bücher und Altargerät mit in ihre neue Heimat, wo diese Schätze vor allem in der Athener Akademie gelagert wurden. Das feierlich eingeweihte Museum zeigt diese Kostbarkeiten und erinnert so an eine der ethnischen Säuberungen des 20. Jahrhunderts. (*Der christliche Osten* 2 [2011] 126).

Attentat auf hohen christlichen Geistlichen in Istanbul vereitelt

Am 07. März 2011 nahm die türkische Polizei in Istanbul zwei Tatverdächtige im Alter von 17 und 18 Jahren fest, die ein Attentat auf einen hohen christlichen Geistlichen geplant hatten. Die Polizei wurde durch eine anonyme E-mail auf das Komplott aufmerksam gemacht. Die Jugendlichen, die durch ihre Tat berühmt werden wollten, hatten einen bedeu-

tenden Geistlichen aus dem Bezirk Fatih im Visier. Dort befinden sich sowohl das armenische Patriarchat der Türkei wie auch das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. (*KNA-ÖKI* 11 [15.03.2011] 2)

Orthodoxe Militärseelsorge in Österreich

Am 17. Juni 2011 unterschrieben der inzwischen verstorbene Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz für Österreich, Metropolit **Michael** (Staikos), und das Verteidigungsministerium der Republik Österreich einen Vertrag über die Einführung einer orthodoxen Militärseelsorge im österreichischen Bundesheer. Das Projekt ist zunächst bis Ende 2012 befristet, dann soll eine Evaluierung erfolgen und über den weiteren Verlauf entschieden werden. Priester **Alexander Lapin** wird die Aufgaben eines Militärseelsorgers übernehmen. Sein Ziel ist es, „Menschen in Extrem- und Krisensituationen zu unterstützen und ihnen ein Fundament unter die Füße zu stellen." Das Angebot wird zunächst auf den Raum Wien beschränkt sein. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2011] 10)

Gedenkstunde für die griechisch-orthodoxen Geistlichen Meletios Galanopoulos und Damaskinos Chatzopoulos

Am 25. Juni 2011 fand in Museum der KZ-Gedenkstätte Dachau eine Gedenkstunde für die beiden griechisch-orthodoxen Geistlichen **Meletios Galanopoulos** und **Damaskinos Chatzopoulos** statt. Beide waren Häftlinge im KZ Dachau. **Dr. Gabriele Hammermann**, Leiterin der KZ-Gedenkstätte Dachau, hielt die Begrüßungsrede. S.E. **Metropolit Augoustinos** von Deutschland und **Karl Freller**, MdL, von der Stiftung Bayerische Gedenkstätten sprachen Grußworte. Erzpriester **Apostolos Malamoussis** sprach ein Dankeswort. Im KZ Dachau wurde eine Gedenktafel mit den Namen der Verstorbenen angebracht.

Meletios Galanopoulos war 1939 Priester des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in der Salvatorkirche zu München, bis er die Jahre 1943 bis 1945 als Häftling im KZ Dachau lebte. 1945 kehrte er wieder in die Salvatorkirche zurück und zog dann 1948 nach Griechenland. 1956 wurde er Metropolit von Kythira. Er starb im Jahre 1972.

Kirchweihe in Kappadokien

Ende Juni 2011 weihte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** eine Kirche in Gülşehir (Kappadokien), die die Stadtverwaltung auf eigene Kosten restauriert hatte. Die nun geweihte Dimitrios-Kirche wurde bereits 1902 von griechisch-orthodoxen Christen errichtet und soll künftig Besucher aus Griechenland anziehen. (*Christen heute* [Juni 2011] 122)

Zahl der orthodoxen Christen in der Türkei wieder zunehmend

Im Juli 2011 meldete die Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), die Zahl der orthodoxen Christen in der Türkei sei gestiegen. Die Lage der Christen in der Türkei habe sich unter Ministerpräsident **Erdogan** spürbar verbessert. Frühere Auswanderer seien aus Griechenland, Mitteleuropa und Übersee zurückgekehrt, so dass in Istanbul nun wieder rund 5000 griechische Familien orthodoxen Glaubens leben. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2011] 18)

Auszeichnung des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Österreich Michael (Staikos)

Am 18. Juli 2011 wurde der (inzwischen verstorbene) griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich, **Michael** (Staikos), mit dem „Großen Goldenen Ehrenzeichen mit dem Stern

für Verdienste um die Hellenische Republik" geehrt. Der griechische Botschafter **Panayotis Zografos** überreichte ihm das Ehrenzeichen in der Botschaftsresidenz in Wien. Zu den Gästen gehörte auch der Apostolische Nuntius **Peter Stephan Zurbriggen**. Griechenland würdigt durch die Verleihung des Ehrenzeichens die Verdienste von Metropolit Michael um die Integration der orthodoxen Christen in Österreich, um den Ausbau der orthodoxen Seelsorge, um den ökumenischen und interreligiösen Dialog und um die Wahrnehmung der Orthodoxie in der Öffentlichkeit. (Zu seinem Tod siehe Anhang zu Chronik; *Orthodoxie Aktuell* 8 [2011] 19)

Patriarch Bartholomaios I. feiert Messe im Kloster Sumela

Am 15. August 2011 feierte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im einstigen orthodoxen Kloster Sumela im türkischen Pontusgebirge den Gottesdienst zum Fest des Entschlafens der Gottesmutter. Zu dem Gottesdienst kamen mehr als 1.000 orthodoxe Pilger aus der Türkei, aus Griechenland, Russland, der Ukraine und Georgien. Auch viele Muslime beteiligten sich. Der Patriarch dankte der türkischen Regierung, dass der Gottesdienst, wie bereits 2010, wieder in dem Kloster stattfinden durfte. Seine Rede gipfelte in einem großen Friedensappell an Christen und Muslime. (*KNA-ÖKI* 34 [23.08.2011] 10f.)

Elpidophoros Lambriniadis neuer Abt des Dreifaltigkeitsklosters auf Chalki

Elpidophoros Lambriniadis, Metropolit von Proussa, ist zum neuen Abt des Dreifaltigkeitsklosters auf Chalki ernannt worden. Die Berufung dieses hochrangigen Theologen - er lehrt an der Theologischen Fakultät in Thessaloniki - wird als Zeichen einer baldigen Wiedereröffnung der berühmten Hochschule auf Chalki, die seit 1961 geschlossen ist, gewertet, da die Ämter des Abtes und des Rektors bisher immer in einer Hand lagen.

2. Patriarchat von Alexandrien

Die Inthronisation des neuen Metropoliten von Simbabwe und Angola

Am 28. November 2010 fand in Harare die Inthronisation des neuen Metropoliten von Simbabwe und Angola **Seraphim** statt. Als Vertreter des Papstes und Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika Theodoros II. vollzog der (zu diesem Zeitpunkt geweihte aber nicht intronisierte) Metropolit von Akkra **Georgios** die Inthronisation und überbrachte dessen Segenswünsche. Den patriarchalen Brief an das orthodoxe Volk der Hl. Synode trug der Metropolit des Kaps der Guten Hoffnung **Sergios** vor. Stellvertretend für den Klerus sprach der Generalvikar der Metropolie, Erzpriester **Georgios Saganis**. Der neue Metropolit von Simbabwe und Angola stellte in seiner abschließenden Ansprache unter anderem seine Ziele und Wünsche für seine neue Metropolie vor. (*Pantainos* 97 [2011] 47-58)

Besuch des zyprischen Außenministers bei der alexandrinischen Kirche

Am 14. Januar 2011 gewährte Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika **Theodoros II.** dem Außenminister Zyperns, Herrn **Markos Kyprianos,** Audienz. Zu diesem Zweck war der Patriarch in die ägyptische Hauptstadt gereist und hatte dort die Gelegenheit ergriffen, sowohl dem zyprischen Volk und der Regierung, als auch dem Vorsteher der autokephalen Kirche Zyperns sowie der Hl. Synode für ihre Verbundenheit mit der alexandrinischen Kirche zu danken. Auch auf die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Zypern und Ägypten wies der Patriarch hin. Der zyprische Außenminister nahm

die Gelegenheit wahr, die religiösen Stätten aufzusuchen; der Besuch ging zu Ende mit dem Austausch freundschaftlicher Geschenke. (*Pantainos* 97 [2011] 28-30)

Die Inthronisation des neuen Metropoliten von Akkra

Am 23. Januar 2011 wurde dem Typikon der alexandrinischen Kirche entsprechend der neue Metropolit von Akkra **Georgios** inthronisiert. Zelebrant der Liturgie und Vertreter des Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika Theodoros II. war der Metropolit von Nigeria **Alexandros**. Den neuen Metropoliten begrüßten mit ihren Grußworten der Metropolit von Nigeria sowie die staatlichen Vertreter Griechenlands, Ägyptens und Ghanas, aber auch der Generalvikar der Metropolie, Archimandrit **Isidoros Salakas,** und der Vikar **Iosif Kwame Labi.** Den Kreis der Ansprachen schloss der neue Metropolit mit seiner programmatischen Antrittsrede. (*Pantainos* 97 [2011] 59-67)

Gründung des ersten orthodoxen Frauenklosters in Uganda

Am 13. März 2011 legte Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien und ganz Afrika den Grundstein des Klosters zu Ehren der heiligen Maria aus Ägypten. Im Kloster werden drei Nonnen wohnen. Die Nonnen haben ihre Ausbildungszeit auf Kreta verbracht. (*Ekklesia* 88 [2011] 205-206)

3. Patriarchat von Antiochien

Klosteranlage vor Abu Dhabi der Öffentlichkeit vorgestellt

Auf der 200 Kilometer westlich der Stadt Abu Dhabi im Persischen Golf der Küste vorgelagerten Insel Sir Bani Yas wurden die Überreste eines nestorianischen Mönchsklosters ausgegraben. Das Inselkloster wurde nach Angaben von Archäologen um das Jahr 600 errichtet und von etwa 30 bis 40 nestorianischen Mönchen bis Mitte des 8. Jahrhunderts bewohnt. Das im Bereich einer antiken Handelsstrasse nach Indien gelegene Kloster markiert den bislang südlichsten Punkt der christlichen vorislamischen Missionierung auf der arabischen Halbinsel und ist zugleich das einstweilen einzige christliche Kloster in den Vereinigten Arabischen Emiraten aus jener Zeit. Die 1992 entdeckte Anlage wurde zuerst von 1993 bis 1996 ausgegraben; seit 2009 findet eine zweite Grabung statt. Die Errichtung eines Besucherzentrums mit Museum ist geplant. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2011] 14)

Erster arabischer Gottesdienst in München

Am 20. Februar 2011 wurde in der griechischen Salvatorkirche in München der erste Gottesdienst auf Arabisch für die neugegründete antiochenische (rumänisch-orthodoxe) Gemeinde „Hl. Joseph der Damaszener" gefeiert. Dies ist eine Initiative der Antiochenisch-Orthodoxen Erzdiözese in Europa mit dem Ziel, arabische orthodoxe Christen in München geistlich und pastoral zu betreuen. Dr. **Christian Salek** ist die Kontaktperson der neuen Gemeinde. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2011] 17)

Wahl neuer Bischöfe

Vom 21. bis 23. Juli 2011 tagte die Heilige Synode des Patriarchates von Antiochien unter dem Vorsitz des Patriarchen von Antiochien und des ganzen Ostens **Ignatios IV.** in den Räumlichkeiten des Patriarchates. Während der zwei Sitzungen der Heiligen Synode wurden 12 neue Hierarchen der antiochenischen Kirche gewählt: Die Archimandriten

Athanasios (Fachd), Elias (Tome) und **Dimitrios (Sarbak)** als Vikarbischöfe der Metropolie von Arkadien; die Archimandriten **Efraim (Maloulis), Ignatios (Elchosi), Johannes (Chaikal), Ignatios (Saman), Markos (Chouri)** und **Romanos (Dawd)** als Vikarbischöfe der Metropolien von Europa, Mexiko und Sao Paolo sowie die drei Vikarbischöfe für das Patriarchat von Antiochien, nämlich die Archimandriten **Nikolaos (Vaalaki), Isaak (Varakat)** und **Kosta (Kaval).** (*Ekklesia* 88 [2011] 480)

Vorbereitung der griechisch-orthodoxen Nahost-Synode

Anfang August 2011 fand in Jordanien ein Vorbereitungstreffen für die geplante griechisch-orthodoxe Nahost-Synode statt. Auf Einladung des Patriarchen von Jerusalem, **Theophilos**, trafen sich am Jordan und östlich des Toten Meeres Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochia, Zyperns Erzbischof **Chrysostomos**, ein persönlicher Vertreter des Patriarchen von Alexandria und führende Geistliche aus diesen Kirchen. Der überkonfessionelle „Rat der Kirchen des Mittleren Ostens" (MECC) war durch Beobachter vertreten.

Als Hauptthemen für die kommende Nahost-Synode am 1. September in Konstantinopel wurden beschlossen: Die Lage der nordafrikanischen und nahöstlichen Christen angesichts der arabischen Revolutionen; das Problem der Religionsfreiheit in den islamisch dominierten Staaten der Region; die Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Die Zukunft des in seinem Fortbestehen bedrohten Mittelöstlichen Kirchenrates war ein Sonderthema des Treffens. Dessen Delegierter in Jordanien, **Wafa Kessus**, berichtete von den finanziellen Nöten des MECC und bat um Unterstützung. (*KNA-ÖKI* 32-33 [16.08.2011] 3)

4. Patriarchat von Jerusalem

Fund einer byzantinischen Kirche in Hirbet Madras

Südlich von Bet Schemesch, in der Ausgrabungsstätte in Khirbet Midras, haben israelische Archäologen eine byzantinische Kirche mit einem großen Mosaik freigelegt. Die Stätte wurde als Wohnort und Grab des Propheten Sacharja identifiziert. Die Kirche wird auf das 5.-7. Jahrhundert datiert; die sehr aufwendigen Mosaike seien die schönsten, die in den letzten Jahrzehnten entdeckt worden sind. Man werde das entdeckte Gotteshaus wieder zuschütten, hieß es, bis die nötigen Mittel vorhanden seien, um es zu einer Touristenattraktion auszubauen. Laut Ministerpräsident **Benjamin Netanjahu** soll die Ausgrabungsstätte Teil des Projekts zur Stärkung des „nationalen Erbes des Staates Israel" werden. (*Süddeutsche Zeitung* [03.02.2011] 11; www.rp-online.de)

Besuch S. E. Erzbischof Mark von Berlin und Deutschland in Jerusalem

Vom 31. März bis zum 5. April 2011 besuchte der Erzbischof von Berlin und Deutschland, **Mark** (Arndt), Jerusalem. In der Kirche der Apostelgleichen Maria Magdalena im Gethsemane-Kloster feierte er die göttliche Liturgie und vollzog die Scherung von drei Novizinnen zu rassophoren Nonnen. Am 2. April traf er sich mit dem Leiter der Geistlichen Mission des Moskauer Patriarchats, Archimandrit **Isidor**, und dem russischen Botschafter in Israel, **Pjotr V. Stegnij**, um über die gemeinsamen Anliegen der beiden geistlichen Missionen und der russischen Regierung zu sprechen. (*Der Bote* 3 [2011] 12f.)

Verleihung des Ehrendoktorates der Theologie an Erzbischof Damianos, Abt des Sinaiklosters

Am 23. Mai 2011 wurde die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Athen dem Abt des Sinaiklosters, Erzbischof **Damianos,** verliehen. Der ehrwürdige Abt hielt eine Dankesrede mit dem Titel: „Moses, der Auserwählte Gottes". Erzbischof **Damianos** trat 1961 als Novize in das Katharinenkloster auf dem Sinai ein und wurde dort 1973 Abt. Er entwickelte eine rege geistige, administrative und soziale Tätigkeit. Das Kloster ist auf dem Sinai, in Ägypten, in Griechenland und international tätig. Viele internationale Ausstellungen haben die großen religiösen Kunstschätze des Klosters weltweit bekannt gemacht. (*Ekklesia. gr, Amen.gr* [23.05.2011])

5. Patriarchat von Russland

Gürtel der Allerheiligsten Gottesgebärerin in Russland

Vom 20. Oktober bis 23. November 2011 befand sich der Gürtel der Allerheiligsten Gottesgebärerin in Russland zur Verehrung durch die Gläubigen. Die Stiftung des Heiligen Apostels Andreas des Erstgerufenen hatte die Überführung des Gürtels besorgt. Patriarch **Kyrill I.** von Moskau und ganz Russland machte die spirituelle Bedeutung dieses Ereignisses deutlich, indem er darauf hinwies, dass viele Pilger vor der heiligen Reliquie gebetet haben, z. B. um Heilung zu erlangen. Der Gürtel war in St. Petersburg, Ekaterinenburg, Noril'sk, Vladivostok, Krasnojarsk, Nižnij Novgorod, Diveevo, Saransk, Samara, Rostov am Don, Kaliningrad und Moskau zur Verehrung ausgestellt. (*NÖK* 43/11 [27.10.2011]; mospat.ru)

Erzbischof Mark feiert 30-jähriges Bischofsjubiläum

Am 30. November 2010 feierte Erzbischof **Mark** (Arndt) in München das 30jährige Jubiläum seiner Bischofsweihe. Der Jubilar wurde am 29. Januar 1941 in Chemnitz geboren, konvertierte 1964 zum russisch-orthodoxen Glauben, legte 1974 seine Mönchsgelübde ab und erhielt den Rang eines Erzbischofs 1990. Er setzte sich für die Vereinigung der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats ein, welche am 17. Mai 2007 vollzogen wurde. Seine herausragende Persönlichkeit unterstrichen die Anwesenden – Metropolit **Hilarion** (Kapral) von Ostamerika und New York, Metropolit **Hilarion** (Alfejev) von Volokolamsk, Erzbischof **Feofan**, Bischof **Sofian** von Braşov und Bischof **Agapit** von Stuttgart - in Reden für Erzbischof Mark. Der Ersthierarch der russischen Auslandskirche dankte Erzbischof Mark für seinen aufopferungsvollen Dienst und überreichte ihm den Orden der Gottesmutter von Kursk. Der Jubilar dankte vor allem seiner Familie und seinen geistlichen Vätern, die ihn auf seinem Weg begleiteten. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 2-5; *Der Bote* 1 [2011] 13-20)

90 Jahre russisch-orthodoxe Auslandskirche

Am 10. Dezember 2010 begannen in New York die Feierlichkeiten zum 90. Jahrestag der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. Sie wurde 1920 ins Leben gerufen, als nach der Oktoberrevolution von 1917 viele Menschen ihre Heimat verließen und eine eigene Kirchenorganisation gründeten. Im Dezember 1920 erhielt sie die offizielle Genehmigung des Ökumenischen Patriarchats, seit 1927 verwaltete sie sich selbst. Sie betrieb eine große Verlagsaktivität und entwickelte das mönchische Leben in der Emigration fort. Vor allem aber bewahrte sie ihr russisches und orthodoxes Erbe. Nach fast 80-jähriger Trennung vom Moskauer Patriarchat wurde im Mai 2007 mit dem „Akt über die kanonische Einheit"

die Vereinigung beider Kirchen vollzogen. So feierte diesen Festtag die gesamte russische Orthodoxie. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 7f)

Ernennung von Bischof Nestor und Erzbischof Innokentij

Am 24. Dezember 2010 ernannte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche Bischof **Nestor** (Sirotenko) zum Oberhaupt der Eparchie Korsun'. Sie umfasst Frankreich, Spanien, Portugal und die Schweiz. Desweiteren wurde er auch zum Administrator für Italien ernannt. Nestor tritt die Nachfolge von Erzbischof **Innokentij** (Vasil'ev) an, der die Leitung der Metropolie Vilnius übernimmt. Deren bisheriges Oberhaupt, Metropolit **Chrizostom** (Martyškin) ist aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten. Nach seiner Arbeit von 1991 bis 1995 im russischen Außenministerium studierte Bischof Nestor am Moskauer Geistlichen Seminar in Sergiev Posad und empfing die Mönchs- und dann die Priesterweihe. Im November 1991 begann er ein Studium am Theologischen Institut St. Serge in Paris und wurde zeitweilig in das Exarchat der Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa entlassen. 2008 wurde er Vorsteher der Gemeinde der Drei Hierarchen in Paris, dem Sitz des Bischofs von Korsun. Im September 2010 empfing er in Moskau die Bischofsweihe. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2011] 15)

Gründung der ersten orthodoxen Universität

Am 17. Januar 2011 verfügte der Patriarch von Moskau und ganz Russland, **Kyrill**, dass das orthodoxe theologische Institut „Hl. Johannes der Theologe" zur ersten orthodoxen Kirchlichen Universität werden soll. Im April 2009 hatte der Patriarch den damaligen Rektor Archimandrit **Ioann** entlassen, da immer häufiger die Kritik aufkam, die Einrichtung sei zu kommerziell und zu wenig kirchlich. Der neue Rektor Igumen **Petr** (Eremeev) erklärte, das bisherige Institut werde in die neue Universität eingegliedert, da sein „Niveau, Potential und seine Kapazitäten die Bandbreite der Bildungspläne und wissenschaftlichen Vorgaben" sicherstellen würden. Neben Geschichte, Psychologie, Philologie (mit Nebenfach kirchliche Journalistik), Theologie, Philosophie, Ökologie, Wirtschaft und Jura sollen weitere Fachbereiche aufgebaut werden. Untergebracht wird die Universität im weitläufigen Klosterhof des Hl. Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen in Kitaj-Gorod, einem historischen Viertel im Zentrum Moskaus. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2011] 14f.)

Bischofskonzil der russischen Kirche in Moskau und Statutsänderung

Vom 2. bis 4. Februar 2011 tagte in Moskau das Bischofskonzil, zu dessen Eröffnung Patriarch **Kyrill I.** in einem ausführlichen Vortrag das Leben der heutigen russischen Kirche beleuchtete. Neben der Bekanntgabe aktueller statistischer Daten (so wurden z. B. 2010 vier neue Diözesen gebildet und die Arbeit in den Gefängnissen ausgeweitet) sprach er vor allem über gesamtgesellschaftliche und ökumenische Angelegenheiten. So sei die einheitliche Regelung im Umgang mit Selbstmördern in Form eines Gebetes geplant. Kritik übte der Patriarch an innerkirchlichen Auszeichnungen für Kleriker, wie der Verleihung des Titels „Igumen" für verdiente Mönchspriester. Ein „Igumen" sei keine Auszeichnung, sondern der Vorsteher eines Klosters, so der Patriarch. Grundsätzlich lobte Kyrill die Beziehungen der russischen Kirche zum Ökumenischen Patriarchat, zur Armenischen Apostolischen Kirche, mit der ein Vertrag zur bilateralen Zusammenarbeit unterschrieben wurde, und zur Kirche Georgiens, mit der man sich gemeinsam um Frieden zwischen den Staaten bemühe. Gleichzeitig rief er zur Unterstützung der serbischen orthodoxen Kirche im Kosovo auf.

