

Hied

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

eos EOS VERLAG
ERZABTEI ST. OTTILIEN

26. Jahrgang · 2012 · Heft 1

ZA 7136

ZfD

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

DOKUMENTE

1. Orthodoxe Bischöfe legen Musterzeugnis für Ökumenismus vor

2. Hirtenwort der Orthodoxen Bischöfe zur ökumenischen Konferenz in Deutschland

3. Trauer in Paris: Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche

4. Dokument der Ökumenischen Konferenz der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011)

5. Thesen der Orthodoxen Bischöfe zur Ökumene

6. Ökumenische Konferenz der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011)

INHALT ZUR CHRONIK

7. Ökumenische Konferenz der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011)

GESENDTE SCHRIFTEN

8. Ökumenische Konferenz der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011)

9. Ökumenische Konferenz der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011) – Ein Dokument der Orthodoxen Bischöfe in Deutschland (2011)

26. Jahrgang – 2012 – Heft 1

Orthodoxes Forum

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

Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis
Dipl. theol. Georgios Vlantis

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: Dipl. theol. 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

ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort.....	5
Sotirios Despotis, „Am Anfang war die Hochzeit: Jesu erstes Zeichen im Johannesevangelium.“ Die biblischen Assoziationen der Hochzeit in Kana (Joh 2, 1-12).....	7
Alexej Poljakow, Die viktorianische Strömung in der russischen orthodoxen Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts und das Verhältnis der Kirche gegenüber dem sowjetischen Staat.....	27
Ciprian Burlacioiu, Leuenberger Konkordie, Meissener Erklärung und die daraus entstandenen Gemeinschaften. Orthodoxe Betrachtungen.....	35
Elmar Kalthoff, Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai? Versuch einer Klarstellung.....	53
Stavros S. Fotiou, „Co-educational peace“: the catholic dimension of Christian Education.....	65
DOKUMENTE	75
A. Orthodoxe Bischöfe legen Mustersatzung für Pfarrkonferenzen vor.....	75
B. Hirtenwort der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zum Religionsunterricht.....	78
C. Tribute to Pope Shenouda III and condolence message to the Coptic Orthodox Church.....	80
D. Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (Bonn-Dortmund, Februar 2012).....	81
E. Hirtenbrief der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zum Beginn der Heiligen und Großen Fastenzeit des Jahres 2012.....	99
REZENSIONEN	103
CHRONIK	117
ANHANG ZUR CHRONIK	151
<i>In Memoriam</i> : Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos (*1933-†2012), Theologe der Kirche und Träger des kirchenväterlichen Geistes und Denkens in der zeitgenössischen Welt.....	151
EINGESANDTE SCHRIFTEN	157
AUTOREN	160
ABKÜRZUNGEN	161

Geleitwort

Mit vorliegendem Heft unserer theologischen Fachzeitschrift „Orthodoxes Forum“, das zugleich den 26. Jahrgang eröffnet, dürfen wir uns nun des gerade abgeschlossenen 25. Jubiläums seit der Erstaussgabe der Zeitschrift rühmen. Mit Konsequenz und Treue zur orthodoxen Tradition können wir mit Stolz auf die Beiträge dieser 25 Jahre zurückblicken. Darüber hinaus zeichnen auch die Inhalte des vorliegenden Heftes das beabsichtigte Profil unserer Zeitschrift aus: *Hervorhebung der orthodoxen Theologie und Spiritualität*, sowie *Intensivierung der ökumenischen Verständigung*. **Ersteres** kommt durch die interessanten Aufsätze von mehrheitlich jungen Wissenschaftlern aus verschiedenen orthodoxen Ländern (die ersten drei Beiträge stammen von einem griechischen, einem russischen und einem rumänischen Nachwuchstheologen) zum Ausdruck, **Letzteres** lässt sich anhand der diesmal umfangreichen Dokumente des Heftes erahnen.

Ab diesem Heft freut sich das Gremium unserer Schriftleitung, einen weiteren jungen orthodoxen Wissenschaftler willkommen heißen zu dürfen. Wir nehmen unseren wissenschaftlichen Mitarbeiter und Doktoranden, Herrn Dipl. theol. *Georgios Vlantis* mit ins Boot unseres „Orthodoxen Forums“ und wünschen ihm eine gute Seereise auf den Gewässern der Theologie.

Konstantin Nikolakopoulos

„Am Anfang war die Hochzeit: Jesu erstes Zeichen im Johannesevangelium.“ Die biblischen Assoziationen der Hochzeit in Kana (Joh 2, 1-12)¹

von Sotirios Despotis, Athen

Überblick über die Perikope²

I. EINLEITUNG (Zeit-Ort-Dramatis Personae)

Joh 2 ¹Am dritten Tag fand in Kana in Galiläa eine Hochzeit statt, und *die Mutter Jesu* war dabei.

² Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit eingeladen.

II. HAUPTTEIL

a) APORIE-NOTLAGE (Klimax)

³ Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm:

Sie haben keinen Wein mehr.

⁴ Jesus erwiderte ihr:

Was willst du von mir, Frau?

Meine Stunde ist noch nicht gekommen.

b) DER LOGOS VON JESUS

⁵ Seine Mutter sagte zu *den Dienern*:

Was er euch sagt, das tut!

⁶ Es standen dort sechs steinerne Wasserkrüge, wie es der Reinigungsvorschrift der Juden entsprach; jeder fasste ungefähr hundert Liter.

⁷ Jesus sagte zu den Dienern:

Füllt die Krüge mit Wasser! (QUANTITÄT)

Und sie füllten sie bis zum Rand.

⁸ Er sagte zu ihnen:

Schöpft jetzt, und bringt es dem, der für das Festmahl verantwortlich ist.

Sie brachten es ihm.

c) DIE APORIE DES ARCHITRIKLINOS

⁹ Er kostete das Wasser, das zu Wein geworden war.

Er wusste nicht, woher der Wein kam;

die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es.

Da ließ er den Bräutigam rufen

¹ Aus der umfangreichen diesbezüglichen Literatur sei hier verwiesen auf: *M. Hengel*, The Interpretation of the Wine Miracle at Cana. John 2:1-11, Glory of Christ in the New Testament, (hrsg. *L.D. Hurst* – *N.T. Wright*), Oxford 1987, S. 83-112. *W. Lütgehetmann*, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11), Regensburg 1990. *E. Little*, Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6:1-15), Paris 1998.

² Dem Text liegt die Deutsche Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1980, zugrunde.

¹⁰ und sagte zu ihm:

*Jeder setzt zuerst den guten Wein vor
und erst, wenn die Gäste zu viel getrunken haben, den weniger guten.
Du jedoch hast den guten Wein bis jetzt (ἄρτι) zurückgehalten. (Ironie)*

III. EPILOG (Zeit-Ort-Dramatis Personae)

¹¹ So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa,
und offenbarte seine Herrlichkeit,
und seine Jünger glaubten an ihn.

¹² Danach zog er mit seiner Mutter, *seinen Brüdern* und seinen Jüngern *nach Kafarnaum*
hinab.

Dort blieben sie einige Zeit.

Das Zeichen der Hochzeit in Khirbet Kenna³, 14 km nördlich von Nazareth, ist nach dem Johannesevangelium (Joh) nicht nur ἡ ἀρχὴ der Semeia Jesu, weil es zeitlich das erste von den sieben ist, sondern weil es das hermeneutische Prinzip bildet⁴, sodass der Hörer/Leser die johanneische Christologie (die Identität und die Wirkung der Parusie von Logos/Jesus Christus) versteht. Diese Christologie wird im ersten Epilog zusammengefasst: Noch *viele andere Zeichen*, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus *vor den Augen* seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben damit (a) ihr glaubt, dass Jesus *der Messias* ist, *der Sohn Gottes*, und (b) damit ihr durch den Glauben *das Leben* habt in seinem Namen (20, 30-31). Vorher proklamierte Thomas: *Mein Herr und mein Gott!* (20, 28) und Jesus hat ihm erwidert: *Selig sind, die nicht sehen und doch glauben* (20, 29). Vor dem zweiten Epilog offenbart der Auferstandene seine Identität seinen Jüngern durch ein Netz voller 153 Fische und ein Frühstück (21, 6).

In diesem Aufsatz werde ich versuchen, die alttestamentlichen Assoziationen der Kana-Erzählung zusammenzufassen, so dass die *Multisemantik* dieser Perikope erkannt wird⁵.

³ Nach den meisten Exegeten ist dieses und nicht Kefr Kana 8 km nördlich von Nazareth der Ort des Wunders. Vgl. Ch. Karakolis, Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο Κατὰ Ιωάννη Ευαγγέλιο, Thessaloniki 1997, S. 95-118, hier S. 96; M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, Regensburg 2009, S. 210; Vgl. Jos., Vit. 86. Weitere symbolische Deutungen des Ortsnamens „Kana“ siehe bei Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium. Handbuch zum Neuen Testament 6, Tübingen 2005, S. 153.

⁴ B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, (Coniectanea Biblica, New Testament Series 6), Gleerup 1974, S. 110.

⁵ Über die Beziehung zwischen Joh und dem Alten Testament siehe zuletzt Ruben Zimmermann, Jesus Im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10, in: Jörg Frey, Udo Schnelle, Juliane Schlegel (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums: Das Vierte Evangelium in Religions- und Traditionsgeschichtlicher Perspektive, Tübingen 2004, S. 81-116. Gegen Günter Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, (MSSNTS 22), Cambridge 1974, der sechs Formen der Bezugnahme aufzeigte (a. Zitate, b. Offensichtliche Anspielungen, c. Wahrscheinliche Anspielungen, d. Mögliche Anspielungen, e. Jüdische Gesetzliche Bräuche, Feste und ähnliches, f. Formale Parallelen sprachlicher oder theologischer Art), scheint ihm eine elementare Differenzierung in explizite und implizite Bezugnahmen auf das Alte Testament weiterführend. Explizit soll eine Rückbindung auf das Alte Testament nur dann bezeichnet werden, wenn der Evangelist selbst einen entsprechenden Hinweis auf eine schriftliche Quelle gibt (z. B. durch eine Einleitungsformel), implizit ist die Schriftverwendung hingegen, wenn eine solche Angabe fehlt und somit bis zu einem gewissen Maß

Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet der wissenschaftliche Konsens, dass „die Vorstellungsrahmen und der sprachliche Hintergrund für das Johannesevangelium in vielfacher Hinsicht [vom] Alten Testament abgegeben werden“⁶. Es ist zwar bemerkenswert, dass in der Kanaperikope keine „explizite Bezugnahme auf das Alte Testament“ existiert. Doch im Johannesevangelium liegt „der eigentliche Schwerpunkt der Verwendung des Alten Testaments [...]“, nach Hengel⁷, „bei den viel zahlreicheren Anspielungen und der Übernahme alttestamentlicher Motive“⁸.

Da die Kanaperikope, die möglicherweise aus der Semeia-Quelle⁹ stammt, als Teil eines harmonischen Ganzen (des Evangeliums) vorliegt¹⁰, werden neue Perspektiven im Bereich der Intertextualität in Bezug auf das AT geöffnet, wenn wir auch den Kontext dieser Erzählung mit in Betracht ziehen. Deswegen betrachten wir zuerst den Kontext der Kanaperikope und richten dann den Fokus unserer Untersuchung auf die alttestamentlichen Assoziationen.

A. Der Kontext der Kanaperikope

1. Obwohl die Hochzeit nach Rabbinen am vierten Tag der Woche stattfand (mKet 1,1)¹¹, erklärt Johannes emphatisch, dass das erste Zeichen schon am dritten Tag geschah. Diese zeitliche Bestimmung, die am Anfang des Satzes steht (*Am dritten Tag fand die Hochzeit statt*), verbindet unmittelbar das Ereignis in Kana mit der Begegnung Jesu mit Nathanael, der auch aus Kana stammte (21, 2). Diese Begegnung, *welche die Bildung des engen Kreises der Diakonen* (12, 26) und *Freunde* (15, 14) Jesu krönt, wird mit der ersten Offenbarung *Amen-Amen* vollendet:

⁴⁹ Natanaël antwortete ihm: *Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!*

⁵⁰ Jesus antwortete ihm: *Du glaubst, weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah?*

Du wirst noch Größeres sehen!

⁵¹ Und er sprach zu ihm: *Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn* (Joh 1, 49-51; vgl. Gen 28, 12)

ungewiss bleiben muss, ob z. B. die Nennung eines Namens wie ‚Jakob‘ zum Brunnen in Joh 4,5 einen Hinweis auf einen alttestamentlichen Text (hier z. B. Gen 48,22; Jos 42,32) oder auf eine Lokaltradition der Samaritaner darstellt (Seite 85).

⁶ W. Kraus, Johannes und das Alte Testament, ZNW 88 (1997) 1-23, hier 1.

⁷ M. Hengel, Die Schriftenauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBTh 4 (1989) 249-288, hier 282.

⁸ Über die eventuelle Beziehung zwischen dem Kanawunder und dem Dionysuskult siehe zuletzt P. Wick, Jesus gegen Dionysos? Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums, Biblica 85 (2004) 179-198. M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, Regensburg 2009, S. 203-208.

⁹ Diese Hypothese von Bultmann wurde zuletzt auch von den Kommentaren von S. Agouridis, Το Κατὰ Ιωάννην Ευαγγέλιο. Α' Κεφ. 1-12, Athen 2005 und M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, Regensburg 2009 angenommen.

¹⁰ Nach Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen 2005, S. 151. Denn selbst wenn hier tatsächlich ein „Quellenstück“ zugrundeliegen sollte, scheint uns allein ein solches Verfahren angemessen, weil ja auch in diesem Falle der Autor jedes der darin vorgefundenen Wörter zu seinem eigenen und seinen neuen Kontext zu dem gemacht hätte, was diesen neuen Gebrauch der möglicherweise alten Wörter nun definiert.

¹¹ K. Wengst, Das Johannesevangelium. 1 Teilband: Kapitel 1-10, Stuttgart 2003, S. 108.

Ein bei den Synoptikern unbekannter Jünger¹², der als *echter Israelit* und im Gegensatz zu Jakob in Gen 27, 30-40 als *ein Mann ohne Falschheit* (1, 47; vgl. Zeph 3, 8-15) gepriesen wird, aber auch die anderen Jünger, bekommen die folgende Verheißung: während des Gefolges Jesu, der in seiner Person die Tora und die Weisheit¹³ ersetzt, werden *sie noch Größeres* als die Verwirklichung des Ankommens des nationalen Meschiah-Königs erleben. Sie werden wahrhaftige Israeliten (Ορῶντες, *Philo*, Som 2.173), indem sie schon bei der irdischen Parusie des Menschensohnes sehen werden, dass er gleichzeitig (a) die Leiter ist, die das Ungeschaffene mit dem Geschaffenen überbrückt, (b) die Bethel, das Haus/der Tempel Gottes auf der Erde und (c) das Tor des Himmels ist (Gen 28)¹⁴. Der *dem Fleisch nach* Israel bekam durch diese Vision die Verheißung der Fülle des Guten und einer erfolgreichen Ehe. Die Jünger (die nicht aus dem Blut, ... sondern aus Gott geboren sind 1, 13), als Repräsentanten des bewahrten Restes Israels¹⁵, sehen zwei Tage danach (also den dritten Tag) den Kabod (δόξα) Jesu durch das erste Semeion und glauben an Ihn, im Gegensatz zu den Hausdienern, die *das Wasser* (und nicht den Wein!) geschöpft hatten und *es wussten*, aber weder ἔγνωσαν¹⁶ noch glaubten. Die ganze Perikope mit dem unvollständigen Schluss gipfelt mit der Formulierung ἕως ἄρτι.

¹² Kyrrill von Alexandrien, Expositio in Psalmis: PG 69, 1157 1, verwechselt Ihn mit Σίμωνα τὸν Καναναῖον wegen falscher Etymologie der letzten Bestimmung (Mk 3, 18; Mt 10, 4 vgl. Lk 6, 15; Apg 1, 13). Vgl. Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, A.D. 13-14, Historia ecclesiastica 2, 40-49; R.E. Brown, The Gospel according to John [i-xii], Garden City, New York 1966, S. 98, zitiert eine apokryphe Tradition: "Mary was the aunt of the bridegroom, whom an early 3rd-century Latin preface identifies as John son of Zebedee. This is to be associated with the tradition that Salome, wife of Zebedee and mother of John, was Mary's sister, a relationship which makes John the cousin of Jesus".

¹³ Im Hintergrund des johanneischen Prologs steht Sir. 24.

¹⁴ Das ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου kann so gelesen werden, dass Engel hinaufsteigen und herabsteigen auf ‚Ihn‘ nämlich Jakob. K. Wengst, Das Johannesevangelium. 1 Teilband: Kapitel 1-10, Stuttgart 22003, S. 104 (vgl. Joh 3, 13: Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn). Es ist bemerkenswert, dass die Jakobsvision von Josephus nicht nur mit einer erfolgreichen/kinderreichen Ehe kombiniert wird, sondern auch mit dem Versprechen der Fülle des Guten: „Ἰάκωβ, πατὴρς ὄντα σε ἀγαθοῦ καὶ πάππου δόξαν ἀρετῆς μεγάλης εὐραμένον κάμνειν ἐπὶ τοῖς παρούσιν οὐ προσῆκεν, ἀλλ’ ἐλπίζειν τὰ κρείττονα· καὶ γὰρ ἄφθονος ἐκδέξεται σε μεγάλων ἀγαθῶν παρουσία πρὸς τὸ πᾶν κατὰ τὴν ἐμὴν ἐπικουρίαν. Ἀβραμόν τε γὰρ ἐγὼ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας δεῦρο ἤγαγον ἐλαινόμενον ὑπὸ τῶν συγγενῶν, καὶ πατέρα τὸν σὸν εὐδαίμονα ἀπέφηνα· ὧν οὐχ ἦττω μοῖραν εἰς σὲ καταθήσομαι· θαρρῶν οὖν καὶ ταύτην πορεύου τὴν ὁδὸν ἐμοὶ προπομπῇ χρώμενος· ἀνυσθήσεται γὰρ σοι γάμος, ἐφ’ ὃν ἐποπύδακας, καὶ γενήσονται σοι παῖδες ἀγαθοί, τὸ δὲ πλῆθος αὐτῶν ἀριθμοῦ κρείττον ἔσται, μείζοσιν υἱοῖς αὐτῶν καταλιμπάνοντες· οἷς ἐγὼ τὸ ταύτης κράτος τῆς γῆς δίδωμι καὶ παισὶ τοῖς αὐτῶν, οἱ πληρώσουσιν ὅσην ἡλιος ὄρα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν. ἀλλὰ μήτε κίνδυνον ὑφορῶ μηδένα μήτ’ εὐλαβοῦ τὸ πλῆθος τῶν πόνων ἐμοῦ ποιουμένου τῶν σοὶπραχθησομένων πρόνοιαν ἔν τε τοῖς νῦν καὶ πολὺ πλεόν ἐν τοῖς ὕστερον.“ (AJ 1.181-184. vgl. Gen 28,13-15: ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς Ἀβραάμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ μη φοβοῦ ἢ γῆ ἐφ’ ἣς σὺ καθεύδεις ἐπ’ αὐτῆς σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου καὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς καὶ πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ ἐπὶ λίβα καὶ ἐπὶ βορρᾶν καὶ ἐπ’ ἀνατολάς καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάσης οὗ ἐὰν πορευθῇς καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι). Die Texte sind dem *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG University of California <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>) entnommen.

¹⁵ Siehe H. Thyen, Das Johannesevangelium, (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen 2005, S. 153.

¹⁶ Über die Bedeutung des γινώσκειν im Johannesevangelium siehe Bultmann, *ThWNT* I 711-713.

Der Hörer versteht, dass *ab jetzt* Jesus, der in der Perikope den Bräutigam ersetzt, den guten Wein anbietet. Die Vollendung dieses Angebots wird erlebt, wenn seine Stunde kommen wird (vgl. ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν: Joh 4, 23).

2. Der Anfang (die ἀρχή) der übrigen sechs Zeichen im ersten Teil des Johannesevangeliums wird gleichzeitig mit dem Lexem ἡμέρα in der ersten Woche des öffentlichen Wirkens Jesu eingegliedert¹⁷. Durch die Phrase τῇ ἐπαύριον (1, 29.35.43) bilden sich schon im ersten Kapitel die folgenden Tage¹⁸:

i: 1, 19-28	Das Zeugnis des Täufers in Betanien <i>Jenseits des Jordans</i>
ii: 1, 29-34	Das Zeugnis des Täufers, wenn er Jesus auf sich zukommen sieht (<i>Gottes Lamm-der Geist fuhr wie eine Taube herab und blieb auf Ihm-Gottessohn</i>)
iii: 1, 35-43	Die ersten Jünger (<i>Andreas-Unbenannter-Simon</i>)
iv: 1, 44-51	Jesus in Galiläa ruft Philippus-Begegnung mit Nathanael
v:	
vi:	Hochzeit zu Kana
vii:	

¹⁷ Jörn-Michael Schröder, Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6, Tübingen-Basel 2003, S. 32-61.

¹⁸ Andere Entwürfe siehe bei L. Kierspel, 'Dematerializing' Religion. Reading John 2-4 as a Chiasm, Biblica 89 (2008) 526-554, hier 533.

Origenes¹⁹ hat schon festgestellt, dass der dritte Tag im Johannesevangelium gleichzeitig der sechste²⁰ Tag²¹ und nicht das Sabbaton der ersten Woche Jesu auf der Erde (1, 10)²² ist. Diese Woche²³ der irdischen Parusie Jesu wird von *dem vielfältigen Zeugnis* seiner Identität seitens Johannes des Täufers, dessen Martyrium schon im Prolog eng mit dem des Verfassers verwoben wird, und seiner ersten fünf Jünger geprägt. Jesus ist der Logos-die Sofia (1, 1-18; vgl. Sir 24), der Kyrios (1, 23), das Lamm Gottes (1, 29), der geisttragende²⁴ Sohn Gottes (1, 34), der Messias (1, 41) und der König Israels (1, 49). Diese christologischen Proklamationen, die sich mit dem Bekenntnis der Samariter, dass Er der Retter der Welt ist, gipfeln (4, 42), fordern eine Kette von positiven Reaktionen gegen Jesus heraus, die die Zahl der Jünger vervielfachen. Jesus identifiziert sich aber mit dem Menschensohn (1, 51). Das Schema der sieben Tage wird auch weiterhin im Johannesevangelium benutzt, in Verbindung mit der Auferstehung des Lazarus aus Betanien (11, 6.17) und der Erhöhung des Menschensohnes am sechsten und achten Tag (Kap. 12-20). Diese Stunde Jesu wird zum ersten Mal im Johannesevangelium bei der Hochzeit zu Kana zitiert.

¹⁹ Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, 6.49.257-9: „Καὶ ἐνθάδε οὖν μετὰ τὰς Ἰωάννου μαρτυρίας, πρώτην μὲν τὴν ὑπὸ κεκραγότηος λεγομένην καὶ θεολογούντος, δευτέραν δὲ πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ λευίτας τοὺς ἀπὸ Ἱεροσολύμων ὑπὸ Ἰουδαίων ἀπεσταλμένους, καὶ τρίτην τὴν πρὸς τοὺς ἐκ τῶν φαρισαίων πικρότερον ἐρωτήσαντας, Ἰησοῦς ἤδη βλέπεται ὑπὸ τοῦ μαρτυρήσαντος, ἐρχόμενος πρὸς αὐτὸν ἔτι προκόπτοντα καὶ βελτίονα γινόμενον· ἥς προκοπῆς καὶ βελτιώσεως σύμβολον ἡ ὠνομασμένη αὐρίον· οἰοῖται γὰρ ἐν ἐξῆς φωτισμῷ καὶ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ παρὰ τὰ πρότερον ὁ Ἰησοῦς ἐρχεται, οὐ μόνον γινωσκόμενος ὡς μέσος ἐσθηκῶς καὶ τῶν οὐκ εἰδόντων, ἀλλ' ἤδη καὶ ὁρώμενος ἦκων τῷ ταῦτα πρότερον ἀποφνηαμένῳ. Πρώτῃ οὖν ἡμέρᾳ αἱ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρᾳ Ἰησοῦς πρὸς Ἰωάννην ἐρχεται· τρίτῃ δὲ ἐστὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν, ἐνδὼν Ἰησοῦ περιπατοῦντι εἰπὼν τὸ «Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ» προτρέπει τοὺς παρόντας ἀκολουθεῖν αὐτῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Καὶ τετάρτῃ θελήσας ἐξελεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν ὁ ἐξελθὼν ζητήσαι τὸ ἀπολωλὸς «εὕρισκε Φίλιππον καὶ λέγει αὐτῷ· Ἀκολουθεῖ μοι». Τρίτῃ δὲ ἀπὸ τῆς τετάρτης, ἥτις ἐστὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατελεγεμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, περὶ οὗ εἰσόμεθα γενόμενοι κατὰ τὸν τόπον.“ An anderen Stellen interpretiert er das Kanawunder allegorisch: „Πρὸ μὲν Ἰησοῦ ἡ γραφὴ ὕδωρ ἦν, ἀπὸ δὲ Ἰησοῦ οἶνος ἡμῖν γεγέννηται“ (Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13.62.465); „ὕστέρησεν ὁ πρότερος οἶνος διὰ τὸ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου, τὸ καλοῦ οἶνου εὐπορηκέναι ἡμᾶς οἷς συνανέγκηται Ἰησοῦς.“ (Origenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, in *catenis* 74.23). Nach *Pirke Aboth* 4.26 ist das Lernen des Gesetzes gleich mit dem Essen von Trauben und Trinken von Wein.

²⁰ Vgl. die Existenz von sechs steinernen Wasserkrügen. Über die Bedeutung von Sechs, das sowohl männlich als weiblich und durch die Kraft der Vermischung beider Prinzipien zusammengesetzte Prinzip siehe *Philo*, *Op Mundi* 13-14. Nach *Plut.*, *Mor.* 1018c der Begriff Sechs „ἔστιν τέλειος [...] καὶ γάμος καλεῖται.“ Siehe *Udo Schnelle*, *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Band I/2: Texte zum Johannesevangelium*, Berlin 2001, S. 105f.

²¹ Nach *B. Olsson*, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, (*Coniectanea Biblica, New Testament Series* 6), Gleerup 1974, S. 103 wurde nach der jüdischen Tradition der dritte Tag der Übergabe der Thora auch mit dem sechsten identifiziert.

²² Bei den Juden wurde auch der erste Tag mitberechnet (vgl. 4,43: Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας. 20,26: Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτῶ). *Theodor von Mopsuestia*, In *Joanne* (Syr.): *CSCO* 116, 39) zählt diesen Tag als den dritten Tag nach der Taufszone (1,29-34).

²³ Parallelismus mit der Woche der Schöpfung wird nicht durch den Verfasser signalisiert. Siehe *M. M. Theobald*, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg 2009, S. 207. Der Sabbat ist im Teil Joh 5-10 ein bevorzugter Tag des Wirkens Jesu als Heiland (5,9.17; 7,21.24; 9,14).

²⁴ Joh 1:32: Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.

3. Die Hochzeit zu Kana wird sehr eng mit der folgenden Perikope, die meistens als *Tempelreinigung*²⁵ titulierte wird (2, 13-25), verbunden. Da wird zum ersten Mal die Auferstehung seines Leibes den dritten Tag angekündigt. Diese Perikope steht in enger Verbindung und antithetischem Parallelismus zur Kanaerzählung. Bindeglieder der zwei Texte sind (a) der dritte Tag, der schon bei Hos 6, 2 ein *Theophanie-Datum* ist²⁶, (b) die Zeichen und (c) die Reaktion auf Diesen. Zusätzliche Objekte der Wirkung Jesu bilden die jüdischen Mittel von Erwerb der Anbetungsreinigung/Heiligkeit. Im ersten Fall handelt es sich um 468-702 Liter Wasser, wie es der Reinigungsvorschrift der Juden entsprach und zwar in Wasserkrügen aus *Stein* (vgl. die Mosestafeln), um das Maximum der Reinigung abzusichern (bShab 96a)²⁷. In der zweiten Perikope herrscht die Anwesenheit *von Verkäufern von Rindern, Schafen und Tauben und (von) Geldwechslern, die dort saßen*. Die meisten dieser Elemente, die zwei Mal in den zwei Versen 14-15 wiederholt werden, stehen in enger Verbindung mit dem Altar der Brandopfer im Tempel, der auch im zukünftigen/eschatologischen Tempel von Ezechiel (Kap. 40-48) eine zentrale Rolle auf Grund des Bedürfnisses Israels nach Sühne der Sünden spielt (besonders in der Periode nach der babylonischen Gefangenschaft 587-538 v. Chr.). Man sollte in Betracht ziehen, dass der Pilger vor seinem Tempelbesuch, *um die Opfer aufgehen zu lassen* (Ex 30, 20), besonders zum Passahfest, mehrmals ins Wasser getauft werden musste, um kultfähig zu werden (11, 55: ἵνα ἁγιάσωσιν ἑαυτούς). Deswegen beobachtet die Archäologie im ersten Jh. n. Chr. (A.D.) einen riesigen Anstieg in der Anwesenheit von miqvaot und kallal²⁸, die mit einem enormen Anstieg des Reinigungsgefühls verbunden werden.

Während Jesus in Kana (abseits vom Kern der Heiligkeit) durch diese riesige Weinumwandlung Vollendung des ehelichen Festes spendete, d.h. Stärkung der horizontalen Koexistenz der Menschen (der Mitglieder der Familie im weiteren Sinn), „gießt“ Er im Tempel (dem jüdischen Thron Gottes), wo auch oberhalb der Tür des Heiligtums der goldene Weinstock als Paradies- bzw. Gottesherrschaftssymbol herrschte²⁹ (Jos. Bell 5.5.4. Ant. 15.11. Tac. Hist. 5.5), seinen Liebeseifer für das Haus seines Vaters aus. Statt Freude herrscht im jüdischen Nabel der Erde (Jub. 8.19)³⁰ der Zorn wegen der Spaltung der vertikalen Beziehung Gottes mit den Menschen. Indem er die Rinder, Schafe, Tauben und die Geldwechsler, die dort saßen (2, 14) wegräumt(entfernt), zielt er nicht nur einfach auf die Reinigung des Tempels, sondern auf die Annullierung des Religionsmittels par excellence, des Opfers. Das Opfersystem, wie es von den Evangelisten nur Johannes erklärt und zwar am Anfang seines Evangeliums, wandelt das väterliche Haus zum Kommerzhaus und die Beziehung zu Gott als Vater und Bräutigam zu einer Transaktion um. Dieses für das ganze Evangelium programmatische Ereignis, das im heiligsten Ort in der Nähe der heiligsten Zeit (*das Paschafest* 2, 13) stattfindet, gipfelt in der Proklamation Jesu: *Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich Selber ihn wieder aufrichten*. So antwortet Jesus denen, die

²⁵ Auf dem Gegenteil vgl. den Titel C. Metzendorf, Die Tempelaktion Jesu, Tübingen 2003.

²⁶ W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11), Regensburg 1990, S. 301.

²⁷ K. Wengst, Das Johannesevangelium. 1 Teilband: Kapitel 1-10, Stuttgart 22003, S. 110.

²⁸ Shimon Gibson, Οι τελευταίες ημέρες του Ιησού, Athen 2009, S. 131-3.

²⁹ Vgl. Jer 2:21; Ez 19:10; Joel 1:7. T. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes; eine archäologische-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I: Der Tempel Salomos, Leiden 1970, 1146-7.

³⁰ Joachim Gnllka, Die Nazarener und der Koran: eine Spurensuche, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2007, S. 133.

aufgrund Dtn 13, 2-6; 18, 22 um Zeichen bitten, als Bestätigung, dass er der neue Moses ist. Auf diese Weise wird das letzte Pascha Jesus vorausgesagt, als sich Christus opfert als das wahre österliche Lamm Gottes, das die Sünde der Welt αἰρεῖ, aufhebt und gleichzeitig hinweg nimmt (1, 29)³¹. Jesus wandelt auf der einen Seite das Reinigungswasser in Wein um und relativiert so indirekt *die Kultweisungen der Tora*, so dass das Hochzeitsfest vollendet wird. Auf diese Weise stärkt er die horizontale Beziehung der Menschen und den Oikos im multikulturellen Galiläa. Auf der anderen Seite stürzt er im Kern der Heiligkeit (Jerusalem) den Religions- und Opfermechanismus um und ersetzt *den Tempel* durch seinen Leib, um die *vertikale Sohnesbeziehung des Gottes zu den Menschen*, die durch das Opfer in Kommerz umgewandelt wird, wiederherzustellen. In seiner ersten Aktion, die sich abseits der heiligen Rahmen (hl. Zeit und Raum) abspielt, wird seine Anwesenheit als Freudenfaktor erlebt, wohingegen der Eifer Jesu in seiner zweiten Aktion als Zorn erfahren wird. Beide Aktionen sind die zwei Seiten derselben Münze und haben eine programmatische Funktion für die Lesung des ganzen Evangeliums.

Bemerkenswert ist die Parallelität zwischen dem Epilog der Einheit 2, 1-24 (Kanawunder und 'Tempelreinigung') mit den Epilogen 12, 16-19 (Epilog des ersten Teils des Johannesevangeliums) und 20, 29-31 (Epilog des ganzen Evangeliums):

2, 22-24: Ὅτε οὖν ἡγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ³².

12, 16-19: ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. Ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. διὰ τοῦτο [καί] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον. οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς αὐτούς: «θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἰδε ὁ κόσμος ὅπισω αὐτοῦ ἀπῆλθεν».

20, 29-31: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεῦ[σ]ῃτε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

4. Das Kanawunder wird auch seitens des Verfassers mit der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten verbunden (4, 46-54). Das zweite Zeichen wird mit dem Hinweis eingeleitet: Jesus kam wieder nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte (4, 46), und wird auch in Kana vollbracht, ebenfalls zwei Tage, nachdem die Samariterin den *Wasserkrug* stehen lässt, und nach der *Berufung* der Samariter, die Jesus als Retter (Σωτὴρ) der Welt erkannt hatten (4, 28). Beide Zeichen³³, im Unterschied zu den anderen Fünf, werden

³¹ Diese Erhöhung geschieht auch in der Anwesenheit seiner Mutter, die auch *Frau* benannt wird, und des geliebten Jüngers, der die Stelle der Brüder Jesu übernimmt. Es folgt das *Ich dürste* (Joh 19,28), der Stoß der Lanze in seine Seite, der Herausfluss von Blut und Wasser (Joh 19,34), die Salbung seines Körpers durch eine Fülle von Parfümen, das Begräbnis im Garten durch Josef und das Zusammentreffen mit Maria von Magdala und Thomas (Joh Kap. 20).

³² Vgl. den Epilog von Kanaperikope: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

³³ Nach *Jörn-Michael Schröder*, Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6, Tübingen-Basel 2003, S. 65-66, haben

nicht von einem Diskurs bzw. einem Kommentar begleitet. Der Leser bzw. Zuhörer wird alleingelassen, die christologische Botschaft selbst herauszufiltern. Nur diese beiden Zeichen fordern den Glauben heraus: das Erste in einer jüdischen Umwelt und das Zweite in einer heidnischen. Die zwei Wunder in Kana rahmen eine Einheit (2, 1 - 4, 54 *Inclusio*) ein, die nach Kierspel³⁴ folgendem Chiasmus folgt³⁵:

A Miracle in Cana (2, 1-12)

B New Temple: Not in Jerusalem (2, 13-22)

C Salvation: God loves the world and gave his Son/eternal life/'see kingdom of God' (3, 1-21)

C' Judgment: God loves the Son and gave him πάντα/ life/'see life' (3, 22-36)

B New Temple: Not in Garizim (4, 1-42)

A Miracle in Cana (4, 43-54)

In dieser Einheit spielen die Motive des Wassers (3, 5.23-25; 4, 6) und der Hochzeit (3, 29-30) Begegnung mit der Samariterin 4, 14-26, vgl. Gen 24, 1-67; 29, 1-14³⁶, die zuerst in der Kanaperikope begegnen, eine zentrale symbolische Rolle³⁷.

B. Die alttestamentlichen Assoziationen der Kanaerzählung

Die Betrachtung der Perikope in Ihrem Kontext und besonders im Zusammenhang mit dem folgenden Abschnitt, der sogenannten *Tempelreinigung*, kann uns neue Perspektiven im Bereich der Intertextualität mit dem AT öffnen:

1. Fast alle Kirchenväter betrachten das Semeion als Beweis des Faktums, dass Jesus der Schöpfer ist. Das wurde schon mit dem hymnischen Prolog über den Logos dem Hörer bekannt. Auf diese Weise verbinden sie *den Anfang der Zeichen* mit dem *Anfang* der Zeit und des Weltalls (1, 3). Der Logos, der *einziggeborene Gott*, ist der Spender des Lebens, des Lichtes, der reichlichen Charis (*Hesed*) und der Wahrheit. Durch das erste Zeichen vergewissern sich in Praxis dieser Christo-Logie auch die Jünger, die im Epilog des Logoshymnus bestätigen, dass *wir seine Herrlichkeit gesehen [haben], die Herrlichkeit des einzigen Sohnes*

die zwei Zeichen die entsprechenden Eliawunder im 1 Kön 17 als Hintergrund.

³⁴ Vgl. L. Kierspel, 'Dematerializing' Religion: Reading John 2-4 as a Chiasm, *Biblica* 89 (2008) 526-554. Er folgt G. Mlakuzhyil, The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, *Analecta Biblica* 117 (1987) 237, ausser: C (2,23-3,21): Dialogue with Nicodemus on birth from above and discourse on eternal life. C' (3,22-4,3): Dialogue of John the Baptist with his disciples on the groom from above and discourse on life. (Bridge-verse: 4,1-3). Nach Mlakuzhyil hat Joh christozentrische Struktur. Es besteht aus 1) dem Buch von Jesuszeichen (2,1-12,50) und 2) dem Buch von Jesusstunde (11,1-20,29), vorangegangen von einer christozentrischen Einleitung (1,1-2,11) und gefolgt von einer christozentrischen Zusammenfassung (20,30-31) und ein Anhang (21,1-25). Das Buch von Jesuszeichen besteht aus drei Einheiten: 1) Jesusausgangszeichen und Treffen (von Kana zu Kana) (2,1-4,54), 2) Jesuswerken, Zeichen und Diskussionen (an den jüdischen Festen) (5,1-10,42) und 3) das klimatische Zeichen und das Kommen der Stunde Jesu (Brücke Kapitel) (11,1-12,50).

³⁵ Besonders im Judentum wurden der Exodus und das Schließen des Bundes auf dem Sinai mit dem Motiv der Ehe des Jahwe mit seinem Volk assoziiert. E. Stauffer, γαμέω, ThWNT I 646-655, 652.

³⁶ Gerald Wheaton, The Role of Jewish Feasts in John's Gospel (*Diss.*) <http://hdl.handle.net/10023/942>, University of St. Andrews Scotland 2009, 31f.

³⁷ M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, Regensburg 2009, S. 210. In der nächsten Einheit (kap. 5-10), die hauptsächlich in Jerusalem in Verbindung mit Festen (Sukot und Chanukka) abgespielt wird, trifft Jesus die allmähliche Negation seitens der Juden.

vom Vater, voll Gnade und Wahrheit (1, 14)³⁸. Auffälligerweise zitieren die Kirchenväter als Bindeglied der zwei Texte den *dritten Tag* nicht, der in Gen 1, 9-13 folgendermaßen beschrieben wird: „Dann sprach Gott: *Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde*. So geschah es. Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. *Gott sah, dass es gut war*. Dann sprach Gott: *Das Land lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, und von Bäumen, die auf der Erde Früchte bringen mit ihrem Samen darin*. So geschah es. Das Land brachte junges Grün hervor, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, alle Arten von Bäumen, die Früchte bringen mit ihrem Samen darin. *Gott sah, dass es gut war*. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: *dritter Tag*.“ Die Mutter Erde produziert automatisch durch die Eu-Logie (den Segen) Gottes und die Dynamik des Samens eine Fülle von Früchten, indem sie dauernd zugleich mit Gott mit-schöpft³⁹. Das Faktum des Überflusses wird in der *Genesis* kunstvoll durch das Polysyndeton, die Wiederholungen und die längere Beschreibung des dritten Tages transmittiert. Es ist auch zu unterstreichen, dass der dritte Tag der einzige (Tag) ist, an dem zwei mal die göttliche Zustimmung „*Gott sah, dass es gut war*“ gehört wird. Diese Fülle zielt auf die Ernährung der Tiere, aber besonders auf das (Über)Leben des ersten Paares, da im sieben Tage-Schema der Priesterschrift der dritte Tag eng mit dem sechsten verbunden wird⁴⁰. Derselbe Segen wird nach der Sintflut wiederholt (8,22 - 9,7). Noah beginnt die Kultivierung der gereinigten Erde, indem er Weinstock pflanzt und Wein produziert, der aber daraufhin Trunkenheit und Zerrissenheit bei der Familie veranlasst (9, 19-21). In der johanneischen Erzählung des ersten Semeion produziert Jesus automatisch, ohne besondere Segnung oder andere Geste, vom Wasser nicht einfach Weinstock, sondern reichlichen Wein perfekter Qualität, damit Er die eheliche Freude des Paares, das auffälligerweise im Hintergrund der Erzählung bleibt, verlängert und vollendet. Genau mit dem ersten Semeion, der automatischen Umwandlung des Wassers in Wein, bekennt sich Jesus selbst *in der Praxis* als der Schöpfer und der Vorsorger des Weltalls⁴¹. Dieses Faktum impliziert, dass der inkarnierte Logos auch Erneuerer des leidenden und zerbrochenen Menschen und des Weltalls sein kann. Im Denken des Judentums ist der Schöpfer, der nach dem AT eine *continua creatura* ausübt (Ps 104), Erneuerer, Wiederschöpfer der Welt⁴². Das wird mit den folgenden Zeichen-

³⁸ „Charis“ bedeutet nicht nur gnädige Fürsorge (Wohlwollen, gnädige Fürsorge-Gnade) aber auch Anmut und Lieblichkeit (vgl. Ps 44,3 LXX): καθάπερ γὰρ οἶνον κατὰ μόνας πίνειν ὡσαύτως δὲ καὶ ὕδωρ πάλιν πολέμιον ὃν δὲ τρόπον οἶνος ὕδατι συγκερασθεὶς ἡδὺς καὶ ἐπιτερπὴ τὴν χάριν ἀποτελεῖ οὕτως καὶ τὸ τῆς κατασκευῆς τοῦ λόγου τέρει τὰς ἀκοὰς τῶν ἐντυγχανόντων τῇ συντάξει ἐνταῦθα δὲ ἔσται ἡ τελευτὴ (2 Mak 15, 39).

³⁹ Nach Justin „τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἀνδρῶπος πεποίηκεν ἀλλ' ὁ θεός“ (Apol. I. 32.11.1; Dial. 54.2.4; 76.2.8; vgl. Gen 49,11). Vgl. Sirach 39,26: „ἀρχὴ πάσης χρείας εἰς ζωὴν ἀνθρώπου ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ ἄλας καὶ σιμίδαλις πυροῦ καὶ γάλα καὶ μέλι αἷμα σταφυλῆς καὶ ἔλαιον καὶ ἱμάτιον“ (= Das Nötigste im Leben des Menschen sind: Wasser, Feuer, Eisen und Salz, kräftiger Weizen, Milch und Honig, Blut der Trauben, Öl und Kleidung).

⁴⁰ Siehe H. Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005, S. 134.

⁴¹ P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, Gütersloh 1990, S. 88: Gott will nun an Mitarbeiter am Schöpfungswerk, denen er die freie Kreativität gewährt (Gen 4,1).

⁴² Rabbi Zadok sagte zu ihnen: Wie lange noch wollt ihr die Ehre des Allgegenwärtigen liegenlassen und euch mit der Ehre der Geschöpfe befassen? Der Heilige, gelobt sei er, lässt Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen fallen, Boden bewachsen und bereitet einen Tisch vor aller Angesicht, einem jeden einzelnen. Warum aber soll dann nicht auch Rabban Gamliel, der Hochgelehrte, stehen und uns einschenken? (Kidduschin 32b).

Wundern dargestellt: (a) bei den zwei großen Reinigungsteichen von Jerusalem, Betesda und Siloach (Kap. 5 und 9) am Tag des Sabbats und (b) mit der Spende vom lebendigen Wasser und Brot in den Kap. 4; 6-7 (im Rahmen der großen Feste Pascha und Sukkot). Diese Spende erinnert an die Spendewunder von Mose und Elia. Der Höhepunkt der zuerst in Kana offenbarten schöpferischen Macht und Wirkung Jesu wird durch die zwei letzten Zeichen erreicht: die Spende (a) des Lichtes an die leiblichen Augen des von Geburt an blinden Mannes durch die Schöpfung von Mörtel (Kap. 9; vgl. Gen 2, 7) und (b) des Lebens: durch sein mächtiges Wort bewirkt Jesus die Auferstehung des Lazarus, eines Toten, der schon vier Tage im Grab lag (Kap. 11), und leitet seinen Tod ein (11, 47-53). So bilden alle sieben Zeichen zusammen eine *Klimax*. Auf diese Christologie hat schon der von der johanneischen Schule beeinflusste Irenäus verwiesen, der gegen Doketismus⁴³ und Enkratismus kämpfte (*Adversus Haereses* 3.11.45)⁴⁴. Die Bedeutung dieser Christologie für die griechischen Adressaten und Zuhörer des Evangeliums, die sich besonders für die Kosmogonie und Kosmologie interessierten, ist besonders wichtig.

2. Alle modernen Kommentare betonen, dass der dritte Tag auf die Übergabe des Gesetzes, der Tora, auf steinernen Tafeln an Moses hinweist. Das geschah am dritten Tag des dritten Monats (Ex 19, 1.11.16) auf dem Sinai in der Mitte von apokalyptischen Phänomenen nach

⁴³ Es ist bemerkenswert, dass bei den gnostischen Oden Salomons das Bild des Weins nie benutzt wird, um die Fülle der christologischen Gaben auszudrücken. Ephräm (Hymnus 47.3 CSCO 70 zit. nach M. Hengel, *The Wine Miracle* 85-86) tradiert, dass die Markioniten das Kanawunder verspotteten. Tatian löscht „καὶ ὅταν μεθύσῳσιν“ von Diatessaron. Siehe M. Hengel, *The Interpretation of the Wine Miracle at Cana*. John 2: 1-11, in: L.D. Hurst-N.T. Wright (Hgg.), *Glory of Christ in the New Testament*, Oxford 1987, S. 88.

⁴⁴ „Gut war doch der Wein, wie er in der Schöpfung von Gott im Weinberge gemacht war und zuerst getrunken wurde. Denn niemand von denen, die ihn tranken, tadelte ihn, und auch der Herr nahm davon. Besser war der Wein, den das Wort kurzerhand aus Wasser zum Gebrauch der Hochzeitsgäste herstellte. Freilich hatte der Herr auch ohne Benutzung eines geschaffenen Dinges den Gästen Wein reichen, auch mit Speise Hungrige sättigen können; er tat es aber nicht, sondern nahm vielmehr irdisches Brot, sagte Dank und speiste die, welche sich niedergelassen hatten, und ebenso machte er aus Wasser Wein und gab den zur Hochzeit Geladenen zu trinken. Dadurch zeigte er an, dass derselbe Gott, der die Erde erschaffen und ihr befohlen hat, Früchte hervorzubringen, und dem Wasser seine Grenzen gegeben und die Quellen hervorgebracht hat, hier auch die gesegnete Speise und den gnadenvollen Trank in den letzten Zeiten durch seinen Sohn dem Menschengeschlechte schenkt, der Unfassbare durch den Fassbaren und der Unsichtbare durch den Sichtbaren, da er nicht außer ihm ist, sondern nur im Schoße des Vaters besteht.“ (Übersetzung: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel659-4.htm>). In 3.16.7 interpretiert er das Wunder eucharistisch: „Denn nichts ist bei ihm unberechnet, noch zu falscher Zeit, wie auch bei dem Vater nichts zufällig ist. Denn alles hat der Vater im Voraus gekannt und der Sohn vollendet, wie es passend und geziemend ist, zur richtigen Zeit. Als deshalb Maria zu dem Weinwunder eilte und vor der Zeit Anteil haben wollte an dem Becher des Kompendiums, da wies der Herr ihre unzeitige Eile zurück mit den Worten: ‘Was ist mir und dir, Weib? Noch ist meine Stunde nicht gekommen’ und erwartete die Stunde, die der Vater vorherwusste.“ *Johannes Chrysostomos* kommentiert: „Νῦν μέντοι δεικνύς, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐν ταῖς ἀμπέλοις τὸ ὕδωρ μεταβάλλων, καὶ τὸν ὑπερὸν διὰ τῆς βίβης εἰς οἶνον τρέπων, ὅπερ ἐν τῷ φυτῷ διὰ πολλοῦ χρόνου γίνεται, τοῦτο ἀδρόον ἐν τῷ γάμῳ εἰργάσατο“ (PG 59, 135). Vgl. „Τρίτης ἡδὴ ἡμέρας ἐνεστηκυίας ἀφ’ οὗ ὁ Ἰησοῦς ἐβαπτίσθη, γάμου ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας γενομένου, καὶ οὐσης τῆς μητρὸς Ἰησοῦ ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἐκλήθη ἅμα τῶν μαθητῶν. Καὶ γὰρ ποιητὴς ὢν ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς οὐ παραιτεῖται κληθῆναι ἐν γάμῳ, αὐτὸς ὢν ὁ μετὰ τὸ πλᾶσαι τὴν Εὐὰν ἀγαγὼν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ“ (*Origenes*, *Fragmenta in evangelium Joannis* 28: BEP 12, S. 351-352).

Katharsis und Fasten (inkl. des Verzichts auf Geschlechtsverkehr) des Volkes, das zum ersten Mal *Reich von Priestern und heiliges Volk* (Ex 19, 6) genannt wird: „Am dritten Tag, im Morgengrauen, begann es zu donnern und zu blitzen. Schwere Wolken lagen über dem Berg, und gewaltiger Hörnerschall erklang. Das ganze Volk im Lager begann zu zittern. ¹⁷Moses führte es aus dem Lager hinaus Gott entgegen. Unten am Berg blieben sie stehen. ¹⁸Der ganze Sinai war in Rauch gehüllt, denn der Herr war im Feuer auf ihn herabgestiegen. Der Rauch stieg vom Berg auf wie Rauch aus einem Schmelzofen. Der ganze Berg bebte gewaltig“ (Ex 19, 16-18). Man soll nicht vergessen, dass Moses seine öffentliche Wirkung im antigöttlichen Ägypten mit dem Semeion⁴⁵ der Verwandlung des Wassers in Blut anfang: „*So spricht Jahwe: Daran sollst du erkennen, dass Ich Jahwe bin: Mit dem Stab in meiner Hand schlage ich auf das Wasser im Nil, und es wird sich in Blut verwandeln*“ (Ex 7, 17; vgl. Offb 11, 6)⁴⁶. Für die Kanaperikope hat B. Olsson⁴⁷ einen entsprechenden kontextuellen Gebrauch von Ex 19 und 24, der Gottesoffenbarung am Sinai, aufgezeigt. Dabei bezieht er sich auf folgende Parallelen:⁴⁸

Johannes 2	Exodus 19; 24
Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1)	Τῇ [...] ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (19,11. 16)
Sechs-Tage-Schema (1,29 - 2,1)	Sechs-Tage-Schema (Ex 19-24)

⁴⁵ Ex 11, 10: „Μωυσῆς δὲ καὶ Ἀαρὼν ἐποίησαν πάντα τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα ταῦτα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ“ (See also Ex. 7, 3; 10, 1-2). Josephus (AJ 2.293 -5) stellt das Ereignis so dar: „Τοῦ δὲ βασιλέως ἐκφαυλίζοντος τοὺς Μωυσέος λόγους καὶ μηδεμίαν ἐπιστροφὴν ἔτι ποιουμένου πάθῃ δεινὰ τοὺς Αἰγυπτίους κατελάμβανεν, ὧν ἕκαστον ἐκθήσομαι διὰ τε τὸ μὴ πρότερόν τισι συμβάντα τοῖς Αἰγυπτίοις εἰς πείραν ἔλθειν καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι Μωυσὴν μηδὲν ὧν προεῖπεν αὐτοῖς ψευδόμενον ἐπιδείξαι, καὶ ὅτι συμφέρεῖ τοῖς ἀνθρώποις μαθοῦσι φυλάττεσθαι ταῦτα ποιεῖν, ἐφ’ οἷς μὴ δυσαρεστήσῃ τὸ θεῖον μηδ’ εἰς ὀργὴν τραπέιν ἀμύνηται τῆς ἀδικίας αὐτοῦς, ὁ γὰρ ποταμὸς αὐτοῖς αἱματώδης θεοῦ κελεύσαντος ἑρρῆν πίνεσθαι μὴ δυνάμενος, καὶ πηγὴν ἑτέραν ὑδάτων οὐκ ἔχουσιν οὐ τὴν χροάν μόνον ἦν τοιοῦτος, ἀλλὰ καὶ τοῖς πειρωμένοις ἀλγῆματα καὶ πικρὰν ὀδύνην προσέφερον. ἦν δὲ τοιοῦτος μὲν Αἰγυπτίοις, Ἑβραίοις δὲ γλυκύς καὶ πότιμος καὶ μηδὲν τοῦ κατὰ φύσιν παρηλλαγμένος. πρὸς οὖν τὸ παράδοξον ἀμυχανήσας ὁ βασιλεὺς καὶ δέσας περὶ τῶν Αἰγυπτίων συνεχώρει τοῖς Ἑβραίοις ἀπιέναι· καὶ τοῦ κακοῦ λωφήσαντος πάλιν τὴν γνώμην μετέβαλεν οὐκ ἐπιτρέπων τὴν ἄφοδον αὐτοῖς. 4 ἐδίψησαν καὶ ἐπεκαλέσαντο σε καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ καὶ ἱαμα διψῆς ἐκ λίθου σκληροῦ 5 δι’ ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἔχθροί αὐτῶν διὰ τούτων αὐτοὶ ἀποροῦντες εὐεργετήθησαν 6 ἀντὶ μὲν πηγῆς ἀενάου ποταμοῦ αἵματι λυθρῶδει παραχθέντος 7 εἰς ἔλεγχον νηπιοκτόνου διατάγματος ἔδωκας αὐτοῖς δαψιλὲς ὕδωρ ἀνελπίστως 8 δεῖξας διὰ τοῦ τότε διψοῦς πῶς τοὺς ὑπεναντίους ἐκόλασας.“ Vgl. Weish 11,4-8. „13 ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἰσχὺν τῆς γῆς ἐνώμισεν αὐτοὺς γενήματα ἀγρῶν ἐθήλασαν μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας 14 βούτυρον βοῶν καὶ γάλα προβάτων μετὰ στέατος ἀρνῶν καὶ κριῶν νῶν ταύρων καὶ τράγων μετὰ στέατος νεφρῶν πυροῦ καὶ αἶμα σταφυλῆς ἔπιον οἶνον 15 καὶ ἔφαγεν Ἰακωβ καὶ ἐνεπλήσθη καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἡγαπημένος ἐλπινήθη“ (Deut 32,13-15; Ps 80,17).

⁴⁶ St. Ephräm und andere Kirchenväter unterstreichen die Beziehung zwischen dem Kanawunder und den Plagen von Moses; siehe S. A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana, *BGBE* 6 (1966) 189 f. (zitiert nach M. Hengel, The Interpretation of the Wine Miracle at Cana. John 2: 1-11, in: L.D. Hurst-N.T. Wright (Hgg.), *Glory of Christ in the New Testament*, Oxford 1987, S. 107).

⁴⁷ B. Olsson, Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42, *Coniectanea Biblica, New Testament Series* 6 (1974) 25.

⁴⁸ Die Tabelle mit der Übersicht von Sinai-Screen kommt aus Jörn-Michael Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium*, Tübingen-Basel 2003, S. 56.

καλέω (1, 42; 2, 2)	καλέω (19, 3.7.20)
ὁ, τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε (2, 5)	πάντα, ὅσα εἶπεν ὁ Θεός, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα (19, 8; 24, 3.7)
καθαρισμός (2, 6)	ἐπλυναν (19, 14)
πιστεύω (2, 11)	πιστεύω (19, 9)
καταβαίνω (2, 12; vgl. 1, 32-33.51)	καταβαίνω (19, 10.11.14.18.20.21.24.25)
ἀναβαίνω (2, 13; vgl. 1, 51)	ἀναβαίνω (19, 3.12.13.18.20.24)

Der Parallelismus der zwei Perikopen wird nicht auf die Ebene der Lexeme eingeschränkt, sondern ist tiefgründiger. Das Schließen der Bünde wird durch das *hinaufsteigen* des *Moses*, der nach der philonischen Vita Mosis die drei Gaben des Königtums, der Priesterschaft und der Prophetie kombinierte, auf den Berg der Theophanie vollendet, indem er von Aaron, Nadab und Abihu und Siebzig von den Ältesten Israels (Ex 24, 9) begleitet wurde: „und sie [die Edelsten Israels] sahen den Gott Israels. Die Fläche unter seinen Füßen war wie mit Saphir ausgelegt und glänzte hell wie der Himmel selbst. [...] sie durften Gott sehen, und *sie aßen und tranken*.“ (Ex 24, 10-11). Auch Jesus Christus offenbart *seine* doxa (und nicht einfach den Kabod Gottes) vor seinen Jüngern, die die ἀπαρχή-Hebopfer des wahrhaftigen Israels bilden, durch Essen und Trinken. Im Prolog hat der Verfasser folgendes proklamiert: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und *wir* haben *seine Herrlichkeit* gesehen, die Herrlichkeit *des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Aus seiner Fülle* haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus“ (Joh 1, 14.16-17).

Der Kabod Jesu offenbart sich zum ersten Mal (a) nicht auf dem Zion, sondern in Kana, einem Dorf der regionalen, unbedeutenden und verrufenen/unreinen *Galiläer* (wegen ihres Abstandes vom Kern der Heiligkeit, dem Tempel von Jerusalem und des Einwohnens vieler unreiner Heiden) (7, 40)⁴⁹. (b) *Seine* Kabod wird auch nicht *im Feuer* mit Trommelfänomenen offenbart, sondern im feierlichen Rahmen eines Hochzeitsmahles durch die Umwandlung des par excellence Reinigungsmittels. Mit Wasser wurden Juden nicht nur am Fuß des Sinai, sondern alltäglich gereinigt, um entsprechend des Ideals von Levitikus und der ganzen Thora von jedem Abscheulichen befreit zu werden und gesetzlich makellos zu sein⁵⁰. Dieses Wasser wird in reichen Wein perfekter Qualität transformiert,

⁴⁹ Eusebius, Demonstratio evangelica 9.8, verbindet die Umwandlung des Wassers zu Kana mit der Prophetie Jes 8,23: “θέα δὲ εἰ μὴ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θαῦμα ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας γενόμενον ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου μεταβολῆς θεσπίζων ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας παρίστησιν ὁ παρὼν λόγος, φάσκων· «τοῦτο πρῶτον πῖε, ταχὺ ποιεῖ, χώρα Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν». εἰ δὲ σύμβολον ἦν τὸ παράδοξον μυστικώτερου κράματος, μεταβληθέντος ἐκ τῆς σωματικωτέρας ἐπὶ τὴν νοεράν καὶ πνευματικὴν εὐφροσύνην τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος, ὅρα μήποτε καὶ τοῦτο τοῖς περὶ τῆς Γαλιλαίας δηλουμένοις ἀκολουθῶς ἡνίττετο, θεσπίζων ὡς ἄρα μελλήσουσιν ἐπὶ τῇ Χριστοῦ παρουσίᾳ πρῶτιστοι πάντων οἱ τὴν Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ οἰκοῦντες, ἀλλ’ οὐχ οἱ τὴν Ἰουδαίαν καὶ τὴν Ἱερουσαλήμ, τοῦ πόματος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος μεταλήψεσθαι.” Die Prophetie aber von Jesaja heisst: “καὶ οὐκ ἀπορηθήσεται ὁ ἐν στενοχωρίᾳ ὢν ἕως καιροῦ. τοῦτο πρῶτον ποιεῖ ταχὺ ποιεῖ χώρα Ζαβουλὼν.”

⁵⁰ Über das Motiv der christlichen Reinigung im Joh 1-2 siehe B. Olsson, Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42, (Coniectanea Biblica; New

trotzt der Gefahr der Betrunketheit (die auffälligerweise expressis verbis in 2,10 zitiert wird) und der moralischen Abweichungen⁵¹, wie es z.B. bei Noah geschah: „Denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus“ (1,17)⁵². Durch die Kana-Umwandlung wird das Mittel der Unterscheidung der unreinen Wesen (Frauen, Heiden etc.) von den reinen, eine Unterscheidung, die besonders im Bereich des Essens und der Ehe praktiziert wird, zum Faktor der Gesellschaft, der Beziehung und der Koinonia. Zusammen mit Irenäus werden wir feststellen, dass sich diese Koinonia im Johannesevangelium durch die Eucharistie und die Kommunion des Blutes Jesus vollendet, das von seiner Seite ausgegossen wird, wenn seine Stunde-*ᾠρα* kommt. (c) Mit dem dritten Tag wird also angedeutet, dass der Schöpfer durch seine Parusie den *neuen Bund* neu weihet, indem er die horizontale Beziehung der Menschen und besonders die eheliche Bindung stärkt und heiligt. Auf diese Weise trägt Er im weiteren Sinne zur Bildung des Hauses bei. Der Oikos wird der Tempel, der Kern der christlichen Ekklesia sein. Es ist bemerkenswert, dass, obwohl sich Jesus in Kana von *seiner Mutter* distanziert, er in der nächsten Perikope in Jerusalem den Eifer für das Haus *seines Vaters* äußert und die Prophetie für die Auferstehung seines Leibes proklamiert, den die Zuhörer des Johannesevangeliums in den Hausgemeinden von Ephesus oder Syrien kommunizierten. Die gerade erwähnte Stärkung des Hauses – der Familie wird auch durch die Rettung des Sohnes des königlichen Beamten vor dem Tod stattfinden (4, 49). Auch das letzte Zeichen der Auferstehung von Lazarus, das zur Verherrlichung des Sohnes Gottes gewirkt wird (11, 4), wird mit einem gemeinsamen Mahl mit der Familie seines Freundes und der Salbung der *Füße Jesu* mit reichem Salböl von echter, sehr kostbarer Narde seitens Miriam (12, 3) versiegelt. Auffälligerweise beginnt die zweite irdische Phase der Parusie Jesu auch mit einem Mahl im Rahmen des Hauses (13, 1)⁵³. Dort aber reinigt Jesus die Füße seiner Jünger nach dem Mahl und zwar nicht mit Wasser aus einem Wasserkrug, sondern aus einer Schüssel und mit seinem Wort (15, 3).

Auf diese Weise wird die hierarchische Pyramide des Hauses und der Gesellschaft umgestürzt. Jesus Christus, der im Kern des zweiten Teils (Kap. 13-17)⁵⁴ mit dem letzten Ich-Bin Wort mit einem Weinstock identifiziert wird, proklamiert, dass die Jünger in Beziehung mit Ihm bleiben sollen, indem sie Liebe haben und *Frucht tragen*⁵⁵. Dann sagt er: „Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit *eure Freude vollkommen wird*“ (15, 11; vgl. 10, 10: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es *in Fülle* haben“). Es ist bemerkenswert, dass in den Synoptischen Evangelien die erste *dynamis* Jesu, der als ein Fresser und Weinsäufer angeklagt wird (Mt 11, 19) und sich als Bräutigam vorstellte (Mk 2, 19-20) der Exorzismus, die Befreiung vom bösen Geist und Krankheit (Mk 1, 23-29; Mt 4,

Testament Series 6), Glerup 1974, S. 105f.

⁵¹ Vgl. die Polemik in TestJud 14f.

⁵² Es ist bemerkenswert, dass Joh die Verklärung Jesu auf dem Berg der Theophanie, die eine Zentrale Rolle bei den Synoptikern spielt, nicht tradiert.

⁵³ *M. Morgen*, Le festin des Noces de Cana (Jn 2, 1-11) et le repas d'adieu (Jn 13, 1-30), in: *M. Quesnel et al. (Hgg.)*, Nourriture et repas dans milieux juifs et chrétiens de l'antiquité, *Lectio Divina* 178 (1999) 139-154.

⁵⁴ *FF Segovia*, The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991, S. 1-58. *Francis J. Moloney*, The Gospel of John: Text and Context, *Biblical Interpretation Series* 72 (2005) 282-283.

⁵⁵ In der synoptischen Tradition seien die Jünger *das Salz und das Licht der Erde* (Mt 5,13-14; Mk 9,50; Lk 14,34).

23-24; Lk 4, 33-37), ist. Im Johannesevangelium hat das erste Semeion die positive Nuance der Spende des Elements, das par excellence das Herz des Menschen erfreut (Ps 104, 15).

3. In der Jesajaapokalypse (Jes 24-27) wird Folgendes vorausgesagt: „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker *Festmahl* geben mit den feinsten Speisen, Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, *mit* besten, erlesenen Weinen. ⁷Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt. ⁸*Er beseitigt den Tod für immer*. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht. Auf der ganzen Erde nimmt er von seinem Volk die Schande hinweg. Ja, der Herr hat gesprochen. ⁹An jenem Tag wird man sagen: Seht, das ist unser Gott, auf ihn haben wir unsere Hoffnung gesetzt, er wird uns retten. Das ist der Herr, auf ihn setzen wir unsere Hoffnung. Wir wollen jubeln und uns freuen über seine rettende Tat.“ (Jes 25, 6-9). Am Anfang dieser Apokalypse steht die Bekundung der Krisis/des Gerichtes Gottes auf der Erde, die trauert und schmilzt. Das Zeichen dieses Gerichts ist der Verlust des Weins: „⁷Der Wein ist dahin, die Rebe verwelkt; alle, die einst so heiter waren, seufzen und stöhnen. ⁸Verstummt ist der fröhliche Klang der Trommeln, der Lärm der Übermütigen ist zu Ende, verstummt ist der fröhliche Klang der Zither. ⁹*Man trinkt keinen Wein mehr bei frohem Gesang, das Bier der Zecher ist bitter geworden*. ¹⁰Die öde Stadt liegt in Trümmern, alle Häuser sind für den Zutritt verschlossen. ¹¹*Auf den Gassen jammern die Leute: Es gibt keinen Wein mehr!* Jede Freude ist verschwunden, aller Jubel hat die Erde verlassen. ¹²Von der Stadt blieben nur noch Ruinen, auch das Tor wurde zertrümmert.“ (Jes 24, 7-12⁵⁶). Es folgt die Prophetie des Endes/der Zerstörung des heidnischen Moab (25, 10-12)⁵⁷. Im Johannesevangelium bekommt am Ehetisch schon im Hier und Jetzt, durch (a) die Anwesenheit Jesu und seiner Jünger und (b) die Vermittlung seiner Mutter, die im ganzen Evangelium unbenannt ist, einen Vorgeschmack von der eschatologischen Feier Gottes mit den Menschen, die Moses und die Propheten ersehnten (1, 45). Der neue Bund Jesu, der zum Schluss der Kanaperikope, die mit Absicht keinen Epilog hat, den Bräutigam ersetzt, bietet *Gnade um Gnade* (= *Überfluss von Gnade*) (1, 16). Auch wendet er sich nicht gegen die Ausländer von Moab, sondern gegen die Kaufleute im Kern der Heiligkeit, dem Tempel, der zukünftig von seinem auferstandenen Leib ersetzt wird. In diesem Rahmen wird zum ersten Mal im Johannesevangelium der Triumph über den Tod angekündigt, den auf eine einzigartige Weise nur die Jesajaapokalypse im Rahmen des Alten Testaments prophezeit. Das werden wir im nächsten Abschnitt kommentieren.

4. Auch in der Weisheitsliteratur kombiniert die Sophia Merkmale der Vermittlerin der Schöpfung⁵⁸ und des Gastwirts: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen. ²Sie hat ihr Vieh geschlachtet, *ihren Wein gemischt und schon ihren Tisch gedeckt*. ³Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt auf der Höhe der Stadtburg: ⁴Wer unerfahren ist, kehre hier ein. Zum Unwissenden sagt sie: ⁵Kommt, esst von meinem Mahl, und trinkt vom Wein, den ich mischte. ⁶Lasst ab von der Torheit, dann bleibt ihr am Leben, und geht auf

⁵⁶ Vgl. Jer 16,8f. und die Darstellung von *Antikana* in Offb 18:22-23: „Die Musik von Harfenspielern und Sängern, von Flötenspielern und Trompetern hört man nicht mehr in dir. [...] Das Licht der Lampe scheint nicht mehr in dir. Die Stimme von Braut und Bräutigam hört man nicht mehr in dir.“

⁵⁷ In der Johannesapokalypse wird die Seligpreisung gehört: „Selig, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen ist. Dann sagte er zu mir: Das sind zuverlässige Worte, es sind Worte Gottes“ (Offb 19,9; vgl. Lk 14,15).

⁵⁸ Denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen (Weish 13, 5).

dem Weg der Einsicht! ⁷Wer den Zuchtlosen tadelt, erntet Schimpf, wer den Frevler rügt, erntet Schande“ (Spr 9, 1-7). *Die Chokma (Sophia)*, die im Judentum mit Tora und Tempel identifiziert wurde und im Johannesprolog mit dem Logos gleichgesetzt wird⁵⁹, *suchte* nach Sirach in Jakob-Israel einen Ort der Ruhe, ein Volk, in dessen Land sie wohnen könnte. „*Wie Weinstock* trieb sie schöne Ranken, ihre Blüten wurden zu prächtiger und reicher Frucht“ (Sir 24, 8.17)⁶⁰.

Auch Philo von Alexandrien stellt den *Logos* als Gastwirt dar. Er identifiziert Ihn mit Melchisedek, der Brot und Wein darbrachte (Leg. 3,79-82; vgl. Gen 14, 18). Der, *der uns die Freude, die Süße, die Heiterkeit des wahren Weines spendet*, erscheint zugleich als der Priester einer kosmischen Liturgie⁶¹. Papst Benedikt XVI.⁶² kommentiert: „da Johannes Jesus als den Logos Gottes und Gott selbst vorstellt; da endlich der Herr Brot und Wein als Träger des Neuen Bundes geschenkt hat, ist es gewiss auch nicht verboten, in solchen Zusammenhängen zu denken und so in der Kana-Geschichte das Mysterium des Logos und seiner kosmischen Liturgie durchscheinen zu sehen, in der der Dionysos-Mythos von Grund auf verwandelt und doch auch zu seiner verborgenen Wahrheit gebracht ist.“

Nach Hengel⁶³ vollendet sich im „Luxuswunder“ in Kana die Eulogie von Jakob, die die messianische Sehnsucht des Judentums (äth. Enoch 10.19; syr. Baruch 29.3-6; Sib. 2.316-318) aber von den Apostolischen Vätern (*Papias* Eusebius 5.33) stark beeinflusste: „*Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt. Er bindet am Weinstock sein Reittier fest, seinen Esel am Rebstock. Er wäscht in Wein sein Kleid, in Traubenblut sein Gewand. Feurig von Wein funkeln die Augen, seine Zähne sind weißer als Milch*“ (Gen 49, 10-12; vgl. Am 9, 11-14; Jes 54, 4-55:13)⁶⁴.

5. Diese johanneische Verbindung zwischen Mahl und Kult, die wir schon bei der Zusammenlesung der Kanaperikope mit der folgenden im Tempel feststellten, hat ihre Wurzel schon in Ex 25-30: nach dem Sinaimahl folgen die Weisungen über den Gottesdienst im Tempel. Wir haben schon bemerkt, dass auch in der Jesajaapokalypse das ökumenische Symposion von der Prophetie gegen Moab und der Anbetung des Kyrios auf dem hl. Berg (Jerusalem) begleitet wird, wo sein Weinstock eingepflanzt wird. Im Johannesevangelium wird der Zion zum Objekt der Jesuskritik. Der hl. Berg, als Ort der Theophanie und des Mahles, wird durch Kana in Niedergaliläa ersetzt. Vielleicht aber verdankt sich die Verbindung zwischen Mahl und Kult im ganzen Joh 2 nicht nur Ex 23-30 und der Jesajaapokalypse, sondern auch der letzten Prophetie des letzten Propheten Malachia. In diesem Text, obwohl am Anfang die Mischehen kritisiert werden, wendet sich der Prophet gegen die Leute, die

⁵⁹ Vgl. Sir. 24.

⁶⁰ Es ist bemerkenswert, dass das Bild des Weinstocks auf den jüdischen Münzen zwischen den zwei großen Revolutionen geprägt wurde. Siehe Exemplar http://www.geschichte-des-weines.de/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=79.

⁶¹ Ch. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, hg. v. F. Hahn), Göttingen 1990, S. 211f.

⁶² Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth - Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg-Basel-Wien 2007, S. 297-298.

⁶³ M. Hengel, The Interpretation of the Wine Miracle at Cana, John 2: 1-11, in: L.D. Hurst-N.T. Wright (Hgg.), Glory of Christ in the New Testament, Oxford 1987, S. 100-101.

⁶⁴ Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen 2005, S. 143. Das Sitzen des Natanaël unter dem Feigenbaum ist schon seit den Tagen Michas (4,3f. LXX) und Sacharjas (3,10 LXX) geläufige Metapher eschatologischen Friedens.

im Tempel mit Tränen und Klagen opfern, weil Jahwe sich dem Opfer nicht mehr zuwendet und es nicht mehr gnädig aus ihrer Hand annimmt (Mal 2, 13). Das geschieht, „weil der Herr Zeuge war zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos handelst, obwohl sie deine Gefährtin ist, die Frau, mit der du einen Bund geschlossen hast.“ Die entscheidende Frage Gottes ist: „¹⁵ Hat er nicht eine Einheit geschaffen, lebendiges Wesen? Was ist das Ziel dieser Einheit? Nachkommen von Gott. Nehmt euch also um eures Lebens willen in Acht! Handle nicht treulos an der Frau deiner Jugend!“ (Mal 2, 15). Nach dem Bericht über das Ankommen des Botes des Bundes, kündigt der Prophet Malachia als malak/Engel Jahwe den großen Einzug Jahwes in seinen Tempel an: „² Doch wer erträgt den Tag, an dem er kommt? Wer kann bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist wie das Feuer im Schmelzofen und wie die Lauge im Waschtrog. ³ Er setzt sich, um das Silber zu schmelzen und zu reinigen: Er reinigt die Söhne Levis, er läutert sie wie Gold und Silber. Dann werden sie dem Herrn die richtigen Opfer darbringen.“ (Mal 3, 2-3). In Joh 2 kommt Jesus, der Spender der Ehefreude, in den Tempel, wo er aber nicht die Leviten wie Silber läutert, sondern den Tempel selber von den Verkäufern, Geldwechslern und Opfertieren befreit, denn in Zukunft wird er all dieses mit seinem Opfer und der Auferstehung ersetzen. Diese eifersüchtige Position, nicht gegen den Heiden sondern gegen den Tempel, entfremdet ihn von den Seinen (den Juden) und verzehrt ihn zum Schluss (metaphorisch aber auch buchstäblich). Das erklärt der Psalmvers, an den sich die Jünger erinnerten, obwohl sie der Schrift glaubten, als er von den Toten auferstanden war (2, 17.22): „⁸ Denn deinetwegen erleide ich Schmach, und Schande bedeckt mein Gesicht. ⁹ Entfremdet bin ich den eigenen Brüdern, den Söhnen meiner Mutter wurde ich fremd. ¹⁰ Denn der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt; die Schmähungen derer, die dich schmähen, haben mich getroffen.“ (Ps 69, 8-10). Der Psalm aus der nachexilischen Zeit⁶⁵ schließt mit der Rechtfertigung des Armen: „³⁴ Denn der Herr hört auf die Armen, er verachtet die Gefangenen nicht. ³⁵ Himmel und Erde sollen ihn rühmen, die Meere und was sich in ihnen regt. ³⁶ Denn Gott wird Zion retten, wird Judas Städte neu erbauen. Seine Knechte werden dort wohnen und das Land besitzen, ³⁷ ihre Nachkommen sollen es erben; wer seinen Namen liebt, soll darin wohnen“ (Ps 69, 34-37). Im Johannesevangelium rettet Jesus selber seinen Leib und den Samen der Wiedergeborenen durch Ihn selbst. Deswegen setzt die neue Beziehung mit Gott eine Wiedergeburt *ἀνωθεν* (von Oben aber auch von Anfang an) voraus. Es folgt (a) in Kap. 4 der Dialog mit der Samariterin anlässlich des Durstes nach lebendigem Wasser und der wahrhaftigen Anbetung und (b) in Kap. 7 die Proklamation Jesu am letzten großen Tag des Laubhüttenfestes: „Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, ³⁸ wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. ³⁹ Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (7, 37-39; vgl. Jes 47, 1-12; Zach 13, 1; Offb 22, 1).

Zusammenfassung

All dies beweist, dass die Kanaperikope kunstvoll mit wichtigen Perikopen des AT assoziiert werden kann: Gen 1 (Schöpfung der Erde), Ex 19-30 (Übergabe der Tora und des Tempelkultus), Jes 24-27 (ökumenisches Mahl) und Mal 2-3. Als die ἀρχή der christologischen Zeichen offenbart die Kanaperikope, dass Jesus auf die Erde gekommen ist, um eine neue Schöpfung, einen neuen Bund und eine neue Beziehung zu Gott dem Vater einzuleiten. Das ist eindeutig, wenn man die Perikope nicht allein, sondern zusammen mit der vorange-

⁶⁵ A. Deissler, Die Psalmen, Düsseldorf⁶1989, S. 268-269.

henden Perikope der Berufung der Jünger liest (und besonders mit der Verheißung Jesu zu Natanaël und allen Aposteln) und besonders mit der folgenden Perikope seiner Parusie im Tempel, die (Parusie) nicht einfach nur auf seine Reinigung abzielt.

Die Semantik des ersten Zeichens wird, nach den Wörtern Jesus selbst in der Kanaperikope, vollendet, nur wenn seine Stunde kommt. Die Stunde, in der Jesus den echten Wein schenkt, ist nicht generell mit der Kreuzigung zu verbinden, sondern mit dem Ereignis, das den Höhepunkt der Erhöhung bildet. Auf der sogenannten Schädelhöhe, die auf hebräisch *Golgota* heißt (19, 17), wo sich seine Mutter, die wieder als *Frau* bezeichnet wird, befindet, neigte Jesus das Haupt und übergab den Geist (19, 30), nachdem er die multibedeutenden Phrasen: „*Mich dürstet*“ und „*Es ist vollbracht!*“ sprach. Dann stieß einer der Soldaten mit der Lanze in seine Seite, und sogleich flossen Blut und Wasser heraus (19, 34). Diese zwei Grundelemente der Kirche, die der Kommunion und der Taufe entsprechen, ersetzen das Passahopfer des Tempels, das nur im Johannesevangelium während der Kreuzigung Jesu stattfindet. *Dieses Faktum ist so wichtig, dass der Verfasser des Evangeliums betont:* „Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt“ (19, 35). Es geht um den Moment, in dem das Lamm Gottes den echten eucharistischen Wein von seiner Seite, von der die neue Eva, die Kirche sich bildet, spendet. Es ist kein Zufall, dass beim Stoß in die Seite zuerst das Blut und danach das Wasser angeführt wird, obwohl (a) die Taufe der Kommunion vorausgeht und (b) das Wasser als Motiv im ganzen Evangelium zusammen mit der Abwechslung des Lichtes mit der Dunkelheit herrscht. Dies geschieht, weil Mitglieder der johanneischen Gemeinde existierten, die glaubten, dass sie durch die Taufe und die Gaben des Hl. Geistes allein gerettet würden. So unterschätzten sie die Bedeutung des eucharistischen Weines. Man sollte sich vor Augen halten, dass am Ende von Joh 6, auf Grund der eucharistischen Worte Jesu (6, 53-56: „*Wer mein Fleisch [und nicht einfach meinen Körper] isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag*“: 6, 54) ein Schisma im Kreis der Jünger provoziert wird. Auch im 1 Joh 5, 5 heißt es: „*Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist: Jesus Christus. Er ist nicht nur im Wasser gekommen, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt; denn der Geist ist die Wahrheit*“ (5, 6). Diese Perikopen beweisen, dass es in der johanneischen Gemeinde eine Zurückhaltung bzw. Negation angesichts der Bedeutung und Wirkung des eucharistischen Weines gab, vielleicht wegen gnostischer asketischer Tendenzen. Das aber erklärt, warum schon in der Kanaperikope der Wein als Faktor der Vollendung der Freude und der Bildung des Hauses betont wird. Es ist auch zu bemerken, dass der Wein im Gegensatz zum Brot und Wasser nicht zu den elementaren Bedürfnissen der menschlichen Existenz gezählt wird, sondern als Faktor zur Freude⁶⁶ erscheint.