Gerade mit Blick auf die Diskriminierung von Christen, aber auch in Fragen von Ethik und Moral, sei es wichtig, zusammen mit der Römisch-katholischen Kirche für christliche Werte einzustehen. Die Zusammenarbeit mit den protestantischen Kirchen sieht der Patriarch nicht sonderlich positiv. Seiner Meinung nach werde die protestantische Welt in ihren Anschauungen immer säkularer. Dabei verwies er vor allem auf die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare und die Zulassung Homosexueller zum Pfarramt. Deshalb müsse die Orthodoxe Kirche „im Geiste der Liebe vor den Protestanten Zeugnis ablegen".

In seiner Sitzung vom 4. Februar 2011 in Moskau änderte das Bischofskonzil Kapitel VIII seines Statuts die autonomen Kirchen betreffend. Für die nach russischer Auffassung zwei autonomen orthodoxen Kirchen Chinas und Japans (Punkt 15) gilt: Ihr Vorsteher wird von ihrem eigenen Konzil gewählt (Punkt 4), tritt sein Amt aber erst nach Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland an (Punkt 5). Auch die Bischöfe einer autonomen Kirche werden von der eigenen Synode gewählt (Punkt 8). Für eine autonome Kirche sind nach dem Statut alle Beschlüsse des Lokal- und Bischofskonzils sowie die der Heiligen Synode des Moskauer Patriarchates verbindlich (Punkt 10). (www.mospat.ru)

Japanische orthodoxe Kirche bleibt von schwerem Erdbeben weitgehend verschont

Am 11. März 2011 zerstörte das bislang schwerste Erdbeben in der Geschichte Japans die 1877 errichtete Verkündigungskirche von Yamada vollständig. Die Kirche war bereits im Jahre 1896 ein Raub der Flammen geworden. Auch damals löste ein Tsunami Brände aus. Andere Gotteshäuser blieben bei der jüngsten Naturkatastrophe bis auf kleinere Schäden verschont. In Japan leben ca. 30.000 orthodoxe Christen; 30 Priester und fünf Diakone betreuen sie in 150 Gemeinden. Die japanisch-orthodoxe Kirche gehört zum Moskauer Patriarchat und wurde 1861 von dem in Smolensk 1836 geborenen und in Tokio 1912 gestorbenen Mönchspriester Nikolaj (Kassatkin) gegründet. (*Orthodoxie Aktuell* 4-5 [2011] 10f.)

Orthodoxer Religionsunterricht in den Schulen

Am 23. März 2011 hielt Patriarch **Kyrill I.** eine Pressekonferenz ab, in der die Einführung des Religionsunterrichts in den Schulen der Russischen Föderation bekanntgegeben wurde. Das Fach wird „Prinzipien der religiösen Kultur und Ethik" heißen und in den Primar- und Sekundarstufen der staatlichen Schulen beheimatet sein. Mit diesem Ergebnis geht ein langer Kampf um den orthodoxen Religionsunterricht in Russland zu Ende. Die russische orthodoxe Kirche erzielte diesen Erfolg allerdings nur durch Zugeständnisse an das säkulare Lager im russischen Parlament. (*Ekklesia* 88 [2011] 288; www.mercator.net)

Erstes deutsches Kloster des Moskauer Patriarchats geweiht

Am 6. Mai 2011 weihte der russisch-orthodoxe Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland in Götschendorf unweit Templin (Brandenburg) das erste Männerkloster des Moskauer Patriarchats in Westeuropa. (Bis zu diesem Zeitpunkt hatte nur die russische Auslandskirche Klöster im Ausland.) Das Kloster St. Georg in Götschendorf beherbergt 4 deutsche Mönche. Abt **Daniil** (Irbits), 1976 in Riga geboren, wurde 1998, drei Jahre nach seiner Ankunft in Deutschland, zum Mönchspriester geweiht. Danach absolvierte er ein Theologiestudium in Kiev. Laut Abt Daniil wurden bis jetzt 1,2 Millionen Euro in die Errichtung des Klosters investiert. Mit dem Bau der Klosterkirche, mit 2 Mill. Euro veranschlagt, wurde noch nicht begonnen. Nur ein Siebtel der für den Klosterausbau erforderlichen Mittel seien bislang zusammengekommen. Bis 2015 hat das Moskauer Patriarchat

Investitionen in Höhe von insgesamt 4 Mill. Euro garantiert. (*KNA-ÖKI* 20 [17.05.2011] 14f.; *Der christliche Osten* 66 [3-4/2011] 193)

Modernisierung des Kirchenslavischen

Nach eigenen Angaben will die russische orthodoxe Kirche das als Bibel- und Liturgiesprache geltende Kirchenslavische modernisieren. Archimandrit **Kyrill**, Erster Vize-Chef des Bildungskomitees der Russischen Orthodoxen Kirche, erklärte, dass geplant sei, komplizierte kirchenslavische Wörter durch einfachere zu ersetzen und etliche syntaktische Konstruktionen zu vereinfachen, um die Botschaft der Kirche transparenter und verständlicher zu machen. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2011] 15f.)

Gründung neuer Bistümer des Moskauer Patriarchats

Am 6. Oktober 2011 teilte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche ihren Beschluss mit, in Russland und Kasachstan 13 neue Bistümer zu gründen. Damit steigt die Zahl der Diözesen des Moskauer Patriarchates auf 180. Zudem soll das Oberhaupt der orthodoxen Kirche Kasachstans ständiges Mitglied des Leitungsgremiums des Patriarchats werden. Dies muss allerdings noch von der Bischofssynode genehmigt werden. Bereits auf seiner Sitzung vom 31. Mai 2011 hatte die Synode entschieden, fünf neue Diözesen einzurichten, nämlich Narva als zweite orthodoxe Diözese in Estland sowie Krasnoslobodsk und Ardtov (in der Republik Mordwinien), Chanty-Mansijsk und Surgut (Autonomer Kreis der Chanten und Mansen), Salechard und Novyj Urengoj (Autonomer Kreis der Jamal-Nenzen) und schliesslich Enisejsk und Noril'sk (Region Krasnojarsk). Patriarch **Kyrill** erklärte, dass „das kirchliche Leben in einer Reihe von Regionen intensiver und kohärenter mit den Vorgaben der Synode" werde. Die Synode berief außerdem den Vorsitzenden des Außenamtes Metropolit **Hilarion** zum Vorsitzenden des Synodalausschusses für Bibel und Theologie, dem er seit 1996 angehört. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2011] 15); *KNA-ÖKI* 41 [11.10.2011] 18)

Bau von 200 neuen orthodoxen Kirchen in Moskau

Nach Angaben der Stadtverwaltung sollen in Moskau in den nächsten fünf Jahren 200 neue orthodoxe Kirchen errichtet werden. Vize-Bürgermeister **Vladimir Resin** gab bekannt, dass der Bau von 60 Kirchen bereits genehmigt sei. An 15 Standorten werde schon gebaut. Die meisten Kirchen entstehen in Plattenbausiedlungen am Stadtrand.

Die NGO „Association of Orthodox Experts" bemängelte indessen, dass die Rückgabe von zweckentfremdeten Gotteshäusern in der russischen Hauptstadt nur schleppend vorankomme. Trotz der eindeutigen gesetzlichen Grundlage sind noch längst nicht alle Gotteshäuser zurückgegeben worden. (*KNA-ÖKI* 35 [30.08.2011] 13)

Weniger Atheisten in Russland

Laut einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Lewada unter mehr als 1.600 Erwachsenen in Russland bezeichnen sich nur noch 22% als nicht gläubig. 2007 waren es 33%, 1991 sogar 61%. 69% der Russen sind orthodoxe Christen. 2007 waren es 56%, 1991 31%. Auch die Zahl der Muslime stieg von 3 auf 5%.

68% der Russen haben Vertrauen in die orthodoxe Kirche des Landes. Nur 12 % dagegen misstrauen ihr. Laut des Magazins „Reader's Digest" vertrauen europaweit nur 38% den Kirchen, 59% vertrauen ihnen nur wenig oder gar nicht. 30% der befragten Russen sahen

ihre Kirche vom Staat sehr abhängig, 25 gering abhängig. 48% der Befragten wünschen sich die Orthodoxie als Staatsreligion. Die Arbeit von Patriarch **Kyrill I.** von Moskau wird von 53% sehr geschätzt, 40% bewerten sie mittelmäßig und 7% als unterdurchschnittlich. (*KNA-ÖKI* 37 [13.09.2011] 2; www.nachrichten.fromru.com)

Orthodoxe Kirche geht auf Angehörige von Selbstmördern zu

Am 11. März 2011 fand im Sretenskij-Kloster zu Moskau im Auftrag der Bischofskonferenz die Sitzung der Kommission für Kirchenrecht statt. Zu den Kommissionsmitgliedern gehörten Erzbischof **Mark**, Metropolit **Kliment** und Erzpriester **Georgij Mitrofanov**. Sowohl zu der Frage nach den orthodoxen Formen der Beerdigung und der Ablehnung nichtorthodoxer Gebräuche als auch zu dem Thema der Wiederverheiratung von Geschiedenen wurde beschlossen, für die nächste Sitzung Referate auszuarbeiten und nicht endgültig zu beschließen.

Später und in der Sitzung der Heiligen Synode vom 27. Juli 2011 wurde beschlossen, in der russischen orthodoxen Kirche ein eigenes Trauergebet für die Angehörigen von Selbstmördern einzuführen. Die Hinterbliebenen von Suizid-Opfern sollen damit nicht mehr alleine gelassen werden. Eine Fürbitte für Menschen, die sich selber das Leben genommen haben, soll es nicht geben. (*KNA-ÖKI* 32-33 [16.08.2011] 6; *Der Bote* 3 [2011] 12)

Geburtstagsfeier des Patriarchen Kyrill I.

Am 20. November 2011 fand in Moskau die Feier anlässlich der 65. Geburtstages von Patriarch **Kyrill I.** von Moskau und ganz Russland statt. Zu der Feier versammelten sich der georgisch-orthodoxe Katholikos-Patriarch **Ilia II.**, Metropolit **Savvas** von Warschau und ganz Polen, Metropolit **Christophor**, Erzbischof von Tschechien und der Slovakei, der Vertreter des rumänischen Patriarchats, Metropolit **Nifon**, und der Vertreter des bulgarischen Patriarchats, Metropolit **Dometian**. Unter den politischen Gästen waren unter anderem der russische Präsident **Dimitri Medvedev** und der russische Premierminister **Vladimir Putin**. (www.mospat.ru)

6. Patriarchat von Serbien

Projekt „Telekom Serbien für die digitale Schatzkammer von Hilandar" präsentiert

Am 9. Dezember 2010 wurde in Belgrad das Projekt „Telekom Serbien für die digitale Schatzkammer von Hilandar" präsentiert. Hierbei soll das im serbischen Kloster Hilandar auf dem Hl. Berg Athos bewahrte Kultur- und Dokumentengut in digitalisierter Form der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Dieses Projekt begann bereits im März 2004 und erhält durch die Telekom Serbien nun einen neuen Impuls. Dem Festakt wohnten Bischof **Atanasije** von Hvosno und Telekom-Direktor **Branko Radujko** bei. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 12)

Rückkehr des Sitzes der Diözese von Zahumlje, Herzegowina und der Adria-Küste nach Mostar

Am 2. Januar 2011 (nach dem julianischen Kalender), dem Festtag des hl. Ignatios von Antiochien und zugleich Tag des Patronatsfestes der serbisch-orthodoxen Diözese von Zahumlje, Herzegowina und der Adria-Küste, kehrte die bischöfliche Kathedra zurück nach Mostar, wo sie seit dem 18. Jahrhundert bis 1992 stand. Der Amtssitz war 1992 kriegsbedingt nach Trebinje verlegt worden. Die Rückverlegung nach Mostar geschah auf Betreiben

des zuständigen Bischofs **Grigorije**. In seiner Predigt nach der Liturgie sagte Grigorije, Mostar könne weder auf Serben, noch auf Kroaten und Bosniaken verzichten, wenn es wieder das sein wolle, was es einst war. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2011] 16)

Kirchenschenkung an serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde in Wien

Am 11. Januar 2011 unterzeichneten die römisch-katholische Erzdiözese Wien und die serbische orthodoxe Kirchengemeinde in Wien einen Schenkungsvertrag über die Neulerchenfelder Pfarrkirche, die dadurch an die serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde übergeben wurde. „Das Geschenk ist eine Geste der Bestätigung dafür, dass in Wien großes zwischenkirchliches Verständnis herrscht", so Bischof **Konstantin** (Đokić), Diözesanbischof der serbischen orthodoxen Kirche. Die Wiener serbisch-orthodoxe Gemeinde besteht zur Zeit aus ca. 93.000 Orthodoxen. Sie verfügt über drei Gotteshäuser, sechs Priester und einen Diakon. (http://www.sok-aktuell.org)

Vladimir Putin wurde der Orden des hl. Sava ersten Grades verliehen

Am 23. März 2011 verlieh der serbische Patriarch **Irinej** dem russischen Premier **Vladimir Putin** in der Hl. Sava-Gedenkkathedrale in Belgrad den Orden des hl. Sava ersten Grades. Diese höchste Auszeichnung der serbischen orthodoxen Kirche erhielt der russische Premier „für seine tätige Liebe der Serbischen Orthodoxen Kirche und dem serbischen Volk gegenüber". So setzte sich Putin für den Schutz der Gläubigen, Kirchen und Klöster Serbiens im Kosovo-Konflikt ein. An der Auszeichnung nahmen auch der serbische Premierminister **Mirko Cvetković** und Prinz **Aleksandar von Jugoslawien** teil. (*Orthodoxie Aktuell* 4-5 [2011] 18)

Heilige Bischofsvollversammlung der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad
Umstrukturierung und Neubesetzung von Bischofsstühlen und andere wichtige Entscheidungen

Vom 16. bis 27. Mai 2011 traf sich in Belgrad die Heilige Bischofsvollversammlung der serbischen orthodoxen Kirche (SOK). Bischof **Irinej** (Bulović) von der Bačka teilte mit, dass das Konzil die Gründung einer neuen Diözese der SOK in Europa beschlossen hat. Diese werde alle Gemeinden in Österreich, Italien und der Schweiz umfassen. Der Sitz wird in Wien sein. Bisher wurde Italien von der Metropolie von Zagreb-Ljubljana betreut, Österreich und die Schweiz gehörten zur Diözese von Mitteleuropa. Die Gründung einer neuen Diözese für Süd- und Mittelamerika (Buenos Aires) wurde gleichfalls beschlossen. Auch wurde der Großteil der vakanten Bischofsstühle besetzt, in Ausnahmefällen wurden Administratoren auf Zeit bestimmt. So wird Bischof Irinej von der Bačka der neue Administrator in Wien, Metropolit **Amfilohije** von Montenegro Administrator der Diözese von Buenos Aires. Als Vikarbischöfe seiner Heiligkeit Patriarch Irinej wurden Protosingel **Jovan (Ćulibrk)** mit dem Titel Bischof von Diplja und der ehemalige wissenschaftliche Mitarbeiter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München Archimandrit **Andrej (Ćilerdžić)** mit dem Titel Bischof von Remesiana gewählt (s. Anhang zur Chronik). In Nordamerika wurde die Diözese New Gracanica-Midwest America gegründet, während die Metropolie von Libertyville-Chicago aufgelöst wurde. Das St. Sava Monastery wird nun direkt der Jurisdiktion des serbischen Patriarchen unterstellt.

Die SOK dankt der rumänischen orthodoxen Kirche für ihre Unterstützung in der Diözese von Temišvar, mahnt jedoch zugleich sehr scharf das unkanonische Eindringen von rumänischen Bischöfen und Priestern in den östlichen serbischen Diözesen an. Man

werde alle kanonischen und legalen Schritte unternehmen, um die bestehende kanonische Ordnung zu schützen. Zudem wies die Heilige Synode auf große Repressionen gegen die Orthodoxen in Montenegro hin. So seien zum Beispiel die Kirche des hl. Aleksandar Nevski und die Kirche der hl. Jungfrau und Gottesgebärerin auf der Insel des hl. Stefan abgerissen worden. Außerdem wurde die Absicht von Regierungssprechern verlautbart, dass die Kirchen der SOK auf dem Ćipur und dem Kruševac vom Staat Montenegro enteignet werden sollen. Die Demokratisch-Sozialistische Partei Montenegros versuche, die Kirche zu ihren eigenen politischen Zielen zu nutzen. Dabei würden die Menschenrechte, besonders die Religionsfreiheit, schwer verletzt und die Trennung von Staat und Kirche nicht respektiert. Die Heilige Bischofsvollversammlung ermahne daher Montenegro, die Repressalien zu unterlassen, da ansonsten ein Gang nach Brüssel, Straßburg oder Washington unumgänglich sei. Die Bischofsversammlung spricht außerdem die schwierigen Verhältnisse der SOK in Bosnien und Herzegowina an. Im Kosovo und Metohija sollten die Möglichkeiten geschaffen werden, hunderte zerstörter Kirchen wiederaufzubauen. Zudem erinnert die Heilige Bischofsvollversammlung die internationale Öffentlichkeit daran, in Bezug auf das Kosovo die UN-Resolution 1244 einzuhalten, da alles andere nicht akzeptiert werden könne und zu Destabilisierung, Feindschaft und Chaos im Süden Serbiens führen würde. (www.spc.rs, übersetzt von Mönchsdiakon Stefan Jugović)

Übergabe der serbisch-orthodoxen Gemeinden in Österreich und der Schweiz an die neue Diözese

Am 26. Juni 2011 zelebrierte Bischof **Konstantin** (Đokić) von Mitteleuropa zusammen mit Bischof **Irinej** (Bulović) von der Bačka die Hl. Liturgie in der Kirche der Heiligen Auferstehung des Herrn in Wien. Bei dieser Gelegenheit fand die Übergabe der serbisch-orthodoxen Gemeinden in Österreich und der Schweiz an die neu gegründete zuständige Diözese statt. Der vorläufige Administrator der Diözese ist Bischof Irinej (Bulović) von der Bačka (Novi Sad). (http://www.serbische-diozese.org)

Bischof Konstantin feiert 20-jähriges Bischofsjubiläum

Am 26. Juli 2011 feierte der serbisch-orthodoxe Bischof **Konstantin** (Đokić) von Mitteleuropa sein 20-jähriges Bischofsjubiläum. Aus diesem Anlass vollzog er in der Kirche des hl. Erzengels Michael in Villingen-Schwenningen im Schwarzwald die Göttliche Liturgie unter Konzelebration von Erzpriester **Bratislav Božović** aus Stuttgart, dem Bischofsvikar für Süddeutschland, von Erzpriester **Branislav Čortanovački** aus München, dem Bischofsvikar für Bayern, und Erzpriester **Milenko Marković**, dem Gemeindepfarrer in Villingen-Schwenningen. Am 21. Juli 1991 wurde Bischof Konstantin zum Bischof geweiht. In den zwanzig Jahren, in denen er Bischof war, wurden in der Diözese Mitteleuropa 40 neue Gemeinden eingerichtet. Daher sind heute in den meisten Großstädten auf dem Territorium der Diözese zwei oder mehr serbische orthodoxe Priester tätig. Durch seinen unermüdlichen Einsatz für den Bau von neuen Kirchengebäuden ist in Deutschland, Österreich und der Schweiz eine sichtbare Spur der Orthodoxie erkennbar. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2011] 14)

Jovan Purić neuer Bischof von Niš

Am 7. August 2011 ist **Jovan Purić** als neuer Bischof von Niš eingeführt worden. Er folgt dem nun zum serbischen Patriarchen gewählten **Irinej I.** nach. Bisher war Purić Vikarbischof

der Metropolie Montengro. Seine erste Aufgabe ist die Vorbereitung der Gedenkfeier für das Mailänder Edikt 2013. (*KNA-ÖKI* 32-33 [16.08.2011] 24)

Rückkehr des Priesterseminars „Hll. Kyrill und Method" nach Prizren

Im Jahr 2011 kehrte das serbisch orthodoxe Priesterseminar „Hll. Kyrill und Method" nach 12 Jahren wieder nach Prizren im Kosovo-Metohija zurück. Im Jahre 1999 wurden nach dem Ende der NATO-Angriffe auf Serbien und dem Rückzug der serbischen Truppen aus dem Kosovo viele Serben aus ihren Häusern vertrieben, die dann im Priesterseminar unterkamen. März 2004 wurde das Gebäude des Priesterseminars in Prizren nach den massiven albanischen Ausschreitungen in Brand gesetzt. In diesem Schuljahr werden neun Schüler in die erste Klasse des Priesterseminars eingeschrieben. Sie werden von 4 Lehrern unterrichtet, unter Ihnen Bischof **Teodosije** (Šibalić) von Raszien-Prizren selbst. Er ist auch der kommissarische Rektor des Seminars. Das Priesterseminar „Hll. Kyrill und Method" wurde 1871 gegründet und mit ihm sind die wichtigsten Persönlichkeiten der neuen Geschichte der serbisch-orthodoxen Kirche verbunden, z.B. der verstorbene Patriarch **Pavle** und der jetzige Patriarch **Irinej**. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2011] 12f.)

7. Patriarchat von Rumänien

Patriarch Daniel zur Grundsteinlegung in München

Vom 10. bis 13. September 2011 weilte Patriarch **Daniel I.** von Bukarest und ganz Rumänien aus Anlaß der Grundsteinlegung für das neue rumänisch-orthodoxe Kirchenzentrum in München. Mit der Errichtung des Kirchenzentrums, das neben Sozial- und Kultureinrichtung auch Bischofssitz sein wird, entspricht die rumänische orthodoxe Kirche den gestiegenen gemeindlichen Bedürfnissen. In München leben mittlerweile mehr als 20.000 orthodoxe Rumänen, für die seit 2004 ein eigener Vikar-Bischof zuständig ist. Zur Zeit hat diese Funktion Bischof **Sofian** von Kronstadt inne. Die Kirche des Kirchenzentrums soll im für Rumänien typischen „Brancoveanu"-Stil errichtet werden und für ungefähr 200 Personen Platz bieten. In einem Nebengebäude sind eine Dienstwohnung für den Bischof, einen Priester, einen Diakon sowie Büro, Empfangsraum und Bibliothek vorgesehen. Das Leben in dem Bischofssitz wird nach monastischen Prinzipien eingerichtet sein. Zudem ist an einen kleinen Klosterbetrieb für Nonnen gedacht, die die geistlichen und liturgischen Tätigkeiten sowie die Sozialarbeit unterstützen werden. Das Kirchenzentrum soll der Integrationshilfe und christlichen Wertevermittlung dienen. Die Stadt München trat diesem Anliegen sehr wohlwollend entgegen, indem sie ein großes Grundstück zum Kauf anbot, und die Römisch-katholische Erzdiözese von München und Freising sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern erklärten, dass sie das Vorhaben finanziell unterstützen werden. Der feierliche Gottesdienst fand auf dem Gelände des zukünftigen Kirchenzentrums statt. Anwesend waren u. a. Metropolit **Augoustinos** von Deutschland (Ökumenisches Patriarchat), Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland (russische orthodoxe Kirche) und Bischof **Konstantin** von Deutschland (serbische orthodoxe Kirche). Patriarch Daniel I. war auf Einladung des rumänischen Metropoliten **Serafim** von Deutschland sowie des Erzbischofs von München und Freising, **Reinhard** Kardinal **Marx**, und der Präsidentin des Bayerischen Landtags, Frau **Barbara Stamm,** nach München gekommen und besuchte am 11. und 12. September auch das in München stattfindende 25. Friedenstreffen der katholischen Gemeinschaft „Sant Egidio".

8. Patriarchat von Bulgarien

Heilige Liturgiefeier zum Gedenken an die Schutzpatrone Europas

Am 29. Mai 2011 fand im Peterskirchlein in Regensburg die Heilige Liturgie zum Gedenken an die Schutzpatrone Europas, die Heiligen Brüder Kyrill und Method statt. Bischof **Antonij** von Konstantia, der Vikarbischof des Metropoliten **Simeon** von West- und Mitteleuropa, leitete die Liturgie. Anschließend fand eine kirchliche Prozession von der Kirche zur Gedenktafel des Heiligen Method an der Nordwand der Alten Kapelle statt. (http://www.rilaeu.com/)

IX. Eparchialkonzil der West- und Mitteleuropäischen Eparchie

Am 03. Juni 2011 fand das IX. Eparchialkonzil der gesamten „West- und Mitteleuropäischen Eparchie der Bulgarischen Orthodoxen Kirche" statt. Metropolit **Simeon** (Kostadinov), Vikarbischof **Antonij** (Mihalev) von Konstantia und weitere 27 Priester der insgesamt 35 Parochien und jeweils 2 Laien aus jeder Parochie waren anwesend. (http://www.rileau.com)

9. Patriarchat von Georgien

Georgische Kirche zu Landschenkungen an die Bevölkerung bereit

Wie der georgisch-orthodoxe Katholikos-Patriarch **Ilia II.** erklärte, ist seine Kirche bereit, ihren gesamten Landbesitz an die Bevölkerung zu verschenken. Die einzige Bedingung ist, dass die Menschen Dörfer des 21. Jahrhunderts errichteten. Die georgische orthodoxe Kirche möchte auf diese Weise dem demographischen Problem und der Landflucht entgegenwirken sowie durch die Einrichtung von weiterführenden Handwerksschulen die mangelhafte oder mancherorts gänzlich fehlende Bildung unter Jugendlichen fördern. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2010] 18)

Streit um neues Religionsgesetz in Georgien

Anfang Juli 2011 trat in Georgien ein neues Religionsgesetz in Kraft. Demnach können Religionsgemeinschaften den Status einer juristischen Person erhalten, wenn sie entweder eine historische Beziehung zu Georgien haben oder in einem anderen Mitgliedsstaat des Europarates als Religionsgemeinschaft anerkannt sind. Aufgrund dieses Gesetzes dürften die Armenisch-Apostolische und die Römisch-katholische Kirche, die protestantischen Baptisten sowie muslimische und jüdische Gemeinden zugelassen werden. Gegen die Inkraftsetzung durch die Unterschrift des Staatspräsidenten **Micheil Saakaschwili** protestierten mehrere Tage lang Tausende von Menschen, angeführt von orthodoxen Priestern, in der Hauptstadt Tbilisi. 2003 war die Unterzeichnung eines bereits ausgehandelten Konkordats am Widerstand der georgischen orthodoxen Kirche gescheitert. Durch das neue Religionsgesetz sieht das Patriarchat der georgischen orthodoxen Kirche die Interessen der orthodoxen Landeskirche verletzt. Der Abgeordnete **Nugsar Tsiklauri** berichtete den Medien, die Orthodoxe Kirche behalte ihren Sonderstatus in Georgien bei. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2011] 11f.)

Treffen der Patriarchen von Moskau und von Georgien

Am 28. Juli 2011 trafen sich die Vorsteher der orthodoxen Kirchen Russlands und Georgiens, Patriarch **Kyrill** von Moskau und Katholikos-Patriarch **Ilia II.** von Georgien

in der ukrainischen Hauptstadt Kiev zum Gedenktag der „Taufe der Rus'". Am 28. Juli 988 hatte sich der Kiever Rjurikiden-Großfürst **Vladimir** taufen lassen und das orthodoxe Christentum zur Staatsreligion erklärt. Seit 2008 ist dieser Jahrestag der Christianisierung in der Ukraine ein gesetzlicher Feiertag. Bei dem Treffen sprachen die beiden Patriarchen auch über die von Georgien abtrünnigen Gebiete Südossetien und Abchasien. Seit dem Fünf-Tage-Krieg zwischen Georgien und Russland im August 2008 war dies das zweite Treffen der beiden Patriarchen. Der Krieg hatte eine Unterbrechung diplomatischer Kontakte zwischen den beiden Ländern zur Folge.

Seit Mitte Mai bemüht sich eine Gruppe junger Kleriker um die Anerkennung einer eigenen abchasischen Metropolie. Sowohl Georgien als auch die russische orthodoxe Kirche distanzierten sich von diesem Schritt. Der georgische Patriarch Ilia II. setzt sich inzwischen für eine Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden Ländern ein. Patriarch Kyrill hat eine Vorrangstellung der georgischen orthodoxen Kirche in den abtrünnigen Gebieten Südossetien und Abchasien anerkannt. Damit ist keine Aussage über deren völkerrechtlichen Status getroffen. Die Russische Föderation erkennt beide Länder seit dem Krieg als unabhängige Staaten an. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2011] 13f.)

10. Kirche von Zypern

Neue Verfassung der Kirche von Zypern

Am 13. September 2010 wurde die neue Verfassungscharta der Kirche von Zypern in einer feierlichen Sitzung der Hl. Synode unter dem Vorsitz des Erzbischofs **Chrysostomos** verabschiedet. Die neue kirchliche Verfassung wurde von einem Ausschuss vorbereitet, zu dem zwei Metropoliten, ein ehemaliger Generalstaatsanwalt, drei Universitätsprofessoren und ein Kleriker gehörten. An der feierlichen Sitzung hat die höchste politische Führung der Republik Zypern teilgenommen. Die Verfassung ersetzt eine ältere aus dem Jahre 1980. (*Ekklesia* 87 [2010] 719)

Gewaltsamer Abbruch der Weihnachtsmesse

Am Weihnachtstag 2010 zwang die türkische Armee den Abbruch des Gottesdienstes in Rizokarpaso, das im besetzten Gebiet Zyperns liegt. Wie jedes Jahr feierten die 300 noch im Norden lebenden griechischen Zyprioten die Weihnachtsmesse, als die Armee die Kirche betrat. Nachdem der Gottesdienst abgebrochen worden war, wurde der Priester genötigt, zivile Kleidung anzuziehen.

Am 20. Januar 2011 verurteilte das Europaparlament dieses Vorgehen des Besatzungsregimes in einer Resolution. So wurde die EU-Kommission aufgefordert, die Situation verstärkt zu beobachten. Das EU-Parlament drängte auch den Hohen Repräsentanten der Europäischen Union für die Außen- und Sicherheitspolitik, Strategien zu entwickeln, um gegen Staaten, die die Religionsfreiheit verletzen, vorgehen zu können. Auch die Parlamentarische Versammlung des Europarates forderte die Türkei mit großer Mehrheit auf, die Umstände des Zwischenfalls zu untersuchen. Der zyprische Europarat-Parlamentarier **Christos Pourgourides** hatte den Antrag eingebracht. Die türkischen Behörden wurden zudem vom Europarat aufgefordert, solche Zwischenfälle in Zukunft zu verhindern und über alle ergriffenen Maßnahmen zu berichten. (*Zypern Nachrichten* 2 [2011] 2)

Wertvolle Ikone nach Zypern zurückgebracht

Der englische Popstar Boy George hatte im Jahr 1985 eine Ikone gekauft. Diese Ikone wurde von der orthodoxen Kirche Zyperns als Raubstück identifiziert. Die Ikone gehört zum Kirchenschatz der Kirche des Heiligen Charalambos in Neo Chorio Kythreas. Der Popstar erklärte sich sofort bereit, die Ikone an die orthodoxe Kirche zurückzugeben. Nach dem türkischen Einmarsch auf Zypern wurden im besetzten Norden hunderte Kirchen und Klöster systematisch geplündert. Die geistlichen Stätten wurden zu Ställen, Munitionsdepots und in einem Fall sogar zu einem Casino umfunktioniert. (*Zypern Nachrichten* 2 [2011] 2)

„Historische" Zusammenkunft von Religionsvertretern Zyperns

Wie die Tageszeitung „Cyprus Mail" am 02. September 2011 berichtete, fand in einer Moschee südwestlich von Larnaka ein Treffen von Imam **Sakir Alemdar**, Erzbischof **Chrysostomos** sowie von Bischöfen der mit Rom unierten Maronitischen und der Armenisch-Apostolischen Kirche statt. Der Imam bezeichnete das Treffen als „historisch". Es wurde u. a. über Kirchen gesprochen, die sich in dem seit 37 Jahren von der Türkei besetzten Norden Zyperns befinden. Damals wurden 550 Klöster und Kirchen zerstört und geplündert, weswegen seitdem kostbare Ikonen den Kunstmarkt überschwemmen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2011] 13).

Rückführung von gestohlenen Fresken

Im Oktober 2011 gab die „Menil Foundation" aus Houston unschätzbar wertvolle Ikonen an die orthodoxe Kirche Zyperns zurück. Die Fresken waren nach der türkischen Invasion 1974 von Plünderern aus der Kirche Agios Themonianos geraubt worden. 1984 hatten die Kunstmäzenen **Dominique** und **John de Menil** die Fresken, in Absprache mit der Orthodoxen Kirche Zyperns, auf dem illegalen internationalen Kunst-Schwarzmarkt gekauft. Danach wurden sie in einem extra dafür errichteten Museum in Houston ausgestellt. **Josef Helfenstein**, der Direktior des Museums der Menil-Foundation, erklärte, dass sie „niemals die Besitzer" waren, sondern „nur die Wächter" dieser Kunstwerke. Der Erzbischof von Zypern bedankte sich ausdrücklich bei der „Menil Foundation" und betonte, dass dies ein „Zeichen der Hoffnung" und ein Beispiel für andere Museen und Organisationen sei. (*Zypern Nachrichten* 10 [2011] 3)

11. Kirche von Griechenland

Öffentliches muslimisches Gebet in Athen

Am 16. November 2010 haben einige Tausend muslimische Emigranten auf verschiedenen Plätzen Athens das Opferfest (Qurban Bairam) öffentlich gefeiert. Das öffentliche Gebet im Freien wollte auf die Tatsache hinweisen, dass im Ballungsraum Athen keine offizielle Moschee vorhanden ist. Die öffentlichen Gebete sind im allgemeinen friedlich verlaufen. Nur auf einem Platz im Zentrum Athens ist es zu Spannungen zwischen Emigranten und aggressiven rechtsradikalen Gruppen gekommen. (*Kathimerini* [17.11.2010] 3; [21.11.2010] 6)

Besuch des griechischen Erzbischofs beim Patriarchat von Antiochien

Vom 24. bis 31. Januar 2011 besuchte der Erzbischof von Griechenland, **Hieronymos,** das Patriarchat von Antiochien. Er traf sich mit Patriarch **Ignatios IV.** und besuchte

das unweit von Maalula gelegene Kloster der Heiligen Thekla sowie die Städte Damaskus, Aleppo und Hama. Erzbischof Hieronymos kam zudem mit dem Präsidenten Syriens, **Baschar al-Assad,** zusammen, warb für religiöse Toleranz und machte auf das auch von Syrien mitverursachte Problem der Migration in Griechenland aufmerksam. Die griechische Kirche hat ein herzliches Verhältnis zum Patriarchat von Antiochien, in dessen Einzugsgebiet die großen Kirchenväter Johannes Chrysostomos und Johannes Damaskenos wirkten. Schon seit geraumer Zeit ist die Kirche Griechenlands in Syrien maßgeblich am Aufbau von christlichen Schulen beteiligt. (*Ekklesia* 88 [2011] 99-109)

Prof. Galitis wird Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste

Am 5. März 2011 wurde Prof. **Georgios Galitis**, Emeritus des Neuen Testaments an der Universität Athen, zum ordentlichen Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste zu Salzburg ernannt. Die internationale Institution beschäftigt sich mit wissenschaftlichen Themen und mit Themen von allgemeinem gesellschaftlichem Interesse. Das bekannteste Mitglied der Akademie ist neben 28 Nobelpreisträgern Papst **Benedikt XVI.** (*Anaplasis* 449 [2010] 148)

Der Ökumenische Patriarch in Athen für die Paralympics

Vom 24. bis 28. Juni 2011 weilte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Athen, wo er an der Eröffnungszeremonie der Paralympics teilnahm. Erzbischof **Hieronymos** von Griechenland lud Seine Heiligkeit zu einem offiziellen Bankett ein. Bartholomaios I. traf auch mit dem Präsidenten der Hellenischen Republik **Karolos Papoulias** und dem damaligen Ministerpräsidenten von Griechenland **Georgios Papandreou** zusammen. Zum Gefolge des Ökumenischen Patriarchen gehörten der Metropolit von Pergamon **Ioannis**, der Leiter des Büros des Ökumenischen Patriarchates in Athen, Metropolit von Imbros und Tenedos **Kyrillos**, der Vizesekretär der Hl. Synode P. **Ioakim Mpillis**, der Große Kirchenprediger **Vissarion Komzias** sowie Laienmitarbeiter des Patriarchates. (*Ekklesia* 88 [2011] 429-430)

12. Kirche von Albanien

Gründung einer Universität in Tirana

Am 6. Januar 2011 genehmigte die albanische Regierung in Tirana die Gründung einer Universität seitens der orthodoxen Kirche von Albanien. Die Gründung der Universität „Logos" wurde vom Erzbischof **Anastasios** in Angriff genommen. Nach vielen Bemühungen wurden die ersten fünf Fakultäten der Universität gegründet und das erste akademische Lehrjahr umgehend eröffnet. (*Ekklesia* 88 [2011] 144)

13. Kirche von Polen

Besuch des Metropoliten von Polen in Jerusalem

Vom 13. bis 20. November 2010 besuchte Metropolit **Savvas** von Warschau und ganz Polen das Patriarchat zu Jerusalem, einer Einladung des Patriarchen **Theophilos** folgend. Begleitet wurde er von einer Gruppe von polnischen Klerikern und Gläubigen. Während des Besuches feierte der Metropolit zusammen mit dem Patriarchen einen Gottesdienst in der Auferstehungskirche. (*Episkepsis* [31.12.2010] 6-12)

Erzbischof Jeremias als Präsident des Polnisches Ökumenischen Rates wiedergewählt

Am 12. September 2011 wurde der orthodoxe Erzbischof von Breslau und Stettin **Jeremiasz Anchimiuk** wieder zum Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt. Diesem gehören sieben Mitgliedskirchen, u. a. die polnische autokephale orthodoxe Kirche und die lutherische Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen an. Nicht zum Rat gehört die Römisch-katholische Kirche. Jedoch ist mit der katholischen polnischen Bischofskonferenz ein Dokument über konvessionsverschiedene Ehen geplant. (*KNA-ÖKI* 38 [20. 09.2011] 16)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Besuch des Patriarchen von Jerusalem in Finnland

Vom 25. bis 31. August 2010 besuchte der Patriarch von Jerusalem **Theophilos** die Kirche von Finnland und den Erzbischof von Karelien und Finnland **Leon**. Der Patriarch war in den Städten Joensuu, Kuopio und Helsinki sowie in den Klöstern Neu Valamo und Lintula zu Gast. Er hat der Universität von Joensuu einen Besuch abgestattet, an der man auch Orthodoxe Theologie studieren kann. In Kuopio fand eine Pressekonferenz am Sitz des Erzbistums statt. In Helsinki besichtigte Theophilos die Uspenskij-Kathedrale und die berühmte „Felsenkirche". Der Patriarch traf auch die Präsidentin von Finnland, Frau **Tarja Halonen,** und tauschte sich mit ihr über die wichtige Rolle des Patriarchats im Friedensdialog der Religionen und Kirchen aus. (*Episkepsis* [30.09.2010] 8–23)

B. Altorientalische Kirchen

Armenisches Patriarchat von Konstantinopel besteht seit 550 Jahren

Am 29. Mai 2011 wurde der Gründung des Armenischen Patriarchates von Konstantinopel vor 550 Jahren gedacht. Wegen der schweren Krankheit des amtierenden Patriarchen, **Mesrop II .**, fanden die Feierlichkeiten im kleinen Rahmen statt. Vertreter des Patriarchen und Katholikos Aller Armenier, S. H. Karekin II Nersissian, mit Sitz in Etschmiadzin, und des Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, S. H. Aram I., mit Sitz in Antilias (Libanon), waren zugegen. Anwesend waren auch der Bürgermeister des Istanbuler Ortsteils Şişli, **Marigül,** und **Zaven Yegavian,** Direktor der Armenischen Abteilung der Gulbenkian-Stiftung Lissabon. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 152 [2011] 71)

Neue Leitung für Armenisch-Apostolische Kirche in Österreich

Im Juni 2011 gewährte der Vorsteher der Armenischen Apostolischen Kirche, Katholikos **Karekin II.**, Erzbischof **Mesrop Krikorian** den Eintritt in den kirchlichen Ruhestand und bestellte zugleich Erzarchimandrit **Najarian** zum Patriarchaldelegaten für Mitteleuropa und Skandinavien. Seine Zuständigkeit erstreckt sich auf Österreich, Ungarn, die Slowakei, Tschechien, Schweden, Norwegen, Finnland und Dänemark. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2011] 9f.)

Angriff auf koptisches Kloster des hl. Makarios im Wadi el- Ryan

Am 8. September 2010 kam es zu einem Angriff auf das koptische Kloster des hl. Makarios im Wadi el-Ryan in der Nähe von Fayum. Bei den schweren Auseinandersetzungen zwischen koptischen Christen und der ägyptischen Staatsmacht gingen die Soldaten mit Tränengas, Steinen und Glasscherben gegen die unbewaffneten Mönche vor. Vater **Paulos**, einer der Bewohner des Klosters, sagt, es sei „eine Schande für das ägyptische Regime ..., dass wehrlose Mönche überfallen werden, als ob sie Terroristen wären". - Der 2006 verstorbene Abuna Matta al-Maskin („der Arme"), der seit 1960 zusammen mit elf jungen, akademisch gebildeten Mönchen zunächst streng asketisch in der Einsamkeit des Wadi el-Ryan lebte, widmete sich ab 1969 dem Wiederaufbau des kirchengeschichtlich bedeutenden Makarios-Klosters und dem Wiedererstarken der Mönchsgemeinschaft. 2006 lebten ca. 130 Mönche im Makarios-Kloster. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2010] 12f.)