⁶⁶ Es ist auffällig, dass beim Kanon des Morgenamts vom orthodoxen Gründonnerstag (Gedächtnis des Mystischen Abendmahles Christi), obwohl mehrmals die Weinspende von Sophia als Typus der Eucharistie angenommen wird, das Wunder von Kana nicht erwähnt wird. Die eucharistische Dimension dieses Wunders, soweit ich es weiß, wird weder in einem anderen Hymnus oder liturgischen Gebet noch in der Hagiographie der Orthodoxen Kirche zitiert. Das *Typicon Magnae Ecclesiae*, *Typicon menaeum* (A.D. 9-10) informiert uns, dass am 08. Januar *μνήμη τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου, καὶ σὺνάξις τοῦ ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας <γενομένου θαύματος> καὶ τῆς ἁγίας ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου ἐν τῇ Πηγῇ καὶ ἔνδον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Πολυεύκτου, καὶ τῆς ὁσίας Τατιανῆς* gefeiert werden. Denis S. Kulandaisamy, The first 'sign' of Jesus at the wedding at Cana: An exegetical study on the function and meaning of John 2.1-12 in: <http://www.bibleresearch-rome.org/denis.pdf>, 26

Der eucharistische Wein rettet aber nicht magisch. Wir haben schon bemerkt, dass es auffällig ist, dass auch der zweite Teil des Johannesevangeliums, der die Offenbarung Jesu Christi zu seinen Eigenen beschreibt, mit einem österlichen Mahl eingeleitet wird. Jetzt, im Gegensatz zum Kanahochzeitsmahl, weiß Jesus, dass seine Stunde gekommen ist, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Dann geschieht etwas bemerkenswertes: Obwohl sich *vor* dem österlichen Mahl alle Teilnehmenden durch Wasser zuerst die Füße und danach den ganzen Leib reinigen/heiligen mussten, um makellos zu sein, geschieht dies im Johannesevangelium *nach* dem Mahl, das den Lesern als eucharistisch bekannt war: „da Jesus die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung. [...] Er goss Wasser in eine Schüssel und begann, den Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Leinentuch abzutrocknen, mit dem er umgürtet war“ (13,5). Als Reinigungsmittel wird die erniedrigende Bedienung des Anderen angesehen, die am Schluss des zweiten Teiles mit der Kreuzigung Jesu vollbracht wird. So wird die neue Schöpfung, der neue Bund und der Anfang der Eschata versiegelt, die durch die ἀρχή der Zeichen angedeutet wurden. Dieser Wein in Verbindung mit dem alltäglichen blutigen Opfer des Ichs zu Gunsten des Anderen bietet hier und jetzt die echte Kommunion-Koexistenz zwischen Menschen und Gott und

erwähnt „the connection between the feast of Dionysos and the Christian feast of Epiphany. The feast of Dionysos was celebrated on January 6th and even today the feast of Epiphany is celebrated on this same day (January 6th). And the Cana reading became part of the Epiphany liturgy. During the feast the fountains of the pagan temples on Andros spouted wine instead of water.“

Die viktorianische Strömung¹ in der russischen orthodoxen Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts und das Verhältnis der Kirche gegenüber dem sowjetischen Staat

↘ von Alexej Poljakow (Kirow, Russland)

Seit 1922 waren die neuen gesetzlichen Bestimmungen eines der wirkungsvollsten Instrumente der Staatsmacht gegenüber den Hierarchen, Geistlichen und Gläubigen, die an der Seite des Patriarchen standen. Im Unterschied zur Kirche der Erneuerer² hatte die Kirche des Patriarchen keine registrierten Organe der Kirchenverwaltung, ohne die eine legale Tätigkeit der Kirche als Organisation unmöglich war. Mitte der 20er Jahre war ihre Registrierung ein wichtiges Ziel für die Nachfolger des Patriarchen, und für den Staat war sie zu einem Druckmittel gegenüber der Hierarchie und dem Kirchenleben geworden.

Anfang des Jahres 1927 war die russische orthodoxe Kirche durch innere Widersprüche und Spaltungen zerrissen. Die Situation in der höheren Kirchenverwaltung war delikat und kompliziert. Ein bedeutender Teil der Bischöfe war inhaftiert, unter anderen auch Metropolit Sergij, der die OGPU (Geheimdienst der Sowjetunion) als die einzige Macht, die Autorität besaß, betrachtete. Er war der Meinung, dass die OGPU imstande war, die Patriarchenkirche „zusammenzurücken“ und in ihrem Namen politische Loyalität gegenüber der Sowjetmacht zu verkünden. Aber die Sowjetmacht betrachtete die Kirche als Mittel, um sich im In- und Ausland Erfolge des 10-jährigen Aufbaus einer neuen Gesellschaft in der UdSSR bestätigen zu lassen.

Zwecks der Legalisierung der Patriarchenkirche veröffentlichten der Stellvertreter des Patriarchenstatthalters Metropolit Sergij und die provisorische heilige Synode am 16. (29.) Juli 1927 ein Sendschreiben „Über das Verhalten der orthodoxen Kirche Russlands gegenüber der existierenden bürgerlichen Macht“³.

Die viktorianische Strömung in der russisch-orthodoxen Kirche war die erste und radikalste kirchliche Opposition gegenüber dem politischen Kurs des Stellvertreters des

¹ Die Viktorianische Strömung Russlands darf nicht mit dem Viktorianismus Englands verwechselt werden, handelt es sich bei erster um eine kirchenimmanente Spaltung durch Bischof Viktor in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. Deren Entwicklung soll in diesem Artikel aufgezeigt werden.

² Erneuerer: Durch die bolschewistische Regierung unterstützte Erneuerer-Kirche. Schon beim Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1917/18 trat eine Gruppe von Geistlichen für eine radikale Erneuerung der Kirche in Liturgie, Kirchenrecht und Sozialethik ein. Die Liturgie sollte in moderner Sprache gefeiert, verheiratete Priester zu Bischöfen geweiht werden können u.a.m. Vom sowjetischen Staat unterstützt, gelang es diesen Erneuerern, für kurze Zeit die Kirchenleitung zu übernehmen und auf ihrem Konzil (1923) Patriarch Tichon abzusetzen. Nach der Konsolidierung des Patriarchats 1946 verschwanden die Erneuerer ganz von der Bildfläche.

³ In der Historiographie wird dieses Dokument gewöhnlich als „Deklaration des Metropoliten Sergij“ oder „Deklaration von 1927“ bezeichnet.

Patriarchenstatthalters Metropolit Sergij (Stragorodskij)⁴, der sich der bolschewistischen Macht angenähert hatte. Ihr führender Vertreter war Bischof Ischewskij und Wotskij Viktor (Ostrowidow). Sie entstand im Herbst 1927 und war vorwiegend im Gouvernement Wjatka⁵ und teilweise im autonomen Gebiet Votskaja⁶ verbreitet.

Der Lebensweg des Bischofs Viktor (Konstantin Alexandrowitsch Ostrowidow, geb. am 21. Mai 1878 in der Siedlung Solotoje, Kamyschenskij Ujezd, Gouvernement Saratow) bezeugte bis zu seiner Übersiedlung ins Gouvernement Wjatka 1920 von seinen beträchtlichen theologisch-theoretischen und praktischen Erfahrungen in der religiösen Tätigkeit, sowie der Fähigkeit, selbstständig Verhältnisse zwischen Kirche und Staat zu analysieren. Er hielt die Abgrenzung von der Kirche und den „weltlichen Zuneigungen“ für richtig, tadelte die politische Tätigkeit der Kirche, die mit der Verwirklichung von Interessen der Sowjetmacht und nicht mit dem Erreichen der religiösen Ziele beschäftigt war. Bischof Viktor übte Kritik an der Ekklesiologie des angesehenen Hierarchen und Theosophen, des zukünftigen Patriarchen Metropolit Sergij (Stragorodskij), im Zusammenhang mit seiner zu praktischen Auffassung der Kirche zum Nachteil ihres mystischen Kerns.

Der Klerus in Wjatka unterstützte Anfang des Jahres 1917 den Sturz der Monarchie und die Einsetzung einer neuen Regierung. Nach der Oktoberrevolution 1917 versuchte der Wjatkaer Klerus unter den Bedingungen einer äußerst angespannten Situation der Verhältnisse zwischen der Kirche und dem Sowjetstaat erfolglos, seine Loyalität gegenüber der Sowjetmacht offen zu deklarieren. Unter dem Druck des Archiereus (Erzpriester) der Eparchie war der Klerus jedoch gezwungen, die obligatorischen Anordnungen der höchsten Kirchenmacht zu verwirklichen, was unausweichlich zu Konflikten vor Ort führte. Durch die Abschwächung der Kirchenmacht und die Verstärkung der Repressionen von Seiten des Eparchierates, der Geistlichkeit der Stadt Wjatka und des Gouvernements im Allgemeinen wurden im Herbst 1918 die wechselhaften Beziehungen und die Zusammenarbeit mit der weltlichen Macht bei der Realisierung des SNK-Dekrets⁷ „Über die Trennung der Kirche vom Staat und einige Maßnahmen der Gouvernement-und-Macht-Organen sowie der Verwaltung“ verwirklicht. Als Ergebnis der Festigung der Sowjetmacht, ihrer Repressionsmaßnahmen, sowie der Anpassung der Gesellschaft an die neuen Lebensbedingungen sind von 1920 bis 1921 die Abnahme der Antiregierungsaktivitäten und ein vorwiegend loyales Verhältnis der Geistlichkeit und der Gläubigen gegenüber der Sowjetmacht zu verzeichnen.

Der 1920 ins Wjatkaer Gouvernement als Vikar der Kirchenkathedrale nach Urshum⁸ gekommene Bischof Viktor (Ostrowidow) verkündete öffentlich in der Presse seine Loyalität und Anerkennung gegenüber der Sowjetmacht.

Im Unterschied zur Wjatkaer Geistlichkeit setzte seine Position keine aktive Teilnahme an der Verwirklichung der säkularen Politik der Sowjetmacht voraus.

⁴ Sergij (Sergius) II. (Stragorodskij), Patriarch von Moskau und ganz Russland, geboren am 11.1. 1867 in Arzamas bei Nižnij-Novgorod, gestorben am 15. Mai 1944 in Moskau.

⁵ Das Gouvernement Wjatka war eine Verwaltungseinheit im nordöstlichen europäischen Teil des Russischen Reiches. Es umfasste nach heutigen Begriffen ungefähr die Oblast (Gebiet) Kirow sowie die Republik Udmurtien. Die ehemalige Stadt Wjatka heißt heute Kirow und ist die Gebietshauptstadt der Oblast Kirow.

⁶ Votskaja Autonome Oblast (Gebiet) – jetzt Udmurtien.

⁷ Der SNK – Rat der Volkskommissare.

⁸ Urshum ist eine Kreisstadt in der Oblast Kirow.

In jenen Zeiten des Durcheinanders in der kirchlichen Verwaltung stellte der im Volk populäre, aber „in Nebenrollen auftretende“ Bischof (Urshumskij, später Slobodskoj, dann Glasowskij) Viktor bestimmte Ansprüche an die administrative Verwaltung (1921, 1926) und an die ideologisch-geistige Führung in der Wjatkaer Eparchie. Während der Kampagne zur Beschlagnahmung von kirchlichem Vermögen bewährte er sich im Unterschied zum Bischof Wjatskij und Slobodskoj Pawel und der Mehrzahl der Wjatkaer Geistlichen als konsequenter und prinzipieller Anhänger des Patriarchen Tichon. Seine Meinung übte den entscheidenden Einfluss auf die Herausbildung einer prinzipiell negativen Position des verwaltenden Wjatkaer Bischofs Pawel (Borissowskij) gegenüber der Kirchenerneuerung aus. Dabei missbilligte Bischof Viktor offensichtlich demonstrative Extreme des Bischofs Pawel gegenüber den Erneuerern. Kritik an den Erneuerern ausübend, hielt er es für eine innerkirchliche Angelegenheit, die mit der Bürgermacht nichts zu tun hat, zu der man Loyalität wahren und alle ihre Forderungen, die das außerkirchliche Leben betreffen, erfüllen sollte.

Unabhängigkeit, Kühnheit, Geradlinigkeit und Kompromisslosigkeit seiner Urteile und Einschätzungen bedingten die Spannungen in den wechselhaften Beziehungen des Bischofs Viktor und seiner „Kollegen in der Korporation“: des Oberhauptes der Jerusalemer geistlichen Mission, Archimandriten Leonid, der angesehensten Hierarchen der Kirche – Metropolit Sergij (Stragorodskij) und Antonij (Chrapowizkij), Bischöfe Jewsew (Roshdestwenskij), Pawel (Borissowskij), Aleksij (Kusnezow), Simeon (Michailow), geschweige denn die Hierarchen-Erneuerer.

In den Fragen der Verwaltung der im Frühling 1927 eröffneten und ihm anvertrauten selbstständigen Ischewskaja⁹ und Wotskaja Eparchie verstieß er offensichtlich gegen die Kirchendisziplin, was zu Konfliktsituationen vor Ort führte, an deren Regelung die höchste Kirchenmacht teilgenommen hatte und die dem Bischof Ischewskij und Wotskij Viktor letztendlich wegen nichtkanonischer Handlungen Ende August 1927 einen Tadel ausgesprochen hatte.

Ungeachtet der Unterschiede weltanschaulicher Konzeptionen der Kirche und des Sowjetstaates verkündete Metropolit Sergij im Namen der ganzen russischen orthodoxen Kirche eine offene Unterstützung der Regierung, die die Modernisierung des Landes verwirklichte, was das Ende der traditionellen Gesellschaft voraussetzte, in der die Religion eine der Schlüsselkomponenten der Weltanschauung und somit einen wichtigen Regelungsfaktor der gesellschaftlichen Beziehungen bildete.

Auf dem Gebiet der kirchlich-administrativen Verwaltung erkannte Bischof Viktor im Spätsommer 1927 die Vollmacht des stellvertretenden Patriarchenstatthalters Metropolit Sergij (Stragorodskij) und der Synode an und kritisierte die kirchliche Deklaration über das Verhalten gegenüber der Sowjetmacht (vom Juli 1927) nicht. Dabei kann man nicht eindeutig behaupten, dass Bischof Viktor der Auffassung war, Metropolit Sergij übe mit seinen Handlungen eine widerspruchsfreie Autorität aus. Nicht viel später als im September 1927 aber trat Bischof Viktor (Ostrowidow) als erster der Hierarchen in der Öffentlichkeit gegen den kirchlich-politischen Kurs des Metropoliten Sergij auf, der auf die bedingungslose Legitimierung der weltlichen Macht und ihrer Politik gerichtet war. Er sah darin einen Schaden gegen die innere geistige Freiheit der Kirche, die wegen der Repressalien gezwungen war, den pragmatischen Interessen der Sowjetmacht zu folgen, statt sich an die Prinzipien der

⁹ Ischewsk ist die Hauptstadt der Republik Udmurtien in Russland. Udmurtien liegt im europäischen Teil Russlands, westlich des Uralgebirges, zwischen den Flüssen Kama und Wjatka.

unpolitischen Legitimation zu halten. Aus diesem Grund sah die Kirche keine Möglichkeit, ihr äußeres Leben als eine soziale Institutionen einzurichten. Die Anti-Sergij-Position Bischofs Viktor fand in breiten Schichten der Gläubigen, Geistlichkeit und eines Teils der Hierarchen große Zustimmung.

Die sich schnell verbreitenden und Unterstützung findenden Anti-Sergij-Ansichten Bischof Viktors zusammen mit den sich dynamisch entwickelnden Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich seiner Leitung der Eparchie Ishewskaja und Wotskaja, sowie der praktischen Ansprüche auf die Verwaltung der Wjatkaer Eparchie führten im November – Dezember 1927 zur kirchlichen Spaltung, die den Namen „Viktorianismus“ bekommen hatte.

Der Viktorianismus bildete sich Ende 1927 – Anfang 1928 als Strömung in der Russischen Orthodoxen Kirche, die vorwiegend legale, aber auch illegale Kirchengemeinden umfasste, die sich an eine mit der offiziellen, d.h. sergianischen Kirche gemeinsamen traditionellen religiösen Kultur hielten, die aber im Unterschied zum Metropoliten Sergij eine alternative religiös-politische Einstellungen hatte, die dabei von Anfang an keinen Anti-Regierungs-Charakter aufwiesen. Ihrem Wesen nach war sie eine Fortsetzung des Funktionierens von Tichonschen Kirchengemeinden, die auf eine Unterordnung der auf Kosten der Solidarisierung mit der Regierung legalisierten höheren Kirchenmacht verzichteten und als ihren Leiter den Anti-Sergij-Ideologen Bischof Viktor anerkannten, der unkanonisch seit dem Herbst 1927 auf dem Territorium der Eparchien Wjatskaja und Wotskaja tätig war.

Ende 1927 – Anfang 1928 war der Viktorianismus hauptsächlich in der Wjatkaer Eparchie (150 Gemeinden) und in der Diözese Glasow¹⁰ (etwa 30-50 Gemeinden) verbreitet. Obwohl die Zahl der sergianischen Gemeinden in Wjatka doppelt so groß war (340 Gemeinden), war eine paritätische Gleichheit zwischen den gläubigen Sergianern und Viktorianern festzustellen (sie blieb bis Anfang der 30er Jahre erhalten), dabei ist bekannt, dass die Anzahl der letzten Anhänger nicht weniger als 200.000 Menschen betrug.

Die Existenz des Wotskaer Viktorianismus war größtenteils durch Streitigkeiten über die Bildung einer selbstständigen Wotskaer Eparchie, die schon einige Jahre dauerten, bedingt. Ende der 20er Jahre gaben die Mehrheit der Glasower Geistlichen massenhaft die Unterstützung der Anti-Sergij-Ansichten Bischof Viktors auf, so wie sie diese vorher „organisiert“ unterstützt hatten.

Im Wjatkaer Gouvernement war der Erfolg der schnellen Akzeptanz der Ansichten Bischof Viktors, besonders im Herbst 1927-1928, in gewissem Maße durch ihre Unterstützung von Seiten der von der Mehrzahl der Gläubigen geachteten Äbtissin Fevronia (Juferewa) bedingt, die schon früher, obwohl sie theosophisch nicht ausgebildet war, selbstständig als eine der ersten im Wjatkaer Gouvernement offen gegen das Erneuerertum, der Meinung der überwältigenden Mehrheit der Wjatkaer Geistlichkeit zuwider, aufgetreten war. Äbtissin Fevronia kann als Ideologin des illegalen kirchlichen Viktorianismus, in der Regel vertreten durch illegale Mönchsgemeinden Ende der 20er Jahre, bezeichnet werden. Sie teilte die Meinung von Bischof Viktor, dass die für sie unzulässigen Kompromisse mit der weltlichen Macht, die die Möglichkeit für die Kirche eröffnen, als eine legal wirkende soziale Institution zu existieren, nicht notwendig sind.

Die Apologeten des Kurses des Metropoliten Sergij distanzieren sich von der „falschen“ Deutung von Seiten Bischof Viktors der gebührenden Kirche-Staat-Verhältnisse, indem sie sie im Gottesdienst verboten und später den Viktorianismus der Kirchenspaltung und

¹⁰ Glasow ist eine Stadt in Udmurtien.

Ketzerei beschuldigt hatten. Es gab genug Anlässe dafür, so z.B. kanonische „Übertreibungen“ sowohl von Seite des Bischofs Viktor, als auch von Seiten seiner fanatischen Nachfolger, die zu eifrig die „wahrhafte“ Orthodoxie schützten. Unter kirchlichen Verboten litten die Teile der Bevölkerung, in erster Linie das Priestertum, die sich zu der Viktorianischen „Kirchenspaltung“ bekannt hatten.

Von Herbst 1927 bis zum Anfang des Jahres 1928 hat Bischof Viktor auf dem Territorium der Wjatkaer Eparchie eine der Sergianischen parallele Kirchenverwaltung, mit sich selbst an der Spitze, geschaffen. Nach der Verhaftung von Bischof Viktor Mitte 1928 bis zur zweiten Hälfte 1931 bildeten sich auf dem Territorium des Wjatkaer Gebietes zwei Verwaltungsvertikalen der Viktorianischen Gemeinden. Die erste entstand vorwiegend auf den Territorien der Diözesen Wjatka und Kotelnitsch¹¹, und die zweite – in der Diözese Jaransk¹². Von oben nach unten betrachtet, sahen sie folgendermaßen aus: 1) Bischöfe Dmitrij Gdowskij (Mai 1928 – November 1929) und Sergij Narwskij (November 1929 – Dezember 1930) – Probsteien (Blagočinye) – Kirchengemeinden – Gläubige; 2) Bischöfe Dmitrij Gdowskij und Sergij Narwskij – Bischof Nektarij (Ende 1928 – Anfang 1928 bis August 1930) und Bischof Sinesij (vermutlich von August 1930 bis Mai 1931) – Probsteien – Kirchengemeinden – Gläubige. Die o.g. Verwaltungsvertikalen versuchten, ein normales Kirchenleben wiederherzustellen. Dabei identifizierten sich die Wjatkaer Anti-Sergianer im Allgemeinen auch weiterhin als Viktorianer.

Die Verbreitung und die massenhafte Unterstützung des Viktorianismus wurden dadurch gewährleistet, dass sich die Gläubigen die Politik des Metropoliten Sergij und das „Erneuertum“ als Erscheinungen einer Ordnung – der „roten“, d.h. prosowjetischen Kirche – vorstellten. Unter den Bedingungen des Abbaus der religiösen NEP (Neue Ökonomische Politik) und der begonnenen forcierten Modernisierung des Landes, die zu einer neuen Phase der Verschärfung der Unterschiede zwischen verschiedenen sozialen Schichten führte, konnte die Sergianische Kirche apriori keine ideologischen Bedürfnisse der Menschen, die oppositionelle Auffassungen gegenüber dem Sowjetstaat vertraten, befriedigen. Andererseits wurden die loyal-unpolitischen Ansichten Bischofs Viktor von seinen Anhängern und von der weltlichen Macht immer öfter als die Weigerung (oder als Aufruf zur Weigerung), sich dem Staat unterzuordnen, gedeutet. Zur antisowjetischen Politisierung der Viktorianer trug auch die Entwicklung der ideologischen Basis des Viktorianismus, die mit der Tätigkeit des Bischofs von Jaransk Nektarij (Treswinskij) verbunden war, bei. Die Anti-Sergianer von Jaransk, sowie repressive Machtorgane charakterisierten die Tätigkeit von Bischof Nektarij als Durchsetzung des Standpunktes von Bischof Viktor. Dabei hatten seine Auffassungen im Unterschied zu denen Bischof Viktors eine gegenüber der Regierung oppositionelle Färbung und orientierten breite Schichten der Geistlichen und Gläubigen auf eine illegale Existenz. Als Anzeichen für die Annahme der Einstellungen Bischofs Nektarij seitens eines Teils der Viktorianer kann die Differenzierung in ihrer Identifikation dienen. Ein Teil der Jaransker Anti-Sergianer zählten sich Anfang der 30er Jahre zu den Anhängern der „Viktor-Nektarij-Richtung“. Anfang 1937 zählten schon zwei Fünftel der Kirchengemeinden des Rayons Santschursk¹³ zu den „Nektarianern“. Den überwiegenden Teil der legalen Anti-Sergianer-Kirchengemeinden

¹¹ Kotelnitsch ist eine Stadt in der Oblast Kirow.

¹² Jaransk ist eine Kreisstadt in der Oblast Kirow, südwestlich der Oblasthauptstadt Kirow.

¹³ Die Siedlung Santschursk ist ein Kreiszentrum, südwestlich der Oblasthauptstadt Kirow.

bezeichnete man aber als Tichon-Anhänger („Tichonowskaja“, „Tichonowzy“, manchmal „Viktorianer - Tichonowzy“).

Von 1929 bis 1932 wurde von den Sowjetorganen den Tätigkeiten von viktorianischen Gruppen, die die Forcierung der Modernisierungsprozesse im Land nicht unterstützt hatten und oft unmittelbar aktiv eine antisowjetische Politisierung eines Teiles der Bevölkerung stimuliert hatten, Einhalt geboten. Ähnlich wurde von den repressiven Machtorganen auch die Anti-Sergianer-Position der Geistlichen und Gläubigen aufgenommen. Infolgedessen wurden zwei Drittel der Viktorianischen Geistlichen und praktisch alle bemerkenswerten illegalen Mönchsgemeinden „neutralisiert“ und hierarchische Verbindungen zu Anti-Sergianer-Metropoliten außerhalb der Wjatkaer Region unterbunden.

1932 hatte die Viktorianische Strömung in der russischen orthodoxen Kirche ihre Existenz als die der Moskauer Patriarchie oppositionelle kirchliche Denomination, die relativ feste hierarchische Sonderverbindungen und die Möglichkeit einer legalen Verbreitung der Ideologie (schon keiner loyal-unpolitischen) in den breiten Schichten der Gläubigen hatte, aufgegeben.

Wenn es Mitte der 30er Jahre einzelne recht schwache Versuche gab, hierarchische Verbindungen zu den Anti-Sergianer-Bischöfen sowohl innerhalb, als auch außerhalb der Eparchie wiederherzustellen, so schloss sich das kirchliche Leben Ende der 30er Jahre öfters im Rahmen einer der Gemeinden zusammen, deren Zahl sich ständig verringerte. 1938 gab es nur noch 36 Gemeinden, zwei Drittel davon in den Rayons Kiknur¹⁴ und Santschursk. Die massenhafte Schließung der Kirchen allerorts in den 30er Jahren hatte die Mehrheit der Geistlichen und Gläubigen in die Illegalität getrieben, womit die Bedingungen für die Aktivierung der antisowjetischen Stimmungen und die Formierung einer „Katakomben-Subkultur“¹⁵ geschaffen wurden.

Mitte der 30er – 40er Jahre wurden infolge einer systematischen Arbeit der Machtorgane fast alle dem Sowjetstaat gegenüber nonkonformen und der Moskauer Patriarchie gegenüber illegalen Gruppen und Persönlichkeiten, die sich zu den Nachfolgern der Bischöfe Viktor (Ostrowidow) und Nektarij (Treswinskij) bekannten, „neutralisiert“. Im Frühling 1943 wurden die drei letzten legalen viktorianischen Kirchen geschlossen. Dem Rest der Viktorianer stellte man Mitte der 40er Jahre solche Bedingungen: Entweder sollten für die Legalisierung seines Kirchenlebens die religiös-politischen Orientierung gewechselt, oder endgültig in die Illegalität geflüchtet werden, zu der als kennzeichnender Zug immer öfter die „Katakomben-Subkultur“, eine Alternative gegenüber der traditionellen Kirchenkultur, gehörte.

Literaturliste

1. Beglow A.L., Auf der Suche nach „sündenfreien Katakomben“. Illegale Kirche in der UdSSR. Moskau 2008, S. 33-34.

2. Odinzow M.I., Deklaration des Metropoliten Sergij vom 29. Juli 1927 und der Kampf um sie, *Vaterländische Geschichte* 6(1922), 123-125.

URL: <http://annals.xlegio.ru/rus/small/sergiy1.htm>

¹⁴ Die Siedlung Kiknur ist ein Kreiszentrum, südwestlich der Oblasthauptstadt Kirow.

¹⁵ „Katakombenkirche“, (hier auch „Katakomben-Subkultur“) ist ein Sammelbegriff (häufig auch die Eigenbezeichnung) für Gemeinden von russischen orthodoxen Geistlichen und Laien, die aus verschiedenen Gründen in den Untergrund gegangen waren.

3. Poljakow A.G., Russische Orthodoxe Kirche und die Sowjetmacht 1917 – Mitte der 20er Jahre d.v.J. (Materialien des Wjatkaer Gouvernements) – Kirow 2007.
4. Poljakow A.G. - Koshewnikow I.E. Viktor (Ostrowidow), Bischof Ishewskij und Wotskij, Kirow 2009.
5. Poljakow A.G., Viktorianische Strömung in der Russischen Orthodoxen Kirche, Kirow 2009.
6. Materialien zahlreicher zentraler und regionaler Archive und Fonds Russlands.

Leuenberger Konkordie, Meissener Erklärung und die daraus entstandenen Gemeinschaften. Orthodoxe Betrachtungen

von Ciprian Burlacioiu, München

1. Einleitung

Im evangelischen Bereich ist die ökumenische Diskussion auf europäischer Ebene seit Anfang der 1970er Jahre durch drei Ereignisse geprägt: die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie 1973 und die Entstehung der gleichnamigen Kirchengemeinschaft; die Annahme des in Meissen 1988 von einer Dialogskommission durchgearbeiteten Dokuments, die Meissener „Erklärung“ und „Feststellung“; und die im Jahre 1992 verabschiedete „Porvoorer Gemeinsame Feststellung“ zwischen dem nordeuropäischen Luthertum und dem britischen Anglikanismus. Sie waren nicht die einzigen ökumenischen Ereignisse europaweit, aber mit Sicherheit zählen sie zu den bedeutendsten. Dabei wurden sie innerprotestantisch vielseitig kommentiert und ausgewertet.

Wenig Aufmerksamkeit wurde ihnen aber von den orthodoxen Kirchen bzw. der orthodoxen Theologie geschenkt. Die Gründe hierfür sind unterschiedlich: die historische Teilung Europas bis zur Wende, die westeuropäische Zentrierung der Debatte nicht nur geographisch, sondern auch in Bezug auf die theologische Problematik, aber auch die Neuheit der Ansätze. Diese wurden nicht selten als verdächtige Experimente angesehen. Ohne relativieren zu wollen: Diese Ereignisse sind auch in den betreffenden Kirchen nur im Kreise der Experten bekannt.

Diese vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit diesen Ereignissen gegenüber, sollte von der orthodoxen Theologie überwunden werden. Die Gründe dieser Notwendigkeit liegen in den verschiedenen bilateralen oder multilateralen Dialogbeziehungen, in denen evangelische und orthodoxe Kirchen zusammenarbeiten. Diese können an dieser Stelle nicht alle erwähnt werden, doch seien die wichtigsten Etappen¹ zur Verdeutlichung aufgeführt:

1. Es entstanden aus den Entscheidungen der panorthodoxen Konferenzen eine Reihe von Dialogen mit verschiedenen Glaubensgemeinschaften: seit 1973 mit dem Anglikanismus, zwischen 1975-1987 mit der Altkatholischen Kirche, seit 1980 mit der Römisch-katholischen Kirche, seit 1981 mit dem Lutherischen Weltbund, seit 1988 mit dem Reformierten Weltbund und nicht zuletzt zwischen 1985-1993 mit den Alt-Orientalischen Kirchen.

2. Dazu kamen eine ganze Reihe von bilateralen Gesprächen der einzelnen orthodoxen Kirchen mit unterschiedlichen evangelischen Kirchen: seit 1959 zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), seit 1969 zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD, seit 1978 zwischen der bulgarisch-orthodoxen Kirche und dem Bund evangelischer Kirchen in der DDR, 1992 erweitert auf die EKD,

¹ Vgl. V. Ioniță, Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation – Ein Überblick, in: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), Konsultation zwischen der Konferenz Europäischen Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie, Frankfurt/M. 2004, S. 17-28.

seit 1979 zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der EKD, seit 1970 zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und der Lutherischen Kirche aus Finnland, sowie nationale Dialoge zwischen orthodoxen Kirchen und Kirchen anderer Konfessionen in verschiedenen Ländern.

Eine fruchtbare Zusammenarbeit kann jedoch erst zustande kommen, wenn der Kenntnisstand der Dialogpartner über den Anderen der aktuellen Realität entspricht. Zu diesem Zweck wurde 2007 von uns an der orthodoxen Fakultät von Bukarest eine Dissertation mit dem Titel *„Die Entstehung und die Geschichte der Leuenberger Konkordie (1973), der Meissener Erklärung (1988) und der daraus entstandenen Kirchengemeinschaften. Auswertung aus orthodoxer Sicht“* eingereicht.² Die Arbeit versteht sich als Teil eines Rezeptionsprozesses der im Titel genannten Ereignisse und ist von daher auch für die evangelische Theologie relevant.

Der vorliegende Beitrag versucht, die verschiedenen Teile der Arbeit thematisch zu präsentieren. Der Text will den deutschen Leser nicht über neue Sachverhalte informieren, was durch andere deutschsprachigen Darstellungen mit Sicherheit längst gewährleistet ist, sondern möchte die Schwerpunktsetzung und Behandlung dieser Thematik seitens eines orthodoxen Theologen darstellen.

2. Die Entstehung und die Geschichte der Leuenberger Konkordie und der daraus entstandenen Kirchengemeinschaft

Bis 1973 befanden sich die evangelischen Kirchen verschiedener Bekenntnisse in Europa miteinander in einem rechtlichen Stand, der als „Kirchentrennung“ zu bezeichnen ist. Praktisch standen sie sich als landeskirchenrechtlich verfasste Größen verschiedener Bekenntnisse ohne Abendmahlsgemeinschaft und ohne ein gemeinsames Amtsverständnis gegenüber. Selbstverständlich sind auch Ausnahmen bekannt, wie innerhalb des deutschen, des französischen oder des holländischen Protestantismus, wo seit mehreren Jahrzehnten versucht wurde, diese Lage zu ändern. Aber diese Bemühungen waren als Ausnahmen und nicht als Normalzustand zu sehen. Die Realität war stärker von einem konfessionell und organisatorisch zersplitterten Protestantismus dominiert, die dem Erbe „zwei[er getrennten] Reformationen“³ Rechnung trug. In diesem Kontext entstand im Jahre 1973 bei Basel die Leuenberger Konkordie mit dem Anspruch, die Beziehung zwischen den evangelischen Kirchen Europas zu verändern und auf der Basis einer Kirchengemeinschaft neu zu gründen. Der „Leuenberger Durchbruch“ kam aber nicht unerwartet, sondern wurde durch langjährige Gespräche auf multilateraler Ebene vorbereitet.⁴

Im Vorfeld der Konkordie gab es zwei wichtige theologische Debatten, die den Prozess vorbereiteten: die Arnoldshainer Abendmahlthesen (1957/58) und die theologische Formulierung des Kirchengemeinschaftskonzeptes.

² Die Arbeit ist unter dem folgenden Titel erschienen: C. Burlacioiu, *Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuenberg și Acordul bisericesc Meissen*, Sibiu 2008, 436+XXXVII S.

³ H. A. Obermann, *Zwei Reformationen*. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt, Berlin 2003.

⁴ Vgl. für eine ausführliche Darstellung dieser Vorentwicklung die Arbeit von E. Schiffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, Paderborn 1983.

2.1 Die Arnoldshainer Abendmahlthesen

Während nach dem Krieg innerhalb des deutschen Protestantismus der Wunsch nach Gemeinschaft wuchs, wurde bald klar, dass die Ebnung konfessioneller Gegensätze kein möglicher Weg für die Einheit der deutschen evangelischen Kirchen war. Voller Schmerz war diese Trennung durch die Absenz der Abendmahlsgemeinschaft zu empfinden. Auch die mancherorts praktizierte eucharistische Gastfreundschaft war ekklesiologisch selbst als Zeichen dieser Trennung zu sehen. Die Zweite Kirchenversammlung von Treysa im Juni 1947 bevollmächtigte den Rat der EKD, theologische Gespräche über das Abendmahl mit der Absicht zu führen, das größte Hindernis aus dem Wege zu räumen, um zu einer vertieften Gemeinschaft zu kommen. Dieser Weg war keinesfalls leicht: Es dauerte ein Jahrzehnt bis 1957 die Kommission acht Thesen verabschieden konnte, die im Juli 1958 dem Rat der EKD vorgestellt wurden.

Es soll an dieser Stelle nicht eine inhaltliche Darstellung der Arnoldshainer Abendmahlthesen im Mittelpunkt stehen, sondern ihr formeller Rahmen festgestellt und diskutiert werden. Erstens: Die Thesen wurden nicht als eine eucharistische Konkordie formuliert und angesehen. Sie erhoben auch nicht den Anspruch, die ganze Abendmahlslehre ausführlich und übereinstimmend zu erläutern. Es war schon während der Debatten offensichtlich, dass Lutheraner, Reformierte und Unierte, Neutestamentler, Kirchenhistoriker und Systematiker nicht die gleichen Aussagen machen konnten. Dadurch wurde auch klar, dass zweitens die Fronten nicht mehr ausschließlich zwischen den Konfessionen zu finden waren, sondern innerhalb der Konfession und in der Theologie zwischen Exegeten und Systematikern. So haben sich etwa die Lutheraner in der Debatte über die Realpräsenz Jesu im Abendmahl für zwei konkurrierende Lösungen ausgesprochen: die ältere lutherische Position für eine *res*-Präsenz, die neuere für eine personelle Präsenz Christi.⁵ Andererseits machten die Exegeten den Dogmatikern gegenüber klar, dass die Debatte auf keinen Fall von den Prämissen der reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts ausgehen sollte, ohne die im 19. und 20. Jahrhundert gewonnenen Erkenntnisse und Methoden der Exegese einzubeziehen. Konsequenterweise bekamen die Thesen drittens nicht den offiziellen Status eines allgemein verbindlichen Textes. Der Rat der EKD hat sie den Kirchen zur Rezeption weitergeleitet, aber sie wurden nicht mit der Zustimmung aller Kirchen offiziell verabschiedet. Die Thesen sind dementsprechend als Studiendokument zu bezeichnen und als „begrenzter Consensus“⁶ anzusehen.

Wegen des gewichtigen Einflusses der deutschsprachigen Theologie für die Debatten im Vorfeld der Konkordie gewannen die deutschen Abendmahlthesen eine besondere Bedeutung. Obwohl das Thema auch im Vorfeld der Konkordie thematisiert wurde, kam man zu keinem Fortschritt den genannten Thesen gegenüber. Die ‚Lösung‘ der Arnoldshainer Thesen wurde in die Leuenberger Konkordie übernommen.⁷

⁵ Vgl. G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, S. 192f.

⁶ H. Gollwitzer, Bericht über die von der Abendmahlkommission erarbeitete Erklärung, in: G. Niemeier u.a. (Hgg.), Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, München 1958, S. 20.

⁷ Vgl. G. Wenz, a.a.O., S. 193ff; W. Härle, Dogmatik, Berlin - New York 1995, S. 560; U. Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE I, S. 157.

2.2 Kirchengemeinschaft als Modell für die Einheit der Kirchen

Von erheblicher Bedeutung für die Entstehung der Leuenberger Konkordie war der Begriff der Kirchengemeinschaft. Mit den genannten Abendmahlsthesen Ende der 1950er Jahre war ein wichtiger Schritt zur Lösung der traditionellen lutherisch-reformierten Debatte über Abendmahl und Christologie getan. Die Prädestination stellte sich hingegen nicht als ein sehr prägnantes Dissensthema zwischen den Kirchen heraus. Was aber fehlte, war ein konkretes Programm für die Arbeit an der ekklesialen Einheit des Protestantismus.

Wenn man die von König Friedrich Wilhelm III. 1817 initiierte Union der lutherischen und reformierten Kirchen Preußens als Versuch der Wiederherstellung der christlichen Einheit nimmt, ist festzuhalten, dass es dabei erstens um eine „äußerliche, kirchliche Gemeinschaft“⁸ ging, die zweitens nie unter dem Namen „Kirchengemeinschaft“ zu finden ist, sondern drittens als „Union der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften“ laut einem kaiserlichen Dokument⁹ vom 12.07.1853 verstanden wird. Anders als die Bemühungen Friedrich Wilhelm III. schlugen die jüngsten Entwicklungen in der Frage der kirchlichen Einheit einen anderen Weg ein.

Die ersten systematischen Bemühungen nach dem 2. Weltkrieg standen mit der Gründung der EKD in Verbindung. Aber die Idee einer „Kirchengemeinschaft“ kann in der im Juli 1948 verabschiedeten Grundordnung der EKD nicht belegt werden. Dort ging es um eine „Gemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Kirchen“ ohne jegliche etablierte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Debatte setzte sich im Kontext der Reorganisierung der altpreußischen Union 1950/51 fort. Obwohl man auch hier explizit nicht über Kirchengemeinschaft sprach, wurde sie stark in den Mittelpunkt gerückt. Die Gemeinschaft der Union wurde so verstanden, dass die Mitgliedskirchen ihre juristische und konfessionelle Zuständigkeit beibehielten und von einer Gemeinschaft kirchlichen Lebens bekenntnisverschiedener Kirchen gesprochen wurde. Das Fundament hierfür war CA VII: [...] *Et at veram unitate ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*. Kirchengemeinschaft hieß dann Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Damit war zwar ein wichtiger Schritt getan, aber man musste weiter reflektieren, wie der *consensus de doctrina* zu verstehen ist. In diesem Punkt hat sich die VELKD stark gegen eine Interpretation des *doctrina*-Begriffs als eine Übereinstimmung nur über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben gewehrt. Ihre Position war, dass die ganze Lehre und sogar die Verkündigung der Kirche notwendigerweise dazu gehören und dementsprechend den expliziten Konsens benötigen. Nach der Lunder Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1952 lehnte der ökumenische Ausschuss der VELKD die Einladung zur Interkommunion zwischen christlichen Kirchen mit der Begründung ab, dass Abendmahlsgemeinschaft nur unter der Voraussetzung der Kirchengemeinschaft zu gewährleisten ist. Ohne Kirchengemeinschaft gäbe es keine Abendmahlsgemeinschaft.¹⁰ In dieser Zeit wurde der *koinonia/communio*-Begriff im neutestamentlichen Sinn verwendet,

⁸ Vgl. H. Meyer, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes «Kirchengemeinschaft», in: J. Schreiner (Hg.), *Communio sanctorum*, Echter 1988, S. 204-230, hier S. 205, Fußnote 2.

⁹ Vgl. H. Meyer, a.a.O., S. 205.

¹⁰ Vgl. *Koinonia*. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, hg. vom Luth. Kirchenamt der Vereinigten Ev.-Lutherischen Kirchen Deutschlands, Berlin 1957; W. Elert, *Abendmahl- und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

als Gemeinschaft der Christen mit Jesus und Teilhabe am Leib Christi und nur sich daraus ergebend als Gemeinschaft untereinander.

Diese Debatte wurde durch die Gespräche innerhalb des Lutherischen Weltbundes (LWB) vorangetrieben. Auf der Vollversammlung in Minneapolis 1957 nahmen auch Ernst Kinder und Peter Brunner teil, die sich in zwei Referaten¹¹ mit dem Begriff „Kirchengemeinschaft“ auseinandersetzen. E. Kinder sprach über „Kirchengemeinschaft von geschichtlichen Kirchen“¹². Während früher lutherischerseits der Kirchengemeinschaft/*koinonia*-Begriff fast ausschließlich für die Beziehung der einzelnen Christen mit dem Herrn reserviert war, wurde er jetzt auch für die zwischenkirchlichen Beziehungen gebraucht. In Minneapolis stellte man eine Verbindung zwischen dem formulierten Kirchengemeinschaftverständnis und CA VII her: Kirchengemeinschaft existiere als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Im Gegensatz zur Evangelischen Kirche der Union (EKU) war man der Meinung, dass ein „gemeinschaftlich bekannter und anerkannter Konsens“¹³ erforderlich sei. Das bedeutete die Etablierung einer Bekenntnisgemeinschaft ohne eine Bekenntnisgleichheit, wie es früher in der VELKD verlangt worden war. In dieser Diskussionsphase fehlten noch Erwägungen über die konkrete Möglichkeit, wie der Konsens erreicht werden könnte. Diese Frage wurde in der nächsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Helsinki im Jahre 1963 weiterverfolgt.

Die Thematisierung ging in Deutschland weiter und ist mit der Debatte über die Vertiefung der Gemeinschaft innerhalb der EKD Ende der 60er Jahre verbunden. Eine hervorgehobene Stellung spielt dabei die Arbeit von Wenzel Lohff¹⁴. Er veranlasste ein Dokument¹⁵ über Kirchengemeinschaft innerhalb der VELKD. Nach Lohff haben weder die Barmer Theologische Erklärung, noch die Arnoldshainer Abendmahlthesen die herkömmlichen lutherisch-reformierten Differenzen beseitigen können. Für die Kirchengemeinschaft ist ein Lehrkonsens notwendig, der zwar nicht als ein einheitliches Bekenntnis zu verstehen ist, aber als normative Auslegung des Evangeliums durch die Kirchen. Gemäß CA VII ist Kirche dort, wo die Sakramente ordnungsgemäß gespendet werden und das reine Evangelium verkündigt wird. Die Wortverkündigung hat als Ziel die Weitergabe des Glaubens (*consequi fidem*), aber nicht von *fides dogmatica* sondern von *fides justificans*. Unter dieser Voraussetzung heißt *consentire de doctrina evangelii* nicht Bekenntnissgleichheit, sondern Übereinstimmung darin, dass die Botschaft von der Rechtfertigung durch Jesus Christus „Mitte der Schrift“ ist und daraus ist der Konsens abzuleiten. Lohff versteht die Mitte als Grund oder Inhalt des Glaubens, der eine hervorgehobene Stellung gegenüber dem Ausdruck oder der äußerlichen Gestalt hat und haben muss (das Grund-Ausdruck Schema, wie T. Mannerma¹⁶ es nennt). Anfang des Jahres 1970 wurde eine solche Diskussion auch innerhalb der EKD geführt, wo Lohff sehr aktiv war und die ganze Debatte wesentlich beeinflusste. Im Mai 1970 tagte eine gemeinsame lutherisch-reformiert-unierte Kommission, die am 4. Mai die sogenannten

¹¹ Vgl. Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes, Berlin 1957: P. Brunner, „Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“, S. 17-27 und E. Kinder, Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana, Artikel VII, S. 79-92.

¹² E. Kinder, a.a.O., S. 84.

¹³ E. Kinder, a.a.O., S. 87.

¹⁴ Vgl. W. Lohff, Grund und Grenze der Kirche, *EvKom* 3 (1970), 13-17.

¹⁵ Leitsätze der VELKD zur Kirchengemeinschaft, *Lutherische Monatshefte* 8 (Okt. 1969) S. 525.

¹⁶ Vgl. T. Mannerma, Von Preussen nach Leuenberg, Hamburg 1981.

„Thesen zur Kirchengemeinschaft“¹⁷ verfasste und den Kirchen zur Befürwortung vorlegte. Es ist umstritten, ob diese Thesen und die deutsche Gesamtentwicklung eine Rolle für die Debatte auf europäischer Ebene gespielt haben¹⁸. Mit Sicherheit kann man aber eine gewisse Analogie beobachten.

Die endgültige Form bekam das Konzept der Kirchengemeinschaft mit dem auf der zweiten europäischen Versammlung in Leuenberg 1970 verabschiedeten Dokument „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung“¹⁹. Darin ist wesentlich mehr als in der Konkordie selbst über Kirchengemeinschaft zu lesen.

Negativ gesprochen hieß Kirchengemeinschaft die Aufhebung der historischen Trennung zwischen den Konfessionen durch die Klärung der wesentlichen Differenzen, die die Gemeinschaft bisher gehindert hatten. Um diese Aufgabe zu ermöglichen, ging man davon aus, dass die Lehre der Kirchen sich inzwischen auf einem anderen Stand befindet, der nicht identisch mit der nachreformatorischen Lage ist. Differenzpunkte wurden inzwischen nicht nur durch aktive Versöhnung, sondern auch durch Änderungen der Denkformen innerhalb der Kirchen geklärt.

Positiv gesprochen hieß Kirchengemeinschaft Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. CA VII stellt die Bedingung der Möglichkeit für sie vor: „[...] *satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*“. Was den Konsens betrifft, wurden die maximalen Bedingungen einer in allen Punkten der Lehre erreichten Übereinstimmung abgelehnt. Man ging mehr von der von Lohff getroffenen Unterscheidung zwischen Grund und geschichtlicher Ausgestaltung der Lehre aus. In diesem Fall bezieht sich der Konsens ausschließlich auf den Grund. Diese qualitative Methode, wie Mannerma²⁰ sie nennt, setzt die Existenz einer Mitte des Glaubens voraus, die alle anderen Lehrstücke übertrifft. Aber diese Mitte steht nicht einfach dem Rest der Lehre gegenüber, sondern diese Beziehung kann besser nach dem Modell konzentrischer Kreise beschrieben werden. Man sprach deswegen von einem Grundkonsens, dessen Gegenstand zweifellos die Lehre der Rechtfertigung war: unter der Rechtfertigung wurde nur das restlose sich Verlassen des Menschen auf die Gnade Gottes für seine Erlösung verstanden. Unterschiedliche theologische Auffassungen über Rechtfertigung wurden nicht thematisiert. Diese konnten weiterhin als konfessionelle Lehre bestehen. In diesem Kontext war der Lehrkonsens nicht das Fundament der Kirchengemeinschaft und auch nicht Zweck für sich selbst. Sein Ziel war, die Gemeinschaft zu prüfen und zu bestätigen.

Wichtig ist auch die Unterscheidung zwischen der Erklärung und der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. Durch die Übereinstimmung über das Evangelium der Rechtfertigung und die Feststellung der Gegenstandslosigkeit der damaligen Verwerfungen wird die Gemeinschaft hergestellt. Sie muss aber gelebt und in die Tat umgesetzt werden.

¹⁷ Thesen zur Kirchengemeinschaft, *EvKom* 3 (Juli 1970), 424f.

¹⁸ T. Mannerma, Von Preussen nach Leuenberg, Hamburg 1981, S. 81, betont den großen Einfluss der deutschen Thesen durch die Teilnahme deutscher Theologen auf die europäischen Verhandlungen, möglicherweise von Lohff selbst; H. Meyer („Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes «Kirchengemeinschaft»“) betrachtet die These von Mannerma als falsch und geht von einer parallelen Entwicklung beider Gesprächsebene aus.

¹⁹ *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Hg.), Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung. Bericht der lutherisch-reformierten Gespräche in Leuenberg (Schweiz) 1969/70, in: Auf dem Weg II. Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gesprächs in Europa, Zürich 1971, S. 8-24.

²⁰ T. Mannerma, Von Preußen bis Leuenberg, Hamburg 1981, S. 137.

Kirchengemeinschaft ist in sich als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft kein Interim im Leben der Kirche, sondern das endgültige Stadium auf dem Weg zur Einheit.

Dieses Modell bleibt auch im Rezeptionsprozess der Konkordie unverändert. In den Vollversammlungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, heute umbenannt in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE), wurde dieses Modell nur erläutert und präzisiert. So betont z.B. die erste Vollversammlung von Sigtuna 1976, dass die Konkordie keine Kirchenvereinigung oder Union anstrebt und die Lehrgespräche nicht darauf zielen, eine einheitliche Lehre zu formulieren. „Kirchengemeinschaft ist keine umfassende Verkündigungsgemeinschaft (§ 37, 39 [LK]). Kirchengemeinschaft ist keine Gemeinschaft im Bekenntnisstand. Sie lässt die verbindlichen Bekenntnisschriften unberührt (§ 29, 30, 37[LK]) und ist darum eine Gemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen“.²¹ Die Konkordie selbst ist kein neues Bekenntnis. Letztendlich ist die wahre Einheit der Kirche Gabe Gottes und die Konkordie kann sie nicht beanspruchen. Bei der Wiener Vollversammlung 1994 verwendet man die Vorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ auch für das Modell der Kirchengemeinschaft.

2.3 Mehr als drei Jahrzehnte Leuenberger Kirchengemeinschaft

Eine Darstellung der Geschichte und der Entwicklungen innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist zu umfassend, um sie hier zu leisten. Angemessener scheint die Erwähnung einiger entscheidender Aspekte und Probleme. Anfangs betrug die Zahl der Signatarkirchen 49 und bis zur ersten Vollversammlung im April 1976 waren es schon 69 von insgesamt 88 an den Verhandlungen beteiligten Kirchen. 2012 liegt diese Zahl bei 105 wobei dieser Prozess weiterhin offen bleibt. Das spricht für den Erfolg des Modells. Zurückhaltend und kritisch haben sich die skandinavischen Kirchen verhalten, von denen einige nur mit dem Status der „beteiligten Kirchen“ und noch nicht als Mitgliedkirchen zu verzeichnen sind.

Eine sehr bedeutende Entwicklung ist die Erweiterung des konfessionellen Spektrums. Zunächst eine ursprünglich lutherisch-reformiert-unierte Angelegenheit wurden seit 1997 auch methodistische Kirchen volle Mitgliedkirchen. Zudem gibt es vielversprechende Verhandlungen mit Vertretern des europäischen Baptismus. Ähnliches gilt für die Beziehungen mit anglikanischen Kirchen aus Großbritannien, die durch die separaten Vereinbarungen von Meissen 1988, Porvoo 1996 und Reuilly 2001 in Gemeinschaft mit verschiedenen Mitgliedkirchen der GEKE stehen. Dadurch hat sich das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft als dialog- und adaptionsfähig erwiesen und sich positiv auf die Einheitsbemühungen des europäischen Protestantismus ausgewirkt. Aus der Überzeugung, dass der Text der Leuenberger Konkordie die spezifisch lutherisch-reformierte Debatte reflektiert, fassten die Mitgliedkirchen die Möglichkeit ins Auge, für die Verhandlungen mit Kirchen anderer Konfessionen nicht unbedingt die Unterzeichnung der Konkordie als Endziel zu setzen, sondern die Mitgliedschaft auf einer anderen Textgrundlage zu ermöglichen. Das war der Fall beim Beitritt der methodistischen Kirchen; zu einem ähnlichen Ergebnis werden mit Sicherheit auch die Verhandlungen mit den Baptisten und den Anglikanern führen. Diese Adaptationsmöglichkeit gilt aber nicht für mögliche Verhandlungen mit dem Katholizismus und der Orthodoxie, wie später erläutert wird.

²¹ M. Lienhard (Hg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna (10. bis 16. Juni 1976), Frankfurt/M. 1977, S. 162.

Gleichermaßen kann man von einem gewissen Erfolg sprechen, wenn es um theologische Fragen geht. Schon im Text der Konkordie²² wurde das Programm der kontinuierlichen Lehrgespräche angesiedelt und als wesentlicher Teil des gemeinsamen Lebens und Zusammenwachsens der Kirchen erklärt. Die Ergebnisse der theologischen Arbeit sind eindrucksvoll und versuchen auch die Brücke zwischen der akademischen Theologie und den heranwachsenden gesellschaftlichen Herausforderungen, die die Kirchen immer tiefgreifender beanspruchen, zu schlagen. Dieser Erfolg muss aber auch zusammen mit der negativen Seite der Medaille betrachtet werden.

2.4 Probleme gemeinschaftlicher Existenz

M.E. bezieht sich eine erste Schwäche der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf die unzureichende Wahrnehmung und Aneignung der gemeinsam erarbeiteten Dokumente seitens der Mitgliedskirchen. Hier ist nicht die Rede von einer bewussten Ablehnung einzelner Texte oder von einer möglichen Distanzierung mancher Kirchen gegenüber den Methoden der geleisteten theologischen Arbeit. Es geht vielmehr um die Frage der Reichweite dieser Dokumente. Bedauerlicherweise muss festgestellt werden, dass sie in der Regel ohne jegliche Wirkung für einzelne Kirchen bleiben. Und das nicht nur weil die „Rezeption“ ein bekanntes Problem im ökumenischen und allgemeinkirchlichen Feld sei, sondern viel mehr wegen einem fehlendem Bewusstsein seitens der Mitgliedskirchen für die gemeinschaftliche Existenz. So bleibt die Auswirkung der Leuenberger Konkordie auf die institutionelle Ebene beschränkt und jegliches gemeinschaftliche Bewusstsein wird vermisst.

Der Hauptgrund dieser Tatsache ist in der bewusst entschiedenen Strukturlosigkeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu erblicken. Obwohl in den letzten Jahren viel für die Einrichtung eines zentralen Gremiums getan wurde, und der Umzug des Generalsekretariats nach Wien eng mit der Bestrebung nach einer gründlichen institutionellen Reform verbunden ist, kann man noch nicht von einer gemeinschaftlich gegründeten institutionellen Existenz der GEKE reden. Das Sekretariat in Wien beansprucht höchstens eine repräsentative Rolle und das auch nur in bestimmten Fällen. Anfangs war diese Strukturlosigkeit sicher eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Kirchengemeinschaft. Nur wenige Kirchen, wenn überhaupt welche, hätten es von alleine gewagt, eine Gemeinschaftsstruktur zu gründen, da sie als Einschränkung der eigenen Freiheit und Unabhängigkeit verstanden werden konnte. Im heutigen Kontext erscheint diese damalige „Gefahr“ als ernsthafteste positive Herausforderung. Meiner Einschätzung nach kann die GEKE die Größe, die sie zu sein beansprucht, nur werden, wenn es ihr gelingt, die Mitgliedskirchen in eine gemeinschaftliche Struktur einzubinden, die gemeinsame Entscheidungen im Bereich der Lehre und Kirchenverfassung ermöglicht. Das soll aber nicht als Lehramt des Protestantismus verstanden werden, sondern als Raum, in dem der schon erreichte Konsens sich in Lehre und Verfassung der Mitgliedskirchen für die Vertiefung der Gemeinschaft auswirkt. Der bei der Budapester Vollversammlung 2006 eingeschlagene Weg ist vielversprechend. Die Frage ist nur, wieviel Gemeinschaft die Kirchen der GEKE vertragen können.

Um mit einem Beispiel Obengenanntes zu illustrieren, ist an die aktuelle Lage der Frauenordination innerhalb der GEKE zu erinnern. 2006 hat die ungarischsprachig reformierte Kirche aus der Ukraine die Abschaffung der Frauenordination angekündigt. Die

²² Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), hg. von W. Hüffmeier, Frankfurt/M. 1993, S. 26-35, hier S. 33f.

Entscheidung war nicht ausschließlich mit der Kirchenleitung verbunden, sondern war vor allem eine Initiative von unten. Es wurde jegliche zukünftige Einstellung sowie die Ausbildung der Frauen als Pfarrerinnen abgelehnt; auch wurden tätige Pfarrerinnen vom Dienst suspendiert. Die Entscheidung wurde in zweierlei Hinsichten begründet: erstens sei es schwer für eine Frau, die Aufgaben des Pfarramtes in der gegebenen Situation zu erfüllen; und zweitens spräche das Kapitel XX aus der *Confessio Helvetica posterior* von 1566 sich gegen die Frauenordination aus. An dieser Stelle wollen wir nur auf die Brisanz dieser theologischen Argumentation für den Konsens über Amt und Ordination innerhalb der GEKE hinweisen. Dazu ist noch zu bemerken, dass der Beitritt der oben genannten reformierten Kirche an die GEKE nicht allzu lange Zeit zurückliegt. Sie ist als die 104. Kirche der GEKE beigetreten. Dass es sich hier nicht um einen Einzelfall handelt, wird auch an anderen ähnlichen Beispielen deutlich. Vergleichbare Positionen gegenüber der Frauenordination haben auch die polnischen und lettischen Lutheraner oder die sogenannte Altreformierten Hollands geäußert; auch in der ungarischsprachigen reformierten Kirche Rumäniens sind ähnliche Töne seitens der Basis und der Kirchenleitung zu hören.

Brisant ist die ganze Situation auch deswegen, weil schon in den 1980er Jahren und Anfang der 1990er Jahre ein breiter Konsens über das Amt und die Ordination erarbeitet und in den Vollversammlungen von Straßburg 1987 und Wien 1994 offiziell rezipiert wurde und als unumstritten galt. In den sogenannten Neuendettelsau-Thesen 1982/1986, Thesereihe II über Ordination, § 5 ist zu lesen: „Kirchen, in denen Frauen noch immer nicht ordiniert und Pfarrerinnen werden können, müssen sich fragen lassen, ob sie diese geschichtlich bedingte Praxis mit dem reformatorischen Verständnis von Amt und Gemeinde auch noch heute vereinbaren können“²³. Der Passus zeigt, dass die Ausübung des Amtes jedem unabhängig von Rasse und Geschlecht zur Verfügung steht. Dieser Konsens innerhalb der GEKE ist aber nicht mit der aktuellen Absage an die Frauenordination seitens mancher Kirchen zu vereinbaren. Dieses Beispiel verdeutlicht nicht nur, wie fragil der Konsens ist, sondern auch – und hier liegt unser Interesse – wie wirkungslos er ist. Um das zu ändern, wird es m.E. die Aufgabe einer Institution sein, die sich die Gemeinschaft als Gemeinschaft finden lässt. Eine solche Institution kann und muss auch die Kirchengemeinschaft als ekklesiale Größe erscheinen lassen.

3. Die Meissener Erklärung und die deutsch-englische Gemeinschaft

1988 wurde ein trilaterales Dokument von Vertretern der Church of England (CoE), der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEKDDR) in Meissen erarbeitet. Das Dokument sollte von den genannten Kirchen überprüft und angenommen werden und eine Kirchengemeinschaftsbeziehung aufbauen. 1991 wurde in London die Erklärung von den Kirchenleitungen in einem festlichen Gottesdienst förmlich angenommen. Mit der Eingliederung des BEKDDR in die EKD im gleichen Jahr wurde sie die einzige Vertreterin der deutschen Kirchen. Im Fall der Meissener Erklärung handelt es sich um ein Dokument, das erstmals europaweit Kirchen anglikanischer, lutherischer, reformierter und unierter Tradition miteinander verbindet.

3.1 Vorgeschichte und Entwicklung

Einige Aspekte der Entwicklung müssen als besondere Merkmale unterstrichen werden:

²³ W. Hüffmeier (Hg.), *Sakramente, Amt, Ordination*, Frankfurt/M. 1995, S. 92.

Bei dem erreichten Konsens spielten nicht nur die bilateralen Gespräche eine große Rolle, sondern auch die internationalen Dialoge zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und dem Lutherischen bzw. Reformierten Weltbund. Mit Recht wurde gesagt: „Meissen is a good example of reception of the fruits of ecumenical dialogs. In particular the Meissen Conversation builds upon the work of the Anglican-Lutheran Commission (1982), the International Anglican-Lutheran Joint Working Group (1983), the Anglican-Reformed International Commission's text *God's Reign and our Unity* (1984), the work of the Anglican-Roman Catholic Commission, the Lutheran-Roman Catholic dialogue and the text of *Baptism, Eucharist and Ministry* [...]”²⁴.

Die deutsch-englischen Gespräche waren ein fester Punkt für beide Kirchen, besonders nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die auch viel zur Versöhnung beigetragen haben. Die erste Begegnung fand im September 1948 in Iserlohn/England statt. In den folgenden elf Jahren tagten deutsche und englische Theologen insgesamt fünf Mal. 1964 kam das erste Mal eine offizielle Dialogkommission zusammen, die vom Erzbischof von Canterbury und der Leitung der EKD ernannt waren. Diese organisatorische Änderung brachte aber keine wesentliche Umgestaltung der Dialogmethode. Nach wie vor wurden nicht bestimmte Ziele verfolgt und keine spezifischen Ergebnisse erwartet. Der Hauptzweck war eher, dass akademisch engagierte und in der Kirchenleitung tätige Theologen beider Kirchen zusammen kamen, um die Partner über die Probleme und theologischen Debatten innerhalb ihrer eigenen Kirche zu informieren und im Dialog Impulse zu setzen. Dieses Vorgehen zeigt sich auch in dem Fehlen jeglicher Ergebnisprotokolle. Die einzigen Ergebnisse waren die veröffentlichten Referate der Begegnungsrunden, begleitet von einer knappen Kontextdarstellung seitens des Herausgebers. Ein Kommuniqué wurde auch nicht verabschiedet. Zwischen 1964 und 1986 tagte die Dialogkommission acht Mal. Der letzten Begegnung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Das Treffen sollte direkt zur Verständigung der beiden Kirchen über die kirchliche Einheit beitragen und stand unter dem Titel: „Pluralität und Einheit der Kirche in der heutigen westlichen Gesellschaft“. Bemerkenswert ist, dass alle Begegnungen bestrebt waren, das Thema im Kontext, der aktuellen Lage des kirchlichen Lebens und der gesellschaftlichen Herausforderungen zu betrachten und es nicht nur von der theologischen Problemlage her zu thematisieren. Eine solche Herangehensweise hat sich sehr positiv und konstruktiv sowohl für die Konsensbildung, als auch für die realistische Einschätzung der vorhandenen gesellschaftlichen Herausforderungen erwiesen.

3.2 Das ungelöste Problem: das Bischofsamt

Das größte Problem stellten die unterschiedlichen Auffassungen über das Amt in der Kirche, dabei besonders das Bischofsamt, und über die apostolische Sukzession dar. Das ist nicht verwunderlich, weil die Amtsproblematik nicht nur auf einer theoretischen Ebene zu reflektieren war, sondern als konsens- und einsatzfähiges Modell Teil des kirchlichen Lebens in einer gemeinsamen Kirchengemeinschaft werden musste.

Von allen Seiten wurde betont, dass Gott der Kirche das Amt geschenkt hat, mit der Aufgabe, die Kirche zu sammeln, sie durch die Wortverkündigung und Sakramentengabe zu stärken und die Gemeinde zu führen. Gleichzeitig wurden zwei Extreme ausgeschlossen: das kirchliche Amt ist in keiner Weise etwas Getrenntes oder Übergeordnetes gegenüber

²⁴ M. Tanner, *The Meissen Common Statement*, in: W. Hüffmeier / C. Podmore (Hgg.), Leuenberg, Meissen and Porvoo, Frankfurt/M. 1996, S. 119.

dem Volk Gottes; auch ist es nicht ein reines Resultat historischer und gesellschaftlicher Entwicklung. Das Amt ist Gabe Gottes und das ganze Volk nimmt daran Teil. Es ist aber nicht einzigförmig, sondern pluriform.

Die Debatte über die Formen des kirchlichen Amtes hat sich vor allem auf das Bischofsamt konzentriert. Im Mittelpunkt stand die Frage nach einem Garantiekriterium für die Authentizität der Kirche in der Geschichte und Gegenwart. Gibt es ein formales Kriterium als Garantie für die Bewahrung der apostolischen Lehre? Oder anders gefragt, wodurch kann sich eine kirchenförmige Institution als wahre Kirche Gottes in der Nachfolge der Apostel beweisen? Woran ist die Authentizität der apostolischen Sukzession zu erkennen? Ein solches Kriterium schien notwendig zu sein, um Irrwege ausschließen zu können. Auf diese Fragen gab es aber unterschiedliche Antworten. Für die Anglikaner sind das historische Episkopat und die historische Sukzession im persönlich ausgeübten Bischofsamt der Garant für die Bewahrung der apostolischen Nachfolge. Lutheraner und Reformierte trennen aber die Wahrheit der Lehre von jeglichem formellen Kriterium: keine Struktur kann die Apostolizität der Kirche gewährleisten und am wenigsten die Sukzession der Amtsträger. Die apostolische Sukzession kann nur am Inhalt der Lehre geprüft werden. Aus diesem Grund muss auch die Kirchengemeinschaft ohne die Bedingung einer solchen Amtsstruktur gedacht werden und ausschließlich der Bewahrung der apostolischen Botschaft verpflichtet sein. Demgegenüber forderten einige anglikanische Stimmen als Vorbedingung für die Etablierung der Kirchengemeinschaft die Übernahme des anglikanischen Bischofsamts. Eine solche Forderung schien sowohl den Lutheranern als auch den Reformierten als unannehmbar. Solche Ansprüche wurden aber bald als ernstzunehmende Möglichkeiten ausgeschlossen.

In diesem Punkt wurde die Debatte aus systematischer und historischer Perspektive in zwei Richtungen vorangetrieben. Einerseits wurde versucht, festzustellen, was historisch und systematisch unter Apostolizität zu verstehen sei und dementsprechend, wo der notwendige Punkt in der Konsensfindung liegt. Von allen Seiten wurde akzeptiert, dass die Apostolizität die Gabe Gottes durch die Verkündigung der Apostel ist. Sie wird durch eine Vielfalt von Zeichen und Elementen ausgedrückt und garantiert: die Heilige Schrift, die Bekenntnisse und die Sakramente als Orte, an denen die apostolische Lehre zu finden ist. In dieser Weise wurde stärker der Inhalt der apostolischen Sukzession betont und weniger formale Kriterien.

Andererseits wurde weiter über die praktische Bedeutung des Bischofsamtes für die Kirche diskutiert. Die Notwendigkeit des Bischofsamtes wurde von der Aufsichts- und Leitungsaufgabe in der Kirche her verstanden. Durch die Person des Bischofs wird die Gemeinschaft der Kirche an einem Ort sichtbar und durch die Gemeinschaft der Bischöfe die universale Einheit aller lokalen Kirchen. Das Bischofsamt kann mit Recht als das «Amt der Einheit» bezeichnet werden. Diachronisch verbindet der Bischof durch das Bekenntnis denselben apostolischen Glauben seiner Kirche mit der Kirche der vergangenen Epochen. Dabei haben die lutherischen und reformierten Kirchen die Notwendigkeit der personellen Ausübung der *episkopé* erkannt: dieses Amt kann nicht nur kollektiv oder gemeinschaftlich ausgeübt werden, sondern braucht eine Person mit dem Bischofstitel, die lebenslang oder für eine bestimmte Zeit das Amt ausübt. Es wurde sogar festgestellt, dass in vielen evangelischen Kirchen außerhalb Europas eine solche Struktur das kirchliche Leben prägt.

Der Konsens über die Bedeutung der historischen bischöflichen Sukzession für die Apostolizität der Kirche blieb aber aus. Die Anglikaner verzichteten nicht auf die Betonung der historischen Sukzession für die Apostolizität der Kirche, wobei sie der Sukzession eine große Bedeutung in der Lehre zugeschrieben haben. Die Lutheraner und Reformierten lehnten jeg-

liche formelle Aneignung einer neuen Form der apostolischen Sukzession ab, wie z.B. durch die Anwesenheit eines anglikanischen Bischofs bei künftigen Ordinationen. Alle akzeptierten jedoch die Sukzession in der apostolischen Lehre und Sendung durch das gesamte Amt der Kirche oder durch das gesamte Volk Gottes. Das war der Stand der Meissener Erklärung. Immerhin erkannten die Kirchen die Ämter in der Meissener Erklärung gegenseitig an.

Die zweite theologische Konferenz von West Wickham 1996, vorbereitet von der Meissener Kommission, hat versucht, auf die Klärung dieses ungelösten Problems hinzuwirken. Über die Notwendigkeit eines Aufsichtsamtes mit großer Bedeutung für die Einheit der Kirche waren sich alle Seiten einig. Eine der zentralen Fragen war, ob das Bischofsamt in einer personalen Ausübung für die volle, sichtbare Einheit der Kirche notwendig sei. Ist überhaupt eine spezifische Form des kirchlichen Amtes als unentbehrlich und verbindlich für alle Kirchen zu sehen und von ihrer Existenz die Einheit der Kirche abhängig zu machen? Da die Anglikaner als Antwort auf diese Frage das Modell des anglikanischen Bischofsamtes sahen, die von den anderen nicht in dieser Form annehmbar war, wurde eine weitere Frage gestellt: Wie können die nötigen Funktionen dieses Amtes in der Kirche ausgeübt werden, auch unabhängig von dem Amt? Nach Ansicht einiger Teilnehmer kann man von unangemessenen aber auch von angemessenen Formen der Ausübung der *episkopé* in gemeinschaftlicher und kollegialer Form reden. Als Vorgehen für die Beantwortung dieser Frage wurde eine historische Vorgehensweise vorgeschlagen: die historische Forschung muss die Entwicklungen und die Vielfalt dieser Formen in den unterschiedlichen Konfessionen beschreiben. Außerdem sollten die deutschen Kirchen klären, inwieweit in der Gegenwart das anglikanische Amtsmodell angemessen für sie wäre.

Da das Amtsproblem nach anglikanischer Auffassung nicht ausreichend geklärt wurde, konnte das Stadium der „konziliaren Gemeinschaft“ nicht erreicht werden. Die Konsequenz ist, dass die Austauschbarkeit der Geistlichen innerhalb der Kirchengemeinschaft nicht möglich ist. In West Wickham wurde die kanonische Gesetzeslage beider Kirchen bezüglich dieser Frage untersucht. Die evangelische Seite stellte fest, dass die Ausübung der Ämter für anglikanische Geistliche in den evangelischen Kirchen möglich ist. Anglikanischerseits hat man feststellen müssen, dass eine solche Möglichkeit aufgrund des *Act of Uniformity* von 1662 nicht erlaubt ist. Hier wird die Ausübung der Kirchenämter nur Personen *episcopally ordained* zugesprochen und evangelische Geistliche können nicht in diese Gruppe eingestuft werden. Auf der Basis anderer ökumenischer Regelungen der Church of England (CoE) können trotzdem auch evangelische Geistliche beschränkt manche Aufgaben wahrnehmen. Die Debatte über das Bischofsamt und die apostolische Sukzession konnte leider auch bei dieser Gelegenheit nicht ausreichend geklärt werden.

3.3 Das Meissener Dokument: Feststellung und Erklärung

Eine Besonderheit und ein Novum des Meissener Dokuments ist seine Struktur. Es ist in zwei Teile untergliedert und in sechs Kapitel eingeteilt. Der erste Teil, Kapitel eins bis fünf, stehen unter der Überschrift „Eine gemeinsame Feststellung“ und bildeten die theologische Grundlage des Dokuments. Sein Inhalt ist hauptsächlich ekklesiologisch bestimmt vom Zentralthema der Einheit der Kirche. Zudem stellt es noch den Weg kirchlicher Annäherung am Beispiel einiger historischer und systematischer Aussagen dar. Der zweite Teil, Kapitel sechs, ist die sogenannte „Meissener Erklärung“. Sie beinhaltet Aussagen über die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als wahre Kirche Jesu Christi, die Sendung/Mission, die Lehre, die Sakramente und die Ämter, sowie Verpflichtungen und Vereinbarungen für die

zukünftige Annäherung der Kirchen. Bemerkenswert ist, dass die Kirchen nur über diesen zweiten Teil des Textes abstimmen mussten. Der erste Teil – die Feststellung – war nicht explizit Gegenstand der Debatte. Das ist darauf zurück zu führen, dass ein Großteil dieses Textes bereits Inhalt früherer Konsens- und Konvergenzerklärungen war. So galten in den Augen der Verfasser diese Texte als konsensfähige Vorlagen.

Die Methode, frühere Dokumente der ökumenischen Debatte zu zitieren und vorgearbeitete Lösungen zu rezipieren, war nicht neu. Das Novum war, dass die betreffenden Kirchen sich über diese Aussagen nicht äußern mussten. Die Verfasser gingen vielmehr davon aus, dass diese Ergebnisse positiv angenommen werden, obwohl sich einige von ihnen offiziell noch im Rezeptionsprozess der Kirchen befanden. Es entsteht der Eindruck, dass die Kirchen einfach vor einem ökumenischen Lehrgebäude der Christenheit stehen, das vergleichbar mit den dogmatischen Lehrsätzen der altkirchlichen Konzilien ist und gleichermaßen autoritativ zitiert werden kann. Aber das interessanteste ist, dass diese früheren Konsens- und Konvergenztexte überhaupt erst durch diese Rezeption zu einer solchen Stellung gelangt sind. Sie war von den Verfassern nie oder fast nie vorgesehen. Abgesehen von dem Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Taufe, Eucharistie, Amt“, das als breiter Konsentext konzipiert war und diese Qualität auch beansprucht hat, sind alle anderen Texte bilaterale Studiendokumente, ohne eine besondere Stellung für die betreffenden Kirchen. Diese Dokumente können beispielsweise auch nicht mit der lutherisch/römisch-katholischen Erklärung über die Rechtfertigung verglichen werden.

Als Fazit kann herausgearbeitet werden, dass die Methode der Meissener Feststellung sich nicht darauf beschränkt, einen Konsens- oder Konvergenztext in der Tradition der neuen ökumenischen Hermeneutik zu formulieren. Es stellt selbst ein neues Paradigma dar, insoweit versucht wird, früheren zumeist Studiendokumenten des ökumenischen Dialogs, den Status eines ökumenischen (im altkirchlichen Sinn) Konsenses zu verleihen. Dieses Vorgehen ist besonders für komplizierte, dogmatisch strittige Sachverhalte vorteilhaft. Diese Methode hat es ermöglicht, die sogenannten traditionellen Streitigkeiten der Kirchen auszuklammern, die größtenteils für die Basis der betreffenden Kirchen an Relevanz verloren haben. Fragen über die Katholizität, die Apostolizität, die Ekklesiologie etc. sind für die normalen Gläubigen höchst irrelevant und aktualitätsfremd. Stattdessen werden gesellschaftliche Fragestellungen und Identitätsfragen in der heutigen Welt als bedeutungsvoll empfunden.

4. Leuenberg und Meissen: Vergleichsperspektive

Für den Vergleich beider Dokumente sind zwei Momente zu berücksichtigen: die Methode und das vorgeschlagene Einheitsmodell.

Leuenberg und Meissen benutzen unterschiedliche Methoden, um die Einheit der Kirche zu stiften. Die Konkordie ist ein multilaterales Dokument, während die Erklärung von Meissen als bilateral einzuordnen ist. Diese Merkmale bleiben nicht ohne Konsequenzen. Obwohl die Konkordie im lutherisch-reformierten Milieu entstanden ist und an dieser Kirchengemeinschaft nur lutherische, reformierte und unierte Kirchen beteiligt waren, ist es gelungen, den konfessionellen Kreis zu erweitern. Nach erfolgreichen Verhandlungen traten methodistische Kirchen 1987 der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei. Vielversprechende Verhandlungen werden seit den 1990er Jahren mit baptistischen und anglikanischen Kirchen geführt. Die Eingliederung baptistischer Kirchen ist bereits mittelfristig zu erwarten. Der Beitritt dieser Kirchen erfolgt jedoch nicht auf der Grundlage der Konkordie, sondern auf

der Basis speziell ausgearbeiteter Dokumente, die Themen und Probleme des jeweilig spezifischen Kontexts behandeln.

Die Meissener Erklärung und die englisch-deutsche Gemeinschaft sind bilaterale Ergebnisse ökumenischer Prozesse, obwohl das Dokument unter Einbeziehung unterschiedlichster ökumenischer Dokumente entstanden ist. Man hätte erwarten können, dass wenigstens andere anglikanische oder evangelische Kirchen mit der Zeit in diesen Prozess einbezogen werden können. Solche Erwartungen wurden bald enttäuscht, als 1992/93 anglikanische Kirchen aus Großbritannien und lutherische Kirchen aus Skandinavien und dem Baltikum durch die Erklärung von Porvoo eine weitere Kirchengemeinschaftsbeziehung aufbauten. Weitere ähnliche Vereinbarungen entstanden in den 1990ern und Anfang des 21. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika: 1992 *Die Porvooer Gemeinsame Feststellung*, 1999 *Die Gemeinsame Erklärung von Reuilly*, 1999/2000 *Zur gemeinsamen Mission berufen* in den USA, 2001 *Die Erklärung von Waterloo*, Kanada. Es ist bedauernswert, dass anglikanische und evangelische Kirchen, von denen manche sogar Mitglieder der GEKE sind, die Gemeinschaft getrennt voneinander suchten. Die erwähnten ähnlichen Vereinbarungen zeigen, dass die Meissener Erklärung eine Möglichkeit erschlossen hat, die sich für bilaterale Vereinbarungen weitgehend als produktiv erwiesen hat.

Anders als teilweise angenommen wurde, können auch in der Frage des Einheitsmodells Differenzen gefunden werden. Das Modell der Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen nach der Leuenberger Konkordie beansprucht, die wahre und endgültige Einheit der Kirche gefunden zu haben. Mit der Erklärung der Kirchengemeinschaft ist der Schritt zur Einheit vollzogen. In Zukunft muss man nun die bereits erklärte Gemeinschaft verwirklichen, d.h. sie vertiefen und intensivieren.

Auch wenn sich die Meissener Erklärung demselben Wunsch nach der vollen, sichtbaren Einheit verpflichtet, kann das Ergebnis nur als Schritt zu dieser Einheit eingestuft werden. Aufgrund des verbleibenden Erklärungsbedarfs, was das Bischofsamt und die apostolische Sukzession betreffen, können die beteiligten Kirchen nicht davon ausgehen, dass die Einheit der Kirche in der Form der Kirchengemeinschaft gefunden wurde. Meissen stellt vielmehr einen ersten Schritt auf einem längeren Weg mit dem Anspruch dar, dass der erreichte Konsens und die Gemeinschaft nicht rückgängig zu machen sind und dass alle zukünftigen Bemühungen auf diesem Boden aufbauen müssen. Kurzum, das Meissener Einheitsmodell kann als „Einheit in Schritten“ bezeichnet werden.

5. Bemerkungen aus orthodoxer Sicht

Die Leuenberger Konkordie und die Meissener Erklärung blieben in der orthodoxen Theologie weithin unbeachtet. Der 2002 in Kreta begonnene Dialog²⁵ zwischen Vertretern der Leuenberger Kirchengemeinschaft und orthodoxen Theologen hat eine gewisse

²⁵ Das erste Gespräch fand in Kreta 2002 statt und wurde bis jetzt in Wittenberg 2004 und Konstantinopel 2006 fortgesetzt. Die Referate und die Kommuniké wurden in den folgenden Publikationen dokumentiert: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirche (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie (Kreta), Frankfurt/M. 2004; M. Beintker / M. Friedrich / V. Ioniță (Hgg.), Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) (Wittenberg und Konstantinopel), Frankfurt/M. 2008; M. Beintker / V. Ioniță / J. Kramm (Hgg.), Taufe im Leben der Kirchen. Dokumentation eines orthodox-evangelischen Dialogs in Europa (Wien), Frankfurt/M. 2011.

Aufmerksamkeit und Beschäftigung mit diesen Themen bewirkt. Offizielle Stellungnahmen seitens der orthodoxen Kirchen bleiben aber nach wie vor aus. Man kann also nicht von einem Rezeptionsprozess auf kirchlicher Ebene sprechen, sondern lediglich von der Rezeption durch einzelne orthodoxe Theologen. Die folgenden Bemerkungen fallen gleichermaßen in diese Kategorie. Sie versuchen, aus eigener Perspektive auf einige Aspekte einzugehen und die eingeleitete Rezeption seitens der orthodoxen Theologie weiter voran zu treiben.

Da unter der Überschrift „Mehr als drei Jahrzehnte Leuenberger Kirchengemeinschaft“ auch positive Anhaltspunkte festgehalten wurden, werden an dieser Stelle aus orthodoxer Perspektive folgende kritische Beobachtungen an die Leuenberger Konkordie und der Meissener Erklärung gemacht:

Zunächst muss bemerkt werden, dass die Formulierung «Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen» insgesamt ein Novum in der Kirchen- und Theologiegeschichte darstellt. Für die orthodoxe Theologie ist gleichermaßen auch die angewandte Konsensmethode fremd.

Die Konsensmethode wurde schon bei der Darstellung der Kirchengemeinschaftsentsstehung in den relevantesten Aspekten erläutert. Für die Konkordienväter bedeutet *consensus de doctrina* nicht ein umfassender Lehrkonsens, sondern Übereinstimmung über die Mitte der Schrift. Diese Mitte erblickte man in der Rechtfertigung, wobei damit die biblische Lehre über die Rechtfertigung verstanden wurde und nicht etwa die kirchlich-konfessionelle Entfaltung derselben. Diese Methode beruht auf einer zweigradigen Unterscheidung: Erstens dass der Grund des Glaubens bzw. die Mitte der Schrift von den Ausdrucksgestalten des Glaubens zu unterscheiden sind. Das hat zweitens als Folge, dass die Rechtfertigung durch den Glauben nicht identisch mit den Bekenntnisschriften und der kirchlichen Lehre über die Rechtfertigung ist. Was in der ersten Unterscheidung als Grund oder Mitte zu verstehen ist, entspricht der Rechtfertigung durch den Glauben oder schlicht der biblischen Botschaft der Rechtfertigung. Die Bekenntnisschriften oder die jeweilige konfessionelle Lehre von der Rechtfertigung sind dann der Ausdruck dieses Grundes.

Diese Methode ermöglichte zweierlei Aussagen. Zum einen sollten die Kirchen erklären, inwieweit die bedingungslose Rechtfertigung ihrem Verständnis nach der Mitte der Schrift entspricht. Zum anderen wurde die Kirchengemeinschaft ausschließlich aufgrund dieser Annahme möglich. Man benötigte nicht einen auf die ganze Lehre ausgedehnten Lehrkonsens. Die Botschaft der Rechtfertigung wurde als der qualitativ erhobene Bezugspunkt der ganzen dogmatischen Lehre verstanden. Aus orthodoxer Sicht wird nicht in Frage gestellt, dass die Lehre der Rechtfertigung wichtig für Kirche und Theologie ist, sondern die Legitimität der Trennung zwischen der «biblischen» und der «kirchlichen» Rechtfertigungslehre. G. Larentzakis²⁶ hat sich mit Recht gefragt, ob Lehr- und Bekenntnisinhalte so wenig mit der Botschaft des Evangeliums zu tun haben, dass man eine so scharfe Unterscheidung treffen kann.