23 Tote bei einem Anschlag auf eine koptische Kirche in Alexandria am Neujahrstag

Am 1. Januar 2011 wurden bei einem Selbstmordanschlag auf die Hl. Markus- und Petri-Kirche in Alexandria 23 Menschen getötet und 43 verletzt. Die Terroristen schlugen kurz nach Mitternacht zu, als die Kopten gerade aus dem Gottesdienst strömten. Es kam alsbald zu Auseinandersetzungen zwischen wütenden jungen koptischen Christen und der Polizei. Der ehemalige ägyptische Präsident **Mubarak** mutmaßte, dass die Drahtzieher der Tat aus dem Ausland kommen. Die zuständigen Sicherheitsbehörden gingen von einer ägyptischen Täterschaft aus. Dass die Nummer 2 des al-Qaida-Terrorornetzwerkes, **Attija Abd al-Rahman**, aus Ägypten stammte, wurde als Indiz dafür gewertet. Papst **Benedikt XVI.** appellierte in der Neujahrsmesse in Rom an alle Regierungen weltweit, Christen mit wahrem Engagement und nicht nur mit Worten zu schützen. Bundeskanzlerin **Angela Merkel** forderte den Schutz für alle Christen weltweit. Auch Bundesaußenminister **Guido Westerwelle** verurteilte den Anschlag scharf und sagte, man müsse entschlossen gegen Terrorismus und religiöse Intoleranz vorgehen. Die Kopten stellen in Ägypten 10 Prozent der Bevölkerung, besitzen aber mehr als 10 Prozent des ägyptischen Vermögens. Daher werden sie zunehmend aus politisch-finanziellen Gründen zur Zielscheibe. Es wird spekuliert, dass die auftretenden Konflikte eher ökonomische und politische Ursachen als religiöse haben. (www.sueddeutsche.de; *Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 6; *Kathimerini* [09.01.2011] 23)

Immer mehr Kopten emigrieren aus Ägypten

Am 11. Februar 2011 trat der ägyptische Präsident **Hosni Mubarak** zurück. Seither haben mehr als 100.000 koptische Christen Ägypten verlassen. Bis Ende 2011 stieg die Zahl bis auf 250.000, so **Nagib Gabriel**, Direktor der Organisation Egyptian Union for Human Rights. Die Auswanderung betrifft vor allem die junge Wirtschaftselite, die sich von Anhängern einer radikalen Richtung des Islams, der Salafisten, eingeschüchtert fühlt. Auch der nun fehlende Schutz durch die Regierung verstärkt den Druck auf die Kopten. (www.kopten.de)

Blutiger Konflikt zwischen Kopten und Salafiten

Am Samstag, dem 14. Mai 2011, ist es abends in Kairo während eines Sitzstreikes von Kopten vor dem Gebäude des Staatsfernsehens zu Zusammenstößen mit unbekannten Angreifern gekommen. Die Demonstranten wurden mit Steinen und Molotowcocktails beworfen; zwei Kopten starben, mehr als 60 Menschen wurden verletzt. Erst am

Sonntagmorgen gelang es der Armee, die öffentliche Ordnung wieder herzustellen. Der koptische Patriarch von Alexandrien und Papst des Stuhles vom Heiligen Markus, **Shenouda III.**, forderte die Demonstranten am Sonntag auf, den Sitzstreik zu beenden. Zuvor war es bereits am 08. Mai 2011 zwischen Kopten und Salafiten (radikale islamische Strömung) zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen, bei denen 12 Menschen getötet und 232 verletzt wurden. 4000 Salafiten blockierten die koptische Kirche des hl. Minas in Kairo mit der Begründung, dort sei angeblich eine zum Islam konvertierte Frau festgehalten worden. Dieser Verdacht konnte später nicht erhärtet werden. Es kam zu Schießereien, die erst durch Polizei und Militär beendet werden konnten. Die Salafiten zündeten kurz darauf eine Kirche in der Nähe an. - In Ägypten hat es zwar öfters schon Auseinandersetzungen zwischen Kopten und Muslimen gegeben, aber seit dem Sturz des Regimes Mubarak genießen religiöse Minderheiten keinen hinreichenden Schutz mehr durch die Regierung, und die gewaltsamen Übergriffe auf Kopten nehmen merklich zu. Bei dieser Lage der Dinge müsse man „um internationalen Schutz bitten", so ein Pfarrer einer der betroffenen Kirchen. Es liege nun an der neuen Regierung, einen Weg des gegenseitigen Friedens aufzuzeigen. (www.rian.ru; *Bayernkurier* 19 [14.05.2011] 9; www.faz.net [16.05.2011])

Papst Shenouda III. weiht erste koptische Kirche Budapests

Im August 2011 weihte Papst **Shenouda III.** im Rahmen seines viertägigen Ungarnbesuchs die erste koptische Kirche Budapests ein. Zudem nahm er an der Festmesse zum ungarischen Nationalfeiertag teil, traf Staatspräsident **Pal Schmitt** und erhielt die Ehrendoktorwürde der katholischen Peter-Pazmany-Universität für sein Lebenswerk. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2011] 10)

Friedenspreis für Papst Shenouda III.

Am 29. Oktober 2011 wurde dem Patriarchen von Alexandrien und Papst des Stuhles vom Heiligen Markus, **Shenouda III.**, dem Oberhaupt der Koptischen Orthodoxen Kirche, der Augsburger Friedenspreis verliehen. Die Jury hat sein Wirken als Brückenbauer zwischen den christlichen Konfessionen und zwischen Christen und Muslimen in Ägypten überzeugt, so Augsburgs Oberbürgermeister **Kurt Gribl**. Der Preis ist mit 12.500 Euro dotiert und wird alle drei Jahre von der Stadt Augsburg und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern verliehen. Der Jury-Vorsitzende, Augsburgs Regionalbischof **Michael Grabow**, betonte, der heute 88-jährige Preisträger sei ein unermüdlicher Friedensstifter, der wichtige Impulse für eine Öffnung der Koptischen Kirche zur weltweiten Ökumene gegeben habe. Patriarch Shenouda vertritt die Anliegen der in gefährlichen Zeiten lebenden koptischen Christen in Ägypten und setzt sich für das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen ein. Der frühere Ratsvorsitzende der EKD, **Wolfgang Huber**, wies in seiner Laudatio darauf hin, dass mit der Verleihung des Friedenspreises an Papst Shenouda ein „deutliches Signal für ungeteilte und ungeschmälerte Religionsfreiheit" gesetzt werden solle. Da der Geehrte den Preis aus gesundheitlichen Gründen nicht persönlich entgegennehmen konnte, fiel diese Aufgabe dem höchsten Repräsentanten des Patriarchen in Deutschland, Bischof **Anba Damian**, zu. (*Christen heute* [September 2011] 194; *Orthodoxie Aktuell* 9 [2011] 15f.; *KNA-ÖKI* 32-33 [16.08.2011] 24; *SZ* [31.10.2011] R15)

Kloster Mor Gabriel unterliegt im Rechtsstreit

Der Oberste Gerichtshof der Türkei hat dem türkischen Staat die Ländereien des syrisch-orthodoxen Klosters Mor Gabriel in Südostanatolien zugesprochen. Damit endet der bereits seit Jahren andauernde Rechtsstreit zu Ungunsten des Klosters. Mit der Klage hat das Kloster seinen Anspruch auf einige Felder in der Umgebung des Klosters gegenüber dem türkischen Schatzamt durchsetzen wollen. **Ute Granold**, Sprecherin des Stephanuskreises für Religionsfreiheit in der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag, nannte die Verhandlung einen „schweren Schlag für das Kloster". „Das Kloster [ist] in seiner Existenz bedroht". Zu dem Gerichtsurteil meldeten sich mit Bestürzung auch **Erika Steinbach**, Sprecherin der Unionsfraktion für Menschenrechte, die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2011] 10f.)

„Wiedereröffnung" eines Klosters der syrisch-orthodoxen Kirche in der Türkei

Anfang Juni 2011 wurde im Südosten der Tükei, im Tur Adbin, ein Kloster der Syrischen Orthodoxen Kirche „wiedereröffnet". Es handelt sich um das 60 Kilometer östlich der Provinzhauptstadt Mardin gelegene Kloster Mor Augin aus dem 4. Jahrhundert, das als ein bedeutendes spirituelles Zentrum des Mönchtums galt. Andere Klöster des Tur Abdin wurden von hier aus gegründet. In seiner Blütezeit lebten mehr als 350 Mönche in Mor Augin, vor hundert Jahren waren es noch zwölf, 1970 starb der letzte dort lebende Mönch. Seit 1983 stand das Kloster leer. Ein Großteil des weitläufigen Gebäudekomplexes wurde zerstört. Renovierungsarbeiten haben begonnen. Im Jahre 2010 bestellte der syrisch-orthodoxe Patriarch **Ignatios Zakka I. Iwas** von Antiochien den 2004 zum Mönch und 2005 zum Priester geweihten **Yoken Unfal** zum Abt von Mor Augin. Im Rahmen eines festlichen Gottesdienstes führte der Erzbischof des Tur Abdin, **Timotheus Samuel Aktas**, Vater Yoken schließlich im Juni 2011 in sein neues Amt ein. Seitdem lebt Yoken Unfal in dem Kloster. Er hoffe zuversichtlich, dass sich Mor Augin bald wieder zu einem spirituellen Zentrum der Region entwickle. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2011] 14)

C. Orthodoxie und Ökumene

Papst Benedikt XVI. schenkt kasachisch-orthodoxer Kirche Andreas-Reliquie

Am 30. November 2010 (nach dem julianischen Kalender) erhielt die Metropolie von Astana, die Teil der russischen orthodoxen Kirche in Kasachstan ist, aus der Hand des Kardinalstaatssekretärs **Tarcisio Bertone** die Reliquie des hl. Andreas als Geschenk von Papst Benedikt XVI. An der Zeremonie, die in der Mariä Entschlafen-Kathedrale der kasachischen Hauptstadt stattfand, nahmen neben Metropolit **Aleksandr**, dem Vorsitzenden des Metropolitanbistums Kasachstan, auch der Sekretär für die Beziehungen mit den Staaten Erzbischof **Dominique Mamberti** und weitere katholische und orthodoxe Bischöfe teil. Bertone betonte während der feierlichen Handlung die tiefe Verbundenheit beider Konfessionen. Auf der anschließenden Pressekonferenz betonte Aleksandr die Bedeutung des katholisch-orthodoxen Dialogs, dem „die Gnade der apostolischen Sukzession, die u. a. auf den hl. Andreas zurückgeht", zugrunde liegt. (KNA-ÖKI 46 [16.11.2010] 13; 49 [7.12.2010] 5; Der christliche Osten 66 [2011] 36 f.)

Ostkirchenkundler Prof. Hermann Goltz verstorben

Am 9. Dezember 2010 starb in Halle an der Saale der evangelische Theologe und Ostkirchenkundler Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz**. Er wurde am 1. April 1946 in Gera geboren und promovierte 1972 mit einer Arbeit zum Corpus Areopagitum an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1975 wurde er zum evangelischen Pfarrer ordiniert. Seine Habilitation zur slavischen Tradition der Areopagitika folgte 1978. Er gründete 1982 das von ihm geleitete Johannes-Lepsius-Archiv. Seit 1987 wirkte er als Professor für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Martin-Luther-Universität. Von 1988 bis 1993 war er zudem Leiter der Studienabteilung der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf und gründete 1998 zusammen mit weiteren deutschen und armenischen Wissenschaftlern das *MESROP Zentrum für Armenische Studien* an der Universität Halle. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählten die oströmischen (byzantinischen) und orientalischen Kirchen (insbesondere der griechische, slavische und armenische Kulturkreis), Liturgie, Hymnographie und Ikonographie der Orthodoxen Kirchen in ihren komplexen Zusammenhängen, das Corpus Areopagiticum in den orientalischen und osteuropäischen Kulturen sowie armenische Studien, insbesondere die Armenien- und Armenierfrage und ihr historischer Kontext, exemplarisch dokumentiert in „Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925" im Hinblick auf transkulturelle Beziehungen, Symbiose und Völkermord. Für seine Arbeiten erhielt Goltz hohe Auszeichnungen wie den Mesrop-Orden des armenischen Katholikosats von Kilikien (Antelias bei Beirut), den Fürst-Daniel-Orden des Moskauer Patriarchates, den Sahak-und-Mesrop-Orden des Katholikos aller Armenier (Etschmiadzin) und die Ehrendoktorwürde der Staatlichen Universität Jerewan. Der Trauergottesdienst für Hermann Goltz fand am 14. Januar 2011 in der Marktkirche zu Halle statt. (S. auch Anhang zur Chronik; (http://www.agbw.org; http://www.theologie.uni-halle.de; *Orthodoxie Aktuell* 1 [2011] 8f.)

Gebetswoche für Einheit der Christen in Jerusalem

Vom 18. bis 25. Januar 2011 fand in Jerusalem die Gebetswoche für die Einheit der Christen statt, getragen vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Am 19. Januar feierten über 200 Personen Gottesdienst mit traditioneller Musik aus dem Mittleren Osten. **Olav Fykse Tveit**, Generalsekretär des ÖRK, sagte, dass weltweit mehr über das Teilen von Essen und Trinken nachgedacht werden solle, das gelte vor allem im Hinblick auf das Teilen mit den Bedürftigen. (http://www.oikoumene.org/)

15. Dialogbegegnung zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat von Konstantinopel

Vom 16. bis 20. März 2011 fand auf Kreta die 15. Dialogbegegnung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel mit dem Thema „Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat unter historischem und ekklesiologischem Aspekt" statt. Die Delegationen wurden vom griechisch-orthodoxen Metropoliten **Augoustinos** und dem EKD-Auslandsbischof **Martin Schindehütte** geleitet.

In einem gemeinsamen Kommuniqué hielten beide Seiten fest, dass Kirche und Staat sich nicht gegenseitig instrumentalisieren, bevormunden, idealisieren oder marginalisieren dürften. National-kirchliche Organisationsstrukturen, wie sie sich im Lauf der Geschichte herausgebildet hätten, seien als solche theologisch nicht normativ. Die weltanschauliche

Neutralität des Staates beurteilten Protestanten und Orthodoxe als positiv, sie dürfe jedoch „nicht im Sinne eines Laizismus missverstanden" werden. Staat und Kirche seien Größen, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aufeinander bezogen und zu einer positiven Zusammenarbeit verpflichtet seien. Weder legen die Kirchen ihren Gläubigen eine apolitische Haltung nahe, noch dürfe der Staat den Glauben der Christen in die Privatsphäre abdrängen. Vielmehr forderten die Kirchen ihre Gläubigen zur Übernahme von Verantwortung in Gesellschaft und Staat auf. Zugleich sei der Staat auf dieses Engagement angewiesen.

Weiterhin wurde erwähnt, dass unter dem Eindruck der europäischen Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts, gemacht unter totalitären Regimen, aber auch unter freiheitlichen Regierungen, eine Entflechtung der Beziehungen von Kirche und Staat sowohl zum Wohle der Kirche als auch des Staates sein könne. Die Überlegungen der Kirchen auf der Dialogbegegnung wurden auf der Grundlage der Heiligen Schrift, ihrer theologischen Traditionen und dem Hintergrund ihrer Erfahrungen unter unterschiedlichen politischen Systemen auf allen Kontinenten entwickelt. (*KNA-ÖKI* 12 [22.03.2011] 6; *Orthodoxie Aktuell* 4-5 [2011] 15)

Besuch des zypriotischen Erzbischofs beim Papst

Am 28. März 2011 besuchte Erzbischof **Chrysostomos** Papst **Benedikt XVI.** Bei einem offiziellen Arbeitsessen informierte der Erzbischof den Papst über den Zustand der christlichen Kirchen und Monumente im besetzten Nordzypern und bat um die Hilfe der Römisch-katholischen Kirche, die prekäre Lage der Monumente in Europa bekannt zu machen und sich für die Intervention der europäischen Regierungen bei der Türkei einzusetzen. Der Papst war genau informiert und steht dem Anliegen der Kirche von Zypern sehr positiv gegenüber. (*Ekklesia* 88 [2011] 286; *Irenikon* 1 [2011] 66f.)

Ökumenische Begegnung in Thessaloniki

Am 19. und 20. Mai 2011 lud das Goethe-Institut Thessaloniki und die Vereinigung Postgraduierter Studierenden an der Aristoteles-Universität der nordgriechischen Metropole deutsch- und griechischsprachige Theologinnen und Theologen nach Thessaloniki ein. Die Gäste kamen u. a. aus Deutschland, der Schweiz und Österreich. Aus Graz nahm der emeritierte orthodoxe Theologieprofessor **Grigorios Larentzakis** teil, das Ostkirchliche Institut Regensburg schickte Prälat **Albert Rauch**. Die Referenten waren **Theresia Hainthaler** von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, der evangelische Münchner Theologe Prof. **Gunther Wenz** und der emeritierte Professor aus Heidelberg **Martin Adolf Ritter**. Des Weiteren nahmen von der alkatholischen Theologie aus Bern Professorin **Angela Berlis**, die Theologin **Eleni Kalogera** sowie der Religionsphilosoph **Hans Lichtenberger** teil. Auch Prof. **Vasilios Makridis** aus Erfurt und der Bischof des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel, Prof. **Kyrillos Katerellos**, hielten Vorträge. Die Veranstaltung wurde mit einer Podiumsdiskussion zum Thema „Die geistige und ökonomische Krise als Zeichen eines grundlegenden Wertewandels in Europa" eröffnet. (*KNA-ÖKI* 21 [24.05.2011] 8f.)

Katholisch-orthodoxer Dialog auf Kreta

Vom 14. bis 17. Juni 2011 trafen sich in Rethymo auf Kreta die 14 Mitglieder des Redaktionsausschusses, der von der 12. Session der Gemischten katholisch-orthodoxen Dialogkommission eingesetzt worden war, um das neue Arbeitspapier „Der päpstliche Primat und das Synodalprinzip aus theologischer und ekklesiologischer Sicht" vorzubereiten. Kardinal

Kurt Koch, Vorsitzender des päpstlichen Einheitsrates, leitet den Ausschuss zusammen mit dem Konstantinopler Metropoliten **Ioannis Zizioulas**. An dessen Seite steht der Sekretär der Redaktionskommission, Metropolit **Gennadios Limouris**. Das Ziel des Ausschusses ist es, sowohl die Übereinstimmungen als auch alle Gegensätze beider Kirchen in Bezug auf die Einzigartigkeit des päpstlichen Amtes und die orthodoxe Kollegialität aller christlichen Bischöfe herauszuarbeiten. Dabei sollen auch die lauter gewordenen kritischen Stimmen von der Basis der Orthodoxie überzeugt werden. (*Der christliche Osten* 66 [3-4/2011] 193f.; *Ekklesia* 88 [2011] 416; *Ökumenische Rundschau* 60 [2011] 386f.)

Patriarch Kyrill empfängt katholische Delegation aus Italien

Am 13. Juli 2011 empfing Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland eine katholische Delegation der Diözese von Trient, Italien. Diese wurde von Erzbischof **Luigi Bressan** angeführt. Die italienischen Gäste grüßten Patriarch Kyrill am Tage der zwölf Apostel und riefen die Geschichte der in das Jahr 1975 zurückreichenden freundschaftlichen Beziehung zwischen dem Patriarchat von Moskau und ihrer Diözese in Erinnerung. Erzbischof Luigi Bressan wies darauf hin, dass eine Kirche in der Stadt Rovereto, die gerade renoviert wird, an die russische orthodoxe Kirche überwiesen wurde. Patriarch Kyrill seinerseits dankte für die lange fruchtbare Zusammenarbeit und hob hervor, dass der pastoralen Sorge, die das Patriarchat für alle Russen, Ukrainer und Moldawier hat, die fern ihrer Heimat wohnen, eine herausragende Bedeutung zukomme. (www.mospat.ru)

Benedikt XVI.: Bibel führt Katholiken und Orthodoxe zusammen

In einem Grußtelegramm vom 7. September 2011 an die Teilnehmer des 19. internationalen ökumenischen Kongresses über orthodoxe Spiritualität im piemontesischen Bose erklärte Papst **Benedikt XVI.**, dass der Reichtum der Heiligen Schrift zu einem „erneuten Engagement für die spirituelle Gemeinschaft von Katholiken und Orthodoxen und für das Zeugnis des Evangeliums" führen soll. An dem Kongress nahmen 220 Theologen, Historiker, Mönche, Nonnen, Priester und Bischöfe aus 30 Ländern zum Thema „Das Wort Gottes im geistlichen Leben" teil. (*KNA-ÖKI* 37 [13.09.2011] 13)

Sant' Egidio Treffen in München

Vom 11. bis 13. September 2011 fand in München das 25. Assisi-Folgetreffen der Gemeinschaft Sant' Egidio statt. Das Motto war „Zusammen leben – unsere Bestimmung. Religionen und Kulturen im Dialog". Wichtige Themen waren u. a. der zehnte Jahrestag der Terroranschläge vom 11. September, der Dialog der Weltreligionen und der Arabische Frühling. Anwesend waren u. a. Bundespräsident **Christian Wulff** und Bundeskanzlerin **Angela Merkel**. Auch der rumänisch-orthodoxe Patriarch **Daniel** (Ciobotea), Metropolit **Filaret** von Minsk (weißrussische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats), der Primas der orthodoxen Kirche von Zypern, Erzbischof **Chrysostomos II.**, der armenisch-apostolische Katholikos von Kilikien, **Aram I.**, und der äthiopisch-orthodoxe Patriarch **Abuna Paulos** waren zugegen. (*Herder Korrespondenz* 65 [10/2011] 493-495)

„Pro Oriente"-Kommission junger Theologen in Wien gegründet

Durch die neue „Pro Oriente" Kommission junger Theologen soll eine neue Dimension des orthodox-katholischen Dialogs erschlossen werden. Die Kommission ist aus je acht deutschsprachigen katholischen und orthodoxen Mitgliedern zusammengesetzt und soll fri-

schen Wind in das Thema Ökumene bringen, wie **Hans Marte**, Präsident von „Pro Oriente", erklärte. Die Gründung dieses neuen Organs geht auf einen Vorschlag des Wiener Kardinals **Christoph Schönborn** zurück. Zentrales Thema für das nächste Treffen im Oktober 2012 soll die Rezeption der Dokumente des orthodox-katholischen Dialogs in den einzelnen Ländern sein. Als Moderatoren für die Kommission wurden der katholische Militärseelsorger **Stefan Gugerel** (Linz) und der rumänisch-orthodoxe Universitätsassistent **Ioan Moga** (Wien) gewählt. Prof. **Rudolf Prokschi** (katholisch, Wien) und Prof. **Athanasios Vletsis** (orthodox, München) werden die Arbeit der Kommission begleiten.

Weltkirchenrat stellt theologische Bibliothek ins Netz

In einer gemeinsamen Mitteilung gaben der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und Globethics.net den Start einer globalen theologischen Online-Bibliothek bekannt. ÖRK-Generalsekretär **Olav Fykse Tveit** erklärte: „Die Zeit für ein neues Modell des ökumenischen Austausches theologischer Ressourcen ist gekommen, um die weltweite Christenheit für das 21. Jahrhundert fitzumachen." In der globalen digitalen Bibliothek für Theologie und Ökumene („GlobeTheoLib") stehen angemeldeten Teilnehmern hunderttausende Artikel zur Verfügung. Die Bibliothek nutzt die elektronische Plattform von Globethics.net. Alle Dokumente des GlobeTheoLib stammen aus vier Quellen: von kommerziellen Verlagen, bezogen über Abonnements; von offenen Dokumentenservern (sog. Open Access Repositories); von Partnereinrichtungen; von angemeldeten Teilnehmern, die ihre eigenen Dokumente veröffentlichen. **Christoph Stückelberger**, der Gründer und geschäftsführende Direktor von Globethics.net, bezeichnete das neue Angebot als den Versuch, das Ungleichgewicht im globalen Wissenstransfer abzubauen. (*KNA-ÖKI* 39 [27.09.2011] 2)

Dialog zwischen Moskauer Patriarchat und der Ukrainischen Unierten-katholischen Kirche?

Nach jahrelangen Spannungen verkündete nun der Vertreter für Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Hilarion**, der russischen Tageszeitung „Isvestja", dass er in absehbarer Zeit den neuen Kiever Großerzbischof **Svwjatoslav Ševčuk** von der mit Rom Unierten Ukrainischen Orthodoxen Kirche treffen wolle. Ziel dieses Dialogs sei die Lösung des Konflikts zwischen den beiden Kirchen. Das Verhältnis der beiden Konfessionen ist durch einen Streit um den Besitz von Kirchenbauten belastet. Die zum Moskauer Patriarchat gehörenden Orthodoxen werfen den Unierten vor, sie hätten ihnen nach der politischen Wende vor 20 Jahren widerrechtlich Sakralbauten entrissen. Die Unierten bestreiten dies.

Davon unabhängig verkündete das Oberhaupt der mit Rom unierten Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UGCC = Ukrainian Greek-Catholic Church), Patriarch Svwjatoslav Ševčuk, dass der Dialog zwischen der UGCC und dem Moskauer Patriarchat nicht möglich ist, da das Moskauer Patriarchat für keinen Dialog bereit sei. Das Ziel dieser Treffen sei es, so Svwjatoslav, den Anderen kennenzulernen und Vorurteile auszuräumen. Es sei nicht das Ziel, dass einer zurückstecke und Opfer darbringe. Diese Treffen werden aber benötigt, um die Wunden der UGCC zu heilen, die der Kirche in der Vergangenheit durch Stalin zugefügt worden sind. Für diesen Prozess sei das Moskauer Patriarchat aber noch nicht bereit. (http://www.risu.org.ua 18.10.2011; *KNA-ÖKI* 41 [11.10.2011] 18)

D. Sonstiges

Konsultation in Genf: Christen und Muslime wollen eine gemeinsame Zukunft aufbauen

Vom 01. bis 04. November 2010 trafen sich im Ökumenischen Zentrum in Genf hochrangige muslimische und christliche Führungspersönlichkeiten zu einer Konsultation zum Thema „Gemeinschaften verändern: Christen und Muslime bauen eine gemeinsame Zukunft". Die beiden Hauptredner waren Prinz **Ghazi Bin Muhammad bin Talal**, der persönliche Gesandte und Sonderberater König **Abdullahs II.** von Jordanien, und Erzbischof **Anders Wejryd** von der Schwedischen Kirche. Zudem nahmen Pastor Dr. **Olav Fykse Tveit**, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Dr. **Muhammad Ahmed Sharif**, Generalsekretär der World Islamic Call Society, Dr. **Abdulrahman Al-Zayed**, der Vertreter der Islamischen Weltliga, und **Ayatollah Muhammad Ali Al-Tashkiri**, Generalsekretär des World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought, teil. Die Orthodoxe Kirche war auf der Konferenz durch Metropolit **Emmanuel** (Adamakis) von Frankreich vertreten, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund durch Pastor **Thomas Wipf** und die Genfer Moschee durch Imam Scheich **Yousef Ibram**. Die Konsultation wurde gemeinsam vom ÖRK, der World Islamic Call Society, dem Royal Aal al Bayt Institute und dem Kosortium für „Ein gemeinsames Wort" geplant, finanziert und einberufen, da Christen und Muslime gemeinsam Verantwortung dafür tragen, „das Beste aus ihrer Theologie, Spiritualität und Ethik zum Wohl der ganzen Menschheit beizutragen", so die Organisatoren. Die insgesamt 60 Teilnehmenden und die Gäste der Konsultation beschäftigten sich mit den drei Schlüsselthemen „Über Mehrheit und Minderheit hinaus", „Vom Konflikt zu mitfühlender Gerechtigkeit: friedvolle Umfelder aufbauen", „Überwinden lernen: pädagogische Instrumente für Konfliktlösungen definieren". Aus der gemeinsamen Abschlusserklärung vom 04. November 2010 geht hervor, dass Religionen häufig für Konflikte verantwortlich gemacht würden, obwohl andere Faktoren, wie Unterdrückung oder ungerechte Ressourcenverteilung dafür verantwortlich sind. Ziel sei es, die Religion für ihre ursprüngliche Aufgabe der Konfliktbeilegung wieder frei zu machen. Das Dokument verweist auch auf die Dringlichkeit einer sachgemäßen Aufklärung über die Religion des Anderen auf allen Ebenen. Die Organisatoren der Veranstaltung wurden dazu aufgerufen, über die Einrichtung einer gemeinsamen Arbeitsgruppe nachzudenken. (http://www.oikoumene.org/)

Kruzifix-Urteil

Am 18. März 2011 hob die Große Kammer des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte ein Urteil der Kleinen Kammer desselben Gerichts vom 03. November 2009 auf, wonach Kreuze in Klassenzimmern nicht mit der Europäischen Menschenrechtskonvention vereinbar sind. Die Straßburger Richter entschieden nunmehr, Kruzifixe in Klassenzimmern staatlicher Schulen stellten nicht per se eine Verletzung der Europäischen Menschenrechtskonvention dar. Gegen dieses Urteil ist kein Einspruch möglich. **Thomas Rachel**, der Bundesvorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, begrüßte das Urteil, da das Gericht „in kluger Weise die Ermessens- und Beurteilungsspielräume der einzelnen Staaten im Hinblick auf ihr ureigenstes kulturelles Werte- und Traditionsverständnis gestärkt" habe. Auch **Bernd M. Wehner**, der Bundesvorsitzende des Verbandes der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung, und **Marie-Theres Kastner**, die Bundesvorsitzende der Katholischen Elternschaft Deutschlands, begrüßten das Urteil. (*KNA-ÖKI* 12 [22.03.2011] 1; *Revue Hellénique des droits de l' Homme* 49[2011] 231ff.)

Internationale Konferenz „Weltreligionen und Zivilgesellschaft - vereint gegen Hass und Extremismus" in Kiev

Am 28. März 2011 begann in Kiev die Internationale Konferenz „Weltreligionen und Zivilgesellschaft - vereint gegen Hass und Extremismus". Die Eröffnungsansprache hielt Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem. Er betonte die Wichtigkeit des interreligiösen Dialogs und die Aufgabe der Orthodoxen Kirche, die Freiheit Christi zu verkündigen. Teilnehmer der Konferenz waren Vertreter der Orthodoxie, des Judentums und des Islam. Der Initiator der Konferenz, **Aleksandr Feldman**, Abgeordneter in der „Obersten Rada" der Ukraine, sagte, es sei geplant, ähnliche Konferenzen jährlich zu veranstalten. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2011] 20)

Zwei orthodoxe Geistliche im „Beirat der Integrationsbeauftragten" der Bundes

Der Münchener Erzpriester **Apostolos Malamoussis** (Ökumenisches Patriarchat) und der Abt des russisch-orthodoxen Klosters St. Georg in Götschendorf (Brandenburg), **Daniil** (Irbits), sind Vertreter der Orthodoxie in dem Bundesministerin Dr. **Maria Böhmer** beratenden „Beirat der Integrationsbeauftragten". Der Beirat tagte erstmals am 23. Mai 2011 in Berlin. Böhmer hob dabei hervor, dass der Beirat „eine kontinuierliche Beratungs- und Dialogstruktur zum zentralen Zukunftsthema Integration" schaffe. Er setzt sich aus 32 Mitgliedern zusammen, die Vertreter von Migrantenorganisationen, Mitglieder von kommunalen Spitzenverbänden, von Stiftungen, der Bundesagentur für Arbeit, von Gewerkschaften oder den Kirchen und Religionsgemeinschaften sind. Außerdem finden sich Mitglieder aus dem Bereich des Sports, der Forschung und Wissenschaft sowie der Freien Wohlfahrtspflege. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2011] 18f.)

Prognose über den muslimischen Anteil der Weltbevölkerung im Vergleich bis 2030

Laut einer Veröffentlichung im „Pew Forum On Religion And Public Life" mit dem Titel „Die Zukunft der weltweiten muslimischen Bevölkerung" wird es im Jahre 2030 2,2 Mrd. Muslime geben; 2010 waren es 1,6 Mrd. Im Vergleich zu der nicht-muslimischen Weltbevölkerung ist demnach eine doppelt so hohe Wachstumsrate zu erwarten. In Deutschland soll die Zahl der Muslime von 4,1 Mio. (5% der Bevölkerung) auf 5,5 Mio. (7,1% der Bevölkerung) anwachsen. (*Anaplasis* 451 [2011] 62)

Spätaussiedlern in Deutschland – mehr als 250.000 orthodox

Laut einer Statistik des Beauftragten für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten beim Bundesinnenministerium, **Christoph Bergner**, waren 21,95% aller Aussiedler in den Jahren von 2005-2009 orthodox. Das sind in diesem Zeitraum 12.694 Personen. Die Gesamtanzahl von 250.000 ergibt sich daraus, dass der Anteil an orthodoxen Christen in den starken Zuwanderungsjahren in Deutschland bei 10 bis 15% lag. (*KNA-ÖKI* 38 [20.09.2011] 16f.)

Orthodoxie und die EU – Tagung in Löwen

Vom 15. bis 17. September 2011 fand an der Katholischen Universität in Löwen (Belgien) eine Tagung zum Thema „Christlich-orthodoxe Tradition und EU-Erweiterung" statt. Mitorganisatoren waren die Universität Münster, das „Institut für ostchristliche Studien" in Nijmegen, die Staatliche Russische Universität für Humanwissenschaften in Moskau und die Babes-Bolyai-Universität von Klausenburg in Rumänien. Mit der EU-Erweiterung

von 2005 trat eine beachtliche Veränderung ein. Zu den EU-Staaten mit großem orthodoxen Bevölkerungsanteil wie Griechenland und Finnland kamen neue orthodox geprägte Länder wie Bulgarien, Rumänien, Zypern, Polen, die Slowakei und die baltischen Staaten hinzu. Auch wächst die orthodoxe Diaspora seit Jahren in Mittel- und Südeuropa rasant an. (*KNA-ÖKI* 38 [20.09.2011] 17).

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

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2010

Das im Frühjahr 2010 abgeschlossene Berufungsverfahren zur Besetzung der dritten orthodoxen Professur bedeutete automatisch eine Wiederkehr der Sicherheit und Planungsgewissheit für das Studium der Orthodoxen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der neue Professurinhaber für Liturgik und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte, der rumänische Kollege Prof. Dr. **Adrian-Constantin Marinescu**, wurde mit Wirkung vom 1. Juli 2010 zum neuen orthodoxen W2-Professor an der LMU ernannt.

Der bisherige wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie und rumänische Priester, Dr. **Ioan Moga**, der auch zur Schriftleitung der Zeitschrift „Orthodoxes Forum" gehörte, schied im April aus unserem Institut aus. Er wurde zum wissenschaftlichen Assistenten am Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät ernannt. Sein Nachfolger am selben Lehrstuhl wurde der serbische Archimandrit und Doktorand, Dipl.-Theol. **Andreas Cilerdzić**.

Im Jahre 2010 unterstützten folgende Prüfungs- bzw. Lehrbeauftragte den Lehrbetrieb der Ausbildungseinrichtung: Prof. Dr. **Bojidar Andonov** (Sofia/Bulgarien) in den Fächern „Pastoraltheologie und Religionspädagogik/Homiletik"; Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Cluj-Napoca/Rumänien) in den Fächern „Kirchengeschichte und autokephale Orthodoxe Kirchen" und Dr. **Mircea Basarab** (München) im Fach „Altes Testament".

Studenten:

* Im SS 2010 betrug die Gesamtzahl der Studenten 60: 29 davon waren ordentliche Studierende, 14 Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 14 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt (davon einer als Doktorand) und 3 waren Programmstudenten. Im WS 2010/2011 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 55; davon waren 22 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 17 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 14 Nebenfachstudenten (davon einer als Doktorand, die anderen im Magisterstudium) und 2 Programmstudenten.

Sonstiges:

* Am 31. Januar 2010 fand der Abschlussgottesdienst zum Wintersemester 2009/2010 mit einer Festrede in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche zu Ehren der Hl. Drei Hierarchen statt.
* Am 09. Februar 2010 hielt Prof. **Jürgen Moltmann** auf Einladung des Zentrums für ökumenische Forschung einen Gastvortrag zum Thema „Gott, der Vater, im Leben der Heiligen Dreieinigkeit".
* Am 21. Februar 2010 organisierte die Ausbildungseinrichtung das 6. Panorthodoxe Chortreffen in der bulgarischen orthodoxen Gemeinde **„Hl. Kliment Ochridski"** mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen und altorientalischen Traditionen.
* Am 24. April 2010 fand in der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst zum Sommersemester 2010 statt.
* Im Rahmen des 2. Ökumenischen Kirchentags vom 12. -16. Mai in München beteiligten sich die Professoren, Mitarbeiter und Studierenden der Ausbildungseinrichtung für

Orthodoxe Theologie München mit Vorträgen, Diskussionen, Podien, gottesdienstlichen und musikalischen Veranstaltungen.

* Am 13. Mai 2010 statteten zwei Bischöfe als Vertreter der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland sowie der Bischof Irinej von Novi Sad im Rahmen des 2. Ökumenischen Kirchentages der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Pastoralbesuch ab.
* Am 13. Mai 2010 stattete eine georgische Delegation mit Vertretern aus der Orthodoxen Kirche, Theologie und der Politik im Rahmen des Ökumenischen Kirchentages der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen offiziellen Besuch ab.
* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU organisierte in Zusammenarbeit mit dem Club Griechischer Akademiker am 11. Juni 2010 einen Gastvortrag des Prorektors der Universität Athen, Prof. Dr. **Ioannis Karakostas**, *über „König Otto, die Otto-Universität und ihre juristische Fakultät". Prof. Dr.* **Konstantin Nikolakopoulos** eröffnete Veranstaltung mit einer Kurzeinführung über *„Die Orthodoxe Theologische Fakultät der Universität Athen im 19. Jh."*.
* Vom 24. – 27. Juni 2010 fand der 6. Griechisch-Bayerische Kulturtag in München unter Mitwirkung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU statt.
* Am 03. Juli 2010 fand ein Konzert des Byzantinischen Kantorenchores (Gr. Musikverein München) und des Pueri Cantores Altahensis (Chor der Abtei Niederaltaich) in der Salvatorkirche statt.
* Am 05. Juli 2010 fand unter Einladung von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** die Vorlesung von Ass. Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Universität Athen) zum Thema *„Die Assoziationen der Hochzeit in Kana (Joh. 2, 1-12)"* statt.
* Am 06. und 08. Juli 2010 fand unter Einladung von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** ein Seminar von Ass. Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Universität Athen) zum Thema *„Rhetorische Analyse der Areopagrede (Apg 17, 22-31)"* statt.
* Am 12. Juli 2010 wurde das Theologicum der LMU eingeweiht. Dabei wirkten Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** und Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** bei einem Workshop zum Thema *„Die Arbeit des Zentrums für ökumenische Forschung"* mit.
* Am 23. Oktober 2010 fand der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das Wintersemester 2010/11 unter der Mitwirkung des Metropoliten der Russischen Auslandskirche Mark in der georgischen orthodoxen Gemeinde „Hl. Wachtang Gorgasali" statt.
* Am 14. Dezember 2010 hielt Prof. Dr. Dr. h.c. **Werner Wolbert** (Universität Salzburg) auf Einladung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Vortrag mit dem Thema *„Zur christlichen Beurteilung der Sklaverei"*.
* Am 18. und 19. Dezember 2010 fanden im Rahmen des Blockseminars „Liturgische Musik vom Neuen Testament bis zur modernen Orthodoxie: Theorie und Praxis der byzantinischen Musik" von Prof. **Konstantin Nikolakopoulos** eine deutschsprachige Göttliche Liturgie, organisiert von der Gemeinde des Hl. Andreas, in der Salvatorkirche und ein griechischsprachiger Orthros und Göttliche Liturgie in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche statt.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der Münchener bulgarischen orthodoxen Kirchengemeinde in der Johanniskirche veranstalteten Gesamtorthodoxen Chortreffens mit musikalischen Beiträgen aus mehreren ostkirchlichen Traditionen - Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, München, 21. Februar.
* Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Regensburg, 01.-02. März.
* Teilnahme an der organisatorischen Sitzung der anlässlich des 2. Ökumenischen Kirchentages einberufenen Projektkommission **„Christliche Spiritualität"**, Frankfurt a.M., 04. März.
* Teilnahme am Jahresempfang des Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirks München als Vorsitzender der Orthodoxen Theologie an der LMU München, 10. März.
* Interview mit Herrn Vassilis Spyropoulos, vom Rundfunk der Kirche Griechenlands (Sendung: Die Orthodoxie in der ganzen Welt), über **„Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München"**, gesendet in zwei Teilen am 24. April und 01. Mai.
* Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und dem Club Griechischer Akademiker in der LMU München veranstalteten Gastvortrages des Vizerektors der Universität Athen, Prof. Dr. Ioannis K. Karakostas über **„König Otto, die Otto-Universität von Athen und ihre Juristische Fakultät"**, 11. Juni.
* Teilnahme an der 65. Konferenz und Generalversammlung der Internationalen Gesellschaft der Neutestamentler „Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS) in Berlin, 27.-31. Juli.
* Teilnahme am wiss. Blockseminar über **„Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Postmoderne"**, organisiert vom Christ-katholischen Department der Universität Bern, dem Patriarchalischen Institut für Patristische Studien und der Obersten Kirchlichen Hochschule von Thessaloniki, in Thessaloniki, 16. September.
* Teilnahme am 12. Internationalen Kongress der „Griechischen Gesellschaft Biblischer Studien" über das Thema **„Der Theologe und Evangelist Johannes"**, in Serres/ Griechenland, 17.-19. September.
* Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst, zelebriert vom neuen Vikarbischof der bulgarischen orthodoxen Diözese für West- und Mitteleuropa, S.E. Antonij von Konstantia, in München, 10. Oktober.
* Begegnung mit dem Dekan (Prof. Dr. Ştefan Buchiu) und den Lehrenden in der Fakultät für Orthodoxe Theologie der Universität von Bukarest und Diskussion über Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit der Orthodoxen Theologie in München, Bukarest, 01.-03. November.
* Interview mit Herrn Alexandru Rosu vom Fernsehsender „Trinitas TV" des rumänischen Patriarchats über **„Orthodoxe Kirche und Theologie in Deutschland"**, Bukarest, 03. November.

Vortragstätigkeit:

* **„Einführung in die Person des Hl. Basileios des Großen"** bei der Vasilopitta-Feier der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste und des Clubs Griechischer Akademiker in München, 29. Januar.
* **„Die orthodoxe patristische Hermeneutik: Erwägungen über das Verständnis von ethischen Aussagen der Bibel"** im Rahmen des europäisch-ökumenischen Studienkurses mit Thema „Ihr habt gehört – ich aber sage euch! Die Bibel als Grundlage ethischer Entscheidungen heute", organisiert vom Ökumenereferat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Josefstal bei Schliersee, 07. Mai.
* **„Die Orthodoxe Theologische Fakultät der Universität von Athen im 19. Jahrhundert"**, als Einführungsreferat zum Gastvortrag des Vizerektors der Universität Athen, Prof . Dr. Ioannis K. Karakostas, über „König Otto, die Otto-Universität von Athen und ihre Juristische Fakultät", in der LMU München 11. Juni.
* **„Das Zeugnis des Papias von Hierapolis über den ‚Presbyter Johannes' und das vierte Evangelium"** im Rahmen des 12. Internationalen Kongresses der „Griechischen Gesellschaft Biblischer Studien", in Serres/Griechenland, 17. September.
* **„Grundlegende ´triadische´ Formulierungen des Neuen Testaments als erste Voraussetzungen des Glaubenssymbols"** im Rahmen des Internationalen Symposiums über „Das Nikäno-Konstantinopolitanische Symbolon: Geschichte, Theologie, Spiritualität" organisiert von der Fakultät für Orthodoxe Theologie der Universität von Bukarest, 01. November.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

* Teilnahme an der Wiedereröffnung der Salvatorkirche als **„Ort des Gebetes"** und an den anschließenden Vorträgen in München, 08. Mai.
* Teilnahme am Symposion des Klaus-Mörsdorf-Instituts für Kanonistik **„Der Kirchenaustritt im kirchlichen und staatlichen Recht"** in München, 11.-12. Mai.
* Teilnahme an der Podiumsdiskussion **„Ökumene ‚in via'. Wo stehen wir auf dem Weg? Ergebnisse und Perspektiven des Ökumenischen Dialogs"** im Rahmen des 2. Ökumenischen Kirchentages in München, 14. Mai.
* Teilnahme am Festakt zur Einweihung des Theologicums in München und zum anschließendem ökumenischen Gespräch, 12. Juli.
* Interview mit Herrn Panagiotis Charatzopoulos vom Rundfunk der hl. Metropolie von Piräus über **„Das Mönchtum im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche"** für die am 30. September ausgestrahlte Sendung mit dem Thema »Tou parontos kosmou paroikoi«, 10. September
* Teilnahme an der Tagung des Zentrums für Ökumenische Forschung zum Thema **„Ökumene betreiben – aber wie? Auf der Suche nach einer zukunftsweisenden Methode Ökumenischer Theologie"** in München, 29. Oktober.
* Teilnahme an der Verleihung des Integrationspreises der Regierung von Oberbayern in München, 17. November.

* Teilnahme am Arbeitskreis für Fachstudienberatung der Philosophischen, Theologischen und Lehrer bildenden Fakultäten der Ludwig-Maximilians-Universität München zur Umstellung der Studiengänge für Bachelor und Master in München, 26. November.

Vortragstätigkeit:

* Vortrag mit dem Thema **„Die Orthodoxen Gemeinden in München und ihre karitative Tätigkeiten"** auf der Veranstaltung „Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik" im Rahmen des Ökumenischen Kirchentages in München, 14. Mai.
* Vortrag mit dem Thema **„Das Mönchtum im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche"** im Rahmen der Fortbildungsreihe für Religionslehrer der ILF Gars mit dem Titel „Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht: Wege der christlichen Nachfolge in den Konfessionen an Beispielen von Orden und religiösen Gemeinschaften" in Gars am Inn, 29. November – 03. Dezember.