Die Kritik lässt sich am besten in drei Punkte fassen. Erstens muss inhaltlich gefragt werden, ob auch in der Orthodoxie die Rechtfertigungslehre den gleichen Stellenwert wie für die evangelische Theologie hat.²⁷ Die im 16. Jahrhundert entstandene Rechtfertigungslehre beschreibt das Mysterium der Heilsökonomie für die orthodoxe Theologie nicht vollständig.

²⁶ G. Larentzakis, Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Bemerkungen aus orthodoxer Sicht, in: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), a.a.O., S. 106.

²⁷ G. Larentzakis, a.a.O., S. 112-115.

Aus orthodoxer Sicht sind weitere Aspekte wie Versöhnung, Erlösung, Heiligung, Rettung, Adoption, Erbschaft, Wiedergeburt und Erneuerung wichtig zur Erläuterung des christlichen Glaubens.

Zweitens ist methodisch zu fragen, ob die orthodoxe Theologie die Sprache von einer Mitte der Schrift oder von einem Grund des Glaubens zulässt. Bekanntermaßen spricht sich die orthodoxe Theologie für eine ganzheitliche Betrachtung der Lehre aus. Dieses Modell hat sich während der ganzen Kirchengeschichte als gültig erwiesen, besonders immer dann, wenn die Häresie die rechte Lehre herausgefordert hat. Wichtige Lehrentscheidungen und Abgrenzungen wurden an der Gesamtlehre der Kirche geprüft und gemessen. Häresien konnten fast immer als Missentwicklung gegenüber der ganzen Lehre zurückgewiesen werden. Konsequenterweise kann nicht allein die Lehre der Rechtfertigung die qualitativ hervorgehobenste Stellung beanspruchen.

Drittens kann die Rede von einem Konsens ausschließlich der Mitte als unmöglich zurückgewiesen werden. Es wäre zwecklos, die Leuenberger Konsensmethode für den Dialog oder für die Stiftung der Einheit zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen zugrunde zulegen. Unter orthodoxen Bedingungen erscheint die Rede von einer Mitte der Schrift überhaupt und die Identifizierung dieser mit der Rechtfertigungslehre unmöglich.

Da die orthodoxe Theologie die Konsensmethode in dieser Weise anfragt, wäre eine plausible Argumentation für die Feststellung eines für alle verbindlichen Lehrinhalts zu erwarten. Die größte Herausforderung liegt darin, den anderen Kirchen durch maximale und akribische Maßstäbe nicht von vornherein die Möglichkeit eines Dialogs unmöglich zu machen.

Ein anderer Kritikpunkt an die GEKE ist mit der Formulierung „Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen“ verbunden. Wenn Kirchengemeinschaft für Kirche steht, kann man nur schwer an eine Kirche unterschiedlicher Bekenntnisse denken. Eine Konsensmethode, die anfangs manche Schwierigkeiten durch Kompromisse auszuräumen versucht, ist hier auch nicht mehr hilfreich. Es mag legitim sein, dass man für die Formulierung eines notwendigen Konsenses bestimmte Methoden anwenden kann, um aus dem Stillstand heraus zu kommen. Diese Lage müsste aber überholt werden. Ekklesiologisch würde das bedeuten: Die Existenz eines einheitlichen Bekenntnisstandes für eine Kirche, auch wenn es zahlenmäßig eine Pluralität der symbolischen Texte gibt. Lokale Kirchen können nicht in Gemeinschaft auf der Basis unterschiedlicher Bekenntnistexte treten, die – so obsolet wie es heute auch erscheinen mag – gegenseitig ausschließende Aussagen enthalten. Der erreichte Konsens sollte doch eigentlich zu einer Anpassung der symbolischen Texte führen, die als Lehrgrundlage eines gemeinsamen Gottesdienstes und einer gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums fungieren. An diesem Punkt erscheint die GEKE für den Dialog mit den katholischen und orthodoxen Kirchen unfähig.

Aus einer skeptischen Perspektive²⁸ könnte man den Mitgliedskirchen sogar vorwerfen, dass es bei der Gründung der Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht um die Einheit der Kirche ging, sondern andere Kriterien von Bedeutung waren, wie eine bessere

²⁸ Ein solches Ökumenemodell stellt schon 1963 der in den USA wirkende Soziologe *P. L. Berger*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: *J. Matther (Hg.)*, Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur, Köln 1965, S. 235-249 vor. Mit diesem Ansatz ist auch die langjährige und scharfsinnige Kritik seitens der orthodoxen Kirchen zu verbinden, was die Arbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen betrifft. Ein wichtiger Kritikpunkt war immer, dass die geltenden Prinzipien weniger mit der christlichen Lehre zu tun haben und die ÖRK-Arbeit eine angewandte Ökonomie wird, wo mit Hilfe eines Mehrheitsabstimmungsmechanismus weniger nach der Übereinstimmung mit dem

Rationalisierung und Ökonomisierung der interkonfessionellen und binnenkirchlichen Arbeit durch das Zustandekommen einer bundförmigen Einrichtung. Eine solche Kritik ist auf dem Hintergrund der Bemühungen der Leuenberger Konkordie m.E. unzutreffend, aber jedoch mit dem hier stark gemachten Argument plausibel.

Gleichermaßen kritisch ist auch die deklarative Unterscheidung zwischen damaligen dogmatischen Lehrstücken – enthalten teilweise in den Bekenntnisschriften der Reformation – und dem heutigen Lehrstand der Kirchen. Die Leuenberger Konkordie ermöglicht, dass bestimmte kontextuell bedingte Lehrstücke ohne weiteres ignoriert werden können und man sich von ihnen verabschieden kann. Das führt dazu, dass bestimmte fehlerhafte oder obsolete Aussagen des 16. Jahrhunderts, wie im Bereich des Abendmahls und der Prädestination, unproblematisch von der heutigen Lehre der betreffenden Kirchen zurückgewiesen können, ohne sie formell und offiziell vom Bekenntnisstand auszuschließen. Dennoch werden die Bekenntnisschriften weiter als maßgebend bewertet und spielen im Leben der Kirchen, auch wenn nur formell, eine wichtige Rolle. In den meisten Kirchen leisten die Ordinationskandidaten einen Eid auf die Bekenntnisse ihrer Kirche. Vom orthodoxen Standpunkt aus sollte eine prinzipielle „Reinigung“ der Lehre von damaligen oder aktuellen Fehlentwicklungen möglich sein. Es besteht kein Zweifel über die Legitimität dieser Möglichkeit. Was aber unmöglich erscheint, ist die formelle Beibehaltung solcher Bekenntnisschriften und anderer Quellen, die notorisch fehlerhafte Aussagen enthalten, auch wenn die betroffenen Kirchen sich von ihnen verabschiedet haben. Obwohl die unterzeichnenden Kirchen der Leuenberger Konkordie daran interessiert waren, durch diese Methode manche obsoleten Lehrstücke auszuschließen, ist das Ergebnis in der Realität die Befestigung eines gegebenen *status quo*: die herkömmlichen Bekenntnisschriften und Lehraussagen behalten weiter ihre Gültigkeit. M.E. sollte das dynamische Element betont und sich die Abwendung von heute unmöglichen Lehraussagen zunutze gemacht werden. Der Prozess der Konsensbildung, der in einem offenen ökumenischen Raum stattfindet, kann die Fehler der Vergangenheit vermeiden und weit über die eigenen engen konfessionellen Kreise hinausgehen. Von dort aus eröffnen sich Möglichkeiten für die Übereinstimmung mit dem Katholizismus und der Orthodoxie.

In der Meissener Erklärung zeigt sich die Unvollständigkeit des Konsenses. Und das nicht nur aus orthodoxer Sicht, sondern auch aus anglikanischer Perspektive. Bekanntermaßen ist eine gemeinsame Erklärung in der Frage des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession gescheitert. Das erweist auch die Nacharbeitung dieser Themen innerhalb der Meissener Kommission in den 1990er Jahren. Entscheidende Ergebnisse blieben auch nach diesen Gesprächen aus. Es wurde die Unmöglichkeit einer für beide Seiten befriedigenden Lösung in den Begriffen der bisherigen Diskussion deutlich. Unter orthodoxen Voraussetzungen ist ein solches Ergebnis auch mit der Unmöglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft verbunden.

6. Ausblick

Im Anschluss an die gewonnenen Einblicke in die historischen und dogmatischen Entwicklungen und nach den kritischen Anfragen aus orthodoxer Perspektive soll abschließend versucht werden, von einem neutralen Standpunkt aus zukunftsbezogene Fragen zu stellen.

Evangelium und der Tradition der Kirche gefragt, und mehr nach den Effizienzkriterien für die Lösung bestimmten gesellschaftlichen Problemen nachgegangen wird.

Ein wichtiger Punkt bezieht sich auf die Relevanz und die Aktualität der beiden Einheitsmodelle für die betreffenden Kirchen. Die beiden Dokumente sind in einem bestimmten theologischen Kontext entstanden. Die letzten Jahrzehnte sind aber für die evangelische westliche Theologie durch tiefgreifende Änderungen geprägt. Es sind neue Diskurse entstanden und viele herkömmliche theologische Paradigmen weniger anschlussfähig geworden. Diese Verschiebung steht meistens mit neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen im Zusammenhang. Sind die betreffenden Kirchen und die aktuellen theologischen Ansätze letztendlich noch an diesen Einheitsmodellen interessiert? Die gleiche Frage muss auch aus der Perspektive der einzelnen Christen gedacht werden: Sprechen diese Modelle die Christen in ihren Erwartungen und Bedürfnissen an, und sind jene für diese auch dementsprechend interessant? Pauschale Antworten gibt es nicht. Die Fragen selbst aber können neue Perspektiven erschließen.

Angesichts der Entwicklung der GEKE liegt das Bild einer „Plattformstruktur“ nahe: Obwohl die Leuenberger Kirchengemeinschaft als eine Gemeinschaft vielzähliger Kirchen miteinander errichtet wurde, können leicht geographische und interessenbezogene Beziehungen auf bilateraler Ebene beobachtet werden. Die Kirchen tendieren verständlicherweise zu einer intensiven Beziehung mit den Kirchen mit denen sie direkten Kontakt haben, und denen sie sich historisch oder ethnisch verbunden fühlen. In dieser Weise tritt die „allgemeine europäische“ Gemeinschaft in den Hintergrund und effektiv bleiben die bilateral aufgebauten Beziehungen. In dieser Weise wird die GEKE mehr zu einem Phänomen, das man als Plattform für mögliche bilaterale Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Kirchen bezeichnen kann und weniger als real existierende oder verwirklichte Kirchengemeinschaft aller Mitgliedskirchen.

Wie aber sollte sich diese Kirchengemeinschaft, die sich als Kirche versteht, in Zukunft zu anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften verhalten? Wäre eine Vernetzung europäischer, amerikanischer, afrikanischer, asiatischer und australischer evangelischer Kirchengemeinschaften möglich und nach welchem Modell? Werden die einzelnen Kirchen durch diese Kanäle auf globaler Ebene vertreten oder werden sie eher in ihren konfessionellen Bündnissen bleiben? Diese Frage knüpft an die Strukturdebatte der VELKD an, die Unklarheit darüber gebracht hat, wie das deutsche Luthertum innerhalb der Lutherischen Gemeinschaft, also des Lutherischen Weltbundes, vertreten wird, falls sich die VELKD als Institution in die Gemeinschaft der EKD auflöst. Solche Fragen sind also keine Zukunftsszenarien, sondern schon Realität, die das Konfessionelle und das Konfessionsspezifische neu zu überdenken versuchen.

Die Perspektive einer globaleren, protestantischen Kirchengemeinschaft könnte sogar konkreter werden. Dies zeigt der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Angesichts des jetzigen Rückzugs mancher orthodoxer Kirchen aus dem ÖRK könnte sogar unter bestimmten Voraussetzungen eine völlige Ausscheidung der orthodoxen Kirchen denkbar sein, (was aber jetzt nicht realistisch erscheint). In diesem Fall blieben im ÖRK nur Kirchen verschiedener evangelischer Herkunft. Und obwohl der ÖRK durch seine Verfassung nicht als Kirche oder Kirchengemeinschaft ins Leben gerufen ist, und sich nicht als Kirche versteht, könnte das Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft auch für ihn eine Möglichkeit werden.

Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai?

Versuch einer Klarstellung.¹

von Elmar Kalthoff, Kaarst

In seinem um 690 abschließend redigierten Hauptwerk, dem HODEGOS, verweist der hl. Anastasios vom Sinai in einem Streitgespräch mit von ihm als Theopaschiten bezeichneten Gegnern zur Untermauerung seiner Argumentation auf eine von ihm gefertigte zeichnerische Darstellung eines Kreuzes. Er spricht hierbei über Christus am Kreuz und erläutert seinen Gesprächspartnern die wesentlichen Merkmale seiner Zeichnung. Im Verlauf seiner weiteren Ausführungen stellt er die geschlossenen Augen als ein sichtbares Zeichen des Todes Christi heraus.

Diese Zeichnung und die Erwähnung der geschlossenen Augen Christi haben eine Reihe von Autoren zu der Vermutung veranlasst, diese Stelle im Hodegos könnte der Ausgangspunkt für die Darstellung des toten Christus mit geschlossenen Augen am Kreuze sein.

In diesem Beitrag soll kritisch auf die Überlegungen der verschiedenen Autoren eingegangen werden. Hierbei stehen vier Fragen im Vordergrund:

- War die Kreuzdarstellung im Hodegos mit Sicherheit mit einem Kruzifixus verbunden?
- Hat Anastasios bei der Kreuzskizze überhaupt den bereits verstorbenen Christus gemeint?
- In welchem Zusammenhang erwähnt Anastasios die geschlossenen Augen und gibt es hierfür ältere Beispiele?
- Lässt sich das Streitgespräch im Hodegos in die theologischen Diskussionen jener Zeit einordnen?

1. War die Kreuzdarstellung im Hodegos mit Sicherheit mit einem Kruzifixus verbunden?

Im Jahre 1870 vermutete *Stockbauer*² im Hodegos des Anastasios vom Sinai den Ausgangspunkt für die Ikonographie des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen. Er verwies auf die Kreuzigungsdarstellung in einer Handschrift des Hodegos, die sich in der von Kollar besorgten Ausgabe der Wiener Bibliothek von *Lambecius*³ befindet. Zu diesem Kruzifixbild, dessen Entstehung er um das Jahr 600 annimmt, behauptet der Verfasser⁴:

¹ Dieser Aufsatz ist Teil einer als Mémoire de Maîtrise am Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge – Paris im Jahre 2009 angenommenen Arbeit. In Auszügen wurde hierüber vor dem Arbeitskreis Patristik im April 2011 berichtet.

² J. *Stockbauer*, Die bildliche Darstellung des Erlösertodes Christi im Monogramm, Kreuz & Crucifix, Schaffhausen 1870, S. 163 f.

³ J. *Stockbauer*, a.a.O., S. 163 gibt die Quelle wie folgt an: *Lambecius comment. de biblioth. Vindob.* ed. Kollar tom. III. p. 405 Cod. graec. n. 77.

⁴ J. *Stockbauer*, a.a.O., S. 164.

„Von allen Crucifixbildern, die wir kennen, ist dieses das älteste und wichtigste; denn alle Kreuzigungsdarstellungen des Orients sind nach diesem Bilde copirt bis auf den heutigen Tag“.

Dieser Anschauung wurde jedoch von *Kraus*⁵ entschieden widersprochen. Für diesen Verfasser trägt die Abbildung des Wiener Codex den Charakter einer späteren Zeit. Er vermutet die Entstehung dieser Zeichnung im 11. Jahrhundert⁶.

Trotz des Einwandes von Kraus sieht *Schmaltz* diese Darstellung als das Resultat der Arbeit eines Kopisten an, der bestrebt gewesen sein könnte, „die charakteristischen Züge des Originals so getreu wie möglich wieder zu geben“⁷. Aus einer Analyse der relevanten Textstellen im Hodegos glaubt Schmaltz schließen zu können, „dass die Miniatur des Wiener Codex tatsächlich auf das Bild des Anastasios zurückgeht und seinen Typus wiedergibt“⁸. Der Verfasser schließt aus den Worten des Anastasios, dass sein Kreuzigungsbild keine Neuerung, sondern ein bereits anerkannter Typus war. Als einen möglichen früheren Vertreter des von Anastasios verwandten Bildes betrachtet Schmaltz eine Kreuzigungsdarstellung, die sich in einer Nische des um 411 vom hl. Theoktistos gegründeten Klosters Dêr el-Mukellik befindet⁹.

Mit dem Beitrag von Schmaltz endet die frühe Diskussion um die Anastasios-Zeichnung. Sie wird erst durch Belting und Belting-Ihm im Jahr 1966 in einem Aufsatz über das Kreuzigungsbild im Hodegos wieder aufgenommen¹⁰. Den Autoren lagen vier Textzeugen vor¹¹, die ihrer Meinung nach an der Existenz eines Kreuzbildes keinen Zweifel lassen¹². Sie kommen aber zu dem Schluss, dass es sich ursprünglich um die Zeichnung eines Kreuzes in Diagrammform **ohne** Kruzifixus gehandelt hat¹³.

Diesem Aufsatz wird von den Autoren *Lucchesi Palli* und *Jaszái*¹⁴ eine besondere Bedeutung zugemessen, da in ihm neben der Frage nach der Entstehung des Kreuzigungsbildes besonders

⁵ *F. Kraus*, Geschichte der Christlichen Kunst, Bd. 2, Freiburg 1897, S. 313 f.

⁶ Ebd.

⁷ *K. Schmaltz*, Mater Ecclesiarum – Die Grabeskirche in Jerusalem (Studien zur Geschichte der Kirchlichen Baukunst und Ikonographie in Antike und Mittelalter), Strassburg 1918, S. 307.

⁸ Ebd.

⁹ *K. Schmaltz*, a.a.O., S. 308. Der Verfasser verweist u.a. auf eine kurze Beschreibung und Skizze in dem Aufsatz von *Th. Fast*, Dêr el-Mukellik, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* XXXVI (1913) 28 f. Unter Bezugnahme auf den Aufsatz von *Fast* gibt *G. Kühnel* in dem Beitrag The Theoctistus Monastery in the Judean Desert seines Werkes Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988, S. 181 f. eine ausführlichere Beschreibung der Kreuzigungsszene an, die dort in einem Farbphoto (Pl. LXXI/129) dokumentiert ist. *G. Kühnel*, der das Bild des Anastasios unerwähnt lässt, nimmt schließlich (S. 191) das dritte Viertel des 12. Jahrhunderts für die Entstehung der Zeichnung an. Allerdings schließen *H. Goldfus* – *B. Arubas* – *E. Alliata* in ihrem Beitrag The Monastery of St. Theoctistus (Deir Muqallik), in: *Liber Annuus* 45, 1995, S. 247-292, aus archäologischen Gründen auf mehrfache Überarbeitungen der Zeichnungen und datieren die letzte Überarbeitung in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts (S. 274).

¹⁰ *H. Belting*, *Chr. Belting-Ihm*, Das Kreuzbild im „Hodegos“ des Anastasios Sinaites – Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus, in: *W. N. Schumacher* (Hg.), Tortulae. Studien zu Altchristlichen und Byzantinischen Monumenten, 30. Supplementheft, Freiburg 1966, S. 30-39 und Tafeln 4-6.

¹¹ *H. Belting*, a.a.O., S. 32.

¹² *H. Belting*, a.a.O., S. 33.

¹³ *H. Belting*, a.a.O., S. 35.

¹⁴ *E. Lucchesi Palli*, *G. Jaszái*, Kreuzigung Christi, in: LCI, Zweiter Band (1970), S. 606-642.

auch dem Problem des ersten Auftretens der geschlossenen Augen des gekreuzigten Christus nachgegangen werde. Sie halten die Annahme von *Belting* und *Belting-Ihm* für begründet, die Ikonographie des Gekreuzigten mit geschlossenen Augen auf die Lehrskizze im Hodegos des Anastasios Sinaites zurückzuführen¹⁵.

Sehr ausführlich befasst sich im Jahre 1986 *Kartsonis* in Zusammenhang mit ihren Untersuchungen über die ersten bildlichen Darstellungen der Auferstehung Christi (Anastasis) mit dem Hodegos und seiner möglichen Bedeutung für die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen¹⁶.

Kartsonis stellt die Frage, ob sich aus der Verwendung der beiden Wörter σταύρωσις [für Kreuzigung] und σταυρός [Kreuz] in den Textstellen, die sich direkt auf die Zeichnung und ihre Beschriftung beziehen, Art und Form des ursprünglichen Bildes klären lassen. Sie stellt jedoch fest, dass die Wörter σταύρωσις und σταυρός weder von Handschrift zu Handschrift noch innerhalb einer Handschrift einheitlich benutzt werden. Auf Grund einer rein philologischen Betrachtung ließe sich also nicht entscheiden, ob es sich bei der bildlichen Darstellung im Archetypus des Hodegos um ein Kreuz mit oder ohne Crucifixus gehandelt habe. Sie wendet sich deshalb den erhaltenen figürlichen Darstellungen in verschiedenen Handschriften zu¹⁷ und kommt zu dem Schluss, dass Anastasios für seine Beweisführung eine Darstellung mit Kruzifixus benötigte¹⁸.

Mit der Ursprungsform der Zeichnung setzt sich auch *Karl-Heinz Uthemann*¹⁹ in seiner Ausgabe des Hodegos „*Anastasis Sinaitae Viae Dux*“ [= 'Ὁδηγός] auseinander. In dieser Edition werden zunächst 14 Schriftzeugnisse berücksichtigt, „welche mehr oder weniger vollständig den gesamten Text des Hodegos enthalten“²⁰. Es folgt eine Auflistung weiterer 105 Zeugen, die mehrere Kapitel oder deren Bruchstücke, einzelne Kapitel oder Exzerpte sowie Überarbeitungen des gesamten Werkes oder einzelner Kapitel überliefern²¹. Außerdem werden sechs Handschriften genannt, die Zitate und Definitionensammlungen aus dem Hodegos enthalten²². Nicht eingesehen wurden von Uthemann acht Handschriften²³. Die

¹⁵ E. Lucchesi Palli, a.a.O., S. 613.

¹⁶ A. D. Kartsonis, *Anastasis - The Making of an Image* [Ch. III: The Beginnings of the Image], Princeton 1986, S. 40-81.

¹⁷ *Kartsonis*, a.a.O., S. 47: "Therefore, even the homogeneous editing of the text with the word σταυρός will not necessarily solve the art historical problem regarding the diagrammatic or figurative character of the illustration in question. Let us therefore turn our attention to the surviving illustrations and examine which of the two pictorial alternatives best satisfies the aims of the accompanying text, as well as the conditions of the *Hodegos*."

¹⁸ *Kartsonis*, a.a.O., S. 49: "If the surviving examples are reliable to that extent, then the one question requiring an answer is whether Sinaites needed the figure of Christ on the cross to round off his arguments or not. And indeed he did, for the body of Christ offers the crux of Sinaites' answer to Theopaschism. This will become clear, if we follow the text of the *Hodegos* a bit further".

¹⁹ K.-H. Uthemann, *Anastasis Sinaitae Viae Dux, Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981.

²⁰ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XXXI-XXXV.

²¹ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XXXV-LXI.

²² K.-H. Uthemann, a.a.O., S. LXI-LXII.

²³ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. LXIII-LXIV.

Erarbeitung dieser Edition erfolgte also unter Berücksichtigung der komplexen Ausgangslage der handschriftlichen Überlieferung²⁴.

Eine kritische Würdigung dieser Edition hat *Riedinger* veröffentlicht²⁵. Uthemann sei der Nachweis gelungen zu zeigen, dass der Hodegos „tatsächlich ein Werk des Sinaiten Anastasios“ und nicht eine spätere Redaktion und Kompilation ist²⁶. Anastasios hat den *Viae Dux* zwischen 686 und 689 zusammengestellt²⁷. Kritische oder ergänzende Bemerkungen zur Edition bringen weiterhin *Kartsonis*²⁸ und *van Deun*²⁹.

Auf der Grundlage der bereits angesprochenen komplexen Ausgangslage³⁰ der Textzeugen nimmt *Uthemann* selbst eine kritische Würdigung überlieferter graphischer Darstellungen

²⁴ Hierzu bemerkt *P. Allen*, *Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, cuius editionem curavit K.-H. Uthemann, *Vigiliae Christianae* 36,3 (1982), 294-301 auf S.297: „An edition of a work like the Hod[egos], which has engendered serious controversy not only with regard to its authorship and the date of its composition but concerning its very nature as well, and which has a rich and complicated MS tradition, demands intrepidity from its editor.“ Sie führt weiter aus: „... 14 MSS in which the text is transmitted in its entirety and 112 which contain a partial text. U[themann] lists a further 8 MSS which he was unable to examine“.

²⁵ *R. Riedinger*, Rezension zur Edition des Hodegos von Uthemann, *Annuaire historique conciliaire*, 15 (1983) 465-468.

²⁶ *R. Riedinger*, a.a.O., 467. Siehe hierzu auch die Ausführungen von *K.-H. Uthemann* im Hodegos (=Anastasioi Sinaitae Viae Dux, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981), S. CCVI-CCXIII.

²⁷ *K.-H. Uthemann*, *Anastasioi Sinaitae Viae Dux*, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981, S. CCXVIII: „Zusammenfassend lässt sich als Hypothese formulieren, dass die einzelnen Teile des Hodegos seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien“ [630/631-640] „bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. Ökumenischen Konzil entstanden sind und zwischen 686 und 689 zu einem ‚Gesamtwerk‘ zusammengestellt wurden, wobei ihr Verfasser, der Sinaitenmönch Anastasios, sie flüchtig mit Scholien kommentierte.“ Eine überzeugende Begründung für eine Redaktion der verschiedenen Teile des Hodegos um 680 und 685 und ihre Kompilation und Revision um 691 oder 692 gibt *A. Binggeli* in seiner Doktorarbeit (Thèse) *Anastase le Sinaïte - Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Édition, traduction, commentaire*, Paris 2001, S. 344: «si l'on situe la rédaction des différentes parties qui composent l'Hodégos dans les années 680, voire après 685 pour les chapitres X et XV, puis la compilation de l'œuvre et sa révision commentée par des scholies en 691 ou 692, ...».

²⁸ *A. D. Kartsonis*, *Anastasis - The Making of an Image* [Ch. III: The Beginnings of the Image], Princeton 1986, S. 41-42.

²⁹ *P. van Deun*, Quelques témoins nouveaux de l'HODÉGOS d'Anastase le Sinaïte, *Revue des Études Byzantines (REB)* 50 (1992) 231-239. Auf Seite 231 heißt es: «... il [Uthemann] en a étudié en effet non moins de 126 témoins et en a signalé 8 autres auxquels il n'avait pas eu accès. Malgré cela, on a depuis lors repéré quelques manuscrits qui lui étaient restés inconnus». Bezüglich dieser Manuskripte heißt es im Résumé zu diesem Beitrag: «Il s'agit de quatre codices appartenant à la transmission directe, et de quatre témoins indirects».

³⁰ *R. Riedinger*, Rezension zur Edition des Hodegos von Uthemann, *Annuaire historique conciliaire* 15 (1983), 467: „Diese Aufzählung der Textzeugen offenbart bereits, wie zerklüftet die Überlieferung des Hodegos ist, und U. hat auch keine Mühe gescheut, zu zeigen, dass dieses Werk ... tatsächlich ein Werk des Sinaiten Anastasios .. ist“. Und *A. D. Kartsonis*, *Anastasis - The Making of an Image* [Ch. III: The Beginnings of the Image], Princeton 1986, S. 41-42 führt aus: „Uthemann's work has added considerable fresh information regarding the complex manuscript tradition of this text. Moreover, his book has been amplified by a complementary, though still incomplete, series of articles on important material intrinsically related to his edition of the Hodegos“. Ferner *P. van Deun*,

vor³¹. Eine eindeutige Aussage zugunsten einer Kreuzdarstellung mit Kruzifixus ist eben sowenig zu finden wie zu einer ohne Kruzifixus. Weder eine Betrachtung der Verwendung der Begriffe σταυρός und σταύρωσις³² noch von Textstellen im Kontext mit der Skizze führen zu einem Ergebnis³³. Denkbare Einflüsse in ikonoklastischer³⁴ wie auch zwischenikonoklastischer, restaurativer Zeit³⁵ erschweren eine Aussage. Auch eine Spaltung in zwei unterschiedliche Zeugenfamilien in vorikonoklastischer Zeit ist denkbar³⁶. Nicht ausgeschlossen wird allerdings, dass Anastasios „seinen Gegnern eine Lehrskizze vorgelegt (habe)“³⁷. Ob diese jedoch mit einem Crucifixus verbunden war, bleibt für Uthemann „unbeantwortbar“³⁸.

2. Hat Anastasios bei der Kreuzskizze überhaupt den bereits verstorbenen Christus gemeint?

Die Gesprächspartner, mit denen sich Anastasios in Zusammenhang mit seiner Kreuzskizze auseinandersetzt, sind Verteidiger des interpolierten Trishagions. Diese hängen an das heute noch in der Liturgie der Orthodoxen Kirche übliche Trishagion „Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“ nach „Unsterblicher“ den Zusatz „der du für uns gekreuzigt wurdest und gelitten hast“ an. Die Verfechter dieses Zusatzes sind für ihn Theopaschiten, also Häretiker, die Gott in seiner göttlichen Natur für leidensfähig halten. Dieser Zusammenhang ist durch die Überschrift zu Kapitel XII des Hodegos „Über das heilbringende Leiden Christi und darüber, dass jene Theopaschiten sind, die da sagen: der Heilige, der Unsterbliche, der du gekreuzigt wurdest und gelitten hast“³⁹ belegt. Den Zusatz „der Heilige, der du für uns gekreuzigt wurdest“ ist nach Anastasios nur als: „der Heilige, der Unsterbliche, der Gott Logos, der für uns gelitten hat und gestorben ist“⁴⁰ zu verstehen und

Quelques témoins nouveaux de l'HODÉGOS d'Anastase le Sinaïte, *Revue des Études Byzantines* (REB) 50 (1992) 231: «... dans son introduction monumentale, il a montré combien il est familier de la vaste tradition manuscrite de cette œuvre». Schließlich bemerkt P. Allen, *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, cuius editionem curavit K.-H. Uthemann, *Vigiliae Christianae* 36,3 (1982) S. 312: «This is an important edition of an important work. Because of Dr. Uthemann's zealous erudition, both codicological and theological, it is also inimitable»

³¹ K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981, S. CLXXXVIII-CXCIII.

³² K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CLXXXIX

³³ Siehe z.B. K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCII: „Doch, daß Anastasios den Theopaschiten (XII,3) und Gainaiten (XIII,9) nicht nur ein schlichtes Kreuz, sondern einen *Crucifixus* entgegenhielt, Diese Frage ist unbeantwortbar.“

³⁴ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCI

³⁵ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCII

³⁶ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCIII

³⁷ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCII. Hier stimmt Uthemann der Deutung von Belting und Belting-Ihm zu.

³⁸ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. CXCII

³⁹ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 1, 1-3: Περὶ τοῦ σωτηρίου πάθους Χριστοῦ καὶ ὅτι Θεοπασχίται εἰσιν οἱ λέγοντες τὸ Ἅγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς καὶ παθὼν. Siehe zu dieser Stelle auch die Anmerkungen von K.-H. Uthemann, a.a.O., S. 201.

⁴⁰ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 2, 27-30: Διὸ καὶ ὁ πᾶς αὐτῶν σκοπὸς τοῦ τρισαγίου ὕμνου ὁ φάσκων Ἅγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν οὐδὲν ἕτερον σημαίνει εἰ μὴ ἅγιος, ἀθάνατος ὁ θεὸς λόγος ὁ παθὼν καὶ ἀποθανὼν δι' ἡμᾶς.

deshalb untragbar, weil das Leiden Gottes auch auf den Vater und den Heiligen Geist Gottes übertragen werden könnte⁴¹.

Im Verlaufe dieser Auseinandersetzung fertigt er auf einem Holztäfelchen⁴² eine Skizze, die er mit einer Inschrift⁴³ versieht. Skizze und Inschrift werden später durch ihn präzisiert: „Wie bereits erwähnt, haben wir auf irgendeinem Schreibtäfelchen aus Buchsbaumholz das ehrwürdige Kreuz mit einer Inschrift aufgemalt und haben sie mit dem Finger darauf weisend eindringlich befragt“⁴⁴. Die Inschrift lautete: „Das Wort Gottes und die vernunftbegabte Seele und der Leib“⁴⁵.

Hier findet sich die entscheidende Textstelle für die Inschrift. Die Rede ist vom Wort Gottes, (gemeint der Gott Logos), von seiner vernunftbegabten Seele und seinem Leib⁴⁶.

Er stellt nach dem Hinweis auf Christus als dem Sohn Gottes, seiner Seele und seinem Leib seinen Gegnern an Hand dieser Skizze die zentrale Frage: „Welches nun von diesen dreien ist gestorben und getötet worden und wurde leb- und regungslos? Gib nun genau acht. Ich habe zu dir nicht gesagt: Welches ist gekreuzigt worden? Sondern, welches von diesen dreien in Christus ist gestorben und war drei Tage tot?“⁴⁷

Diese Frage ist aber nur sinnvoll, wenn der noch lebende Christus am Kreuz vorausgesetzt wird. Also: Anastasios hat bei seiner Kreuzskizze nur den noch lebenden Christus vor Augen. Der tote Christus am Kreuz ist nicht sein Thema.

⁴¹ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 2, 30-36: τὸν γὰρ θεὸν λόγον λέγουσιν ἀθάνατον, καθὰ καὶ ἔστιν ἀθάνατος. Ὅμοίως καὶ τὴν φωνὴν τὴν λέγουσαν θεοῦ τὸ πάθος μετὰ πάσης εὐλαβείας νοεῖν χρή, ἐπεὶ δύναται τις κακοθελῆς ὦν καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ταύτην διαβάλλειν, ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Θεὸς γὰρ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καθάπερ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός.

⁴² Anastasios hatte bereits vorher schon einmal seine Fragen an seine Gegner schriftlich formuliert, um sie durch einen Trick der Häresie zu überführen, (s. K.-H. Uthemann, a.a.O., S. X, 3, 47-57).

⁴³ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 1, 27-30: οὐκέτι λοιπὸν διὰ ῥημάτων, ἀλλὰ διὰ πραγματικῶν σχημάτων καὶ ὑποδειγμάτων πρὸς αὐτοὺς ἐχρησάμεθα ἐν πυξίῳ τινὶ διαχαράξαντες τὴν τοῦ δεσπότης σταύρωσιν καὶ τινὰ ἐπιγραφὴν, ἥντινα μετὰ τὰς χρήσεις διαγράψομεν.

⁴⁴ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 3, 9-11: Ὡς γὰρ προεῖπον, ἐν πυξίῳ τινὶ τὸν τίμιον σταυρὸν μετὰ καὶ ἐπιγραφῆς τινος ἐξετυπώσαμεν καὶ τὸν δάκτυλον ἐπιτιθέντες διηρωτῶμεν αὐτοῦς.

⁴⁵ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 3, 11-12: Ἦν δὲ ἡ ἐπιγραφὴ· „Θεὸς λόγος καὶ ψυχὴ λογικὴ καὶ σῶμα“.

⁴⁶ Diese Skizze ist für Anastasios so wichtig, dass er die Kopisten des Hodegos beschwört, diese stets beizubehalten. Siehe: K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 3, 13-15: Σχόλιον· Καὶ ἐξορκίζομεν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μεταγράφοντα τὸ βιβλίον, ἵνα τὸν αὐτὸν τύπον ποιήσῃ τοῦ τιμίου σταυροῦ.

⁴⁷ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XII, 3, 16-23: Τοῦτον τὸν τύπον προθέμενοι ἠρωτήσαμεν αὐτοῦς· Ἴδου ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἀνελλιπὴς καὶ ἀδιαίρετος ἐν τῷ σταυρῷ, τουτέστιν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἡ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένη αὐτῷ ψυχὴ λογικὴ καὶ τὸ σῶμα. Ποῖον τῶν τριῶν τούτων ἀπέθανε καὶ ἐνεκρώθη καὶ ἀργὸν καὶ ἀκίνητον γέγονε; Πρόσεχε μετὰ ἀκριβείας. Οὐκ εἶπον σοι ποῖον ἐσταυρώθη; ἀλλὰ ποῖον ἐκ τῶν τριῶν τούτων τῶν ἐν Χριστῷ ἀπέθανε καὶ ἐνεκρώθη τριήμερον;

3. In welchem Zusammenhang erwähnt Anastasios die geschlossenen Augen und gibt es hierfür ältere Beispiele?

Nachdem Christus verstorben war, spricht Anastasios von der Leb- und Regungslosigkeit seines Leibes. Und nur dieser befindet sich als gotterfüllter toter Leib im Grabe. Denn auch im Grabe bleiben seine Göttlichkeit ungetrennt von seinem Leibe und seine Menschheit ungeteilt von seiner Göttlichkeit⁴⁸. Der Leib Christi im Grabe zeigt aber alle Merkmale eines toten Menschen. Als Merkmale führt Anastasios auf: seine Seele war von ihm getrennt, sein Leib ist wahrhaft tot, seelenlos, stumm, atemlos, nicht sprechend, sich nicht bewegend, nicht sehend, sich nicht fortbewegend, nicht lehrend, nicht mit dem Geiste etwas aufnehmend. Sein Leib war wahrhaft tot wie bei allen Verstorbenen⁴⁹.

Hier kommt Anastasios auf das fehlende Sehvermögen (μὴ ὁρῶντα) als ein von mehreren Zeichen des toten Christus im Grabe (und nicht am Kreuze) zu sprechen. Etwas später stellt er die Frage: „Wenn über die Vergöttlichung auch der Körper Christi Gottheit wurde, warum nimmt er nicht wahr und sieht nicht wie die Gottheit, die alles wahrnimmt, sondern (warum) hat der Körper geschlossene Augen, der (doch) in sich selbst das Licht hat, das jeden Menschen erleuchtet⁵⁰?“

Die Verbindung des Schließens oder Geschlossenseins der Augen Christi zu seinem Sterben oder Tod war bereits vor Anastasios bekannt.

So spricht bereits ein Text aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert vom Schließen der Augen im Zeitpunkt des Todes Christi. Sie ist enthalten in der Schrift *Hippolyts* (vor 170 – 235) ‚Gegen Noëtus‘ 18 (Contra Noëtum)⁵¹. Diese Schrift ist nur in Fragmenten erhalten und wendet sich gegen die Häresie des Noëtus. Das Hauptanliegen *Hippolyts* besteht in dem Nachweis, dass die Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist mit der Einheit Gottes in Einklang steht⁵². Nach *Hippolyt* liegt das Schließen der Augen vor dem Zeitpunkt des Verschwindens Christi. „Denn als die Schöpfung den Beherrscher des Alls am Kreuze d i e A u g e n s c h l i e ß e n und seinen Geist aufgeben sah, da wurde sie verwirrt ...“⁵³.

⁴⁸ K.-H. Uthemann, a.a.O., S. XIII, 5, 119-120: θεότητα δὲ λέγω ἀχώριστον σαρκός καὶ ἀνθρωπότητα ἀδιαίρετον θεότητος.

⁴⁹ K.-H. Uthemann, *Hodegos* XIII, 9, 29-35: Τότε ἀληθῶς ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων νεκρῶν νεκρὸς σαρκὶ ὁ θεὸς γέγονεν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου ἐν τάφῳ κατετέθη, καὶ εἶδομεν αὐτὸν νεκρὸν κείμενον, ἔνθεον, κεχωρισμένον ψυχῆς σῶμα νεκρὸν ἀλητῶς, ἄψυχον, ἄλαλον, ἄπνουν, μὴ λαλοῦν, μὴ κινούμενον, - μὴ ὁρῶντα, μὴ μεθιστάμενον, μὴ διδάσκοντα, μὴ αἰσθανόμενον, ἀλλὰ νεκρὸν ἀλητῶς σῶμα θεοῦ, ὡς πάντες νεκροί. Siehe hierzu auch A. D. Kartsonis, *Anastasis - The Making of an Image* [Ch. III: The Beginnings of the Image], Princeton 1986, S. 53-54.

⁵⁰ K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981, S. XIII, 9, 64–68: Εἰ γέγονε τῇ θεώσει καὶ τὸ σῶμα Χριστοῦ θεότης, πῶς οὐ θεωρεῖ καὶ βλέπει ὡς ἡ θεότης ἢ τὰ πάντα θεωροῦσα, ἀλλὰ κεκλεισμένον ἔχει τὸ ὅμμα τὸ σῶμα, τὸ ἔχον ἐν αὐτῷ τὸ φῶς τὸ φωτίζον πάντα ἀνθρώπων; Die letzten Worte dieses Zitates erinnern an Joh 1,9: *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον· (Das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.)

⁵¹ *Hippolyte*, *Contre les Hérésies* in: P. Nautin, *Études et Textes pour l'Histoire du dogme de la Trinité*, Band 2, Paris 1949.

⁵² P. Nautin, a.a.O., S. 7.

⁵³ A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, S. 88 f. Grillmeier behandelt ausführlicher den von Nautin editierten griechischen Text. Der Textausschnitt lautet bei P. Nautin, *Études et Textes*

Auch Alexander von Alexandrien, der im Jahre 325 zusammen mit Athanasius die abermalige Verurteilung des Arius bewirkte⁵⁴, beschreibt das „Geschlossensein der Augen“ in seinem ‚Sermo de anima et corpore deque passione Domini‘ als das Zeichen des Todes Jesu⁵⁵. Hier erfolgt das Schließen der Augen offenbar durch einen äußeren Einfluss. Eine Symbolkraft ist nicht erkennbar⁵⁶.

Auch das Gebetbuch des Bischofs Aedeluald, das sogenannte Book of Cerne⁵⁷ spricht von geschlossenen Augen in Zusammenhang mit dem Tode Christi. Dieses Buch enthält in seinem zweiten Teil eine Sammlung von 74 in lateinischer Sprache verfassten Gebeten und Hymnen, die in das achte oder die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts datiert werden⁵⁸. Einige der Gebete betrachten die Kreuzigung Christi. Diese Kreuzgebete sind nach *Rahner* unter syrischem Einfluss entstanden und aus anti-arianischem Geist zu deuten⁵⁹ und dürften somit einen wesentlichen früheren Ursprung haben. In einem der Gebete werden die geschlossenen Augen direkt angesprochen, wenn es heißt: „tua uenerabilia per mortem clausisti lumina“⁶⁰.

Anastasios selbst spricht auch in seinem Hexaëmeron davon, dass die Menschheit Christi dem Schlaf des Todes unterworfen ist und von ihm überwältigt wird, seine Gottheit aber dem Schlaf des Todes nicht unterliegt und von ihm auch nicht überwältigt wird⁶¹. Da Christus in seinem Menschsein dem Todesschlaf unterliegt, ließe sich somit sein ‚Gestorbensein‘ durch das Zeichen des Schlafens, also die geschlossenen Augen, veranschaulichen.

pour l'Histoire du dogme de la Trinité, Band 2, Paris 1949, S. 265, Zeilen 23-24 (gr. Text) und S. 264 (frz. Übersetzung): „...τὸν γὰρ κοσμήτορα τοῦ παντὸς ἐπὶ σταυροῦ [βλέποντες] καμμύσαντα τὸν ὀφθαλμὸν καὶ παραδῶσαντα τὸ πνεῦμα.“ „... car en voyant sur la croix l'ordinateur de l'univers fermer les yeux et rendre l'âme ..“

⁵⁴ B. Altaner, A. Stuiber, Patrologie, Freiburg 1978, S. 269.

⁵⁵ Auch der Hinweis auf diese Textstelle und ihre Fundstelle findet sich bei A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, München 1956, S. 89, Fußnote 59. Bei diesem Sermo handelt es sich um eine Predigt, die durch eine koptische und eine syrische Fassung vollständig erhalten ist (siehe hierzu: B. Altaner, A. Stuiber, Patrologie, Freiburg 1978, S. 269).

⁵⁶ Alexander von Alexandrien, Sermo de anima et corpore deque passione Domini: PG 18, 598 D: „illius <=Christi> oculus vi claudendos curarunt, ...“.

⁵⁷ Zum Hinweis auf diese Textstelle und Fundstelle siehe H. Rahner, Patristisch-ikonographische Probleme, *Scholastik* 32 (1957) 416, Fußnote 20. Für diese Arbeit lag folgende Ausgabe vor: A. B. Kuypers, The Book of Cerne, Cambridge 1902.

⁵⁸ A. B. Kuypers, a.a.O., S. XII. Zur verschiedenen Schreibweise des Namens Aedeluald siehe A. B. Kuypers, a.a.O., S. IX, Fußnote 1.

⁵⁹ H. Rahner, Patristisch-ikonographische Probleme, *Scholastik* 32 (1957) 415.

⁶⁰ A. B. Kuypers, The Book of Cerne, Cambridge 1902, S. 216 (in f. 34 b).

⁶¹ Auf diese Stelle weist H. Rahner, Patristisch-ikonographische Probleme, *Scholastik* 32 (1957) 414 in Fußnote 12 hin und erläutert sie auf den Seiten 413 und 414. Der Text lautet: ejus <= Christi > divinitas et humanitas, altera quidem (nempe caro) subjecta et superata a somno mortis; divinitas vero non subjecta et superata a somno mortis. (Hexameron: PG 89, 1002 B).

4. Lässt sich das Streitgespräch im Hodegos in die theologischen Diskussionen jener Zeit einordnen?

Die einzelnen Teile des Hodegos sind vermutlich bis spätestens 686/689 entstanden⁶². Ihre Entstehungszeit liegt somit unmittelbar vor der Synode ‚In Trullo‘, oder dem ‚Quinisextum‘⁶³ von 692.

Der Kanon 81 dieser Synode verbietet ausdrücklich das Anfügen des „Der für uns gekreuzigt worden ist, erbarme dich unser“ nach dem „Heiliger Unsterblicher“ im Trishagion Hymnus. Dieser Zusatz sei von alters her von den Vätern verworfen worden, weil er der wahren Frömmigkeit widerspricht. Wer den Zusatz dennoch verwendet, steht unter dem Bann⁶⁴. Dieser Kanon verbietet also das, wogegen sich Anastasios so entschieden wendet⁶⁵. Man könnte im Kapitel XII des Hodegos sogar eine vorbereitende Unterlage für diese Synodalentscheidung sehen⁶⁶.

⁶² K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae Dux, Corpus Christianorum, Series Graeca* 8, Turnhout 1981, S. CCXVIII.

⁶³ G. Nedungatt, M. Featherstone (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited, Kanonika* 6 (1995), S. 7. Siehe dort auch Bemerkungen zur Namensgebung ‚In Trullo‘ und ‚Quinisextum‘.

⁶⁴ G. Nedungatt, M. Featherstone (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited, Kanonika* 6 (1995), S. 161 f.: Der Kanon wird in einer griechischen und lateinischen Fassung sowie einer englischen Übersetzung angegeben. Die griechische Fassung und die englische Übersetzung werden hier übernommen: Περὶ τοῦ μὴ προστιθέναι τῷ τρισαγίῳ τό, 'Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, 'Επειδὴ περ ἔν τισι χώραις μεμαθήκαμεν ἐν τῷ τρισαγίῳ ὕμνῳ ἐν προσθήκης μέρει ἐκφωνεῖσθαι μετὰ τὸ "Ἁγίος ἀθάνατος" τὸ "Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς", τοῦτό τε ὑπὸ τῶν πάλαι ἁγίων πατέρων ὡς τῆς εὐσεβείας ἀλλότριον ἐκ τοῦ τοιοῦτου ἀπηλάθῃ ὕμνου, σὺν τῇ τὴν τοιαύτην φωνὴν καινουργήσαντι παρανόμῳ αἰρετικῷ· καὶ ἡμεῖς, κυροῦντες τὰ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν πρὶν εὐσεβῶς θεομοθετηθέντα, ἀναθεματίζομεν τοὺς ἐτι μετὰ τὸν παρόντα ὅρον παραδεχομένους τὴν τοιαύτην οὕτω φωνὴν, ἐπ' ἐκκλησίας ἢ ἄλλως πῶς τῷ τρισαγίῳ ὕμνῳ συνάπτοντας. Καὶ εἰ μὲν ἱερατικός ἐστὶν ὁ παραβάτης τῶν ὀρισθέντων, ἀπογυμνοῦσθαι τοῦτον τῆς ἱερατικῆς ἀξίας προστάσομεν· εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχός, ἀφοριζέσθω· 81. That the phrase "Who was crucified for us" is not to be added to the Trisagios hymn. Whereas we have learnt that in certain lands the Trisagios hymn is sung with the addition, after the words "Holy Immortal," of the phrase "Who was crucified for us, have mercy upon us," though this was expunged from the hymn by the holy Fathers of old as being foreign to true piety, together with the wicked heretic who invented these words; we, confirming that which has been decreed by our holy Fathers of old, anathematize any person who still, after the present decree, receive these words in their Churches or make additions to the Trisagios hymn in any other wise. If the transgressor of that which has been decreed is of sacerdotal rank, we command that he should be stripped of his sacerdotal dignity; if a layman or monk, that he should be excommunicated.

⁶⁵ Es erstaunt, dass A. D. Kartsonis, *Anastasis - The Making of an Image* [Ch. III: The Beginnings of the Image], Princeton 1986, S. 37, Fußnote 72 und S. 228 bei der Erwähnung dieses Kanons keinen direkten Bezug zu dem Abschnitt XII des Hodegos herstellt.

⁶⁶ Im Jahre 691 widmet der Katholikos Sahak III. von der armenischen Kirche in einem ihm zugeschriebenen Traktat dem Hymnus mehrere Paragraphen, auf die sich dieser Kanon möglicherweise direkt bezieht. Hierzu siehe: H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum, (Fontes Christiani Bd. 82)*, Turnhout 2006, S. 77 f. mit dem Verweis in Fußnote 271 auf M. van Esbroek, *Le discours du Catholikos Sahak III en 691*, in G. Nedungatt - M. Featherstone (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited, Kanonika* 6 (1995) 353-454.

Nun ergibt sich aber die Frage, ob nicht ein direkter Zusammenhang zwischen diesem Kanon und dem Kanon 82 des Quinisextum hergestellt werden kann, der besagt, dass Christus in Bildern stets in menschlicher Gestalt und nicht in symbolischer Form (zum Beispiel als Lamm) wiederzugeben ist. Bildhafte Darstellungen Christi sollen an sein Leben im Fleische⁶⁷, sein Leiden und seinen heilbringenden Tod erinnern⁶⁸. Eine symbolhafte Darstellung durch Bilder aus dem Alten Testament, mit denen auf die Menschwerdung Christi hingewiesen wurde, verbietet sich, seit Christus im Fleische wirklich erschienen ist⁶⁹. Zum ersten Mal formuliert eine Konzilsentscheidung die Verbindung zwischen dem Bild (Ikone) und dem Dogma der Fleischwerdung⁷⁰. Diese Aussage würde aber auch für die Darstellung des toten Christus am Kreuz zutreffen. Wird nun Christus als Toter am Kreuz dargestellt, liegt es nahe, der menschlichen Gestalt Christi Merkmale des Todes hinzuzufügen, von denen Anastasios in seinem Kapitel XIII für den toten Christus im Grabe spricht. Als eines dieser Merkmale erwähnt er die geschlossenen Augen.

So lässt sich folgendes Fazit ziehen:

Ein unmittelbarer, auslösender Zusammenhang zwischen dem Hodegos des Anastasios vom Sinai und der Darstellung des toten Christus am Kreuz mit geschlossenen Augen lässt

⁶⁷ N. Ozoline, Comment l'hospitalité d'Abraham est-elle devenue icône de la Sainte Trinité?, *Analecta Sergiana 2, Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner*, Paris 2005, S. 230.

⁶⁸ G. Nedungatt - M. Featherstone (Hgg.), *The Council in Trullo Revisited*, *Kanonika 6* (1995) 161-162: ΠΒ Περὶ τοῦ μὴ τοὺς ζωγράφους ἐν τῷ δακτυλοδεικτεῖν τὸν Πρόδρομον ἀμνὸν ἐγχαράττειν· Ἐν τισι τῶν σεπτῶν εἰκόνων γραφαῖς ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ Προδρόμου δεικνύμενος ἐγχαράττεται, ὃς εἰς τύπον παρελήφθη τῆς χάριτος, τὸν ἀληθινὸν ἡμῖν διὰ νόμου προῦποφαίνων ἀμνόν, Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν· Τοὺς οὖν παλαιοὺς τύπους καὶ τὰς σκιὰς ὡς τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καὶ προχαράγματα τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδομένους κατασπαζόμενοι, τὴν χάριν προτιμῶμεν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς πλήρωμα νόμου ταύτην ὑποδεξάμενοι· Ὡς ἂν οὖν τὸ τέλειον κἂν ταῖς χρωματουργίαις ἐν ταῖς ἀπάντων ὄψεσιν ὑπογράφηται, τὸν τοῦ αἵροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀμνόν, Χριστὸν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ νῦν, ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ ἀμνοῦ, ἀναστηλοῦσθαι ὀρίζομεν, δι' αὐτοῦ τὸ τῆς ταπεινώσεως ὕψος τοῦ θεοῦ λόγον κατανοοῦντες, καὶ πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου χειραγωγούμενοι, καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυτρώσεως· 82. That artists are not to portray the Forerunner pointing to a lamb. In some depictions of the venerable images, the Forerunner is portrayed pointing with his finger to a lamb, and this has been accepted as a representation of grace, prefiguring for us through the law the true Lamb, Christ our God. Venerating, then, these ancient representations and foreshadowings as symbols and prefigurations of truth handed down by the Church, nevertheless, we prefer grace and truth, which we have received as fulfilment of the law. Therefore, in order that what is perfect, even in paintings, may be portrayed before the eyes of all, we decree that henceforth the figure of the Lamb of God who takes away the sins of the world, Christ our God, should be set forth in images in human form, instead of the ancient lamb; for in this way we apprehend the depth of the humility of the Word of God, and are led to the remembrance of his life in the flesh, his passion and his saving death, and of the redemption which thereby came to the world.

⁶⁹ L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1982, S. 74. Zu Bedeutung des Kanons 82 siehe ferner das Kapitel 'Le Concile Quinisexte' in: L. Ouspensky, a.a.O., S. 71-81 sowie H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum*, (Fontes Christiani 82), Turnhout 2006, S. 106 f.

⁷⁰ L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1982, S. 76.

sich nicht zwingend herleiten. Die Verwendung der Skizze eines Kreuzes bei Anastasios ist durch seine Ablehnung des interpolierten Trishagions bedingt, die er in sehr intensiven Streitgesprächen mit von ihm als Theopaschiten bezeichneten Gegnern vertritt. Die Zeichnung dient nur der Unterstützung seiner Beweisführung. Mit ihr will er seine Gegner davon überzeugen, dass Christus in seinem Menschsein gestorben ist und seine Gottheit hiervon unberührt blieb. Bei seinen Hinweisen auf die Zeichnung setzt Anastasios Christus als noch lebend voraus. Dieses ergibt sich aus der Beschriftung ‚Gott-Logos und Körper und vernunftbegabte Seele‘, die er seiner Skizze hinzufügt. Wenn er vom toten Christus spricht, so meint er immer den im Grabe ruhenden Christus. Und als *ein* Zeichen (unter mehreren) für den Tod Christi weist er, wie es bereits Jahrhunderte vor ihm geschah, auf die geschlossenen Augen hin. Es erscheint aber zulässig, den Hodegos als Zeugen der theologischen Diskussion zur Zeit des Quinisextum zu sehen. Denn dieses verbietet im Kanon 81 jegliche Ergänzungen zum Trishagion.

Im Hodegos werden also die wesentlichen Fragen erörtert, für welche kurze Zeit später die Synode in Trullo die Antworten in normativer und gleichzeitig allgemein gültiger Form gibt.

Der Frage, ob vielleicht die Festlegungen des Kanons 81 zusammen mit dem Kanon 82 als eine tragfähige Basis für die Darstellung des toten Christus am Kreuz mit geschlossenen Augen angesehen werden dürfen, müsste in weiterführenden Untersuchungen nachgegangen werden.

„Co-educational peace:“ the catholic dimension of Christian Education

of Stavros S. Fotiou, Cyprus

The metamorphosis of the whole creation

The gospel of Christ, the good annunciation of the Church, is the manifestation of the triadic God. God is a communion of freedom and love between three persons: the Father, the Son and the Holy Spirit. The constitutive principle of this communion is a person, the Father, who freely and because of love, by nature and through his will, shares his very essence with two other persons, the Son and the Holy Spirit. And these two persons freely and because of love, do not withhold and usurp this essence, but give it back to the Father as a gift in return. Thus, life is the coexistence and coherence between the „I,“ the „you,“ the other, within the „we the one with the other, through the other, for the other. In this constant self-offering, the permanent self-surrender to the other, every person finds its authentic self. Thereat, in the triune communion otherness and unity coexist harmoniously. Otherness: each person is unique and unprecedented; in its communion with the other its complete otherness is recognized. Unity: each person fully participates in the life of others; the life of others is its life. Discreet persons, i.e. uniqueness, and simultaneously a common essence, i.e. consubstantiality: this is the way in which God exists¹. Therefore, each person is not just a part of the whole but a bearer of the catholic. Each person is the whole God.

The possibility of taking part in the triadic communion of freedom and love is offered to human beings by Christ. In the person of Christ divine nature as a whole is united with human nature as a whole. Divine nature as a whole: Christ is not the substantiation of an inferior or a deficient deity (for example Aryanism) but is the whole God, a God who can save and wants to save the human being. Human nature as a whole: Christ does not substantiate an inferior or deficient humanity (for example Apollinarism) but is the whole human being, a human being who can be saved and wishes to be saved by God. The reception, i.e. the substantiation of human nature as a whole in the person of Christ, and its communion with the divine nature as a whole denotes that the human beings can take part in the life of God². Through this participation they experience the two fundamental attributes of authentic life: personal otherness and immortality. The god-humanhood - the unconfused and undivided communion between God and the human being in the person of Christ - rejects both the homicidal God and the god-killing human being. God and human being are others and partners, who collaborate in order to achieve the perfection of creation. The grace of God meets with the human being's effort. Thus, Christ is the whole God and the whole human being.

The Triadological and Christological dimension of life is eminently experienced by human beings in the liturgical life. The unconfused and undivided communion between

¹ *Basil Great*, Epistles 362: PG 32, 1104 BC; *John of Damascus*, Exact Exposition of the Orthodox Faith, 8: PG 94, 829A.

² *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1361A; *R. K. Martin*, The Incarnate Ground of Christian Faith, New York 1998, S. 325-328.

God and human beings is disclosed in the Divine Liturgy par excellence³. In the Divine Liturgy, all people of God – clergy and laity – through their charismas, interdependence and synergy of their services, constitute the Church as a whole. All participate in the gathering: men and women, black and white, the young and the old, the tall and the short, Canadians and Germans, Australians and Africans, the Mother of God and the angels, the near and the distant, the living and the dead. The role of all senses is emphasized: the faithful watch the ritualistic actions, listen to the hymns, smell incense, kiss icons, taste bread and wine. All arts contribute to the ritual: music, architecture, iconography. Everybody prays for everyone and everything: for the healing and the sick, the nurture of children, the pacification of nations, the fertility of the earth.

Above all, in this gathering everybody is in communion with everybody. The faithful take two elements from nature, wheat and grapes - which are gifts of divine love - and through their creative action transform them into bread and wine. These two elements, which are symbols of the things that sustain human life, are brought to the church in order to be offered back to God as a gift in return. And God, by a new gesture of love, transfigures them into the body and blood of Christ - the most necessary food. The faithful, in turn, by sharing the body and blood of Christ, experience the life as a partaking in God's love and as a sharing of it with everyone. In other words, life is the given and gift-receiving love, a love that is given and transmitted. Thus, the faithful empirically learn that their very existence is a gift of God's love. Therefore it is fulfilled only when donated to others. A human's very being and everything they possess is not perceived as an individual possession but it is offered to others. This is the new ethos of grace, the offered love, which is unconditional and limitless lasting and present everywhere. By experiencing life in the light of eucharist, a faithful becomes a unique and unprecedented person while s/he is, at the same time, in communion with everybody. Just as in the liturgical gathering the local Church is the catholic Church, within the eucharistic life, every human person is the whole humanity.

Accordingly, in the Divine Liturgy, the whole God is in communion with the whole humanity, unconfusingly and undividedly. Through this communion the entire life is being transfigured. For, the transfiguration of bread and wine into the body and blood of Christ entails the transfiguration of human work, science, economy and every other human activity. Catholicity is thus recognized as the fundamental attribute of the Church⁴. Here, difference does not lead to division, but to unity⁵. Through their communion with God all beings can coexist harmoniously. All dimensions of life - the personal, the social, the spiritual, the mate-

³ J. Astley, The Role of Worship in Christian Learning, *Religious Education* 79: 2 (1984) 243-251; R. L. Browning and R. A. Reed, The Sacraments in Religious Education and Liturgy: An Ecumenical Model, Birmingham, Alabama 1985, S. 26-35.

⁴ G. Florovsky, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Nordland 1972, S. 40-41; J. D. Zizioulas, Being as Communion, New York 1985, S. 162. For the „catholic“ dimension of Church see: „Church is called Catholic because it extends over all the world, in every place of the whole earth; also because it teaches globally and completely one and all the doctrines which ought to come to human beings' knowledge, concerning things both visible and invisible, heavenly and earthly; also because it brings into subjection to godliness the whole human race, rulers and citizens, learned and unlearned; also because it globally treats and heals all sins, which are committed by soul or body, and possesses in itself all virtues which are named, both in deeds and words, and in every kind of spiritual charismas.“ *Cyril of Jerusalem*, Catechetical Lectures, 18, 23: PG 33, 1044AB.

⁵ *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1056C.

rial, the local and the universal - may harmoniously coexist within the life in Christ. Thus, the coherence and coexistence of difference and unity becomes the hermeneutical principle of existence⁶.

The metamorphosis of the whole human being

The communion between the whole God and the whole human being, the metamorphosis of the whole of nature and the whole life, is Church's proposition of life. This proposition is served by Christian Education. Therefore the existential targeting of Christian Education is the human being who is in a harmonious communion with God and, by extension, with themselves, their fellow humans, and nature. Knowledge of God and self-awareness, sociability and physical theory are the utmost goals of Christian Education.

Thus, Christian Education primarily promotes the harmonious communion of human beings with God. Before the God of freedom and love, a human being is called to similarly experience freedom and love. Freedom: a human being is not reducible either to a mere biological entity or a social entity, hence s/he can be self-determined just like God, s/he can freely choose its evaluative orientation. Love: a human being is called to love like God, i.e. to love everyone unconditionally and continuously. When human being answers positively to God's invitation of love, s/he become an image of Christ; accept and convey this kind of love towards everybody. Hence, freedom that loves and love which liberates characterize the life of a human being, who is in a harmonious coexistence with God.

Regarding one's relationship with themselves, Christian Education perceives the human being as an undivided and unconfused, psychosomatic unity⁷. A human being is neither a fleshless spirit nor a soulless body, but a body with a soul and a soul with a body, since one's entire soul is connected with his entire body⁸. This psychosomatic constitution of human nature entails the simultaneous and equal growth of its various parts⁹. Thereat, Christian Education cultivates both the soul - reason, emotion and will - and the body - the senses and the sense organs. Through their complete psychosomatic cultivation a human being is called to reach their existential destination. Through the sense organs, the senses communicate with the beings and the things, forming meanings in the mind. A combination of meanings in a logical sequence creates the theorems, i.e. the cause of the existence of beings. Then the mind communicates with God, referring the whole creation to him¹⁰. Thus a human being acquires the two general virtues: wisdom, i.e. the things that it is possible for them to know and they should know, and meekness - all they can do and they should do. Through the unification of these two virtues, the coupling of theory and praxis, love, the greatest virtue, is born. Love is a god-making virtue, since it drives all beings to a communion with God.

Through this catholic view of the human being, Christian Education surpasses every monistic or dualistic partiality. This is why it rejects both idealism and materialism. Idealism

⁶ *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1189A.

⁷ *Maximos Confessor*, To Marinos: PG 91, 145B; J. Rose, Educating the Whole Person: An Orthodox Perspective, in: *Holistic Education: Resource Book*, ed. Peter Schreiner, Esther Baneu, Simon Oxley, München-Waxmann 2005, S. 69-71.

⁸ *John of Damascus*, Exact Exposition of the Orthodox Faith, 13: PG 94, 853A.

⁹ *Macarius Aegyptios*, Spiritual Homilies, 7, 8: PG 34, 528B; V.B. Gillespie, The Dynamics of Religious Conversion, Birmingham-Alabama 1991, S. 61-74.

¹⁰ *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1112D-1113B; T. D. Prete, Thomas Merton and the Education of the Whole Person, Birmingham, Alabama 1990, S. 65-84.

sees the human being as a step of the spirit's self-realization, whereas materialism sees the human being as a product of physical evolution. In both cases, one's personal otherness is annihilated, since the human being is subordinated to an impersonal totality. All kinds of underestimation or overestimation of a certain part against another is also declined. For the hypertrophy of reason leads to intellectualism and its atrophy leads to absurdity; the hypertrophy of emotion leads to sentimentalism and its atrophy leads to superstition; the hypertrophy of will leads to fanaticism and its atrophy leads to stupidity. All the above result in the unidimensional growth of a human being and the problematic relationship with one's self.

However, the cultivation of one's psychosomatic dynamism is not performed for its own sake but for the sake of reaching their existential destination: the communion with God and the fellow human. For a human being communicates with others through their psychosomatic energies. Christian Education perceives the fellow human as a brother/sister and a friend regardless their religion, language, tribe, nationality, sex and certain features. Self-offering and self-sacrifice characterize an educated person, i.e. a person who offers themselves to others accordingly, each time¹¹. Only someone who is ready to die for others lives a true life. Consequently the social objective of Christian Education is a universal, fraternal community to which everyone is invited. Within this community, the uniqueness of one's personality and the consubstantiality of the community will coexist harmoniously¹².

Through this catholic approach of the fellow human, Christian Education rejects both individualism and the homogenizing, collectivistic perception of humanity. Every emphasis on difference at the expense of unity, every elevation of unity at the expense of difference can be transcended within the mentality of mutuality and coexistence. In this context, the usual false dilemmas regarding the relation between human beings and society, state and citizen, spirituality and sociability are surpassed. A human being is a part of the whole: of the family, the state, the universe – un-confusingly and undividedly. One is, at the same time, a sensitive wife/husband, parent, brother/sister, an active citizen, a lordly cosmopolitan. An educated human being has a catholic consciousness, is responsible for everybody and everything¹³.

Yet, the communion of human beings with God, themselves, and their fellow humans coexists with the harmonious relationship with nature. For Christian Education, nature is the great house in which the creations of God are hosted. So, on the one hand, a human being is called to discover the importance of each being and the role that it plays within the great cosmic function that is called life. On the other hand, one is called to respect the specificity of each being and to fully honor its dignity. In the previously described way all beings will coexist harmoniously¹⁴. With regards to certain things, those are fulfilled when serving the interpersonal relationships of love. This is when things are not conceived as neutral objects and consumable materials, but as precious heirlooms and keepsakes of loving experiences¹⁵. The more human beings love and are loved, the more the things which has served love remind of the beloved persons.

¹¹ *John Chrysostom*, On the Epistle to the Romans, 21: PG 60, 604.

¹² *Basil Great*, Ascetical Constitutions: PG 31,1381C.

¹³ *T. H. Groome*, Educating for Life, Allen 1998, S. 400-407, *M. A. Kelly*, Solidarity: A Foundational Educational Concern, *Religious Education* 93:1 (1988) 44-64.

¹⁴ *Basil Great*, In Hexaemeron, 2, 11: PG 29, 33A.

¹⁵ *C. Yannaras*, Person and Eros, Brookline 2007, S. 184-190.

Through this catholic view on nature, Christian Education transcends both paganism and technocracy. On the one hand, nature does not contain the divine substance, thereat there is nothing within the creation which can be idolized. Therefore any kind of subjugation of the human being to nature is declined. On the contrary the human beings are called to humanize nature, to imprint the icon of God over it. On the other hand, nature is the „very good“ creation of God, therefore all things in the world are valuable. As a result, the subjugation of nature to the human being is rejected. On the contrary, the human being is called to literally embrace nature and walk with it towards the final metamorphosis. Hence, passing through the rocky straits of nature's worship and anthropomorphism, Christian Education promotes the liturgical relationship between the human being and nature¹⁶.

Thus the harmonious coexistence of the human being with God and, by extension, with themselves, their fellow humans and nature, is their salvation. As the etymology of the Greek word may show, salvation means that a human being is unharmed, i.e. whole, fulfilled; in an unconfused and undivided communion with everything: God, fellow humans, nature.

The metamorphosis of the whole life

Christian Education has as an objective the harmonious communion of the human being with God and, consequently, with one's self, their fellow humans, and nature. Through this it gives a catholic meaning to the entire human life with an emphasis on the unity of its dimensions.

Thus, Christian Education presumes that education ought to be applied everywhere and at all times, by everyone and everything. Hence all human beings are at the same time teachers and students¹⁷. Each one teaches everybody through their way of life and simultaneously takes lessons based on experience and deriving from the attitude of others¹⁸. In addition, there are other educational agents, such as the political parties, the Non Governmental Organizations, the Mass Media. Of course, family, school and state are the most important educational entities. Family is the first context in which one will be loved or rejected; realize their uniqueness, or experience the indifference of others. All aspects of the family environment, i.e. the quality of the relationship between its members, bring about a positive or negative impact on the children's education. Schools also offer education through their whole function. Interpersonal relationships between teachers, students and other people who work in a school, as well as the working conditions, the known and the invisible curriculum and the building's architecture are factors affecting the education of people. Students are not educated simply by what they do in class but also through their participation in the school's life. The experiences obtained during their time at school benefit their education accordingly. Education is also offered by the state through its total function. The values it advocates, the way in which it exercises politics, compliance with the law, the equality of citizens, the ethos and the style of those who govern constitute educational methods and approaches. Likewise,

¹⁶ R. Miller, Ecological Theology and Religious Education, in; *Theologies of Religious Education*, ed. R. Miller, Birmingham, Alabama 1995, S. 336-358.

¹⁷ *Amphilochius of Iconium*, Orationes, 1: PG 39, 44B; J. Boojamra, Foundations for Orthodox Christian Education, New York 1989, S. 166; J. Sadler, Learning Together: All-age Learning in the Church, in: *Learning in the Way*, ed. J. Astley, Leominster 2003, S. 113-124.

¹⁸ *John Chrysostom*, On the Gospel of Matthew, 30: PG 57, 364.

on the other hand, hegemonic masculinity, nationalistic pride and cultural provincialism bring about a similar way of life.

Family, schools and state are basic axes of catholic Christian Education¹⁹. The previous means that if these three entities do not serve the same educational targeting, then the catholic perception will not be realized. In this case fragmental approaches will occur and catholic education will not avoid doing what it had not aimed to do: it will be limited to certain parts while being indifferent towards all others. Christian Education reminds of the fact that catholic education serves a specific worldview, a particular proposition of life. It espouses a proposition of life, whose vision is the universal conciliation and reconciliation, the acquaintance and communion of human beings and people. This is a communion in which everybody is called to offer its gifts to everyone.

Having the above described standards, Christian Education puts forward some basic principles of holistic education. First of all holistic education includes all human beings with absolutely no exception²⁰. Here, none of the existing differences causes fear and entrenchment; on the contrary: a difference is a tangible evidence of the fact that the truth can be experienced and expressed in multiple ways. All human beings, in their own dissimilar way, can be open to the transcendent, meet with others, taste the beauty of life²¹. Consequently, beyond any biological and social discrimination, this education focuses on the recognition of the complete otherness of every human person. This entails that it is implemented through the appropriate interpersonal relationships. Therefore every sort of typology, every kind of utilitarian subdivision of human beings is rejected. For every kind of categorization entails the disregard of a person's uniqueness and the homogenization of it with others on the basis of a common characteristic. However every sort of standardization abolishes precisely the most personal, i.e. the most unique things. Thus Christian Education is against every impersonal system and opposite to the subjection of a human being to generalizations. Authentic education can be practiced only within the relationships of freedom and love, where one becomes unique and unprecedented – i.e. eponymous and irreplaceable – precisely because they love and are loved. Therefore one's value is equal to that of the whole world.

In addition, for Christian Education all human beings have charismas, which they ought to develop to the highest possible degree²². Education must point out the charismas of each human being, highlight and cultivate them. For each charisma has its own significance in the proper and smooth function of a society and contributes, in its own way, to the common good²³. Within a charismatic communion everybody communicates with everyone in order to honor and fulfill the whole of life. Consequently, none of the charismas is perceived as superior or inferior to another, but only as different²⁴. Each charisma includes other charismas and coexists with them, therefore each charisma encapsulates the whole²⁵.

¹⁹ G. Wainwright, *Doxology, The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*, New York 1984, S. 8-10; S. Johnson, *Christian Spiritual Formation in the Church and Classroom*, Nashville 1989, S. 143-146.

²⁰ Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*: 32: PG 21, 1012AB.

²¹ John Chrysostom, *On Psalms*: PG 55, 637.

²² Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 18: PG 33, 1044B.

²³ John Chrysostom, *Homilies*, 10: PG 48, 784-785; Basil Great, *Short Rules*: PG 31, 932AB.

²⁴ John Chrysostom, *On the Epistle to the Romans*, 21: PG 60, 601.

²⁵ Macarius Aegyptius, *Spiritual Homilies*, 40, 1: PG 34, 764A.

It is obvious that this catholic anthropological view extends into the methodology of education. Hence the belief that there is only one method by which the educational objectives can be achieved is rejected. Depending on the specific data of each human being, or human beings, at the specific time and in the specific space, education is unfolding in the appropriate way, or ways²⁶. The absolutizing of a certain teaching method ignores the unpredictable character of human freedom and the uniqueness of a person²⁷. Hence discretion, i.e. to choose each time the method which promotes learning as well as fraternization, is what characterizes the catholic understanding of Christian Education.

Simultaneously, Christian Education is holistic when it enables human beings to participate in all aspects of life. Christian Education is not limited to the so called religious issues, but it deals with everything. Hence, it teaches the art of marital life, the upbringing of children, the caring of old age people. It also deals with social critic, the active occupation with citizenship matters, the creative aspect of work. It studies the meaning of life and death, the confrontation of mourning and worries about the great problems of the planet. It teaches that politics is not simply the management of social problems but the art of keeping people united within a state, of experiencing the collective identity. Therefore one learns that working is not a mere, unceasing process – the drudgery of survival –, but a creative act, an act which serves all the citizens of the state – the concept of „we“. It teaches that economy does not deal with the abstract, per capita income, but serves the particular needs of particular human beings. One also learns that marriage is not a mere social institution, but the erotic acquaintance between human persons who love one another, a psychosomatic participation. The recognition of the essential dimension of all aspects of life is a main characteristic of Christian Education²⁸.

This catholic approach discourages the psychical distance between human beings and the defiance of certain professions²⁹. For, everyone contributes to the social coexistence in its own way. This is why Christian Education recognizes a human being as being educated when they offer themselves to others. Thereat, a gardener is educated when decorates the world, a politician when unifies citizens, a doctor when is compassionate towards their patient. Each one through its distinctive contribution highlights the interdependence and solidarity between all human beings³⁰. Furthermore, the catholic dimension of Christian Education reminds that all cognitive subjects conduce to the self-consciousness of a human being³¹. Thus, for example, linguistics expresses the ethos of a certain society, history describes its culture and its pathology, geography reveals its interaction with nature, music praises its experiences, art depicts its worldview. Hence the various cognitive subjects are not fragmental information on a shattered material, but the reality itself as it is seen from various angles. By extension, subdivisions such as „theoretical“ or „practical“ lessons, „humanitarian“ or

²⁶ *Basil Great*, God is Not the Cause of Evil, 1: PG 31, 329A.

²⁷ *John Chrysostom*, On the Epistle to Titus, 3: PG 62, 678.

²⁸ *N. P. Wolterstorff*, Educating for Life, Grand Rapids, Michingan 2002, S. 253-283.

²⁹ *John Chrysostom*, On the First Epistle to the Corinthians: PG 61, 47; *John Chrysostom*, To Priscilla and Akilas: PG 51, 193.

³⁰ *Basil Great*, Homily on the Words Give Heed to Thyself: PG 31, 205BC; *J. Gorman*, There's Got to Be More! Transformational Learning, *Christian Education Journal* 5:1 (2001) 23-51.

³¹ *T. A. Lines*, Systemic Religious Education, Birmingham, Alabama 1987, S. 92-93.

„applied“ sciences are obsolete³². Philosophy and physics, biology and art, history and music, chemistry and law are connected within a unified whole. Specialization needs to go along with the overview of things. Thus any apportionment of knowledge and any boundaryzation of science will cease to exist.

Finally, the holistic understanding of Christian Education puts forward an analogous understanding of knowledge. Knowledge is not the mental information, the cerebral comprehension. This kind of knowledge favors sovereignty; it is the knowledge of how to possess an object. True knowledge comes when the participants in a dialogue are perceived as persons. For, one meets a person when the person is revealed, when it is freely opened to the other in order to share life. This occurs only when the other person does not ask for subjugation and usurpation. By giving and receiving, humans enrich others and in turn are enriched. Hence, knowledge is ultimately the participation in the life of others, the community of life³³. In this interpersonal and mutual participation the senses, the mind and the heart, reason, emotion and will, insight and intuition co-learn, thus demonstrating the diversity of cognitive paths. Emotion causes one's dynamic escape from selfishness, while will serves the struggle for the catholic metamorphosis. At the same time reason turns experience into thought, mind is united with one's heart and thus the whole human being experiences the loving communion with God, the fellow human, and nature. Thoughts, words and actions express the fulfilled human being³⁴.

In the above described way, Church teaches human beings how to transcend the downward mentality of polarization and dualism (the mentality of the fallen human being) and adopt the triadic mentality of coherence and commonality. In order to make human beings familiar with this unifying attitude, Christian Education uses expressions which, although originally seem to be antithetical, may promote the catholic view of the truth, if one considers them in depth. Thus it is stated, that God is the „supra-divine deity;“ his knowledge is „intangible participation;“ Christ is a „God-human;“ the Most Holy Mother of God is a „mother-virgin“ and the human being is „material-spiritual.“ In this way the triadic way of thinking teaches that truth has many aspects and none of them is opposite to another. The mentality of „the one or the other“ is replaced by the mentality of „both the one and the other“ – always in truth. Consequently, absolutizing an aspect of the truth, as well as any polarized perception of it, constitute a heresy. In this case one chooses, i.e. selects a part of the truth, which they absolutize at the expense of the other parts. On the contrary, the triadic approach promotes the harmonious coexistence of all things in God, beyond any conflictual comprehension of the relationship between beings and things. Difference and unity, undividedly and un-confusingly is again the hermeneutical key to the discovery of the whole truth and the experience of the whole life.

³² *Gregory Theologian*, Oraciones, 4: PG 35, 649B; *Maximos Confessor*, To Thalassious, 58: PG 90, 596A.

³³ *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1073C-1076A; S. Warner, An Epistemology of Participating Consiousness, *Religious Education* 93:2 (1988) S. 189-205; M. K. Martin and R. M. de Pison, From Knowledge to Wisdom, *Religious Education* 100:2 (2005) S. 157-173.

³⁴ *Clement of Alexandria*, Protrepticus, 12: PG 8, 245AB; M. L. Peterson, With All Your Mind, Notre Dame, Indiana 2001, S. 212-220.

Metamorphosed and metamorphosing Church

Through its catholic approach, Christian Education infuses the entire life with meaning. All things may coexist harmoniously within their communion with God. This means that whatever opposes this communion is criticized by Christian Education. Thus, it is the duty of Christian Education to criticize any alienation of human beings and society. Any suppressive mentality and structure must be pointed out and condemned. Any subjugation of a certain group of people to another and any kind of exploitation must come to an end. Any educational process which reproduces dualistic contradictions and suppressive classifications has to be replaced by equality at all levels. The task of Christian Education is to fight for everybody's liberation – esoteric and exoteric. A human being must cease to be a passive observer and an irresolute receiver of superimposed or outside imperatives and be transformed into a responsible person, who knows and does things that promote one's freedom and the freedom of others³⁵.

Nevertheless opposition is not enough. Christian Education is primarily a stance, an attitude, a specific way of life. This way of life ought to be offered by Christian Education to any one who freely attends it. This presupposes the existence of Church communities, the parishes of the Church, in which the worshiping ethos is embodied, so that - through experiencing an applied proposition of life - one may be convinced of the truth. If in the Church communities one experiences cooperation instead of competition, sharing instead of possession, consensus instead of dichotomy; if, in those communities, shared joy is increased whilst shared sadness is lessened; if there is an abundance of goodness, affection and tenderness, then Christian Education may connect theory to praxis. Beyond any kind of messianism and passivity, the Church ought to offer a foretaste of the new world of God.

This foretaste of the new world of God also gives an answer to the problem of death. For, along with other challenges, a human being is called to confront suffering which derives from the loss of beloved persons, as well as their personal anxiety before death. Education which is indifferent and abashed before death is not catholic, since it does not throw a bridge across the worldly and the transcendental. On the contrary, Christian Education preaches the victory over death³⁶. Through their communion with God human beings may live eternal life. A human being may have a taste of this transcendence of corruption and death in their everyday life, when experiencing relationships of freedom and love, when they freely receive and give love.

The holistic approach of Christian Education is exquisitely summarized in a text by Saint Maximus the Confessor³⁷. According to Maximus, in their route toward the full communion with God, a human being is called to unite five bipoles, which the mentality of the Fall perceives as antithetical. The human being has the duty of uniting man to woman, the heaven with the universe, the sky with the earth, the sensible things with the intelligible things and, finally, the whole creation with God. In other words, at first, a human being should surpass the sexist rivalry between genders and move toward the passionless, personal unity. One ought to reconcile with their most intimate fellow human being. Then, they must unify heaven with the universe, which entails the coupling of the familiar things with the unfamiliar.

³⁵ D. S. Schipani, *Religious Education Encounters Liberation Theology*, Birmingham, Alabama 1988, S. 210-260.