Prof. Dr. Athanasios Vletsis

Vortragstätigkeit:

* Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion: **„Damit Ihr Hoffnung habt! Ökumene – wie geht`s weiter ?"**, im Evangelischen Gemeindehaus in Bad Tölz. Eine gemeinsame Veranstaltung der evangelischen und katholischen Kirchengemeinden Bad Tölz, Bad Tölz, 20. Januar.
* Vortrag zum Thema **„Trinität als Grundstruktur christlicher Theologie. Die Sicht der Orthodoxen Theologie"**, im Rahmen des Theologischen Studienseminars der VELKD-Pullach, München, 27. Januar.
* **„Die Frage nach dem Grund von Übel und Sünde in der orthodoxen Tradition"**, Vortrag und Seminarsitzung im Rahmen der „Theologischen Kurse" in Wien, 12. Februar.
* **„Apokatastasis als Allversöhnung? Eine Orthodoxe Ortsbestimmung vom Ende der Welt und von der Parusie des Herrn Eschatologie"**, Vortrag im Rahmen des Ökumenischen Studiennachmittag der „Theologischen Kurse" Wien und der Stiftung Pro Oriente zum Thema: „Gericht und Fegfeuer. Ärgernis oder Notwendigkeit? Eine theologische und ökumenische Ortsbestimmung.", Wien, 13. Februar.
* **„Der päpstliche Primat aus der Perspektive gegenwärtiger orthodoxer Theologie"**, Vortrag-Podiumsdiskussion, im Rahmen der Ferienakademie VI des Cusanuswerkes, Niederalteich, 22. Februar.
* **„Innenräume-Außenbezüge. Orthodoxe Theologie, Ökumene und Weltfrömmigkeit"**, Vorlesung-Seminarsitzung im Rahmen des Universitätslehrgangs (Kooperation der Universität Salzburg, des Romero Hauses, Luzern und des Lassalle Hauses, Bad Schönbrunn) mit Thema: „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess" (22.02.-28.02.10), Niederalteich, 25. Februar.
* **„Charismatische oder akademische Theologie? Das Ringen der orthodoxen Theologie um ihren Platz an einer staatlichen Universität Theologie an den Universitäten"**, Vortrag an der Tagung des Konfessionskundlichen Instituts mit Thema: „Konfessionsgebundene Theologie an der Universität - ein Auslauf- oder Zukunftsmodell?", Bensheim, 5./6. März.
* **„Wann beginnt menschliches Leben? Eine Annäherung aus der Sicht eines Orthodoxen Theologen"**, Referat/ Podiumsdiskussion im Forum der Katholischen Akademie in

Bayern: Wann beginnt menschliches Leben? Perspektiven der Weltreligionen, München, 04. Mai.

* II. Ökumenische Kirchentag. Teilnahme mit Statement/Referat an den folgenden Podien: a. **"Gemeinschaft in der einen Taufe. Ohne ökumenische Konsequenzen?"**; b. **„Von Anfang an um Hoffnung ringen. Medizin am Lebensanfang"**; c. **„Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik"**, München, 13.-15. Mai.
* **„Vom Dialog der Liebe (1965-1980) zum Dialog der Wahrheit (ab 1980): Kann die Wahrheit ohne die Liebe existieren?"**, Vortrag im Rahmes des Grundkurses „Ökumenische Dokumente des orthodox-Katholischen Dialogs", veranstaltet von „Theologische Kurse" Wien in Zusammenarbeit mit der Stiftung Pro Oriente, Wien, 31. Mai.
* **„Vom Vergessen zum Erinnern oder doch umgekehrt? Der Orthodox-Katholische Dialog wird 50: Eine Bilanz von den Anfängen bis 1988"**, Vortrag an einer Veranstaltung der Katholischen Fakultät der Universität Salzburg, 01. Juni.
* Koreferat zum Vortrag von Prof. J. Werbick **„Hoffnung für diese Welt auf eine neue Welt. Individuelle und/oder kosmische Eschatologie?"**, in der Tagung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der ACK (11.-13.11), anlässlich des Jubiläums: 60 Jahre DÖSTA., Münster, 13. November.

Anhang zur Chronik

A. Antrittsrede S.E. des Bischofs von Remesiana Andrej (Ćilerdžić) anlässlich seiner Bischofsweihe am 18. September 2011 in der Erzengelkathedrale zu Belgrad

[S. E. Bischof Andrej promoviert bei Prof. Athanasios Vletsis in München. Er arbeitete vor seiner Wahl zum Bischof fast zwei Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München, wo er zuletzt auch mehrere Lehrveranstaltungen anbot. (J. Bandmann)]

Eure Heiligkeit,
Eure Seligkeit, Hochgeweihte Väter Bischöfe,
Gottliebende Vertreter der Orthodoxen Kirchen,
Hochwürdiger Klerus und Diakonat in Christo,
Ehrwürdige Mönche und Nonnen,
Geschätzte Vertreter der Theologischen Fakultäten und Priesterseminare unserer Ortskirche,
Höchste Delegaten anderer christlicher Kirchen,
Exzellenzen, sehr geehrte Mitglieder des diplomatischen Korps,
Verehrte Damen und Herren, liebe Brüder und Schwestern!

Über die Bedeutung des bischöflichen Dienstes

Jede neue Wahl eines Bischofs in der Kirche Christi stellt eine Stärkung des Leibes Christi dar. Christi gute Nachricht ist, dass wir alle Sein Leib sind und an Ihm teilhaben (Eph 3,6). In der Kirche, der Braut Christi, beruft der Heilige Geist einige zu Bischöfen. Die Bischöfe sind Hirten der Kirche des Herrn und Gottes – einer Kirche, die Er mit dem Opfer seines Blutes aufgebaut hat (Apg 20,28). Im Leibe Christi, bei rechtem Gleichmaß und in göttlicher Ordnung, gehen alle geistlichen Handlungen und Begebenheiten aus dem Bischof hervor und manifestieren sich dank des bischöflichen Dienstes. Der Bischof ist auch das Symbol der Einheit der Kirche. Es ist klar genug, dass der Bischof physisch nicht an jedem Ort seiner Diözese anwesend sein kann, aber genau dies ist ja das Besondere seines erhabenen Dienstes und seiner Rolle, seiner wundersamen Berufung, nämlich, geistlich überall vollkommen präsent zu sein und durch seinen bischöflichen Dienst und seine bischöfliche Leitung alle kirchlichen Amtshandlungen einwandfrei gedeihen zu lassen. Durch seinen Dienst als Oberhirte wird der Bischof nicht nur zum Verwalter und Koordinator aller liturgischen Versammlungen, sondern ist vor allem Hüter der Einheit der Kirche. Christus empfängt in Sich viele und alle. Diese mystische Vereinigung in Seinem Leibe führt durch das unblutige Opfer zum Throne Seines Vaters. Deshalb erglühte der Heilige Apostel Paulus bei der Gestaltung der Kirche als Leib Christi, als er Folgendes schrieb:

Verschieden sind die Gaben, aber es ist derselbe Geist.

Verschieden sind die Dienste, und der Herr ist Derselbe.

Verschieden sind die Wirkungen, aber es ist der Eine Gott, Der alles in allem wirkt (1Kor12,4-6).

In der Kirche Christi geschieht alles mit dem Segen des Bischofs und mit Seiner Genehmigung. Denn die Kirche als Leib Christi erfährt ihre Einheit als vollkommene historische Wirklichkeit und nicht als ein irgendwann in der Zukunft zu erreichendes Ziel. Deshalb soll der Bischof als der gute Hausverwalter Gottes untadelig sein, ehrlich, bescheiden, friedfertig, nicht herrisch, nicht zornig, sondern liebevoll gütig, gerecht, fromm und enthaltsam, immer bedacht die gesunde Lehre zu unterrichten (1Tim 3,2-3; Tit 1,7-9).

Erinnerungen und Dankbarkeit

In der Bewahrung der kirchlichen Einheit bin ich seit meiner frühesten Kindheit erzogen und angeleitet worden, zunächst von meinen Eltern, von meinem Vater seligen Angedenkens, dem Erzpriester Dobrivoje und meiner Mutter Marianne. Beide widmeten ihr Leben dem Tempel Gottes und erglühten bei der Gestaltung der serbischen orthodoxen Kirche in der Diaspora, vor allem aber seit dem Amtsantritt des ersten Bischofs der im Jahre 1969 gegründeten serbischen orthodoxen Diözese für Westeuropa, deren Bischofsstuhl damals der jetzige und heute hier anwesende Bischof von Schabatz S.E. Lavrentije bestieg. Mit dem Segen des Bischofs Lavrentije verbrachte ich nach dem Abitur ein Jahr auf dem Heiligen Berg Athos. Der Heilige Sava sagte einmal, dass die Schönheit dieser Mönchshochburg mit nichts verglichen werden kann. Inspiriert durch den Geist des Heiligen Berges und dem Segen des Heiligen Sava, begann ich mein Studium an der Theologischen Fakultät der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad. Die Studentenzeit bleibt mein fröhlichster Lebensabschnitt. Aufgrund der Fülle des geistlichen Lebens und der liturgischen Schönheit dieser Theologischen Fakultät wurde ihr damals von den Studenten der Beiname Neues Kappadokien verliehen. Unsere angesehenen und geschätzten Professoren waren nämlich für uns, nicht nur in geistiger Hinsicht, sondern sogar physisch wahre Verkörperungen der Heiligen Kappadokischen Väter: Basilios der Große, Gregor der Theologe und Gregor von Nyssa. Viele junge Menschen aus der ganzen orthodoxen Welt zog es zum Studium nach Belgrad, vor allem aus dem brüderlichen Griechenland. Viele von ihnen sind heute hier anwesend.

Damals traf ich an der Fakultät meinen geistlichen Vater, den heutigen Bischof von Novi Sad und der Batschka S.E. Irenäus. Und gleichsam dem Beispiel Johannes des Täufers, der seine Jünger dem Herrn Jesu Christo anvertraute, so trat auch ich durch die Güte und den Segen von Bischof Lavrentije in die geistige Sohnschaft von Bischof Irenäus und gab mein Mönchsgelübde im Kloster Decani in Kosovo und Metochien. Ich bin Bischof Irenäus dankbar, dass er mich damals zur Weiterbildung in das brüderliche Griechenland entsandte, um mich nach Abschluss der Studien dem damaligen Bischof von Raschka und Prizren Pavle zu empfehlen, wo ich im Priesterseminar der Heiligen Cyrill und Method in Prizren (Kosovo und Metochien) ein Lehramt ausübte. In Prizren hatte ich große Lehrer, insbesondere in der Person des Bischofs Pavle, und ebenso des Seminarrektors und Erzpriesters Vater Milutin Timotijevic. Insbesondere danke ich meinem geistlichen Vater, dem Bischof von Novi Sad und der Batschka S.E. Irenäus, dass ich auf seine Empfehlung hin Sekretär der Heiligen Synode der serbischen orthodoxen Kirche für interkirchliche Angelegenheiten wurde. In diesem Amt erwarb ich mir besondere, einzigartige und für das kirchliche Leben ungemein nützliche Erfahrungen. Es waren die Jahre des Leidens und der Golgotha unseres Volkes im

vergangenen Bürgerkrieg, als sich der böse Feind des Lebens und der Menschen seine größte Beute machte.

Gestatten Sie mir Ihnen hier und heute zu berichten, dass ich über alle Zeitabschnitte meines Lebens hindurch, in den schwierigsten Momenten – durch die wunderbare Vorsehung Gottes – immer in der Nähe unseres heutigen Patriarchen Seiner Heiligkeit Irinej weilte. Er gab mir immer wichtige Ratschläge für das Leben. Oh, wie unfassbar sind Gottes Wege! Nie werde ich meine erste Begegnung mit Ihnen vergessen, Eure Heiligkeit, auf dem Heiligen Berg Athos, später unsere Treffen in Belgrad während meines Amtes als Studentensprecher an der Theologischen Fakultät, ferner im Priesterseminar von Prizren, ebenso in Ihrer ehemaligen Diözese von Nisch, sogar in Deutschland in der Pfarrei meines verstorbenen Vaters Dobrivoje, den Sie im Namen unserer Kirche mit dem Orden des Heiligen Savas auszeichneten. Und was soll ich erst über alle Ratschläge sagen, die ich stets von Ihnen während meiner Amtszeit in der Heiligen Synode empfangen habe? Ich bin Ihnen dankbar, Eure Heiligkeit, für alles, was Sie für mich getan haben, vor allem für Ihre Geduld und Ihre väterlicher Güte und für das Vertrauen, dass Sie jetzt in mich setzen, zusammen mit der Heiligen Bischofsvollversammlung unserer Kirche, indem Sie mich in den bischöflichen Dienst berufen, mit dem Titel eines Bischofs von Remesiana, einer altehrwürdigen und berühmten Diözese des frühen Christentums.

Auf dem Bischofsstuhl der einstmaligen Diözese von Remesiana thronte bis 420 ein großer Lehrer, Prediger, Missionar und Bischof der Kirche: Der Heilige Niketas von Remesiana, einer der Väter jener berühmten Synode von Antiochien im Jahre 378, unter dem Vorsitz des Heiligen Athanasius des Großen.

Das Bistum von Remesiana befindet sich auf dem Gebiet des heutigen Ortes Bela Palanka bei Nisch. Es gehört nunmehr zur Diözese von Nisch, deren Leitung Sie, Eure Heiligkeit, fast 40 Jahre lang innehatten. Der Bischofsstuhl von Remesiana war in den frühen Jahrhunderten des jungen Christentums ein Bindeglied zwischen dem einheitlichen, einmütigen und konfessionell identischen orthodoxen Westen und orthodoxen Osten. Im heutigen Akt meiner Bischofsweihe erkenne ich eine wunderbare Vorsehung und Absicht Gottes, auf dass auch ich, mit meinen Kräften und mit Gottes Hilfe, diese schöne Tradition des Brückenschlages zwischen Ost und West fortführe.

Gleichsam möchte ich meinen besonderen Dank dem Orthodoxen Theologischen Institut der LMU München aussprechen, insbesondere Prof. Dr. Athanasios Vletsis und Prof. Dr. Konstantinos Nikolakopoulos. Beide haben mir uneigennützig und sehr umfangreich nicht nur beim Studium der orthodoxen Theologie geholfen, sondern mich darüber hinaus für würdig befunden, wissenschaftlicher Mitarbeiter an diesem sehr berühmten Institut sein zu dürfen, das nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Westeuropa einzigartig ist.

Heute bin ich verpflichtet, meine Liebe und Dankbarkeit meinen Brüdern, den Mönchen des Erzengelklosters Kovilj, zum Ausdruck zu bringen, die durch meinen lieben Amtsbruder S.E. Bischof von Jegar Porphyrije dem Herrn Jesu Christo zugeführt werden. Sie alle lassen nicht mehr ab von ihrem Lobgesang und verstummen nie am Altare des Erzengelklosters. Durch ihre Liebe und ihr Gebet bin ich dort zwei Jahrzehnte lang auf wundersame Weise, in tiefer Verbundenheit, geistlich erfrischt und gestärkt worden.

Das zukünftige Programm meines bischöflichen Dienstes

Die Orthodoxe Kirche setzt in ihrer Berufung alle im Sohne Gottes, dem Herrn Jesu Christo, zu vereinen, auch heutzutage ihren Friedensauftrag fort, indem sie ihre Mission in

der Welt verantwortungsvoll ausübt und bei der Suche aller Menschen nach Einheit Raum bietet. Am Besten findet der Mensch in der Kirche seine wahre Identität. In der Kirche findet das Volk Schutz vor den Gefahren des Zerfalls in eine gesichtslose Masse, die Gefahr läuft, Opfer von Manipulationen zu werden, seitens jener, die nicht die Gesetze Gottes beachten. Auf internationaler Ebene beobachten wir heutzutage die ungeheure Geschwindigkeit eines Integrationsprozesses. Ist dies etwa kein Signal, dass die orthodoxe interkirchliche Einheit verstärkt werden muss sowie auch der Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen? Der Geist des Dialogs ist mittlerweile zu einem Symbol unserer Epoche geworden.

Der Herr Jesus Christus hat im Evangelium überall Dialoge geführt, um uns zu lehren, dass der christliche Dialog gerade dort stattfinden muss, wo anscheinend keine Hoffnung mehr besteht, und dass der Dialog der ultimative Aufschrei der Hoffnung ist. Denn bei dem wirbelhaften Tempo der entstandenen Veränderungsprozesse unserer modernen Welt hat sich in unser Leben soviel Negatives und Unmoralisches eingeschlichen, dass die Verwirrung unter den Menschen nur noch größer wird; damit aber auch der Durst nach Wahrheit. Das ist die große Herausforderung für die Kirche! Sie ist berufen Zeugnis abzulegen vom Evangelium Christi gemäß ihrer Treue zum Prinzip der Liturgie nach der Liturgie.

Die Orthodoxe Kirche ist seit jeher eine Volkskirche. Unser Volk erwartet zu Recht von seiner dem Heiligen Sava treuen Kirche, dass unser Leben im Geiste des liturgischen Prinzips sowohl Stabilität gewinnt als auch Linderung und Überwindung sozialer Krisen und Konflikte. Indem sie beweist, dass sie in der Lage ist, auch grobe Gegensätze zu überwinden, wird unsere Kirche mit ihrer apostolischen und altehrwürdig christlichen Tradition der Förderung der allgemeinen Volkseinheit einen echten Impuls geben. Auf diese Weise kann unser gläubiges Volk, in diesem harten und historischen Moment, den einzigartigen Friedensauftrag seiner treuen und lebendigen Kirche erkennen. Besonders deutlich wurde dies beim unvergesslichen Abschied vom Patriarchen Pavle, in dem unser Volk seinen guten Hirten und treuen geistigen Vater erkannt hat, die Verkörperung der Einheit des leidenden serbischen Volkes.

Die Kirche war nicht und wird auch zukünftig nicht hilflos sein, wenn es um Opfer, um die Liebe und aktive Teilnahme an allem geht, was für die Menschen gut ist. Denn die Liebe zu Gott kann unmöglich von der Liebe zum Nächsten getrennt werden, oder umgekehrt. Der wahre Dienst im Herrn ist die als Gabe vom Heiligen Geist gewährte Gemeinschaft mit Gott. Möge die heutige Suche in der Welt nach Sinn und Orientierung, nach geistlichem Leben, Dingen von bleibendem Wert und Stabilität am wahren Sinn des Lebens nicht vorbeigehen! Lasst uns zusammen im Schoße der Kirche Christi die vielen Herausforderungen, mit denen sich unsere gequälte Welt auseinandersetzt, erkennen und ihnen kreativ gerecht werden.

Darum stehe ich heute im Angesichte unseres alles Sehenden Gottes und Herrn und erkläre vor Ihnen feierlich und gelobe, dass ich dem Volk Gottes ein demütiger Bischof und Hirte der vernünftigen Herde sein möchte, dem Klerus ein Oberhirte und geistiger Vater, Gott aber dem Herrn ein Diener und Knecht, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen!

B. IN MEMORIAM
† Prof. Dr. theol. habil. Dr. h. c. Gottfried Hermann Goltz (1946 – 2010)

Im Frühjahr 2008 rollte ein Tieflader mit einem 8 Tonnen schweren Findling aus dem Mansfelder Land auf Potsdam zu. Der als Chatschkar (armenischer Kreuzstein) gestaltete Gedenkstein für Johannes Lepsius, den Helfer und Freund der Armenier, sollte auf Initiative von Hermann Goltz vor dem ehemaligen Wohnhaus des Theologen aufgestellt werden. Eine Genehmigung gab es noch nicht. In der kurzen Zeit bis zum Eintreffen des Kreuzsteins in Potsdam überredete Hermann Goltz von unterwegs per Handy den Direktor von Hermannswerder (Hoffbauer-Stiftung) dazu, dem Stein vorübergehend Asyl zu gewähren. Im November 2010 gelangte der Chatschkar schließlich an seinen Bestimmungsort, den Gedenkhain vor dem Lepsius-Haus. So war Hermann Goltz!

Als begnadeter Mittler hat er mit seinem Schaffen staunenswert viele Gebiete bereichert. Er verstand es vorzüglich, Verstehen zu fördern. Fachlich wie menschlich mit besonderen Gaben gesegnet, fuhr er für Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft eine reiche Ernte ein. Bis zuletzt leitete er das Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität zu Halle-Wittenberg, eine in der deutschen Forschungslandschaft einmalige Einrichtung, die Konrad Onasch zusammen mit Kurt Aland im Jahre 1954 ins Leben gerufen hatte. Nach Konrad Onaschs Emeritierung 1981 pflegte Hermann Goltz die vertrauten Arbeitsgebiete seines Faches umsichtig weiter und begann unverzüglich, sie durch fundierte und stetige Profilierung um neue Schwerpunkte zu erweitern. Es war ihm ein Herzensanliegen, die armenischen Studien davon besonders stark profitieren zu lassen.

Gottfried Hermann Goltz wurde am 1. April 1946 in Gera geboren und wuchs in Görlitz auf, wo er 1964 das Abitur ablegte. Bereits 1962 hatte er die Aufnahmeprüfung für Oboe an der Musikhochschule Dresden bestanden. Ein Musikstudium nahm er dann zwar nicht auf, doch musizierte er zeitlebens leidenschaftlich gern. Er entschied sich für ein Theologiestudium an der Martin-Luther-Universität in Halle an der Saale, das er 1969 abschloss. Daneben besuchte er byzantinistische, orientalistische und slavistische Lehrveranstaltungen. Philologische Studien pflegte er stets mit Hingabe. 1972 wurde er mit einer Arbeit zum Begriff der Hierarchie bei Dionysios Areopagites an der hallischen Theologischen Fakultät zum Doktor der Theologie promoviert. 1975 erfolgte die Ordination zum evangelischen Pfarrer. Im selben Jahr übernahm er Leitungsaufgaben im Melanchthon-Arbeitskreis, dem von Fairy von Lilienfeld begründeten Ostkirchen-Arbeitskreis der Evangelischen Kirche der Union. Auf Einladung des Moskauer Patriarchats weilte er 1978 sechs Monate zu Handschriftenstudien an der Moskauer Geistlichen Akademie in der Dreieinigkeits-Sergij-Lavra in Sergiev Posad (damals Sagorsk) sowie in Moskau, St. Petersburg (damals Leningrad), Kiev und Odessa. 1979 habilitierte er sich in Halle mit einem patristischen Thema: „Studien und Texte zur slavischen Kirchenvätertradition. Zur Tradition des Corpus areopagiticum slavicum", deren drei Teile „Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte", „Griechisch-kirchenslavischer Text der ‚Himmlischen Hierarchie' des sogenannten Dionys vom Areopag" und „Griechisch-kirchenslavische und kirchenslavisch-griechische Indices zur ‚Himmlischen Hierarchie' des sogenannten Dionys vom Areopag" ein

kaum überschätzbares Angeld auf weitere eingehende Forschungen zur Rezeptionsgeschichte der Areopagitika bei den Slaven darstellen. Seit 1981 war er bereits Leiter des Lehrstuhls für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen, 1983 wurde er zum Hochschuldozenten und 1987 zum außerordentlichen Professor auf diese Kathedra berufen. Nach dem Fall der Mauer erfolgte 1992 die Neuberufung auf eine C4-Professur, die er bis zu seinem allzu frühen Tode innehatte.