³⁶ *John Chrysostom*, Epistles, 63: PG 52, 643.

³⁷ *Maximos Confessor*, Ambigua: PG 91, 1301B-1304C.

iar. Here, any coiling into individual happiness and indifference toward the fellow human being are rejected. The whole world has to become a heaven and this requires a struggle for the sake of all humanity. After that, a human being has to unite the sky to the earth; create a linkage between time and eternity, space and infinity, so that space-time does not divide but only unite. Moreover, a human being will unite the perceptible things with the intelligible things, which means to acquire a knowledge of God equal to that of angels. Finally the human being will be completely united with God, the full communion of the created things with the Uncreated will be realized, unconfusingly and undividedly. Unconfusingly: each being will experience its full otherness. Undividedly: each being will fully participate in the life of others. This is the telos of the Christian Education: the 'co-educational peace,'³⁸ the communion of all things in Christ, where the faithful will „wholly cohere as a whole into the whole God“³⁹.

³⁸ *Dionysios Areopagites*, *The Divine Names*, 13: PG 3, 948D.

³⁹ *Maximos Confessor*, *To Marinous*: PG 91, 69B.

Dokumente

A. Orthodoxe Bischöfe legen Mustersatzung für Pfarrkonferenzen vor

[Die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland tritt für eine verstärkte Zusammenarbeit der lokalen, orthodoxen Pfarrgemeinden ein. Die Mustersatzung der örtlichen zu bildenden Pfarrkonferenzen legt die Bischofskonferenz vor.]

Orthodoxe Pfarrkonferenz in (..)

Die Orthodoxe Pfarrkonferenz in (..) entspricht der inneren ekklesialen Einheit der Orthodoxen Kirche, wie sie auf Bundesebene in der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland - Verband der Diözesen schon seit 1994 und in der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland seit 2010 verwirklicht ist; sie berät und vertritt im gleichen Sinne die gemeinsamen Anliegen der orthodoxen Pfarrgemeinden in (..).

Präambel

Aus der gemeinsamen Überzeugung heraus,

- dass alle orthodoxen Pfarrgemeinden Glieder der einen Orthodoxen Kirche sind, die in geschichtlich bedingten Ausprägungen unterschiedlicher Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland organisiert und beheimatet ist,
- dass die Zusammenarbeit der orthodoxen Pfarrgemeinden auch auf der Ortsebene in Gestalt einer gemeinsamen, ständigen Pfarrkonferenz organisiert werden soll,
- doch im Bewusstsein, dass bei einer gemeinsamen Vertretung und Zusammenarbeit **die kanonischen Rechte der jeweiligen Diözesanbischöfe bestehen bleiben**, schließen sich die orthodoxen Pfarrgemeinden der Stadt (..) in der Orthodoxen Pfarrkonferenz in (..) zusammen, um die Arbeit der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) auf der Ortsebene fort- bzw. umzusetzen und zu diesem Zweck ein Organ der Zusammenarbeit der orthodoxen Pfarrgemeinden in (..) zu gründen.

§ 1 Name

Das Organ trägt den Namen „Orthodoxe Pfarrkonferenz in (..)“ (abgekürzt: OPK-...).

§ 2 Aufgabengebiet

Die Pfarrkonferenz soll folgende Aufgaben wahrnehmen:

- a. das Feiern gemeinsamer Gottesdienste aus besonderen Anlässen,
- b. das Zusammenwirken aller orthodoxen Pfarrgemeinden von (...) unter Berücksichtigung der lokalen Gegebenheiten in der Pastoralarbeit,
- c. die Zusammenarbeit bei der Bildungsarbeit und Einrichtungen auf dem Feld diakonischer Arbeit,
- d. die gemeinsame Vertretung von Anliegen im ökumenischen, sozialen und kulturellen Bereich einschließlich des Bildungswesens gegenüber den staatli-

- chen und städtischen Einrichtungen, den anderen Kirchen und ökumenischen Gremien sowie allen gesellschaftlichen Organisationen,
- e. die gegenseitige Unterrichtung über den Dienst der Pfarrgemeinden im sozialen und kulturellen Bereich,
- f. das Zusammenwirken bei der Medienarbeit nach innen und nach außen.

Weitere Aufgaben können nach Beschlussfassung der Pfarrkonferenz und mit Billigung durch die OBKD aufgenommen werden.

§ 3 Mitgliedschaft

- a. Mitglieder der Pfarrkonferenz sind alle örtlichen orthodoxen Pfarrer, sowie andere Priester, die keine Pfarrstelle innehaben. Ungeachtet der Anzahl der Mitglieder bzw. der Diözesen, die durch ihre Pfarrgemeinden vertreten sind, hat nur jede autokephale Kirche eine Stimme. Jedoch ist bei jedem Beschluss Einstimmigkeit bzw. Konsens erforderlich.
- b. Wenn aus gutem Grund die Vertretung einer Pfarrgemeinde durch einen Pfarrer bzw. einen anderen Priester nicht möglich ist, kann ein anderes Mitglied der Gemeinde diesen Vertreten. Dazu muss es aber vom zuständigen Pfarrer ernannt werden. Seine Teilnahme ist bis auf weiteres gültig.
- c. Die Pfarrkonferenz tritt wenigstens halbjährlich zusammen bzw. immer dann, wenn der Sprecher ihre Einberufung für nötig erachtet. Sie ist beschlussfähig, wenn 1/2 der Mitglieder rechtmäßig vertreten sind.
- d. Der Sprecher, bei seiner Verhinderung sein Stellvertreter, lädt schriftlich zur Pfarrkonferenz unter Mitteilung der Tagesordnung ein. Außerordentliche Sitzungen sind einzuberufen, wenn 1/2 der Mitglieder dies verlangen.
- e. Änderungen und Ergänzungen der Tagesordnung sind so rechtzeitig zu beantragen, dass die geänderte Tagesordnung spätestens eine Woche vor dem vorgesehenen Termin übermittelt werden kann. Änderungen oder Ergänzungen können von einem Drittel der Delegierten oder einem Diözesanbischof verlangt werden.
- f. Die Diözesan- oder die Vikarbischöfe, die Mitglieder der OBKD sind, haben das Recht, auf eigenen Wunsch selbst jederzeit an den Sitzungen der Pfarrkonferenz teilzunehmen und ihre Gemeinde persönlich zu vertreten.
- g. Die Beschlüsse müssen der Bischofskonferenz mitgeteilt werden. Für wichtige theologische bzw. kanonische Angelegenheiten ist die Billigung der Beschlüsse durch die Bischofskonferenz notwendig. Im Dringlichkeitsfall entscheidet der Vorstand der Bischofskonferenz.

§ 4 Organe

Die Pfarrkonferenz hat folgende Organe:

- a. den Vorstand,
- b. den Sprecher und seinen Stellvertreter.

§ 5 Vorstand

Geborener Vorstand der Pfarrkonferenz ist der jeweilige Vorstand der OBKD. Dieser hat nicht nur die Rolle eines Aufsichtsrats über die Arbeit der Pfarrkonferenz, sondern ist auch ihrer einzige Vertreter.

§ 6 Sprecher

- a. Geschäftsführer der Pfarrkonferenz ist ihr Sprecher, der aus ihren Mitgliedern turnusmäßig nach den Diptychen für zwei Kalenderjahre berufen wird. Dieser

muss unbedingt ein Pfarrer sein. Falls diese Aufgabe von einem Pfarrer nicht erwünscht wird, übernimmt sie der als nächste in Frage kommende Pfarrer. Scheidet der Sprecher früher aus, führt sein Stellvertreter für den Rest der Berufszeit die Geschäfte weiter. Scheidet auch dieser aus, erfolgt eine neue Berufung.

- b. Stellvertreter des Sprechers ist der vorherige Sprecher. Für die ersten zwei Jahre ist der jüngste Pfarrer (aus den übrigen Pfarrgemeinden) als Stellvertreter des Sprechers bestimmt.
- c. Sprecher und sein Stellvertreter werden in der Herbstbischofskonferenz der OBKD ernannt. Ihre Ernennung erfolgt durch eine Urkunde, die vom Vorsitzenden und vom Generalsekretär der OBKD unterschrieben wird.
- d. Der Sprecher vertritt im Auftrag des Vorstandes die OBKD nach außen und leitet ihre Sitzungen und Beschlussfassungen nach innen. Er ist dem Vorstand und der Pfarrkonferenz verantwortlich. Wenn es aber um eine wichtige (städtische oder staatliche) Angelegenheit geht, muss die Bischofskonferenz bzw. der Vorstand bzw. der Vorsitzende der OBKD die Pfarrkonferenz vertreten.

§ 7 Ausschüsse

- a. Die Pfarrkonferenz kann zur Einführung der in § 2 genannten Aufgaben Ständige oder Temporäre Ausschüsse errichten. Sie beruft die Mitglieder der Ausschüsse. Diese wählen sich einen Vorsitzenden und geben sich bei Notwendigkeit eine Geschäftsordnung, die von der Pfarrkonferenz und ggf. von der Bischofskonferenz genehmigt wird.
- b. Die Vorsitzenden dieser Ausschüsse, im Verhinderungsfall deren Stellvertreter oder Stellvertreterinnen, nehmen an den Sitzungen der Pfarrkonferenz mit beratender Stimme teil.¹

§ 9 Finanzen

- a. Zur finanziellen Absicherung der Arbeit der Pfarrkonferenz leisten die Mitglieder bei Notwendigkeit einen jährlichen Beitrag, der jeweils durch die Pfarrkonferenz festgelegt wird. Der Kassenwart ist der Stellvertreter des Sprechers.
- b. Der Sprecher und ggf. sein Stellvertreter, wenn er Aufgaben des Sprechers übernimmt, erhalten eine Erstattung ihrer Auslagen aus den Mitteln der Pfarrkonferenz. Eventuell für die Pfarrer auf Grund ihrer Entsendung anfallende Reise- und ähnliche Kosten tragen jeweils die entsendenden Pfarrgemeinden selbst.
- c. Der Sprecher ist verpflichtet, der Pfarrkonferenz jährlich unter Vorlage des Jahresabschlusses über die Verwendung der Mittel Bericht zu erstatten. Die Entlastung wird durch die Pfarrkonferenz erteilt.

§ 10 Salvatorklausel

Aus wichtigem Grund kann der Vorstand der OBKD unter Einstimmigkeit seiner bischöflichen Mitglieder vorläufig und bis zur nächsten Bischofskonferenz die Arbeit der Pfarrkonferenz einstellen. In diesem Fall ist für die laufenden Geschäfte der Vorstand der OBKD weiter zuständig. Ein entsprechender Beschluss in der Bischofskonferenz führt zur Auflösung der Pfarrkonferenz.

¹ Die Zählung der Paragraphen im Folgenden entspricht dem Original [Red.].

§ 11 Inkrafttreten

Diese Geschäftsordnung tritt mit der einstimmigen Annahme der durch die Pfarrkonferenz vertretenen Pfarrgemeinden und der nachfolgenden Billigung der Bischofskonferenz. [...]

Richtlinien:

1. Für die Gründung einer Pfarrkonferenz sind mindestens drei Pfarrgemeinden unterschiedlicher Diözesen notwendig (Nach Beschluss der I. Bischofsversammlung der KOKiD).
2. Die Pfarrkonferenzen sind nicht als e.V. zu organisieren, sondern als BGB-Gesellschaften genauso wie die OBKD. Ist eine andere juristische Form erforderlich, bedarf eines besonderen Beschlusses der Bischofskonferenz.
3. Sie sind als örtliche Pfarrkonferenzen (einer Stadt oder eines Landkreises) zu organisieren und nicht als regionale bzw. überregionale (z.B. auf Länderebene) Organe.
4. Sofern es sich um wichtige Angelegenheiten mit dem Bund oder den Ländern ggf. auch mit den jeweiligen Städten handelt, ist nur die OBKD zuständig.
5. Die Stimmen sind der Autokephalen Kirchen verteilt, damit Unstimmigkeiten durch jeweils andere innendiözesane bzw. innenkirchliche Strukturen nicht zu falschen Mehrheiten führen können.
6. Die Zusammenarbeit auf örtlichen Ebenen mit den Pfarrgemeinden der altorientalischen Kirchen ist erwünscht und bei besonderen Anlässen auch erforderlich.
7. Die Struktur der KOKiD bleibt bis auf weiteres bestehen.

[<http://www.obkd.de>, Stand: 7. Mai 2012]

B. Hirtenwort der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zum Religionsunterricht

Liebe Väter, Brüder und Schwestern!

“Lasst die Kinder und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen!” (Mt 19,14)

In einer Angelegenheit, die uns sehr am Herzen liegt und für die Zukunft unserer Kirche in diesem Land von eminenter Bedeutung ist, wenden wir orthodoxen Bischöfe Deutschlands uns heute in einem gemeinsamen Hirtenwort an Sie, liebe orthodoxe Christen und Christinnen in Deutschland.

Zu den Sorgen, die uns als Oberhirten der Orthodoxen Kirche in Deutschland aufgetragen sind, gehört jene um die Weitergabe unseres heiligen Glaubens an die kommenden Generationen: Die religiöse Erziehung der Kinder und Jugendlichen stellt gerade in der Diaspora-Situation unserer Gemeinden ein Feld von besonderer Wichtigkeit dar, allerdings oft auch ein steinigtes Feld.

Wir sehen mit Besorgnis, wie etliche jüngere Glieder der Kirche ohne die notwendige religiöse Unterweisung aufwachsen, die ihnen hilft, den Glauben ihrer Väter und Mütter zu bewahren und ihn später einmal auch an ihre Kinder weiterzugeben.

Für uns Bischöfe ist es sehr beunruhigend, dass der schulische orthodoxe Religionsunterricht bislang nur einen relativ geringen Teil der orthodoxen Schülerinnen und Schüler in Deutschland erreicht.

Wir sind Mitbürger in diesem Land geworden, und wir sind es gerne: Als solche tragen wir gemeinsam mit den staatlichen Institutionen Deutschlands die Verantwortung dafür, dass unsere Kinder und heranwachsenden Jugendlichen in die hiesige Gesellschaft integriert werden und zugleich ihre eigene orthodoxe religiöse Identität nicht verlieren; dies ist eine wichtige Aufgabe des staatlichen Religionsunterrichtes, der in qualitativer und quantitativer Hinsicht dem der anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften entspricht.

Dabei dürfen wir mit Freude feststellen, dass von Seiten der zuständigen staatlichen Stellen unser Anliegen in der letzten Zeit eine positive Würdigung erfährt. So haben bislang bereits vier Bundesländer den orthodoxen Religionsunterricht an allgemeinbildenden staatlichen Schulen offiziell eingerichtet, nämlich Nordrhein-Westfalen, Bayern, Niedersachsen und Hessen, also die Bundesländer mit dem größten Anteil orthodoxer Gemeinden und Gläubigen in Deutschland. Auch die Länder Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg, mit denen wir in Verhandlung stehen, zeigen sich prinzipiell bereit, den orthodoxen Religionsunterricht einzuführen.

Inzwischen können wir auch mit Freude feststellen, dass sich Möglichkeiten zur Ausbildung von Religionslehrern aus allen orthodoxen Nationen, die in Deutschland leben, bieten, und zwar von solchen Lehrerinnen und Lehrern, die in diesem Lande ausgebildet werden, die die Situation der Orthodoxen Kirche in Deutschland verstehen und auch die Lebenswirklichkeit ihrer Schülerinnen und Schüler gut kennen. Solche Möglichkeiten gibt es an der Universität München wie auch an der Universität Münster.

Doch auch in den genannten Bundesländern sind wir noch weit entfernt von einem flächendeckenden Angebot orthodoxen schulischen Religionsunterrichtes, vor allem, weil eine entsprechende positive Resonanz aus den Gemeinden fehlt und an zu wenigen Orten die Einrichtung des Unterrichtes eingefordert wird. Dies gilt umso mehr, als in einigen

Bundesländern staatlicherseits die notwendigen statistischen Grundlagen bislang noch nicht vorhanden sind.

Wir dürfen hier nicht nur auf den Staat verweisen und allein von ihm Lösungen erwarten: Im Blick auf die religiöse Bildung unserer Kinder sind der volle Einsatz und das Engagement aller orthodoxen Christen in Deutschland gefordert.

Es ist hohe Zeit, hier zu handeln, sonst besteht die Gefahr, dass eine Generation von jungen orthodoxen Christen heranwächst, die ihrem Glauben bzw. dem der Eltern immer mehr entfremdet wird. Es ist unbestritten, dass neben der Gemeindekatechese dem Religionsunterricht im deutschen Schulsystem eine wesentliche Funktion zur Wertevermittlung zukommt. Wir können auf den schulischen orthodoxen Religionsunterricht nicht verzichten, wenn wir erreichen wollen, dass unsere Kinder und Jugendlichen der Kirche und dem Glauben nicht verloren gehen bzw. sie auf eine folkloristische Besonderheit ihrer nationalen Herkunft reduzieren.

Bei dieser Aufgabe sind wir wesentlich auf die Mitarbeit der Pfarrer und Eltern, also auf **Ihre Unterstützung** angewiesen:

- Nutzen wir die Möglichkeit, dass unsere Kinder durch den schulischen orthodoxen Religionsunterricht den orthodoxen Glauben, den Glauben ihrer Väter und Mütter, besser kennen lernen und weiter in ihn hineinwachsen!
- Bestehen Sie darauf, dass Ihr Kind orthodoxen Religionsunterricht in seiner Schule erhält!
- Informieren Sie andere orthodoxe Eltern darüber, dass diese Möglichkeit besteht und unbedingt genutzt werden sollte!
- Seien Sie bereit, bei der Organisation des Unterrichtes mitzuhelfen und Ihre Kinder dann auch zu diesem Unterricht zu bringen!

Nur wenn es uns gelingt, der heranwachsenden orthodoxen Generation in Deutschland aus dem gelebten orthodoxen Glauben und der genuinen orthodoxen Tradition heraus das notwendige Rüstzeug mitzugeben, das ihr einerseits die Integration in die Gesellschaft dieses Landes und ein tatkräftiges Mitgestalten ermöglicht, sie andererseits aber vor einer Assimilierung an eine immer mehr dem christlichen Glauben sich entfremdende Umgebung bewahrt, können wir hoffnungsvoll in die Zukunft der Orthodoxen Kirche in Deutschland blicken zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes!

Berlin, 12. November 2011

Griechisch-Orthodoxe Metropole von
Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa
(K.d.ö.R.)

Metropolit Dr. h.c. Augoustinos von
Deutschland, Exarch von Zentraluropa
Bischof Evmenios von Lefka
Bischof Bartholomaios von Arianz

Metropole für West- und Mitteleuropa der
Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien

Bischof Johannes von Palmyra

Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen
Kirche des Moskauer Patriarchats (K.d.ö.R.)

Erzbischof Feofan von Berlin und
Deutschland

Russische Orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland (K.d.ö.R.) - Russische Orthodoxe Kirche im Ausland –	Erzbischof Dr. Mark von Berlin und Deutschland Bischof Agapit von Stuttgart
Ständige Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in Deutschland	Erzbischof Longin von Klin
Serbische Orthodoxe Diözese für Mitteleuropa	Bischof Konstantin für Mitteleuropa
Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (K.d.ö.R.)	Metropolit Dr. Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa Bischof Sofian von Kronstadt
Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa	Bischof Antonij von Konstantia

C. Tribute to Pope Shenouda III and condolence message to the Coptic Orthodox Church

To the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church

Geneva, 18 March 2011

Your Eminences and Graces, Respected members of the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church, Brothers and Sisters in Christ,

It is with great sadness and compassion for the Coptic Church and the people of Egypt that the World Council of Churches (WCC) has received the news of the loss of Pope Shenouda III, a former president of the WCC and spiritual head of the Egyptian Coptic Church since 1971.

Pope Shenouda served the ecumenical movement for many decades. In addition to his leadership role in the WCC, he was a president of the Middle East Council of Churches (MECC). He was an outspoken champion of the importance of Christian unity and the part that the Coptic Orthodox Church was called to play in the quest for unity.

As a leader he taught us that modesty is the best way to serve Christ. By being present with the people, and demonstrably for the people, he was and will always be the model of a spiritual father to all Egyptians, both Muslims and Christians.

His stands on political issues incarnated his belief in justice and peace. He opposed all forms of social discrimination and called continuously for the peaceful coexistence of all people.

He was a strong believer in Christian-Muslim conviviality and cooperation. His initiatives in the field of interreligious dialogue contributed to the unity of the Egyptian people.

As a poet and a philosopher he brought us closer to God through his reflections on prayer as the bridge between the people and the Almighty.

He stood with the poor, with the sick, with all who needed help.

He believed in the role of young people in the church and offered a special focus for the Christian and civic education of Egyptian youth.

He faithfully worked for democracy and freedom.

He accompanied the Christians of the Middle East in many challenges during critical moments of recent history, and was able with his wisdom to bring the region and the country out from the threat of sectarian conflicts.

He reaffirmed the essence of citizenship and the shared responsibility and rights of all Egyptians through his saying: "Egypt is not a nation we live in; it is a nation that lives within us."

Be assured of the prayers and support of the global fellowship for the Coptic Orthodox Church and the Egyptian people during this time of mourning. Your pain is also our pain, as Saint Paul said, "When one member suffers, all the members suffer with it..." (I Corinthians 12: 26)

May Pope Shenouda's words, witness and memory strengthen the faith of Christians in Egypt and the Middle East; and, may his soul rest in the peace of the Kingdom of God.

Yours in our common Lord,

Rev. Dr Olav Fykse Tveit

WCC general secretary

D. Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (Bonn-Dortmund, Februar 2012)

Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens

[In einem Mitte März 2012 von der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) veröffentlichten gemeinsamen Text über die Bedeutung des Osterfestes wird konstatiert, dass die äußere Trennung die Übereinstimmung im Glauben nicht schmälere, die Größe des gemeinsamen, christlichen Zeugnisses aber in der nicht-christlichen Welt beträchtlich einschränke. Der Vorsitzende der OBKD, Metropolit Augoustinos von Deutschland, bekräftigte die Notwendigkeit, einen gemeinsamen Ostertermin zu fixieren. Das veröffentlichte Dokument behandelt die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider christlichen Konfessionen beim Begehen der Fastenzeit, des Osterfestes, der Osterzeit und des Pfingstfestes. Ziel sei, die liturgischen Gestaltungsformen des jeweils anderen besser zu verstehen, so Bischof Gerhard Ludwig Müller, Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Dieser Arbeit war vor zwei Jahren die Veröffentlichung eines gemeinsamen Textes über die Bedeutung des Sonntages vorangegangen. (*Anargyros Anapliotis*)]

Vorwort

Die erste Broschüre in der Reihe der Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland über „Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens“ mit dem Titel „Der Sonntag – «Urfeiertag» der Christen. Mit einleitenden Anmerkungen zum Stichwort «Kirche und Zeit»“ hat sowohl in orthodoxen als auch in katholischen Kreisen und auch darüber hinaus eine gute Resonanz gefunden. Die Gemeinsame Kommission sieht sich dadurch in ihrer Arbeit ermutigt.

In den letzten beiden Jahren wurde der nun vorliegende Text über Ostern erstellt. Die Teilhabe des Menschen am österlichen Mysterium des gekreuzigten und auferstandenen Herrn steht im Mittelpunkt aller kirchlichen Feste – so haben wir in der Sonntags-Broschüre (S. 2) gemeinsam festgestellt. Ist der Sonntag die erste und ursprüngliche Feier der Auferstehung Christi, das wöchentliche Osterfest, so feiert die Kirche das gleiche Geheimnis im jährlichen Rhythmus in besonderer Weise an Ostern: den Sieg des Herrn über Sünde und Tod. Ostern ist das Hauptfest der Kirche in Ost und West, das „Fest der Feste“, wie die orthodoxe Hymnographie es nennt.

Das vorliegende Dokument zeichnet die Feier von Ostern – ausgehend von der vor-österlichen Fastenzeit und der Feier der Heiligen und Großen Woche oder Karwoche über die Feier der Auferstehung in der Osternacht bis zu der sich daran anschließenden, bis Pfingsten andauernden Osterzeit – in der Tradition des Ostens und des Westens nach. Dabei werden neben unterschiedlichen Ausprägungen und Gestaltungsformen fundamentale Gemeinsamkeiten, die in beiden Traditionen zu finden sind, sichtbar. Denn im Osten und im Westen werden Ostern – zwar meistens an unterschiedlichen Kalenderdaten – das Leiden,

der Tod und die Auferstehung dessen gemeinsam gefeiert, der für alle Christen „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6).

Neben dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz erscheint in dieser Handreichung das Generalsekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland als Mitherausgeber. Darin zeigt sich eine innerorthodoxe Entwicklung der 2 letzten Jahre, nämlich die Gründung der Orthodoxen Bischofskonferenz, in der die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland aufgegangen ist, die bis 2010 das gemeinsame Organ der orthodoxen Diözesen Deutschlands war. Die in dieser Neustrukturierung zum Ausdruck kommende Beheimatung der Orthodoxie in der Bundesrepublik ist auch für den Dialog von Katholiken und Orthodoxen hierzulande von großer Bedeutung.

Wir übergeben diese Broschüre über Ostern den Christinnen und Christen sowie allen interessierten Leserinnen und Lesern mit besten Segensgrüßen für das kommende Osterfest.

Regensburg - Bonn, den 15. Februar 2012

Dr. Gerhard Ludwig Müller
Bischof von Regensburg

Metropolit Augoustinos von Deutschland
Exarch von Zentraleuropa

Ostern als Hauptfest des Jahreskreises

Ostern oder Pascha, wie man im Osten sagt, ist das bedeutendste Fest der Christenheit. Zwar feiern Orthodoxe und Katholiken aufgrund unterschiedlicher, geschichtlich gewachsener Kalenderberechnungen Ostern zumeist nicht an einem gemeinsamen Kalenderdatum, doch bekennen beide Kirchen einmütig, dass das im Osterfest begangene Geschehen die Grundlage ihres Glaubens bildet. Von ihm empfängt das ganze Kirchenjahr seine Würde und Strahlkraft. Es erschließt darüber hinaus den Gläubigen ein tieferes Verständnis des natürlichen und des bürgerlichen Jahres.

Schon früh, wahrscheinlich schon seit apostolischer Zeit, feiern die Christen jedes Jahr zur Zeit des ersten Frühlingsvollmonds ihr Paschafest, weil zu diesem Zeitpunkt ihr „Paschalam Christus geopfert worden“ ist (1 Kor 5,7). Seit dem ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa (325) begehen sie Ostern am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond. Denn der Sonntag ist der Tag des Herrn, der „Urfeiertag“ der Christen, das wöchentliche Osterfest, die erste und ursprüngliche kirchliche Feier der Auferstehung Christi. Am Sonntag wird also im wöchentlichen und an Ostern im jährlichen Rhythmus ein und dasselbe Geheimnis des Glaubens gefeiert: der Sieg des auferstandenen Herrn über Sünde und Tod.

Die Bezeichnungen für das Osterfest weisen zurück in die lange Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Das aramäisch-griechische Wort „Pascha“ ist dem hebräischen Wort „Pessach“ entlehnt. Am Pessachfest, das am ersten Frühlingsvollmond gefeiert wird, gedenkt das Volk Israel seiner Errettung aus der Sklaverei in Ägypten (Ex 12) und des Durchzugs durch das Rote Meer (Ex 14). Wir Christen verbinden mit dem Pascha den entscheidenden „Hindurchgang“ (Pessach/Pascha): den Übergang unseres Herrn Jesus Christus vom Tod zum Leben. Denn durch sein heiliges Leiden hat Er allen Menschen den Weg durch den Tod zum Leben gebahnt und ist so als „Erster der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20) für alle Gläubigen Urbild ihres eigenen „Pascha“ oder Hindurchgangs geworden. Der lateinische Westen übernahm das Wort „Pascha“ als Lehnwort aus dem Griechischen. Der hl. Augustinus († 430) hält gegen volkstümliche Auslegungen fest:

Pascha heißt [...] nicht Leiden (passio), sondern Hindurchgang (transitus).

Durch das Leiden nämlich ging der Herr vom Tod zum Leben hinüber und bereitete uns, den Glaubenden, den Weg zu seiner Auferstehung, damit auch wir vom Tod zum Leben hinübergehen.

(Auslegung der Psalmen: Ps 120,6)

Die romanischen Sprachen orientieren sich noch heute an dieser lateinischen Bezeichnung (z.B. franz. „Pâques“, ital. „Pasqua“, rumän. „Paști“). Im Deutschen verwendet man das Wort „Ostern“. Dessen ursprüngliche Bedeutung ist nicht ganz geklärt. Wahrscheinlich kommt es vom althochdeutschen „eostarun“, was Morgenröte bedeutet und mit „Osten“ zu tun hat, mit der Himmelsrichtung der aufgehenden Sonne.

Die Vorbereitung auf das Osterfest: die Fastenzeit

Dem Osterfest geht als Vorbereitung die vierzig tägige Fastenzeit voraus, die in beiden Traditionen von Buße und Fasten, aber auch von Erwartung und Freude auf das Osterfest geprägt ist. Das Grundmotiv der gesamten Vorbereitung auf Ostern ist die Umkehr, die erneute Ausrichtung des Lebens auf Christus, die Wiederherstellung des Menschen als des mit Christus gekreuzigten und auferstandenen Adam. Das Mittel zu dieser Erneuerung ist das Fasten im weitesten Sinne des Wortes: die Beschränkung auf die wesentlichen Dinge und die Entdeckung „des einen Notwendigen“ (Lk 10,42). Dem dienen eine betont einfache, auf jeglichen Aufwand verzichtende Lebensführung, das intensive Bemühen, jegliches Ärgernis zu vermeiden, Freigebigkeit gegenüber den Bedürftigen und die Vertiefung des geistlichen Lebens durch Nüchternheit, Selbsterkenntnis, Gebet, die häufige Teilnahme an den Gottesdiensten, durch den Empfang der Sakramente, aber auch durch leibliches Fasten im Sinne der Einschränkung im Genuss von Speise und Trank. Bei all diesen Gemeinsamkeiten sind Unterschiede in der Ausprägung, Gestaltung und auch im Erleben der Gläubigen in Ost und West nicht zu übersehen.

Die Festlegung der Fastenzeit auf vierzig Tage orientiert sich an der Heiligen Schrift. Mose verbringt „vierzig Tage und vierzig Nächte“ im Gebet auf dem Sinai, um Gottes Gesetz zu empfangen (Ex 24,18; 34,28). Elija durchwandert „vierzig Tage und vierzig Nächte“ die Wüste, um am Horeb Gottes Herrlichkeit zu schauen (1 Kön 19,8). Christus wird nach seiner Taufe vom Heiligen Geist in die Wüste geführt und fastet dort „vierzig Tage und vierzig Nächte“ (Mt 4,2).

I. Die Fastenzeit in der katholischen Kirche

Da die Sonntage der Fastenzeit in der westlichen (lateinischen) Tradition keine Fasttage sind, beginnt die vierzig tägige Fastenzeit hier vier Tage vor dem Ersten Fastensonntag, am so genannten „Aschermittwoch“. Der Priester bezeichnet an diesem Tag das Haupt der Gläubigen mit gesegneter Asche, die aus den Palmzweigen des vorjährigen Palmsonntags bereitet wurde, und erinnert sie an ihre irdische Vergänglichkeit: *Bedenke, Mensch, dass du Staub bist, und wieder zum Staub zurückkehren wirst!* (vgl. Gen 3,19)

Dieses eindrucksvolle Zeichen soll die Gläubigen zu vertiefter Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis ihrer Verstrickung in Sünde und Schuld führen und sie so zu Bußgesinnung und Umkehr motivieren. Deshalb heißt diese Zeit in der katholischen Kirche auch „österliche Bußzeit“. Der Priester kann daher bei der Bezeichnung mit dem Aschenkreuz auch sagen: *Keht um und glaubt an das Evangelium!* (Mk 1,15)

Fortan tragen die Geistlichen als Zeichen der Buße und der Trauer violette Gewänder, der Kirchenschmuck und der Einsatz der Orgel werden reduziert, Gloria und Halleluja entfallen in der Messfeier. Oft werden die Altarbilder durch so genannte Hungertücher bedeckt und die Kreuze ab dem fünften Fastensonntag – dem Passionssonntag – durch violette Tücher verhüllt. Die Gläubigen beten in der Fastenzeit Kreuzwegandachten, in denen sie zumeist

in vierzehn Stationen den Leidensweg Jesu von seiner Verurteilung bis zu seinem Tod auf Golgotha nachvollziehen. Die Betrachtungstexte dieser Andachten variieren zwar, doch enthalten sie am Anfang jeder Station den Lobpreis des gekreuzigten Erlösers:

Wir beten Dich an, Herr Jesus Christus, und preisen Dich.

Denn durch Dein heiliges Kreuz hast Du die Welt erlöst.

Im Vertrauen auf Gottes Gnade empfiehlt die Kirche die persönliche Umkehr durch Gebet, häufigen Gottesdienstbesuch und Fasten im Sinne einer Einschränkung im Genuss von Speise und Trank. Der Aschermittwoch und der Karfreitag sind dabei besonders herausgehoben. Neben der – wie an allen Freitagen des Jahres üblichen – Enthaltung von Fleisch sind sie zusätzlich geprägt durch die Beschränkung auf eine einmalige Sättigung am Tag. Unter Berücksichtigung der veränderten Lebensgewohnheiten haben sich auch andere Formen des Fastens herausgebildet: der Verzicht auf Genussmittel, auf liebgewordene Konsumgewohnheiten, die leicht zur Sucht führen können, auch auf Fernsehen, Autofahren usw.

Besonders betont die Kirche in dieser Zeit die Notwendigkeit des Empfangs der Sakramente von Buße und Eucharistie. Daneben werden den Gläubigen die „Werke der Barmherzigkeit und Nächstenliebe“ in Gestalt von Almosen eindrücklich ans Herz gelegt, wie es besonders im Rahmen der Aktionen kirchlicher Hilfswerke oder zahlreicher Gemeindeinitiativen geschieht.

Ein Hymnus im Stundengebet der Kirche zur Fastenzeit fasst diese Aspekte zusammen:

Maßvoll lebe der Leib,

wachsam und lauter sei der Geist,

dass der Weg dieser Zeit

Durchgang zur Auferstehung sei.

Die Erde zu heilen, schuf Gott diese Tage.

Neben der Bußgesinnung betonen die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils auch die Einübung der Taferinnerung. Die österliche Bußzeit soll das große Geschenk der Taufe wieder neu bewusst machen und die Gläubigen auf die Erneuerung des Taufversprechens in der Osternacht vorbereiten (vgl. Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, 109). Taufmotive klingen in den Gottesdiensten der Fastenzeit immer wieder an. In dieser Zeit erfolgt auch die Vorbereitung der erwachsenen Taufbewerber auf die Taufe, die mit einer liturgischen Feier eingeleitet wird.

Die Schriftlesungen in den drei Lesejahren bilden eine Katechese, welche die Gläubigen beim geistlichen Voranschreiten zum Osterfest begleitet. Am Ersten Fastensonntag wird jeweils eine Fassung des Evangeliums von der Versuchung Christi in der Wüste vorgetragen, am zweiten eine Version des Evangeliums von der Verklärung des Herrn. Im Lesejahr A folgen Abschnitte aus dem Johannesevangelium. Die Heilungsberichte stellen den Herrn vor Augen, der Leben in Fülle schenkt. Im Lesejahr B erschließen Lesungen aus dem Evangelium nach Johannes den tieferen Sinn des Sterbens Christi. Im Lesejahr C geht es vor allem um die Sünde der Menschen und um Gottes Vergebung. Am Palmsonntag folgt in jedem Jahr die Leidensgeschichte von einem der ersten drei Evangelisten.

Das Evangelium von der Verklärung Christi am Zweiten Fastensonntag, der Eingangsvers (Introitus) „Laetare“ (Freue dich) der Heiligen Messe des Vierten Fastensonntags und die rosafarbenen liturgischen Gewänder dieses Sonntags lassen schon die im Osterfest voll aufstrahlende Herrlichkeit des Auferstandenen aufleuchten.

Auch den Palmsonntag charakterisiert diese Spannung zwischen freudiger Erwartung in der von vielerlei Brauchtum geprägten Palmprozession und der Bußgesinnung durch die anschließende Verkündigung des langen Leidensevangeliums, das die ernste Atmosphäre des nahen Karfreitags vorwegnimmt.

Betend bringt die Kirche den von Gottes Gnade begleiteten Weg der Fastenzeit und ihr eigentliches Ziel in der ersten Fastenpräfation zum Ausdruck:

Jedes Jahr schenkst Du Deinen Gläubigen die Gnade, das Osterfest in der Freude des Heiligen Geistes zu erwarten. Du mahnst uns in dieser Zeit der Buße zum Gebet und zu Werken der Liebe, Du ruft uns zur Feier der Geheimnisse, die in uns die Gnade der Kindschaft erneuern. So führst Du uns mit geläutertem Herzen zur österlichen Freude und zur Fülle des Lebens durch unseren Herrn Jesus Christus.

(Messbuch, Präfation für die Fastenzeit I)

II. Die Fastenzeit in der orthodoxen Kirche

In der orthodoxen Kirche umfasst die Fastenzeit, die in Entsprechung zum verwendeten liturgischen Buch auch die Zeit des „Triodions“ heißt, in gewisser Weise schon die dreiwöchige Vorfastenzeit, dann besonders die „Vierzig Tage“ vom so genannten „Reinen Montag“ bis zum Freitag der sechsten Woche der eigentlichen Fastenzeit, und die „Heilige und Große Woche“ genannte Karwoche. Unter Einschluss der Vorfastenzeit handelt es sich also um einen Zeitraum von siebenzig Tagen. Dabei rechnet man den mit der Osternacht beginnenden Ostersonntag mit, der, obwohl er nicht Teil der Fastenzeit ist, als Ziel der „geistlichen Reise“ vom ersten bis zum letzten Tag der Fastenzeit unablässig vor Augen steht.

II. 1. Die Vorfastenzeit

An den vier Sonntagen, die der eigentlichen Fastenzeit vorausgehen, werden die Gläubigen in die rechte Einstellung eingestimmt. Am ersten Sonntag der Vorfastenzeit, der nach dem Evangelium auch der „Sonntag des Zöllners und des Pharisäers“ genannt wird, beginnt – zehn Wochen vor dem Pascha – die „geistliche Reise“ mit einer Besinnung darauf, welche Haltung vor dem Angesicht Gottes Bestand hat. Gegenüber der als Frömmigkeit getarnten Anklage des Nächsten durch den Pharisäer erstrahlt die tiefe Demut des Zöllners:

*Der Pharisäer, der durch Werke der Gerechtigkeit
sich selbst erhöht,
geriet durch maßlosen Stolz
in die würgende Schlinge der Eitelkeit.
Der Zöllner aber ward mit Leichtigkeit
auf den Schwingen der Demut erhoben
und nahte sich Gott.*

(7. Ode des Kanons am Sonntag des Zöllners und des Pharisäers)

Zum ersten Mal erklingen an diesem Tag nach dem Auferstehungsevangelium des Morgengottesdienstes die drei hymnischen Strophen, die von jetzt an die ganze Fastenzeit begleiten werden:

*Öffne mir, Lebensspender, die Pforte der Umkehr.
Denn des Morgens erhebt sich mein Geist
zu Deinem heiligen Tempel,
und trägt doch zugleich
den ganz befleckten Tempel meines Leibes.*

*Du aber reinige mich, Mitleidvoller,
durch Dein großes Erbarmen!
Ebne mir, Gottesgebäuerin, den Weg des Heils.
Denn mit schändlichen Sünden habe ich meine Seele befleckt
und mein ganzes Leben leichtfertig vergeudet.
Durch Deine Fürbitten befreie mich von aller Unreinheit!
Wenn ich Elender die Fülle meiner Untaten bedenke,
dann schaudert mich vor dem furchtbaren Tag des Gerichts.
Doch im Vertrauen auf Deine milde Barmherzigkeit
Rufe ich Dir wie David zu:
Erbarme Dich meiner, o Gott, nach Deinem großen Erbarmen!*

Im Zentrum der Botschaft des nachfolgenden „Sonntags des Verlorenen Sohnes“ steht das Drama des Falls und der Erlösung Adams. Das Evangelium verdeutlicht die Umkehr als einen Akt des Zu-Sich-Kommens und der Erinnerung an die Liebe des Vaters (Lk 15,17-19). Nur im Morgengottesdienst dieses Sonntags und der beiden folgenden kommt Psalm 136 (137) vor. Das in ihm angesprochene Exil Israels „an den Flüssen Babylons“ spiegelt jene Verbannung wider, zu der die Welt für uns geworden ist, nachdem wir in ihr zügellos gelebt und unser Vermögen verschleudert haben (Lk 15,13).

Der „Sonntag des Gerichts“, auch „Sonntag des Fleischverzichts“ genannt, in dessen Mittelpunkt das Gleichnis vom Weltgericht steht (Mt 25,31-46), ist der letzte Tag vor Beginn des Fleischverzichts. Diese erste Stufe der Enthaltensamkeit soll die Gläubigen dazu befreien, den Mensch gewordenen Gottessohn in seiner Erniedrigung zu erkennen. Die im Evangelium beschriebenen Leiden von Hunger, Durst, Fremdheit, Nacktheit, Krankheit und Gefangenschaft sind ja jene Befindlichkeiten des Menschen, die der Sohn Gottes angenommen hat, um uns in jeder Form von Mangel, Bedürftigkeit und Entbehrung Gemeinschaft mit sich und durch sich mit dem Vater zu schenken.

Mit dem „Sonntag der Vergebung“, genannt auch „Sonntag des Milchverzichts“ oder „Sonntag des Käseessens“, endet die Zeit der Vorbereitung auf die „Vierzig Tage“. Die Evangelien dieses Sonntags und des ihm vorausgehenden Samstags vergegenwärtigen die Bergpredigt des Herrn über die Werke der Barmherzigkeit, das Gebet und das Fasten (Mt 6,1-18). Die Vesper dieses Sonntags beschreibt die Trauer Adams vor dem verschlossenen Tor des Paradieses und das Erbarmen Gottes über sein gefallenes Geschöpf:

*Um der Speise willen ward Adam verstoßen aus dem Paradies.
Darum saß er ihm gegenüber und rief weinend mit klagender Stimme:
Wehe! Was habe ich Elender erlitten?
Nur ein Gebot des Gebieters hab' ich übertreten,
doch vieler Güter bin ich jetzt beraubt.
Du schönsten Paradies, um meinetwillen gepflanzt,
um Evas willen verschlossen,
flehe zu Dem, der dich schuf und auch mich gebildet,
dass ich mich wieder sättige an deiner Pracht.
Darum spricht zu ihm der Erlöser:
Ich will nicht, dass mein Geschöpf zugrunde gehe,
sondern dass es gerettet werde und zur Erkenntnis der Wahrheit gelange.
Denn den, der zu mir kommt, verstoße ich nicht.
(2. Doxastikon der Vesper)*

II. 2. Die „eigentliche“ Fastenzeit

Der nächste Tag wird „Reiner Montag“ genannt und ist der Beginn der eigentlichen Fastenzeit. Diese umfasst vierzig Tage und endet mit dem Freitag vor dem Palmsonntag. Der „Reine Montag“ beginnt liturgisch mit der Vesper am „Sonntag der Vergebung“, an deren Schluss alle Anwesenden einander um Vergebung bitten. Die Hymnen dieser Vesper kündigen aber nicht nur das Fasten, sondern auch das geistliche Ziel der Fastenzeit an:

*Heiter lasst uns die Zeit der Fasten beginnen,
zu geistlichen Kämpfen uns anschicken.
Lasst die Seele uns läutern, reinigen das Fleisch.
Lasset von Speisen uns ebenso fasten
wie von jeder verderblichen Leidenschaft.
Lasst uns stattdessen nähren die Tugenden des Geistes,
auf dass wir alle gewürdigt werden,
Christi, unseres Gottes, allehrwürdiges Leiden
und, frohlockend im Geist,
das heilige Pascha zu schauen.*

(3. Stichiron der Montagsvesper der ersten Fastenwoche)

So wird die Fastenzeit zu einer sehr intensiv erlebten Zeit der geistigen und geistlichen Erneuerung, wie sich dies auch im Gebet des hl. Ephräms des Syrers († 373) äußert, das wie kein anderes im Zentrum des Gebetes und der gottesdienstlichen Vollzüge der Fastenzeit in der orthodoxen Kirche steht:

*Herr und Gebieter meines Lebens,
den Geist der Trägheit, der Neugier, der Herrschsucht
und der müßigen Rede gib mir nicht.
Gib mir indessen, Deinem Knecht (Deiner Magd),
den Geist der Besonnenheit, der Demut, der Geduld und der Liebe.
Ja, mein Herr und König,
lass mich sehen meine Sünden und nicht richten meinen Bruder,
denn Du bist gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

In der Mitte dieser Zeit, an „Mitt-Fasten“, kommt es zum Wechsel der Blickrichtung von der Wahrnehmung der eigenen Sünden zur Ausrichtung auf Pascha:

*Denn während im ersten Teil der Fastenzeit unser Bemühen unserer eigenen Läuterung galt,
sollen wir uns jetzt vergegenwärtigen, dass die Läuterung nicht ein Ziel an sich war, sondern
uns zur Betrachtung, zum Verständnis und zur Aneignung des Mysteriums des Kreuzes und der
Auferstehung führen soll.*

(Alexander Schmemmann, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der orthodoxen Kirche, VIOTh 2, St. Ottilien 22007, 65)

Dies zeigt sich auch in der liturgischen Atmosphäre der den Zeitraum von Montag bis Freitag eines jeden Woche der Fastenzeit umfassenden strengen Fasttage, die sich mit Alexander Schmemmann als „glanzausstrahlende Traurigkeit“ (Die Große Fastenzeit, 27) umschreiben lässt. Die Gewänder sind dunkel, der Gesang monotoner, die Gebetszeiten länger. Doch macht sich darin auch der Glanz einer eigentümlichen Schönheit bemerkbar. Nicht zuletzt prägt der alte biblische Jubelgesang des Halleluja im Unterschied zur katholischen Kirche den Morgengottesdienst dieser Fasttage. Zur Erwartungshaltung tragen auch die täglichen Lesungen aus den Büchern des Alten Bundes bei (Genesis, Jesaja, Sprüche), die die Fastenzeit als eine Zeit der Erwartung des Messias, des Christus, erscheinen lassen. An

den Fasttagen wird keine Göttliche Liturgie gefeiert, sondern am Mittwoch und Freitag die „Liturgie der vorgeweihten Gaben“, eine mit einer Kommunionfeier verbundene Vesper, in der die streng fastenden Gläubigen den am vorausgegangenen Sonntag konsekrierten Leib Christi empfangen können.

II. 3. Die Heilige und Große Woche oder Karwoche

Auf das Ende der Fastenzeit am Freitag vor dem Palmsonntag folgt in der orthodoxen Kirche der „Lazarussamstag“. An ihm wird der Auferweckung des Lazarus gedacht, die das Licht des nahen Pascha bereits ankündigt. Der Lazarussamstag stellt gemeinsam mit dem Palmsonntag eine österliche Vorfeier dar. Es ist für die orthodoxe Kirche von großer Bedeutung, dass die Vierzig Tage nicht einfach in das Gedächtnis des Leidens des Herrn übergehen, sondern dass zwischen die Vierzig Tage (im Wortsinn) und die Heilige und Große Woche das Intervall dieser beiden Tage gesetzt ist. Dem Drama der Erlösung geht ein zweitägiger österlicher Akkord voran, der in der Entäußerung die Herrlichkeit und im Leiden die vollkommene Freiheit des Messias-Königs zur Erscheinung bringt. Nicht das Leiden an sich, sondern das freiwillige Leiden dessen, der dem Leiden nicht unterworfen war, ist die Ursache unseres Heils. Im Palmsonntagsgottesdienst, in dem in der orthodoxen wie auch in der katholischen Kirche Palmzweige gesegnet werden, kommt dieser Aspekt sehr schön zum Ausdruck:

*Um vor Deinem Leiden die gemeinsame Auferstehung zu bezeugen,
hast Du Lazarus von den Toten erweckt, Christus, unser Gott.
Darum tragen auch wir, wie die Kinder, die Zeichen des Sieges und rufen Dir,
dem Bezwingen des Todes, zu:
Hosanna in den Höhen! Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!
(Troparion vom Palmsonntag)*

Montag, Dienstag und Mittwoch der Heiligen und Großen Woche bilden wiederum eine Einheit, deren Thematik das diesen drei Tagen gemeinsame Troparion zu Beginn des Morgengottesdienstes formuliert:

*Siehe, der Bräutigam kommt zur Mitternacht,
und selig der Knecht, den er wachend findet.
Aber unwürdig der Knecht, den er sorglos findet.
Darum siehe, meine Seele,
dass dich nicht überkomme der Schlaf,
dass du dem Tod nicht übergeben
und vom Reiche ausgeschlossen wirst.
Doch wache auf und rufe:
Heilig, heilig, heilig bist Du, unser Gott.
Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin erbarme Dich unser.*

Dieser Hymnus greift das Evangelium von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen auf (Mt 25,1-13). Der Beginn der Heiligen und Großen Woche ist also auch eine Zeit der Erwartung des Bräutigams, der aus dem Grab wie aus einem Brautgemach ersteht. Damit wird den Gläubigen neben der Ernsthaftigkeit des Mitleidens mit Christus auch die Wiederkunft des Herrn bereits vor Augen gestellt.

In der katholischen Kirche leitet die Karwoche als das abschließende Stadium der Fastenzeit über zum Höhepunkt des Kirchenjahres. In den Gottesdiensten der Kirche folgen die Gläubigen „dem Herrn auf seinem Leidensweg und nehmen teil an seinem Kreuz,

damit [... sie] auch Anteil erhalten an seiner Auferstehung und seinem Leben“ (Messbuch, Begrüßung der Gemeinde am Palmsonntag). In diesem Sinn begleiten die Gläubigen am Morgen des Palmsonntags den Herrn in einer Prozession mit gesegneten grünen Zweigen bei seinem Einzug in Jerusalem und hören in der Kirche das Leidensevangelium. In den Messfeiern der drei nachfolgenden Tage werden die Gottesknechtslieder aus dem Buch Jesaja gelesen, die das Herrenleiden prophetisch ankündigen und in einem heilsgeschichtlichen Rahmen interpretieren.

So prägt die Erwartung des auferstandenen und wiederkommenden Herrn auch schon die Tage der Vorbereitung auf das Gedächtnis des Leidens und Sterbens des Herrn; denn Christen wissen, dass Christus siegreich vom Tode erstanden ist, und können deswegen sein Leiden und Sterben feierlich begehen. Diese Spannung zwischen Mit-Leiden (Sym-Pathie) und Erwartung verdichtet sich an den vorösterlichen Tagen Gründonnerstag bis Karsamstag.

III. Die Feier vom Leiden und Sterben des Herrn

In der Regel weihen die katholischen Diözesanbischöfe am Vormittag des Gründonnerstags in Konzelebration mit ihren Priestern in der „Missa chrismatis“ die heiligen Öle und bringen so ihre Teilhabe am Priestertum Jesu Christi und ihre gegenseitige Verbundenheit zum Ausdruck. Damit schließt die eigentliche Fastenzeit und die Kirche tritt am Abend mit der „Messe vom Letzten Abendmahl“ in das „Triduum Paschale“ ein, in die Feier der heiligen „Drei Österlichen Tage“, die als „Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres [...] ihren Mittelpunkt in der Osternacht“ haben (Grundordnung des Kirchenjahres und des neuen Römischen Generalkalenders, Art. 18f.).

Wie die katholische Kirche gedenkt auch die orthodoxe am Großen Donnerstag des Letzten Abendmahls Jesu und damit der Einsetzung der Eucharistie. Sie begeht dieses Gedächtnis in einer Basilisliturgie, die zusammen mit der Vesper gefeiert wird. Der Heilige Große Donnerstag bildet dabei die Symmetrieachse zwischen den ersten drei Tagen, die Christus, dem „Bräutigam“, gewidmet sind, und dem Triduum Paschale. Er ist die Angel zwischen der Zeit der Erwartung und der Zeit der Erfüllung – so wie das Abendmahl, das „mystische Mahl“ Jesu Christi mit seinen Jüngern, die Mitte darstellt zwischen dem Pascha des alttestamentlichen Gesetzes und dem messianischen Mahl des kommenden Äons: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19).

Ebenso erinnern sich beide Kirchen am Heiligen und Großen oder Gründonnerstag der Fußwaschung des Herrn, weshalb die Fußwaschung vielerorts vom Bischof oder Priester im Gottesdienst an zwölf Gläubigen nachvollzogen wird. Sie ist Ausdruck der Haltung Christi, der gekommen ist, um in Liebe zu dienen und dadurch seinen Jüngern ein Beispiel zu geben, damit auch sie einander dienen. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe“ (Joh 13,15).

Am Abend gedenken die Gläubigen des Beginns der Passion des Herrn, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift von seinem Gebet am Ölberg, vom Verrat des Judas und von seiner Auslieferung geprägt ist (vgl. Mt 26,36-56; Mk 14,32-52; Lk 22,40-53; Joh 18,1b-11). In der katholischen Kirche wird daher nach der „Messe vom Letzten Abendmahl“ das Glockengeläut eingestellt, der Altar entblößt und das Allerheiligste auf einen Seitenaltar oder in eine Seitenkapelle übertragen. Dort halten Gläubige vor dem im ausgesetzten Allerheiligsten gegenwärtigen Herrn Ölbergwache.

Die orthodoxe Kirche begeht am Vorabend des Großen Freitags die „Feier der Heiligen Leiden des Herrn“. Aus diesem Anlass steht ein Kreuz in der Mitte der Kirche, vor dem die

Priester die zwölf Leidensevangelien verkündigen. So wird Golgotha unter den Gläubigen gegenwärtig. Angesichts dieses unerhörten Geschehens bringt der Chor zwischen den Evangelien tiefe Erschütterung zum Ausdruck, da der, der Herr und Gott ist, am Kreuz leidet und stirbt:

*Heute hängt am Kreuz, der die Erde über den Wassern aufgehängt;
mit einem Kranz aus Dornen wird umwunden der König der Engel;
zum Spotte wird in Purpur gehüllt,
der den Himmel mit Wolken umhüllt.*

(Hymnus nach dem fünften Evangelium)

Gemeinsam betonen Orthodoxe und Katholiken die unauflösliche Einheit des Ewigen Wortes des Vaters mit dem Menschen Jesus im Leiden und Tod. Christus Jesus ist zugleich Priester und Opfer. Er erliegt dem Tod nicht, sondern Er nimmt ihn auf sich. Das Wort Gottes, das sich in der Inkarnation mit der menschlichen Natur vollkommen verbunden hat, blieb auch im Sterben und im Tod untrennbar mit dem Leib und der Seele Jesu Christi vereint.

Diese selbst im Tod nicht vergehende Präsenz des Sohnes Gottes hebt aber die Realität des Todes nicht auf, noch bagatellisiert sie ihn. Vielmehr ist sie der tiefste Grund unserer Erlösung.

Der Heilige Große Freitag ist der Tag, an dem „der Bräutigam hinweggenommen“ wird. Die Herrlichkeit Gottes „zieht vorüber“, aber sein Angesicht bleibt verborgen (vgl. Ex 33,23).

Diese Erschütterung der orthodoxen Christen teilen die katholischen Gläubigen mit ihnen in der Karfreitagsliturgie, die um 15 Uhr beginnt, zur Zeit der Sterbestunde Jesu. Nach der Verkündigung „des Leidens unseres Herrn Jesus Christus nach Johannes“ und den von den Kniebeugungen der Gläubigen begleiteten Großen Fürbitten für alle Anliegen der Kirche und der Welt folgt die Kreuzverehrung. Dabei wird zunächst ein großes, mit einem violetten Tuch verhülltes Kreuz vor dem Altar feierlich enthüllt, so dass sich den Gläubigen beim Anblick des gekreuzigten Heilands das Geheimnis ihrer Erlösung nun unverhüllt eröffnen kann. Drei Mal wird dazu im Wechsel gesungen:

V: Seht das Kreuz, an dem der Herr gehangen, das Heil der Welt.

A: Kommt, lasset uns anbeten.

Doch wird das Kreuz nicht nur als ein Symbol des Leidens unseres Herrn verehrt. Es erinnert uns zugleich auch an unsere Sünden, welche die Ursache des Herrenleidens sind. Die Kreuzverehrung begleiten daher auch die Klagegesänge, die „Improperien“ genannt werden:

O du mein Volk, was tat ich dir?

Betrübt ich dich? Antworte mir!

Ägyptens Joch entriss ich dich,

du legst des Kreuzes Joch auf mich.

[...]

Ich führte dich durchs Rote Meer,

und du durchbohrst mich mit dem Speer.

Der Heiden Macht entriss ich dich,

du übergabst den Heiden mich.

Vor allem aber wird das Kreuz als Zeichen des Sieges über Sünde und Tod besungen. Denn es ist die Ursache der Freude über die Auferstehung. Während die Gläubigen zum enthüllten Kreuz vortreten und vor dem gekreuzigten Herrn ihre Knie beugen, singt der Chor:

Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und Deine heilige Auferstehung preisen und

rühmen wir: denn siehe, durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt.

Wesentlich ist hier wieder die Spannung zwischen dem Mitleiden mit dem gekreuzigten Herrn und der erwartungsvollen Freude über seinen baldigen Sieg, die Spannung, die den Hindurchgang vom Tod zum Leben, die das Pascha prägt. Ganz ähnlich beten die Gläubigen in der orthodoxen Feier der Leiden des Herrn:

Wir verehren Deine Leiden, o Christus;

zeige uns auch Deine glorreiche Auferstehung!

Am Karfreitag wird in beiden Kirchen keine Eucharistie gefeiert. In der katholischen Kirche können jedoch die Gläubigen nach der Kreuzverehrung die Kommunion empfangen, ähnlich wie in der orthodoxen „Liturgie der vorgeweihten Gaben“. Danach besteht die Möglichkeit, vor dem Heiligen Grab in stillem Gebet zu verweilen. Die Heilige Messe wird bis zur Osternacht nicht gefeiert. Im Mittelpunkt des Stundengebetes stehen die „Klagelieder“ und Psalm 21 (22), dessen von Gottverlassenheit und gläubiger Hoffnung erfüllte Botschaft die letzten Worte des sterbenden Herrn prägen (Mk 15,34). Am Karsamstag herrscht die Stille der Trauer, welche die Gläubigen mit der Gottesmutter und den Jüngern vereint, bevor der erlösende Ruf von der Auferstehung erklingt.

In der orthodoxen Kirche folgen auf die Feier vom Leiden und Sterben des Herrn allerdings noch drei eindrucksvolle Gottesdienste:

In der Vesper des Großen Freitags wird der Kreuzesabnahme und der Grablegung Christi gedacht. In der Mitte der Kirche befindet sich ein Heiliges Grab, in das das Grabtuch des Herrn, ein kostbares Tuch, auf dem der Leichnam Christi dargestellt ist, in feierlicher Prozession übertragen und dort von den Gläubigen verehrt wird.

Der vielfach bereits am Vorabend gefeierte Morgengottesdienst des Heiligen und Großen Samstags ist dann der Grablegung des Herrn gewidmet. Im vergehenden Licht des Heiligen Großen Freitags singt die Gemeinde die paradoxe Totenklage der Frauen am Grabe, ein Danklied, das – strophisch wechselnd mit den Versen des 118. (119.) Psalms – den Tod und das Grab des Lebensspenders als das große Mysterium des selbst den Tod und die Unterwelt umfassenden Heils feiert und schon jetzt die Auferstehung prophetisch verkündet. Neben der Klage über seinen Tod ist daher hier schon der zuversichtliche Bittruf zu hören: „Erstehe, mein Christus!“ Ebenso klagen die Gläubigen mit der Gottesgebälerin, sind mit ihr aber bereits von der Vorfreude über die nahe Auferstehung erfüllt:

Wehe mir, mein Kind! [...] das von Simeon im Tempel Prophezeite, heute geht es in Erfüllung: Deine Seele wird ein Schwert durchdringen. Doch die Freude über Deine Auferstehung wandelt mein Weinen um in Jauchzen.

Die Feier des Mysteriums des Heiligen und Großen Samstags, des Gipfels der Entäußerung des Sohnes Gottes, vollendet sich in der mit der Vesper verbundenen Göttlichen Liturgie, die in den Gemeinden schon am Morgen dieses Tages gefeiert wird.

IV. Die Feier der Auferstehung des Herrn

Beide Kirchen begehen die zentrale Feier der Auferstehung in der Osternacht, der „Mutter aller heiligen Nachtwachen“ (Vigilien, Pannychiden), wie der hl. Augustinus († 430) sie nennt (Sermo 219). Die Kirche feiert in ihr den Sieg Christi über den Tod, der vor allem durch den Sieg des Lichtes über die nächtliche Finsternis symbolisch nachempfunden wird. Wie Gott sein erstes Schöpfungswerk mit dem Licht begann – „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht“ (Gen 1,3) –, so auch seine neue Schöpfung in der Auferstehung: In der Osternacht leuchtet bereits anfanghaft die neue Schöpfung auf, die neue Stadt Jerusalem,

die „weder Sonne noch Mond [braucht], die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm“ (Offb 21,23). Daher prägt in beiden Kirchen eine Lichtfeier den Beginn der Osternacht.

In vielen orthodoxen Gemeinden gibt der Priester das neue österliche Licht an die in der dunklen Kirche wartenden Gläubigen mit folgenden Worten weiter:

Kommt und nehmt vom abendlosen Lichte und verherrlicht Christus, den von den Toten Erstandenen!

Dann verkündet er gleich zu Beginn das Auferstehungsevangelium und stimmt das Ostertroparion an:

*Christus ist erstanden von den Toten,
im Tode bezwang er den Tod
und hat denen in den Gräbern das Leben gebracht.*

In der katholischen Kirche entzündet der Priester zunächst im Freien die Osterkerze am zuvor gesegneten Osterfeuer und spricht dabei:

*Christus ist glorreich auferstanden vom Tod.
Sein Licht vertreibe das Dunkel der Herzen!*

Dann begibt er sich mit der Osterkerze in die dunkle Kirche, gibt dort ihr Licht mit dem Ruf „Lumen Christi (Das Licht Christi)“ an die Gläubigen weiter und erhält von ihnen die freudige Antwort „Deo gratias (Dank sei Gott)“. Im Glanz des neuen österlichen Lichtes vernehmen die Gläubigen dann den Lobpreis dieses österlichen Lichtes und der Kerze, das „Exsultet“:

Lobsing, du Erde, überstrahlt vom Glanz aus der Höhe! Licht des großen Königs umleuchtet dich. Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel. Auch du freue dich, Mutter Kirche, umkleidet von Licht und herrlichem Glanze!

Auf das Exsultet folgen mehrere Lesungen aus dem Alten Testament, die einen Bogen vom ersten Schöpfungstag über die Zeit des Alten Bundes bis zur Auferstehung des Herrn spannen. Sie deuten das Paschamysterium im großen Zusammenhang der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Jeder einzelne Gläubige wird in der Taufe in dieses Mysterium hineingenommen. Deshalb ruft der hl. Apostel Paulus den Gläubigen in der neutestamentlichen Lesung der Osternacht zu:

Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. (Röm 6,3-4)

Daher folgt auf das Osterevangelium und die Predigt die Taufwasserweihe, die Erneuerung des Taufversprechens und – falls möglich – eine Taufe.

Als Erinnerung an diesen altkirchlichen Tauftermin in der Osternacht blieb in der österlichen Göttlichen Liturgie der orthodoxen Kirche – anstelle des Trishagions – der alte Taufhymnus erhalten:

*Die ihr auf Christus seid getauft,
habt Christus angezogen! Alleluja!*

Auch die erwähnten alttestamentlichen Lesungen und diejenige aus dem Römerbrief finden sich noch in der orthodoxen Basilienliturgie am Morgen des Heiligen und Großen Samstags. In der Osternacht selbst wird in der Göttlichen Liturgie das Evangelium des Johannesprologs vielfach in mehreren Sprachen gelesen.

Den Höhepunkt der Osternacht – und damit des ganzen Osterfestes – bildet in beiden Kirchen die Feier der Eucharistie, die ja die zentrale Vergegenwärtigung des heiligen Pascha ist, in dem die Gläubigen mit Christus vom Tod zum Leben hinübergehen. Denn in der Eucharistie vereinigt sich der gekreuzigte und auferstandene Herr mit seinem Leib, der die Kirche ist, und erneuert so seine Einheit mit allen ihren Gliedern.

Gemeinsam feiern Orthodoxe und Katholiken an Ostern das Fest der Auferstehung Jesu Christi. Das Osterfest ist das Fest des Übergangs vom Tod zum Leben. Alle Gläubigen sind als Glieder des Leibes Christi bereits mit dem Herrn auferstanden und verherrlicht, aber ihr neues Leben ist, wie der hl. Apostel Paulus schreibt, noch verborgen in Gott und wird erst mit der zweiten Ankunft Christi offenbar werden (vgl. Kol 3,1-4). Durch das Pascha werden die Gläubigen also innerlich in Christus wiedergeboren, aber in der äußeren Schöpfung ist dies noch nicht offenbar geworden. Erst am Ende der Zeiten wird es einen neuen Himmel und eine neue Erde geben.

Die österliche Freude ist also einerseits Freude über die Erlösung, die an uns durch Christi Heilstod und seine Auferstehung schon vollzogen ist, andererseits Vorfriede auf das Kommen des endgültigen Reiches Gottes. Nach dem hl. Athanasius dem Großen († 373) ist der Ostersonntag folglich in besonderer Weise die Vorbildung des ewigen und vollkommenen Festes, das Unterpfand des ewigen Lebens:

Wir aber feiern den großen Sonntag als ein Vorzeichen der zukünftigen Welt, an welchem wir hier das Unterpfand nehmen, um das zukünftige ewige Leben zu empfangen; denn dann, und schon längst von hier aus hinüberziehend, feiern wir mit Christus selbst das vollkommene Fest.

(Erster Festbrief)

Deutlich spricht der Kirchenvater also die Spannung von „schon längst“ und „dann“, von jetzt und künftig aus, die die österliche Freude kennzeichnet. Ostern ist nicht nur Erinnerung an die Heilstaten Gottes in der Vergangenheit, sondern stärkt zugleich unseren Glauben, dass uns eine Zukunft bei Gott verheißt ist. „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“ (Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel).

V. Das Andauern der Osterfreude: die Osterzeit oder Pentekoste

Die Freude über die Auferstehung soll im Alltag der Gläubigen nachklingen. Das macht sich in der katholischen Kirche schon im Gesang des österlichen Halleluja bemerkbar, das seit der Osternacht wieder in allen Gottesdiensten gesungen wird. Ein schönes Zeichen dafür ist auch, dass in beiden Kirchen in der Osternacht Speisen gesegnet werden, die die Gläubigen mit nach Hause nehmen, wie auch vielerorts das gemeinsame Osterfrühstück Brauch geworden ist.

Im Unterschied zur vierzigstägigen Vorbereitungszeit auf Ostern umfasst die Zeit der nachklingenden österlichen Freude fünfzig Tage. Eusebius von Cäsarea († 339) begründet diese beiden Zeitspannen mit ihrem symbolischen Bezug zur Schöpfungsordnung:

Deshalb feiern wir nach dem Pascha die Pentekoste (die fünfzigstägige Osterzeit) sieben volle Siebenerwochen, nachdem wir den früheren Aion der vierzigstägigen Gemeinschaftsübung vor dem Pascha in sechs Siebenerwochen tapfer durchgekämpft haben. Die Sechszahl gehört ja dem tätigen und wirkenden Leben an, weshalb auch Gott in sechs Tagen das All geschaffen hat. Auf diese Anstrengung aber wird mit Recht das zweite Fest in sieben Siebenerwochen folgen, indem die Ruhe, deren Symbol ja die Siebenzahl ist, vervielfacht wird. Jedoch bleibt die Zahl der Pentekoste (50) nicht dabei stehen; sie schießt vielmehr über die sieben Siebenerwochen hinaus in der darauf folgenden Einzahl [...] So stellen wir mit Recht in den Tagen der heiligen Pentekoste die kom-

mende Ruhe dar; unsere Seele ist voll Freude und unser Leib ruht aus; denn wir sind nunmehr zusammen mit dem Bräutigam und können nicht mehr fasten.

(Über das Pascha 5)

Die Osterzeit ist auf das kommende Reich hin orientiert, sie ist schon das vorwegnehmende Verkosten der ewigen Herrlichkeit und stellt daher das eigentliche Fest der Freude dar. Ganz in diesem Sinn äußert sich auch der hl. Basilius der Große († 379):

Jede Pentekoste ist eine Erinnerung an die Auferstehung, die uns in der Ewigkeit bevorsteht. [...] Die Gesetze der Kirche haben uns erzogen, [...] in diesen Tagen] die aufrechte Haltung beim Gebet vorzuziehen: Durch diese klare Erinnerung versetzen sie unseren Geist gleichsam aus der Gegenwart in die Zukunft.

(Über den Heiligen Geist 27,66)

Im Zeichen der Auferstehung hat sich daher in Ost und West sehr lange der Brauch erhalten, während der Osterzeit stehend zu beten.

Das heilige Pascha erstreckt sich über die ganze Pentekoste, die fünfzig Tage der Osterzeit, die als das eine große Fest des heiligen Pascha gefeiert werden. Besonders festlich begeht man die erste Osterwoche, die in der orthodoxen Kirche „Lichte Woche“ und in der katholischen Kirche „Osteroktav“ genannt wird. Ihr folgen die von österlichen Gestalten und österlichen Themen geprägten Sonntage der Osterzeit. Der hl. Apostel Thomas – in beiden Kirchen dem Zweiten Sonntag der Osterzeit zugeordnet (vgl. Joh 20,19-31) – und die Salben tragenden Frauen – in der orthodoxen Kirche am Dritten Sonntag nach Ostern gefeiert (vgl. Mk 15,43-47; 16,1-3) – erinnern uns an ihre Begegnung mit dem auferstandenen Herrn und an ihren wachsenden Glauben an Ihn.

Sowohl in der orthodoxen wie auch in der katholischen Kirche verdeutlichen die Sonntagsevangelien der Osterzeit in programmatischer Weise den Sinn der Auferstehung Christi und ihre Bedeutung für uns Christen bis heute.

In der katholischen Kirche sind dies die verschiedenen Berichte von der Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern an den drei ersten und das Evangelium vom guten Hirten (Joh 10,1-10) am vierten Sonntag der Osterzeit. Die drei folgenden Sonntage sind geprägt durch Bildworte des Herrn aus den „Abschiedsreden“ und Abschnitte aus dem „hohepriesterlichen Gebet“ nach Johannes.

Die orthodoxe Kirche deutet die sieben Wochen der Osterzeit nicht nur als verlängertes, die Ewigkeit vorwegnehmendes Pascha, sondern ebenso sehr als ein kontinuierliches, sich entfaltendes Pfingsten. Indem sie am Abend des Ostersonntags das Evangelium von der Spendung des Heiligen Geistes verliest (Joh 20,19-23), stellt sie das Osterereignis in die Perspektive von Pfingsten: Der Auferstandene tritt in die Mitte seiner Jünger und spendet ihnen – und durch sie der ganzen Kirche – den Heiligen Geist. Christus bildet so durch seinen Hauch aus den versammelten elf Aposteln die Kirche. In der Folge sind es besonders die Sonntage des Gelähmten, der Samariterin und des Blindgeborenen, die die Osterwirklichkeit als ein sich schrittweise enthüllendes Pfingsten verdeutlichen. Bethesda, Jakobsbrunnen und Siloa sind Bilder für Christus, die unerschöpfliche Quelle des Geist-Wassers, das die Seelen der Gläubigen von der Lähmung, dem Durst und der Blindheit des Totenreiches befreit. Im Evangelium des Pfingstfestes verkündet schließlich Jesus selbst „am letzten Tag, dem großen des Festes“: „Wer Durst hat, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt!“ (Joh 7,37f.).

V. 1. Das orthodoxe Mittpfingsten

Die Mitte der Zeit zwischen Auferstehung und Herabkunft des Heiligen Geistes markiert in der orthodoxen Kirche das Fest Mittpfingsten. Wie eine alte, früher dem hl. Amphilochius von Iconium († vor 404) zugeschriebene Homilie feststellt, greift es das Auferstehungsfest auf, weist auf Pfingsten hin und kündigt die Himmelfahrt Christi an (vgl. Homilie zur Mitte der Osterzeit 4). Deutlich wird dieser Gedanke in einem Stichiron der Festtagsvesper:

*Gekommen ist die Mitte der Tage,
deren Anfang die rettende Auferstehung,
deren Siegel das göttliche Pfingstfest.
Sie erstrahlt im Glanz, den sie von beiden erhält,
vereint sie zugleich und ist gewürdigt,
anzukünden die Herrlichkeit
der Auffahrt des Gebieters.*

Mittpfingsten betont die Einheit der Osterzeit: Der von den Führern seines Volkes verkannte und verworfene Messias ist durch seinen Tod und seine Auferstehung endgültig in die Mitte der Welt gerückt und offenbart und schenkt sich uns im Heiligen Geist endzeitlich als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24).

V. 2. Christi Himmelfahrt

Das Fest Christi Himmelfahrt erinnert an die Heimkehr des Auferstandenen zum Vater. Zugleich steht es in einem engen Zusammenhang mit dem Pfingstfest. Zunächst wurde in Jerusalem die Himmelfahrt mit der Geistsendung als Vollendung des Heilswerks Christi am Pfingsttag begangen. Allmählich bildete sich ein eigenes Fest Christi Himmelfahrt heraus (vgl. Apg 1,9-11). Die Zusammengehörigkeit beider Feste klingt in vielen Gebetstexten an. In der orthodoxen Vesper an Himmelfahrt heißt es:

*Aufgenommen wurde der Herr in die Himmel,
um der Welt den Tröster zu senden.
Die Himmel haben Seinen Thron bereitet.
Die Engel staunen,
da sie schauen einen Menschen über sich.
Der Vater nimmt Den auf,
den Er als Gleichewigen in Seinem Schoße hält.
(1. Stichiron der Vesper)*

Hier ist von der in Christus schon verwirklichten Erhöhung des Menschen die Rede. Dies betont auch das katholische Tagesgebet des Festes:

*Allmächtiger, ewiger Gott,
erfülle uns mit Freude und Dankbarkeit,
denn in der Himmelfahrt Deines Sohnes
hast Du den Menschen erhöht.
Schenke uns das feste Vertrauen,
dass auch wir zu der Herrlichkeit gerufen sind,
in die Christus uns vorausgegangen ist.*

Deshalb soll sich der Mensch „über das Irdische erheben und suchen, was droben ist“ (Gabengebet des katholischen Messbuchs). Des Weiteren betonen sowohl der Introitus und die Lesung der katholischen Festmesse (vgl. Apg 1,11) als auch die Lesungen der orthodoxen

Festtagsvesper (vgl. Jes 63,1-3; 62,11; Sach 4,9f.) die Wiederkunft des beim Vater erhöhten Herrn.

Am Fest Christi Himmelfahrt feiern Orthodoxe und Katholiken gemeinsam die Einbeziehung der körperlosen und unsichtbaren geistigen Schöpfung in das Heilswerk Christi, die universale Versöhnung des Himmels mit der Erde und die Eröffnung der kosmischen Herrschaft des Lammes. Diese Verherrlichung Christi bildet die Voraussetzung für die Vollendung der Erlösung in der Ausgießung des Heiligen Geistes: „Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn euch senden“ (Joh 16,7).

V. 3. Pfingsten

Fünzig Tage nach dem Paschafest, am Pfingsttag, an dem das Volk Israel Gott im Wochenfest für die Ernte dankte, kam der Heilige Geist auf die Jünger herab (vgl. Apg 2,1-11). Vor diesem Hintergrund können wir Christen dem vom Tod zum Leben hinübergegangenen Herrn besonders an diesem Tag für die bleibende Frucht seines Pascha danken: für die seinen Gläubigen verliehene Gabe des Heiligen Geistes. Denn an Pfingsten wird den Jüngern der von Christus verheißene Heilige Geist geschenkt. Andererseits bedeutet die Herabkunft des Heiligen Geistes eine neue Phase in der Geschichte der Menschheit. Die Offenbarung des Sohnes ist abgeschlossen und mit Pfingsten fängt das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche an. Daher ist Pfingsten ein endzeitliches Fest: Die Gläubigen treten in der Kraft des Heiligen Geistes ein in die Zeit der Vollendung, das heißt in die Zeit vor dem Ende: „Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch [...], ehe der Tag des Herrn kommt, der große und sichtbare“ (Joel 3,2.4 LXX). So wird an Pfingsten die Sprachlosigkeit beseitigt und es wird uns Sprachkraft geschenkt. Denn von nun an „tritt der Heilige Geist für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26) und ruft in unseren Herzen „Abba, Vater!“, von nun an ist es „der Geist eures Vaters, der in euch spricht“ (Mt 10,20).

In diesem Sinne macht der Heilige Geist zunächst aus den Aposteln Heilige, damit sie der Welt die Auferstehung Christi bezeugen können. Pfingsten bedeutet daher nach dem hl. Irenäus von Lyon († um 200) das dauerhafte Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche:

Wo nämlich die Kirche ist, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist auch die Kirche und alle Gnade.

(Gegen die Häresien 3,24,1)

Daraus folgt der hl. Johannes Chrysostomus († 407), dass die Kirche aufgrund der permanenten Anwesenheit des Heiligen Geistes eigentlich immer Pfingsten feiern kann (vgl. Das heilige Pfingsten, Erste Homilie 1). In diesem Glauben wird in der orthodoxen Kirche, abgesehen von der Osterzeit, am Anfang jedes Stundengebets ein Hymnus aus der Pfingstvesper gebetet:

*Himmlischer König, Tröster und Geist der Wahrheit,
der Du überall bist und alles erfüllst,
Schatzkammer der Güter und Spender des Lebens,
komm und nimm Wohnung in uns,
mach uns rein von jedem Makel
und rette, Gütiger, unsere Seelen.*

Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist das Ziel und die Vollendung all dessen, was der Sohn im Fleisch für uns ins Werk gesetzt hat. Durch die Sendung des Heiligen Geistes schenkt uns der „Christus“, der „Gesalbte“ des Herrn, Anteil an seiner eigenen „Salbung“.

Der hl. Gregorios Palamas († 1359) weist auf diese Gemeinschaft der pfingstlich gesalbten Apostel mit dem Gesalbten des Herrn hin, indem er erklärt, was die Feuerzungen bedeuten, in deren Gestalt sich der Heilige Geist „auf einen jeden von ihnen“ (Apg 2,3) herablässt:

Aber aus welchem Grund offenbart Er sich unter der Gestalt von Zungen? Um die Einheit mit dem Wort Gottes aufzuzeigen; denn mit dem Wort ist nichts verwandter als die Zunge. [...] Weshalb aber sind es feurige Zungen? [...] wegen der Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn: Feuer nämlich ist unser Gott.

(Homilie 24: PG 151,312CD)

Die pfingstliche Herabkunft des Heiligen Geistes schenkt der Kirche, deren Urbild die Versammlung der elf Apostel im Obergemach zu Jerusalem ist, das ewige Wort, den Sohn, und versammelt dadurch alle ihre Glieder zur Einheit des einen Leibes. So offenbart der Heilige Geist den Sohn und im Sohn den Vater. Pfingsten ist so die Feier der vollkommenen Offenbarung des Dreieinigen Gottes. In der katholischen Kirche besitzt der siebenstrophige Pfingst-Hymnus des hl. Hrabanus Maurus († 856) große Bedeutung, da mit ihm nicht nur in der Pfingstvesper, sondern auch bei kirchlichen Wahlen und Weihen um den Beistand des Heiligen Geistes gebetet wird:

Komm, Heil'ger Geist, der Leben schafft,

erfülle uns mit Deiner Kraft.

Dein Schöpferwort rief uns zum Sein:

Nun hauch uns Gottes Odem ein.

Liturgisch schließt Pfingsten die Osterzeit oder Pentekoste ab und geht in der katholischen Kirche in die Zeit im Jahreskreis und in der orthodoxen Kirche in die Zeit nach Pfingsten über. Im Unterschied zur Osterzeit, während der im Osten in aufrechter Haltung gebetet werden soll, werden nun beim Gebet wieder die Knie gebeugt. Seit vielen Jahrhunderten, vielleicht schon seit der Zeit Basilius' des Großen, betet der Priester daher im Osten in der großen Vesper des Pfingstsonntags die Kniebeugungsgebete. In der katholischen Kirche fällt auf, dass in der Pfingstmesse ausdrücklich an einer Stelle das Knien vorgesehen ist, an der ansonsten die Gläubigen stehen – während des Halleluja-Verses, den der Kantor vor dem Pfingst-Evangelium singt:

Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen Deiner Gläubigen,

und entzünde in ihnen das Feuer Deiner Liebe.

Zweifellos wird dadurch von beiden Traditionen ein Zeichen gesetzt: Auch nach der österlichen Freudenzeit haben Buße und Umkehr erneut einen Platz im Leben der Christen.

Fazit

Als katholische und orthodoxe Christen sind wir gemeinsam der Überzeugung, dass Christus in seiner Kirche immer gegenwärtig ist, dass sich seine Gegenwart aber in besonderer Weise in den liturgischen Handlungen zeigt. In der Liturgie wird diese Gegenwart sichtbar, wenn auch noch verborgen als symbolische Wirklichkeit. Höhepunkt dieser sakramentalen und liturgischen Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi im Jahreslauf ist die Feier des Osterfestes und seines fünfzigstägigen Festkreises. Leider feiern Orthodoxe und Katholiken oft nicht am selben Tag Ostern. Der Grund dafür ist die Verwendung unterschiedlicher Kalender (julianisch / gregorianisch), die zur Berechnung unterschiedlicher Ostertermine führt. Diese äußere Trennung bei der Feier des Osterfestes stellt jedoch die tiefe Übereinstimmung im österlichen Glauben, wie sie in diesem Dokument beschrieben wird, nicht infrage. Gleichwohl schmälert sie das gemeinsame Zeugnis von Katholiken und

Orthodoxen gegenüber der nichtchristlichen Welt. Daher sollten die Bemühungen um einen gemeinsamen Ostertermin intensiviert werden, damit wir unsere Einheit im Glauben auch nach außen hin glaubwürdig bezeugen können.

Die Feier des Osterfestes bildet die Mitte und den Höhepunkt des Kirchenjahres und erinnert uns jedes Jahr von neuem an das Zentrum des christlichen Glaubens. Frère Alois, der Prior der Ökumenischen Gemeinschaft von Taizé, hat die Bedeutung, die Ostern für uns Christen hat, in folgende Worte gefasst:

„An Christus glauben, glauben, dass er da ist, auch wenn wir ihn nicht sehen, glauben, dass er durch den Heiligen Geist in der Welt wirkt und in unseren Herzen wohnt, darin liegt das Wagnis, zu dem das Osterfest uns einlädt. So gibt die Auferstehung Christi unserem Leben einen neuen Sinn, und entzündet eine Hoffnung für die Welt.“

(Frère Alois, Glauben wagen. Die christlichen Feste im Jahr, Freiburg i.Br. 2010, 67)

Im Glauben an den Auferstandenen liegt die tiefste Kraft der christlichen Hoffnung – einer Hoffnung über den Tod hinaus. „Wer Ostern kennt, kann nicht verzweifeln“ (Dietrich Bonhoeffer). Der österliche Glaube schenkt Hoffnung, weil die Auferstehung Jesu die Liebe Gottes zum Menschen und zu seiner ganzen Schöpfung bezeugt. In Jesus Christus finden wir den Grund, die Mitte und das Ziel unseres Lebens: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt“ (Joh 11,25).

E. Hirtenbrief der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zum Beginn der Heiligen und Großen Fastenzeit des Jahres 2012

„Meine Seele, meine Seele, steh auf! Was schläfst du?“

(Kontakion am Donnerstag der fünften Fastenwoche)

Liebe orthodoxe Christen in Deutschland!

Ein Höhepunkt der vorösterlichen Fastenzeit unserer Orthodoxen Kirche ist der Große Kanon des heiligen Andreas von Kreta. In seinem bekannten Kontakion hören wir: „Meine Seele, meine Seele, steh auf! Was schläfst du?“

Mit dieser Frage „Was schläfst du?“, die er an sich selbst richtet, möchte der Hymnendichter ohne Zweifel daran erinnern, dass es im geistlichen Leben einen Zustand gibt, der einer Veränderung bedarf, gerade so wie ein Schlafender endlich aufstehen soll, um fröhlich an sein Tagewerk zu gehen. In diesem Zustand befinden wir uns alle. Und die Zeit der Vorbereitung auf die Heilige und Große Woche und die lichte Auferstehung unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus soll für uns eine Zeit der Veränderung sein. Was ist aber damit gemeint, dass unser derzeitiger geistlicher Status als Schlaf bezeichnet wird? Zum einen könnte man sagen, dass, wer schläft, in einem Zustand des Nichtstuns verharret. Es ist jene Inaktivität, auf die wir immer wieder in den Texten der heiligen Fastenzeit gestoßen werden, damit wir sie ablegen. An erster Stelle nennt der heilige Ephräm der Syrer sie in seinem bekannten Gebet „Herr und Gebieter meines Lebens“, wenn er sagt, „den Geist der Trägheit und der Neugier, der Herrschsucht und der müßigen Rede gib mir nicht.“ Diese Trägheit abzulegen ist also Voraussetzung für unser Weiterkommen im geistlichen Leben.

Es gibt aber noch ein anderes Merkmal, das bezeichnend ist für den, der schläft: seine Augen sind üblicherweise geschlossen. Unsere Kirche warnt uns also in diesem Hymnus auch davor, mit geschlossenen Augen durch das Leben zu gehen. Dann nämlich ähneln wir jenen beiden, die im Gleichnis des Barmherzigen Samariters die Not dessen, der unter die Räuber gefallen war, übersehen. Eine rechte Vorbereitung auf das heilige Osterfest bedeutet auch, liebe Gläubige, dass wir offenen Auges für unsere Geschwister in Not und Bedrängnis sind, und dass wir nicht wegschauen, wenn Ungerechtigkeit und Betrug vorherrschen. Bereits bei unserer Taufe wurde über jeden einzelnen von uns gebetet: „Öffne ihm die geistigen Augen, damit in ihm erstrahle das Licht deines Evangeliums“. Wie kann das abendlose Licht unseres Herrn aber in uns erstrahlen, wenn wir geistlich schlafen, weil wir träge und inaktiv sind, weil wir uns der Frohen Botschaft Christi verweigern?

„Meine Seele, meine Seele steh auf!“ bedeutet also ganz konkret für jeden von uns einen Neuanfang, den es zu machen gilt, so wie wir jeden Morgen vom Schlaf erwachen und einen kleinen Neuanfang machen. Diese allmorgendliche Haltung bringt der „Akathistos zum Lobe des Schöpfers in Seiner Schöpfung“ wunderbar zum Ausdruck, in dem es heißt: „Ehre sei Dir für den diamantenen Glanz des Morgentaus; Ehre sei Dir für das Lächeln des lichten Erwachens; Ehre sei Dir für das irdische Leben, das Vorbote des himmlischen Lebens ist; Ehre sei Dir, Gott, in Ewigkeit!“ In diesem Sinn ist für die orthodoxen Christen auch die jetzige Zeit der Vorbereitung für das Leiden und die Auferstehung unseres Herrn ein geistlicher Neuanfang. Wagen wir ihn auch in diesem Jahr! Eine gesegnete Fastenzeit!

Der Segen des Herrn und sein Erbarmen komme auf euch alle herab durch seine Gnade und seine Liebe zu den Menschen! Amen.

Stuttgart, Große und Heilige Fastenzeit 2012

+ Metropolit Augoustinos von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa
und die übrigen Mitglieder der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

REZENSIONEN

Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., Scrieri alese [=Ausgewählte Schriften], Übers. ins Rumänische von Delia Marga, Einführung und Nachwort von Andrei Marga, Cluj-Napoca: Apostrof-EFES 2011, 391 S. (ISBN 978-606-526-069-6)

Andrei Marga, Inhaber des Lehrstuhls für Zeitgenössische Philosophie und Argumentationstheorie und Rektor der Universität Babeş-Bolyai von Cluj-Napoca, widmet sich mit seinem Band „Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., Ausgewählte Schriften“ nicht zum ersten Mal theologischen Fragestellungen. Ganz im Gegenteil: die Theologie erwies sich in den letzten Jahren als konstante Beschäftigung Margas.

Der Dialog zwischen Theologie und Philosophie hat in der letzten Zeit in Rumänien eine neue Perspektive gewonnen und Andrei Marga bewies mit seinem Buch „Religion in der Epoche der Globalisierung“ (Cluj-Napoca: EFES 2003, 287 S.) nicht nur Kompetenz, sondern auch sehr gute Kenntnisse in der multikonfessionellen Domäne der Theologie. Er zeigt auch nicht zum ersten Mal Interesse für das Werk von Joseph Ratzinger; er hatte schon zuvor Studien und Artikel darüber verfasst. 2010 veröffentlichte Marga „Das Absolute heute. Theologie und Philosophie von Joseph Ratzinger“ (Cluj-Napoca: Eikon, 366 S.), eine Sammlung neuer Früchte des Werkes des heutigen Papstes, aber auch Studien und Artikel, die der Rektor der Universität Cluj in verschiedenen Bänden, Zeitschriften oder Zeitungen über die Schriften des Heiligen Vaters bzw. des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation veröffentlicht hat.

Die „Ausgewählten Schriften“ fassen vier Studien Ratzingers in einem Band zusammen: „Biblical Interpretation in Crisis“ (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1989 –vgl. ders., „Wort Gottes, Schrift - Tradition - Amt“ (Freiburg: Herder 2005); „Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ (Hagen: Urfeld 1998); „L' Europe de Benoît dans la crise de cultures“ (Paris: Parole et Silence 2007); (zusammen mit Jürgen Habermas) „Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“ (Freiburg-Basel-Wien: Herder 2005). Die Studien wurden von Dr. Delia Marga, Dozentin an der Wirtschaftsfakultät der Universität von Cluj-Napoca und Direktorin der Abteilung für Moderne Sprachen dieser Universität ins Rumänische übersetzt. Die rumänischen Übertragungen folgen dem jeweiligen deutschen, englischen oder französischen Original, wie auch anderen autorisierten Übersetzungen. und werden von kompetenten Einführungen oder Nachworten Margas begleitet, welche in mancherlei Hinsicht auch rumänischen Theologen neue Wege der modernen biblischen Interpretation eröffnen.

Selbstverständlich geht es für die deutschen Leser um längst bekannte Texte des Papstes, die in den theologischen und philosophischen Kreisen viel diskutiert wurden. Die vier Nachworte „Die Methodologie von Joseph Ratzinger“, „Eine neue Sichtweise“, „Das Europa von Joseph Ratzinger“ und „Die Voraussetzungen einer epochalen Debatte: Habermas-Ratzinger“, welche knapp 150 Seiten umfassen, bilden den Beitrag des Philosophen aus Cluj zum Verständnis der Schriften von zwei der bekanntesten Persönlichkeiten unserer Zeit.

Nach der Methodologie von Joseph Ratzinger analysiert Marga die biblische Auslegung mit der Vision eines Philosophen. Der Verfasser fühlte sich sehr wahrscheinlich von der Behauptung des ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation hingezogen, der die moderne Diskussion über die Exegese als „eine philosophische Debatte“ (S. 104) betrachtete. Hinsichtlich der Gespräche über Jesus der Geschichte und Christus des Glaubens meint

Marga, dass „die historisch-kritische Methode, wie jeder Faktualismus positivistischer Inspiration, nicht die Fähigkeit besitzt, die tiefe Bedeutung der Sachverhalte zu erfassen“ (S. 264) und skizziert auf diese Weise die Grenzen dieser Methode. Auch der kanonischen Exegese wird Aufmerksamkeit geschenkt, da sie als Möglichkeit betrachtet wird, die kirchliche Auslegung mit den historisch-kritischen Anforderungen zufrieden zu stellen. Die kanonische Exegese wird aber nicht als eine Alternative der historisch-kritischen Auslegung gesehen, sondern eher als ihre Ergänzung.

„Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ (Hagen: Urfeld 1998) stellt die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in der Anschauung von Augustinus dar: „In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet“ (Quaest. in Hept. 2, 73, PL 34, 623). Der Verfasser des Bandes legt mit Deutlichkeit im Kontext der neunziger Jahre die Tatsache dar, dass die Relativierung der Christologie die Spannung zwischen Judentum und Christentum nicht beseitigen oder vermindern kann. Joseph Ratzinger plädiert für eine „Versöhnung ohne Verzicht auf den eigenen Glauben“.

„Europa in der Krise der Kulturen“ bildet ein für das Werk Ratzingers charakteristisches Kapitel. Es handelt sich um eine Synthese, die mehrere Schriften Ratzingers krönt und die eine besondere Bedeutung für die spätere Entwicklung der europäischen Moderne (S. 288) besitzt. Leider beschäftigen sich nur wenige Theologen mit den theologischen Aspekten der Geschichte. Joseph Ratzinger hat sich immer wieder in den gesellschaftlichen Wandel eingeschaltet und sich der theologischen und philosophischen Analyse bedient. Andrei Marga analysiert diesen Aspekt der Schriften Ratzingers leidenschaftlich, weil er selbst ein begeisterter Analytiker dieser Änderungen unserer Zeit ist.

Schließlich widmet das vierte Nachwort „Die Voraussetzungen einer epochalen Debatte: Habermas-Ratzinger“ den zwei bemerkenswerten Persönlichkeiten, die das Ende des 20. und den Anfang des 21. Jahrhunderts dominiert haben, die ganze Aufmerksamkeit. In der Theologie und in der Philosophie kann man heute nicht über eine Synthese sprechen, ohne die Namen Habermas und Ratzinger zu erwähnen. In diesem Nachwort spürt man Margas Bewunderung für die zwei geistigen Mentoren, die sich nach langem indirektem Kontakt dank der Katholischen Akademie in Bayern am 19. Januar 2004, im Rahmen eines Dialogs, direkt in München getroffen haben. Das Ereignis wurde in München mit großem und lebhaftem Interesse verfolgt. Das Buch mit den Diskussionsbeiträgen wurde kurz danach in Deutschland und anderenorts veröffentlicht und als eine bemerkenswerte Begegnung von Theologie und Philosophie, hinsichtlich der aktuellen globalen Problematik, begrüßt. Beide Dialogpartner appellierten an die Vernunft, um katastrophale „Pathologien“ zu vermeiden.

In diesem Nachwort bietet der Verfasser eine Darstellung der Werke beider Gesprächspartner, in der Hoffnung, dass dies für den rumänischen Leser zu einem besseren Verständnis der Münchner Debatte beitragen möge. Hier wird die Rolle der Religion in den Schriften Habermas besprochen, wie auch die Werte, die das theologische und philosophische Werk Ratzingers umfassen. Diese Begegnung der Theologie mit der Philosophie weist Parallelen zu einigen Aspekten der Schriften Margas auf.

Heute stellt sich das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft (*fides et ratio*) nicht mehr aus der Perspektive einer Unterordnung (*philosophia ancilla theologiae* oder *theologia ancilla philosophiae*) dar, sondern wird komplementär begriffen. J. Habermas behauptete im Münchner Dialog Folgendes: „Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig‘, wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status

zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist“ (*J. Habermas / Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg-Basel-Wien. Herder 2005, S. 35*). Habermas meint, dass die Philosophie die Religion achten soll; darüber hinaus soll sie von der Religion „nicht aus funktionalen, sondern aus inhaltlichen Gründen“ lernen (S. 31, rum. Übers. S. 221). Heute wird der öffentliche Dialog über kontroversen Themen von der komplementären Beziehung der beiden Wissenschaften bestimmt (rum. Übers. S. 223; siehe auch *A. Marga, Das Absolute heute, besonders die Kapitel „Methodologie“, S. 171-190 und „Wissenschaft, Vernunft, Glaube“, S. 295-304*). Joseph Kardinal Ratzinger meinte, dass zwischen Vernunft und Glaube eine notwendige Korelativität herrschen soll, da sich beide bedingen und daher anerkennen sollen (deutscher Original S. 57, rum. Übers. S. 242).

Für den rumänischen Leser, der Jahrzehnte lang unter dem Kommunismus keinen Dialog zwischen Philosophie und Religion kannte, erhielt die Debatte in München eine wichtige Bedeutung. Die Darstellung der Werke beider Gesprächspartner durch Marga erleichtert tatsächlich das Verstehen der Münchner Erörterung und kann den rumänischen Interessierten als Vorbild des Dialogs zwischen Religion und Philosophie dienen.

Mircea Basarab, München

Konstantinos Nikolakopoulos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament, (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1), Berlin u.a.: LIT 2011, 320 S., 29,90 € (ISBN: 978-3-643-10869-2)

Das neue Buch von Professor Konstantinos Nikolakopoulos mit dem Titel „Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament“ ist die erste Einleitung in das Neue Testament, die von einem orthodoxen Neutestamentler in deutscher Sprache veröffentlicht wird. Der Autor hält auf den ca. 300 Seiten des Buchs seine langjährige Erfahrung als Dozent am Institut für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München fest. Sein Lehrbuch hat das Ziel, Grundkenntnisse für die kanonischen Schriften des Neuen Testaments zu vermitteln und den Standpunkt eines orthodoxen Exegeten zu verdeutlichen.

Das Buch von Nikolakopoulos ist in 15 Teile gegliedert. Die ersten fünf betreffen allgemeine Fragen: Schriftliche Überlieferung des Neuen Testaments, Entstehung des Kanons, die Sprache des Neuen Testaments und die apokryphe Tradition. Die übrigen neun Teile leiten in die einzelnen Werke des Neuen Testaments ein. Ein Exkurs schließt das Buch mit einem hermeneutischen Ausblick, zum Vergleich der östlichen und der westlichen Auslegungstradition, ab.

Die Art und Weise, auf welche der Autor die allgemeinen Einleitungsfragen behandelt, macht schon im ersten Teil des Buchs den orthodoxen Standpunkt erkennbar. Er hebt den Bezug des Neuen Testaments auf die Offenbarung Gottes hervor und weist darauf hin, dass sich die Einleitungswissenschaft allein mit der äußerlichen bzw. schriftlichen und geschichtlichen Form der Überlieferung dieser Offenbarung befasst. Sehr interessant ist die Liste orthodoxer Einleitungen in das Neue Testament, welche Nikolakopoulos im ersten Teil anführt. Dieser umfangreichen Liste, die sich nicht nur aus griechischen, sondern auch

aus russischen und anderssprachigen orthodoxen Werken zusammensetzt, sollte man, der Vollständigkeit halber, die umfangreiche „Einleitung zu den synoptischen Evangelien und der Methodenlehre zum Neuen Testament“ von Sotirios Despotis (2009) hinzufügen. Wie es bei orthodoxen Neutestamentlern die Regel ist, weist Nikolakopoulos im Übrigen auf den besonderen Wert des byzantinischen oder kirchlichen Textes, der die Einheit des Alten mit dem Neuen Testament als eine Heilige Schrift und die ekklesiale Dimension des Kanons zum Ausdruck bringt.

Sowohl bei der allgemeinen, als auch bei der spezifischen Einführung zu den Büchern des Neuen Testaments, diskutiert der Autor aufschlussreich die Position der frühkirchlichen Tradition und den Ansatz der Vertreter der „westlichen“ historisch-kritischen Interpretation. Er fordert somit die Leser zu einer besseren Einschätzung der historischen und theologischen Qualität des Kanons des Neuen Testaments, sowie der ekklesialen Interpretation auf, die heftig in der historisch-kritischen Interpretation des Westens diskutiert werden. Professor Nikolakopoulos wendet bei diesem Versuch eine klare Argumentation mit einem einfachen Stil an, sodass der Leser die Gedanken des Autors leicht mitverfolgen kann. Hinweise auf weiterführende Literatur wären allerdings hilfreich.

Ferner geht der Autor in der Einleitung über die vier kanonischen Evangelien davon aus, dass die Evangelisten keine ausführliche Biographie, sondern eine Botschaft bezüglich des Heilsplans Gottes in Christus zu vermitteln suchen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Autoren der vier Evangelien jene sind, welche durch die frühkirchliche Überlieferung bezeugt werden. Im Fall der Autorschaft des Johannesevangeliums stellt er massiv die moderne Tendenz in Frage, ein Zitat des Papias als Beleg für die Annahme zu gebrauchen, dass nicht der Zebedaide, sondern der Presbyter Johannes der Verfasser des Johannesevangeliums sei. Das Argument von Nikolakopoulos, dass Papias mit seiner Notiz „keine Stellung zur Verfasserfrage des Johannes-Evangeliums zu nehmen gedenkt“ (S. 179) scheint sehr plausibel.

In seinen Einleitungsfragen zum Corpus Paulinum folgt Nikolakopoulos der traditionellen frühkirchlichen Ansicht, gemäß der alle Briefe dieses Corpus (mit Ausnahme des Hebräerbriefts) unumstritten paulinisch sind. Den Grund für diese Annahme sieht er als Prinzip der orthodoxen Auslegungstradition: „Die Orthodoxen bleiben sowieso nicht bei der Frage der Echtheit stehen, sondern betrachten die überlieferte Kanonizität als einen entscheidenden Faktor für den authentischen Glaubensrahmen dieser Schriften“ (S. 220). Man bemerkt, dass die orthodoxe, sowie die patristische Paulusinterpretation nicht den historischen, sondern den ekklesialen bzw. kanonischen Faktor bei der Einschätzung der Schriften des Corpus Paulinum in den Vordergrund stellt. Wenn jedoch die Einleitungswissenschaft vor allem ein „historisches Fach“ ist, bleibt eine wichtige Frage offen: Wie lassen sich die Unterschiede unter den Schriften des Corpus Paulinum historisch-kritisch erklären? Meines Erachtens würde eine historisch-kritische Einordnung der Briefe nicht ihre Kanonizität oder den „Glaubensrahmen“ schädigen, obgleich man manche Briefe nicht Paulus, sondern der Paulusschule zuschreibt.

Professor Nikolakopoulos behandelt ebenso auch die Einleitungsfragen der Katholischen Briefe. Sehr interessant ist die Darstellung der „altkirchlichen Bezeugung“, so Nikolakopoulos, welche der Autor nicht nur für diese Texte, sondern für alle Bücher des Neuen Testaments in den Vordergrund stellt. Es ist festzustellen, dass die Autorschaft dieser Briefe (mit Ausnahme des 1. Petr. und 1. Joh.) auch ein umstrittenes Thema der frühen Kirche war. Das Gleiche gilt für das letzte kanonische Buch, die Offenbarung des Johannes, welches der Autor als prophetisches Buch versteht. Nikolakopoulos schildert sehr präzise

die theologischen Unterschiede zwischen der Offenbarung des Johannes und den übrigen jüdischen Apokalypsen. Die Klimax des Werkes von Nikolakopoulos befindet sich am Ende des Buches, im Exkurs, in dem er einen Ausblick zur orthodoxen Hermeneutik und zu ihrem Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese anbietet. Der Autor weist besonders auf die ekklesiale, die pneumatische und die existentielle Dimension des Zugangs eines orthodoxen Interpreten zum Wort der Schrift hin. Umso spannender ist das Argument zur Rolle der Väter in der orthodoxen Interpretation, dass die orthodoxen Exegeten nicht nur von den einzelnen Lektüren, sondern vor allem von der Hermeneutik der Väter profitieren (S. 309). Deswegen kann man Nikolakopoulos zu Folge moderne exegetische Ansätze auch mit der orthodoxen- bzw. patristischen Exegese kombinieren.

Abschließend könnte gesagt werden, dass der Autor sein Ziel erreicht, einen Zugang zum Neuen Testament mit einer orthodoxen Einleitung anzubieten. Es kann mit Hilfe dieser Lektüre ein klares Bild über die traditionelle orthodoxe Position zu wichtigen Fragen bezüglich der Entstehung des neutestamentlichen Kanons, sowie elementarer Einleitungsthemen zu den einzelnen Schriften des Neuen Testaments gewonnen werden. Für die Studenten wäre es entsprechend hilfreicher, wenn das Lehrbuch umfangreichere Sekundärliteratur anbieten würde. Zweifellos schafft das Buch viele interessante Anregungen, die als Grundlage für konstruktive Diskussionen nicht nur auf einer interkonfessionellen, sondern auch innerorthodoxen Ebene dienen könnten.

Athanasios Despotis, Bonn

Ivan Moody / Maria Takala-Roszczenko (eds.), Church, State and Nation in Orthodox Church Music. Proceedings of the Third International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland 8-14 June 2009, (The International Society for Orthodox Church Music-ISOCM 3), Jyväskylä, 2010, 368 S., 37 USD (ISBN: 978-952-99883-2-7)

Die enge Verbindung zwischen Lehre, Praxis und Hymnographie des byzantinischen Kultus ist eines der augenfälligsten Merkmale der Orthodoxen Kirche. Für die aktuelle Auswertung alter Schätze des ostkirchlichen Gesangs initiierte Ivan Moody die „Internationale Sozietät für Orthodoxe Kirchenmusik“ (The International Society for Orthodox Church Music - ISOCM), die bei ihren Symposien die besten Musikwissenschaftler des Fachs versammelt.

Der vorliegende Band bietet einem breiteren Publikum Zugang zu den meisten Referaten der dritten Versammlung der Sozietät in Joensuu vom 8. bis zum 14. Juni 2009. Sicher können die 32 Aufsätze im Rahmen dieser Rezension gar nicht diskutiert oder nur erwähnt werden, obschon jeder Beitrag einen markanten Aspekt ostkirchlicher Musik darzustellen vermag. Hier sollen überwiegend diejenigen Autoren erwähnt werden, deren Artikel sich am meisten mit dem interessanten Thema der Konferenz („Church, State and Nation in Orthodox Church Music“) beschäftigen, da dieses Thema, laut Ivan Moody's Vorwort, sicherlich „provokativ“ für die Orthodoxe Kirche sein sollte. (S. 5)

Ein rascher Überblick über das Inhaltsverzeichnis bestätigt die Schwierigkeit der meisten Autoren, sich mit dem Thema zu befassen. Jedoch kann ein Aufsatz hervorragend als Beispiel hervorgehoben werden, weil der Autor genau die Konstituierung einer nationalen kirchlichen Musik diskutiert, dann aber in Frage stellt. Gemeint ist *Costin Moisil* und sein Beitrag

über die Schaffung einer nationalen Kirchenmusik in Rumänien („The Making of Romanian National Church Music 1859-1914“, S. 225ff.).

In diesem kurzen, aber prägnanten Artikel wird deutlich, dass die Idee einer nationalen Kirchenmusik in engem Zusammenhang mit den Anstrengungen des 19. Jahrhunderts für das Erstarken neuer Staaten in Osteuropa steht. 1859 ist für Rumänien das wichtige Datum der Vereinigung des östlichen mit dem südlichen Teil des heutigen Landes, wobei das Jahr 1914 neue Möglichkeiten eröffnete, später (1918) auch den westlichen Teil (Siebenbürgen) einzugliedern. Diese essenziellen Ereignisse der neueren Geschichte Rumäniens scheinen eine wichtige Rolle auch für die Kirchenmusik gespielt zu haben.

Nachdem Moisil kurz die Situation der Kirchenmusik im Osten und Süden Rumäniens zusammengefasst hat - für Siebenbürgen gelten Spezifika, die der Autor hier bewusst außer Acht lässt, führt er die Diskussion durch eine interessante Differenzierung in zwei Abschnitte des Aufsatzes auf dem Höhepunkt, die er „Imagining a National Church Music“ (S. 227ff.) bzw. „Working Towards a National Church Music“ (S. 228ff.) nennt. Obwohl Moisil den nationalen Charakter rumänischer Kirchenmusik „virtuell“ betrachtet und von Bischöfen und Staatsmännern als „ausgedacht“ bezeichnet, insbesondere nach 1870, konstatiert er, dass der nationale Charakter trotzdem erfolgreich mithilfe staatlicher finanzieller Unterstützung in die tägliche liturgische Praxis der Kirche übergegangen ist; und das in einer Kirche, die sich selbst auf dem Weg vollständiger „Nationalisierung“ und Distanzierung vom Ökumenischen Patriarchat befunden hatte.

Die führende Rolle bei der Erfüllung dieses nationalen Anliegens wurde hauptsächlich von Übersetzern gespielt, die eine große Zahl von liturgischen Hymnen und Texten ins Rumänische übertragen haben. Moisil bestreitet die Relevanz und die Wichtigkeit dieser Übersetzungen gar nicht, will aber auch auf die negative Seite dieses Prozesses hinweisen:

„The History of Romanian chant ceased to be seen as part of common Orthodox tradition, stress being put on the indefatigable fight of Romanians for chant in their language. Chant translators became heroes of the nation; national character was seen as the main cause for the transformation of chants.“ (S. 227)

In der Durchführung der o. g. Pläne musste die lokale Kirchenmusik von den fremden Merkmalen (griechisch, türkisch, russisch, u. a.) „gereinigt“ werden (S. 228), wozu der Staat Klöster schloss und entsprechend Bischöfe, Lehrer und Veröffentlichungen förderte, die mit der Ideologie übereinstimmten.

Laut der Meinung Moisils kann jedoch die „Reinheit“ dieser neuen Nationalmusik nach einem Jahrhundert nicht bestritten werden:

„Romanian Church music felt the influence of nationalism. The state had an important role in the processes of imagining a national music, creating a repertoire and spreading it through all Romanian churches. It is worth noting that this repertoire gathered pieces of diverse origins and styles, most of them new and rather facile. Despite of their diversity and faint resemblance to the old chant, they came to be acknowledged as pure national Romanian music.“

Er erörtert das sensible Problem einer nationalen Kirchenmusik nicht weiter, aber die Daten und die reichen Fußnoten sprechen einigermassen für sich. Darüber hinaus überschreitet dieses Thema die Zuständigkeit eines Musikwissenschaftlers, weswegen davon auszugehen ist, dass es genügt, wie auch der Autor des Buches behauptet: „conclusions have not necessarily been reached. Minds and hearts we hope have been opened, however.“ (S. 5)

Ähnliche Beiträge zu den anderen orthodoxen Ländern werden exemplarisch erbracht, die meisten aber beziehen sich nur einseitig auf einzelne Aspekte des komplizierten Prozesses der Schaffung einer nationalen Kirchenmusik, indem entweder ein repräsentativer Autor und sein Werk untersucht wird (Bulgarien: *Ivan Moody*, „Tradition and Creation in Bulgarian Orthodox Church Music: The Work of Petar Dinev“, S. 232ff.) oder die Wirkung einer Sozietät für Kirchliche Musik (Serbien: *Vera Carina*, „The Serbian Church Singing Society of Pančevo as Part of Serbian Culture“, S. 242ff.), wie auch der Einfluss entsprechender Veröffentlichungen in den letzten Jahrhunderten (Russland: *Nina Zakharina*, „Investigation into Russian Liturgical Chant Books of the 17th – 21th Centuries“, S. 254ff.).

Als Gegenbeispiel im Hinblick auf den Verzicht auf die Untersuchung der Ursprünge der Kirchenmusik im o. g. Prozess, kann der Aufsatz von *J. Olkinuora* („Archbishop Paul and the Quest for Finnish Orthodox Church Singing“, S. 300ff.) gelten, der die Aktivität des Erzbischofs Paul von Finnland darstellt. Das vorgestellte Modell wurde, so der Autor, in der Orthodoxen Kirche Finnlands leider nicht weiter übernommen, obwohl Paul „actively tried to create a national church music tradition without forgetting its ancient roots.“ (S. 305) Deswegen beschreibt Olkinuora mit bedauerndem Tonfall die heutige Situation der Kirchenmusik folgendermaßen:

„Nowadays the most popular way to create Finnish church music is to compose entirely new melodies – but too often the old melodic traditions are forgotten and the new compositions do not fit the liturgical life of the Church.“

Beachtet man das Plädoyer der meisten Artikel für die Quellen und den geografischen Raum, so könnte die Frage gestellt werden, wo die Aufsätze über die griechisch-byzantinische Musik der alten und der gegenwärtigen Kirche geblieben sind. Denn viele Beiträge beschäftigen sich intensiv mit der slawischen Tradition, wie die Musik in Galizien (S. 88ff.), Feste der Ruthener (S. 76ff.), Klöster Supraśl (S. 114ff.), Walaam (S. 203ff.) und Hilandar (S. 51ff.). Es fehlen nicht einmal die Einflüsse byzantino-slawischer Tradition in Mexiko (S. 153ff.) oder in den anderen christlichen Konfessionen (S. 347ff.).

Trotz des außer Acht Lassens der griechischen Tradition, die hoffentlich in Zukunft auch einen Platz in Diskussionen der ISOCM finden wird, verliert die Sozietät nicht den internationalen Charakter und kann tatsächlich dazu beitragen, über die verschiedenen herauskristallisierten und oft zu stark verselbständigten Traditionen neu nachzudenken.

Wenn auch die wissenschaftlichen Beiträge über die Musik des Tempels in der apostolischen Zeit beachtet werden (S. 27ff.), beispielsweise über die Hl. Cecilia als Patronin der Kirchenmusik (S. 40ff.) oder die bedeutenden Studien über Octoechos und Anastasimatarion (S. 122ff.), sowie Triodion (S. 131ff.), muss zweifelsohne die Erscheinung eines solchen Bandes, aber auch die ganze Arbeit der ISOCM herzlich begrüßt werden; denn Ivan Moody und das Engagement aller Mitwirkender jeder Konferenz dieser Art bringt Menschen und Traditionen zusammen, die sonst leider selten in Kontakt mit einander kommen.

Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass die Musik in der Orthodoxen Kirche eine sehr bedeutende Rolle spielt. Ein Nachdenken über das, was verschiedene Traditionen trennt und unterscheidet, bzw. zusammenführt, sollte immer von Seiten aller Fächer der orthodoxen Theologie willkommen geheißen werden.

Alexandru Ioniță, München

Παναγιώτης Γ. Φούγιας, Κωνσταντίνος Ν. Καλλίνικος. *Μέγας Οικονόμος και Πρωτοπρεσβύτερος της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης-Παδεία 2010, 480 Σ., 27,80 € (ISBN: 960-457-310-1)*

Ευπειθής ών στην προτροπή του Απ. Παύλου “μνημονεύετε τών ἡγουμένων ὑμῶν ἐν τῇ πίστει,, (Εβρ. ιγ' 7), ο συγγραφέας του ογκώδους έργου με τον τίτλο “Κωνσταντίνος Ν. Καλλίνικος. Μέγας Οικονόμος και πρωτοπρεσβύτερος της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας,, ἐγκριτος θεολόγος, Επίτιμος Σχολικός Σύμβουλος Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης, αριστούχος απόφοιτος της Θεολογικής Σχολῆς της Χάλκης, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Manchester (Μαγχεστρία), Καθηγητής της Φιλοσοφίας της Θρησκείας και Συγκριτικής Θρησκευολογίας στο Πανεπιστήμιο Addis Ababa (1970-1975), κυκλοφορεί το έργο του ἐξ αἰτίας μίας διτλῆς ἐπετείου. Πρώτον, το 2010 συμπληρώνονται 150 ἔτη ἀπὸ τῆς ἀνεγέρσεως τοῦ Ι. Ναοῦ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου Manchester και, δεύτερον, τὴν ἰδίᾳ χρονίᾳ συμπληρώνονται 70 ἔτη ἀπὸ τῆς εἰς Κύριον ἐκδημίας τοῦ Κωνσταντίνου Καλλινίκου. Με τον τρόπο αυτό, μέσω του Κ. Καλλινίκου και του συγγραφέα του βιβλίου, δημιουργείται ἓνας πνευματικὸς δεσμὸς μεταξύ τῶν Αλατσάτων και τοῦ Manchester.

Το ἔργο ἀποτελεῖ το ἀπαύγασμα τῶν ἐρευνητικῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ συγγραφέα, ο ὁποῖος ἐνσταλάζει ὅλη τὴν πολυετὴ ἐμπειρία τοῦ κατὰ τὴ μακρὰ και γόνιμη θητεία τοῦ στα παλαιῶτα Πατριαρχία τῆς Ανατολῆς. Τόσο στο παλαιότερο ἔργο τοῦ “Ἀθῆνα-Φανάρι. Παραλειπόμενα,, (Θεσσαλονίκη 2006), ὅσο και στο μεταγενέστερο πόνημά τοῦ “Μεθόδιος. Ο ἀδικημένος ἱεράρχης,, (Θεσσαλονίκη 2008), ἐκδομένα και τὰ δύο ἀπὸ τὸν ρέκτη Ἀντώνιο Μαλλιάρη, ο Π. Γ. Φούγιας ἐκφράζει ὄχι μόνο τὸν σεβασμὸ τοῦ στο Οικουμενικὸ Πατριαρχεῖο και στὴ Μεγάλῃ τοῦ Χριστοῦ Εκκλησία, ἀλλὰ ἐκθέτει με ὀξὺ πνεῦμα και ἀντικειμενικότητα τὶς διορθόδοξες και διεκκλησιαστικὲς σχέσεις.

Στο παρὸν ἔργο κατορθώνει ο συγγραφέας νὰ ἐξιστορήσῃ τὸν βίο τοῦ Κ. Καλλινίκου, τὸ ἀξιόλογο ποιμαντικὸ και συγγραφικὸ ἔργο τοῦ, ὅπως αὐτὸ ἐμφανίζεται στα πολυπληθῆ ἄρθρα τοῦ και βαθυστόχαστα βιβλία τοῦ, ἀλλὰ κυρίως μέσα ἀπὸ τὶς βιβλιοκρισίες ποῦ ἔγραψαν κορυφαῖοι θεολόγοι γιὰ τὸν Κ. Καλλνίκο, ἀποτυπώνοντας με τὸν τρόπο αὐτὸ τὴ βαθειὰ ἐκτίμηση και ἀποδοχὴ ποῦ εἶχε τὸ ἔργο τοῦ.

Τὸ ἔργο σύγκειται ἀπὸ δύο ἀνισομεγέθη Μέρη. Τὸ Μῆρος Α' “Ο Μέγας Οικονόμος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Εκκλησίας Κ. Καλλίνικος,, (σς. 21-187) ἀποτελεῖται ἀπὸ δεκαεπτὰ κεφάλαια- ἐνόητες. Γεννημένος στα Αλάτσατα τῆς Ερυθραίας τὸ 1870, ο Κ. Καλλνίκος, παιδί πολύτεκνης οἰκογένειας με ἄλλα τρία ἀδελφία, ἔλαβε τὴν ἐγκύκλια παιδεία τοῦ στα σχολεῖα τῆς γενέτειράς τοῦ, καθὼς και στὴν περίφημη “Ἀναξαγόρειο Σχολή,, τῶν Βρυούλων. Εσπούδασε τὴν ἱερὰ ἐπιστήμην τῆς Θεολογίας στὴ γεραρὰ Θεολογικὴ Σχολή τῆς Χάλκης, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπεφοίτησε με παναριστεία τὸ 1896. Λαϊκὸς ὢν προσελήφθη ὡς ἱεροκλήρυκας ἀπὸ τὴ Θρησκευτικὴ Ἀδελφότητα τῆς Σμύρνης “Εὐσέβεια,,. Ἐκεῖ διέπρεψε ὡς ἱεροκλήρυκας, κατηχητής και καθηγητής ἐπὶ ἀρχιερατείας τοῦ Μητροπολίτου Σμύρνης Βασιλείου. Ἦταν πνευματικὸ ἀνάστημα τοῦ Γερμανοῦ Καραβαγγέλη (1863-1935), Ἐπισκόπου Χαριουπόλεως (1896-1900), κατόπιν Μητροπολίτη Καστορίας (1900- 1908), εἰτα Ἀμασειᾶς (1908-1922), στὴ συνέχεια Ἰωαννίνων (1922-1924) και τελικὰ Κεντρῶς Ευρώπης (1924-1935), ἀπὸ τὸν ὁποῖο χειροτονήθηκε Διάκονος και Πρεσβύτερος.

Ἡ διεξοδικὴ περιγραφή τοῦ βίου και τῆς δράσεως τοῦ Κωνσταντίνου Καλλινίκου δίδει τὴν ευκαιρία στον συγγραφέα νὰ προβεῖ και σὲ μία πνευματικὴ ἱστορία τῶν Αλατσάτων. Εἰδικότερα, ἓνας μεγάλος ἀριθμὸς κληρικῶν ποῦ στελέχωσαν τὴν Εκκλησία τῆς Ἑλλάδος, τὴν Εκκλησία τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας και τὴ Διασπορά καταγόταν ἀπὸ τὰ Αλάτσατα. Παράλληλα, ο συγγραφέας ἀναδεικνύει τὴ συμβολὴ τῶν Μεγάλων Εὐεργετῶν στὴν οικονομικὴ ἐνίσχυση τοῦ Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἐτσι, ὅταν κατεστράφη ἡ Θεολογικὴ Σχολή τῆς Χάλκης ἀπὸ τὸ σεισμὸ τῆς 28^{ης} Ἰουνίου 1894 και οἱ

σπουδαστές αναγκάστηκαν να αποχωρήσουν οίκαδε, εμφανίστηκε ο Μέγας Ευεργέτης του Γένους και της Εκκλησίας Παύλος Στεφάνοβιτς, ο οποίος κατόπιν προτροπής του φίλου του Μητροπολίτου Ηρακλείας Γερμανού Καβακοπούλου (Βαλατά Φαναρίου 6.12.1835-ΚΠολις 1920), του μετέπειτα Οικουμενικού Πατριάρχου Γερμανού Ε' (28.1.1913-12.10.1918), ανέλαβε την δαπάνη για την ανοικοδόμηση του κτηρίου της Θεολογικής Σχολής της Χάλκης, επί πατριαρχείας Ανθίμου Ζ' (Τσάτσου) (Φιλιατά 1828/32-ΚΠολις 5.12.1913, πατριάρχ. 20.1.1895-29.1.1897).

Η φήμη που είχε αποκτήσει ο Καλλίνικος ως ιεροκήρυκας και κατηχητής στην ΚΠολη, όχι μόνον μεταξύ των Ελλήνων, αλλά και των χριστιανών των άλλων δογμάτων που διαβιούσαν στη Βασιλεύουσα, ωδήγησε τον Οικουμενικό Πατριάρχη Ιωακείμ Γ' τον Μεγαλοπρεπή (α' πατρ. 4.10.1878-30.3.1884, β' πατρ. 25.5.1901-13.11.1912), να μεταθέσει τον Καλλνίκο τον Δεκέμβριο του 1904 στην κενωθείσα θέση του ιερατικώς προϊσταμένου του Ι. Ναού του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου Manchester. Είναι η απαρχή της δεύτερης και ένδοξης πατριαρχείας του Ιωακείμ, ο οποίος οραματίζεται την Εθναρχούσα Εκκλησία και μεταξύ άλλων επιθυμεί μία στενότερη προσέγγιση των Εκκλησιών Ανατολικής Ορθοδόξου και Αγγλικανικής. Ο Κ. Καλλνίκος δικαίωσε με το έργο του, από τη νέα του θέση στην Ελληνική Κοινότητα του Manchester, τους οραματισμούς του Ιωακείμ Γ'. Ετσι, όταν το Μάρτιο του 1922 θα ιδρυθεί από τον Οικουμενικό Πατριάρχη Μελέτιο Μεταξάκη η Αρχιεπισκοπή Θυατείρων, ο εκλεγμένος τον Μάιο του 1922 ως πρώτος Αρχιεπίσκοπος Θυατείρων Γερμανός Στρηνόπουλος θα βρει στο πρόσωπο του Καλλνίκου έναν άξιο βοηθό και συμπαραστάτη. Θα είναι μάλιστα εκείνος που θα προτρέψει τον Καλλνίκο να γράψει την ιστορία της ελληνικής κοινότητας του Manchester, ένα έργο που έμεινε ανέκδοτο και εξεδόθη μόλις το 1968 από τον Αρχιμ. Μεθόδιο Φούγια (1924-2006), ιερατικώς προϊστάμενο του ίδιου ναού κατά τα έτη 1960-1966.

Το έργο του Καλλνίκου έτυχε πολλών βραβείων και διακρίσεων. Το 1930 ο Οικουμενικός Πατριάρχης Φώτιος Β', ο Μανιάτης (Πρίγκηπος 16.11.1874-ΚΠολις 29.12.1935, πατριάρχ. 7.10.1929-29.12.1935), του απένειμε το οφίκιο του Μεγάλου Οικονόμου της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, επιβραβεύοντας με τον τρόπο αυτό το περισπούδαστο έργο του "Ιερός Ύαλτήρ... Η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, αναγνωρίζοντας τη συμβολή του στα Θεολογικά Γράμματα, του απένειμε τον τίτλο του επιτίμου διδάκτορος της Θεολογίας το 1933, το μοναδικό τίτλο που απένειμε εκείνη τη χρονιά. Τέλος, η Ακαδημία Αθηνών βράβευσε κατά την πανηγυρική συνεδρία της 24^{ης} Μαρτίου 1940 το έργο του "Σολομώντος Άσμα Ασμάτων...".

Το Μέρος Β' "Κείμενα (Βιβλιοκρισίες-Αρθρα)", (σσ.189-422) περιλαμβάνει δημοσιεύματα του Καλλνίκου, τα οποία με περισσή επιμέλεια συνέλεξε ο συγγραφέας από τα πλέον έγκριτα θεολογικά περιοδικά, όπως *Πάνταινος* (Αλεξάνδρεια), *Εκκλησιαστικός Φάρος* (Αλεξάνδρεια), *Ανάπλασις* (Αθήνα), *Εκκλησιαστική Αλήθεια* (ΚΠολις) και *Νέα Σιών* (Ιεροσόλυμα). Επιπλέον, περιλαμβάνει βιβλιοκρισίες των έργων του Καλλνίκου.

Φωτογραφικό υλικό ιεραρχών από τα Αλάτσατα και Ευρετήρια κατακλείουν τη μελέτη. Ο Π. Γ. Φούγιας εκπληρώνει με το έργο αυτό μία υποχρέωση. Σπουδαγμένος και ο ίδιος στο Manchester κατά το πρώτο ήμισυ της δεκαετίας του 1960, συναναστράφηκε με ανθρώπους που γνώρισαν εκ του σύνεγγυς τον Κ. Καλλνίκο. Το έργο που μας παρέδωσε αποτελεί σέμνωμα για τα Θεολογικά Γράμματα και ξεχωριστή τιμή για ένα διανοούμενο εξ Αλατσάτων. Συγχαρητήρια οφείλονται στον εκδοτικό Οίκο Μαλλιάρης-Παιδεία για την καλαίσθητη έκδοση του τόμου.

Christos P. Baloglou, Athen

Heinrich de Wall, Stefan Muckel, Kirchenrecht. Ein Studienbuch, 2. Aufl., München: Verlag C.-H. Beck 2010, 378 S. (ISBN 978-3-406-60102-6), 32,90 EUR ¹

Das vorliegende Lehrbuch richtet sich primär an all diejenigen, die entweder fachlich oder in ihrer Berufspraxis mit dem Kirchenrecht konfrontiert werden, insbesondere aber an die Studenten der Rechtswissenschaft, die ein kompaktes Nachschlagewerk über das Kirchenrecht der in Deutschland existierenden großen christlichen Kirchen und Konfessionen benötigen. Es möchte damit eine Lücke in der juristischen Lehrbuchliteratur schließen, weil bisher ein Lehrbuch über das katholische und evangelische Kirchenrecht in einem Band vereint fehlte. Außerdem werden diese zwei Hauptteile des Buches, angepasst an die Bedürfnisse der Juristen, nicht isoliert, sondern in Zusammenhang mit den historischen Grundlagen des Kirchenrechts und dessen Einbettung in das Staatskirchenrecht (§§ 8-15) präsentiert. Sowohl das katholische (§§ 16-23) als auch das evangelische Kirchenrecht (§§ 24-46) werden in ihrer heute geltenden Form dargestellt und dadurch wird auch die Ökumene angemessen berücksichtigt. Diese vier Teile bestehen aus insgesamt 46 Paragraphen. Neben einem gut gegliederten Inhaltsverzeichnis verfügt das Werk über ein verständliches, interessantes Vorwort. Dass das Staatskirchenrecht, das katholische Kirchenrecht und das evangelische Kirchenrecht in einem Werk so umfangreich beleuchtet werden, spricht für die Einzigartigkeit dieses Buches

Nach einer Einführung über die praktische Relevanz und den Begriff des „Kirchenrechts“ (§ 1), welcher anhand der allgemein gehaltenen Formulierung – „die Gesamtheit der durch eine Kirche kraft ihrer Selbstbestimmung gesetzten Rechtsnormen“ (S.1) zu bezeichnen ist –, folgt ein ausführlicher Rückblick auf die Historie des Kirchenrechts.

Der erste Teil, verfasst von Prof. Dr. Heinrich de Wall, der sich auf die historischen Grundlagen beschränkt, beschreibt die Entwicklung des Kirchenrechts in einer sich zunehmend verrechtlichenden und institutionalisierenden Kirche der Antike. In diesem Abschnitt werden die Herausbildung von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, die rechtliche Stellung der Ökumenischen Synoden und die monokratische Rechtsinstitution des Papsttums skizziert. Der kirchenrechtshistorische Grundsatz „ecclesia vivit lege Romana“ wird anhand der Entwicklung zur Staatsreligion, der Übernahme der imperialen Diözesan- und Provinzeinteilung, dessen Territorialbegriffe bis heute weiter verwendet werden, der Rechtsform des „Cäsaropapismus“ und der Rezeption des „Corpus Iuris Civilis“ Justinians durch das römisch-kanonische Recht im 12. Jh. verdeutlicht.

Die enge Verflechtung von Kirche und weltlicher Herrschaft setzt sich im Mittelalter (§ 3) fort. Das Lehrbuch bietet in diesem Paragraphen einen Überblick über die kirchliche Adaption von fränkisch-germanischem Recht („Eigenkirchenwesen“ und die daraus resultierende „Laieninvestitur“), über das ottonisch-salische Reichskirkensystem, über den Investiturstreit und dessen Beilegung im Wormser Konkordat (1122). Das 1140 ent-

¹ In der Zeit des Druckes der Zeitschrift wird eine **Nachauflage** des Buches gedruckt. In dieser 3. überarbeiteten Auflage 2012 werden nach den Angaben der Webseite des Beck-Verlages (<http://www.beck-shop.de>) schwerpunktmäßig die Aktualisierungen bei den Organisationsstrukturen der EKD, die neue Sozialenzyklika des Vatikans, sowie weitere Erkenntnisse zum Reichskonkordat von 1933 berücksichtigt.

standene, den Rechtsstoff systematisierende und die Kanonistik begründende „*Decretum Gratiani*“, sowie der 1298 herausgegebene „*Liber Sextus*“, die „*Clementinen*“, als auch die „*Extravagantes Ioannis XXII.*“ und die „*Extravagantes Communes*“ werden bezüglich ihrer Entstehung und ihrer Zusammenführung zum 1582 amtlich publizierten „*Corpus Iuris Canonici*“ (CIC) erläutert.

Der Wandel, den die Reformation und das konfessionelle Zeitalter (§ 4) mit sich brachten, wird weniger historisch als vielmehr hinsichtlich seiner zahlreichen kirchenrechtlich-organisatorischen Umbrüche dargestellt, was es dem Leser erleichtert, die wichtigen Etappen nachzuvollziehen. Der Autor stellt dabei die besondere rechtliche Relevanz des Wandels im Amtsverständnis – Hierarchie mit zwei Gewalten gemäß *ius divinum* in der Römisch-katholischen Kirche hin zur Kirchengewalt der Wortverkündigung und der Verwaltung der Sakramente seitens der Reformation heraus. Die Zwei Reiche und Zwei Regimente(n) Lehre – „[z]um wahren Glauben führt nur das Wort, nicht weltliche Zwangsgewalt“ (S. 25) – und das daraus resultierende Bestehen kirchlicher Einheit in evangeliumsgemäßer Predigt und Sakramente, wobei Organisationsformen und rechtliche Ordnungen divergieren können, bilden weitere bedeutende protestantische kirchenrechtliche Grundsätze. Ein kirchenrechtlicher Einschnitt erfolgte im Augsburger Religionsfrieden, den hierbei entscheidenden §§ 15 und 16, die das Konfessionsrecht dem zuständigen Landesherrn zuschreiben („*cuius regio, eius religio*“) und § 24, der dem Bürger das Recht der Emigration aus religiösen Gründen einräumte, sowie im „landesherrlichen Kirchenregiment“. Zwei wichtige Verwaltungsinstanzen damaliger evangelischer Kirchenordnung – sowohl das Konsistorium als „Leitungsbehörde der evangelischen Territorialkirche“ (S. 30) als auch das Amt des Superintendenten werden u.a. in ihrem Bezug zum Landesherrn als „*summus episcopus*“ erläutert. Das Konzil von Trient (1545-1563) spiegelt sich in seinen wichtigen kirchenrechtlichen Neuerungen, so z.B. die bis heute gültige Eheschließungsform, die Einrichtung von Nuntiaturen, der Einrichtung der römischen Inquisition als oberstem Glaubensgericht etc., wider.

Der Westfälische Frieden leitet § 5 – Staat, Kirche und Kirchenrecht im 17. und 18. Jahrhundert – des historischen Rückblicks ein. Im Osnabrücker Friedensvertrag finden sich wichtige kirchenrechtliche Änderungen, die den Minderheitenschutz garantieren, so z.B. die „Normaljahresregelung“, die generelle Duldung der anderen Konfession und die Ersetzung der Mehrheitsbeschlüsse im Reichstag durch gütlichen Vergleich. Der weitergehende Prozess der „Verstaatlichung“ der protestantischen Kirche, wie auch die Spannung zwischen „Territorialismus“ und „Kollegialismus“, welcher die Kirche als eine Gemeinschaft wie jede andere und nicht als von oben gestiftet betrachtet, finden, wie auch der österreichische „Josephinismus“, Erwähnung.

§ 6, der kirchenrechtliche Ereignisse des 19. Jahrhunderts darstellt, beginnt mit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803, beschreibt das Ende der Reichskirche und die Voraussetzungen für Konkordate und Circumscriptionsbullen. Wichtige Schritte zur Selbstbestimmung der Kirche (Trennung von Kirche und Staat) werden angeführt, wie die Bildung von Synoden zur innerkirchlichen Gesetzgebung evangelischerseits, das I. Vatikanische Konzil mit den einschneidenden Dogmen des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kulturkampf, aus dem z.B. die Zivilehe hervorging. Der Paragraph schließt mit der Entwicklung zur Promulgation des CIC, welcher gemäß seinem Schema – *persona res actiones* – römischem Recht folgt (17.05.1917).

§ 7 beschreibt die kirchenrechtlichen Entwicklungen im 20. Jahrhundert. So bilden die Weimarer Reichsverfassung, die Trennung von Kirche und Staat, die Kirchen als

Körperschaften des Öffentlichen Rechts, der Beginn eines eigenen vom Landesherrn unabhängigen evangelischen Kirchenrechts, die katholischen Konkordate mit dem Hl. Stuhl und die Kirchen in der NS-Zeit wichtige Entwicklungslinien bis zur Mitte des Jahrhunderts. Das II. Vaticanum mit der anschließenden Promulgation des neuen CIC (25.01.1983) stellt den kirchenrechtlichen Höhepunkt der zweiten Hälfte des 20. Jh. dar. Zudem werden u.a. die Entstehung der EKD, die Leuenberger Konkordie und der Loccumer Vertrag als wichtige Stationen evangelischer Rechtsentwicklung dargestellt. Der Lissabonner Vertrag vom 01.12.2009, welcher auch ein EU-Religionsrecht enthält, schließt den historischen Teil ab und weist zugleich auf die zukünftige Aufgabe der Kirchen hin, sich auch rechtlich in Europa zu positionieren.

Der zweite Teil, d. h. § 8 – § 15, bietet dem Leser einen groben Überblick über das Verhältnis zwischen kirchlichem und staatlichem Recht und erläutert die rechtlichen Rahmenbedingungen. Das Faktum der Problematisierung des Begriffes des „Staatskirchenrechtes“ als solches (S. 60) und im Gegensatz zum neuen (meiner Meinung nach zutreffenderen Begriff des „Religionsverfassungsrechtes“) erlaubt dem Leser, eine produktive und verständliche Einleitung in das Wesen dieser Problematik und somit weiter in das Selbstverständnis des Kirchenrechtes zu bekommen. Die Einführung in das Europarecht, in den Begriff der Religionsfreiheit und damit verbunden in das Grundgesetz stellen die staatskirchenrechtlichen Fundamente dar bzw. bieten den Rahmen für die Entwicklung des Kirchenrechtes in Deutschland, die dem Leser vermittelt werden. Dieser Teil ist verhältnismäßig kurz und lässt viele Grundthemen des Staatskirchenrechtes (Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Sonntagsschutz usw.) unerwähnt. Die Teile, die hier fehlen, sind m. E. jedoch keine „vertieften Kenntnisse“ wie im Vorwort beschrieben, sondern unverzichtbare Basiskenntnisse für das Verständnis des Kirchen- und Staatskirchenrechtes als Gesamtmaterie. Man kann jedoch zu Gunsten der Entscheidung der Autoren, die Rechtsgeschichte ausführlicher als das Staatskirchenrecht zu präsentieren, sagen, dass das Ziel des Buches nicht darin besteht, das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland darzustellen, sondern nur kurz (gemäß der Überschrift des Kapitels) den „(staatskirchen-) rechtlichen Rahmen und die Grundlagen des Kirchenrechtes“ zu erläutern. Zu diesem Zweck wird in der Einführung (auf S. 59) auf die fachspezifischeren Lehrbücher des Staatskirchenrechtes und auf wichtige weiterführende Literatur verwiesen. Auch im Vorwort wird ausdrücklich auf das „Staatskirchenrecht“ von Axel Freiherr v. Campenhausen und Heinrich de Wall als notwendige Ergänzung zum vorliegenden Buch hingewiesen.

Der dritte Teil, der von Prof. Dr. Muckel verfasst wurde, beschäftigt sich mit dem katholischen Kirchenrecht. Hier liegen die Schwerpunkte besonders bei den Themen der Zugehörigkeit zur Römisch-katholischen Kirche mit den dafür geltenden ekklesiologischen Grundlagen und dazu vorgesehenen Regelungen im CIC, sowie die hierarchische Organisationsstruktur der Katholischen Kirche. Die Unterscheidung der höchsten Autorität der Kirche zwischen Papst und Bischofskollegium neben weiteren Kirchenorganen im Einzelnen bilden hierbei das grundlegende Fundament zum Verständnis des hierarchischen Kirchenaufbaus. In diesem Teil kommt vor allem der Vergleich zwischen kirchlichem Strafrecht und weltlichem Strafrecht zur Sprache.

Im vierten und letzten Teil setzt sich Prof. Dr. de Wall konkret mit dem evangelischen Kirchenrecht auseinander. § 28 beschäftigt sich mit dem evangelischen Grundverständnis des Amtes der Predigt und dem Verhältnis zwischen Gemeinde und Predigtamt und anderen Diensten in den Kirchen und vermittelt somit Grundlagen des evangelischen

Selbstverständnisses, die im Kirchenrecht ihren Niederschlag finden. Besonders erwähnenswert ist der dritte Abschnitt, in dem die Landeskirche und ihre Spezifika behandelt werden. Um den grundsätzlichen Aufbau der Evangelischen Kirche nachvollziehen zu können, werden die Besonderheiten des Landeskirchentums in Deutschland, darüber hinaus aber auch die Synoden und damit einhergehend das personale Leitungsamt erläutert. Gleichfalls interessant ist auch der Punkt über die Gerichtsbarkeit der Evangelischen Kirche, da es unterschiedliche Gerichte für unterschiedliche Arten von Rechtsstreitigkeiten und differierenden Aufbau, Zuständigkeiten und Gerichtsverfassung zwischen den Landeskirchen gibt.

Für die Orthodoxe Kirche und für orthodoxe Theologiestudenten und Priester im deutschsprachigen Raum bietet dieses Buch eine hervorragende Möglichkeit, sich über die Kirchenrechtsordnung der „Schwesterkirchen“, der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche einen guten Überblick zu verschaffen. Zu kritisieren ist es jedoch, dass im Buch das Orthodoxe Kirchenrecht gänzlich fehlt. Die Orthodoxie und ihr Recht werden nicht einmal im geschichtlichen Teil oder in den Teilen des katholischen Kirchenrechts, wo mit der Orthodoxie identische Verfassungs- und Verwaltungsstrukturen beschrieben werden, erwähnt. Es gibt jedoch zahlreiche Argumente für die Einbeziehung des orthodoxen Kirchenrechts in einem für Juristen gedachten Lehrbuch:

a) Die Orthodoxie als „Kirche“ ist mit fast 1,3 Mio Mitglieder in Deutschland die mit Abstand drittgrößte christliche Konfession in Deutschland. Die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland als das Zentrale Verfassungsorgan der Deutschen Orthodoxen Kirche hebt immer die große Wachstumsrate der Orthodoxie hervor und verdeutlicht damit immer mehr die Bedeutung der Orthodoxie und ihres Kirchenrechtes.

b) Im Rahmen des „Geistes der Ökumene“ (wie es im Vorwort des Buches heißt) wäre die Orthodoxie fast unverzichtbar. Die Ähnlichkeiten ihres bischöflich-synodalen Systems mit entsprechenden Strukturen in der Römisch-katholischen Kirche und die seit mehreren Jahrhunderten geführten Dialoge mit beiden Großkirchen sind Argumente, welche die Rolle der Orthodoxie in diesem ökumenischen Kontext verdeutlichen.

c) Vier orthodoxe Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts (die russische Auslandskirche seit den 30-er Jahren), eine Tatsache, die die verfassungsrechtliche „Gewähr der Dauer“ für die Gesamtorthodoxie in Deutschland bestätigt. Die Orthodoxie ist damit ein integraler Bestandteil der deutschen christlichen Kirchenlandschaft geworden.

d) In der ersten Bemerkung auf der Webseite des renommierten Beck-Verlages (<http://www.lsw.beck.de/Link-Kirchliche-Rechtsgeschichte>) über die Präsentation des Buches wird etwas erwähnt, was auch ohne Weiteres auf die Orthodoxe Kirche übertragen werden kann. Die Orthodoxe Kirche „kann auf eine nahezu 2000-jährige Geschichte zurückblicken. Dabei hat sich ein jeweils kircheneigenes Recht entwickelt, das Organisation und Binnenbeziehungen der Kirchen regelt, aber auch das Verhältnis der Kirche zum Staat betrifft“. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn diese für Jahrhunderte gemeinsame kirchliche Tradition und Rechtsgeschichte nicht unbeachtet bliebe.

Die orthodoxen Leser und Kirchenbehörden, aber vor allem die Ökumene-Beauftragten der Orthodoxie im deutschsprachigen Raum profitieren von diesem Werk sehr. Sie haben ein Gesamtwerk der Kirchenrechtsordnungen der beiden großen Schwesterkirchen, wo sie immer nachschlagen und eine Lösung finden können. Das Buch eignet sich schließlich hervorragend für die Bedürfnisse von der Ökumene aufgeschlossen gegenüberstehenden deutschsprachigen orthodoxen Theologiestudenten in der ganzen Welt, die über Grundkenntnisse in

den Strukturen und den Grundlagen des Kirchenrechts der anderen Konfessionen verfügen müssen, damit sie überhaupt mit den anderen Konfessionen zusammenarbeiten können.

Anargyros Anapliotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Vollversammlung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

Vom 11. bis 13. November 2011 hielt die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) ihre Herbstvollversammlung in Berlin ab. Erstmals kam es zu einem Treffen zwischen dem damaligen Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, **Christian Wulff**, und der Gesamtheit der orthodoxen Bischöfe Deutschlands. Der orthodoxe Klerus erörterte auf seinem Jahrestreffen neben Fragen der Pastoral- und Öffentlichkeitsarbeit insbesondere das drängende Problem des orthodoxen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Es wurden zwei wichtige Positionspapiere zur Stellung der Orthodoxie in Deutschland beraten und verabschiedet. In einem gemeinsam verabschiedeten Hirtenbrief hielten die Bischöfe fest, dass der orthodoxe schulische Religionsunterricht für sie hohe Priorität hat. Zu den ökumenischen Gästen zählten Dr. **Rainer Maria Kardinal Woelki**, der römisch-katholische Erzbischof von Berlin, und Dr. **Markus Dröge**, der Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Geschlossen wurde die Vollversammlung mit der Feier der Göttlichen Liturgie in der russischen orthodoxen Christi-Auferstehungs-Kathedrale zu Berlin unter der Leitung des russisch-orthodoxen Erzbischofs **Longin** von Klin. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2011] 11f., s. Dokumente)

Internationale Tagung zu Ehren des Theologen John Meyendorff in Paris

Vom 9. bis 11. Februar 2012 fand im Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge in Paris eine internationale Tagung zu Ehren John Meyendorffs anlässlich seines 20. Todestages statt. **Jost von Rossum**, Professor für byzantinische Geschichte und Theologie am Institut Saint-Serge, hielt den Eröffnungsvortrag über Leben und Werk des Theologen und Kirchenhistorikers. In weiteren Vorträgen erhielten die Forschungsgebiete Meyendorffs Beachtung, und sein Sohn **Paul Meyendorff** wies nachdrücklich darauf hin, dass es seinem Vater in seinen Bemühungen einzig um die Einheit der Kirche und deren Wirkmächtigkeit in der Zeit ging. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2012] 14)

Sitzung der interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung der „Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche“

Am 22. Februar 2011 wurde im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf die Sitzung der interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung der „Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche“ eröffnet; die Kommission tagte bis zum 26. Februar 2011. Das Ökumenische Patriarchat hat für den 6. bis 13. Juni 2012 eine weitere vorkonziliare panorthodoxe Konferenz einberufen. Die ersten Vorbereitungen für eine „Große und Heilige Synode“ begannen in den siebziger Jahren und wurden in den Neunzigern wegen der historischen Umbrüche in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten sowie des Zerfalls von Jugoslawien ausgesetzt. Erst ein Treffen aller orthodoxen Kirchenvorsteher in Konstantinopel im Oktober 2008 ermöglichte die Wiederaufnahme jener Vorbereitungen

für das panorthodoxe Konzil. Dieses Konzil soll eine Vielzahl von aktuellen Fragen, wie z. B. die Organisation des kirchlichen Lebens in der heute weltweiten orthodoxen Diaspora oder innerkirchliche Rangfragen der Diptychen klären. Der Schweizer Metropolit **Ieremias** (Kaligiorgis), vorbereitender Sekretär des Konzils, räumte ein, dass bis heute die Tagesordnung des Konzils nicht feststeht; eine „enge Verwandtschaft“ zwischen dem bevorstehenden orthodoxen Konzil und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) sei durchaus erkennbar. Ursprünglich waren für die Tagesordnung mehr als einhundert Themen vorgesehen, sie wurden auf zehn reduziert. Das wichtigste scheint das Thema der Diptychen zu sein. Fraglich ist immer noch, ob Beschlüsse nach Mehrheitsprinzip oder mit Einstimmigkeit gefasst werden sollen. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 6f.)

8. Panorthodoxes Chortreffen in München

Am 4. März 2012, dem Sonntag der Orthodoxie, fand, auf Einladung der russisch-orthodoxen Christi-Auferstehungs-Gemeinde, in der katholischen Pfarrkirche St. Johannes Evangelist in München das 8. Panorthodoxe Chortreffen statt, bei welchem der offiziellen Wiederherstellung der Bilderverehrung im Jahre 843 gedacht wurde. Es waren mehr als 10 Chöre aus verschiedenen orthodoxen Gemeinden und Klöstern in und um München vertreten, die in ihren Sprachen Hymnen der vorösterlichen Fastenzeit sangen. Zu den etwa 400 Gästen zählte auch Erzbischof der russischen Auslandskirche **Mark** von Berlin und Deutschland. Das Grußwort hielt Erzpriester **Nikolaj Zabelitch**.

Die panorthodoxen Chortreffen finden seit dem Jahre 2005, auf Anregung der Studenten und Dozenten des Instituts für orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, jährlich mit dem Ziel, den Stellenwert der Bilderverehrung und die innere Einheit der Orthodoxie zu bezeugen, statt.

Tagung der orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich

Am 5. März 2012 tagte in Wien, in den Räumlichkeiten der griechisch-orthodoxen Metropole von Austria, die orthodoxe Bischofskonferenz unter dem Vorsitz von Erzbischof **Arsenios**, des neuen Metropoliten von Austria. Auf dieser Sitzung, an der Vertreter nahezu aller in Österreich präsenten orthodoxen Kirchen teilnahmen, wurde die weitere Entwicklung und der Ausbau des Religionsunterrichtes und die Fortsetzung der Gefängnis-, Krankenhaus- und Militärseelsorge beschlossen sowie für den 29. September 2012 ein orthodoxer Jugendtag in den Räumen der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule in Krems festgesetzt. Als Gäste der Bischofskonferenz referierten Ministerialrat **Dr. Anton Stifter** über die rechtliche Situation der orthodoxen Kirchen in Österreich, der Dekan der katholisch-theologischen Fakultät Univ.-Prof. Dr. **Martin Jäggle** über den Ausbau eines Orthodoxen Masterstudienganges und der Fachinspektor für den orthodoxen Religionsunterricht, Mag. **Branislav Djukaric**. Die nächste Sitzung der Bischofskonferenz wird im November 2012 stattfinden. (<http://www.metropolisvonaustria.at> [07.03.2012])

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Neu gewählte Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats

Bei der Sitzung der Hl. Synode vom 3. November 2011 unter dem Vorsitz des Patriarchen **Bartholomäos I.** wurden auf Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen der Generalvikar der Metropole von Hong Kong, Archimandrit **Konstantinos Tsilis**, zum Metropolit von Singapur, der Bischof von Troade **Hr. Sabbas** zum Metropolit von Pitsburg und der Generalvikar der Metropole von Frankreich, Archimandrit **Arsenios Kardamakis**, zum Metropolit von Österreich gewählt. (Nachricht aus dem Generalsekretariat der Hl. Synode)

Metropolit Damaskinos von Adrianoupolis verstorben

In der Nacht vom 4. auf den 5. November 2011 ist der Metropolit **Damaskinos** (Papandreou) von Adrianoupolis in Genf verstorben. In den vergangenen Jahrzehnten galt er als eine zentrale Figur des ökumenischen und interreligiösen Dialoges.

Geboren am 23. Februar 1936, besuchte er von 1955 bis 1959 die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchates in Chalki und studierte von 1959 bis 1965 in Bonn und Marburg. 1959 empfing er die Diakons-, 1961 die Priesterweihe und den Rang eines Archimandriten. Er wirkte als Seelsorger in Deutschland, als wissenschaftlicher Leiter in einer Höheren Schule, gründete drei griechische Volksschulen und ab 1965 war er Vorsteher des orthodoxen Mönchszentrums in Taizé/Frankreich. 1969 wurde er vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras zum Direktor des 1966 errichteten orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf und zum Sekretär für die Vorbereitungen des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche bestellt. Im Jahre 1970, im Alter von 34 Jahren, wurde er zum Bischof und Metropolit von Tranoupolis geweiht. Im Jahre 1982 wurde er zum Metropolit der Schweiz und Exarchen von Europa ernannt. In den weiteren Jahren folgten vielfältige Aktivitäten zur Förderung der innerorthodoxen Gemeinschaft, der interreligiösen Begegnung und zur Errichtung von Gemeindezentren und anderen pastoralen Strukturen. Er wirkte als Kopräsident der gemischten Kommission für den orthodox-alt-katholischen Dialog, als Kopräsident des Dialogs der byzantinisch-orthodoxen Kirchen mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie als Mitglied des Präsidiums der „Konferenz Europäischer Kirchen“. 1981 hielt er in Rom im Rahmen des 1600jährigen Jubiläums des Konzils von Konstantinopel (381) vor dem dort versammelten Episkopat die Predigt. Sein Wirken wurde durch zahlreiche Ehrendoktorate gewürdigt. Im Jahre 2003 folgte sein Rückzug von der Leitung der Schweizer Metropole und die Ernennung zum Metropolit von Adrianoupolis. Bis zuletzt hielt Metropolit Damaskinos an der Formulierung fest, dass die Römisch-katholische Kirche und die Orthodoxe Kirche „zwei Kirchen“ seien, „die sich als Schwesterkirchen wiederentdeckt haben“. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2011] 6f.; *KNA-ÖKI* 45 [08.11.2011] 13)

Hagia Sophia von Nizäa wieder Moschee

Seit dem 06. November 2011, dem Beginn des islamischen Opferfestes, ist die Konzilskirche Hagia Sophia von Nizäa wieder eine Moschee. In der im 4. Jahrhundert erbauten Kirche fand 787 das VII. Ökumenische Konzil, das zweite Konzil von Nizäa, statt. 1331, nach der Eroberung durch die Osmanen, wurde die Kirche in eine Moschee umgewandelt.

Im Jahre 1920 wurde sie dann in ein Museum umgewidmet. 2007 wurde die Ruine umfassend renoviert und zog vor allem christliche Touristen an. Die Entscheidung wurde vom Präsidium für Religionsangelegenheiten unter der Leitung von **Mehmet Görmez** getroffen. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2011] 7f.; *KNA-ÖKI* 45 [08.11.2011] 2)

Vatikanische Delegation zum Hochfest des Apostels Andreas in Konstantinopel

Seit 1979 tauschen der Vatikan und das Patriarchat von Konstantinopel als Ausdruck der ökumenischen Verbundenheit Delegationen zu ihren Patronatsfesten aus. Dieses Jahr wurde die Delegation vom Vorsitzenden des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Kurt Kardinal Koch**, geleitet. Sie nahm an der Göttlichen Liturgie teil, welcher Seine Allheiligkeit **Bartholomaios I.** vorstand, und kam nachher zu einem Gespräch mit dem Patriarchen und der synodalen Kommission, die für die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche zuständig ist, zusammen. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2012] 9f.)

Neuer griechisch-orthodoxer Metropolit in Wien inthronisiert

Am 4. Dezember 2011 wurde in Wien der neue griechisch-orthodoxe Metropolit **Arsenios** (Kardamakis) inthronisiert. Der von Kreta stammende griechische Pfarrer aus Karlsruhe und Generalvikar der griechisch-orthodoxen Metropolie von Frankreich, der im selben Jahr noch sein Studium der Katholischen Theologie in Strassburg beendete, übernimmt als Metropolit von Austria und Exarch von Mitteleuropa die Zuständigkeit als Oberhirte für Österreich und Ungarn mit dem Metropolisansitz in Wien. Die feierliche Inthronisierung wurde im Beisein bedeutender Persönlichkeiten und unter starker ökumenischer Beteiligung von Seiner Eminenz Metropolit **Immanuel** von Frankreich im Namen des Patriarchen, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, in der Wiener Kathedrale der Heiligen Dreifaltigkeit vorgenommen. Metropolit Arsenios ist der vierte Nachfolger von Metropolit Germanos Karavangelis, welcher 1924 durch Kemal Atatürk von seinem kleinasiatischen Bischofssitz vertrieben worden war und als erster griechisch-orthodoxer Metropolit von Mitteleuropa eingesetzt wurde. Metropolit Arsenios ist mit seinem Alter von nur 38 Jahren der jüngste Oberhirte im Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Er zeichnet sich durch eine schlichte und verinnerlichte Art aus, welche er in Verbindung mit hervorragendem theologischen Wissen und menschlichem Einfühlungsvermögen bereits in seiner Pfarrei in Karlsruhe und in seinem Amt als Generalvikar der Metropolie von Frankreich mehrfach unter Beweis gestellt hat. Seinen ausdrucksstarken Worte der Antrittsrede, „Euer aller Diener will ich sein!“, begegnete unter anderem der Wiener Erzbischof **Christoph Kardinal Schönborn** mit der Würdigkeitsbestätigung des Kirchenvolkes „Axios“. (*Ekklesia* 11 [2011] 796)

Patriarch Bartholomaios I. besucht Wien

Vom 8. bis 11. Dezember 2011 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Rahmen der „World Policy Conference“ Wien. Am Sonntag, dem 11. Dezember, fand in der innerstädtischen Dreifaltigkeitskathedrale die Göttliche Liturgie in Anwesenheit des Patriarchen statt. Bei der „World Policy Conference“ diskutierte der Ökumenische Patriarch mit rund 150 offiziellen Teilnehmern und 300 Gästen über Schwerpunkte „guter Regierungsführung“ und über aktuelle politische Ereignisse. Zu den Teilnehmern zählten auch **Hermann van Rompuy**, Präsident des Europäischen Rates, und andere hohe Vertreter aus Politik und Wirtschaft. Die Konferenz trägt der Tatsache Rechnung, dass die

aktuellen politischen Geschehnisse, vom arabischen Frühling bis hin zur Schuldenkrise, die Abhängigkeit der Staaten untereinander und den Wunsch nach Solidarität in einer zunehmend globalisierten Welt immer größer werden lassen. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2012] 12f.)

Änderungen der türkischen Verfassung geplant

Die türkische Nationalversammlung lud den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** ein, vorzusprechen und an der Ausarbeitung der neuen türkischen Verfassung teilzunehmen. Der Patriarch und Vertreter der syrisch-orthodoxen Christen legten im zuständigen Parlamentsausschuss von Ankara ihre Forderungen und Vorschläge vor. Bartholomaios begrüßte diese Einladung ausdrücklich: „Eine neue Türkei wird geboren“. Bei der Diskussion um die neuen Verfassungsentwürfe geht es unter anderem auch um den Status der religiösen Minderheiten. Ein Schritt in Richtung Öffnung gegenüber Minderheiten stellt auch der neue Gesetzesentwurf des Ministeriums für öffentliche Bildung dar, welcher den Schulen der religiösen Minderheiten die Aufnahme von Kindern erlauben soll, die nicht die türkische Staatsbürgerschaft besitzen. Erstmals wurde es einem Ökumenischen Patriarchen ermöglicht, im türkischen Parlament in Ankara zu sprechen. Bartholomaios I. forderte für Christen das Recht, ihren geistlichen Nachwuchs ausbilden zu dürfen, und verlangte erneut die Wiedereröffnung der seit 1971 geschlossenen Hochschule von Chalki. Darüber hinaus sollten in der Türkei christliche Geistliche ähnlich wie die muslimischen Geistlichen künftig vom türkischen Staat bezahlt werden. Der Anwalt der syrischen orthodoxen Christen fordert zudem die Anerkennung der rund 10.000 Angehörigen dieser Minderheit. Bislang sind in der Türkei als nicht-muslimische Minderheiten nur Juden, Armenier und orthodoxe Griechen anerkannt. Desgleichen sollen abwertende Textpassagen über Christen aus den Schulbüchern gestrichen werden. Die zu erarbeitenden verfassungsändernden Texte sollen bis Jahresende feststehen und die entsprechenden derzeit gültigen Grundgesetzteile ersetzen. Weitere Probleme, mit denen Christen in der Türkei zu tun haben, sind benachteiligende Regelungen beispielsweise beim Besitz von Immobilien und bei der Anstellung im öffentlichen Dienst. Der Patriarch betonte vor den Parlamentariern, dass es den Christen nicht um Sonderrechte gehe, sondern um eine Gleichbehandlung; denn „wir sind keine Ausländer“. Bisher mußte sich der Patriarch in allen Angelegenheiten an das türkische Außenministerium wenden. Der türkische EU-Minister **Egemen Bagis** räumte Probleme in der Vergangenheit ein, er forderte zugleich Juden und Christen dazu auf, sich nunmehr für Ämter im Staatsdienst zu bewerben. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 12f.; *KNA-ÖKI* 9 [28.02.2012] 14)

Universität Fribourg erinnert an Metropolit Damaskinos

Bei einer Gedenkveranstaltung am 1. März 2012 würdige der Metropolit und ehemalige Mitarbeiter des orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy **Basileios von Konstantia und Ammochostos** den verstorbenen Metropolit Damaskinos als „Pionier der Ökumene und des interreligiösen Dialogs“. Ihm sei es ganz wesentlich darum gegangen, das Evangelium Christi als universale Sendung, jenseits aller nationalistischen Verengungen, zu verkündigen. Er habe stets die Notwendigkeit des Orthodoxen Zentrums in Chambésy betont, dessen Arbeit nicht nur ein Aufruf zur Einheit der Orthodoxie, sondern zur Einheit aller Christen sei. Alle Arten von Nationalismen sah er als eine konträre Entwicklung zur Ekklesiologie der orthodoxen Kirche an. (*KNA-ÖKI* 10 [06.03.2012] 6)

Dritte Myronweihe des Patriarchen Bartholomaios I.

Am orthodoxen Karfreitag, dem 11. April 2012, weihte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Phanar zu Konstantinopel zum dritten Mal während seiner Amtszeit das Heilige Myron. Das erste Mal vollzog er die Myronweihe im Jahre 1992, danach noch ein Mal 2002. In der Regel soll das Myron ein ganzes Jahrzehnt ausreichen. Das Heilige Myron wird nach alter orthodoxer Tradition vom Patriarchen geweiht und findet für die Firmung, welche in der Orthodoxie gleich im Anschluß nach der Taufe gespendet wird, und für die Krankensalbungen Verwendung. Nach der Weihe wird es auf die einzelnen Gemeinden aufgeteilt und muss sorgfältig aufbewahrt werden. An der Weihe nahmen rund 40 Vertreter der gesamten orthodoxen Welt teil und konzelebrierten mit dem Patriarchen.

Abt Efraim wieder auf freiem Fuß

Der Vorsteher des Klosters Vatopaidi auf dem Heiligen Berg Athos, Abt **Efraim**, war am 23. Dezember 2011 wegen illegalen Landverkaufs inhaftiert worden. Der Vorwurf der Staatsanwaltschaft lautet auf Anstiftung zu Betrug, Geldwäsche und Erwirkung unwahrer Bescheinigungen. Ende Dezember 2011 forderte Patriarch **Kyrrill I.** von Moskau und ganz Russland die griechischen Behörden auf, Abt Efraim auf freien Fuß zu setzen, wurde aber vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** wegen Einmischung in fremde Angelegenheiten scharf zu Recht gewiesen. Der 55-jährige Abt wurde kürzlich von Prominenten und „Unterstützern“ der Athos-Mönche mit der Hinterlegung einer Kautionsumme in Höhe von 30.000 Euro aus der Untersuchungshaft entlassen. Der Geistliche muss nun mehrere Auflagen der Justizbehörden erfüllen: so darf er Griechenland nicht verlassen und muss sich in regelmäßigen Abständen bei einer nahegelegenen Polizeistation melden. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 18)

Patriarch Bartholomaios mit dem Freedom of Worship Award ausgezeichnet

Am 12. Mai 2012 erhielt Patriarch **Bartholomaios** den Four Freedoms Award des Franklin und Eleanor Roosevelt Instituts in der Kategorie Freedom of Worship aus den Händen von Königin **Beatrix** der Niederlande und deren Premierminister **Mark Rutte**. Der Patriarch wurde aufgrund seiner immensen Verdienste für den Dialog zwischen den Christen, mit dem Judentum und dem Islam sowie seines Einsatzes für Religionsfreiheit und Ökologie mit diesem Preis geehrt. Die vier Freedom Awards werden gemäß den Prinzipien, die US-Präsident Franklin Roosevelt in seiner historischen Rede vor dem amerikanischen Kongress am 06. Januar 1941 vertrat, verliehen, nämlich für Verdienste um die Meinungs- und Redefreiheit, die Religionsfreiheit, die Freiheit von Mangel und die Freiheit von Furcht. (www.oikumene.org [Mai 2012])

2. Patriarchat von Alexandrien

Patriarch Theodoros II. zu Besuch in Moskau

Am 20. Januar 2012 traf das Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Kirche von Alexandrien, Patriarch **Theodoros II.**, in Moskau ein, gemeinsam mit dem Sekretär der Heiligen Synode und dem Repräsentanten des Patriarchen von Moskau und ganz Russland in Alexandria. Der Grund seines Besuches war die Auszeichnung mit einem Preis für „außerordentlichen Einsatz zur Stärkung der Einheit der orthodoxen Nationen und für die Festigung und Verkündigung christlicher Werte in der Gesellschaft“, welchen Seine Seligkeit in einer Zeremonie am 21.