Mit seinem Vortrag „Römisch-Universal, Protestantisch-National, Orthodox-Konziliar: Die Wittenberger Reformation auf halbem Wege zwischen Rom und Konstantinopel", den er 2008 aus Anlass einer akademischen Gedenkfeier für seinen verehrten Lehrer Konrad Onasch hielt, verdeutlichte Hermann Goltz auf eine ihn selbst und seine Arbeitsmethode sehr treffend charakterisierende Weise und beispielhaft, dass Verstehen durch Mittlerschaft zwischen vermeintlich für sich existierenden Entitäten entsteht und dass insbesondere Menschen, „die das Göttliche zu erkennen wünschen", mittels assoziativer Verfahren im Denken befruchtende Einsichten zu gewinnen vermögen und vorzüglich befähigt werden, sie „mit Hilfe anderer gleichbedeutender und deutlicherer Redeweisen" (Dionysios Areopagites) begreiflich zu machen. Davon war er zutiefst überzeugt. Er blieb dieser Erkenntnis, die schon als Vorspruch in der Einleitung zu seiner Dissertation zu finden ist, sein ganzes wissenschaftliches Leben lang verpflichtet. Sein überragender Geist, seine Schaffensfreude, sein scharfes Urteilsvermögen, sein schier unendlich weiter Horizont, seine anscheinend nie versiegende Arbeitskraft und vor allem sein unerschütterliches Gottvertrauen und seine Zuversicht erlaubten ihm, in Forschung und Lehre eine Vielzahl von Vorhaben unterschiedlichster Art gleichzeitig mit Umsicht und Sorgfalt ergebnisreich zu betreiben. Schwerpunkte seiner Forschungstätigkeit waren Ikonographie und Liturgie/Hymnologie der Orthodoxen Kirchen, das slavische Corpus Areopagiticum, das armenische Hymnarium (Šaraknoc') sowie die deutsch-armenischen Beziehungen (Archiv und Biographie von Pfarrer Dr. Johannes Lepsius, der Hauptgestalt in den Beziehungen zwischen Protestantismus und Armenischer Apostolischer Kirche). Zu seinen Lehrangeboten zählten Vorlesungen und Seminare zu Geschichte und Theologie der Orthodoxen Kirchen der byzantinisch-slavischen Tradition sowie der Altorientalischen Orthodoxen Kirchen, insbesondere der Armenischen Apostolischen Kirche in Armenien und in der weltweiten Diaspora, oft verbunden mit Lektüre zu den entsprechenden Themen (kirchenslavisch, russisch, griechisch, altarmenisch/armenisch).

Hermann Goltz gründete 1982 an der alma mater halensis das Dr. Johannes-Lepsius-Archiv (Armenologisch-Theologische Arbeitsstelle) und 1998 das MESROP Zentrum für Armenische Studien; damit schuf er einen tragfähigen institutionellen Rahmen für seine beiden epochalen theologisch-armenologischen Vorhaben, die ihm international größtes Ansehen einbrachten: das „Hymnarium (Šaraknoc') der Armenischen Apostolischen Kirche. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung", erarbeitet zusammen mit der Armenologin Armenuhi Drost-Abgarjan, und sein 1998 bis 2004 erschienenes Werk „Deutschland, Armenien und die Türkei 1895 – 1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv (Katalog – Mikrofiche-Edition – Thematisches Lexikon)", das er gemeinsam mit Axel Meißner herausgab.

1998 ging Hermann Goltz ein lange gehegter Wunsch in Erfüllung. Er war begeistert, dass die Arbeit an einer Ausgabe der kirchenslavischen Areopagitika begann. Mit seiner Dissertation und in ganz besonderem Maße mit seiner Habilitationsschrift hatte er bereits früh den Eckstein gesetzt, auf dem dieses Projekt wohlgegründet aufbaute. Wissenschaftler

aus Russland, Bulgarien und Deutschland erschlossen unter der gemeinsamen Leitung von Hermann Goltz und Gelian Michajlovič Prochorov (St. Petersburg) das für die ost- und westeuropäische Theologie- und Philosophiegeschichte zentrale Corpus in der ersten vollständigen slavischen Übersetzung aus dem 14. Jahrhundert. Damals lernte ich Hermann Goltz kennen. Es war für mich – zusammen mit meiner Frau Sabine Fahl – von Anfang an eine große Freude, seine inspirierende und fürsorgliche Förderung bei allen wissenschaftlichen Fragen zu erleben und seine menschliche Wärme im Umgang miteinander zu spüren. Hermann Goltz vermochte es in bewundernswerter Weise, dass der Funke seiner Begeisterung auf alle an dem Projekt Beteiligten übersprang. In verwickelten Lagen wusste er stets geistreich zu vermitteln und auf der Suche nach tragfähigen Lösungen den gangbaren Weg zu weisen. Wir trafen uns zu Epiphanias 1996 bei ihm zu Hause. Er ließ sich damals trotz schwerer Grippe mit hohem Fieber nicht davon abbringen, den Projektantrag an diesem Tag wie vereinbart abzuschließen. Er hoffte zuversichtlich auf günstigen Bescheid und behielt recht. – Im Februar 2010 war es dann soweit. Zusammen mit Hermann Goltz, der unter seiner Erkrankung schon merklich litt, verpackten wir die druckfertigen Manuskripte für die ersten Bände unserer Ausgabe, die zur Begutachtung abgingen. Hermann Goltz sprach bei dieser Gelegenheit, für mich sehr einprägsam, von der Zeit der Ernte, die nun gekommen sei. Tränen standen uns in den Augen. Das Projekt stand tatsächlich kurz vor seinem Abschluss. Das beruhigte und freute ihn innig-lich. Eine Woche nach seinem Tod bekam die Arbeitsgruppe das Vorabexemplar vom ersten Band unserer gemeinsamen Edition. Das Buch trägt schon von außen seine Handschrift: Auf Anregung von Hermann Goltz ist in den Einband ein kleiner lächelnder Drache geprägt, das häufigste Wasserzeichen aus dem slavischen Übersetzerautograph. Wie gern hätten wir es ihm in die Hand gegeben! Bis 2012 erscheint nun „Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)" in 5 Bänden (insgesamt sieben Büchern: Faksimile, Text, Kommentar, Indices, Untersuchungen). Hermann Goltz erachtete diese Übersetzung stets als die reifste Frucht griechisch-slavischer theologischer Beziehungen jener Zeit, deren Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart andauert.

Zu den genannten Säulen, die den von Hermann Goltz errichteten Wissensbau tragen, könnten mühelos noch etliche hinzugefügt werden. Hingewiesen sei hier nur auf wenige Beispiele: 1988 veranstaltete er in Halle die internationale Konferenz „Millennium der Taufe Russlands"; der inhaltsreiche Tagungsband lag 1993 vor: erst nach der Wende konnte er mit großer Kraftanstrengung entstehen. Gleichsam als Festgabe publizierte Hermann Goltz im Millenniumsjahr das Büchlein „Akathistos. Hymnen der Ostkirche", das Beispiele seiner eingehenden Studien zur orthodoxen Hymnologie und deren Verbindung mit der Ikonographie enthält, ein Forschungssujet, das ihn theologisch besonders ansprach und dem er feinsinnig und mit Geschmack für das Detail bis zu seinem Tode treu blieb. Gern kam er ab 2001 der wiederholten Bitte türkischer Kollegen nach, Gastvorlesungen zu Liturgie und Ikonographie in Ankara zu halten. Und 2005 initiierte er im Rahmen des Aufbaustudiums Liturgiewissenschaften der Universitäten Leipzig-Halle-Jena-Erfurt den ersten «Dies orientalis», dessen Zustandekommen ihn sehr erfreut hat. – Über die zahlreichen anderen Säulen seines umfangreichen wissenschaftlichen Schaffens gibt seine letzte Assistentin Anna Briskina-Müller einen guten Überblick in der Pravoslavnaja Ėnciklopedija (www.pravenc.ru/text/165331.html).

Die lange „Lehrzeit" bei Konrad Onasch – erst als Student, sodann ab 1971 als wissenschaftlicher Mitarbeiter – prägte Hermann Goltz nachhaltig. Er wandte sich den Traditionen des Christlichen Ostens zu, ohne dies, wie er selbst betonte, „als eine Spezialisierung und

Einengung" zu empfinden. Vielmehr war es ihm „eine Suche und das Wiederfinden verlorener theologisch-kirchlicher, nicht zuletzt gottesdienstlicher Substanz". Es gelang ihm immer wieder, dieses Anliegen auch an dem reichen liturgischen Erbe der Kirche zu verdeutlichen – nicht zuletzt mit dem von ihm 1981 gegründeten Hallischen Oktett für Orthodoxe Chormusik, das unter seiner Leitung regelmäßig die russischen Gottesdienste in Weimar liturgisch begleitete und beispielsweise wiederentdeckte „Gesänge bei dem Griechisch-Russischen Gottesdienste" vom Hofe der russischen Weimarer Fürstin Anna Pavlovna im Jahre 2001 auf der Wartburg uraufführte.

Auch die Gabe der Rede war Hermann Goltz beschieden, und er machte glänzend Gebrauch davon. Ich erinnere mich gut daran, wie er in mitreißendem Duktus lebhaft die Laudatio auf den armenischen Patriarchen zu dessen Ehrenpromotion in Halle hielt. Ein gänzlich anderes rhetorisches Meisterstück war „Der Antritt des neuen Jahrhunderts. Ein neues Schiller-Original oder ein Schiller-Apokryphon?", ein schillerndes Grußwort, mit dem er sich 2002 an die verblüfften Teilnehmer des Historikertages in Halle wandte. Durch erfrischende Spuren von Mündlichkeit, von assoziativer Rede, bestechen auch Arbeiten von ihm, die nie zum mündlichen Vortrag bestimmt waren. So „Sophies Erzählung vom Tode Hadschi Murats und Lev Tolstojs kritische Kulturtheorie der Wiesendistel", verfasst im Jahre 2000 zu Ehren des von ihm hochgeschätzten Dietrich Freydank, ein Text voller sorgfältig recherchierter vielschichtiger Informationen, deren ganze Bedeutung sich dem reich belohnten Leser oftmals erst auf den zweiten oder dritten Blick erschließt. Im Katalog zu der von ihm 2003 in Halle ebenso fundiert wie opulent inszenierten Ausstellung „Die Zarin und der Teufel" kommt Hermann Goltz ebenfalls nicht ohne ein Augenzwinkern aus. Überhaupt verstand er sich wie kaum einer sonst auf weise Narreteien, womit er auch uns „SynAreopagiten" bei der Editionsarbeit oft großes Vergnügen bereitete. Geistvoll und kurzweilig plaudernd, Begeisterung versprühend und ein übervolles Maß neuer Erkenntnisse ausschüttend empfing er noch die Besucher seiner letzten Ausstellungseröffnung am 1. Juni 2010 in Potsdam – „Fürstliche Mütter und Töchter zwischen St. Petersburg, Weimar und Berlin" – mit schon versiegenden physischen Kräften, die einzig durch die Geisteskraft noch aufrechterhalten schienen.

Hermann Goltz pflegte vielfältige Kontakte mit den ökumenischen Gremien des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, mit dem Moskauer Patriarchat sowie mit der Armenischen Apostolischen Kirche. Neben der hallischen Professur war er von 1988 bis 1993 Direktor der Studienabteilung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Genf. In dieser Zeit wirkte er, um nur wenige Beispiele zu nennen, an den Versöhnungsdialogen zwischen der serbischen orthodoxen Kirche, der Römisch-katholischen Kirche in Kroatien und den bosnischen Muslimen mit, ebenso an der Begegnung zwischen Katholikos Vazgen I. von der Armenischen Apostolischen Kirche und dem Scheich Allahschükür Paschasadeh, dem muslimischen Oberhaupt Aserbaidshans. Damals leitete er auch die KEK-Studienarbeit zum Thema „Gemeinsame Mission der Kirchen", das die Grundlage für die „Charta Oecumenica" bildete. Als Evaluator in der internationalen und interkonfessionellen Evaluatorengruppe empfahl Hermann Goltz 2001, den Studiengang Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München zu verstetigen, indem er auf die „Notwendigkeit einer gleichgewichtigen wissenschaftlichen Existenz der östlichen und westlichen theologisch-wissenschaftlichen Arbeit an gemeinsamen Orten" hinwies. Im heimischen Halle bewirkte er, dass in den Franckeschen

Stiftungen die orthodoxe Hauskirche zur Erhöhung des Lebenschaffenden Kreuzes des Herrn entstand, deren ikonographisches Programm er Interessierten gern erklärte.

Hermann Goltz sorgte tatkräftig dafür, dass seine universitäre Wirkungsstätte, die schon von Bedeutung für die Vermittlung tiefergehender Kenntnisse zu den orthodox geprägten Kulturen Ost- und Südosteuropas und für die Mitwirkung an der Erneuerung der geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und Russland nach dem Zweiten Weltkrieg war, in verstärktem Maße nach 1989 maßgebliche Grundlagen für den theologischen Dialog mit den Kirchen des Ostens, insbesondere der Armenischen Apostolischen Kirche, schuf und zugleich die Rezeption armenischer Fragen in der deutschen Gesellschaft beförderte. Bereits 1983 hatte er sich mit Fragen zur armenisch-deutschen wissenschaftlichen Zusammenarbeit beschäftigt und 1986 in Halle das erste interdisziplinäre „Internationale Dr. Johannes-Lepsius-Symposion" zusammengerufen; ebenfalls in Halle veranstaltete er anlässlich der 1700. Wiederkehr der Christianisierung Armeniens die Weltkonferenz „Armenien 2000" und die vielbeachtete Ausstellung „Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien". An der Vorbereitung der 2005 verabschiedeten Resolution des Deutschen Bundestages zum Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich (1915) hatte Hermann Goltz entscheidenden Anteil. Auch der Wiederaufbau des Lepsius-Hauses Potsdam und die Neugründung der Deutsch-Armenischen Akademie sind im wesentlichen sein Werk: Idee, Konzept, Gründung des Fördervereins 1999 und Verwirklichung der Forschungs-, Begegnungs- und Gedenkstätte sind ohne sein unermüdliches Engagement nicht denkbar. Hermann Goltz maß diesem Vorhaben für die Pflege deutsch-armenischer wissenschaftlicher Beziehungen überragende Bedeutung bei. Sein sehnlichster Wunsch, sich als Emeritus der Lepsius-Arbeit vollends zu verschreiben, ging nicht in Erfüllung. Das Lepsius-Haus wurde am 2. Mai 2011 ohne ihn eröffnet. Mit den unter seiner wissenschaftlichen Leitung entstandenen Filmen «Asche und Phoenix» (2008) von Merlyn Solakhan und Manfred Blank sowie „Aghet – ein Völkermord" (2009) von Eric Friedler zur Geschichte des Genozids an den Armeniern gelang es Hermann Goltz überzeugend, einer breiten Öffentlichkeit erstmals in bewegenden Bildern das unermessliche Leid, das dem armenischen Volk zugefügt wurde, nahezubringen.

In Würdigung seiner wissenschaftlichen Leistungen und gesellschaftspolitischen Verdienste wurden Hermann Goltz zahlreiche Ehrungen zuteil. Die Republik Armenien erkannte ihm 2003 die Hakop-Meghapart-Medaille zu; im selben Jahr erhielt er den renommierten Garbis-Papazian-Preis. 2007 wurde er an der Jerewaner Staatlichen Universität zum Ehrendoktor promoviert. Das armenische Katholikossat von Kilikien (Antelias bei Beirut) zeichnete ihn mit dem Mesrop-Orden und der Katholikos aller Armenier (Etchmiadzin) mit dem Sahak- und Mesrop-Orden aus. Die russische orthodoxe Kirche verlieh ihm den Fürst-Daniil-Orden des Moskauer Patriarchats.

Dekan Michael Domsgen versicherte in seiner Predigt beim Trauergottesdienst für Hermann Goltz, die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg verliere in ihm einen frohen und aufgeschlossenen Menschen, einen unermüdlichen Wissenschaftler und einen unbeirrbaren Förderer der Ökumene. Man wird hinzufügen müssen, dass sie auch empfindlichen Schaden nehmen dürfte, weil sein Lehrstuhl nicht wiederbesetzt werden soll. Das Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen war das Proprium theologischer Ausbildung in Halle. Gerade auch unter diesen Umständen gefiele es Hermann Goltz gewiss, August Hermann Franckes 1702 begründetes Collegium Orientale Theologicum wiedererstarken zu lassen. Er sprach oft und begeistert davon, «was aus der Utopie vom freyen campus zur Ehre Gottes in Halle werden kann».

Hermann Goltz werde ich in Erinnerung behalten als einen Menschen, der Gott ehrerbietig diente mit allem, was ihm zu Gebote stand. Dies tat er in nimmermüdem Eifer, demütig und oft unmerklich, immer entschieden, aber unaufdringlich und mit feinem Gespür für den rechten Augenblick, beim Tischgebet in der Mensa ebenso wie beim Gesang am Grabe eines verehrten Kollegen. Es fiel ihm schwer, nach dem Ausbruch seiner schnell fortschreitenden Krankheit zunehmend körperlich eingeschränkt zu sein. Kollegen, Freunde und Verwandte leisteten ihm so häufig wie möglich Gesellschaft, er erfreute und rührte sie mit seiner unverbrüchlichen Zugewandtheit und seiner fürsorglichen Güte. Seine Ehefrau Sigrid, seine drei Kinder Julia, Ferdinand und Johannes-Gabriel sowie seine Enkelkinder konnten ihm in einer harmonischen Familie Geborgenheit schenken und ihm liebevoll beistehen, wofür er bis zuletzt sehr dankbar war.

Gottfried Hermann Goltz verstarb am 9. Dezember 2010 im Alter von 64 Jahren. Die Nachricht von seinem Tod kam nicht unerwartet. Dennoch traf sie mich mit großer Wucht. Den Sinn seines Lebens und Sterbens faßte Hermann Goltz in einem Chrysostomos-Zitat zusammen, das er als Aufschrift für seine Grabplatte auf dem Stadtgottesacker in Halle bestimmt hat und das auch den Trauergottesdienst trug:

Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκα.

Der Herr schenke ihm Sein ewiges Gedenken.

Dieter Fahl, Berlin

C. IN MEMORIAM

† Michael Staikos, Metropolit von Austria und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa (1946–2011)

Michael Staikos, Metropolit von Austria und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa, Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz für Österreich, einer der prominentesten Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats, verstarb am 18. Oktober 2011 im Alter von 65 Jahren nach schwerer Krankheit.

Geboren in Athen besuchte Michael Staikos das Gymnasium der römisch-katholischen Marienbrüder. Anschließend studierte er Theologie an der Aristoteles-Universität in Thessaloniki und promovierte dort zum Doktor der Theologie.

Aus familiären Gründen siedelte er 1964 nach Wien über; ein Jahr später begann er seine langjährige Tätigkeit als Sekretär des damaligen Metropoliten von Austria, Chrysostomos Tsiter. Im Jahre 1977 empfing er in Wien die Diakon- und Priesterweihe, bald darauf wurde er zum Archimandriten ernannt und von Metropolit Chrysostomos zum Generalvikar bestellt; darüber hinaus wirkte Staikos als Pfarrer der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinden und als Direktor der Griechischen Nationalschule in Wien. Am 5. November 1985 wählte ihn die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats zum Vikarbischof von Christoupolis; am 12. Januar 1986 erfolgte seine Bischofsweihe. Nach der Kündigung des Metropoliten Chrysostomos wählte die Heilige Synode des Patriarchats von Konstantinopel am 5. November 1991 Staikos zu dessen Nachfolger.

Während seiner 20jährigen Amtszeit als Metropolit von Austria und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa hat sich Michael Staikos für die Neustrukturierung der existierenden und für die Gründung neuer Kirchengemeinden engagiert und schrieb die Verfassung der Metropolie, die von der Österreichischen Regierung genehmigt wurde. Darüber hinaus entwickelte er ein breites pastorales Wirken.

Zusammen mit den Vertretern der anderen orthodoxen Kirchen in Österreich bemühte er sich konstruktiv für den Aufbau des orthodoxen Religionsunterrichts sowie für die Krankenhaus-, Gefangenen- und Militärseelsorge. Er hat sogar persönlich den ersten Lehrplan erarbeitet. 2005 wurde das Orthodoxe Schulamt gegründet. Mit der Beteiligung an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems erhielt die Orthodoxe Kirche zudem erstmals die Möglichkeit zur Ausbildung eigener Religionslehrer in Österreich.

Als erster Vorsitzender der im Oktober 2010 gegründeten Orthodoxen Bischofskonferenz für Österreich leistete er ebenso wie als Metropolit vieles für die fruchtbare Zusammenarbeit der Orthodoxen Kirchen in diesem Land.

Den pastoralen Herausforderungen, die der Fall des Kommunismus in Ungarn für die Orthodoxie bedeutete, begegnete der Exarch für Ungarn und Mitteleuropa, Michael Staikos, vorbildlich, indem er intensiv für die Heilung der schmerzhaften Erinnerungen eintrat. So wirkte er als Seelsorger der Griechen, die wegen ihrer kommunistischen Überzeugungen nach dem Bürgerkrieg in ihrer Heimat (1946-1949) Zuflucht in Ungarn gefunden haben. Das Exarchat des Patriarchats wurde neuorganisiert und sein gesetzlicher Status vom ungarischen Staat anerkannt. Mustergültig war die Errichtung einer Kirche und eines geistigen Zentrums im Dorf Belogiannis. Unter Metropolit Michael blühte die Orthodoxie in Ungarn

wieder auf; dies zählt zu seinen wichtigsten Leistungen. In Anerkennung für diese Verdienste hat ihm die ungarische Regierung kurz vor seinem Tod die Staatsbürgerschaft verliehen.