Januar in Empfang nahm. Im Verlauf des Besuches bekundete der Patriarch seine aufrichtige Freude über den Besuch und erwähnte, dass seit seinem ersten Besuch in Moskau 28 Jahre vergangen sind. (www.mospat.ru [06.02.2012])

3. Patriarchat von Antiochien

Stetig sinkende Zahl der Christen in der arabischen Welt

In der arabischen Welt leben heute schätzungsweise nur noch zwölf Millionen Christen. Die wohl älteste christliche Gemeinde siedelte sich im 1. Jahrhundert in Jordanien an. In Folge zahlreicher Kriege und Krisen in den arabischen Ländern sinkt die Zahl der Christen in den letzten Jahren stetig. Viele von ihnen suchen Zuflucht in Südamerika, den USA, aber auch in Europa. Ein weiterer Grund für die sinkenden Zahlen ist der Rückgang der Geburtenrate, vor allem bei den gebildeten Christen. Die meisten Christen im arabischen Raum leben im Libanon und bilden dort knapp vierzig Prozent der Bevölkerung. Die ägyptischen und syrischen Christen nehmen in der Statistik mit neun bis zehn Prozent Platz zwei ein. Entgegen der weitverbreiteten Auffassung, dass im Heiligen Land Israel die meisten Christen leben würden, bilden sie dort nur knapp zwei Prozent der Bevölkerung. Das islamische Königreich Saudi-Arabien ist wohl das arabische Land mit dem größten Zuwachs an christlicher Bevölkerung. Hier siedeln sich immer mehr Gastarbeiter aus Afrika und Asien an, allerdings sind ihnen die Ausübung ihres Glaubens sowie jedwede Form von Missionierung strikt untersagt. (www.badische-zeitung.de [29.12.2011])

Humanitäre Hilfe für Syrien

Aufgrund der andauernden unerträglichen Lage der Bevölkerung in Syrien richtete die Orthodoxe Jugendbewegung des Patriarchates von Antiochien einen Aufruf an die Weltorthodoxie, aber auch darüber hinaus, um Spenden für die zunehmend verarmende syrische christliche Bevölkerung zu sammeln. Das Generalsekretariat der Orthodoxen Jugendbewegung richtete hierzu einen Ausschuss für die Notleidenden ein, welcher sich um die Spendengelder kümmern soll: „Die wirtschaftliche Lage hat sich im gesamten Land verschlechtert. Das hat zur Abwertung der syrischen Lira geführt und zu einem enormen Preisanstieg für alle Waren, insbesondere für Lebensmittel. Vor einigen Monaten hatten zahlreiche Familien, nämlich aus Homs und Hama, ihre Häuser verlassen und leben seither als Flüchtlinge in sichereren Regionen, z. B. an der Küste, in der Hoffnung, bald wieder nach Hause zurückkehren zu können. Leider hat die allgemeine Lage ihre Rückkehr bislang unmöglich gemacht und ihre Ersparnisse sind mittlerweile längst aufgebraucht. Anderen Familien, insbesondere in Homs, die über keine Reisemöglichkeiten verfügen, wurden ihre Häuser vor ihren Augen zerstört oder geplündert. Einige von ihnen wurden gezwungen, in andere Quartiere der Stadt umzuziehen, wo sie beengt in zu kleinen Unterkünften leben. Sie verfügen über keine Einnahmequellen und können die notwendigsten Grundnahrungsmittel wie Brot oder Milch für ihre Kinder nicht kaufen“. Die Kirche selbst leistet Hilfe, allerdings fällt diese sehr bescheiden aus, zum einen, weil die finanziellen Mittel fehlen, zum anderen, weil einige Regionen sehr schwer erreichbar sind. Die Orthodoxe Jugendbewegung des Patriarchates bittet um Spenden auf folgendes Konto: Mouvement de la jeunesse orthodoxe (General Secretary), Kontonummer: 20.10.934960.53 USD, Fransabank S.A.L Gemmayzet Branch, Tripoli (Libanon), Swift Code: FSABLBBX, IBAN # LB84 0001 0005 7231 5500 0030 5002. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 18-19)

4. Patriarchat von Jerusalem

„*Tod den Christen*“

Am 7. Februar 2012 wurde seitens des Rates der religiösen Institutionen im Heiligen Land die Beschädigung mit hebräischen Graffiti am griechisch-orthodoxen Kloster in Jerusalem in der Nacht zuvor scharf verurteilt. Der Rat forderte alle Gläubigen zum gegenseitigen Respekt und zur Achtung der heiligen Orte und religiösen Räumen im Heiligen Land auf und bedauerte das Verhalten von Extremisten. Unterzeichnet wurde der Aufruf vom israelischen Oberrabbinat, dem Ministerium der Waqf und der religiösen Angelegenheiten der palästinensischen Autonomiebehörde und den Vorstehern der lokalen Kirchen im Heiligen Land. Hinter den Graffiti, die u.a. „*Tod den Christen*“ forderten, stecken wahrscheinlich jüdische Siedler der Gruppe „*Makkabäer von Mignon*“ aus einer illegalen Siedlung bei Ramallah im Westjordanland. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 12)

Offizieller Besuch des Patriarchen von Jerusalem in der Kirche Zyperns

Der offizielle Besuch des Patriarchen von Jerusalem, **Theophilos**, fand seinen Höhepunkt als am 12. Februar 2012 die Göttliche Liturgie in der Kirche der Hl. Weisheit Gottes in Strovolos gefeiert werden konnte, wo er von dem Erzbischof von Zypern, **Chrysostomos**, begrüßt wurde. (*Ekklesia* 2 [2012] 128)

5. Patriarchat von Russland

Lettland: Knappe Mehrheit gegen orthodoxen Feiertag

Am 1. Dezember 2011 wurde im lettischen Parlament in Riga der Antrag der linksgerichteten, prorussischen Oppositionspartei „*Harmoniezentrum*“ auf einen orthodoxen Feiertag mit nur zwei Stimmen Mehrheit abgelehnt. 43 Abgeordnete stimmten für und 45 dagegen, dass der 7. Januar gleich dem 24., 25. und 26. Dezember ein arbeitsfreier Tag sein soll. Als gewichtiger Grund für den Antrag wurden die rund 400.000 orthodoxen Bürger genannt, welche an jenem Datum das Weihnachtsfest feiern. Zuletzt wurde ein solcher Antrag 2009 abgelehnt. Die meisten der 2,3 Millionen Einwohner Lettlands gehören der Lutherischen Kirche an. Weniger als 20 Prozent der lettischen Bürger bekennen sich zur Römisch-katholischen Kirche. (*KNA-ÖKI* 49 [06.12.2011] 8)

Eröffnung des ersten Gesundheitszentrums für Frauen in Russland in einem Kloster

Am 15. Dezember 2011 weihte die Ehefrau des russischen Präsidenten **Svetlana Medvedeva** im Auferstehungs-Novodevičij-Kloster zu St. Petersburg das erste Frauengesundheitszentrum „*Belaja Roza (Weiße Rose)*“ ein, das die gleichnamige Wohltätigkeitsorganisation finanziert hat. Das große Gesundheitszentrum entstand auf Initiative von Frau Medvedeva und ist spezialisiert auf Vorsorge und Früherkennung onkologischer Erkrankungen bei Frauen. Gynäkologen, Radiologen, Onkologen u. a. werden in diesem Zentrum zusammenarbeiten. Mit Mammographen und Ultraschallgeräten eingerichtete Untersuchungszimmer stehen ihnen zur Verfügung. Frau Medvedeva gab in ihrer Ansprache anlässlich der Eröffnungsfeierlichkeiten in St. Petersburg bekannt, dass der Staat, die Kirche und die Gesellschaft gemeinsam dafür sorgen werden, dass Frauen kostenlose medizinische Untersuchungen in Anspruch nehmen können. In Zukunft sollen weitere

Frauengesundheitszentren auch in anderen Städten Russlands entstehen. (www.interfax-religion.com)

Einweihung der sanierten Patriarchats- und Synodalresidenz im Kloster des Hl. Daniel

Am 27. Dezember 2011 weihte Erzpriester **Vladimir Divakov**, Sekräter seiner Heiligkeit, des Patriarchen **Kyryll I.** von Moskau und ganz Russland, die sanierte Patriarchats- und Synodalresidenz im Kloster des Hl. Daniel in Moskau. Die Weihe fand unmittelbar vor Sitzungseröffnung der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche in den neuen Räumlichkeiten statt. Zu diesem Anlassen kamen Patriarch Kyryll, ständige und zeitweilige Mitglieder der Heiligen Synode und andere bedeutende Hierarchen zusammen. Im Jahre 2009 war der Beschluss gefasst worden, diese Residenz zu sanieren und für öffentliche Besprechungen des Patriarchen einzurichten. Hier sollen auch die Kanzleien Seiner Heiligkeit, das Verwaltungssekretariat und andere Ämter des Moskauer Patriarchats ihren Sitz haben. Das Oberhaupt der russischen Orthodoxie begrüßte die sichtbaren Fortschritte der Arbeiten und verkündete, dass es sich hierbei um die Hauptsynodalresidenz handeln wird, wie es bereits 1988 vorgesehen worden war. (NÖK 01/12 [05.01.2012]; www.mospat.ru [27.12.2011])

Verbrecherbande in der Ukraine verhaftet

Am 4. Januar 2012 gab der örtlich zuständige Abteilungsleiter im ukrainischen Innenministerium **Fedir Bortniak** auf einer Pressekonferenz in der westukrainischen Stadt Ternopil/Ternopol offiziell bekannt, dass nach einer bereits 2006 eingeleiteten landesweiten Fahndung nunmehr eine Verbrecherbande inhaftiert wurde, die mehr als 80 Ikonen aus Kirchen in der Ukraine entwendet hatte. Laut Angaben von **Valerij Zahorodnij**, dem Polizeiobers von Ternopil/Ternopol, haben die mutmaßlichen Täter Photographien der Ikonen an potentielle Käufer verschickt und die Ikonen anschließend im Wald vergraben. Aufgrund dieser Tatsache weisen die meisten der gefundenen Ikonen schwere Schäden auf. (NÖK 02/12 [12.01.2012]; www.risu.org.ua [04.01.2012])

Orthodoxe Kirche Russlands wohlwollend gegenüber Gründung einer orthodoxen Partei

Die russisch-orthodoxe Kirche steht der Gründung einer orthodoxen Partei nicht abgeneigt gegenüber, würde allerdings nicht exklusiv mit ihr zusammenarbeiten oder ihr offiziell ihren Segen geben. Dies erklärte Erzpriester **Vsevolod Čaplin**, Leiter der „Abteilung des Heiligen Synods für die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft“, und verwies in diesem Zusammenhang auf die in Westeuropa fest etablierten christdemokratischen Parteien. Ein hochrangiger Vertreter der Muslime in Russland sprach sich gegen neue religiöse Parteien aus. Bereits Anfang der 90er Jahre hatte es mehrere Parteien in Russland gegeben, welche einen christlich-demokratischen Hintergrund hatten; sie lösten sich nach Wahlniederlagen auf. (www.kat.net/KNA [13.01.2012])

Patriarch Kyryll traf den Palästinenservertreter Mahmoud Abbas

Am 21. Januar 2012 traf sich Seine Heiligkeit Patriarch **Kyryll** von Moskau und ganz Russland mit dem Palästinenservertreter **Mahmoud Abbas** in der Patriarchatsresidenz im Kloster des Hl. Daniel. Der russische Außenminister wurde von seinem Stellvertreter **Michail Bogdanov** repräsentiert, an dem Treffen nahmen auch der Botschafter des Staates Palästina in der Russischen Föderation und zahlreiche Vertreter aus Politik und Gesellschaft teil. Patriarch

Kyrrill verlieh Mahmoud Abbas den Preis des „Internatinalen Fonds für die Einheit der orthodoxen Völker“ und sprach ihm seinen Dank für dessen „Bemühungen zur Erhaltung der heiligen Sehenswürdigkeiten und Aufrechterhaltung des religiösen Lebens im Heiligen Land sowie für dessen besonderen Beitrag zur Entwicklung der Beziehungen zwischen den Menschen in Palästina und Russland“ aus. Patriarch Kyrrill betonte, dass die religiöse Balance in Palästina der einzige Weg zum religiösen Frieden sei, für welchen sich auch Abbas besonders eingesetzt habe. Desgleichen sagte er, dass der Beitritt Palästinas zur UNESCO ein bedeutsames Zeichen für die Zukunft sei; Palästina habe dadurch die Möglichkeit, einen versöhnenden und konstruktiven Beitrag für den interreligiösen Frieden im gesamten Nahen Osten zu leisten, wo sich die Länder heute in einer frustrierenden Lage befänden. Die Pilgerschaft der russischen orthodoxen Gläubigen ins Heilige Land sei ein besonderes Zeichen der geschwisterlichen Verbundenheit des Moskauer Patriarchates mit dem Patriarchat von Jerusalem. Im den vergangenen Jahren erreichte die Zahl der Pilgerreisenden in Palästina etwa 250.000. (NÖK [26.01.2012] 04/12; www.mospat.ru [21.01.2012])

Orthodoxie wächst in Russland am schnellsten

Am 2. Februar 2012 gab **Roman Silant'ev**, der Direktor des Zentrums für Religions-Geographie, das im Moskauer Patriarchat der Abteilung für Kirche und Gesellschaft zugeordnet ist, bekannt, das Wachstum orthodoxer Organisationen in Russland habe 2011, verglichen mit dem Vorjahr, bei einem Prozent gelegen. Insgesamt verzeichnete man 2011 ein rekordverdächtiges Wachstum von 56,6%. Somit scheint die russische orthodoxe Kirche die am schnellsten wachsende Religion zu sein. Allerdings trägt der Schein der statistischen Zahlen. Zwar bilden 85% der Bevölkerung die Masse der orthodoxen Gläubigen, dafür wirkt sich deren Zugehörigkeit zur russischen Orthodoxie nur bedingt auf deren religiöse Lebenspraxis oder auf deren gelebten Alltag aus. So stellt **Lev Gudkov**, Direktor des Levada-Zentrums in Moskau, folgerichtig fest, dass sich die religiöse Selbstidentifikation der Russen lediglich ethno-konfessionell interpretieren lassen dürfte. Die russische orthodoxe Kirche bietet seiner Ansicht nach, als Ersatz für die sowjetische Identität, ein ganzheitliches Identifikationsangebot für ihre Gläubigen. So bekennen sich 72% der Erwachsenen zur Orthodoxie, während sich nur 9% für ungläubig halten. 73% der Bevölkerung seien der Meinung, dass die russische orthodoxe Kirche eine positive Rolle im Land spiele, während nur 2% dies negierten. 64% vertrauten auf in die Kirche, 56% auf Patriarch **Kyrrill I.** Von der orthodoxen Bevölkerung glauben angeblich jedoch nur 55% an Gott und davon zweifeln 21% trotz ihres Glaubens an seiner Existenz. Ein weiteres Paradoxon zeigt sich bei der Frage nach der Glaubenssubstanz: 41% der Orthodoxen gehen davon aus, dass es das Paradies gibt, weitere 48% dagegen sind fest von der Existenz der Hölle überzeugt. Ein wohl handfester Maßstab für die aktive Gläubigkeit ist der Gottesdienstbesuch: lediglich 10% der Gläubigen besuchen regelmäßig die Gottesdienste ihrer Gemeinden, alle übrigen betreten das Gotteshaus zweimal im Jahr – zu Ostern und Weihnachten. Weniger als ein Drittel der gläubigen Eltern sprechen überhaupt über religiöse Themen mit ihren Kindern. Ganze 93% der orthodoxen Russen haben laut Umfrage noch nie am Gemeindeleben teilgenommen. Jedoch erwarte man von der russischen orthodoxen Kirche moralische Grundlagen, Sinnstiftung und positive Impulse für das Zusammenleben. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 14; NÖK 20 [18.05.2012]; www.interfax-religion.com [10.05.2012])

Heiligsprechung von Alexander Schmorell in München

Am 04. und 05. Februar 2012 fanden in München die Feierlichkeiten zur Heiligsprechung von Alexander Schmorell statt. Knapp 69 Jahre nach seiner Hinrichtung ehrte die russische orthodoxe Kirche in Deutschland den Widerstandskämpfer gegen das NS-Regime durch seine Aufnahme in die Gemeinschaft der „Heiligen Neumärtyrer“ Russlands. Als solche verehrt die russische Auslandskirche die Opfer des Totalitarismus, vor allem Geistliche, deren Zahl mehr als hunderttausend Menschen umfasst. Alexander Schmorell, gebürtig aus der Stadt Orenburg, lebte seit 1921 in München. Er war Gründungsmitglied der Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ und spielte bei ihren Aktionen, dem „Aufstand des Gewissens“, eine tragende Rolle. Gewissensbildung erfuhr der Neumärtyrer vor allem durch sein Kindermädchen, welches ihn immer mit in die russische Gemeinde nahm. Aus tiefer Glaubensüberzeugung und der daraus hervorgehenden Freiheit, gegen das Böse zu kämpfen, begann er im Sommer 1942 gemeinsam mit Hans Scholl die Bevölkerung mittels Flugblätter zum passiven Widerstand gegen das Regime aufzurufen. Am 13. Juli 1943 wurde er im Alter von 25 Jahren im Münchner Gefängnis Stadelheim enthauptet. Wie aus seinen Briefen kurz vor seinem Tod hervorgeht, ging er dem Tod gefasst entgegen. An seinem Todestag schrieb er seinem Vater und seiner Stiefmutter: „Für Euch ist dieser Schlag leider schwerer als für mich, denn ich gehe in dem Bewusstsein, meiner tiefen Überzeugung und der Wahrheit gedient zu haben. Dies alles lässt mich mit ruhigem Gewissen der nahen Todesstunde entgegensehen. Eins vor allem lege ich Euch ans Herz: Vergeßt Gott nicht!“

Seit 1993 setzte sich Erzpriester **Nikolaj Artemoff** gemeinsam mit Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland für die Verherrlichung Schmorells ein, da ihn schon lange der Mut faszinierte, mit dem sich Schmorell gegen das totalitäre Regime stellte. Artemoff ist überzeugt, dass die Gläubigen heute so wie Schmorell damals wachsam gegenüber Totalitarismen sein müssen, in welches Gewand sie sich auch kleiden mögen. Bei der Heiligsprechung waren hochrangige Würdenträger, Metropolit **Valentin** von Orenburg, Erzbischof **Kyrill** von San Francisco und Westamerika, Angehörige Schmorells und zahlreiche Gläubige der orthodoxen Kirche Russlands anwesend. Erzbischof Mark von Berlin und Deutschland stand den Feierlichkeiten, die am Samstag, dem 4. Februar, in Form einer Prozession zum Grabe Schmorells auf dem Friedhof am Perlacher Forst begannen, vor. Dort wurde auch die Ikone des Neumärtyrers in der Mitte der Kirche feierlich verherrlicht. Am darauffolgenden Sonntag wurde im Beisein eines engen Freundes des Neumärtyrers, **Nikolaj Hamazaspian**, und in Anwesenheit zahlreicher katholischer und evangelischer Vertreter in der Münchner Kathedralkirche, die den heiligen Neumärtyrern und Bekennern Russlands geweiht ist, die Göttliche Liturgie gefeiert. Der Feiertag Alexanders von München, wie Schmorell in der russischen orthodoxen Kirche fortan genannt wird, ist der 13. Juli. Seine Heiligsprechung gilt zunächst nur für Deutschland, aber in den Niederlanden und den USA setzt man sich bereits für eine Verehrung Schmorells außerhalb Deutschlands ein. Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland hat von der Heiligsprechung offiziell Kenntnis erhalten. (www.br.de [04.02.2012]; www.welt.de [03.02.2012; 05.02.2012]; www.radiovatican.de [06.02.2012]; www.sueddeutsche.de [06.02.2012]; *Der Bote* 2 [2012] 15; *KNA-ÖKI* 6 [07.02.2012] 15).

Kirgisischer Präsident würdigt orthodoxes Christentum

Bei einem Treffen mit Seiner Heiligkeit Patriarch **Kyrill I.** in Moskau würdigte der kirgisische Präsident **Almazbek Atambajev** die Rolle und die Bedeutung des orthodoxen Christentums in Kirgisien und äußerte die Hoffnung auf einen positiven Beitrag der Kirche

zur Beendigung der Auswanderungsbewegung der russischsprachigen Bevölkerung aus seinem Land. Der kirgisische Präsident kündigte eine Intensivierung der Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionen zum Nutzen der Menschen an. Im Vorjahr hatte das Patriarchat von Moskau die kirchlichen Strukturen in Kirgisien neu geordnet und der Diözese Bischkek das gesamte Territorium der Republik zugeordnet. (*KNA-ÖKI* 10 [06.03.2012] 6)

Russisch-orthodoxe Diözese in Wien ist Körperschaft des öffentlichen Rechts

Im März 2012 erschien im Bundesgesetzblatt die von Ministerin **Claudia Schmied** unterzeichnete Kundmachung des Unterrichtsministeriums, dass die russisch-orthodoxe Diözese von Wien Körperschaft öffentlichen Rechts ist. Die Diözese besteht kirchenrechtlich bereits seit 50 Jahren. Nun wurde der neue Status durch die Nivellierung des Orthodoxengesetzes möglich. Innerhalb der Diözese Wien, die durch Administrator Erzbischof **Mark** geleitet wird, gibt es drei Kirchengemeinden – Wien, Linz und Graz. Die enge Zusammenarbeit zwischen Österreich und den orthodoxen Kirchen beruht vor allem auf der Bildung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich. Dem russischen Modell folgend, werden weitere Diözesen anderer orthodoxer Kirchen entstehen. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2012] 15f.)

Veröffentlichung des Jahresberichts des ukrainischen Kulturministeriums

Am 5. April 2012 veröffentlichte das ukrainische Kulturministerium seinen Jahresbericht, aus dem hervorgeht, dass die ukrainisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats mit Abstand die größte Zahl von Gemeinden und Geistlichen vorweisen kann. Staatlich sind rund 55 Religionsgemeinschaften in der Ukraine registriert und deren Gemeinden sollen um fast zwei Prozent gestiegen sein. Von insgesamt rund 36.500 „religiösen Organisationen“ und 30.880 Geistlichen im Land unterhält das Moskauer Patriarchat 12.430 Gemeinden und 9.922 Geistliche, darüber hinaus auch noch 20 Schulen und 4.258 Sonntagsschulen. Das von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannte Kiewer Patriarchat dagegen zählt in etwa nur ein Drittel so viele Gemeinden und Geistliche. Platz drei der veröffentlichten Liste nimmt die mit Rom verbundene Griechisch-katholische Kirche ein, gefolgt von der in Konkurrenz zu Moskau stehenden „Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche“. Die zugehörigen Gläubigen der erfaßten Kirchen und religiösen Organisationen erfaßt das Ministerium nicht, allerdings bekennen sich laut einer Umfrage aus dem Jahr 2011 die meisten gläubigen Ukrainer zum Kiewer Patriarchat. (*KNA* 16 [17.04.2012] 2; *Der Christliche Osten* 3-4 [2012] 189f)

6. Patriarchat von Serbien

Offizieller Besuch des Patriarchen von Serbien im Ökumenischen Patriarchat

Der Patriarch von Serbien, **Irinej**, befand sich seit dem 21. Oktober 2011 zum offiziellen Besuch im Ökumenischen Patriarchat. Dies war sein erster Besuch nach seiner Wahl zum Patriarchen, so wurde er dem Typikon entsprechend mit Glockenläuten und einer Doxologie in der Patriarchatskirche des Hl. Georg empfangen. Danach folgte die Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** im offiziellen Empfangssaal des Patriarchates. An dem darauffolgenden Sonntag konzelebrierten die beiden Vorsteher die Göttliche Liturgie in der Patriarchatskirche. Es gab auch Gelegenheit, weitere Klöster, insbesondere Chalki, zu besuchen. (*Episkepsis* 731 [31.10.2011] 20-26)

Patriarch Irinej besucht die serbischen orthodoxen Diözesen in den USA

Seine Heiligkeit Patriarch **Irinej** besuchte während seiner vierzehntägigen Visitation in den USA mehrere serbische Diözesen. Am 26. November 2011 feierte er gemeinsam mit Bischof **Longin** von der Diözese Neu-Gračanica Mittel- und Westamerika die Göttliche Liturgie im Kloster des Heiligen Sava in Libertyville. Am 27. November 2011 zelebrierte er in der Kathedrale des Hl. Stefan von Dečani in Chicago. In Phoenix, Arizona, besuchte er am 4. Dezember 2011 das serbische Kloster des Hl. Paisius, wo er drei Novizinnen zu Nonnen weihte. Bei dieser Gelegenheit bekam er von der Äbtissin **Mihaila** einen Einblick in die Klosterschule für Mädchen und andere Projekte der Schwesterngemeinschaft. Am Folgetag stattete er auch dem örtlich nahegelegenen griechischen Kloster des Hl. Antonius einen Besuch ab, wo er vom Abt **Paisius** und der Bruderschaft feierlich mit einer Doxologie empfangen wurde. Am 6. Dezember 2011 weihte er die neuen Fresken in der Kirche des Hl. Sava in Phoenix, Arizona. Während seines Aufenthaltes in den USA kamen mehrere Hundert Gläubige aus den umliegenden Städten Los Angeles, San Marcos (Kalifornien), San Francisco, Portland, Salt Lake City, Orange County, Las Vegas und von anderswo her, um den Segen Seiner Heiligkeit zu empfangen. In Folge des Kommunismus kam es in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zwischen den serbischen Gläubigen in den USA zu Spaltungen. Diese unglücklichen Spaltungen wurden allerdings noch zu Lebzeiten des verstorbenen Patriarchen Pavle I. überwunden. Hierzu betonte Patriarch Irinej, dass „die Kirche immer nach Einheit streben muss und die Kirche in der Diaspora ein Abbild der Kirche in der Heimat sein soll“. (www.newgracanica.com, www.spc.rs [09.12.2011])

Gedenkgottesdienst an einem Massengrab aus dem Zweiten Weltkrieg in Kragujevac

Am 1. Dezember 2011 zelebrierte Bischof **Jovan** von Kragujevac (zentralserbische Region Šumadija) auf dem Grundstück einer Automobilfabrik in Kragujevac, wo von Arbeitern ein bisher unkenntliches Massengrab aus dem Zweiten Weltkrieg entdeckt und ausgegraben worden war, eine Totenandacht für alle von den deutschen Nazi-Besatzern unschuldig hingerichteten Opfer. In seiner Predigt appellierte er an die Gläubigen, aus der tragischen Vergangenheit auch Lehren für die Zukunft zu ziehen. Für Christen sei jeder Mensch eine Ikone des Herrn Jesus Christus und jede einzelne Seele wertvoller als das ganze Universum. Während der Besatzung durch die deutsche Wehrmacht kam es in der Stadt zu einem Massaker. Als Vergeltung für einen Partisanenangriff wurden am 21. Oktober 1941 über 2.300 Bewohner erschossen, darunter 300 Schüler und 18 Lehrer des örtlichen Gymnasiums. Infolge des tragischen Schicksals wurde Kragujevac einer der aktivsten Vorkämpfer für Frieden und Zusammenarbeit in der Welt. Hierfür wurde die Stadt im Jahr 1986 von der UNO ausgezeichnet und bekam 1988 die Friedensmedaille der französischen Stadt Verdun. (www.spc.rs [02.12.2011])

Religiös motivierte Verfolgungen im Territorium der Kirche von FYROM

Am 12. Dezember 2011 wurde der Exarch des serbisch-orthodoxen Patriarchats in FYROM, Erzbischof **Jovan** von Ochrid, bei der Wiedereinreise aus Griechenland nach Skopje verhaftet. Dies ist bereits seine fünfte Inhaftierung aus religiös-politischen Beweggründen. Bereits am 16. November 2010 wurde Erzbischof Jovan von den gleichen Behörden an der Grenze zu Bulgarien auf Gesuch von Interpol festgenommen, allerdings von einem bulgarischen Gericht freigesprochen; das Gerichtsurteil von FYROM, das dem Haftbefehl zu Grunde lag, sei zu Unrecht ergangen, es handele sich um eine Verfolgung

aus religiösen Beweggründen. Damals hatte sich auch der inzwischen verstorbene Patriarch Alexij II. von Moskau an die Regierung von FYROM gewandt, um für Erzbischof Jovans Freiheit zu bitten. In den meisten Städten der FYROM werden Gemeinden und Klöster der serbischen orthodoxen Kirche und damit der Erzdiözese von Ochrid von der schismatischen „Mazedonischen Orthodoxen Kirche“ (MOK) und den staatlichen Behörden schikaniert und bedrängt. Die Behörden verletzen dabei massiv verbindliche Menschenrechte, wie etwa das Recht auf Religionsfreiheit. Das Gericht in Veles verwehrte Erzbischof Jovan, bei seinem eigenen Gerichtsverfahren anwesend zu sein und einen Verteidiger in Anspruch zu nehmen. Die bisherigen Gerichtsurteile wurden alle in seiner Abwesenheit gefällt, Rechtsmittel wurden beschnitten. Jovan wird erneut des Hochverrats beschuldigt. Ihm wird Störung der öffentlichen Ordnung und Landfriedensbruch vorgeworfen. Zeitweilig wurde ihm auch Veruntreuung von Steuergeldern angelastet. Die gerichtliche Erstinstanz in Veles berücksichtigte den Beschluss des Appellationsgerichts in Skopje, wonach der Erzbischof freigelassen werden sollte, nicht. Es verhängte eine zweieinhalbjährige Freiheitsstrafe in Sicherheitsverwahrung mit Ausschluss jeglichen Kontaktes zur Außenwelt – ein Urteil, welches dem gesunden Rechtsempfinden gröblich widersprechen dürfte. Dies geschah auf unmittelbare Einflussnahme der MOK. Sie bekannte sich öffentlich in den Lokalmedien zu ihrer tatkräftigen Intervention, Erzbischof Jovan von Ochrid von der Außenwelt abzuschotten und seine Rechte weitgehend einzuschränken. Am 22. Mai 2012 erfolgte in FYROM die Festnahme zahlreicher Nonnen, Äbtissinnen und Mönche, nachdem die Polizei gewaltsam in mehrere Klöster eingedrungen war, um dort führende Persönlichkeiten der serbisch-orthodoxen Kirche wegen vorgeworfener Steuerhinterziehung zu verhaften. Die Heilige Bischofssynode der serbisch-orthodoxen Kirche wandte sich in einem Appell an die Weltöffentlichkeit und auch an internationale Organisationen wie die OSCE, welche dazu berufen sind, die Wahrung der Menschenrechte zu fördern, um in diesen demokratischen Ländern Europas die religiöse Verfolgung zu unterbinden und den Mitgliedern des Ochrider Erzbistums der SOK das Recht auf Religionsfreiheit zu gewährleisten. (www.spc.rs, www.pravimir.ru, www.romfea.gr [17.01.2012]; www.spc.rs [22.05.2012; 25.05.2012])

Montenegro scheiterte vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg wies den Antrag Montenegros ab, der Regierung Serbiens die Vorlage von Unterlagen über das Eigentum der serbischen orthodoxen Kirche zu verwehren. Die zur SOK gehörende, in Montenegro gelegene Diözese Budim-Nikšić hatte gegen die Republik Montenegro beim EGMR in Straßburg auf Restitution ihres Grundbesitzes geklagt, nachdem sie widerrechtlich enteignet worden war. Die Klage erhielt eine gewisse Brisanz, als die Regierung in Podgorica (Montenegro) Serbien beschuldigte, sich in die inneren Angelegenheiten des Nachbarstaates einzumischen, indem die Regierung Serbiens gemeinsam mit der SOK Montenegro verklagt hätte. Serbien trat jedoch in dem Verfahren vor dem EGMR lediglich als Sachverständiger auf. Da sich der Sitz der SOK in Belgrad befindet, hat Serbien die Pflicht, über die Eigentumsverhältnisse der SOK Aufschluss zu geben und eine sachgemäße Beurteilung der Klage zu ermöglichen. (www.spc.rs [23.12.2011])

Konferenz über das „Edikt von Mailand“ in Serbien

Vom 3. bis 5. Mai 2012 fand in Novi Sad eine internationale Konferenz mit dem Titel „Das Edikt von Mailand (313-2013): Eine Grundlage zur konfessionellen und weltanschaulichen

Freiheit?“, die sich auf die Mailänder Vereinbarung der römischen Kaiser Konstantin und Licinius von 313 bezieht und damals die religiöse Freiheit im Römischen Reich garantierte, statt. In Niš (das antike Naissos), dem Geburtsort des Kaisers, soll dieses Jubiläum besonders gefeiert werden. Zum Auftakt der Tagung sprachen der Gastgeber Bischof **Irinej** (Bulović) von der Bačka und im Namen des serbischen Patriarchen **Irinej I.** dessen Vikarbischof **Andrej** (Cilerdzić) von Remesiana. Des Weiteren sprachen Metropolit **Emmanuil** von Frankreich (Ökumenisches Patriarchat), Erzbischof **Aleksandar** von Baku (Moskauer Patriarchat) sowie, unter anderen, der Apostolische Nuntius in Belgrad, Erzbischof **Orlando Antonini**, und Großrabbiner **René Guttman** von Straßburg. Darüber hinaus kamen hohe Vertreter nationaler und internationaler Organisationen, sowie Vertreter der lokalen Religionsgemeinschaften zu Wort. Zu den geplanten Feierlichkeiten sind alle Ersthierarchen, der Klerus, Theologen und namhafte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens der autokephalen orthodoxen Kirchen, sowie Vertreter der monotheistischen Religionsgemeinschaften eingeladen. (*NÖK* 19/12 [10.05.2012], *Orthodoxie Aktuell* 5 [2012] 17-18; *www.spc.rs* [25.05.2012])

Unterstützung der Kosovo-Serben

Die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche hat den Kosovo-Serben ihre Unterstützung zugesagt und sich gegen eine Mitgliedschaft Serbiens in der Europäischen Union um jeden Preis ausgesprochen. Die Bedingungen der EU, „administrative Trennungslinien in zwischenstaatliche Grenzen“ umzustrukturieren, seien nicht annehmbar. Die Heilige Synode kritisiert in ihrer Erklärung desweiteren den serbischen Staatspräsidenten **Boris Tadić** und fordert, „offen und ehrlich Abstand zu nehmen“ und andere Modelle für die Zukunft zu suchen und zu sichern.

Am 15. Mai 2012 attackierte eine Gruppe von albanischen Jugendlichen den serbischen Mönch **Dionysios** aus dem Kloster der heiligen Kosma und Damjan bei Orahovac, das zum Zuständigkeitsbereich der deutschen KFOR-Truppen gehört. Die Jugendlichen verprügelten den Mönch und bewarfen ihn mit Steinen. All dies ereignete sich in unmittelbarer Nähe des Stützpunktes der deutschen Soldaten. Am selben Tag wurden in der Stadt Flugblätter einer albanischen terroristischen Organisation mit gewaltverherrlichendem Inhalt verteilt, die sich gegen die serbische Bevölkerung richteten; die Serben sollten es nicht wagen, im Kosovo und Metochien leben zu bleiben. Die russische orthodoxe Kirche, die sich wiederholt über Vorfälle dieser Art entrüstet hatte, forderte von den Vereinten Nationen, die Sicherheit der serbischen Bevölkerung und der serbischen Heiligtümer im Kosovo und Metochien zu gewährleisten. Auch das am 23. Mai 2012 abgeschlossene Bischofskonzil der SOK verlieh seiner Besorgnis Nachdruck, dass so lange nach dem Exodus des serbischen Volkes aus dem Kosovo und Metochien eine Rückkehr der serbischen Bevölkerung, garantiert durch die Vereinten Nationen und besonders durch die vor Ort stationierten KFOR-Truppen, immer noch nicht ermöglicht worden sei. Das einzig erfreuliche sei die Wiederaufnahme der Arbeit des lange geschlossenen Priesterseminars in Prizren, dessen Arbeit weitestgehend ungestört verlaufen könne. (*www.mospat.ru* [17.05.2012]; *NÖK* 21/12 [24.05.2012]; *www.spc.rs* [25.05.2012])

Arbeitsabschluss des Heiligen Bischofskonzils der serbischen orthodoxen Kirche: Heiligenkanonisierung, Bildungswesen und zur Natalitätslage der Bevölkerung

Am Mittwoch, dem 23. Mai 2012, teilte Bischof **Irinej** (Bulović) von der Bačka in einer Pressekonferenz den serbischen Medien mit, dass das Heilige Bischofskonzil der serbischen

orthodoxen Kirche seine Arbeit beendet hat. Während der Zusammenkunft der Hierarchen, wurde am Donnerstag, dem 17. Mai 2012, die Kanonisierung von 42 Märtyrern bekannt gegeben. Hierbei handelt es sich um 40 Schüler-Märtyrer und zwei Priester-Märtyrer, welche seitens der osmanischen Besatzung im 17. Jahrhundert in der Nähe der montenegrinischen Hauptstadt Podgorica qualvoll hingerichtet wurden. Am 18. Mai wurden die Kanonisierten in einer Heiligen Liturgie feierlich geehrt. Gemäß der Ankündigung zu Beginn der Synode am Dienstag, dem 15. Mai 2012, wurden grundlegende Themen wie das Bildungswesen der serbischen orthodoxen Kirche oder die großen Probleme, mit denen die Kirche in einzelnen Regionen konfrontiert ist, wie etwa in FYROM oder Montenegro, aber auch in Serbien selbst, behandelt. Die Konzilsväter präsentierten Religionslehrbücher für die Mittelstufe an serbischen Schulen, verfassten eine gemeinsame Stellungnahme zur Inhaftierung zahlreicher Kirchenleute in FYROM und richteten einen entsprechenden Appell an die Weltöffentlichkeit. Ein anderes Konzilsthema war die demographische Entwicklung in Serbien. Mit brennender Sorge erfülle die Bischöfe das dramatische „Volkssterben“. Jedes Jahr schrumpfe die Bevölkerung um eine mittelgroße Stadt. Daher rief das Konzil alle Bistümer dazu auf, Unterstützungsfonds einzurichten, um Familien mit mehreren Kindern finanziell, aber auch spirituell und seelsorglich zu helfen. Des Weiteren sollen die Bistümer für den Schutz der Familie eintreten und familienfeindliche Tendenzen in der Gesellschaft aktiv bekämpfen. (www.spc.rs [15.05.2012; 17.05.2012; 21.05.2012; 25.05.2012])

7. Patriarchat von Rumänien

2012: Würdigungsjahr der Heiligen Ölung und Betreuung der Kranken

Auf ihrer Sitzung am 17. Februar 2011 beschloss die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche auf Vorschlag von Patriarch **Daniel**, 2012 zum Würdigungsjahr der Letzten Ölung und der Betreuung der Kranken auszurufen. Alle Diözesanbischöfe des rumänischen Patriarchates sind aufgerufen, im Rahmen ihrer seelsorgerlichen Möglichkeiten das von der Heiligen Synode ausgearbeitete Programm in ihren Eparchien umzusetzen. Die biblisch-patristischen, die historischen, die liturgischen, die sakramentalen, theologischen und existentiellen Aspekte des Sakraments der Heiligen Ölung sollen im ersten Semester, die pastoralen und sozialen Gesichtspunkte in Verbindung mit der Krankenpflege im zweiten Semester behandelt werden. Hauptaugenmerk gilt der Menschen- und Nächstenliebe. Das Voranschreiten dieser Kampagne soll monatlich von jeder Diözese durch eine kleine Konferenz der zuständigen Geistlichen begleitet werden. Eine Arbeitsgruppe der Heiligen Synode wird zum Jahresthema 2012 eine Ausstellung konzipieren. Sämtliche Medien und Kooperationspartner des rumänisch-orthodoxen Patriarchates (Trinitas Radio, Trinitas TV, Lumina Zeitung) werden sich dieses Themas annehmen und, um qualitatives Material zu erhalten, diese mit den Bischofssitzen, Klöstern und spirituellen Zentren intensiv zusammenarbeiten. Einschlägige Publikationen und eine DVD sind geplant. (www.basilica.ro/en [05.01.2012])

8. Patriarchat von Bulgarien

Öffnung von Geheimdiensakten, statistische Daten

Am 07. Januar 2012 veröffentlichte die „Kommission für die Öffnung der Akten der Staatssicherheit“ einen Bericht, wonach die Mehrzahl der amtierenden Bischöfe der bulga-

rischen orthodoxen Kirche in der Vergangenheit für den kommunistischen Geheimdienst gearbeitet haben. Laut Kommissionsbericht sollen elf der heute 15 amtierenden Mitglieder der Heiligen Synode Informelle Mitarbeiter des „Komitees für Staatssicherheit (Komitet za drzavna sigurnost / KDS)“ gewesen sein. Patriarch **Maksim** stellte dies zwar nicht in Abrede, verdeutlichte allerdings, dass die Bischöfe meist zur Kooperation mit dem KDS gezwungen gewesen seien, weil sie Reisen ins westliche Ausland unternahmen. Die Reaktion der Bischöfe auf diese Beschuldigungen fiel unterschiedlich aus: „Manche entschuldigten sich, andere schwiegen, wieder andere stellten in Abrede, jemals für die Staatssicherheit gearbeitet zu haben.“ In der römisch-katholischen Gemeinde von Bulgarien habe einer der drei Bischöfe bis zur politischen Wende 1990 mit dem damaligen Geheimdienst kollaboriert. Dem Bericht zu Folge gilt gleiches für die Führer der islamischen Gemeinde, wonach der jetzige Hauptmufti von Sofia **Ališ Hadži**, als auch sein Vorgänger **Nedim Gendšev** Spitzel des KDS gewesen seien. Die Veröffentlichung der Kommission hat für die Beschuldigten keine juristischen Konsequenzen. Die im Dezember 2006 ins Leben gerufene Kommission für die Öffnung der Akten der Staatssicherheit hat bisher rund 100.000 Personen des öffentlichen Lebens auf ihre Mitgliedschaft als Informelle Mitarbeiter überprüft und davon knapp 5.000 als tatsächliche Mitarbeiter aufgedeckt.

80% der bulgarischen Staatsbürger bekennen sich aktuell zur Orthodoxie. Daneben gehören rund 10% der Bevölkerung, meist türkischer Abstammung, zum Islam und weniger als ein Prozent sind römische Katholiken. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 18)

9. Patriarchat von Georgien

Kritik an georgischen Banken

Am 11. Dezember 2011 übte Katholikos Patriarch **Ilija II.** von ganz Georgien, Erzbischof von Mtscheta und Tbilissi, in seiner Predigt nach dem Gottesdienst scharfe Kritik an den Banken des Landes, indem er vor allem deren erbarmungsloses Vorgehen gegen Kreditnehmer bei der Eintreibung von Tilgungsschulden ansprach. Im Falle der Zahlungsunfähigkeit von Schuldnern würde nicht nur deren gesamtes mobiles Eigentum, sondern darüber hinaus auch regelmäßig ihr Wohnraum gepfändet, was die Menschen auf einen Schlag obdachlos mache. Patriarch **Ilija II.** ermahnte, dass ein solches Verhalten gegenüber dem eigenen Volk unangebracht sei. Weiter forderte er die Banken und die Regierung dazu auf, ihre Aufmerksamkeit auf die Probleme in den georgischen Dörfern zu richten und dort die Situation zu verbessern. Auf dem Lande gäbe es kaum Arbeit, weshalb die Frauen Georgien verliessen, um im Ausland mit Hilfsarbeiten den Lebensunterhalt ihrer Familien zu verdienen. Der Patriarch forderte die Regierung und die Banken auf, einen Sonderfonds zu errichten und damit den Aufbau von Unternehmen zu fördern. **Surab Gvasalia**, der Präsident der Vereinigung Georgischer Banken, erklärte der Presse gegenüber, es bestünde grundsätzlich Interesse daran, im ländlichen Raum zu investieren, allerdings gäbe es auf dem Land kaum die nötige Infrastruktur. Mit deren Aufbau müsse begonnen werden; damit könne man der ländlichen Bevölkerung einen Zusatzverdienst ermöglichen und die Arbeitslosigkeit eindämmen. Er versicherte, die Banken würden sich mit dem Vorschlag des Patriarchen auseinandersetzen. Es solle nicht nur einer bestimmten Region, sondern der Wirtschaft des gesamten Landes insgesamt geholfen werden. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2012] 18f.)

Höchste Auszeichnung der georgischen Königsfamilie für Patriarch Irinej

Am 15. Dezember 2011 wurde dem serbischen Patriarchen **Irinej I.** mit dem Segen Seiner Heiligkeit, dem Katholikos von ganz Georgien **Ilja II.**, vom Thronfolger Georgiens und dem Oberhaupt der ältesten orthodoxen königlichen Dynastie, Seiner Königlichen Hoheit Prinz **David Bagration-Muchrani**, der berühmte Orden des georgischen Adlers verliehen. Die Auszeichnung fand im serbischen Patriarchat in Belgrad statt. Neben dem serbischen Patriarchen tragen diese Auszeichnung noch der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, der Katholikos von Georgien **Ilja II.**, mehrere Ersthierarchen der Orthodoxen Kirche sowie einige Mitglieder einzelner königlicher Familien. (www.spc.rs [15.12.2011])

10. Kirche von Zypern

Wahl des Metropoliten von Kyrinien

Am 24. November 2011 kam die Hl. Synode der Kirche Zyperns zusammen, um den neuen Metropoliten der vakanten Metropole von Kyrinien zu wählen. Nach der Göttlichen Liturgie in der Kathedralkirche wurde der Archimandrit **Chrysostomos Kykkotis** zum neuen Metropoliten gewählt. Seine Weihe fand am 10. Dezember 2011 statt. (*Ekklesia* 11 [2011] 796)

Rückkehr der Wandmalereien des Hl. Euphimianos

Am 16. März 2012 kehrten die berühmten Wandmalereien des Hl. Euphimianos aus dem 13. Jahrhundert nach Zypern zurück. Nachdem diese 1983 von dem ebenfalls berühmten türkischen Antikenhändler **Aidin Dikmen** entwendet wurden, war es nach Absprachen der Kirche Zyperns und der Stiftung **Menil** (Houston/ Texas) möglich, diese wieder zu bekommen. (*Ekklesia* 3 [2012] 192)

Christliches Leid im türkisch besetzten Norden von Zypern

Der orthodoxen Kirche Zyperns verblieben im besetzten Nordteil der Insel heute nur noch etwa 300 Gläubige, denen es nicht gestattet ist, Gottesdienst zu feiern. 2007 wurde für den nördlichen Teil der Insel wieder ein Bischof geweiht: **Christophoros** (Tsiakkas) von Karpasien. Doch leider kann er sein Amt nicht antreten und residiert daher in Nikosia. Am Gründonnerstag 2012 wurde ihm erneut die „Einreise“ am innerzyprischen Kontrollposten Hagios Demetrios verweigert, obwohl schon lange freier Personenverkehr herrscht. „Beobachter auf der Mittelmeerinsel bringen die wieder verschärfte Politik der türkischen Behörden von Nordzypern gegen ihre letzten Christen damit in Zusammenhang, dass die Republik Zypern am 1. Juli 2012 den Vorsitz der Europäischen Gemeinschaft übernehmen wird“, berichtet die KNA. Zypern ist nach der Wiedervereinigung Deutschlands das letzte zweigeteilte Land in Europa. (*KNA-ÖKT* 16 [17.04.2012] 5-6; *Der Christliche Osten* 3-4 [2012] 190)

11. Kirche von Griechenland

Auszeichnung des Metropoliten von Pergamon

Am 30. Oktober 2011 wurde vom Metropoliten von Dimitriados **Ignatios** die höchste Auszeichnung der Metropole, das Goldene Kreuz mit Diplom, an den Metropoliten des Ökumenischen Patriarchates und Akademiker Metropolit **Johannes Zizioulas** verliehen. Die

Verleihung fand im Rahmen eines zweitägigen Symposiums über das Werk des Metropoliten von Pergamon während der Sonntagsliturgie statt. (*Ekklesia* 11 [2011] 795)

Offizieller Besuch des Erzbischofs von Griechenland in Zypern

Vom 14. bis zum 18. Dezember 2011 fand der offizielle Besuch des Erzbischofs von Griechenland **Hieronimos** in Zypern statt. Bei seinem Besuch hatte der Erzbischof die Gelegenheit bei der feierlichen Sitzung der Hl. Synode der Kirche Zyperns beizusitzen. Außerdem wurden neben dem Treffen mit dem Präsidenten der Demokratie Zyperns **Dimitrios Chrostofias**, und dem griechischen Botschafter auf Zypern, **Basileios Papaionou**, auch das Byzantinische Museum der Stiftung „Erzbischof Makarios III.“ besucht. Am Sonntag konzelebrierten die Hierarchen in der Kirche der Weisheit Gottes in Strobolos und am Abend desselben Tages kehrte der Erzbischof nach Athen zurück. (*Ekklesia* 1 [2012] 14-16)

Finanzielle Unterstützung für die griechische orthodoxe Kirche

Das Moskauer Patriarchat sammelte laut Medienberichten umgerechnet 35.000 Euro zur Unterstützung der orthodoxen Kirche von Griechenland. Ein besonderer Hilfsfonds sei eingerichtet worden, aus welchem die Verteilung der Lebensmittelrationen an die griechische Bevölkerung finanziell unterstützt werden soll. Derzeit würden rund 100.000 Lebensmittelrationen täglich verteilt werden, es bestünde allerdings Bedarf für 300.000 Rationen. Patriarch **Kyrrill I.** gab der Nachrichtenagentur „Interfax“ bekannt, dass man nach Möglichkeiten suche, um konkrete Hilfeleistungen zu ermöglichen. (*KNA-ÖKI* 9 [28.02.2012] 10)

Geistliche und Laien von Wirtschaftskrise betroffen

Der griechische Klerus befindet sich derzeit in einer dramatischen Situation. Da Geistliche als Gegenleistung der Enteignungen von Kirchen- und Klosterbesitz im 19. und 20. Jahrhundert staatlich angestellt und besoldet werden, treffen die einschneidenden Sparmaßnahmen auch sie. So wurden die Gehälter drastisch gesenkt und ein Einstellungsstopp verfügt. Etliche Geistliche emigrieren deswegen in die orthodoxe Diaspora, so wanderte z. B. ein Pfarrer aus dem Dorf Trikeri, dessen Stelle gestrichen worden war, mit seiner Familie nach Neuseeland aus.

Aufgrund der wirtschaftlichen Krise in Griechenland verlassen immer mehr Griechen ihr Land. Sie hoffen auf Deutschland und die dort befindlichen griechischen Gemeinden. So immigrierten allein in den ersten neun Monaten 2011 rund 15.300 Griechen, was einen Zuwachs gegenüber dem Vorjahr von 84% bedeutet. Die Gemeinden versuchen durch Spendenaktionen, Gastunterkünfte und Hilfe bei der Wohnungs- und Arbeitsuche Rückhalt zu bieten, doch stoßen sie bei steigender Zahl der Einwanderer an ihre Grenzen. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 16f.; *KNA-ÖKI* 13 [27. März 2012] 13)

12. Kirche von Polen

Einladung nach Polen ausgesprochen

Am 20. November 2011 sprach Metropolit **Sawa** von Warschau anlässlich der Feierlichkeiten zum 65. Geburtstag von Patriarch **Kyrrill** in Moskau die offizielle Einladung an das russisch-orthodoxe Kirchenoberhaupt aus, im Sommer 2012 Polen zu besuchen. Patriarch

Kyrill nahm die Einladung an. **Henrik Paprozki**, der Sprecher der polnischen autokephalen orthodoxen Kirche, sagte. „Das wird der erste Besuch eines Patriarchen von Moskau und ganz Russland in Polen sein.“ Er teilte zugleich mit, Patriarch Kyrill solle auf dem Heiligen Berg Grabarka am Fest Christ Verklärung (6. August) teilnehmen. Das Nonnenkloster Grabarka auf dem gleichnamigen Berg ist der bedeutendste orthodoxe Wallfahrtsort in Polen. Jedes Jahr pilgern tausende orthodoxe Gläubige nach Grabarka, das rund zehn Kilometer östlich von Siemiatycze (Wojewodschaft Podlachien) liegt. Kyrill hatte bereits als Metropolit von Smolensk und Kaliningrad sowie Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats Polen mehrmals besucht. 2004 wurde ihm die Ehrendoktorwürde der Christlichen Theologischen Akademie Warschau verliehen. (*KNA-ÖKI* 12 [20.03.2012] 6; *Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 24); *RIA Novosti* 2012)

13. Kirche von Albanien

Treffen der anglikanisch-orthodoxen internationalen theologischen Dialogkommission in Durres (Albanien)

Vom 16. – 23. September 2011 tagte im Kloster Shen Vlash in Durres (Albanien) die anglikanisch-orthodoxe theologische Dialogkommission und diskutierte die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Diese Betrachtung führte weiter zu Fragen der Menschenrechte und deren großflächiger Verletzung, Ökologie, Bioethik, der Beziehung zwischen Mann und Frau, der Technologie und des Weltfriedens. Zudem wurde die Kommission auf die Wiederbelebung der Kirche Albaniens, welche eine starke Unterdrückung in Zeiten des Kommunismus erfuhr, unter Erzbischof **Anastasios (Yannoulatos)** aufmerksam. Die nächste Zusammenkunft der Kommission wird in Saint-Asaph (Pays-de-Galles) im September 2012 stattfinden. (*Irenikon* 2-3 [2011] 325)

Bischofsweihe in der Kirche von Albanien

Am 21. Januar 2012 weihte der Erzbischof von Albanien **Anastasios** den aus Trikala, Griechenland, stammenden Archimandriten **Nathanael Lavriotis** zum Bischof von Amantien, welcher sich in seiner Zeit in der Metropole von Argirokastro durch sein reiches geistliches und seelsorgerliches Werk ausgezeichnet hatte. Seine Wahl hatte am 19. Januar zusammen mit der Wahl des Bischofs von Bylidos **Asteios** stattgefunden. (*Ekklesia* 1 [2012] 64; *Anaplas* 454 [2012] 30)

Schändung und Vandalismus in orthodoxen Kirchen Albaniens

Der Verband „Omonoia“ der griechischen ethnischen Minderheit in Albanien beklagt das Desinteresse der albanischen Polizei beim Schutz der orthodoxen Kirchen in Gebieten mit griechischen Minderheiten. Der Verband verurteilt solch ein Verhalten und solche Taten, speziell in der Allerheiligenkirche in Chimara. (*Ekklesia* 4 [2012] 256)

B. Altorientalische Kirchen

Jomy Joseph neuer Metropolit für Mitteleuropa

Unter dem Namen **Mor Anthimos Mathews** wurde der langjährige syro-malankarische Pfarrer der jakobitischen Syrischen Orthodoxen Kirche für die Schweiz, **Jomy Joseph**,

zum Metropolitens seiner Kirche für Mitteleuropa in Damaskus, im Patriarchal-Kloster St. Ephraim von Sayednaya, geweiht. (*KNA-ÖKI* 5 [31.01.2012] 23)

Bedrohte christliche Minderheit

Am 25. Februar 2012 rief der koptisch-orthodoxe Generalbischof in Deutschland, **Anba Damian**, in Berlin die Teilnehmer am Eröffnungsgottesdienst des jährlichen Treffens der Ökumenebeauftragten evangelischer Gemeindekirchenräte und katholischer Pfarrgemeinderäte auf, zur anhaltenden Gewalt gegenüber der koptischen Minderheit in Ägypten klar Stellung zu beziehen. „Wir brauchen einander, wir gehören zusammen“, betonte der Bischof. Zwar ging die Koptische Kirche aus den historischen Verfolgungen immer gestärkt hervor – und auch heute sei zu beobachten, dass die Kirchen voller seien als zuvor; sogar Muslime konvertierten zum Christentum –, doch ungeachtet dessen bietet die Lage der koptischen Christen in Ägypten weiterhin Anlaß zur Sorge. Koptische Mädchen und Frauen, die aufgrund der Tatsache, dass sie kein Kopftuch trügen, seien permanent in der Gefahr, entführt und vergewaltigt zu werden. (*KNA-ÖKI* 9 [28.02.2012] 7)

Koptisch-orthodoxer Priester aufgrund Kirchenbaus im Gefängnis

Am 4. März 2012 verurteilte ein Gericht in Edfu (Oberägypten) **Makarios Bolous**, den koptisch-orthodoxen Priester der Hl.-Georg-Kirche in El Marinab (ägyptische Provinz Assuan), wegen Verletzung von baurechtlichen Vorschriften zu sechs Monaten Gefängnis und 300 Pfund Geldstrafe. Beim Bau seiner Kirche wurde die zulässige Höhe überschritten. Die Kirche, die sich noch in der vom Gouverneur von Assuan genehmigten Bauphase befand, wurde am 30. September 2011 von einem muslimischen Mob niedergebrannt. Seitdem ruhen die Arbeiten. Der Verteidiger des Priesters konnte den Beweis führen, dass nicht dieser, sondern der Architekt verantwortlich für die Überschreitung der Bauhöhe war. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2012] 12)

Papst Schenuda III. verstorben

Am 17. März 2012 erlag **Schenuda III.**, Patriarch von Alexandrien und Papst des Stuhles des heiligen Markus, in Kairo im Alter von 88 Jahren seinem langwierigen Krebsleiden. Von da an saß der Leichnam, ins Zeremonialgewand gekleidet, drei Tage lang auf dem Thronsessel des hl. Markus und wurde dort von hunderttausenden Gläubigen verehrt. Am 20. März 2012 wurde Schenuda im Wüstenkloster Wadi Natrun, in welchem er bereits als Mönch lebte und auch seine Exilszeit unter dem ehemaligen ägyptischen Präsidenten Anwar Al-Sadat verbrachte, auf seinen Wunsch hin begraben. Nazir Gayed Rafail, so der bürgerliche Name von Papst Schenuda, wurde am 3. August 1923 in Manfalut geboren, schloss 1947 in Kairo zuerst ein Philosophiestudium und 1949 das Studium der Theologie ab und war danach als Dozent für „Exegese und Dogmatik“ am Priesterseminar der Koptischen Orthodoxen Kirche tätig. Nach seinem Eintritt in das Kloster Deir es-Suryan 1954 empfing er dort 1955 die Priesterweihe und 1962 die Weihe zum Allgemeinen Bischof (ohne eigene Diözese). Am 31. Oktober 1971 wurde er nach dem Tod des Patriarchen Kirellos VI. zum Patriarch gewählt und am 14. November 1971 inthronisiert. Schenuda III. führte die Koptische Orthodoxe Kirche über 40 Jahre. Er versuchte stets das Verhältnis von Kirche und Welt, von Christen und Muslimen auszuloten, um dadurch ein friedvolles Zusammenleben der beiden Religionen zu ermöglichen. Ein Kondolenzschreiben des ÖRK-Generalsekretärs **Olav Fykse Tveit** findet

sich in diesem Heft unter Dokumente. (SZ [19.03.2012]; www.tagesschau.de; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2012] 12; *KNA-ÖKI* 12 [20.03.2012] 7, s. Dokumente)

Ungenügende Hilfe für Syrien

Am 3. Mai 2012 lehnte der syrisch-orthodoxe Erzbischof der Diözese Jazirah und Euphrates, **Mor Eustasius Matta Roham**, in einem Interview, das er dem Münchner Kirchenradio gab, eine internationale Einmischung in den Syrien-Konflikt ab. Wie man bereits im Irak und in Libyen gesehen habe, hätte die Einmischung „nicht Frieden geschaffen, sondern Chaos erzeugt“. Der Erzbischof bezeichnete die bereits von der EU gewährte finanzielle Unterstützung als eine Beleidigung und keine wirkliche Hilfe. Bei einer Bevölkerung von über 20 Millionen Menschen und angesichts der großen Probleme, die das Land hat, sei die Hilfe einfach zu gering. Von allergrößter Bedeutung wäre die gegenseitige Vergebung der verfeindeten Seiten, um dem Land Frieden zu schaffen, so der Erzbischof. Es sei nicht nur erforderlich, dass die lokalen Gegner einander vergeben, sondern auch die internationalen Großmächte, die in den Konflikt verwickelt seien, müssten dies tun. Nur so könne Gerechtigkeit erreicht und Frieden gestiftet werden. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2012] 16)

Kirchenrat Duncker erhält Verdienstorden der Syrischen Orthodoxen Kirche

Patriarch **Mor Ignatius Zakka I. Iwas** verlieh dem evangelischen Theologen **Gerhard Duncker** den Orden „Sankt Ephräim der Syrer“, den höchsten Orden der Syrischen Orthodoxen Kirche von Antiochien. Das Oberhaupt der Syrischen Orthodoxen Kirche würdigt damit die Arbeit und das Engagement Duncckers für die syrisch-orthodoxen Christen in Syrien, der Türkei und in Deutschland während seiner Amtszeit als Pfarrer der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in der Türkei und als Kirchenrat der Evangelischen Kirche von Westfalen. Der Verdienstorden wurde am 15. Juni 2012 in Gütersloh durch Erzbischof **Gregorios Yohanna Ibrahim**, Metropolit von Aleppo, überreicht. (*KNA-ÖKI* 12 [20.03.2012] 15; www.evangelisch-in-westfalen.de/.../hohe-kirchliche-auszeichnung)

C. Orthodoxie und Ökumene

10 Jahre Charta Oecumenica

Am 9. Mai 2011 fand in Freiburg (Schweiz) die Tagung „Zehn Jahre Charta Oecumenica“ statt. Das Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz, unter der Leitung von Frau Prof. Dr. **Barbara Hallensleben**, hatte in Zusammenarbeit mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz Theologen und Kirchenvertreter dazu eingeladen, über die Rezeption und den heutigen Stellenwert der Charta Oecumenica, einem der wichtigsten Dokumente der jüngsten Kirchengeschichte, zu diskutieren. An der Jubiläumsveranstaltung nahmen unter anderen Prof. Dr. **Reinhard Frieling**, einer der Hauptinitiatoren der Charta Oecumenica und massgeblicher Verfasser sowie Prof. Dr. **Hans Vöcking**, langjähriger Islamexperte im CCEE, teil; desweiteren waren Metropolit **Ieremias Kaligiorgis**, der damalige KEK-Präsident und Mit-Unterzeichner der Charta, sowie der Generalsekretär des CCEE, Prof. Dr. **Duarte da Cunha**, und der KEK-Generalsekretär, Prof. Dr. **Viorel Ioniță**, zugegen, der Grüsse des heutigen KEK-Präsidenten,

Metropolit von Frankreich **Emmanuel Adamakis**, überbrachte. Eine Grussbotschaft des heutigen CCEE-Präsidenten, Kardinal **Péter Erdő**, wurde verlesen. Der am 9. Dezember 2010 verstorbene Prof. Dr. **Hermann Goltz**, hatte wesentliche Grundlagen für die Entstehung der Charta Oecumenica geschaffen und wurde auf der Versammlung schmerzlich vermisst.

Die Charta Oecumenica enthält zwölf Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa im 21. Jahrhundert. Sie wurde von der CCEE und der KEK beraten und beschlossen und am 22. April 2001 vom damaligen CCEE-Präsidenten, Kardinal Miroslav Vlk, und dem damaligen Präsidenten der KEK, Metropolit Ieremias Kaligiorgis, unterzeichnet. (www.oekumene.at; www.ecum.ro)

Versöhnungsgeste zwischen der katholischen Kirche Polens und der orthodoxen Kirche Russlands

Am 15. März 2012 schloss eine von der Römisch-katholischen Kirche in Polen und der russischen orthodoxen Kirche berufene Dialogkommission nach intensiven zweijährigen Beratungen die Arbeiten an einer gemeinsamen Erklärung ab, die Versöhnung und Frieden zwischen den beiden Völkern vermitteln soll. Ein neues Kapitel in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen soll aufgeschlagen werden, so der Lubliner Erzbischof **Stanislaw Budzik**, Leiter der Dialogkommission. Das Dokument besteht aus drei Teilen: einem Appell zur Versöhnung, einem geschichtlichen Teil und einem Abschnitt zur gemeinsamen Aufgabe, christliche Werte zu verteidigen. „Die Beziehungen zwischen Polen und Russland sind unter anderem wegen der Rolle der Sowjetunion zu Beginn des Zweiten Weltkriegs, als sowjetische Truppen in Abstimmung mit Deutschland in Polen einfielen und der Ermordung polnischer Kriegsgefangener bis heute belastet. Moskau macht hingegen seinerseits Warschau für den Tod Tausender sowjetischer Kriegsgefangener während des polnisch-sowjetischen Kriegs Anfang der 1920er Jahre verantwortlich“, so Orthodoxie Aktuell. Im August 2012 werden Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland und Erzbischof **Jozef Michalik**, der Vorsitzende der römisch-katholischen Polnischen Bischofskonferenz, die gemeinsame Erklärung unterzeichnen. (*KNA-ÖKT* 12 [20.03.2012] 6; *Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 24)

Treffen des Arbeitskreises St. Irenäus in St. Petersburg

Vom 9. bis 13. November 2011 kam der Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus auf Einladung der russischen orthodoxen Kirche zu seiner achten Sitzung in der orthodoxen Geistlichen Akademie in St. Petersburg zusammen. Die Grußworte sprach der Bischof von Magdeburg und katholische Ko-Präsident, Dr. **Gerhard Feige**, auch im Namen des orthodoxen Ko-Präsidenten, Metropolit Dr. **John Yazigi**, der krankheitsbedingt nicht teilnehmen konnte. Dem Arbeitskreis gehören 26 Theologen, 13 orthodoxe und 13 katholische, aus mehreren europäischen Ländern und den USA an. Der Arbeitskreis wurde 2004 gegründet, es folgten nahezu jährlich Tagungen in verschiedenen europäischen Städten, auf denen sich der Arbeitskreis mit der Entwicklung des Verhältnisses von Primat und Synodalität befasste. Dieses Jahr ging es um die in der Konstitution „Pastor aeternus“ enthaltene Definition des Ersten Vatikanischen Konzils zum Primat des Papstes, die verschiedenen orthodoxen Reaktionen auf dieses Konzil sowie die Frage nach dem Primat im Allgemeinen. Das nächste Treffen des Arbeitskreises wird Anfang November 2012 im norditalienischen Kloster Bose stattfinden. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2011] 14)

Katholisch-orthodoxes Forum übergibt Papst Tätigkeitsbericht

Am 23. November 2011 übergab die Delegation des katholisch-orthodoxen Expertenforums zu kirchlichen Herausforderungen in Europa Papst Benedikt XVI. in der Generalaudienz im Vatikan eine Dokumentation über ihre Tätigkeit zum Thema „Die Beziehung zwischen Kirche und Staat“, was Gegenstand der Beratungen im Herbst 2010 auf Rhodos gewesen war. Der Tätigkeitsbericht wurde von orthodoxer Seite von den Metropoliten **Gennadios** vom Ökumenischen Patriarchat und **Ilarion** (Alfejev) vom Moskauer Patriarchat, gemeinsam mit dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Kardinal **Péter Erdő**, übergeben. (KNA-ÖKI 48 [29.11.2011] 7)

Ökumenischer Besuch im Kloster San Masseo in Assisi

Am 27. November 2011, nur wenige Tage nach der Weihe ihres neuen Klosters San Masseo in Assisi, erhielten die Brüder und Schwestern der klösterlichen Gemeinschaft von Bose und ihr Prior **Enzo Bianchi** in ihrer Dependance San Masseo hohen Besuch. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, der Erzbischof von Canterbury, **Rowan Williams**, der Gesandte des Katholikos aller Armenier, **Norvan Zakarian**, Erzbischof der französischen Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche, und der Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Brian Farrell** besuchten das Kloster. Zugewogen war auch der Bischof von Città di Castello, **Domenico Canian**. Gemeinsam beteten die Versammelten in der Kirche und der Krypta aus dem Jahre 1000. Bartholomaios I. überreichte der klösterlichen Gemeinschaft von Bose zur Erinnerung an diesen Tag und als Segen eine Ikone des heiligen Andreas. (*Lettera agli amici - Qiqajon di Bose* 53 [2011] 8)

Treffen der Römisch-katholischen und Orthodoxen deutschen Bischofskonferenzen

Am 14. Dezember 2011 bekundeten Vertreter der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) und der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz auf einem Treffen in Bonn ihren Willen zu einer intensiveren Zusammenarbeit. So wurde orthodoxerseits der Papstbesuch in Deutschland als ein positives Zeichen für die zukünftige Zusammenarbeit verstanden. Erzbischof Dr. **Robert Zollitsch**, Vorsitzender der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz, würdigte die positiven Entwicklungen und versicherte, auf dem von Papst **Benedikt XVI.** eingeschlagenen Weg des Dialoges mit der Orthodoxie fortzuschreiten. Von dem für Frühjahr 2014 angekündigten Besuch des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Deutschland, der anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Gründung der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland stattfinden wird, erwartet man beiderseits ähnliche positive Impulse. Metropolit **Augoustinos** von Deutschland betonte, Ziel des Patriarchenbesuchs sei es, die Einheit der Christen zu fördern. Neben Erzbischof Zollitsch und Metropolit Augoustinos nahmen Bischof Dr. **Gerhard Feige**, der Sekretär der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. **Frank Ronge**, und orthodoxerseits Erzbischof **Longin** als Vertreter der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland und der Generalsekretär der OBKD, Hypodiakon **Nikolaj Thon**, teil. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2012] 14)

Geplante Veräußerung des Ökumenischen Zentrums in Genf

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) steht vor einer großen finanziellen Misere. Grund für den geplanten Verkauf des 1948 gegründeten Ökumenischen Zentrums ist in

erster Linie der Zusammenbruch der Pensionskasse des ÖRK zwei Tage vor Weihnachten 2011 und die Tatsache, dass die Zahl der Weltkirchenrats-Pensionäre stetig gestiegen, die Zahl der Mitarbeiter aber konstant gesunken ist. Die schlechte Zahlungsmoral vieler Mitglieder, die entweder zu wenig oder gar nicht zahlen, dennoch Delegierte zu den Vollversammlungen schicken, ist auch ein Grund der Krise. Zu den Sündern gehören hauptsächlich Kirchengemeinschaften aus Afrika und orthodoxe Kirchen, die sich vermutlich aus inhaltlichen Gründen an der theologischen Ausrichtung des Ökumenischen Rates stoßen. Gehofft wird durch die Veräußerung des Zentrums auf ein Signal an alle 349 Kirchen zu neuer Solidarität. (SZ [20.01.2012] 5)

Rückkehr zum „Alten Kalender“?

Die römisch-katholische Kirche im Heiligen Land erwägt, den Osterfesttermin künftig nach dem alten, dem Julianischen Kalender zu berechnen. Der Kustos der Kustodie der Franziskaner im Heiligen Land, **Pierbattista Pizzaballa**, begründet dies damit, dass „im Heiligen Land die meisten Familien konfessionsgemischt sind“. Die orthodoxen und orientalischem-orthodoxen Kirchen bestimmen den Ostertermin nach dem Julianischen Kalender und haben dazu auch eine andere Berechnungsmethode. Ausgenommen von dieser geplanten Regelung sollen die Jerusalemer Grabeskirche und die Geburtskirche in Bethlehem sein. Dort lasse der „Status quo“ von 1852, der die Nutzung der heiligen Stätten für die verschiedenen Konfessionen minuziös festlegt, keine Änderung zu. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2012] 22-23)

Treffen von Patriarch Kyrill mit dem Präsidenten der Baptist World Alliance

Am 29. März 2012 traf Patriarch **Kyrill I.** von Moskau und ganz Russland Revd. **John Upton**, Präsident der Baptist World Alliance, Revd. **Hans Guderian**, Präsident der European Baptist Federation, und Mitglieder anderer baptistischer Zusammenschlüsse in der Patriarchatsresidenz in Moskau. Die Teilnehmer des Treffens waren sich einig, dass es alarmierende Tendenzen für das Aussterben christlicher Werte und Symbole in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft gibt. (*www.mospat.ru*; *NÖK* 14 [05.04.2012])

D. Sonstiges

Fund des Grabes des Apostels Philippus

Eine Gruppe von Archäologen meint in Pamukle, Phrygien, das Grab des Apostels **Phillipus** gefunden zu haben. Der Leiter der Suche **Francesco d'Adria** spricht von einem Fund größten Wertes. (*Anaplasia* 452 [2011] 95-96)

Akademisches Symposium zu Ehren von Prof. Hermann Goltz

Am 29. November 2011 hielt die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in ehrendem Gedenken an Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz**, der am 9. Dezember 2010 verstorben war, ein akademisches Symposium ab. Nach der Begrüßung durch den Dekan Prof. Dr. **Michael Domsgen** und einem Grusswort des Rektors Prof. Dr. **Udo Sträter** würdigte Propst **Siegfried Kasparick**, Regionalbischof von Halle-Wittenberg in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Leben und Werk von Hermann Goltz. Anschließend wurden von Prof. Dr. **Christian Hannick** (Würzburg), Prof. Dr. **Theo M. van Lint** (Oxford) und Prof. Dr. **Martin George** (Bern) Vorträge gehalten. Nach der Präsentation

der Gedenk-CD „Ehre sei Gott für alles“ durch Prof. **Thomas Buchholz** (Halle), stellte Frau Dr. **Anna Briskina-Müller** die von ihr und Prof. Dr. **Armenuhi Drost-Abgarjan** und Dr. **Axel Meißner** herausgegebene Gedenkschrift für Hermann Goltz „Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie“ vor. Das Symposium wurde mit orthodoxer liturgischer Chormusik beschlossen, die das Hallische Oktett zu Ehren seines Gründers unter der Leitung von Prof. Dr. **Karl-Wilhelm Niebuhr** in der Universitätskirche, der Maria-Magdalenen-Kapelle in der Moritzburg, darbot. (*Theologische Fakultät Halle-Wittenberg*)

Akademiepreis an Prof. Hubert Kaufhold verliehen

Im Dezember 2011 wurde Prof. Dr. jur. Dr. theol. **Hubert Kaufhold** der Akademiepreis 2011 der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für sein wissenschaftliches Lebenswerk verliehen. Kaufhold lehrte als Honorarprofessor an der Juristischen Fakultät der LMU München und als Lehrbeauftragter am Institut für Orthodoxe Theologie München das „Kirchenrecht des christlichen Orients“, ein Fach, in dem altorientalisches und orthodoxes Kirchenrecht zusammengefasst sind. (*Münchener Uni Magazin* 2 [2012] 35)

Schlüsselwerk der Moskauer Historiographie und Buchkunst in München vorgestellt

Vom 7. bis 9. Dezember 2011 fand in der Bayerischen Staatsbibliothek in München die internationale wissenschaftliche Konferenz „Die Illustrierte Chronikhandschrift des Zaren Ivan IV. Groznyj. Ein Schlüsselwerk der Moskauer Historiographie und Buchkunst zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit und seine Stellung im gesamteuropäischen Kontext“ statt, zu der Prof. Dr. **Martin Schulze Wessel**, LMU München, zusammen mit Dr. **Rolf Giebel**, dem Generaldirektor der Bayerischen Staatsbibliothek, eingeladen hatten. Die Tagung wurde in Gegenwart von **Andrej J. Grozov**, dem Generalkonsul der Russischen Föderation in München, und dem Vertreter der Bayerischen Staatskanzlei, **Bertold Flierl**, eröffnet. Die aus den Jahren 1568-76 stammende Handschrift mit ihren etwa 17.000 Illustrationen auf 20.000 Folioseiten war der Forschung bislang nur eingeschränkt zugänglich. Die jüngst erfolgte Publikation einer Faksimile-Ausgabe der vollständigen Handschrift bietet nunmehr ganz neue Möglichkeiten für deren Erforschung. Ganz im Sinne der Veranstalter gewannen die 34 in München versammelten Fachkollegen aus der Russischen Föderation, Weißrussland, Polen, Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA im wissenschaftlichen Austausch neue Erkenntnisse und entwickelten innovative Forschungsansätze. (www.ios-regensburg.de)

Fund einer 1.500 Jahre alten ledergebundenen Bibel

Die türkische Polizei konnte bei Schwarzhändlern eine 1.500 Jahre alte Bibel entdecken, welche mit speziell bearbeitetem Leder gebunden war, sodass sie die Zeit überdauern konnte. Die Bibel ist in aramäischer Sprache geschrieben und wird auf einen Wert von 17 Mio. geschätzt und wird nun im Völkerkundemuseum in Ankara aufbewahrt. (*Anaplas* 454 [2012] 31)

El-Baradei bittet die Christen um Rückkehr nach Ägypten

Mohammed El-Baradei, ägyptischer Friedensnobelpreisträger, bittet um größere Wertschätzung für den Beitrag der Christen in seinem Land und ruft sie zur Rückkehr aus dem Exil auf. Ohne religiöse Toleranz werde Ägypten keinen Aufschwung erleben, so die Worte des ehemaligen Chefs der Internationalen Atomenergiebehörde, der auch die Gründung einer Partei erwäge, um mit dieser erfolgreich bei der nächsten Parlamentswahl

antreten zu können. Während der Proteste gegen das Regime vom ehemaligen Präsident **Husni Mubarak** wurde El-Baradei vielfach als möglicher Oppositionskandidat für dessen Nachfolge gehandelt. (*KNA-ÖKT* 14-15 [03.04.2012] 2)

Papst verurteilt Aufruf zum Ungehorsam

Am 05. April 2012 verurteilte Papst **Benedikt XVI.** in der Gründonnerstagsmesse in Rom den Aufruf österreichischer Pfarrer zum Ungehorsam scharf. Zwar habe auch Christus die menschlichen Traditionen korrigiert, doch geschah dies immer im „Gehorsam zum wirklichen Willen Gottes“. Die Pfarrerinitiative, der laut ihrem Sprecher **Helmut Schüller** zehn Prozent des österreichischen Klerus angehören, fordert u. a. das Priestertum für Frauen, welches der Papst mit Hinweis auf das „Non possumus“ seines Vorgängers ablehnt. Zudem verwies Benedikt XVI. in Bezug auf die Forderungen nach Neuerungen auf die Geschichte der Nachkonzilszeit, die wahre Erneuerung in den lebendigen Bewegungen gebracht habe. (SZ [07.04.2012])

(Red. von Dieter Fahl und Anargyros Anapliotis)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2011

Die Umstellung der traditionellen Diplom- und Masterstudiengänge auf die neue gestufte Studienstruktur stellte im Jahr 2011 die Orthodoxe Theologie vor große inhaltliche und kapazitäre Herausforderungen. Ende September 2011 wurden der Rechtsabteilung der Universität München

- a) ein Entwurf über die Prüfungs- und Studienordnung der Ludwig-Maximilians-Universität München für den Masterstudiengang Orthodoxe Theologie,
- b) ein Entwurf über die Prüfungs- und Studienordnung der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Studium des Fachs Orthodoxe Theologie als Nebenfach im Umfang von 60 ECTS-Punkten für Bachelorstudiengänge, sowie
- c) die Teilnahme der Orthodoxen Theologie am Studium des Gemeinsamen Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Profildereichs der Fakultäten 1, 2 und 9 bis 15 vorgelegt.

Der wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Dipl.-Theol. und Archimandrit P. **Andrej Cilerdžić**, sowie Doktorand unserer Ausbildungseinrichtung, wurde am 27. Mai 2011 von der Heiligen Synode der serbischen orthodoxen Kirche zum Bischof von Remesiana gewählt. Infolgedessen schied er im August aus unserer Ausbildungseinrichtung aus. Zum Bischof wurde er am 18. September 2011 in der Erzengelkathedrale zu Belgrad vom serbischen orthodoxen Patriarchen **Irinej** in Konzelebration mit vielen Bischöfen geweiht (s. die Antrittsrede von Bischof Andrej im *OFo* 25 [2011] 275-278). An der liturgischen Bischofsweihe und den anderen Feierlichkeiten in Belgrad hat eine vielköpfige, ökumenisch besetzte Gruppe von Professoren, Studenten und Senioren aus München teilgenommen. Sein Nachfolger wurde der Dipl.-Theol. **Georgios Vlantis**, M.Th., bisheriger wissenschaftlicher Mitarbeiter und Studienleiter der Orthodoxen Akademie von Kreta.

Im Jahre 2011 unterstützten folgende Prüfungs- bzw. Lehrbeauftragte den Lehrbetrieb der Ausbildungseinrichtung: Privatdozent Dr. habil. **Daniel Munteanu** (Bamberg) in den Fächern der Systematischen Theologie (da Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** im Sommersemester 2011 ein Forschungsfreiemsemester hatte), 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«.

Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** wurde zum Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission für die Amtszeit vom 01.10.2011 bis 30.09.2013 gewählt. Als Stellvertreter wurde Prof. Dr. **Gunther Wenz** (Fak. 02) gewählt.

Nach erfolgreicher dreijähriger Tätigkeit in der Ausbildungseinrichtung ist Dr. **Petros Giatzakis**, vom griechischen Bildungsministerium zur Unterstützung unseres Lehrprogramms gesandter Dozent, nach Griechenland zurückgekehrt.

Studenten:

Im SS 2011 betrug die Gesamtzahl der Studenten 73; 39 davon waren ordentliche Studierende, 16 Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 15 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt (davon zwei als Doktoranden) und 3 waren Programmstudenten. Im WS 2011/12 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 65;

davon waren 35 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 15 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 13 Nebenfachstudenten (davon eine als Doktorandin, die anderen im Magisterstudium) und 2 Programmstudenten.

Sonstiges:

- * Am 29. Januar 2011 fand der Abschlussgottesdienst (Festtagsvesper) zum Wintersemester 2010/2011 in der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche statt, anlässlich des Festes der Hl. Drei Hierarchen, die Schutzpatrone der Ausbildungseinrichtung sind.
- * Am 3. Februar 2011 lud die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie zum Gastvortrag von Prof. Dr. **Vasilios N. Makridis** (Philosophische Fakultät/Universität Erfurt) mit dem Thema »Orthodoxes Christentum, Tradition und Erneuerung: Überlegungen zu einer umstrittenen Beziehung« ein.
- * Am 13. März 2011 (Sonntag der Orthodoxie) organisierte die Ausbildungseinrichtung das 7. Panorthodoxe Chortreffen in der georgisch-orthodoxen Kirchengemeinde »Hl. König Vakhtang Gorgasali« mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen und altorientalischen Traditionen.
- * Am 7. Mai 2011 fand in der russisch-orthodoxen Kreuzerhöhungskapelle der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst zum Sommersemester 2011 statt.
- * Im Rahmen des Erasmus -Austauschprogramms:
 - a. hielt Prof. Dr. **Georgios Martzelos** (Aristoteles-Universität Thessaloniki) drei Gastvorlesungen mit dem folgenden gemeinsamen Thema »Orthodoxe Beiträge zu einer ökumenisch hilfreichen Dogmatik«. Die einzelnen Themen lauteten: »Die Communio-Ekklesiologie und ihr Beitrag zum ökumenischen Verständnis der Kirche (Lokal- und Universalkirche) und zur Primatsauffassung« (31. Mai 2011); »Der trinitarische und christologische Personbegriff in der orthodoxen Theologie und seine Bedeutung für eine ökumenische Anthropologie« (1. Juni 2011) und »Das orthodoxe Filioqueverständnis und sein Beitrag zur Überwindung der Filioqueproblematik und zur ökumenischen Verständigung im Bereich der Pneumatologie der Ost- und Westkirchen« (1. Juni 2011).
 - b. hielt Ass. Prof. Dr. **Miltiadis Vantsos** (Aristoteles-Universität Thessaloniki) drei Gastvorlesungen mit folgenden Themen: »Die christliche Bioethik in der multikulturellen Gesellschaft« (21. Juni 2011); »Ethische Fragen zu Beginn des menschlichen Lebens« (30. Juni 2011) und »Euthanasie: die Stellungnahme der Orthodoxen Kirche« (30. Juni 2011).
 - c. veranstaltete die Ausbildungseinrichtung zwei Gastvorlesungen von Prof. Dr. **Emil Ivanov** (Theologische Fakultät/Universität Sofia) am 29. und 30. Juni 2011 mit folgenden Themen: »Liturgische Räume, Gerätschaften und Gottesdienstausrüstung in der christlichen Spätantike« und »Die Umwelt der Christen im ausgehenden 3. Jh. (und zu Beginn des 4. Jh.s) anhand archäologischer Zeugnisse«.
 - d. hielt Frau Lekt. Dr. **Alexandra Palantza** (Theologische Fakultät/Universität Athen) eine Gastvorlesung mit dem Thema »Hauptpunkte der Theologie der Makkabäer-Bücher« (5. Juli 2011) und ein Seminar zum Thema »Die Predigt Johannes des Täufers und Jesus über das Reich Gottes bei den Synoptikern« (7. Juli 2011).

- e. veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie drei Gastvorlesungen von Ass. Prof. Dr. **Ioannis Kourembeles** (Aristoteles-Universität Thessaloniki) mit folgenden Themen: »Absolutismus und Relativismus im modernen pluralistischen Glauben« (12. Juli 2011); »Der christliche Monotheismus als Herausforderung nach der Suche Gottes in Person - im Dialog mit dem islamischen Monotheismus -« (14. Juli 2011) und »Ist der Monotheismus in sich einig? Kritisches Lesen aus der Sicht von Jürgen Moltmann« (14. Juli 2011).
- * Vom 23.-27. Juni 2011 fand der »7. Griechisch-Bayerische Kulturtag« in München unter Mitwirkung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie statt.
 - * Die Ausbildungseinrichtung hat vom 24. September bis zum 9. Oktober 2011 eine Studienreise nach Jerusalem und in das Heilige Land in Kooperation mit der Geistlichen Akademie Moskau und der Russisch-Orthodoxen Gemeinde Stuttgart unter der Leitung von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** unternommen. Die Studienreise wurde in Kombination mit einem Blockseminar zum Thema »Die Anfänge des Christentums im Hl. Land und die Frage einer christlichen Missionierung heute« angeboten.
 - * Am 22. Oktober fand der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das WS 2011/12 in der Kathedrale der Heiligen Neumärtyrer und Bekenner Russlands (Russische Orthodoxe Kirche im Ausland) statt. Hauptzelebrant war S. E. **Mark**, Erzbischof von Berlin und Deutschland (russische orthodoxe Kirche im Ausland). Die Ansprache hielt der Doktorand unserer Ausbildungseinrichtung, Bruder **Johannes Bandmann**.
 - * Am 27. November 2011 fand im Rahmen des Blockseminars »Die neun biblischen Oden und ihr Einfluss auf die orthodoxe Hymnographie« von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** und Pr. Dr. **Mircea Basarab** eine Göttliche Liturgie in der Münchener rumänisch-orthodoxen Pfarrgemeinde »Geburt des Herrn« statt.
 - * Am 13. Dezember 2011 lud der akademische Oberrat der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie Dr. Dr. Anargyros Anapliotis zum Gastvortrag von Mag. jur. **Hristo P. Berov**, LL.M., mit dem Thema »Diözesanorganisation der Bulgarischen Orthodoxen Kirche - Bulgarisches Patriarchat« ein.
 - * Am 19. Dezember 2011 besuchte der Dekan der Fakultät für Geisteswissenschaften der St. Tichon Universität (Moskau), Prof. **Igor Pavlovich Ryazantsev**, mit einem kleinen Kreis von Mitarbeitern das Institut für Orthodoxe Theologie in München. Prof. **Ryazantsev** erörterte dabei mit dem Dozentenkollegium die Möglichkeiten einer zukünftigen Kooperation und führte mit denjenigen, die sich dazu bereit erklärten, Interviews im Rahmen seines Projektes. Die St. Tichon Universität ist eine geisteswissenschaftliche Universität, welche sich im Herzen Moskaus befindet und als eine Zwischenform zwischen staatlichen Universitäten und geistlichen Lehranstalten, deren Diplome nicht staatlich anerkannt werden, besteht.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

- * Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der Münchener georgischen orthodoxen Kirchengemeinde im Kloster St. Antonius veranstalteten gesamtorthodoxen Chortreffens mit musikalischen Beiträgen aus mehreren

- ostkirchlichen Traditionen am „Sonntag der Orthodoxie“ - Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, München, 13. März.
- * Teilnahme an der 15. Begegnung von Theologen des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Orthodoxen Akademie von Kreta, Kolymbari/Chania, 16.-20. März.
 - * Teilnahme am von der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland organisierten Festakt zum Griechischen Nationalfeiertag anlässlich des griechischen Befreiungskampfes im Jahr 1821 in der Griechisch-Orthodoxen Allerheiligenkirche in München, 25. März.
 - * Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Huy OT Dingelstedt, 28.-29. März.
 - * Teilnahme am Jahresempfang des Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirks München als Vorsitzender der Orthodoxen Theologie an der LMU München, 06. Juli.
 - * Empfang des Rektors der Babais-Bolyai Universität von Cluj-Napoca (Rumänien), Prof. Dr. Andrei Marga, in den Räumen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, 28. Juli.
 - * Evaluationstätigkeit als Koordinator des vom zypriotischen Bildungsministerium beauftragten internationalen Evaluationsteams für den geplanten Studiengang „Postgraduate Masters Programme in Theological Studies“ der privaten Neapolis-Universität in Paphos/Zypern, 16.-20. August.
 - * Teilnahme an der Bischofsweihe unseres bisherigen wissenschaftlichen Mitarbeiters Archimandriten Andrej Cilerdzic zum Vikarbischof des serbischen orthodoxen Patriarchats in Belgrad, 18. September.
 - * Besuch der orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität von Belgrad, Treffen und Gespräche mit den serbischen Kollegen über die zukünftige Zusammenarbeit mit der orthodoxen Ausbildungseinrichtung in München, Belgrad, 19. September.

Vortragstätigkeit:

- * „**Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas**“ im Rahmen der 15. Begegnung von Theologen des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Orthodoxen Akademie von Kreta, Kolymbari/Chania, 18. März.
- * „**Struktur und theologische Merkmale der orthodoxen Liturgie**“ bei der von der Interkulturellen Akademie der Evangelischen Diakonie in Bayern organisierten Veranstaltung mit dem Thema „Erleben und Kennenlernen der orthodoxen Liturgie“ in der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde des Heiligen Johannes Vladimir in München, 08. April.
- * „**Der Hymnus in der Orthodoxie**“ im Rahmen der Vortragsreihe „Religio“, veranstaltet vom „Haus für Gregorianik e.V.“ in München, 19. Mai.
- * „**Eine Frohbotschaft Jesu Christi und doch mehrere Evangelienformulare? Ostkirchliche Rezeption der 4 Evangelien**“ im Rahmen des Vortragszyklus „Religion“ des Seniorenstudiums an der Universität München, 09. Juni.
- * „**Selbstverständnis und Entwicklungen der Orthodoxie**“ bei der vom Diözesanrat der Katholiken (Arbeitskreis Ökumene – Erzdiözese München und Freising) organisierten Veranstaltung mit dem Thema „Ökumene konkret. Kennen lernen und Erleben

Orthodoxer Liturgie und Tradition“ in der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde des Heiligen Johannes Vladimir in München, 25. Oktober.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

- * Teilnahme am Festakt und an der Vortragsreihe zum Griechischen Nationalfeiertag und 190. Jahrestag des Griechischen Befreiungskampfes im Jahr 1821 an der Griechisch-Orthodoxen Allerheiligenkirche, 25. März.
- * Teilnahme an der Vorbereitungskommission für die Organisation des 7. Griechisch-Bayerischen Kulturtages, 23. -27. Juni.
- * Teilnahme am Dies Academicus, organisiert von der Evangelisch-Theologischen und der Katholisch-Theologischen Fakultät und von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, und an der anschließenden Podiumsdiskussion zum Thema „Papstamt und Primat“, 13. Juli.
- * Teilnahme an der Veranstaltung des Akademischen Auslandsamtes der LMU für Fachstudienberater „Eignungsfeststellung bei internationalen Bewerbern“, 20. Oktober.
- * 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.
- * Interview mit Herrn Panagiotis Charatzopoulos vom Rundfunk der hl. Metropole von Piräus über „Die Orthodoxe Kirche in Deutschland“, 4. November.
- * Teilnahme an der Interfakultären Koordinationskommission für die Entstehung der Ergänzenden Satzung der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Studium des Gemeinsamen Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Profildereichs der Fakultäten 1, 2 und 9 bis 15, 11. November.

Vortragstätigkeit:

- * „Die Kanones von Basileios dem Großen und ihre ökumenische Relevanz“ im Rahmen der Veranstaltung zu Ehren der Hll. Drei Hierarchen im Konferenzraum der Allerheiligenkirche in München, 30. Januar.
- * „Primus und Synode im Statut des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchates“ im Rahmen des IX. Eparchialkonzils der bulgarischen Diözese für Westeuropa, vorgetragen von Dr. Christo Berov in Berlin, 4. Juni.
- * „Glaube, was bringt mir das?“ im Rahmen des Jugendtages des Orthodoxen Jugendbundes in Deutschland in der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Märtyrerkönig Jovan Vladimir“ in München, 15. Oktober.

Prof. Dr. Athanasios Vletsis

Vortragstätigkeit:

- * Vortrag im Rahmen der Tagung der Interkonfessionellen Theologischen Arbeitsgruppe (ITA) zum Thema: „Die Zukunft der Theologie an orthodoxen Fakultäten und ihr Beitrag zu gesellschaftspolitischen Fragen“, Erfurt, 15. Januar.

- * Statement und Teilnahme an der Abschlussdiskussion des Symposiums der Ökumenischen Rundschau zum Thema: „**Pfingstkirchen und Ökumene**“, Hildesheim, 26. Februar.
- * Vortrag bei der Tagung der „Philoxenia“ zum Thema: „**Die Eucharistie macht die Kirche – oder doch umgekehrt? Chancen und Unwegsamkeiten der eucharistischen Ekklesiologie**“, Kloster Nütschau, 27. Februar.
- * Vortrag im Rahmen einer Veranstaltung von Pro Oriente/Sektion Linz zum Thema: „**Der Orthodox-Katholische Dialog nach 30 bzw. 50 Jahren intensiver Beziehungen**“, Linz/Österreich, 02. März.
- * Vortrag bei der Tagung der ACK (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen) in NRW zum Thema: „**Das Ringen der Orthodoxie um ihr ekklesiologisches Selbstbewusstsein**“, Bielefeld, 23. März.
- * Vortrag im Rahmen der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing „Die ökologische Krise fordert die Theologie“, zum Thema: „**Doxologische Feier als Verwandlung der Schöpfung? Die Orthodoxe Theologie und Kirche vor der Herausforderung der Umweltethik**“, Tutzing, 02. April.
- * Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema: „**Die geistige und ökonomische Krise als Zeichen eines grundlegenden Wertewandels in Europa**“ im Rahmen der Tagung „Am Anfang war das Wort. Wechselseitige Beziehungen und Einflüsse zwischen der deutsch- und der griechischsprachigen Theologie in Zeiten der Krise“ (19.-20.05.11), Thessaloniki/Griechenland, 20. April.
- * Studienreise nach Jerusalem/Israel: Referate in Kombination mit einem Blockseminar 25.09.-09.10.11.
- * Referat im Rahmen der Gründungssitzung der Pro Oriente Kommission Junger Katholischer und Orthodoxer Theologinnen und Theologen (13.-15.10.11), Wien, 14. Oktober.

Anhang zur Chronik

In Memoriam: Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos (*1933-†2012), Theologe der Kirche und Träger des kirchenväterlichen Geistes und Denkens in der zeitgenössischen Welt

Am Sonntag, dem 15. Januar 2012, verstarb in der Morgendämmerung *Professor Stylianos Papadopoulos*, bekannt in der ganzen orthodoxen Welt für seinen wesentlichen Beitrag zum Studium der Kirchenväter und ihrer Theologie. Diese Nachricht verbreitete sich schnell auf der ganzen Welt und ist nun der Anlass für eine Reihe von Hommagen an einen der repräsentativsten Vertreter der Orthodoxie in der Gegenwart. Wesentlich war es nun, dass, auf außerordentliche byzantinische und orthodoxe Art und Weise, Prof. Styl. Papadopoulos, auf seinem Sterbebett liegend, das Mönchsgewand angezogen hat: er erhielt den Namen *Gerasimos* und wurde in die Klostergemeinschaft im Kloster Dionysiou auf dem Berg Athos aufgenommen (genau dort, wo vor mehreren Jahren sein Sohn sich entschieden hatte, Mönch zu werden). Das Ereignis hat die Aufmerksamkeit und Bewunderung von vielen orthodoxen Theologen erregt, aber es hat nicht überrascht, weil Prof. Papadopoulos' Annäherung an die östliche monastische Überlieferung im Allgemeinen und an das athonitische Mönchtums im Besonderen sehr bekannt war. Allerdings ist diese Geste repräsentativ für das gesamte theologische und existentielle Vorgehen von Prof. Styl. Papadopoulos. Sie hat seine Bemühungen, die jahrhundertalte Tradition der Kirche zu assimilieren und sich an sie anzupassen, nachhaltig geprägt.

Geboren im Jahre 1933 (in *Archaios Kleones Korinthias*)¹, hat er an den Universitäten von *Athen* (Theologie), *Paris* (Patrologie und Byzantinistik: École des Hautes Études – Sorbonne; Institut Catholique de Paris; Institut Russe de Théologie Orthodoxe St. Sergius) und *München* (Philosophiegeschichte: Fakultät für Theologie und Philosophie) studiert. Im Jahre 1967 promovierte er an der Universität von Athen, genauer gesagt an der Fakultät für Orthodoxe Theologie, und hatte seit dem Jahre 1978 an der gleichen Universität als Professor den Lehrstuhl für Patrologie und kirchenväterliche Theologie inne (1970: *Dozent*, 1972: *Assistant-Professor*). Er hat zahlreiche Monographien und Aufsätze veröffentlicht und Vorträge in den meisten europäischen Ländern gehalten. Darüber hinaus erhielt er im Jahre 2001 an der Fakultät für Orthodoxe Theologie in Oradea (Rumänien) den akademischen Titel eines *Doktor honoris causa*.

¹ Für die weiter unten angeführten Informationen über das Leben und die wissenschaftliche Tätigkeit des Athener Professors habe ich insbesondere die folgende Literatur benutzt: *Nikolaos Tzirakis*, Στυλιανός Γεωργίου Παπαδόπουλος, Athen 2003 und *Styl. Papadopoulos*, Τοῦ ἰδίου δημοσιεύματα, in: *Ders.*, Πατρολογία Γ', Athen 2010, S. 917-923. Außerdem verweise ich auf: *Pr. Prof. Dr. Constantin Coman*, Profesorul Stylianos Papadopoulos a trecut la domnul, in: *Ziarul Lumina*, 17 ianuarie 2012, p. 1; *Pr. Prof. Dr. Constantin Coman*, Omagiu Profesorului Stylianos Papadopoulos, in: *Styl. G. Papadopoulos*, Patrologie, vol. II/2, Ed. Bizantină, București 2012, S. 5-9. Die N.E. Tziraki's Arbeit bleibt aber immer noch grundlegend.

Im Oktober 1955 gab ihm Prof. Ioannis Karmiris bekannt, dass er für seine hervorragenden Leistungen ein Forschungsstipendium in Paris bekommen wird und so hatte er tatsächlich zwischen 1956-1957 die Möglichkeit, Veranstaltungen (*Patrologie, mittelalterliche Mystik, biblische Exegese, Philosophie, Psychologie* usw.) von fachkundigen und renommierten Professoren und Wissenschaftlern aus Paris (*H.C. Puech, J. Daniélou, P. Lemerle* usw.) besuchen zu können. Auf diese Weise verbrachte er die meiste Zeit zwischen der berühmten École des Hautes Études (Sorbonne), *Institut Catholique de Paris* und *Institut Russe de Théologie Orthodoxe* pendelnd, sodass er einen solchen Erfahrungsschatz sammelte, welcher ihn sein Leben lang prägte und half. Seine Tätigkeit in Paris wurde durch die Teilnahme am *Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken in Bezug auf den Primat des Bischofs von Rom* und durch seine Vorträge zur Förderung der orthodoxen Spiritualität und Theologie bereichert. Hier nahm er an einem Kongress teil, welcher mit dem Thema *Göttliche Liturgie* von dem Institut St. Sergius organisiert wurde.

Im August 1957 setzte er seine Studien in Deutschland – in München – fort, wo er für zweieinhalb Jahre blieb, wobei er von einem vom Kultusministerium Bayerns (mit der Intervention von Prof. N. Louvaris) und der Erzdiözese von München bewilligten Stipendium profitierte. Hier besuchte er an der Universität und in verschiedenen der Universität angeschlossenen Instituten Veranstaltungen für *Patrologie* (Prof. J. Ziegler), *Theologie* (Prof. M. Schmaus, Prof. H.-G. Beck) und *Philosophie* (Prof. A. Dämpfer, Prof. K. Kuhn, Prof. Fr. Dölger). Es ist bezeichnend, dass Prof. Fr. Dölger für ein Semester dem interessierten und seriösen Athener Theologen *das Seminar für Paläographie* anvertraute und dass Prof. M. Schmaus ihm anbot, eine Stelle als Forscher in dem wichtigen und renommierten *Martin-Grabmann-Forschungsinstitut* zu übernehmen. Styl. Papadopoulos wählte aber die Rückkehr in die Heimat, jedoch nicht bevor er auf zwei Konferenzen in München (1958) Vorträge über den theologischen und philosophischen Beitrag der Heiligen Drei Hierarchen gehalten hatte.

Unter den zahlreichen patristischen Werken, welche er Fachleuten und der breiten Öffentlichkeit zur Verfügung stellte, sind folgende zu erwähnen: *Die Kirchenväter als Vermehrung der Kirche und der Heilige Geist. Eine patristische Studie* (Athen 1970), *Der hl. Gregorios Theologos und die Voraussetzungen seiner Pneumatologie* (Athen 1972; 21980, 31989), *Die Hermeneutik der kirchenväterlichen Texte* (Athen 1973), *Der hl. Athanasios der Große und die Theologie des ökumenischen Konzils* (Athen 1975; 21980, 31998), *Persönlichkeiten aus den ersten Jahrhunderten der Kirche* (Athen 1980), *Der hl. Athanasios der Große. Seine Theologie und sein Leben* (Athen 1987), *Theologie und Sprache* (Katerini 1988; 21997, 32002), *Der hl. Basileios der Große. Leben und Theologie* (Athen 1989), *Der hl. Gregor von Nyssa. Geist und Wort* (Athen 1997), *Der hl. Johannes Chrysostomos*, 2 Bde. (Athen 1999), *Der hl. Cyrill von Alexandrien. Sein Leben und seine Theologie* (Athen 2004) usw. Einen wichtigen Platz belegen auch zwei von seinen Werken, welche den Charakter eines *historischen Romans* haben, indem sie zwei große patristische Persönlichkeiten populär machen: *Der verwundete Adler. Der hl. Gregorios der Theologe* (Athen 1992) und *Das Leben eines großen Menschen. Der hl. Basileios der Große* (Athen 1998). Bemerkenswert ist zugleich die Pflege der *patristischen literarischen Gattung von Heiligenviten* oder der hagiographischen Literatur und ganz besonders sein großes Interesse an den zeitgenössischen Heiligen der Kirche: *Der Altvater Patapios* (Athen 1992), *Bischof Gherasimos Papadopoulos* (Athen 1996), *Der selige Iakovos Tsalikis* (Athen 2000), *Der hl. Sabbas der Neue* (Athen 2010).

Im Mittelpunkt seines Werkes aber steht *der sogenannte Tractatus für Patrologie*, veröffentlicht in drei Bänden mit mehr als 2000 Seiten, geschrieben in einem Zeitraum von über drei

Jahrzehnten². Dieses Werk umfasst die ersten fünf christlichen Jahrhunderte und ist derzeit die am besten dokumentierte, vollständigste und modernste orthodoxe Darstellung der Kirchenväter und insbesondere der von diesen vertretenen Theologie. Das Projekt wurde als eine umfassende und reich dokumentierte Arbeit betrachtet und vermittelt einen Eindruck von den Studien und Forschungen, die vom Autor während seiner ganzen theologischen Laufbahn durchgeführt wurden.

„Die Theologie ist ein Gebiet, das sich den geistigen Fähigkeiten des Menschen nicht absolut unterordnet und von ihnen nicht absolut bestimmt wird, weil es um die Kommunion mit Gott geht, die diese Fähigkeit überschreitet. Es handelt sich bei dieser Kommunion also um einen Zustand, in den man eintritt und den man auf dieselbe Art zum Ausdruck bringt, auf die er auch zustande kam. Wie der Zustand der Kommunion durch das Eingreifen Gottes eintritt, so kann der Mensch auch nur mit Hilfe Gottes authentisch über diesen Zustand sprechen“³.

Der erste Band thematisiert das 2. bis 3. Jh., der zweite Band bezieht sich auf die Ereignisse des 4. Jh. und der dritte Band beinhaltet das 5. Jh. Ein wichtiges Merkmal des Werkes, welches mehr als ein *Lehrbuch* ist, ist *eine recht umfassende Darstellung von patristischen Texten* (es handelt sich um Erörterungen der wichtigsten Themen der einzelnen Autoren, welche dem Werke eine gewisse Dynamik geben). Ein weiterer Aspekt betrifft *die interne Struktur des Werkes*: lange bibliographische Listen (sowohl Quellen als auch Sekundärliteratur), welche als Ganzes, zusammen mit der Behandlung aller Autoren zwischen dem 2. und 5. Jh., dem Werke ein klares Erscheinungsbild einer ausführlichen *kirchenväterlichen Enzyklopädie* geben. Die bibliographischen Darstellungen sind nicht ganz so ausführlich, bieten aber *einen zusammenfassenden Überblick* der wichtigsten existierenden Titel, manchmal in schwer zugänglichen Sprachen (wie z.B. *Norwegisch, Schwedisch, Dänisch* usw.). Dies zeigt auch die Vertrautheit des Autors mit der Fachliteratur. Nicht zuletzt ist unsere Aufmerksamkeit angezogen von der Sprache, in der der Autor schreibt. Es handelt sich um die *δημοτική γλώσσα* (Volkssprache), aber in ihrer gewählten Form, durch poetischen Ausdrücke und lyrische Nuancen bereichert, in welcher *die theologischen patristischen Termini* keine Dissonanz in ihrer Form und in ihrem Inhalt mit dem übrigen Text aufweisen. Der Leser dieses Werkes findet sehr leicht Zugang zur Fachsprache und zur kirchenväterlichen Terminologie. Das Werk bildet den wichtigsten patristischen und orthodoxen Wegweiser für den erwähnten Zeitraum (1.-5. Jh.). Der Wunsch des Autors war es, nicht nur *einen Überblick über den aktuellen Stand der Forschung* zu geben, sondern auch *eine vollständliche Synthese der patristischen Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte* durch die Ermittlung und Kennzeichnung ihrer Leitlinien zu erreichen. Das Werk ist ein echtes Ereignis für die orthodoxe Theologie, zugleich ein Sich-Abwenden von der klassischen Darlegung der kirchenväterlichen Materie. Darüber hinaus spiegelt es ein intensives und direktes Studium der patristischen Texte wider. Im Jahre 2011 veröffentlichte Papadopoulos eine gekürzte Ausgabe dieses kirchenväterlichen Traktates: *Große Stationen der Theologie. Eine Einführung in die Kirchenväter (2.-4. Jh.)*, Athen 2011, 600 S.

² Styl. Papadopoulos, *Πατρολογία*, A', Athen 1977, 504 S.; Ders., *Πατρολογία* B', Athen 1990, 767 S.; Ders., *Πατρολογία* Γ', *Εκδόσεις Γρηγόρη*, Athen 2010, 923 S.

³ Styl. G. Papadopoulos, *Theologie und Sprache. Erfahrungstheologie – Konventionelle Sprache*, V & R unipress Verlag, Göttingen 2007, S. 69.

Als Theologe und Patrologe hat Prof. Styl. Papadopoulos uns ein eindrucksvolles Werk hinterlassen, welches sowohl von seinem Umfang als auch in seiner Fundiertheit beeindruckend ist. Wenige orthodoxe Spezialisten weisen in der heutigen Zeit eine solche Leistung auf. Er hat über 650 Artikel und Rezensionen in Griechenland und im Ausland veröffentlicht. Viele seiner zahlreichen Bücher werden immer wieder nachgedruckt und sind in verschiedene Sprachen (*Russisch, Deutsch, Rumänisch usw.*) übersetzt worden. Er hat nicht nur *eine große schriftstellerische Aktivität* entfaltet, sondern auch an verschiedenen Fachveranstaltungen und Konferenzen in aller Welt (*Russland, Rumänien, Serbien, Bulgarien, Libanon, Ägypten, England, Frankreich, Polen, Tschechien, Slowakei usw.*) teilgenommen. Er war Mitglied zahlreicher Vereine und kultureller Institutionen, hielt Konferenzen ab, sprach in Vorträgen über kirchenväterliche Themen in der ganzen Welt gehalten und organisierte mehrere internationale wissenschaftliche Kongresse in seiner Heimat und im Ausland. Er ist außerdem Autor zahlreicher Artikel in Enzyklopädien und Wörterbüchern. Den wichtigsten Beitrag in dieser Hinsicht hat er mit der Veröffentlichung der *Griechischen ethischen und religiösen Enzyklopädie* (Ελληνική Ἠθική καὶ θρησκευτική Ἐγκυκλοπαίδεια) geleistet, für welche er Hunderte von Artikeln geschrieben hat. Zugleich hat er im Laufe der Zeit verschiedene Auszeichnungen von Institutionen in Griechenland und im Ausland erhalten.

Sein theologischer Beitrag ist nicht nur vom Verfassen und Zur-Verfügung-Stellen eines umfangreichen Werkes geprägt, sondern auch von der Art und Weise, wie er die Teilnahme der Kirchenväter am Leben der Kirche und ihre Notwendigkeit für die aktuelle Theologie verstanden hat. Die Analysen von Prof. Styl. Papadopoulos sind sehr genau und Ergebnis des persönlichen Vertrautwerdens mit der kirchenväterlichen Theologie und ihren Erfahrungen. Er behandelt nicht einfach theologische Themen, sondern verfolgt den Weg ihrer Ausarbeitung. Er bemüht sich, die internen Prozesse des theologischen Vorgehens zu verstehen und diese in dynamischster Form zu erklären. Er macht wichtige Fortschritte im Hinblick auf das Verständnis der richtigen Theologie der Kirchenväter, welche er eng mit dem biblischen und dem umfassenderen patristischen Text verbindet. Er kennt die Kirchenväter und die von ihnen entwickelte Spiritualität sehr und ist an der historischen Entwicklung ihres Denkens interessiert. Mit offensichtlichen theologischen und literarischen Qualitäten gelingt Prof. Styl. Papadopoulos nicht nur eine sogenannte *Aktualisierung der patristischen Theologie*, sondern auch die Übertragung deren Fachsprache in die Gegenwart. Diese Terminologie wird von Prof. Styl. Papadopoulos erfolgreich der heutigen theologischen griechischen Sprache angepasst.

Die prägenden Elemente im Leben eines Kirchenvaters sind *die Krise der Zeit, die Erleuchtung des Heiligen Geistes und die persönliche asketische Vorbereitung*. Aufgrund der Lebenserfahrung der Kirchenväter beschäftigen sie sich mit der Theologie und „machen Zusätze zur Glaubenslehre der Kirche“. Auf diese Art und Weise wird „die Lehre, der Glaube und die Überlieferung vermehrt und ausgeweitet“. Die Kirche bewahrt die Wahrheit von Anfang an, welche als solche bleibt und weiterexistiert. Die Wahrheit der Kirche ist Wahrheit Gottes und bleibt in Ewigkeit, und die Erfahrung Gottes, als Erleben und Erkennen der Wahrheit durch den Heiligen Geist, macht die Theologie möglich und vermittelt die göttlichen Worte. Durch jeden Kirchenvater oder großen Theologen der Kirche wird ein neuer Schritt in Richtung der Erfahrung der Wahrheit gemacht. Der theologische und kirchenväterliche Beitrag bedeutet nichts anderes als *Vermehrung, nicht Verbesserung der Wahrheit*. Es ist nur „ein Hinzufügen weiterer Erfahrung“: „Die Wahrheit selbst wächst weder noch nimmt sie ab, wird weder besser noch schlechter! Der Mensch kann lediglich dazu befähigt werden,

die Erfahrung, der stets gleichen Wahrheit auszuweiten, zu vertiefen und zu vermehren und eine Seite der Wahrheit umfassender und genauer zu formulieren und zu vermitteln“⁴. *Die Wahrheit ist Gott selbst und ändert sich nicht, sondern bleibt in Ewigkeit.* Die Kirchenväter sind deshalb nicht einfach ausgebildete Personen der Kirche oder einfach Intellektuelle, sondern tatsächlich *Resultat des Wirkens Gottes und der Erleuchtung des Heiligen Geistes.*

Durch die Entwicklung einer solchen Theologie bewahrt Prof. Styl. Papadopoulos nicht nur die *unsterbliche Tradition der Kirche* als „eine, heilige, katholische und apostolische“, sondern mit seinem theologischen Beitrag trägt er dazu bei, einer der größten und wichtigsten Theologen der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts und des begonnenen 21. Jahrhunderts zu sein, wo wir auf eine Wiederbelebung des patristischen Denkens im Osten treffen: *Justin Popović, John Meyendorff, Pavel Florevsky, Dumitru Stăniloae, Panagiotes Nellas, Georgios Mantzaridis, Christos Yannaras* usw. Dies nicht einfach als Erscheinung einer neo-patristischen Theologie, sondern als *wirkliches Treiben einer patristischen Theologie* und als *Fortsetzung des kirchenväterlichen Denkens.* Er versteht die Kirchenväter als *eng verbunden und identisch mit der Kirche*, deren Entwicklung von ihnen bestimmt wird. Er ist nicht nur daran interessiert, die Schwerpunkte des theologischen Beitrages der Kirchenväter zu identifizieren, sondern auch daran, was diese großen Persönlichkeiten Neues für die Theologie der Kirche gebracht haben. In jedem Fall bleibt Prof. Styl. Papadopoulos *eng verbunden mit seinem Bezug auf die Tradition der Kirche* und *bietet eine klare orthodoxe Perspektive der patristischen Realitäten an.*

„Die Annahme der gesamten kirchlichen Tradition durch jenen, der sich mit Theologie beschäftigt, wird als Sicherung und unabdingbare Voraussetzung für die Authentizität der Theologie, sogar zum Kriterium seiner Orthodoxie. Denn die Wahrheit, die in der Theologie zum Ausdruck gelangt, kann nur sich selbst zum letzten Kriterium haben. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist die Wahrheit selbst. In der Überlieferung wird sie nur zum Ausdruck gebracht, genauer gesagt: angezeigt. Demnach hat alles, was von einem Kirchenvater unter Führung des Heiligen Geistes gemeint und formuliert wird, das zum Kriterium, was im Neuen Testament gemeint und formuliert ist. Wenn ersteres folgerichtig mit letzterem (das den Vorrang hat) übereinstimmt, dann hat ein Theologe, der zu irgendeiner Zeit etwas formuliert hat, dies wirklich unter Führung des Heiligen Geistes getan. Wenn das, was ein Theologe zu irgendeiner Zeit formuliert, nicht mit dem übereinstimmt, was im Neuen Testament ausgesagt ist, dann kann dieser Theologe nicht vom Heiligen Geist geführt sein, sondern denkt sich seine eigene Lehre aus, die notwendigerweise im Gegensatz zur Lehre der Kirche steht. Dies muß so sein, weil die Wahrheit eine Wirklichkeit ist, mit der der Mensch nur unter dem erleuchtenden Wirken der Wahrheit selbst, in diesem Falle des Heiligen Geistes, in Gemeinschaft tritt. Wenn das Wirken des Heiligen Geistes fehlt, wird der Theologe sich alles mögliche andere als die Wahrheit ausdenken, wird sich etwas als Wahrheit einbilden und verbreiten, das nicht die Wahrheit ist. Darin besteht der Irrglaube. Wenn jedoch das Wirken des Geistes vorhanden ist, wird der Theologe mit Sicherheit die Wahrheit zum Ausdruck bringen und seine Theologie wird folgerichtig mit der bereits formulierten Wahrheit der Heiligen Schrift und der früheren Überlieferung übereinstimmen“⁵.

Er identifiziert die Probleme, erklärt die Grundlagen der Theologie und verdeutlicht fragwürdige Termini und Begriffe des kirchenväterlichen Diskurses. Er übernimmt und präsentiert die Ergebnisse der jüngsten Fachanalysen kritisch und beherrscht mit

⁴ Styl. Papadopoulos, a.a.O., S. 79.

⁵ Styl. Papadopoulos, a.a.O., S. 72.

Selbstbewusstsein, Sicherheit und Gewandtheit die Themen, die er behandelt. Er begreift die Kirchenväter nicht anders als in ihrer Eigenschaft als *Vermehrung und nicht Verbesserung der Kirche* (αύξησης τῆς Ἐκκλησίας), Einhalten und Befolgen, Darlegung und Vertiefung der kirchlichen Überlieferung. Geht man von diesen Voraussetzungen aus, so muss gesagt werden, dass seine Theologie nicht nur die theologische orthodoxe Forschung am Ende des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts geprägt hat, sondern sie auch Gegenstand minutiöser Analysen und breit angelegter orthodoxer Darstellungen werden muss. In anschaulicher Weise, so als ob er es geahnt hätte, dass er keine Zeit mehr habe, die Veröffentlichung anderer Bände seiner Patrologie, die Darstellung der Kirchenväter und die Theologie der Kirche vermehrt fortzusetzen, schließt er das Vorwort zu seinem so umfangreichen 3. Band seines Hauptwerkes mit folgenden Worten: „Zum Schluß, danke ich meinem Herrn und Gott und den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche, die mir erlaubt haben, ihnen als den niedrigsten von ihren Dienern zu dienen!“⁶. Gleichzeitig ist dieser Band, soweit wir es wissen, der einzige, der seiner „geliebten Ehefrau“ gewidmet ist: «Τῇ ὁμοζύγῳ Σωτηρίᾳ, ἐλάχιστον ἀντίδωρον μεγάλης ἀγάπης». Zusammen mit ihr, sind es nur *die Patrologie, die Theologie*, oder, einfach formuliert, *die Kirche*, die er über alles geliebt hat und von denen er das ganze Leben genährt wurde. Ὁ τίμιος πατήρ ἡμῶν Γεράσιμος!

Adrian Marinescu, München

⁶ Ders., Πατρολογία Γ', S. 10.

Eingesandte Schriften

Basdekis, Athanasios, Εμείς και οι Άλλοι. Η Ορθόδοξη Εκκλησία και οι άλλες Εκκλησίες και Ομολογίες, Thessaloniki: Kornilia Sfakianaki Editions 2012, 319 S. (ISBN 978-960-6681-48-6)

Briskina-Müller, Anna - Drost-Abgarjan, Armenubi - Meißner, Axel (Hgg.), Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für *Hermann Goltz* (1946-2010), (Forum Orthodoxe Theologie 11), Berlin: LIT Verlag Dr. W Hopf 2011, V + 620 S. (ISBN 978-3-643-11027-5)

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 2: 10. bis 19. April besorgt u. kommentiert v. *Dagmar Christians, Tinatin Chronz, Hans Rothe u.a.*, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste 127) (Patristica Slavica 21, hg. v. *Hans Rothe*), Paderborn-München-Wien u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh 2011, XLIII + 747 S. (ISBN 978-3-506-77388-3)

Feige, Gerhard, Auf ökumenischer Spur. Studien - Artikel - Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige hg. v. *Johannes Oeldemann*, Münster: Aschendorff Verl. 2011, 363 S. (ISBN 978-3-402-12914-2)

Hl. Johannes vom Sinai, Leiter göttlichen Aufstiegs und geistiger Vervollkommenung, übersetzt v. *Mönch Georgios* aus d. Griechischen, Vorwort v. Martinos Petzolt, Hl. Berg Athos: o. J., 318 S.

Hl. Kloster Stavronounion (Hg.), 'Η Ἱερὰ Μονὴ Σταυροβουνίου. Ἱστορία / Ἀρχιτεκτονική-Κεφάλαια, Nikosia 1998, 246 S. (ISBN 9963-615-02-3)

Körtner, Ulrich H. J., Curs fundamental de etica îngrijirii, Übersetzung ins Rumänische: *Anselm Roth*, (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek [DRThB] 1), Sibiu: Editura Schiller 2012, 247 S. (ISBN: 978-3-941271-72-2)

Kubat, Rodoljub, Grundlagen der alttestamentlichen Anthropologie (serbisch), Belgrad - Novi Sad: Verl. Beseda 2008, 180 S. (ISBN 978-86-7405-056-9)

Ders., Auf den Spuren der Schrift. Altes Testament - Theologie und Hermeneutik (serbisch), Kragujevac: Verl. Skver 2012, 367 S. (ISBN 978-86-84183-59-2)

Metropolie von Siebenbürgen - Theologische Fakultät von Hermannstadt „Andrei Şaguna“, Mitropolitul Andrei Şaguna. Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania, Sibiu: Editura Andreiana 2008, 422 S. + 26 S. Illustrationen + 8 S. Autoren- Inhaltsverzeichnis (ISBN 978-973-88695-5-4)

Möhler, Johann, Adam, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966), hg. v. *Rudolf Reinhardt*. Bd. 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet u. eingeleitet v. *Reinhold Rieger*, (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien I,II), Paderborn: Bonifatius Buchverl. 1989, 301 S. (ISBN 3 878088 545 9)

Nikolakopoulos, Konstantinos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament, (Lehr- und Studienbücher Orthodoxer Theologie 1), Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2011, 317 S. (ISBN 978-3-643-10869-2)

Nikolaou Theodor, Μετουσία Θεού. Φιλοσοφικές και θεολογικές μελέτες [Teilhabe an Gott. Philosophische und theologische Studien], Athen: Κέντρον Πατερικών Ἑκδόσεων 2011, 473 S. (ISBN: 978-960-98499-8-2)

Ders., Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München 10), St. Ottilien: EOS-Verlag 2012, 481 S. (ISBN 978-3-8306-7533-4)

Oeldemann, Johannes - Nüssel, Friederike - Swarat, Uwe u.a. (Autoren u. Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Gespräche und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 4: 2001-2010, Evangelische Verlagsanstalt-Bonifatius: Leipzig-Paderborn 2012, 1357 S. (ISBN 978-3-374-02920-4)

Oikonomou, Christou K., Ο Άγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλείστος. Προσωπικότητα, συγγράμματα καὶ ἐρμηνευτικές προσεγγίσεις, (Ἐγκλειστριώτικα Ἀνάλεκτα 2), Paphos: Ekdosis Ieras Monis Agiou Neophytou 2010, 339 S. (ISBN 978-9963-614-12-7)

Hl. Neophytou tou Enkleistou, Συγγράμματα, Bd. 1: Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν, 1996, 21 + 429 S. (ISBN 9963-614-00-0). - Bd. 2: Τυπικὴ Διαθήκη, hg. v. *I. E. Stephanis*. Βιβλος τῶν Κατηχήσεων, 1998, 9 + 499 S. (ISBN 9963-614-00-1). - Bd. 3: Πανηγυρικὴ, hg. v. *Niki Papatriantaphyllou-Theodoridi* (Λόγοι 1-15) und *Theodoros X. Giankou* (Λόγοι 16-30), 1999, 9 + 619 S. (ISBN 9963-614-00-2). - Bd. 4: Ἐρμηνεία τῆς Ἐξαημέρου καὶ Ψαλτήρος καὶ τῶν Ὡδῶν, hg. v. *Theocharis E. Detonakis*. Ἐρμηνεία τοῦ Ἀσμάτος τῶν Ἀσμάτων, hg. v. *Vasileios St. Psoutogkas*, 2001, 10 + 743 (ISBN 9963-614-08-6). - Bd. 5: Ἐρμηνεία Κανόνων τῶν δώδεκα Δεσποτικῶν Ἑορτῶν, hg. v. *Alexandra Sakellariidou - Sostiroudi*. Λόγοι, hg. v. *Kostas Konstantinidis - Niki Papatriantaphyllou - Vasileios Katsaros*. Τὸ βιβλίον τῆς Θεοσημείας, *Dimitrios Sophianos*. Ἐπιστολές, hg. v. *Apostolos Karpozilos*, 2005, 16 + 508 (ISBN 9963-614-10-8). - Bd. 6: Εὐρετήρια, 2008, 16 + 272 (ISBN 978-9963-614-11-0). Alle Werke hg. v. *Nikolaos Gr. Sacharopoulos - Ioannis D. Karavidopoulos - Christos K. Oikonomou u.a.*, Paphos: Iera Basiliki kai Stavropigiaki Moni Agiou Neophytou.

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2012, Thessaloniki 2012, 1274 S.

Papageorgiou, A., Ἱερά Μονὴ Αγίου Νεοφύτου. Ἱστορία καὶ Τέχνη (Σύντομος Οδηγός), Nikosia, Zypern 2004, 64 S. (ISBN: 9963-614-04-3)

Πρακτικά. Α' Διεθνούς συνεδρίου. Άγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλείστος. Ἱστορία - Θεολογία - Πολιτισμός. 22-26 Ἀπριλίου 2009, (Ἐγκλειστριώτικα Ἀνάλεκτα 1), Paphos: Iera Basiliki kai Stavropigiaki Moni Agiou Neophytou 2010, 1008 S. (ISBN 978-9963-613-13-7)

Ruggeri, Giovanni, Die Hinterglasikonen von Sibiel. Das Museum Zosim Oancea, Vorwort Laurențiu Streza, Nachwort Dorin Oancea, CAEfor 2008, 71 S. (ISBN 978-88-8137-357-4)

New York Graphic Society i. Übereinkunft mit der UNESCO (Hg.), Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau, Vorwort v. *André Grabar*, Einleitung v. *Georges Oprescu*, Copyright by United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisations Paris 1962, 19 S. + 32 S. Abb.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2008/09. 15. Aug. 2011, (Arbeitshilfen 247), Bonn 2011, 48 S.

Dass., Der Glaube der Kirche. Ein theologisches Lesebuch aus Texten Joseph Ratzingers. 1. Sept. 2011, (Arbeitshilfen 248), Bonn 2011, 152 S.

Dass., Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI nach Berlin, Erfurt und Freiburg. 22-25. Sept. 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte. 28. Sept. 2011, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011, 162 S.

Dass., Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2010/11, (Arbeitshilfen 249), Bonn 2011, 43 S.

Dass., Alle ziehen an einem Strang? Familienpastorale Arbeitshilfe 2012 zum Familiensonntag (15.01.2012), (Arbeitshilfen 250), Bonn 2012, 34 S.

Dass., Pakistan. Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit, (Arbeitshilfen 251), Bonn 2012, 11 S.

Dass., Jugend zu Frieden und Gerechtigkeit erziehen. Welttag des Friedens. 1. Januar 2012, (Arbeitshilfen 252), Bonn 2012, 23 S.

Dass., Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte. 5. September 2011, (Die deutschen Bischöfe 94), Bonn 2011, 65 S.

Dass., Kirchliches Arbeitsrecht. 28. September 2011, (Die deutschen Bischöfe 95), Bonn 2011, 163 S.

Dass., Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen. 1. Oktober 2011, (Die deutschen Bischöfe 96), Bonn 2011, 92 S.

Sekretariat. d. Deutschen Bischofskonferenz und Generalsekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (Hgg.), Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens. II. Ostern - Das Hauptfest der Kirche in Ost und West. Ein Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Bonn-Dortmund, Febr. 2012, 26 S.

Vlantis, Georgios, Die Reaktionen der griechischen Orthodoxie auf die Finanzkrise, in: Religion & Gesellschaft in Ost und West 40,1 (2012), untertitelt: Im Fokus 3

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Baloglou, Christos

Dr. rer. pol.
Chomatianou 30, GR-151 23, Amarousion
Attikis

Basarab, Mircea

Dr. theol., Gastdozent an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München, Pfarrer
der rumänischen orthodoxen Gemeinde in
München
Safferlingstr. 6, D-80634, München

Burlacioiu, Ciprian

Dr. theol., wiss. Assistent im Fachbereich
Historische Theologie an der Evangelisch-
Theologischen Fakultät der Universität
München, Priester der rumänisch-orthodoxen
Metropolie von Deutschland
Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

Despotis, Athanasios

Dr. theol. habil., Lehrbeauftragter an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Küdinghovenerstr. 92, D-53227 Bonn

Despotis, Sotirios

Ass. Prof., Dr. theol., für Exegese des N.T. an der
Theologischen Fakultät der Universität Athen
Athen Panepistimioupoli, GR-15702 Athen

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Fotiou, Stavros

Ass. Prof., Dr. theol. an der Universität Zypern
Postfach 20537, CY-1678 Nikosia

Ionita, Alexandru

Dipl. theol., Doktorand der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Sondermeierstr. 86, D-80939 München

Kalthoff, Elmar

Dr. theol.
Edelweißstr. 22, D-41564 Kaarst

Marinescu, Adrian

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Liturgik
und Patrologie mit Alter Kirchengeschichte
an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D-80539 München

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische
Theologie an der Ausbildungseinrichtung für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Poljakow, Alexej

Dr. theol., Dozent an der GOU WPO Kirower
Filiale der Moskauer staatlichen Industrie-
Universität
Oktjabskij Prospekt, 26, RU-610006 Kirow

Wahba, Adly

Dr. Ing.
Gerhauserfeldstr. 1, D-85435 Erding

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.
- OFor** 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 Ἐγκυκλοπαίδεια, 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. Seit 2006 herausgegeben von Prof. Dr. theol. Konstantin Nikolakopoulos.

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamtheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 in der Regel zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 34,- €, Einzelheft: 19,- €.

An den bislang erschienenen Heften des OFo (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 για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἑξαιρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὅλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

Εκκλησία

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)
- 12) **Ders.** (Hg.), Die Schüler ehren ihren Lehrer: Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou (24. März 2012), St. Ottilien 2011, 296 S., 34,- € (»Orthodoxes Forum« 25, 2011, 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 Schmemmann**, 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)
- Bd. 10: **Ders.**, Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte, St. Ottilien 2012, 481 S., 49,95 € (ISBN 978-3-8306-7533-4)

Reihe: Liturgische Texte und Studien (LTS)

- (Bd. 1:) ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchenweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Th. Nikolaou**, München: Institut für Orthodoxe Theologie 1995, 79 S., 4,- €
- Bd. 2: **Konstantin Nikolakopoulos**, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, Schliern b. Köniz 1999, 91 S., 14,60 € (ISBN 3-906596-04-4)
- Bd. 3: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Th. Nikolaou**, 2. Auflage, München 2002, 81 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-2-3)
- Bd. 4: Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Th. Nikolaou**, 2. Auflage, München 2009, 84 S., 6,90 € (ISBN 3-9803437-3-1)
- Bd. 5: **Elmar Kalthoff**, Die elf Auferstehungsevangelien. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung, München 2004, 70 S., 6,- € (ISBN 3-9803437-4-X)
- Bd. 6: 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)

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Orthodoxes Forum

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

Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis
Dipl. theol. Georgios Vlantis

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: Rassophor-Mönch Joseph (Dipl. theol. 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

INHALTSVERZEICHNIS

Athanasios Despotis , Rechtfertigung und Wiedergeburt. Die Rezeption zweier zentraler Schwerpunkte der paulinischen Theologie in Eph 2,8-10 und ihre patristische Interpretation.....	169
Christos Yannaras , Das zeitgenössische Europa: Krise einer Existenzweise?.....	181
Konstantin Nikolakopoulos , Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas.....	187
Danilo Jojic , Entwicklung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland.....	197

REZENSIONEN

<i>Claus-Peter März</i> , Jesus. Sein Weg - Seine Botschaft - Seine Zeit (Konstantin Nikolakopoulos).....	211
--	-----

<i>Christos Baloglou</i> , „Η οικονομική, κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Αρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου τοῦ ἀπὸ Τραπεζοῦντος“; <i>ders.</i> , „Η ἐθνική καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητα τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου κατὰ τὰ ἔτη 1938-1949“; <i>ders.</i> , <i>Ενας διανοούμενος</i> <i>ιεράρχης του πρώτου ημίσεος του 20ου αιώνας (Panayiotis G. Fouyas)</i>	212
---	-----

<i>Athanasios Basdekis</i> , Ἐμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι: Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ οἱ ἄλλες Ἐκκλησίες καὶ Ὁμολογίες - Τί μᾶς ἐνώνει καὶ τί μᾶς χωρίζει. Ἐγχειρίδιο γιὰ ἐλληνόφωνους ὀρθόδοξους χριστιανούς (Stylianos Ch. Tsompanidis).....	213
--	-----

<i>Stephan E. Müller - Rainer Beckmann (Hgg.)</i> , Menschenwürdig sterben – aber wie? Medizinische, juristische und ethische Aspekte (Martin Seidnader).....	218
---	-----

<i>Theodor Nikolaou</i> , Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte (Anargyros Anapliotis).....	228
---	-----

<i>Liviu Stan</i> , Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt (Anargyros Anapliotis).....	223
--	-----

CHRONIK	229
----------------------	-----

ANHANG ZUR CHRONIK

A. Eine Dokumentation der 70. Geburtstagsfeier für Prof. Theodor Nikolaou.....	253
B. <i>Adly Wahba</i> , In Memoriam: Papst Schenuda III.(1923-2012).....	281

EINGESANDTE SCHRIFTEN.....	283
AUTOREN.....	287
ABKÜRZUNGEN.....	288
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS.....	289

Rechtfertigung und Wiedergeburt. Die Rezeption zweier zentraler Schwerpunkte der paulinischen Theologie in Eph 2,8-10 und ihre patristische Interpretation

von Athanasios Despotis, Bonn

„Ορα αὐτὸν τί φησι·
τὴν ἀναγέννησιν ἐνταῦθα αἰνίττεται.
Ὅντως κτίσις ἑτέρα ἐστίν·
ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν.
Ὅπερ ἤμεν πρότερον, ἀπεθάνομεν, τοὔτέστιν, ὁ παλαιὸς ἀνθρώπος·
ὅπερ οὐκ ἤμεν πρότερον, ἐγενόμεθα.
Ἄρα κτίσις τὸ πρᾶγμα ἐστὶ καὶ τῆς ἑτέρας τιμιωτέρα·
ἐξ ἐκείνης μὲν γὰρ τὸ ζῆν,
ἐκ δὲ ταύτης τὸ καλῶς ζῆν
ἡμῖν περιέγονεν“

Siehe, was er sagt!

Er deutet hier die Neugeburt an.

Wirklich ist das eine andere Schöpfung. [Gal 6,15; 2. Kor 5,17]

Wir sind aus dem Nichtsein ins Sein entstanden.

Nach dem, was wir früher waren, nämlich der alte Mensch [Röm 6,6], sind wir gestorben.

Wir sind das geworden, was wir früher nicht waren.

Darum geht es um eine Schöpfung, die wertvoller als die Erste ist.

Von der ersten Schöpfung haben wir das Leben,

während wir von der Letzteren das gute Leben erlangt haben.

Einführung

So kommentiert der prominenteste griechische Exeget, Johannes Chrysostomos, den Ausdruck in Eph 2,10: „αὐτοῦ γὰρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“, nämlich einen Teil des Textes, der Hauptgegenstand dieses Aufsatzes ist. Ich habe diesen Text als Einführung ausgewählt, weil er der Anlass war, mich mit dem Thema Rechtfertigung und Wiedergeburt in Eph 2,8-10 zu befassen. Der Kommentar des Chrysostomos führt nun das Wort in media res, mitten in die Dinge des Zusammenhanges dieses Artikels. Darum werde ich direkt mit der Vorstellung der Konzepte der Rechtfertigung und der Wiedergeburt beginnen. Anschließend wird der Text des Epheserbriefes und seine patristische Deutung untersucht.

Definition und Verbindung der Konzepte im paulinischen Kontext

Chrysostomos führt im vorliegenden Text eine Definition des Konzeptes ἀναγέννησις bei Paulus aus. Er geht von Eph 2,10 aus und kombiniert Elemente aus Römer-, 2. Korinther- und Galaterbrief, um den Gedanken der Wiedergeburt bzw. ἀναγέννησις bei Paulus zu beschreiben: Es geht um die ‚andere‘ nämlich die ‚neue Schöpfung‘! „**Wir sind aus dem**

Nichtsein ins Sein entstanden... Wir sind das geworden, was wir früher nicht waren“, kommentiert der antiochenische Exeget. Diese Aussage stellt eher eine Neuschöpfung als eine Wiedergeburt im Sinne einer Wiederbelebung dar. Darum wäre es geschickter, von einer neuen Schöpfung als von einer Wiedergeburt zu reden. Der Titel dieses Aufsatzes hat jedoch den Begriff Wiedergeburt in sich, weil er bei den relevanten Wörterbüchern und Aufsätzen üblich ist. Das Konzept der κτίσις, setzt jedoch etwas Neues voraus, während die Wiedergeburt auch eine Anknüpfung oder eine Kontinuität des gleichen Lebens suggerieren kann (wie es oft bei anderen Religionen passiert z.B. Hinduismus). Umgekehrt wird durch die Begriffe Neugeburt oder Neuschöpfung das radikal Neue explizit hervorgehoben. Dieses Konzept beschreibt Paulus in Gal 6,16 und 2 Kor 5,17 (auf Jes 43,1f. und 65,17 anspielend) mit dem Adjektiv καινός und dem Nomen κτίσις [in Röm 6,4 als καινότης ζωῆς und καινός ἄνθρωπος (gemeint als Gegenteil von παλαιός ἄνθρωπος in 6,6; vgl. Eph 2,15; 4,24). Ob καινή κτίσις des Paulus, das κτίζεσθαι ἐν Χριστῷ des Epheserbriefes oder die ἀναγέννησις des Chrysostomos, verweisen alle diese drei Begriffe auf die Bekehrung als den Anfang eines Lebens, das der Neuschöpfung gleicht. Unter anderem beschreibt Paulus die Bekehrung als eine Geburt in 1 Kor 4,15 und Gal 4,21f., weil der Glaube zu einem neuen Leben führt: So Paulus in Gal 2,20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ. Den Glauben kann man jedoch nicht von der Taufe trennen (Gal 3,26-27). Infolgedessen ist die Taufe in Röm 6 mit dem Aspekt des Neuwerdens (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15) verbunden, wodurch man sich den Tod und die Auferstehung Jesu aneignet und die Wirkung des Geistes bekommt¹.

Mit der Bekehrung ist nicht nur die ‚neue Schöpfung‘, sondern auch die Rechtfertigung verbunden. Die relevanten Texte, wo Paulus den Argumentationszusammenhang der Rechtfertigungslehre darstellt, nämlich die *loci classici* in Gal 2,15-21, Phil 3,2-9, Röm 1,16-17; 3,21-31 und 9,30-10,4 sind sehr bekannt und es ist nicht erforderlich, sie zu zitieren. In diesen Texten verknüpft Paulus in einem semantischen Feld die Rechtfertigung (δικαιοσύνη) mit dem Glauben an Christus (πίστις Χριστοῦ) und stellt sie den Konzepten der Sünde (ἁμαρτία), des Prahlers (καύχησις) und der Werke des Gesetzes (ἔργα νόμου) gegenüber. Der Apostel setzte sich anhand dieses Argumentationszusammenhangs mit den Juden auseinander, die ihn kritisierten, weil er die Heiden in die Kirche aufnahm, ohne die Ausübung der Werke des Gesetzes von ihnen zu verlangen. Der Schwerpunkt seiner Argumentation war es, dass der einzige Weg, das Heil zu erlangen, nicht die Ausübung konkreter Gebote der Tora, sondern der Glaube an Jesus Christus ist.

Der Glaube an Christus ist jedoch das Element, das beide Konzepte, nämlich Rechtfertigung und Neugeburt verbindet, weil sie beide auf das Geschehen der Bekehrung verweisen. Die Predigt der Mission führt die Menschen zum Glauben an Christus und durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt vor Gott. Diese neue Situation sieht wie eine Neuschöpfung aus und deshalb verwenden die Autoren des Neuen Testamentes (vor allem

¹ Die Vorstellung der Neuschöpfung wird nun in mehreren Stellen des Neuen Testamentes rezipiert ἀναγεννᾶσθαι (1 Petr 1,3.23), ἀρτιγέννητος (1 Petr 2,2), γεννᾶσθαι ἄνωθεν (Joh 3,3.7), ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννᾶσθαι (1 Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18), ἐκ τοῦ Πνεύματος γεννᾶσθαι (1 Joh 3,6.8), ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος γεννᾶσθαι (Joh 3,5), ἀποκυεῖν (Jak 1,18). Mit *G. Galitis*, *Ἡ Πρὸς Τίτον Ἐπιστολὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου*, Thessaloniki 1995, S. 330: „Στὴ λέξη αὕτῃ ὁ Παῦλος δίνει νέο περιεχόμενο, ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν διδασκαλία τῆς Καινῆς Διαθήκης γενικότερα περὶ νέας κτίσεως καὶ ἀναστάσεως διὰ τοῦ βαπτίσματος“. Die Rede von der neuen Schöpfung schließt sich nicht nur an andere neutestamentliche Autoren, vor allem Johannes, sondern auch an das AT an, z.B. Jes 43,1; 65,17.

Paulus und Johannes) metaphorische Ausdrücke, welche diesen Wandel ausmalen. Paulus verwandte auch das Konzept der Adoption um den Übergang des Menschen von der Sklaverei unter der Sünde in den Status des Sohnes Gottes zu beschreiben. Das Gemeinsame in allen diesen metaphorischen Aussagen ist, dass sie alle auf die Bekehrung verweisen, den Glauben an Christus als gemeinsame Basis haben und das Einst-Jetzt Schema ausmalen.

Eph 2,8-10

Die Frage ist nun, wie beide Konzepte von der Paulusschule, nämlich in Eph 2,8-10, verbunden und überliefert werden. Ich werde zunächst den Text selber anführen und übersetzen.

τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως,
καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον.
οὐκ ἐξ ἔργων,
ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι

αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός,
ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

Denn aus Gnade seid Ihr errettet durch Glauben, und das nicht aus Euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus Werken, damit niemand prahlt. Denn wir sind sein Geschöpf, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen.

Der Zusammenhang des Textes

Der Verfasser des Epheserbriefes bezieht sich im vorliegenden Text auf wichtige Elemente der Rechtfertigungslehre und des Konzeptes der Neugeburt beim Apostel Paulus, in einem Kontext, wo er eine Anwendung auf seine heidenchristlichen Adressaten formuliert. Die betreffende Formel in 2,8-9 gehört zum Abschnitt 2,1-10, in dem der Autor über die Gnadenhaftigkeit der Errettung der Menschen in Christus spricht. Was das ‚in Christus‘ bedeutet, führt der Autor nicht aus. Er setzt bei den Lesern den Glauben an Christus sowie die Erfahrung der Bekehrung und der christlichen Taufe als radikalen Wandel in ihren eigenen Leben voraus und knüpft an sie an². In Eph 2 dominiert der Unterschied des Lebenswandels (2,2.10 περιπατήσατε ... περιπατεῖν!) in der Zeit vor (πότε) bzw. nach (νυνὶ ἐν Χριστῷ) der Taufe³ der heidenchristlichen Adressaten (τὰ ἔθνη ἐν σαρκί). Der Autor malt den Übergang vom Zustand des gottfremden alten Menschen zur wesentlich andersartigen Situation des neuen Menschen in Christus aus, um seine Adressaten zu ermuntern, würdig der Berufung und der Taufe zu wandeln (2,10)⁴.

² In direktem Zusammenhang erinnert er seine heidenchristlichen Adressaten an ihren Eintritt in die Kirche und redet von dem Frieden unter Juden und Nichtjuden (Eph 2,11ff.). Vgl. F. Mußner, Der Brief an die Epheser, (ÖTBK 10), Gütersloh 1982, S. 62.

³ U. Luz, Der Brief an die Epheser, (NTD 8,1), Göttingen 1998, S. 130: „Die Gegenüberstellung von einst und jetzt ist ein im Urchristentum verbreitetes Schema der Tauferinnerungspredigt. Paulinische Beispiele sind Röm 6,15-23; 7,5f.; 1 Kor 6,9-11; Gal 4,8f.“

⁴ Dieses Argument ist jedoch nicht genügend um die Behauptung zu begründen, dass der Sitz im Leben dieses Textes eine Taufparaklese sei. Gegen R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, (EKK 10), Zürich-Neukirchen 1982, S. 97.

Manche Elemente dieses Zusammenhangs spielen auf theologische Schwerpunkte der *loci classici* der Rechtfertigungslehre an: die Gnade Gottes und ihre Offenbarung in Christus (2,5ff.), das Gegensatzpaar Juden - Heiden bzw. Beschneidung - Vorhaut, das Prahlen der Juden vor den Nichtjuden (2,11ff.), der Erlösungstod Jesu (2,13ff.), die folgende Aufhebung der Barrieren zwischen Juden und Heiden und abschließend die Gesetzesfrage (2,15). Trotz dieser gemeinsamen Topoi beabsichtigt der Autor nicht mehr gegen jüdische Agitatoren zu argumentieren oder eine Bilanz einer gesetzesfreien Mission zu ziehen⁵, wie es der Apostel getan hat. Er rezipiert und aktualisiert die relevante Fragestellung des Paulus in einem neuen Kontext. Seine Intention ist es, die heidenchristlichen Adressaten dessen bewusst zu machen (Διὸ μνημονεύετε 2,11), was in Christus und durch seinen Geist zustande kam (2,18-22), damit sie das Christsein mit ihrem Leben veranschaulichen.

Darum hebt der Paulusschüler nachdrücklich in V. 4-6 die Gnadenhaftigkeit des Heils in Christus hervor. Den Schwerpunkt des vorliegenden Textes nimmt jedoch der parenthetische Zuruf – χάριτί ἐστε σεσωσμένοι – in V. 5 vorweg, wo der Ton auf der gnadenhaften Initiative Gottes liegt⁶. Nun erscheint die gleiche Formel mit Artikel (τῇ χάριτι) und der Zufügung ‚durch den Glauben‘⁷.

Die Interpretation des Textes

Gerard Sellin hat diese Formel „Kurzparaphrase von Röm 3“ genannt⁸. Der Autor substituiert das δικαιῶσθαι - durch σώζεσθαι διὰ πίστεως⁹ und assoziiert dieses Konzept mit der Gnade Gottes (χάρις /vgl. δῶρον¹⁰). Darüber hinaus stellt er diesen Gedanken allgemein der Errettung aus den Werken (οὐκ ἐξ ἔργων) und dem Prahlen des Menschen (τίς καυχῆσεται) gegenüber. Anschließend führt er in V. 10 das Konzept der Neuschöpfung aus.

Ausführlich besteht der einschlägige Text aus sechs Argumenten. Beim ersten Satz 8a geht es um die wichtigste Aussage bzw. die erweiterte Wiederholung von 2,5c – χάριτί ἐστε σεσωσμένοι –, die emphatisch am Anfang der neuen Periode steht. Die Begriffe χάρις, σώζεσθαι

⁵ M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 164.

⁶ R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, (EKK 10), Zürich-Neukirchen 1982, S. 89.

⁷ Der gegebene Text steht durch die Konjunktion γάρ in einer kausalen Korrelation mit dem Infinitivsatz ἵνα ἐνδείξηται ... τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος ... in V. 7. Was τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος bedeutet führen V. 8-10 näher aus. Der Autor beendet seine Argumente in Kap 2 mit der Erwähnung der vermittelnden Rolle von Jesus Christus und des Heiligen Geistes für den Zugang der Menschen zum Vater (2,18.22). Der Autor zieht aus der oben dargestellten Argumentation die Folgerung, dass die heidenchristlichen Adressaten nicht mehr Fremde (Bezeichnung der Nichtjuden) oder Beisassen (Bezeichnung der Proselyten) sind, sondern sie **auch mitaufgebaut zu einer Behausung Gottes im Geist (2,22) werden**. Der Heilige Geist sei der Agens, der diese neue Schöpfung vollbringt.

⁸ G. Sellin, Der Brief an die Epheser, (KEK 8), Göttingen 2008, S. 184. Besonders kann man Eph 2,2-9 mit Röm 3,24-27 bezüglich der folgenden Begriffe vergleichen (χάρις, ἐνδεδίξας/ἐνδείκνυμι, διὰ πίστεως, δωρεάν/δῶρον, ἔργα, καύχησης/καυχῶμαι).

⁹ Die Lesart διὰ τῆς πίστεως (A D² Ψ 1881 M) halte ich nicht für ursprünglich, weil die Zufügung des Artikels nicht von den wichtigsten Kodizes bezeugt ist, sie vielmehr als stilistische Verbesserung aussieht.

¹⁰ C. Talbert untersucht die Begriffe χάρις und δῶρον im Zusammenhang mit der hellenistischen Freundschaftsethik und der griechischen Religiosität. Obwohl der Autor vor einem judenchristlichen Hintergrund über die Konzepte χάρις, πίστις und σωτηρία spricht, kann man nicht ausschließen, dass er sich gegen ein hellenistisches verdienstliches Verständnis des Heils wandte.

und πλοτις vermitteln ihre wichtigste Botschaft: Der Mensch wird von der Gnade Gottes durch seinen Glauben gerettet. Obwohl der Begriff Gerechtigkeit fehlt, wird das Konzept der gnadenhaften Errettung in Christus gleich als Rechtfertigung verstanden¹¹. Man darf nicht aufgrund der Substitution der Rechtfertigung durch die Errettung eine radikale Transformation der relevanten paulinischen Lehre vermuten¹². Paulus verhandelt nie den Begriff σωτηρια als Hyponym von δικαιοσύνη¹³, sondern beide Begriffe beziehen sich auf das semantische Feld der paulinischen Soteriologie. Das Lexem σώζεσθαι deutet ein breiteres Spektrum an, das den Lesern des Briefes in Kleinasien vermutlich zugänglicher war¹⁴.

Die folgenden drei Argumente stehen in einem engen Zusammenhang mit dieser Aussage und erläutern sie. Das zweite Argument beginnt mit einem nachdrücklichen καί, anhand dessen sich der Autor auf die Gnadenhaftigkeit des Heils in Christus bezieht. Er spielt hierdurch auf das paulinische Anliegen an¹⁵. Dieser Satz beruft sich durch das Pronomen τοῦτο auf das gesamte vorstehende Argument und nicht nur auf den Glauben. So insistiert der Autor durch καί τοῦτο darauf, dass das ganze Geschehen Gottes Geschenk ist¹⁶. Das Heil ist kein Verdienst des Menschen (ähnlich Phil 1,28!)¹⁷. Falls der Autor durch seine Aussage ausschließlich auf den Glauben fokussieren möchte, hätte er das Pronomen in femininer Form benutzen können: αὐτή¹⁸.

Die folgende Aussage οὐκ ἐξ ὑμῶν ist ein Prädikat zum Subjekt τοῦτο. Das Hilfsverb ἐστίν versteht sich von selbst. Der Autor setzt seine Argumente mit Satzellipsen fort: Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων. Der erste Satz nennt die Errettung Gottes Geschenk (δῶρον¹⁹; vgl. δωρεὰ Röm 5,15; 2 Kor 9,15; Eph 3,5; 4,7 – ähnlich Röm 3,27 –), das sich als Prädikat auf die

¹¹ Mit H. Hoehner, Ephesians: an Exegetical Commentary, Grand Rapids 2002, S. 346.

¹² Gegen M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 163. Ebenfalls kann man nicht von unterschiedlichen Zeitstufen reden, weil beide Konzepte bei Paulus sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart sowie die Zukunft zielen: vgl. z.B. ἐσώθημεν (Röm 8,24), εὐδόκησεν...σώσαι (1 Kor 1,21), σώζεσθε (1 Kor 15,2), σωθησόμεθα (Röm 5,8).

¹³ P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, (BET 8), Frankfurt/M. u.a. 1978, S. 183.

¹⁴ Mit F. Mußner, Der Brief an die Epheser (ÖTBK 10), Gütersloh 1982, S. 68.

¹⁵ M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 165.

¹⁶ R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, (EKK 10), Zürich-Neukirchen 1982, S. 89.

¹⁷ Vgl. P. Pokorny, Der Brief des Paulus an die Epheser, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X, II), Leipzig 1992, S. 110.

¹⁸ Gegen Sellin, der anhand dieses Textes über den Glauben argumentiert: „Damit ist auch ausgeschlossen, den Glauben als Willensakt und somit als Werk des Menschen zu verstehen“. Natürlich ist der Glaube kein menschliches Werk. Die menschliche Freiheit ist jedoch vorausgesetzt für die Annahme des Glaubens. Im Gegenteil setzt der protestantische Ansatz ein ganz passives Verständnis des Menschen voraus: „Die Erlösung des Menschen ist Gottes Geschenk, der Mensch ist dabei passiv“ [!]. Ähnlich M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 163-164: „Jede menschliche Mitwirkung wird zurückgewiesen, wie es schon Paulus im Konflikt um die Einhaltung des Gesetzes schon den Galatern eingeschärft hatte“ [!]. Die Annahme der Willensfreiheit des Menschen fährt jedoch nicht zu einer angeblichen Kausalität in Sachen des Heils.

¹⁹ A. Lincoln, Ephesians, (Word Biblical Commentary 42), Colombia 1990, S. 112: „Θεοῦ has been placed first in the word order for the sake of an emphatic contrast with the ὑμῶν“.

Hauptaussage „durch Gnade seid ihr gerettet“ bezieht²⁰. Der zweite unvollständige Satz οὐκ ἐξ ἔργων ist ein Anklang an die bekannte paulinische Antithese und erläutert die obere parallel formulierte Aussage οὐκ ἐξ ὑμῶν²¹. Der Leser braucht den Satz lediglich zu vervollständigen, um den Sinn des Textes zu erschließen: [καὶ τοῦτο] οὐκ ἐξ ἔργων [ἐστίν].

Den Gegensatz dieser Formulierung findet man in Röm 9,31: ὡς ἐξ ἔργων. Im Zusammenhang von Röm 9-11 wird auch das Gegensatzpaar Gnade - Werke (11,3) ohne direkten Anschluss an das Rechtfertigungslexem ausgeführt. Paulus argumentiert in Röm 11 bezüglich der Erwählung des wahren Israels. Vorliegender Text bezieht dieses Argument auf die Berufung sowie die Errettung allgemein der Christusgemeinde. Darum kann man nicht anhand der Verwendung des allgemeinen Begriffes ἔργα ohne den Genitiv νόμου von einer moralisierenden Neuinterpretation des paulinischen Ansatzes reden²². Der Bezug auf die Nichtigkeit aller menschlichen Werke ist ebenso paulinisch. Die allgemeine Aussage ἔργα gibt andere paulinische Stellen (so Röm 4,2f.; 9,32; 11,3) wieder, wo Paulus den Werken die Gnade allgemein gegenüberstellt²³. Paulus meinte in diesen Fällen ebenfalls alle menschlichen Werke, die in Priorität vor die Gnade gestellt werden könnten. Der Autor des Epheserbriefes weiß sehr genau um die Theologie und das Anliegen des Paulus und deshalb ist seine Lehre äußerst angemessen²⁴. Nun ist seine Form abstrakter als in den relevanten klassischen paulinischen Texten, weil die jüdische Gesetzesfrömmigkeit kein vordergründiges Problem war²⁵.

Insofern darf man nicht die Formulierung in 2,9 als eine angeblich radikale und prinzipielle Negation der Werke an sich²⁶ oder Kritik der angeblich jüdischen Werkgerechtigkeit²⁷ verstehen. Der Autor spricht folgend von der Neuschöpfung seiner Adressaten in Christus zu ‚guten Werken‘ (ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς V. 10). Die Neuschöpfung des Menschen durch die Gnade

²⁰ Gegen G. Sellin, *Der Brief an die Epheser*, (KEK 8), Göttingen 2008, S. 185.

²¹ Gegen die Behauptung von R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, (EKK 10), Zürich-Neukirchen 1982, S. 98: „Dieser Theologe sieht sich nicht mehr wie Paulus dem jüdischen Heilsweg aufgrund der Gesetzeswerke gegenüber ...“

²² Gegen J. Muddiman, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, *Continuum* (2001) 111: „Ephesians has refocused the issue from ethnicity to ethics“.

²³ Der Autor verweist ebenfalls auf die deuteronomistischen Vorstellungen (Deut 9,6), um die Priorität der Gnade Gottes im Konzept des Heils des Menschen nachzuweisen.

²⁴ Der Schüler des Paulus fügt die paulinischen Sätze in einen Kontext ein, wo er auch von der Abschaffung des Gesetzes als Trennwand zwischen Juden und Heiden redet. Genau die exklusive Funktion des Gesetzes und nicht das Gesetz an sich war das Anliegen des Paulus. Gegen P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, (BET 8), Frankfurt/M. u.a. 1978, S. 182.

²⁵ Vgl. P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X, II), Leipzig 1992, S. 110.

²⁶ P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, (BET 8), Frankfurt/M. u.a. 1978, S. 183.

²⁷ So die traditionelle lutherische Perspektive, die auch durch griechische Exegeten unüberlegt angenommen wird: I. Karavidopoulos, *Αποστόλου Παύλου Ἐπιστολές, Πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαίς, Φιλήμονα*, Thessaloniki 1981, S. 118: „...ιδιαιτέρα τονίζεται αὐτῇ ἡ ἀλήθεια ἐναντι τῆς ιουδαϊκῆς ἀντιλήψεως γιὰ τὴ σωτηρία μὲ τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου, ἔργα τηρήσεως τοῦ νόμου“.

Gottes und den Glauben an Christus²⁸ muss durch Werke als alltäglicher Lebenswandel²⁹ veranschaulicht werden³⁰. Diese Konzeption ist keine ‚moralisierende Verengung‘ der paulinischen Rechtfertigungslehre³¹. Man kann viele Belege in den Paulusschriften finden, mit denen der Apostel seine Adressaten zu ‚guten Werken‘ z. B. 2 Kor 9,8 ermahnt. Das Konzept der Rechtfertigung schließt auch bei Paulus die gesamte Existenz ein und umrahmt somit auch das menschliche Tun³². Deswegen schließt der Autor des Epheserbriefs den Gedanken der Neuschöpfung in Christus an die ausgeführte Formel an.

V. 10 beginnt mit einem erneuten γάρ und stellt einen Kommentar zu den zwei schon ausgeführten Argumenten in V. 8-9 dar. Auf die Hauptaussage αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποιῆμα folgt eine Partizipialwendung, von der ein Relativsatz abhängig ist: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός. Auf diesen Relativsatz bezieht sich abschließend der angefügte Finalsatz ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν, *damit wir in ihnen wandeln*. Man muss nicht unbedingt unter dem Wort ποιῆμα eine Urmenschenlehre annehmen³³. Der Begriff ποιῆμα³⁴ bzw. Geschöpf gewinnt seine Bedeutung aus dem nachfolgenden Relativsatz: *geschaffen durch Christus*. Hier geht es eher um eine Anspielung auf das Auferwecktsein mit Christus als eine Folge der Schöpfermacht Gottes. Der Autor beschreibt die Erlösung in Christus als neue Schöpfung, ähnlich wie Paulus. Er bezieht sich auf das Konzept der neuen Schöpfung, das er in 4,23 durch das Gegensatzpaar alter / neuer Mensch expliziter formuliert. Die ‚guten Werke‘ sind im Zusammenhang des Epheserbriefes mit sozialer Wohltätigkeit verbunden und sollen die Charakteristika des neuen Menschen in Christus veranschaulichen (vgl. 4,22f.) Eigenartig ist jedoch der Ausdruck κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς. Die Syntax ἐπὶ + Dativ drückt das Ziel aus, und tritt bei Paulus auch in Gal 5,13 ὑμεῖς γὰρ ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε und 1 Thess 4,7: οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ auf. In diesen Fällen erläutert dieses Syntagma das Ziel der Berufung. Mit scharfem exegetischen Verstand paraphrasiert Chrysostomos das κτισθέντες mit κληθέντες: κληθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, nämlich wir sind zu guten Werken berufen. Diese Deutung wird von dem unmittelbaren Kontext dieser Partizipialwendung begünstigt, weil der Autor durch das folgende Verb προετοιμάζειν auf die paulinische Erwählungstheologie

²⁸ Paulus sowie die übrigen Autoren des Neuen Testaments verstehen den Glauben weder als das Mittel noch als die Art und Weise, wodurch man das Heil erlangt. Diese Interpretationen setzten ein individualistisches als auch intellektuelles Verständnis des Glaubens voraus. Der Glaube verfügt über eine so große ekklesiologische Dimension sowie einen Erfahrungsscharakter, sodass man das Heil von dem Glauben nicht trennen kann. Gegen das passive Verständnis des Glaubens, vgl. *I. Karavidopoulos*, Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολές, Πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαίς, Φιλήμονα, Θεσσαλονικί 1981, S. 117: „Ἡ πίστις πρέπει νὰ διευκρινιστεῖ ἐδῶ δὲν εἶναι τὸ μέσο τῆς σωτηρίας ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο οἰκειώνεται ὁ ἄνθρωπος τῇ σωτηρίᾳ ποὺ προσφέρει κατὰ χάριν ὁ Θεὸς ἐν Χριστῷ“.

²⁹ *A. Lincoln*, Ephesians, (Word Biblical Commentary 42), Colombia 1990, S. 113: „The danger the writer sees is not that his readers are relying on their outstanding ethical qualities for salvation but that their lives are being conformed to the surrounding mores and are not holy enough.“

³⁰ Mit *I. Karavidopoulos*, Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολές, Πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαίς, Φιλήμονα, Θεσσαλονικί 1981, S. 118.

³¹ *M. Gese*, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 170. Mit Recht betont er: „Auch die im Glauben erbrachten Werke können keinen Ruhm vor Gott begründen“.

³² *M. Gese*, a.a.O., S. 165.

³³ Gegen *G. Sellin*, Der Brief an die Epheser, (KEK 8), Göttingen 2008, S. 186.

³⁴ Vgl. Röm 1,20.

anspielt³⁵. Der Christ ist also zu guten Werken geschaffen, nämlich berufen diejenigen zu tun, die Gott schon vorbereitet hat³⁶, damit wir in diesen Werken wandeln. Das neue Leben ist kein Zustand und die Bekehrung ist keine kurzfristige Situation, sondern eine dauerhafte Bewegung, ein Wandel³⁷. Das wiederholt der Autor oft: (vgl. Eph 4,1: „Ich ermahne euch nun, ich der Gefangene im Herrn: Wandelt würdig der Berufung, mit der ihr berufen worden seid“).

Hiermit bewahrt der Epheserbrief das paulinische Verhältnis von Gnade bzw. Rechtfertigungslehre und Ethik³⁸. Die Rechtfertigung aus Gnade hat als Konsequenz, dass der Christ verantwortlich in guten Werken wandelt, die nicht sein Verdienst sind. Das Verhalten insgesamt ist zusammen mit dem ganzen Menschen von Gott neu geschaffen. Darum bezieht sich der Autor auf das Konzept der neuen Schöpfung. Er kann dadurch Rechtfertigung und Ethik am geschicktesten verbinden. Die neue Schöpfung ist die positive Seite eines Bekehrungskonzeptes, während die Rechtfertigung eher ihre juristische Dimension betont: „Conversion has two halves, a negative cleansing and a positive re-creation“³⁹. Die Letzte bezieht sich eher auf die Befreiung von der Sünde und der Schuld, während die Erste die neue Situation und das andersartige Verhalten hervorhebt, das den Christen als Konsequenz der Bekehrung bleibt.

Eine Anregung aus der patristischen Interpretation

Dieses Verständnis wird auch in der frühen kirchlichen Exegese auf eine besondere Art und Weise bestätigt. Theodoret, Bischof von Kyrrhos, versteht die Rechtfertigung in diesem Zusammenhang als Freispruch bzw. Sündenvergebung⁴⁰: „Οὐ γὰρ αὐτόματοι πεπιστεύκαμεν, ἀλλὰ κληθέντες προσελήλυθαμεν, καὶ προσελθόντας οὐκ ἀπήτησε καθαρότητα βίου, ἀλλὰ μόνην τὴν πίστιν δεξάμενος, τὴν τῶν ἀμαρτημάτων ἄφεσιν ἐδωρήσατο“ [=Wir haben nicht irgendwie automatisch geglaubt, sondern wir sind gekommen, nachdem wir berufen waren. Nachdem wir uns also näher gekommen sind, verlangte er nicht ein reines Leben, sondern er hat nur den Glauben angenommen und die Vergebung der Sünde geschenkt]. Andererseits bezieht sich der schon erwähnte Kommentar des Chrysostomos auf die Neuschöpfung als ein positives Ereignis⁴¹: „Ὅπερ ἤμεν πρότερον, ἀπεθάνομεν, τοῦτέστιν, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος. ὅπερ οὐκ ἤμεν

³⁵ Ich beziehe mich gerade auf die bekannte Stelle Röm 9,23: καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.

³⁶ Man kann auch das Pronomen nicht mit ἔργοις, sondern mit ἡμᾶς anknüpfen. In diesem Fall wäre jedoch der Satz ein Anakoluth (ἡμᾶς-akk / οἷς-dat). Trotzdem gibt es Exegeten, die den Text so lesen. Dieses Lesen hat jedoch keine Konsequenz für die Deutung des Textes. In beiden Fällen wird gemeint, dass der Christ gute Werke als Veranschaulichung seiner Neuschöpfung tun soll. Mit *Karavidopoulos*, *Αποστόλου Παύλου Ἐπιστολές, Πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Thessaloniki 1981.

³⁷ Mit *P. Pokorny*, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X, II), Leipzig 1992, S. 110. Das Verb περιπατεῖν ist dem Apostel Paulus sehr beliebt. Röm 6,4; 8,4; 13,13; 1 Kor 3,3; 7,17 u.a.

³⁸ *G. Sellin*, *Der Brief an die Epheser*, (KEK 8), Göttingen 2008, S. 188.

³⁹ *W. Mounce*, *Pastoral Epistles*, (Word Biblical Commentary 46), Colombia 2000, S. 450.

⁴⁰ PG 82,521A-B.