Als überzeugter Anhänger der Ökumene im Geiste des Patriarchats von Konstantinopel entfaltete Staikos eine vielfältige Tätigkeit auf den Gebieten der Versöhnung und Verständigung, sowie der inhaltlichen Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen. Darüber hinaus hat er die Beziehungen der Orthodoxie zum Judentum und zum Islam besonders gepflegt. Als Legat des Ökumenischen Patriarchen vertrat er die Kirche von Konstantinopel bei panorthodoxen bzw. ökumenischen Ereignissen, in der Konferenz Europäischer Kirchen, in den offiziellen Dialogen des Patriarchats mit der Evangelischen Kirche in Deutschland und mit der Altkatholischen Kirche. Von 1996 bis 1999 war er Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ). Daneben diente er als Konsultor der Stiftung Pro Oriente. Wegen seiner ökumenischen Initiativen genoss er breite Anerkennung in den anderen Kirchen und in der österreichischen Gesellschaft generell. Der römisch-katholische Erzbischof von Wien, Christoph Kardinal Schönborn, mit dem Staikos persönlich gut befreundet war, würdigte ihn kurz nach seinem Tod als eine „ganz große Säule der Ökumene in Österreich und darüber hinaus".

Unter seinen Publikationen sei sein Buch *„Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität"* (Ibera-Verlag, Wien 2000) hervorgehoben, da es die Quintessenz des geistigen Lebens der Ostkirche in einer für den heutigen Menschen verständlichen Sprache zusammenfasst. Michael Staikos war auch Kirchenhistoriker mit Schwerpunkt auf der Geschichte der historischen orthodoxen Gemeinden in Österreich und Ungarn.

Für seine Verdienste hat der Metropolit u.a. folgende Auszeichnungen erhalten: Goldenes Kreuz des Patriarchen von Jerusalem (1972); Großkreuz der polnisch-orthodoxen Kirche (1993); Großkreuz des Ordens der Heiligen Cyrill und Method (Tschechien und Slowakei, 1994); Komturkreuz des Ungarischen Verdienstordens (1999); Ukrainischer Verdienstorden (2008); Großes Goldenes Ehrenzeichen mit dem Stern für Verdienste um die Republik Österreich (2011); „Großes Goldenes Ehrenzeichen mit Stern für Verdienste um die Hellenische Republik" (2011).

Metropolit Michael Staikos gehörte zur jener Reihe von großen Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats, die mit ihrem kreativen Zugang zur ostkirchlichen Tradition, ihrer weitreichenden Bildung, ökumenischen Offenheit und kosmopolitischen Prägung die Vision der Orthodoxie für das 21. Jahrhundert nicht nur in Worten zu fassen vermochten, sondern diese auch mit Taten erfüllten. In seinem mutigen Umgang mit dem Krebs spiegelte er das Ethos der Auferstehungsbotschaft wider, das sein theologisches Denken und spirituelles Leben zutiefst prägte. Im Geiste einer authentischen christlichen Frömmigkeit nahm er in den letzten, schwierigen Monaten seines Lebens Abschied von wichtigen Pilgerorten der christlichen Spiritualität (Berg Athos, Mariazell, usw.). Der traditionstreue Theologe, der dynamische Seelsorger, der ökumenische Visionär, der beeindruckende Zelebrant, der eloquente Rhetor, der warmherzige, großzügige Mensch mit dem feinen Humor, Metropolit Michael Staikos, hinterlässt ein großes Erbe. Wir beten für ihn in Dankbarkeit für alles, was Gott der österreichischen und der ungarischen Orthodoxie durch ihn geschenkt hat. Αἰωνία αὐτοῦ ἡ μνήμη!

Georgios Vlantis, München

Eingesandte Schriften

Basarab, Mircea, Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale şi de Nord. Pagini de istorie bisericească contemporană, Cuvâant înainte de Pr. Prof. Dr. *Mircea Păcurariu*, Cluj-Napoca: Editura Limes 2011, 174 S. (ISBN 978-973-726-625-5)

Benedictus (Papa XVI.), (auch Joseph Ratzinger), Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. -Basel-Wien: Herder 2011, 366 S. (ISBN 978-3-451-29861-5)

Ders., Scrieri alese (rumän.), Einführung und Übersetzung v. *Delia Marga*, Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof 2011, 391 S. (ISBN 978-606-8007-22-9)

Berov, Hristo (ed.), Dârzhawa i Weroizpowedanija. Normatiwna ured Bana religijata i religioznite obstnosti w Bâlgarija (= Staat und Glaubensbekenntnisse. Rechtliche Kodifizierung bezüglich der Religion und der Glaubensgemeinschaften in Bulgarien), Sofia: Ciela Soft and Publishing AD 2009, XV + 336 (ISBN 978-954-28-0542-7)

Bürkle, Horst, Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog, St. Ottilien: EOS 2010, XV, 716 S. (ISBN 978-3-8306-7405-4)

Centre Sèvres - Facultés Jésuites de Paris (ed.), L' exegèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ, Colloque du 3 février 2007, (Patristique 142), Médiasèvres 2007, 169 S. (ISSN 0762-8226) (ISBN 2-900388-85-6)

Christians, Dagmar - Rothe, Hans (Hgg.), Gottesdienstmenäum für den Monat April auf der Grundlage der Handschrift Sin. 165 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition. Teil 1: 1. bis 9. April besorgt und kommentiert v. *Dagmar Christians - Tinatin Chronz - Irina Podterga u.a.*, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste 124; Patristica Slavica 19), Paderborn - München -Wien u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh 2010, LVIII + 654 S. (ISBN 978-3-506-77081-3)

Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums und Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, XLIV + 858 S. bzw. XXXVI + 869 (ISBN 3-16147950-5 bzw. 3-16147951-3)

Hilpert, Konrad - Leimgruber, Stephan (Hgg.), Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, (Grundlagen der Theologie), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008, 320 S. (ISBN 978-3-451-29883-7)

Kattan, Assaad E. - Georgi, Fadi A. (eds.), Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture, (Balamand Theological Conferences 1), Balamand, Libanon - Münster, Westfalen: Daccache Printing House 2010, 230 S. (ISBN 978-9953-452-31-9)

Kirchenamt d. Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung, Behandlungswünsche und Patientenverfügung, (Reihe Gemeinsame Texte 20), Hannover-Bonn 2011, 27 S.

Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.), Passion und Ostern. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Bd. II, Teilbd. 1, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2011, 344 S. (ISBN 978-3-7859-1039-9)

Hl. Kloster des hl. Nikolaus (Hg.), Ὁ Ἅγιος Νέος Ἱερομάρτυς Φιλούμενος ὁ Κύπριος. Βίος καί Πολιτεία μετά Παρακλητικοῦ Κανόνος καί Χαιρετισμῶν, Orounta, Zypern: Iera Moni Agiou Nikolaou 2007, 155 S. (ISBN: 9963-8784-1-5)

Iakobos (Metropol.), Πνευματικαὶ Ἐπισημάνσεις, Thessaloniki: To Palimpsiston 2011, 255 S. (ISBN 9778-960-7814-41-8)

Kourembeles, Ioannis, G., Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικοῦ προβληματισμοῦ, Bd. 1, Thessaloniki: P. Pournaras 2009, 467 S. (ISBN: 978-960-242-386-8)

Larchet, Jean-Claude, Semnificaţia trupului în Ortodoxie, m. einem Geleitwort des Patriarchen der rumänischen orthodoxen Kirche Daniel, übers. aus d. Französischen v. *Antonia Monahia*, Editura Basilica a Patriarhiei Române 2010, 116 S. (ISBN 978-606-8141-33-6)

Larin, Vassa, The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij. Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites, (Orientalia Christiana Analecta 286), Rom: Pontificio Istituto Orientale 2010, 283 S. (ISSN 1590-7449) (ISBN 078-88-7210-370-8)

Leb, Ioan-Vasile - Gârdan, Gabriel-Viorel - Căpuşan (Hgg.), Integrarea europeană şi valorile Bisericii: conferinţă internaţională: Cluj-Napoca, 26-29 martie 2009, Cluj-Napoca: Renaşterea 2011, 525 S. (ISBN 978-606-607-008-9)

Marga, Andrei, Die Religion im Zeitalter der Globalisierung, übers. v. *Kurt Schmidts - Christian Schuster - Rudolf Gräf*, Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene 2010, 328 S. (ISBN: 978-606-526-059-7)

Ders., Argumentarea, Bukarest: Editura Academiei Române 2010, 303 S. (ISBN 978-973-27-1938-1)

Ders., Die Religion im Zeitalter der Globalisierung, übers. aus d. Rumänischen v. *Kurt Schmidts - Christian Schuster und Rudolf Gräf*, Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene 2010, 326 S. (ISBN 978-606-526-059-7)

Ders., Absolutul Astăzi. Teologia şi filosofia lui Joseph Ratzinger, Cluj-Napoca: Eikon 2010, 368 S. (ISBN 978-973-757-283-7)

Momina, M. A. - Trunte, N. (Hgg.), Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.-14. Jahrhunderts. Teil II: 1. bis 4. Fastenwoche, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste 125; Patristica Slavica 20), Paderborn - München - Wien u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh 2010, X + 618 S. (ISBN 978-3-506-77082-0)

Neculae, Daniela (Hg.), Anniversary Album. 450 Years of Existence of the Plumbuita Sacred Monastery 1559-2009 (English/Romanian), Bukarest: Editura Royal Company 2009, 104 S. (ISBN: 973-86228-4-0)

Nikolakopoulos, Konstantinos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1), Münster: Lit-Verlag 2011, 320 S. (ISBN 978-3-643-10869-2)

Oeldemann, Johannes (Hg.), Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, (Eririania – Egregia 6), Basel: Friedrich Reinhardt Verl. 2011, 99 S. (ISBN 978-3-7245-1753-5)

Oikonomou, Christos, Καινή Διαθήκη καί Παιδεία, (Biblikes Meletes 2), Thessaloniki 2011, 699 S. (ISBN 978-960-242-451-3)

Palantza, Alexandra B., Ὁ „ἐσχατολογικός" προφήτης. Diss., Athen 2005, 288 S.

Papadakis, Konstantinos (Bearb.), Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας. Επισκοπή, 26 Σεπτεμβρίου 2009: „Ο από Πέτρας Μητροπολίτης Κρήτης Τίτος Β' ο Ζωγραφίδης και η εποχή του", Δήμος Επισκοπής Πεδιάδος 2010, 299 S. (ISBN 978-960-89122-2-9)

Papathanasiou, Athanasios N., An Orphan or a Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion. An Orthodox Approach, Sonderdruck aus: *Assaad E. Kattan - Fadi A. Georgi (eds.)*, Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture, Münster-Tripolis 2011, S. 133-154

Ders., The Church as mission, in: Fr. Alexander Schmemann's Liturgical Theology Revisited, 60 (2010) 6-41

Papatzanakis, Georgios E., Ἡ ἔννοια τῆς διακονίας καί τά γνωρίσματά της στίς ποιμαντικές ἐπιστολές τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Athen 2011, 95 S. (ISBN 978-960-315-684-0)

Poniros, Evangelos St., Ἑλληνισμός καί Χριστιανισμός ἀπό τήν Καινή Διαθήκη ἕως καί τόν Μέγα Βασίλειο, Athen: Georgianis 2010, 335 S. (ISBN 978-960-316-489-0)

Popescu, Emilian - Teoteoi, Tudor (ed.), Études byzantines et post-byzantines, (Académie Roumaine Société Roumaine d' Études Byzantines 6), Bukarest: Editura Academiei Române 2011, 538 S. (ISBN 978-973-27-2056-1)

The Romanian Patriarchate. Mission – Organizsation – Activities. Album printed with the blessing of His Beatitude Daniel, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, Bucharest: Basilica Publishing House o.J., 67 S. (ISBN 978-973-88672-8-4)

Rumänisches Patriarchat (Hg.), 2010 - Anul omagial al Crezului Ortodox şi al Autocefliei româneşti (Jubiläumsband). Simbolul de credinţa creştin - Ortodox, Bukarest: Cuvântul Vieţii u. Mitropoliei Munteniei şi Dobrogei 2010, 152 S. (ISBN: 978-973-88351-8-4)

Sakkos, Stergios N., Ἀναφορά εὐγνωμοσύνης (Ἀπό τή διακονία τοῦ ἱεροκήρυκα π. Αὐγουστίνου Ν. Καντιώτη στά Γρεβενά, 1945-1950), Grebena: I Agia Barbara 2006, 258 S. (ISBN 960-89133-0-6)

Ders., Ἡ Ανάληψη τοῦ Κυρίου, Thessaloniki: Christianiki Elpis 2009, 125 S. (ISBN 978-960-6805-06-6)

Ders., Ὁ ληστὴς θεολόγος καὶ δάσκαλος, Thessaloniki: Christianiki Elpis 2009, 74 S. (ISBN 978-960-6805-04-2)

Ders., Ἑρμηνεία στό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο, Bd. 1: Kap. 1-8, Thessaloniki: Christianiki Elpis, 2008, 399 S. (ISBN 978-960-6805-02-8). Bd. 2: Kap. 9-16, 2010, 461 S. (ISBN 978-960-6805-10-3)

Seidnader, Martin, Sittlich handeln aus innerem Erleben. Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung, Würzburg: Echter Verlag 2011, VII + 371 S. (ISBN 978-3-429-03323-1)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kinder singen ihren Glauben. 2. Aufl., 27. April 2010, (Die deutschen Bischöfe. Liturgiekommission 31), Bonn 2010, 40 S.

Dass., Elektronische Medien bei Kirchenführungen und -besichtigungen. Orientierungshilfe. 21. Juni 2011, (Arbeitshilfen 240), 35 S.

Dass. (Hg.), Prävention von sexualisierter Gewalt an Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Handreichung für katholische Schulen, Internate und Kindertageseinrichtungen. 25. November 2010, (Die deutschen Bischöfe. Kommission f. Erziehung und Schule), Bonn 2010, 35 S.

Dass., Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit. Indien. Beispiele aus dem Bundesstaat Orissa, (Arbeitshilfen 241), Bonn 2010, 11 S.

Dass., Religionsfreiheit – der Weg zum Frieden. Welttag des Friedens. 1. Januar 2011, (Arbeitshilfen 242), Bonn 2011, 23 S.

Dass., Alles unter einen Hut gebracht? Familienpastorale Arbeitshilfe 2011 zum Familiensonntag, (Arbeitshilfen 243), Bonn 2011, 42 S.

Dass. (Hg.), Handreichung der Jugendkommission zur Prävention von sexualisierter Gewalt im Bereich Jugendpastoral. 24. Januar 2011, (Die deutschen Bischöfe - Jugendkommission 33), Bonn 2011, 45 S.

Dass. (Hg.), Die Zukunft der Pflege im Alter - Ein Beitrag der katholischen Kirche, (Die deutschen Bischöfe 92), Bonn 2011, 43 S.

Dass., Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie. Ein Expertentext zu den ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Energieversorgung. 16. Mai 2011, (Arbeitshilfen 245), Bonn 2011, 52 S.

Dass. (Hg.), Chancengerechte Gesellschaft. Leitbild für eine freiheitliche Ordnung. 27. Juni 2011, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 34), Bonn 2011, 38 S.

Dass. (Hg.), Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. - Ein medienethisches Impulspapier, (Die deutschen Bischöfe - Publizistische Kommission 35), Bonn 2011, 88 S.

Dass. (Hg.), Kirchliche Anforderungen an die Religionslehrerbildung. 23. September 2010, (Die deutschen Bischöfe 93), Bonn 2011, 48 S.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der EKD (Hgg.), Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Sammlung kirchlicher Texte, 2. erweiterte Aufl. Mai 2011, (Gemeinsame Texte 17), Bonn/Hannover 2011, 102 S.

Wyrwoll, Nikolaus, Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010, 147 S. (ISBN 978-2-9700643-7-4)

Ders. (Editor and Compiler), Orthodoxia 2011, Regensburg: Ostkirchliches Institut 212010, XIII + 307 S. (ISBN 978-3-905949-02-5)

Zafiris, Chrysostomos G. (Metropolit v. Peristerion), Ἡ Οἰκουμενικότης τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἡ ἐπαναλειτουργία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης καὶ αἱ αἰτιάσεις τῆς Τουρκίας, Sonderdruck aus der Festschrift der Hl. Synode der Kirche Griechenlands zum Gedenken an Seine Heiligkeit, den Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Herrn Christodoulos, Athen 2011, S. 5-71

Zollitsch, Robert, Zukunft der Kirche - Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche. Impulsreferat v. Erzbischof Dr. Robert Zollitsch bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 20. September 2010, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofkonferenz*, (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 27), Bonn 2010, 26 S.

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat für Kirchenrecht an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Augoustinos (Lambardakis)
Dr. theol. h.c., Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2, D-53227 Bonn

Chouvarda, Thomai
Dr. theol., Religionslehrerin
Leof. Dimokratias 49, GR-57013 Thessaloniki

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Felmy, Karl Christian
Univ.-Prof. i.R., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c., für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg
Adam-Krafft-Str. 2, D-91090 Effeltrich

Koios, Nikolaos
Ass. Prof., Dr. theol., für christliche Ethik an der Kirchlichen Hochschule in Thessaloniki
GR-54006 Thessaloniki

Koslowski, Jutta
Dr. theol., Diplom Sozial-Pädagogin (FH)
Gnadenthal 7, D-65597 Hünfelden

Larin, Barbara (Schwester Vassa)
Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Universität Wien
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Modesto, Johannes
Dr. theol., Fachreferent beim Leiter des Referates Pastorale Dienste des Erzbischöflichen Ordinariats München
Rochusstr. 5, D-80333 München

Moga, Ioan
Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Wien, Priester der rumänischen orthodoxen Kirche
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Moschos, Dimitrios
Ass. Prof., Dr. theol., für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Athen Ano Ilissia (Panepistimioupolis),
GR-15702 Athen

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

Panagopoulos, Georgios
Ass. Prof., Dr. theol., Dipl. jur., für Dogmatik an der Kirchlichen Hochschule Vellas von Ioannina
Sint. Sissi 55, GR-26331 Patras

Sakvarelidze, Nino
Dr. theol., wiss. Mitarbeiterin am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Sardaryan, Diradur
Dr. theol., Priester der Armenischen Orthodoxen Kirche in Deutschland
Schelmenstr. 25, D-73035 Göppingen

Seidnader, Martin
Dr. theol., Dipl. Sozialpädagoge (FH), Pastoralreferent
Am Schlossplatz 6, D-83646 Bad Tölz

Tinnefeld, Franz
Univ.-Prof. em., Dr. phil., Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München
Amalienstr. 52/3, D-80539 München

Vantsos, Miltiadis
Ass. Prof., Dr. theol., für christliche Ethik an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki
GR-54006 Thessaloniki

Vlantis, Georgios
Dipl. theol., M.th., wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Emil-Riedel-Str. 11, D-80538 München

Vletsis, Athanasios
Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl
für Systematische Theologie an
der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Sachenmeierstr. 35c, D-80636 München

Wallraff, Martin
Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel
Heuberg 33, CH-4051 Basel

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.

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 (25 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 γιὰ μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιῶδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée …«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»… ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν …«

Ἐκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D – 80539 München

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou*** (Hg.), Bild und Glaube. Nikaia II. 787 – Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

2) ***Ders.*** (Hg.), Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

3) ***Ders.*** (Hg.), Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

4) ***Ders.*** (Hg.), Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 – 8586)

5) ***Ders.*** (Hg.), Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,– € (»Orthodoxes Forum« 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 – 8586)

6) ***Ders.*** (Hg.), Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 € (»Orthodoxes Forum« 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933– 8586)

7) ***Ders.*** (Hg.), Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2005, 382 S., 34,– € (»Orthodoxes Forum« 19, 2005, ISSN 0933– 8586)

8) ***K. Nikolakopoulos*** (Hg.), Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie, St. Ottilien 2007, 358 S., 34,– € (»Orthodoxes Forum« 21, 2007, ISSN 0933 – 8586)

9) ***Ders.*** (Hg.), Johannes Chrysostomos: Zum 1600. Todestag des Kirchenvaters (407-2007), St. Ottilien 2008, 163 S., 19,– € (»Orthodoxes Forum« 22, 2008, Heft 1 ISSN 0933 – 8586)

10) ***Ders.*** (Hg.), Hl. Basileios der Große: Die 1630. Wiederkehr seines Todesjahres (379 – 2009), St. Ottilien 2009, 145 S., 19,– € (»Orthodoxes Forum« 23, 2009, Heft 2 ISSN 0933 – 8586)

11) ***Ders.*** (Hg.), Das liturgische und patristische Profil der Orthodoxen Theologie, St. Ottilien 2010, 145 S., 19,– € (»Orthodoxes Forum« 24, 2010, Heft 1, ISSN 0933 – 8586)

Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie (VIOTh)

Bd. 1: ***G. Grimm – Th. Nikolaou (Hgg.)***, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., 12,78 € (ISBN 3-98034 37-0-7)

Bd. 2: ***Alexander Schmemann***, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von ***Elmar Kalthoff***, St. Ottilien, 2. Auflage 2007, 112 S., 19,80 €, (ISBN 978-3-8306-7272-2)

Bd. 3: ***Theodor Nikolaou***, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S., 19,– € (ISBN 3-88096-362-2)

Bd. 4: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.–29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von ***Radu Constantin Miron***, St. Ottilien 1996, 145 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-430-0)

Bd. 5: ***Kyriakos Savvidis***, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997, 227 S., 19,– € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 6: ***Georgios I. Mantzaridis***, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 137 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 7: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, 172 S., 19,94 € (ISBN 3-8265-7719-1)

Bd. 8: ***Theodor Nikolaou***, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, 306 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7219-5)

Bd. 9: ***Theodor Nikolaou (Hg.)*** in Zusammenarbeit mit ***Konstantin Nikolakopoulos – Anargyros Anapliotis***, Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2006, 318 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7230-6)

Reihe: Liturgische Texte und Studien (LTS)

(Bd. 1:) ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchenweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, München: Institut für Orthodoxe Theologie 1995, 79 S., 4,– €

Bd. 2: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, Schliern b. Köniz 1999, 91 S., 14,60 € (ISBN 3-906596-04-4)

Bd. 3: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, 2. Auflage, München 2002, 81 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-2-3)

Bd. 4: Der Gottesdienst der Sakremente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, 2. Auflage, München 2009, 84 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-3-1)

Bd. 5: ***Elmar Kalthoff***, Die elf Auferstehungsevangelien. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung, München 2004, 70 S., 6,– € (ISBN 3-9803437-4-X)

Bd. 6: Ἱεροὶ Κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων. Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Anargyros Anapliotis***, St. Ottilien 2009, 75 S. (ISBN 978-3-8306-7370-5)