⁴¹ Vgl. *Genadios*, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (hrsg. von *K. Staab*, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster 1933, S. 412¹⁵⁻²⁵) „ἐκτον ὅτι οὐχ ὑπὲρ τούτων ἢ τοιούτων ἀπολαύσεως τῇ Χριστοῦ πίστει προσελήλυθαμεν, ἀλλ' ἐπὶ μετουσίᾳ δικαιοσύνης, τοῦτ' ἔστιν ἀναμαρτησίας καὶ εἰρήνης καὶ χαρᾶς ἐκ γὰρ τῆς ἀμαρτίας ἢ πρόσκρουσις, ἐκ δὲ τῆς προσκρούσεως

πρότερον, ἐγενόμεθα. Ἄρα κτίσις τὸ πρᾶγμα ἐστὶ, καὶ τῆς ἐτέρας τιμωτέρα· ἐξ ἐκείνης μὲν γὰρ τὸ ζῆν, ἐκ δὲ ταύτης τὸ καλῶς ζῆν ἡμῖν περιέγονεν“. (Übers.: Nach dem, was wir früher waren, nämlich der alte Mensch [Röm 6,6], sind wir gestorben. Wir sind das geworden, was wir früher nicht waren. Darum geht es um eine Schöpfung, die wertvoller als die Erste ist. Von der ersten Schöpfung haben wir das Leben, während wir von der Letzteren das gute Leben erlangt haben.)

Es ist jedoch viel interessanter, die Art und Weise nachzuvollziehen, mit der der Interpret aus Antiochien immer die Spannung zwischen der Initiative Gottes und der menschlichen Willensfreiheit beim Vorgang der Rechtfertigung und der Wiedergeburt hervorhebt. Die Erwähnung des Glaubens ist zur Vorstellung der Willensfreiheit des Menschen gerichtet, kommentiert Chrysostomos, während die abschließende Aussage καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν Θεοῦ τὸ δῶρον, das gesamte Konzept als Folge einer Initiative Gottes umfasst. Eben Glaube ist ein Geschenk Gottes, was jedoch nicht bedeutet, dass der Mensch passiv im ganzen Vorgang seines Heils bleibt⁴²:

„Διὰ πίστεως. Εἶτα ἵνα μὴ πάλιν τὸ αὐτεξούσιον λυμῆνηται, ἔθηκε καὶ τὰ ἡμῶν. [bzw. Διὰ πίστεως] καὶ πάλιν αὐτὸ ἀνείλε, καὶ φησι. Καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν. Οὐδὲ ἡ πίστις, φησὶν, ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσε, πῶς ἡδυνάμεθα πιστεῦσαι; Πῶς γάρ, φησί, πιστεύουσιν, ἐὰν μὴ ἀκούσωσιν; Ὡστε οὐδὲ τὸ τῆς πίστεως ἡμέτερον. Θεοῦ, φησί, τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων. Μὴ γὰρ ἦρκει ἡ πίστις σώσαι, φησὶν; Ἄλλ' ἵνα μὴ κενοὺς μηδὲ ἀργοὺς σώσῃ, ταύτην ἐζήτησεν ὁ Θεός, φησὶν. Εἶπεν, ὅτι ἡ πίστις σώζει, ἀλλὰ διὰ Θεοῦ· ἐπειδὴ γὰρ ὁ Θεὸς ἠθέλησεν, ἡ πίστις ἔσωσεν. Ἐπεὶ πῶς σώζει ἡ πίστις, εἰπέ μοι, ἄνευ ἔργων; Τοῦτο αὐτὸ Θεοῦ δῶρόν ἐστιν“ [Übers.: Dann, damit er nicht wieder die Willensfreiheit des Menschen beschädigt, hat er unseren Anteil dargestellt. Er zieht jedoch diesen wieder zurück und sagt: *und das ist nicht von uns*. Auch der Glaube kommt nicht von uns, wenn Er nicht gekommen wäre, wenn Er nicht berufen hätte, wie könnten wir glauben? *Wie aber sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?* [Röm 10,4] Also auch der Glaube kann nicht von uns sein. Das ist ein Gottes Geschenk, sagt er, nicht aus Werken. Könnte nun der Glaube von selbst uns retten, fragt man. Also damit er uns weder mit leeren Händen noch unbetätigt errettet, verlangt Gott den Glauben. Er sagte, dass der Glaube rettet, aber durch Gott. Weil Gott es gewollt hat, rettet der Glaube. Denn wie kann es möglich sein, dass der Glaube ohne Werke rettet? Das ist Gottes Geschenk.]

Der Heiliger Geist als Agens der Neuschöpfung

Nach dieser Anknüpfung mit der patristischen Deutung muss noch eine Perspektive des Textes erschlossen werden. Die Effektivität der Berufung des Menschen wird durch die Wirkung des Heiligen Geistes im Leben des Getauften erkennbar: Wir (Christen) sind im Geist zu einer Behausung Gottes aufgebaut, betont der Verfasser am Ende des Kapitels (2,22). Ebenfalls in mehreren anderen Stellen im Epheserbrief (1,13; 3,16; 4,30) wird die Rolle des

ἡ λύπη, ἐκ δὲ τῆς λύπης κατάκρισις. Ἀρθείσης μὲν οὖν τῆς ἀμαρτίας καὶ τὰ ἐκ ταύτης ἐξήρηται, ἀντισταχθείσης δὲ τῆς δικαιοσύνης εἰκότως εἰρήνη καὶ χαρὰ συνεισῆχθη. Τὸ δὲ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὸν αἴτιον τῶν τοσούτων δηλοῖ ἀγαθῶν τῇ γὰρ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτι πρὸς υἰοθεσίαν ἀναγεννώμενοι, τοῦτ' ἐστὶ πρὸς ἄφθαρτον καὶ ἀπαθὴ καὶ ἀθάνατον ἀνιστάμενοι φύσιν, τῶν μὲν κακῶν τῶν προτέρων ἀπαλλαττόμεθα, τῇ δὲ τοῦ θεοῦ βασιλείας ἐντὸς καθιστάμεθα“.

⁴² PG 62, 33D.

Heiligen Geistes ausgeführt. Die Christen sind auf den Tag der Erlösung hin mit dem Heiligen Geist versiegelt worden (4,30). Hierdurch rezipiert der Epheserbrief die Konzepte der Rechtfertigung und der Neugeburt nicht nur in einem christologischen, sondern auch pneumatologischen Kontext. Dies ist eine grundlegende paulinische Überzeugung, dass Gott in uns durch seinen Geist wirkt⁴³. Der Geist ist das Instrument und auch der Raum der Anwesenheit Gottes, wo die neue Wirklichkeit, die Rechtfertigung und die Erneuerung des Menschen sowie der gesamten Schöpfung entfaltet wird.

Tit 3

Dieser Gedanke wird noch expliziter in einem relevanten Text aus dem Titusbrief überliefert. In Tit 3,4-8 ist eine ähnliche Rezeption der Rechtfertigung, der Neuschöpfung und der Ermahnung zu ‚guten Werken‘ zu finden⁴⁴. Die Theologie beider Texte ist durchaus paulinisch. Ihr Kontext ist jedoch ein Neuer, weil der Brennpunkt für beide Texte nicht mehr die Fragestellung zwischen Juden und Heiden ist. Das Anliegen hat eher mit der Gefahr zu tun, dass die Gemeinde wegen des Verhaltens ihrer Mitglieder von Außenstehenden gelästert wird (Tit 2,5). Die Werke beziehen sich nicht auf ein Anliegen in der Gemeinde, sondern auf die Strahlung der ἐκκλησία Χριστοῦ nach draußen bzw. in der Finsternis der heidnischen Umwelt.

Ich möchte mich nur auf den Ausdruck λουτρὸν⁴⁵ παλιγγενεσίας⁴⁶ καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος Ἁγίου konzentrieren. Das ist zwar Hapaxlegomenon, schildert jedoch die gleiche Theologie der Bekehrung und der Taufe als neue Schöpfung. Das Wort παλιγγενεσία stammt aus πάλιν und γένεσις und bedeutet eine andere oder neue Schöpfung⁴⁷. Es handelt sich um den Wandel des Menschen im Ganzen, den der Autor des Titusbriefes durch den folgenden Ausdruck ἀνακαινώσεως andeutet. Der letzte Begriff ist bei Paulus mit einem dauerhaften

⁴³ Mit M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels: die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, (WUNT II 99), Tübingen 1997, S. 167.

⁴⁴ Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὐ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθῆντες τῇ ἐκείνου χάριτι, κληρονόμοι γινώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.

Πιστὸς ὁ λόγος· καὶ περὶ τούτων βούλομαι σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ· ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις.

⁴⁵ Erscheint nur noch in Eph 5,26, während das ἀπολούειν in Apg 22,16 sowie 1 Kor 6,11 (vgl. Hebr 10,22) auftritt.

⁴⁶ Die Vokabel παλιγγενεσία war ein Modewort in der hellenistischen Zeit, das besonders mit der Vorstellung der Stoa über die Erneuerung der Welt verbunden war [s. weiter Hanna Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, WUNT II 105], Tübingen 1998, S. 274f.). Meistens lässt sich verstehen, dass παλιγγενεσία immer die Bedeutung eines neuen Werdens, eines neuen Anfangs hat. Die These aber, dass die Rede von einer neuen Neugeburt erst in den hermetischen Texten auftritt, wird stark bezweifelt (W. Mounce, Pastoral Epistles, [Word Biblical Commentary 46], Colombia 2000, S. 449).

⁴⁷ Was die spätantiken Mysterienkulte betrifft, gibt es kaum mehr als die Sprache gemeinsam (παλιγγενεσία war ein Modewort), so Hanna Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, (WUNT II 105), Tübingen 1998, S. 278.

ethischen Wandel des inneren Menschen verbunden (2 Kor 4,16; Röm 6,4). Es kann kein Zufall sein, dass das Lexem *ἀνακαιν** im Neuen Testament nur im Corpus Paulinum auftritt (Röm 12,2; 2 Kor 4,16; Kol 3,10; Heb 6,6). Paulus verwendet die relevanten Begriffe für die dauernde Erneuerung, die nach der Taufe im Leben der Gemeinde sichtbar werden muss (Röm 12,2; 2 Kor 4,16; vgl. Kol 3,10). Dieser Gedanke wird zuletzt in beiden Texten nämlich Eph 2 und Tit 3 nicht nur christologisch, sondern auch als eine Wirkung des Heiligen Geistes (Πνεύματος Ἁγίου) verstanden⁴⁸. Durch den Heiligen Geist wird die Wirklichkeit der kommenden Heilswelt erfahrbar⁴⁹.

Ergebnis

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Epheserbrief durch die Rezeption der Konzepte der Rechtfertigung und der Wiedergeburt die Theologie des Paulus in adäquater Weise weiterführt. Der Autor versucht nicht durch eine ‚paulinisch wirkende theologische Aussage‘ seinen Ansatz als paulinisch vorzustellen. Im Gegenteil ist eine konsequente Rezeption und eine hermeneutische Fortsetzung der Theologie des Apostels vorhanden.⁵⁰

Rechtfertigung und Wiedergeburt beziehen sich beide auf die Erfahrung der Bekehrung und haben als gemeinsamen Ausgangspunkt den Glauben an Christus. Außerdem malen beide das paulinische Einst-Jetzt Schema sehr deutlich aus. Durch diese Rezeption bewahrt der Epheserbrief das theologische Erbe des Apostels und erinnert seinen Adressaten, dass Rechtfertigung oder Neuschöpfung in Christus kein spiritualisiertes oder individuelles Geschehen ist. Es geht um ein neues Wandeln, ein neues Leben, das als dauerhafte Bestätigung sowie Bewahrung der Berufung Gottes bei uns zu verstehen ist. So kommentiert Chrysostomos⁵¹:

„Ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν· οὐχ ἵνα ἀρξώμεθα, ἀλλ' ἵνα περιπατήσωμεν· διαρκoῦς γὰρ ἡμῖν χρεία τῆς ἀρετῆς καὶ ἐκτεταμένης εἰς τὴν τελευτὴν τὴν ἡμετέραν...οὕτως οὐδὲ ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως ὠνήσειεν ἂν τι τοὺς κεκτημένους τὸ πρᾶγμα, ἂν μὴ ἀξίως περιπατήσωμεν τοῦ καλέσαντος. Κληθέντες οὖν ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς, μένωμεν ἅπαντα ἐργαζόμενοι.“ [Übers.: **Zu guten Werken, die Gott vorherbestimmt hat, damit wir in ihnen wandeln**; nicht damit wir mit dieser Sache anfangen, sondern damit wir wandeln. Also ist das Bedürfnis der Tugend ununterbrochen, und reicht bis hin zu unserem Tod... in folgedessen hätte auch die Hoffnung aus der Erwählung uns den Erwählten nicht nutzen können, wenn wir nicht würdig dessen wandeln, der uns berufen hat. Weil wir nun zu guten Werken berufen sind, bleiben wir immer tätig.]

Diese Interpretation betont nicht nur die gegenwärtige oder vergangene, sondern auch die künftige Dimension des Sinnes des vorliegenden Textes. Wenn man so den Epheserbrief versteht, kann man nicht ohne weiteres das Argument vieler moderner Interpreten annehmen, dass es eine totale Verschiebung des paulinischen Ansatzes von Eschaton in die Gegenwart gebe. Rechtfertigung, Errettung und Neuschöpfung sind Konzepte, die bei Paulus ihren Anfang in der Vergangenheit haben bzw. in dem Heilstod und Auferstehung Jesu und durch

⁴⁸ Vgl. Röm 7,6 sowie Joh 3, 5-8; Apg 2,17; Joel 2,28; Zach 12,10; Jes 36,25-27.

⁴⁹ Hanna Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, (WUNT II 105), Tübingen 1998, S. 280.

⁵⁰ Gegen A. Lindemann, Der Epheserbrief, (Zürcher Bibelkommentare NT 8), Zürich 1985, S. 41.

⁵¹ PG 62, 34B.

die Anwesenheit des Heiligen Geistes spürbar werden. Insofern argumentiert mit Recht Marshall: „In Paul justification and reconciliation are both regarded as past events in the life of the believer. They undoubtedly look forward to the future, but it is surely the case that Pauline theology is firmly centred on what God has done in Christ, both in the actual, objective salvation-event and in the life of the individual believer“⁵². Infolgedessen kann nicht die Rede von einer Transformation der paulinischen Theologie sein. Es geht nicht um eine grundlegende Veränderung der relevanten These des Paulus, sondern um einen Ausdruck, den auch Paulus selber so hätte schreiben können. Auch Paulus konnte gegenwärtig formulieren (1 Kor 1,30; 6,9-11; Röm 8,28ff.). Auch in unseren Texten bleibt die Perspektive für die Zukunft offen. Vielleicht ist es angemessen über eine Aktualisierung der relevanten Thesen des Apostels in späteren oder unterschiedlichen Kontexten als im Galater-, Philipper- und Römerbrief zu sprechen. Was die Fragestellung der New Perspective anbelangt, wird es abschließend auch in diesen paulinisch klingenden Sätzen bestätigt, dass das Anliegen des Paulus weder mit einer angeblichen „Werkgerechtigkeit“ noch mit dem Gesetz zu tun hatte. Das Problem lag an der Verknüpfung von Gottesvolk und Gesetz, wie so prägnant in Eph 2, 14-15 ausgedrückt wird: Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην.

⁵² H. Marshall, *Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus*, *New Testament Studies* 42 (1996) 344.

Das zeitgenössische Europa: Krise einer Existenzweise?

von Christos Yannaras, Athen

Eine heute nun reichliche, internationale Bibliographie, spricht von dem anbahnenden Ende unseres kulturellen „Paradigmas“, nämlich der Kultur der „Moderne“. Wir datieren konventionell die Moderne, mit Beginn der Philosophie der Aufklärung, also ab Mitte des 18. Jahrhunderts.

Erlauben Sie mir zu Beginn, für das gemeinsame Verständnis, die Klarstellung einiger Begriffe vorzuschlagen:

Kultur und kulturelles „Paradigma“ nennen wir die Art und Weise der Lebensführung des gemeinsamen Lebens eines Zusammenschlusses von Menschen. Die Art und Weise wie Menschen sich anziehen, kochen, feiern, sich verlieben, ihre Häuser bauen, diese schmücken, ihre Produktions- und Handelsbeziehungen organisieren, soziale und politische Strukturen aufbauen usw.

Und was ist dies, was zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen geographischen Orten diese gemeinsame „Existenzweise“ der Lebensführung, in kleinerem oder größerem Rahmen unterscheidet, und so verschiedenartige Kulturen hervorbringt? Es sind sicherlich die unterschiedlichen Hierarchisierungen der menschlichen Bedürfnisse, welche Bedürfnisse als erste (wichtigste) angesehen werden, welche als zweite. Wir wissen z.B., dass im antiken Athen die Eigentumshäuser der Bürger sehr schlichte, (eigentlich) unwichtige Bauten waren, welche mit den Schlössern von Mykene, oder mit den römischen Villen nicht zu vergleichen sind. Und dies stand im krassen Kontrast zu den prachtvollen Bauten im öffentlichen Raum, der mit wunderbaren Schätzen der Bildhauerei geschmückten „Agora“. Denn das Hauptanliegen der Athener lag im Gemeinsamen, ihre vorrangiges Bedürfnis war Bürger der Stadt zu sein und nicht private Individuen-Idioten!; auf die Agora gehen zu können, um dort am gesellschaftlichen Leben teilnehmen zu können (κοινωνούντες κρίσεως και ἀρχῆς = an Urteil und Macht zu kommunizieren), am Wettkampf des „Lebens in der Wahrheit“, das heißt -d.h.- der Politik teilhaben zu können.

Hinter der Hierarchisierung der Bedürfnisse einer Gemeinschaft steckt immer eine „Logik“, eine Sinndeutung, welche unmissverständlich auf einen vorausgehenden „Sinn“ (νόημα) der Wirklichkeit verweist: Als Antwort auf die Ursache und das Ziel der Existenz und der Existierenden. Diese Sinndeutung wird vorausgesetzt, ohne dass sie unbedingt von allen bewusst ersichtlich wird, wobei sie als selbstverständlich in der Praxis von fast allen akzeptiert wird. Die vorgegebene Sinndeutung wird dabei von den Talentierten einer Gesellschaft ausgedrückt: Gefühlsmäßig durch die Künstler, logisch erarbeitet durch die Philosophen, mit der Weisheit der Praxis durch die Gesetzesgeber. Daher setzten wir auch diese Realität der „Kultur“ insbesondere mit den Errungenschaften der Kunst, der Philosophie und mit den Institutionen des gemeinschaftlichen Lebens gleich.

Als „Sinn“, der eine Hierarchisierung der Bedürfnisse vornimmt, kann auch das Fehlen von irgendeinem Sinn bezeichnet werden, was ebenso zur Schaffung einer eigenen *Kultur* beiträgt: nämlich als Sinndeutung die Akzeptanz des Nicht-Sinnes oder Un-Sinnes der Existenz. Dieser Fall tritt (wohl zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte) mit dem „Paradigma“ der Moderne auf. Der Begriff Moderne, (neue Zeiten) wollte von Anfang an einen Unterschied der Lebens- (bzw.) Existenzweise markieren: Die Moderne wollte und

wetteiferte energisch, etwas im Grunde Neues im Vergleich zu einer bestimmten historischen Vergangenheit zu sein. Die moderne Existenzweise wurde aus dem Anliegen des Bruchs, eines polemischen Gegensatzes in Bezug auf die der „modernen / neuen“ Existenzweise Vorangegangenen, geboren – und geformt –.

Die Kultur der Moderne wurde durch die Gesellschaften des europäischen nach-römischen Westens geboren. Und die historische Vergangenheit, von der sich diese Gesellschaften durch einen offensiven Bruch ablösen wollten, war das sogenannte „Mittelalter“: die „Mitte“ zwischen dem Griechisch-Römischen und dem Modernen Zeitalter. Der nach-römische Westen charakterisierte diese dazwischen liegenden Jahrhunderte als „dunkel“: Er stellte diese Jahrhunderte des Mittelalters mit der Erfahrung von schweren Klassenunterschieden, von Ungerechtigkeit, von Unterdrückung der Schwachen und Willkür der Starken, von religiösem Aberglauben und von quälenden Schuldgefühlen, von Dürsterteit und Unterentwicklung gleich. Und all diese Merkmale des Mittelalters wurden von den Gesellschaften des europäischen Westens – nicht willkürlich – der Unterdrückung, in jener Zeit, durch die Religion zugeschrieben. Die religiösen Institutionen, und die Macht, die sie direkt oder indirekt ausgeübt haben, die Methoden und Techniken ihrer terrorisierenden Aufoktroierung durch die Kontrolle der gemeinschaftlichen Verhaltensweise – ethische Normierung, Bräuche, Ansichten – aber auch des persönlichen Lebens – Meinungen und Verhaltensweisen –, haben zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die Schreckgestalt eingeführt, die als „Totalitarismus“ charakterisiert wurde.

Das „Paradigma“ der Moderne entstand aus der Notwendigkeit der Gesellschaften des Westens einen konsequenten Bruch mit ihrer mittelalterlichen Vergangenheit zu begehen: die mittelalterliche Voranstellung der „*Metaphysik*“ (des „Transzendenten“) in der Sinngebung und Organisation der Lebensführung zu verwerfen. Die Haltung, d.h. die Existenzweise der Moderne zeigt an, dass uns die *Physis* (Natur) genügt, und wir *keine Meta-Physis* (Transzendenz) brauchen. Natur ist die logische und mechanische Effektivität (Wirksamkeit), welche die sinnhafte Wirklichkeit durchdringt, wie auch (Natur ist) die individuelle Verstandeskraft jedes Menschen, die *facultas rationis*. Indem wir die logische und mechanische Wirksamkeit der uns entgegen-gestellten (ἀντι-κειμένης) Natur entschlüsseln, können wir in ihre Funktionalität eingreifen, und so die Natur in den Dienst der Erfüllung der menschlichen eigennützlichen Bedürfnisse stellen; so wird die Vorantreibung der utilitaristischen Technologien zum Ziel der Naturwissenschaften. Und indem wir (den individuellen Verstand) benutzen, können wir gemeinsame Übereinkünfte für die Menschen abschließen -gesellschaftliche Verträge- mit allgemein anerkannten Umgangsnormen, welche für das Zusammenleben unabdingbar sind.

Der moderne Mensch gibt folgerichtig an, dass er keine Metaphysik - irgendeinen Gott- braucht, um ihm das „Gute“ und das „Böse“ (zu definieren), indem Er (Gott) oder Sie (die Metaphysik) durch transzendente Autorität Regeln zum gemeinsamen Umgang der Menschen festlegt. Die Menschen können, sich auf der *Natur* genügend, Recht zusammenstellen -*Naturrecht*; auch indem sie die „*Offenbarung*“ verneinen, welche Mittler braucht, da ihre Quelle nicht empirisch erfassbar ist. So gewinnt das Individuum seine existenzielle Autonomie und Selbstbestimmtheit und verhandelt und beschließt seine individuellen Rechte und Pflichten anhand des für den Menschen Nützlichen und nicht aufgrund einer schwer verständlichen göttlichen Autorität.

Die Kultur der Moderne, die (neue) gemeinsame *Existenzweise*, ist anthropozentrisch – individualistisch, und folgerichtig utilitaristisch (auf Nützlichkeit ausgerichtet). Für die

ersten theoretischen Begründer und späteren Verfechter dieser Kultur wäre die Theokratie das Gegenteil dieser Kultur, die Herrschaft der Metaphysik als höchste Autorität. Es gab nie in den Gesellschaften des nach-römischen Westens den Verdacht, und zwar von ihren ersten europäischen Schritten bis Heute, dass als Alternative eine Kultur des „Gemeinschaftszentrismus“ gelten könne, wo selbst die Bewahrheitung des Wissens oder vorrangig sie, ein Resultat der Erfahrung der „Beziehung“ sein könnte: wo die Erfahrung der Beziehung, des erotischen Wissens den einzigen Zugang zu einem „meta-physischen“ Sinn der Physis bildet.

Diese Kultur der Moderne, des verabsolutierten Individualismus, welche selbst die Suche nach der Wahrheit dem Vorrang der Nützlichkeit unterwirft, hat sicherlich blendende Errungenschaften zur Vereinfachung des materiellen Lebens hervorgebracht, (und damit) das Ich/Ego mit (der Kraft) einer erstaunlichen Leistungsfähigkeit ausgerüstet und zu einer Vergrößerung des Komforts und des sinnlichen Genusses geführt. Die Technologie hat die harte Arbeit des Produktionsvorgangs erstaunlich geschmälert (verringert) und die Leistung unglaublich vervielfacht, was Gesellschaften mit noch nie da gewesenem Reichtum geschaffen hat. Die häuslichen elektrischen und elektronischen Geräte haben den Alltag eines großen Anteils der Bevölkerung der Erde wahrhaft umgewandelt und stellen so fantastische Umstände des Komforts und eines angenehmen Lebens sicher. Die Technologie hat (Distanzen) durch schnelle Fortbewegungsmöglichkeiten und Transporte, sowie durch synchrone Kommunikation und die Verbreitung von Nachrichten und Bildern abgeschafft. Sie hat dem Menschen unglaubliche Mengen an natürlichen Ressourcen zur Verfügung gestellt; Hat die medizinische Für- und Vorsorge des Individuums sichergestellt, was in der Vergangenheit undenkbar war; Hat die „Eroberung“ des Weltalls geschafft, und natürlich endet hier nicht die Aufzählung der vielen nützlichen Errungenschaften.

Diese wunderliche Kultur zeigte jedoch, immer wieder, auch Symptome von Unmenschlichkeit, welche so nie zuvor in der Menschheitsgeschichte vorgekommen war: und zwar sowohl ihr Größenausmaß als auch die Findigkeit des Schreckens betreffend. Die unerbittliche Ausbeutung von Arbeitskraft in den ersten Phasen der „Industriellen Revolution“; der Kolonialismus; die zwei schrecklichen Weltkriege mit den Abermillionen Toten; der Gebrauch von atomaren Waffen gegen Ende des Zweiten Weltkrieges; der geplante und methodische Völkermord an Armeniern und Griechen von den Türken oder der Juden durch das nationalsozialistische Deutschland; die Abschachtung von Millionen (Sowjetbürgern) zur Durchsetzung der Reformprogramme Lenins und Stalins; der unaussprechliche Schrecken von Gulag und Kolima (Sibirien), sowie Dachau, Auschwitz, Buchenwald; das Phänomen des „Totalitarismus“ und der Regime, die es verkörpern; die Verpestung und Zerstörung unserer Umwelt auf globaler Ebene und vieles, vieles mehr.

Diese negativen Symptome des „Paradigmas“ der Moderne, könnte man meinen, haben das Vertrauen des Menschen in die Vorteile und positiven Errungenschaften, welche diese Kultur ja weiterhin verkörpert, nicht gebrochen. Nur in den letzten Jahren, vor allem nach dem Fall der auf die marxistisch-leninistischen Ideologien gestützten Regime (1989-1990), hat die Alleinherrschaft des sogenannten „historischen Materialismus“, als ungezähmte Freiheit der Interessen der Märkte auf internationaler Ebene die ersten Unruhen hervorgerufen, welche vielleicht den allmählichen Untergang des Paradigmas der Moderne ankündigen.

Wann heißt es, dass ein kulturelles „Paradigma“ untergeht, bzw. historisch endet? Einfach, wenn seine Funktionen -Strukturen, Systeme, Praktiken- nicht mehr den menschlichen Bedürfnissen entsprechen, sich gegenüber den Bedürfnissen der Gemeinschaft selbstständig machen, die Probleme des Zusammenlebens -und Überlebens- der Menschen ungelöst lassen.

Die Bedürfnisse errichten und stürzen die *Existenzweise* des Lebens, bzw. die Kultur; weder die Ideologien, noch die „Werte“. Und konkreter: die Hierarchisierung der Bedürfnisse.

Heute wackelt das „Paradigma“ der Moderne und kündigt seinen Untergang an, weil sich drei Eigenschaften -Institutionen, Systeme, Praktiken- der modernen *Existenzweise* offensichtlich gegenüber den Bedürfnissen, die sie einst bildeten, verselbstständigt haben:

Erstens: Die *Wirtschaft* hat sich gegenüber den Austausch-Beziehungen verselbstständigt, und dient nicht mehr den Beziehungen einer Gemeinschaft der Bedürfnisse -einer „Gemeinschaft des Nutzens“ (χρείας). Das Geld ist nicht mehr ein „Wertträger“ (Nomisma/ νόμισμα), ein Instrument kraft Übereinkunft (konventionell), um die „Gleichung der Verhältnisse“ herzustellen („ισάση τὴν σχέσιν“), wie Aristoteles meinte: „wie viel Schuhe einem Haus oder einem gewissen Maß von Lebensmitteln gleichkommen“ („πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματα ἴσον οἰκίᾳ ἢ τροφῇ“; Nikomachische Ethik V, 1133a). Geld ist heute eine abstrakte „logistische“ Größe, dessen Wert unabhängig von Faktoren bestimmt wird, die keine Relevanz zum austauschenden Ausgleich von menschlichen Bedürfnissen haben, sondern primär ein internationales Glücksspiel von Gewinnsspekulanten an den Börsen in der ganzen Welt ist.

Zweitens: Auch die *Politik* hat sich gegenüber der Gesellschaft verselbstständigt. Sie dient ihren eigenen Bedürfnissen, nicht denen der Gemeinschaft; die Eigennützigkeit der Profis der Politik haben Vorrang, ihre eigenen, eigennützigen Ziele, und nur in Einzelfällen werden auch einige Bedürfnisse der Gemeinschaft geregelt, insoweit zuvor die eigennützigen Ziele (der Profis der Politiker) verfolgt werden können. Natürlich hat es immer schon den eigennützigen Missbrauch in der Verwaltung der Gemeinschaft, im größeren oder kleineren Rahmen, gegeben. Das Neue in der Moderne ist, dass was einst als „Missbrauch“ angesehen wurde, nun selbstverständlich legalisiert und institutionalisiert wird. Die Politik wird wie selbstverständlich Beruf und funktioniert nach den Regeln der Handelsberufe, nach den Regeln des Marketing. Jede Partei hat ein ideologisch-programmatisches Produkt, welches es auf dem Markt zu platzieren gilt, und zwar mit Methoden und Techniken der Werbung (Gehirnwäsche der Massen). Die Wahlen gewinnt nicht derjenige, der das (effektivste) politische Programm mit den wirkungsvollsten Zielen und Arbeitsweisen aufstellt, sondern derjenige der mehr finanzielle Möglichkeiten beim Aufbau seiner Werbekampagne hat. Die Politik als Beruf wird vollkommen in Umgang mit der Verwaltung von (äußerlichen) Eindrücken ausgeschöpft; die Antwort auf gemeinsame Bedürfnisse ist nur politisches Geplänkel.

Das **dritte** Symptom der Krise der modernen *Existenzweise*, eine Krise der Verselbstständigung der institutionalisierten Existenzweise gegenüber den gemeinsamen Bedürfnissen, die diese geboren haben, ist der Fall der modernen Nation- des *Volksstaates*, der staatlichen Organisierung der Gesellschaft. Der Staat hat sich heute verselbstständigt gegenüber der Realität des *Vaterlandes*, also der Erde, wo man geboren (und aufgewachsen ist), welche nicht nur Eindrücke einer natürlichen Umwelt ist, sondern die Gesamtheit der erlebten Beziehungen, der erfahrenen Wurzeln in überlieferte Traditionen, in die Deutungen und Sinnnuancen der Muttersprache, in die (warmherzige) Nähe mit der konkreten historischen Vergangenheit, die immer verkörpert wird in Personen, in der Erfahrung des Umgangs mit Gräbern der Vorväter und mit Denkmählern der Schönheit aus der langen Vergangenheit. Diese Qualitäten des Lebens führte einst das *Vaterland* zusammen, weshalb Menschen auch selbstverständlich bereit waren für jenes (Vaterland) zu sterben, da ohne Vaterland das Leben beschnitten war, ohne Qualität. Und die schwierige, aufdringliche Frage, die heute daraus hervorgeht, lautet: Kann es heute noch einen Patriotismus nur als

ideologische Autosuggestion geben, ohne Wurzeln (in irgendeiner Erde) und in (irgend)einer Gemeinschaft? Patriotismus in einer gemieteten Zwei- oder Vierzimmerwohnung in einer unpersönlichen Großstadt, in einem Staat den wir gegenüber dem Bürger als verselbstständigt wahrnehmen, oft auch als Gegner des Bürgers? Patriotismus, wenn das Leben sich dem Nichts annähert, oder (wenn das Leben) im psychologischen Ersatz für die Realität gesucht wird, etwa wie die (Psychanomalie?) der „Fußballfanatiker“?

Einer *Existenzweise*, oder einer Kultur wo die Wirtschaft oder die Politik aufhören der Gemeinschaft der Bedürfnisse zu dienen, und wo der Staat die Wirklichkeit des Vaterlandes negiert, ist es nicht möglich noch viel länger zu überleben. Der Bau der Moderne wackelt und sein Ende kommt, auch wenn niemand weiß, wie lange der Sterbeprozess anhalten wird.

Das Alte ist noch nicht völlig zerfallen, daher kann auch das Neue noch nicht durchscheinen. Wenn der *Individualismus* und der *Utilitarismus* die Merkmale der Identität dieses „Paradigmas“ sind, welches untergeht, kann unser Beitrag heute zu der Genesis des Neuen, für uns Notwendigen, in der unvoreingenommenen, ehrenhaften historischen Erforschung der Faktoren und der Umstände (konzentriert) werden, welche diese Kultur (des Individuum-zentrismus und des Utilitarismus) hervorgebracht haben.

Ein Umriss solch einer Erforschung könnte kurz mit folgenden Gegebenheiten umschrieben werden: Der Individualismus (ἀτομοκεντρισμός) und der Utilitarismus (χρησιμοθηρία) sind keine Ideologien, sondern eine gemeinschaftliche *Lebenshaltung/ Existenzweise* und so etwas geht normalerweise aus einer metaphysischen Sinnggebung der Realität hervor. Die barbarischen Stämme, die seit dem 4. bis zum 6. Jahrhundert nach Christus in den Gebieten des Weströmischen Reiches einfielen und sich (dort) niederließen, wurden zwar christianisiert, aber es scheint, sie haben ihre eigenen Bedürfnisse, die sie bis dahin durch eigene pagane Religionen abdeckten, nun christlich eingekleidet. Wenn wir deuten wollen, warum schließlich, mit den vielen dunklen Jahrhunderten des Mittelalters dazwischen, ein Christentum entstand, welches sich vollkommen dem Individualismus jeder „physischen“ (instinkthaften) Religion unterwarf, und infolge dessen auch eine beklemmend individuum-zentristische Kultur, welche auch individuum-zentristisch verblieb, selbst nachdem sie sich ihrer christlichen Herkunft entledigt hatte, wenn wir diese historischen Entwicklungen des Westens deuten wollen, brauchen wir einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel: Das Verständnis des Gemeinschaft-zentrierten (koinonia-zentrisch) Charakters der griechischen Gnoseologie und der kirchlichen Ontologie.

Dieses Verständnis wird es uns erlauben, die gegebene Antithese und die im Prinzip gegebene Gegensätzlichkeit des nach-römischen Westens und des Griechisch-römischen Ostens (welcher herabwürdigend und fälschlicherweise „Byzanz“ genannt wurde) zu verstehen; in dieser Gegensätzlichkeit der beiden unvereinbaren Existenzweisen, d.h. zweier sich gegenseitig ausschließenden Kulturen, zwei inkompatible Sinndeutungen der Wirklichkeit zu studieren.

Solch eine Studie ist nicht einfach. Aber sie scheint unabdingbar zu sein, jetzt wo das „Paradigma“ der individuumzentristischen westlichen *Existenzweise* untergeht und die Gefahr einer unerbittlichen Unmenschlichkeit mit sich bringt.

Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas¹

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einführende Gedanken

Die Auseinandersetzung mit der sehr interessanten Thematik über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bedingt automatisch zwei grundlegende Fragestellungen: a) nach dem allgemeinen Prinzip der Menschenrechte und b) nach dem speziellen Prinzip der Religionsfreiheit. Beide Faktoren haben bei der Entwicklung und Etablierung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Europäischen Raum eine zentrale Rolle gespielt. Im Laufe der europäischen Geschichte haben sich neben weiteren Variationen hauptsächlich drei Systeme (Typen) für die Koexistenz von Kirche und Staat² erprobt und durchgesetzt:

1. *Absolute Trennung zwischen Kirche und Staat.* In diesem System verhält sich der Staat allen Kirchen, sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gegenüber gleichwertig neutral, wie z.B. heute in Frankreich. Somit kann man hier von einer allgemeinen Einhaltung der grundlegenden Rechte, insbesondere der Religionsfreiheit reden.

2. *Unabhängiges Verhältnis mit Kooperationsmöglichkeiten und speziellen Vereinbarungen.* Hier handelt es sich mit anderen Worten um schwache Formen der Trennung, die unter weitgehender Wahrung der weltanschaulichen Neutralität des Staates auch eine punktuelle Partnerschaft erlauben, wie z.B. in Deutschland.

3. *Institution der Staatskirche oder der vorherrschenden Religion.* In diesem Fall beobachten wir eine enge Verbindung zwischen dem Staat und einer gewissen Kirche oder Religionsgemeinschaft, die auf bestimmte historische Erfahrungen zurück zu führen ist. Als Beispiel für den Typus einer Staatskirche könnten wir England und für den Typus der vorherrschenden Religion Griechenland anführen.

Seit den Anfängen, aber insbesondere seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ist die Orthodoxe Kirche nicht mehr nur Bestandteil ausschließlich der bislang traditionellen orthodoxen Länder im südost- und osteuropäischen Raum. Dank starker Emigranten- und Gastarbeiterströme ist nun die Orthodoxie auch in allen westeuropäischen Staaten präsent und setzt sich mit den jeweils geltenden staatskirchenrechtlichen Gegebenheiten auseinander. Auch in Deutschland hat sich die Orthodoxie – sowohl im staatskirchenrechtlichen, als auch im liturgisch-kultischen sowie im akademisch-theologischen Bereich – fest etabliert. Die offizielle Anerkennung konkreter orthodoxer Diözesen, mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole an erster Stelle der kanonischen Orthodoxen Kirchen, als Körperschaften des öffentlichen Rechtes zeugt davon, dass auch die Orthodoxie, als die dritte große und historisch

¹ Vortrag, gehalten am 18.03.2011 in der Orthodoxen Akademie von Kreta (Kolymbari/Chania) im Rahmen der 15. Begegnung von Theologen des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

² Ioannis Petrou, *Ανθρώπινα δικαιώματα, θρησκευτική ελευθερία και σχέσεις κράτους-εκκλησίας*, *ΕΕThSTh*, Neue Reihe: Theologische Abteilung, 17 (2007-2008) 279 f.

wichtige Säule des Christentums, von der in Deutschland geltenden staatskirchenrechtlichen Regelung profitiert.

Da im Zentralfokus dieses Textes die Orthodoxie liegt, werde ich mich im Rahmen meiner Ausführungen, und vor den deutschen Gegebenheiten, zuerst dem gesamteuropäischen Bild und der orthodoxen Rolle in ihm zuwenden. In einem weiteren Schritt werde ich ganz kurz und gerafft das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland nur deshalb skizzieren, da ich dies als Grundvoraussetzung für meinen Hauptpunkt im dritten Teil der Ausführungen betrachte: nämlich die Orthodoxe Kirche und insbesondere die Griechisch-Orthodoxe Metropole in Deutschland. Meine Gedanken werde ich schließlich mit einigen Schlussüberlegungen abrunden.

Die Orthodoxie in Europa

Den Ausgangspunkt dieses Kapitels bildet meines Erachtens die Grundfrage nach dem christlichen Charakter Europas überhaupt. Wenn diese Frage positiv beantwortet würde, dann sollten wir uns mit der Fragestellung auseinandersetzen: „Wie christlich ist Europa noch?“ Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendealten Zusammenwirkens aller europäischen Völker darstellt. Sie ist konkreter das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung, in einer gegenseitigen Bereicherung durchdrungen worden war.³ Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Apostel der Heiden, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt (1 Kor 4,14-15).⁴

Nach orthodoxem Verständnis ist Europa eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitenwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde.⁵ Beseitigt werden müssen daher unbedingt manche falschen Ansichten, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Ausgrenzungen von Teilen Europas⁶ mit der naiven Begründung, dort, an der slowenischen oder kroatischen Grenze, höre Europa eben auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des

³ Siehe dazu auch *Anastasios Yannoulatos*, Ἡ διαχρονική μετοχή τῆς χριστιανικῆς πίστεως στὴν οἰκοδόμηση τῆς Εὐρώπης, *EETHSTh*, Neue Reihe: Theologische Abteilung, 12 (2002) 35.

⁴ Bezeichnenderweise wurden die paulinisch-christlichen Ursprünge Europas in der offiziellen Proklamation der Kirche Griechenlands zum Verfassungsvertrag der Europäischen Union folgendermaßen angesprochen: „While the history of Europe often testifies to deviations from the genuine message of the Gospel, still the people of Europe did not cease to consider as the highest criterion of human deeds the values which derive from the Holy Spirit of Christ. This holds true even when they deny or ignore the origins of these values, ascribing them to an irreligious humanism.“ Siehe *Ekklesia* 80 (2003) 491-494.

⁵ Bezüglich dieser enorm wichtigen Thematik siehe den aufschlussreichen Beitrag von *Theodor Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 77-92.

⁶ Siehe dazu die aufschlussreichen Ausführungen von *Grigorios Larentzakis*, Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa, in: *Johannes Papalekas* (Hg.), Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa, Köln-Wien 1994, S. 62.

alten Byzanz befunden.⁷ Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Beispiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung gegenüber dem griechisch (kulturell) und orthodox (religiös) geprägten Osten. Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivilisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende bei der Meinungsgestaltung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324-1453 n. Chr.) vorherrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weit östlich zum Kaukasus reichende Byzantinische Reich eines der historisch, kulturell und sozial wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt war.

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum spielt die orthodoxe Seite ohne Zweifel eine entscheidende Rolle. Es steht außer Frage, dass die Orthodoxie keinen „Outsider“ und keine „Anomalie“ unter den westlichen Organisationen Europas darstellt, wie einst Samuel Huntington Griechenland, das damals einzige orthodoxe Mitglied der EU, charakterisiert hatte.⁸ Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen. Außerdem könnte eigentlich der ursprünglich, wortwörtlich zu verstehende ökumenische, die damals bekannte Welt umfassende Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe im eigentlichen (und nicht im innerchristlichen) Sinn des Wortes, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den Schulbüchern viel zu kurz kommt.⁹ Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristallisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geistes, der sich im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen.¹⁰ Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europas kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche

⁷ Sehr aufschlussreich für diese Thematik erweist sich die Studie von *Rudolf Schieffer*, Rom, Byzanz und das Europa von morgen, *Ofo* 19 (2005) 33-38.

⁸ *Samuel Huntington*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, S. 162.

⁹ *Giannis Tarnanidis*, Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα, in: *Eleftherotypia* (10.05.2004), S. 50-51.

¹⁰ Siehe mehr dazu bei *Hilarion Alfeyev*, Die Orthodoxie zwischen der kommunistische Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen, *Ofo* 19 (2005) 87-93.

Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt vor der Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen. Die Orthodoxe Kirche kann damit eine grundlegende Brückenfunktion haben, wobei sich daraus die große Chance ergibt, dass diese reichhaltige orthodoxe Spiritualität in das gemeinsame Europa einfließt.

In welchem Maße die Orthodoxie um die momentane Entwicklung und die zukünftige Entfaltung unseres alten Kontinentes und seiner Werte besorgt ist, zeigt sich in den vielen Beratungen, Begegnungen und Konferenzen, die auf orthodoxem Boden organisiert werden und sich zugleich an die Adresse unserer westlichen Partner richten. Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaftliches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, nach einer sehr treffenden Metapher des russischen Dichters Vjatscheslav Ivanov¹¹. Leider wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. Vor allem für Westeuropa sind die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch festzustellen. Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen nicht ohne geistige/geistliche Orientierung im Stich lassen.

Die unüberhörbaren Schreie der Menschen, auch vieler junger Menschen im Osten, aber auch im Westen, nach Lebenssinn, spiritueller und existentieller Ausgeglichenheit und ihre Sehnsucht nach Gott rufen die Kirchen dazu auf, Antriebskraft und Mut zur Mitgestaltung Europas zu zeigen. Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des neuen größeren Europas ist die Orthodoxie als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben.¹² Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

Das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland

Die Orthodoxie bildet, wie oben bereits angemerkt, einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolen bzw. Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von orthodoxen Theologen

¹¹ Konstantin Nikolakopoulos, Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.: Orthodoxe Erwartungen und Perspektiven, in: *Ders., (Hg.), Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*, St. Ottilien 2008, S. 40.

¹² Siehe auch: Hilarion Alfeyev, Die Orthodoxie zwischen der kommunistische Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen, *Ofo* 19 (2005) 91: „Es scheint wichtig, dass bereits jetzt, während die Identität des neuen Europa noch im Stadium der Ausformung ist, während die gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden, die das Antlitz der Europäischen Union formen sollen, die Orthodoxen aktiven Anteil nehmen am Dialog mit den europäischen politischen Strukturen.“

in verschiedenen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten¹³. Zur letzten Kategorie gehört beispielsweise die Orthodoxe Theologie an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell protestantischen und römisch-katholischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden theologischen Fakultäten der Universität München, der Landeshauptstadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multikulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.¹⁴

Damit kommen wir zum konkreten europäischen Fall „Deutschland“, dessen heutzutage geltenden staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Religionsfreiheit einen breiten Ausübungsraum begünstigen und den Respekt der Menschenrechte ermöglichen. Das voneinander unabhängige Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland, das nicht streng laizistisch, wie beispielsweise in Frankreich, sondern in vielen Bereichen auf Kooperation angelegt ist, blickt auf eine sehr reichhaltige Geschichte zurück. „Für die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland in der Folgezeit ist der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555 grundlegend“, denn „in seinen praktischen Auswirkungen ist er bis zu den großen Bevölkerungsverschiebungen nach 1945 spürbar geblieben“.¹⁵

Das heute in Deutschland geltende Staatskirchenrecht gründet auf dem im 20. Jahrhundert sich durchsetzenden *Kollegialsystem*, das seinerseits an das prägende rationale Naturrecht der Aufklärung anknüpft. Demgemäß wird „die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates“¹⁶, die in seine „partnerschaftliche“ Trennung mit den Kirchen mündet, an erster Stelle genannt. Dabei wird „die sichtbare Kirche als eine freie und gleiche Gesellschaft (*collegium*) von Menschen verstanden, die sich zu gemeinsamer Religionsausübung zusammengeschlossen haben“¹⁷.

Die moderne Realität in Deutschland im Rahmen des Verhältnisses von Kirche und Staat sieht so aus, dass jeder Kirche, Religion oder Weltanschauung jegliche Ausübungsfreiheit gewährt wird. Die offizielle, in der Verfassung verankerte Krönung dieses Verhältnisses (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 Weimarer-Reichs-Verfassung von 1920) stellt jedoch die Verleihung des staatskirchenrechtlichen Status einer „Körperschaft des

¹³ Verfassungsmäßige und kirchenrechtliche Aspekte dieser Thematik siehe bei *Anargyros Anapliotis*, Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten. Grundrechte und pluralistische Struktur des Gemeinwesens, *OFo* 19 (2005) 233-241.

¹⁴ Weiterführende Informationen zur Orthodoxen Theologie in München siehe im Sammelband: Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, hrsg. von *Theodor Nikolaou* in Zusammenarbeit mit *Konstantin Nikolakopoulos* und *Anargyros Anapliotis*, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 9), St. Ottilien 2005.

¹⁵ *Axel Freiherr von Campenhausen – Heinrich de Wall*, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 42006, S. 11.

¹⁶ Siehe dazu *Joseph Listl – Dietrich Pirson* (Hgg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin 21994, S. 682.

¹⁷ *Axel Freiherr von Campenhausen – Heinrich de Wall*, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 42006, S. 18.

öffentlichen Rechts“ dar. Durch die Verleihung eines solchen Status, der das privilegierte Verhältnis der betroffenen Kirchen zum Staat zum Ausdruck bringt, räumt die staatliche Seite den Kirchen herausgehobene Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum ein. An den Körperschaftsstatus knüpfen besondere Rechte der Kirchen an, wie die Ausstattung mit bestimmter öffentlicher Gewalt eigener Art oder die Verleihung von konkreten Rechtsvergünstigungen. Unmittelbar mit dem Körperschaftsstatus verbunden sind die Dienstherrenfähigkeit, die Organisationsgewalt, die Rechtssetzungsgewalt, das Parochialrecht, das öffentliche Sachenrecht, das Besteuerungsrecht wie auch die Insolvenzunfähigkeit.¹⁸

Trotz der in letzter Zeit zunehmenden Forderungen von Politik und Gesellschaft, eine umfassende und strikte Durchsetzung der weltanschaulichen Neutralität des Staates vorzunehmen, bleibt Deutschland weiterhin ein Staat, der seinen geschichtlich-traditionellen Wurzeln gerecht wird und den Kirchen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen den gebührenden Respekt zollt. Die christliche Identität der Bundesrepublik bleibt weiterhin unangefochten. Neben einer Reihe von kleineren christlichen samt der jüdischen Religionsgemeinschaft, denen der öffentlich-rechtliche Status verliehen wurde, prägen das Profil Deutschlands die zwei großen christlichen Kirchen, die mit seiner Geschichte unauflöslich verbunden sind: die Römisch-katholische Kirche und die 22 in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zusammengefassten „weithin selbständigen“¹⁹ lutherischen, reformierten und unitarischen Landeskirchen. Dem nicht tiefer eingeweihten Beobachter fallen heutzutage zwei, nicht immer unumstrittene Erscheinungsauswirkungen der öffentlichen Körperschaft dieser zwei großen Kirchen auf: a) die Erhebung der Kirchensteuer und b) die zwischen der Römisch-katholischen Kirche bzw. den Evangelischen Kirchen und dem Staat bestehenden Konkordate oder Konventionen bzw. Kirchenverträge zum Beispiel im Bereich der religiösen Ausbildung. Die ältesten Konkordate bzw. Kirchenverträge mit einem Bundesland sind jene, die bis heute in Bayern gelten und auf das Jahr 1924 zurückzuführen sind.

Die Orthodoxe Kirche in Deutschland

Seit mehr als dreihundert Jahren leben in Deutschland orthodoxe Christen verschiedener Nationalitäten. Ein systematisch organisiertes Gemeindeleben gibt es ab dem 19. Jahrhundert hauptsächlich in Leipzig, München und Berlin. Erst nach dem zweiten Weltkrieg und vor allem in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs die Zahl der Orthodoxen beträchtlich, da genau in dieser Zeit eine intensive und massive Migration „ausländischer Arbeitnehmer“ aus mehreren orthodoxen Ländern Süd- und Südosteuropas zu verzeichnen ist. Heute leben in der Bundesrepublik Deutschland ca. 1.500.000 orthodoxe Christen unterschiedlicher Herkunft, Nationalität, Sprache und Kultur. Sie kommen aus Albanien, Bulgarien, Georgien, Griechenland, Polen, Rumänien, Russland, Serbien, der Ukraine, Zypern u.a. Nicht wenige Deutsche gehören inzwischen der Orthodoxen Kirche an.²⁰

¹⁸ Ausführlich dazu siehe *Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hgg.)*, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin ²1994, S. 670 ff.

¹⁹ <http://www.ekd.de/kirche/kirchen.html>.

²⁰ Weiterinteressierte können folgendem Buch ausführliche Informationen über die Orthodoxe Kirche in Deutschland entnehmen: *Athanasios Basdekis*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt a.M. 2002.

Da in der Bundesrepublik Deutschland die beiden wichtigsten Prämissen, nämlich die Menschenrechte und konsequenterweise die Religionsfreiheit, seit jeher per Gesetz gewährleistet werden, dürfen dadurch auch alle orthodoxen kanonischen Kirchen auf deutschem Boden durch eigene Diözesen vertreten sein. Institutionell etabliert konnte man bis zum Februar 2010 die enge Verbundenheit und Zusammenarbeit der sieben (7) in Deutschland ansässigen Orthodoxen Autokephalen Kirchen im Rahmen des am 1. Mai 1994 konstituierten Verbandes ihrer elf (11) Diözesen mit dem Namen: „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (KOKiD) beobachten. Die einmütigen und sehr produktiven Vorarbeiten dieses Verbandes, der das genuine Profil der Orthodoxie und den echten Kernpunkt ihres Glaubenslebens der deutschen Gesellschaft näher gebracht hat, mündeten in die am 27. Februar 2010 gegründete „Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland“ (kurz: OBKD).

Die Gründung einer solchen Orthodoxen Bischofskonferenz, die von allen Seiten als ein historischer Schritt auf dem gemeinsamen Weg der einzelnen orthodoxen Diözesen in die Zukunft bezeichnet wurde, geht auf die im Juni 2009 getroffene Entscheidung der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Chambéry zurück. Demgemäß wurde seitens der Konferenz empfohlen, in allen Regionen der Erde „Bischofskonferenzen zu schaffen, denen alle als kanonisch anerkannten Bischöfe der jeweiligen Region angehören“.²¹ Laut Satzung ist Vorsitzender der neu gegründeten Bischofskonferenz in Deutschland, der zehn Diözesan- und sechs Weihbischöfe angehören, „ex officio der Erste unter den Bischöfen des Ökumenischen Patriarchats“, also der Griechisch-Orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa Dr. h.c. Augoustinos (Labardakis). Kennzeichnend für die Bedeutung und die Funktionen der orthodoxen Bischofskonferenz, die als ein Zeichen der gelungenen Integration der Orthodoxen Kirche in Deutschland gewertet wird,²² ist folgende Stellungnahme ihres Vorsitzenden: „Ihr gehören alle kanonischen, d.h. rechtmäßigen Bischöfe an; wir tagen gemeinsam, wir beraten gemeinsam, wir beschließen gemeinsam über alle jene Fragen, die für uns wichtig sind, etwa den Religionsunterricht, unsere Beziehungen zum deutschen Staat und zu den anderen Kirchen usw. ... Alle Bischöfe behalten selbstverständlich ihre Verantwortung für ihre Diözesen, gleichzeitig geschieht alles, was gemeinsam getan werden kann und muss, in gemeinsamer Verantwortung. Anders gesagt: Wir sprechen mit einer Stimme, weil wir eine Kirche sind.“²³

Die in Deutschland vertretenen und der Orthodoxen Bischofskonferenz angehörenden kanonischen Autokephalen Kirchen mit ihren Bistümern sind der historischen Ehrenreihfolge nach folgende:

1. **Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel** (Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa * Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa * Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa)
2. **Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien** (Metropole für West- und Mitteleuropa)

²¹ Siehe die vollständigen Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambéry (6.-13. Juni 2009) über „Die orthodoxe Diaspora“, *OFo* 23 (2009) 209-214.

²² <http://www.obkd.de/Presseinformationen/Pressemitteilung%203-3-2010.pdf>.

²³ Orthodoxer liturgischer Kalender, hrsg. von der *Gesellschaft Orthodoxe Medien e. V.*, Dortmund 2010, S. I.

3. **Russische Orthodoxe Kirche** (Ständige Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland * Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats * Russische Orthodoxe Kirche im Ausland)
4. **Serbische Orthodoxe Kirche** (Diözese für Mitteleuropa)
5. **Rumänische Orthodoxe Kirche** (Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa)
6. **Bulgarische Orthodoxe Kirche** (Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa)
7. **Georgische Orthodoxe Kirche** (Westeuropäische Diözese der Georgischen Orthodoxen Kirche)

Vom in besonderer Weise gestalteten Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland und von ihren daraus abgeleiteten Körperschaftsrechten haben bis heute zwei von den historisch ältesten und zwei von den jüngeren orthodoxen Diözesen Deutschlands profitiert²⁴. Den öffentlich-rechtlichen Status besitzen demgemäß **die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland** (seit 1936 im damaligen Deutschen Reich), **die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland** (seit 1974 erstmals, inzwischen in allen westlichen Bundesländern), **die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats** (seit 1992 nur in Berlin und Brandenburg) und **die Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland** (seit 2006 nur in Bayern und Baden-Württemberg).

Im Rahmen der multinationalen Präsenz der Orthodoxie in Deutschland vertritt das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, dem „Neuen Rom“, dem aus historischen Gründen²⁵ als dem ersten der alten Patriarchate der Ehrenprimat in der Auflistung aller Orthodoxen Ortskirchen zuerkannt wird,²⁶ momentan die arithmetische Mehrheit der orthodoxen Gläubigen auf deutschem Boden. Auf dem verfassungsrechtlichen Konzept einer fördernden Neutralität des deutschen Staates den Kirchen gegenüber aufbauend, gründete das Ökumenische Patriarchat am 5. Februar 1963 die „Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland“ mit Sitz in Bonn. Die in der Verfassung von 1972 hinzugekommene zweite Bezeichnung „Exarchat von Zentraleuropa“²⁷ bedeutet, dass das jeweilige Oberhaupt der Metropole als Exarch, nämlich Gesandter des Ökumenischen Patriarchen im Bereich von Zentraleuropa anzusehen ist. Die Metropole wurde am 29. Oktober 1974 als Körperschaft des öffentlichen Rechts, wie oben schon angemerkt, zuerst durch das Landesgesetz von Nordrhein-Westfalen und später in allen alten Bundesländern anerkannt und bildet seitdem die drittgrößte Kirche in Deutschland. Pfingsten 1978 wurde in Bonn-Beuel eine Kathedralkirche mit einem Haus der Metropole eingeweiht. Im Oktober 1993 wurde die Metropole vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos I. von Konstantinopel

²⁴ Vgl. dazu auch Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hgg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin ²1994, S. 678 f.

²⁵ Maßgebend für die erstrangige Positionierung der Kirche von Konstantinopel waren konkrete Entscheidungen von Ökumenischen Konzilien, nämlich der 3. Kanon des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel und der 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon (siehe die Texte in: G. A. Rallis – M. Potlis, Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ τῶν Κανόνων, Athen 1852 (ND: 2002, jeweils S. 173 und 280 f.).

²⁶ Vgl. Konstantin Nikolakopoulos, Die Orthodoxen Kirchen in Selbstverständnis und Glaubenspraxis heute, in: Der Glaube der Christen, Bd. I: Ein Ökumenisches Handbuch, hrsg. von Eugen Biser, Ferdinand Hahn, Michael Langer, München-Stuttgart 1999, S. 902 f.

²⁷ Vgl. dazu die „Verfassung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa“, Bonn 1972.

besucht, der auf Einladung der beiden Großkirchen, der Evangelischen und der Römisch-katholischen, nach Deutschland kam.²⁸

Die Griechisch-Orthodoxe Metropole hat von Anfang an – insbesondere aber unter ihrem jetzigen Oberhaupt – absolute Priorität und größtes Gewicht auf die pastorale Arbeit und geistliche Betreuung der ca. 400.000 ihr angehörenden Gläubigen gelegt. Dass die Metropole ihre so wichtige pastorale Arbeit in 65 Regelpfarreien und 101 zusätzlichen Filialgemeinden, also in insgesamt 166 Gottesdienststätten in ganz Deutschland vollziehen kann, ist zweifellos ein großer Segen Gottes.

In diesem Zusammenhang sollten zwei diesbezügliche „Errungenschaften“, die der Metropole und ihrem Oberhaupt gelungen sind, angeführt werden: Die eine betrifft **die respektable Zahl und die Qualität der Geistlichen** der Griechisch-Orthodoxen Metropole, von denen mehrere jungen Alters und somit Hoffnungsträger der Metropole sind. Außer dem Metropoliten an der Spitze werden die 65 oben erwähnten Gemeinden von drei Vikarbischofen in Stuttgart, Aachen und Bonn, 70 Priestern und einem Diakon betreut. Die zweite Errungenschaft bezieht sich auf den **Besitzstatus der orthodoxen Pfarreien und Gemeindezentren**, von denen 40 bereits Eigentum der Griechisch-Orthodoxen Metropole sind und weitere 25 ihr zu fristlosem oder jahrelangem Gebrauch zur Verfügung gestellt worden sind. Diese Tatsachen, die der Metropolit Augoustinos in persönlichen Gesprächen bekanntlich als „Wunder“ bezeichnet, weisen auf die bereits geschlagenen festen Wurzeln, die gelungene Integration und die optimistischen Perspektiven der Orthodoxen Kirche in Deutschland hin.

Nachwort

Im orthodoxen Verständnis stellt jede Kirchengemeinde eine lebenswichtige gesunde Zelle dar, die zur sozialen, religiösen und kulturellen Vielfalt und somit Bereicherung der Gesellschaft beiträgt. Eine umso wichtigere und konstruktive Rolle kann, neben den anderen christlichen Kirchen, auch jede orthodoxe Kirchengemeinde und allgemein die Orthodoxe Kirche schlechthin mit ihrer Spiritualität innerhalb einer größtenteils säkularisierten westeuropäischen Gesellschaft spielen. Der geforderte Beitrag der Orthodoxie zum Profil von ganz Europa ist nunmehr unumstritten.

Die bisherigen politischen Willensanzeichen seitens der Europäischen Union für eine besondere Hervorhebung der christlichen Prägung Europas sind eher enttäuschend. Hierbei möchte ich drei Beispiele kurz skizzieren: Ein erster schwerwiegender Fall war der seit Jahren entworfene Text einer gemeinsamen Verfassung der Europäischen Union, die im Jahre 2005 aufgrund der einschlägigen Referenden in Frankreich und den Niederlanden schließlich abgelehnt wurde. Im zur Annahme vorgelegten Entwurf der Verfassung fehlte jedoch nicht nur ein Gottesbezug, sondern auch die Erwähnung der griechischen Kultur und des römischen Rechtsdenkens als Grundlagen Europas.²⁹ Besonders die explizite Nichtaufnahme

²⁸ Siehe die Dokumentation dieses Besuchs im Band: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.-29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation, zusammengestellt von Radu Constantin Miron, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 4), St. Ottilien 1996.

²⁹ Grundlegende orthodoxe Kritikpunkte vgl. in den einschlägigen Berichten in: *Ecclesia Report* (12.10.2003) und *Christianiki* 667/09.10.2003, S. 8.

ihrer *christlichen Wurzeln* in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellte bereits damals einen Rückschlag bei der beabsichtigten Richtung dar.

Der zweite Fall betrifft den Ersatz der gescheiterten Verfassung, nämlich den sogenannten „Vertrag von Lissabon“, der wesentliche Inhalte des EU-Verfassungsvertrages übernahm, 2007 unterschrieben wurde und nach manchen Verzögerungen 2009 in Kraft trat. Interessant ist in unserem Zusammenhang der Wortlaut seiner Präambel, welche die blasse, „ungefährliche“ und völlig lauwarm-neutrale Formulierung der einstigen EU-Verfassung übernommen hat. Hierin ist die Rede vom „...*kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben*“³⁰. Vergebens sucht man auch in diesem Text nach spezifisch christlichen Formulierungen. Der Gottesbezug wird einfach durch „Humanismus“ ersetzt.

Das dritte Beispiel betrifft keine offiziellen Verträge, Verfassungen oder Konventionen, sondern einen einfachen Kalender für Schüler. Die Europäische Union hat für das Jahr 2011 in einer Auflage von 3,2 Millionen einen interreligiösen Kalender zur Verteilung an Schulen im europäischen Raum herausgegeben. Hier wurden die Feiertage der Juden, Muslime, Buddhisten und Hindus aufgeführt, aber interessanterweise nicht die christlichen Feiertage, was zweifellos kein oberflächliches Versehen zu sein scheint. Die große Verwunderung ergibt sich dadurch, dass die christlichen Feiertage in einem Kalender des christlichen (!) Europas fehlen, und speziell in einem Kalender, der sich sogar dem interreligiösen Dialog verpflichtet fühlt.

Selbstverständlich haben die christlichen Kirchen sofort reagiert, so dass eine Reihe von Protestschreiben in die Brüsseler Zentrale eingegangen ist, unter den ersten auch ein Mahnbrief der Hl. Synode der Griechischen Orthodoxen Kirche an den Kommissionspräsident José Manuel Barroso vom 21.01.2011³¹. Zur offensichtlichen Schadensbegrenzung wurde seitens der Europäischen Kommission inzwischen zugesichert, dass zusätzliche Einlegeblätter für den Kalender verteilt wurden. An dieser Stelle erübrigt sich jeglicher Kommentar, da die in den politischen Kreisen der Europäischen Union herrschende Tendenz der Herabsetzung des christlichen Profils Europas eindeutig ist.

In der heutigen historischen Situation, in der die Europäische Union der 27 Staaten bereits wichtige traditionell orthodoxe Länder aufgenommen hat und sich zugleich zu weiteren – nicht immer harmlosen – Erweiterungen anschickt, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den letzten fieberhaften Diskussionen in führenden europäischen Kreisen über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen. Aber auch der geistig-geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden. Dann könnten die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; andernfalls werden alle Kirchen der Geschichte und Gott gegenüber Rechenschaft ablegen müssen.

³⁰ <http://dejure.org/gesetze/EU/Praeambel.html>.

³¹ <http://www.ecclesia.gr/greeknews/default.asp>.

Entwicklung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

von Danilo Jojic, Moskau

Alle orthodoxen Bischöfe mit Jurisdiktion in Deutschland hatten sich in der Metropole der Rumänischen-Orthodoxen Kirche in Nürnberg am 27. Februar 2010 versammelt, um die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) zu gründen. Die Orthodoxe Bischofskonferenz ist ein panorthodoxes pastorales bischöfliches Organ, welches nicht nur in Deutschland besteht, sondern auch in anderen Ländern. Ihre Aufgaben bestehen einerseits in der Auseinandersetzung mit panorthodoxen pastoralen Problemen in ihrer Region und andererseits soll sie ihre Region zur Lösung der kanonischen Diasporaanomalie vorbereiten. Daher beschäftigt sich diese Arbeit mit der stufenweisen Entwicklung der OBKD in verschiedenen historischen Momenten, um somit ein genaues Bild des Grundgedankens, der Idee und des Ziels solcher orthodoxen Bischofskonferenzen in der Diaspora zu bekommen.

Das Diaspora-Problem

Die Gründung Orthodoxer Bischofskonferenzen in verschiedenen Regionen der Welt ist eng mit einer großen kanonischen Anomalie der Orthodoxen Kirche verbunden – der Diaspora. Unter „Diaspora“ versteht man die Entfernung vom Heimatland oder die Verstreuung der Emigranten, jedoch versteht man unter dem Terminus „Diaspora“ im orthodoxen Sinne auch die Jurisdiktion orthodoxer Nationalkirchen in nicht-traditionell christlich-orthodoxen Ländern¹. Das Problem der Orthodoxen Diaspora als kanonischer Anomalie besteht jedoch darin, dass in den Diasporagebieten nicht nur Jurisdiktionen verschiedener orthodoxer Nationalkirchen bestehen, sondern diese sich untereinander überschneiden. Dadurch kommt es zur Verletzung des apostolischen Prinzips der Kirchenjurisdiktion „eine Stadt – ein Bischof – eine Kirche“². Dieses Prinzip fixierte die Orthodoxe Kirche sogar im 8. Kanon des I. Ökumenischen Konzils, welcher verbietet, dass in einer Stadt zwei kanonische Bischöfe residieren. Allerdings trugen verschiedene historische und soziale Ereignisse in der Welt und der Orthodoxie dazu bei, dass eine große Anzahl orthodoxer Menschen in nichtorthodoxe Länder emigrierte.³ Natürlich wollten sie sich nicht von ihrer Religion und somit ihrer Kirchengemeinde trennen, woraus das Diasporaproblem

¹ Mehr zur Definition „Diaspora“ siehe *Danilo Jojic*, Orthodoxe Diaspora, <http://www.orthopedia.de/index.php/Diaspora> (letzter Zugriff: 27. März 2012).

² *Hilarion Alfejew*, „Принцип «канонической территории» в православной традиции.“ [Das Prinzip des «Kanonischen Territoriums» in der Orthodoxen Tradition], Vortrag vom 7. Februar 2005, <http://hilarion.ru/2010/02/25/1048> (letzter Zugriff: 15. Dezember 2010); vgl. Röm 15, 20.

³ Siehe *Hilarion Alfejew*, a.a.O.; *Nikolaus Thon*, Der historische Weg der Orthodoxen Kirche in Deutschland, *Orthodoxie Aktuell* 5 (2000) 3-5; *Longin Erzbischof Talypin*, Gelebte Gemeinschaft: Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit Augoustinos*, Münster 1998, S. 237, 97; *Georg Seide*, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland: unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001, S. 121–122; *Armin Laschet*, Ein Beispiel gelungener Integration: Die serbische orthodoxe Diözese von Mitteleuropa, *Orthodoxie Aktuell* 08 (2009) 2-4.

entstand und bis zum heutigen Tage besteht. Es ist jedoch noch zu erwähnen, dass orthodoxe Gläubige die Kirche als „heimische Insel“⁴ verstehen. Solch ein Verständnis der Orthodoxen Kirche in der Diaspora ist natürlich nicht nur für die Gläubigen wichtig, sondern auch für die Kirche, allein für Ihre missionarische Tätigkeit, was aber leider zu einem neuen Problem führt – dem Ethnophyletismus.⁵

Dennoch versucht die Orthodoxe Kirche schon seit dem Jahre 1923 das Diasporaproblem zu lösen, seitdem Patr. Meletios IV. (Metaxakis) von Konstantinopel als erster diese Sachlage vor der Vorkonziliaren Konferenz erwähnt hatte. Danach wurde die Diaspora im Jahre 1961 sogar in die Tagesordnung der Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche aufgenommen.⁶ Das Jahr 1923 ist nicht nur bekannt als das Jahr, indem das Diasporaproblem zum ersten Mal angesprochen wurde, sondern auch als dasjenige, in welchem der 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils zur Lösung dieses Problems erwähnt wurde. Im Laufe der Zeit kam es zu verschiedenen Deutungen des besagten Kanons, weshalb es heutzutage eine übergroße Anzahl von Literatur zu diesem Thema gibt. Da jedoch das Ziel dieser Arbeit nicht mit diesem Kanon und seiner Deutung zusammenhängt, seien an dieser Stelle nur kurz die Hauptdeutungen erwähnt, um ein kleines Bild der dahinter liegenden Streitigkeiten zu bekommen:

1. „Die griechische Deutung“: Diese wird bei Patriarch Meletios IV. deutlich. Er versteht die Diaspora mithilfe des Kanons als kanonische Jurisdiktion der Konstantinopolitanischen Kirche. Dabei begründet er seine Deutung mit den Worten: „ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς“ aus dem Kanon, indem er das Wort „βαρβαρικοῖς“ mit dem Wort „Diaspora“ gleichstellt.
2. „Die russische Deutung“: Diese wird hervorragend bei Prof. S. Troicky deutlich. Er polemisiert gegen Patriarch Meletios' Deutung und kommt zu folgendem Schluss: Mit dem Wort „βαρβαρικοῖς“ bezeichnet man keine Gebiete außerhalb des konstantinopolitanischen Territoriums, sondern ausländische Bürger, die in der konstantinopolitanischen Jurisdiktion leben. Darum empfiehlt er das Diasporaproblem mithilfe missionarischer Erfolge zu lösen.

Wenn wir aber den Kanon aus seinem historischen Kontext heraus analysieren, so kommen wir zu dem Schluss, dass sich der besagte Kanon nicht mit der Diaspora befasst. Er definiert lediglich die Zusammensetzung der Konstantinopolitanischen Kirche, jedoch nicht die der gesamten Orthodoxen Kirche. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass zu Zeiten dieses Kanons keine ähnliche Situation bestand wie die der heutigen Diaspora, weshalb sich die Heiligen Väter mit dieser Frage auch nicht beschäftigt hatten.

Der Vorschlag der III. Vorbereitungskommission

Der 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils konnte nicht zur Lösung des Diasporaproblems beitragen. Seine Interpretation hatte die Situation sogar verschärft. Darum entschieden die Bischöfe der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (VPK) im Jahre 1993 allen Orthodoxen autokephalen Kirchen ihren Vorschlag zur Lösung

⁴ Siehe *Longin Erzbischof Talypin*, Gelebte Gemeinschaft: Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 237-239.

⁵ Häresie, welche auf dem Konzil von Konstantinopel (1872) verurteilt wurde.

⁶ Siehe *Damaskinos Papandreou*, Das Heilige und Große Konzil, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 300.

der letzten vier Tagespunkte der Großen und Heiligen Synode aufzuschreiben. Dazu gehörte auch die Orthodoxe Diaspora.⁷ Während des Prozesses zum Lösungsvorschlag⁸ schlugen die Mitglieder der III. Vorbereitungskommission die Gründung Orthodoxer Bischofskonferenzen in verschiedenen Regionen vor. Diese Regionen wurden auch im Beschluss der Vorbereitungskommission aufgezählt.⁹ Dabei ist zu beachten, dass die besagten Regionen nicht zu einem Territorium einer Orthodoxen Nationalkirche gehören. Basierend auf dem Beschluss dieser Kommission,¹⁰ können wir davon ausgehen, dass bereits ein vollständiger Plan existierte, wie die gesamte Struktur der Orthodoxen Bischofskonferenzen in der Diaspora auszusehen hat. So können wir annehmen, dass die Kommission eine erste Version der Mustersatzung Orthodoxer Bischofskonferenzen entwickelte, die nie zuvor veröffentlicht worden war.¹¹ Daraus sehen wir, dass bereits im Jahr 1993 die Idee Orthodoxer Bischofskonferenzen geschaffen wurde, deren Struktur den heutigen Bischofskonferenzen sehr ähnelt.

Dennoch konnte die Errichtung solcher orthodoxer Bischofskonferenzen nur mit dem Segen der Bischöfe auf der IV. VPK auf ihrer Tagung im Jahr 2009 in Chambésy eingeleitet werden.¹² Trotzdem gründeten die Bischöfe in Frankreich und den Vereinigten Staaten noch vor der IV. VPK ihre eigenen Bischofskonferenzen.¹³ In Deutschland wurde zwar auch ein pastorales panorthodoxes Organ gegründet, welches jedoch nicht unmittelbar danach bischöflicher Natur war, nämlich die *«Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland»* (KOKiD).

Gründungsgeschichte der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland

Die Gründung dieses Organs war nicht nur mit dem Vorschlag der III. Vorbereitungskommission verbunden, sondern auch mit der Einsicht panorthodoxer Zusammenarbeit in Deutschland. Dabei ist es auch kein Fehler, wenn man sagt, dass es diese Einsicht der fehlenden Zusammenarbeit war, die zur Gründung eines derartigen Organs in Deutschland führte. Wie wir schon erwähnten, besteht in der Orthodoxen Diaspora eine besondere Art von Ethnophyletismus, welcher einerseits ihre Gläubigen in die Kirche lockt und andererseits das Verständnis der Orthodoxen Kirche als „Hütte Gottes bei den Menschen“ (Offb 21, 3) begründet. Dies war z. B. in Deutschland die Ursache zu fehlender panorthodoxer Zusammenarbeit, was zu falschen Vorstellungen von der Orthodoxen Kirche

⁷ „Folgende Kirchen haben Studien über die orthodoxe Diaspora eingesandt: das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Russland, das Patriarchat von Rumänien, die Kirche von Griechenland, die Kirche von Polen“, vgl. *Damaskinos Papandreou*, a.a.O., S. 311.

⁸ Über den Ablauf dieses Prozesses siehe *Damaskinos Papandreou*, a.a.O., S. 297–318.

⁹ Siehe „Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993): 1. Die Orthodoxe Diaspora“, *Orthodoxes Forum* 8 (1993) 116–117, Abs. 1.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Man kann bei folgenden Worten von diesem Manuskript ausgehen: „Entwurf einer Ordnung [...] auf der Grundlage des von der Dritten Interorthodoxen Vorbereitungskommission genehmigten Textes“, a.a.O., Abs. 2.

¹² Siehe „Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993): 1. Die Orthodoxe Diaspora“, *Orthodoxes Forum* 8 (1993) 116–117, Abs. 3.

¹³ Siehe *Constantin Miron*, *Der Spaziergang im Park: einige Anmerkungen zu den innerorthodoxen Beziehungen in Deutschland*, *Una Sancta* 63 (2008) 181.

bei den deutschen konfessionellen und staatlichen Partnern führte. Diese verstanden nämlich die Orthodoxen Nationalkirchen nicht als eine Kirche in verschiedenen Territorien, sondern als verschiedene Konfessionen.¹⁴ So definierten viele die orthodoxe Zusammenarbeit als ein „Nebeneinander statt Miteinander“. ¹⁵ Bischof Gerhard Feige von Magdeburg fügt noch hinzu, dass panorthodoxe Kontakte eher auf ökumenischen Treffen mit der Evangelischen und Katholischen Kirche stattfanden.¹⁶ Als Ergebnis solcher panorthodoxen Beziehungen kam es zu administrativen Problemen bei politischen und ökumenischen Partnern. All dies wurde den orthodoxen Besuchern auf der Tagung der Evangelischen Akademie in Tutzing (Mai 1993) vorgestellt. Diese Hintergründe trugen zum Beginn panorthodoxer Zusammenarbeit in Deutschland bei.

Die Kommission wurde am 1. Mai 1994 gegründet und verabschiedete am 12. Mai 1994 ihre erste Sitzung. Zu den Mitgliedern der KOKiD gehörten nach der Sitzung im Jahre 1994 alle orthodoxen Diözesen kanonisch anerkannter autokephaler Kirchen mit Ausnahme der Russischen Auslandskirche (ROKA), welche nur aus historischen Gründen in die KOKiD aufgenommen wurde.¹⁷ Jedoch wurde die Mitgliedschaft der ROKA in der KOKiD später vorübergehend auf Eis gelegt,¹⁸ weshalb sie in der KOKiD-Satzung im Jahre 1998 nicht mehr erwähnt wird und erst im Jahre 2007 wieder auftaucht.

¹⁴ Siehe *Gerhard Feige*, Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 201–233, 202; *Anastasios Kallis*, „Zu einem Leib getauft, Juden oder Griechen ...“; Stand und Perspektiven der orthodoxen Kirche in Deutschland, *KNA - Ökumenische Information*, 2 (10. Januar 2006) 1.

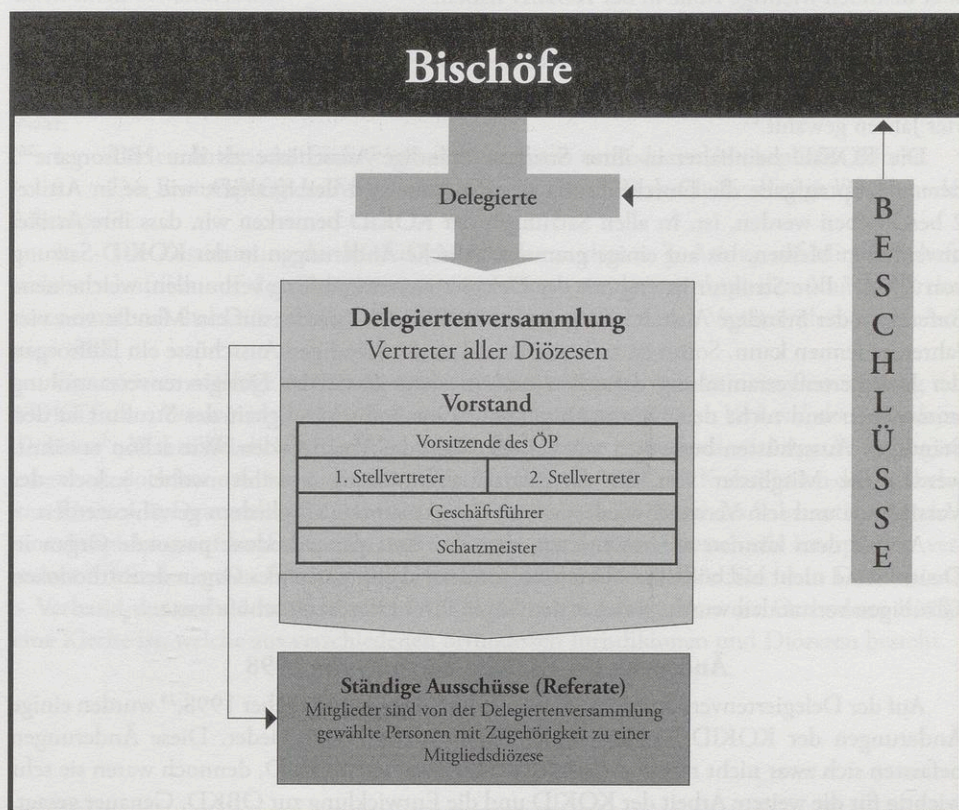
¹⁵ *Constantin Miron*, Der Spaziergang im Park: einige Anmerkungen zu den innerorthodoxen Beziehungen in Deutschland, *Una Sancta* 63 (2008) 179; *Anastasios Kallis*, a.a.O., S. 4; *Gerhard Feige*, Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 232.

¹⁶ Siehe ebd.

¹⁷ Die russische Auslandskirche war jahrelang die einzige „orthodoxe“ Diözese in Deutschland, ohne welche die Orthodoxie in Deutschland nicht oder schwer bestanden hätte (vgl. *Georg Seide*, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland: unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001, S. 53, 83, 94, 121–122).

¹⁸ Zur Vereisung ihrer Mitgliedschaft führte der Synodenbeschluss der ROKA vom 28. Juni – 11. Juli 1994, in der sie die Eucharistiegemeinschaft mit den griechischen, rumänischen und bulgarischen unkanonischen altkalendarischen Gruppen beschloss. (Vgl. *Longin Erzbischof Talypin*, Gelebte Gemeinschaft: Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 244–245; *Gerhard Feige*, Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 232.

Die KOKiD-Satzung von 1994 als Fundament der weiteren Entwicklung



Was sogleich gesagt werden kann, ist, dass die Struktur der KOKiD nach ihrer Satzung von 1994 nicht nur als Fundament aller weiteren KOKiD-Satzungen gilt, sondern gleichfalls auch die Grundlage der werdenden OBKD bildet. Das höchste Organ der KOKiD ist die Delegiertenversammlung, an der entweder die Diözesanbischöfe selbst¹⁹ oder ihre Vertreter (Delegierten) teilnehmen. Falls die Diözese von Delegierten vertreten wird, so müssen diese vom Diözesanbischof erwählt werden und haben nur eine einzige Stimme für ihre Diözese.²⁰ Beschlüsse können entweder einstimmig oder mit Zweidrittelmehrheit verabschiedet werden.²¹ Dennoch sind das eher Kleinigkeiten, da alle Beschlüsse ohne Ausnahme von den Bischöfen abegesenet werden müssen. Diese haben nämlich innerhalb einer gewissen Zeit die

¹⁹ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland - Verband der orthodoxen Diözesen, 1998, S. 5 c.

²⁰ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 5 a.

²¹ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 5 b; „Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993): 1. Die Orthodoxe Diaspora“, *Orthodoxes Forum* 8 (1993) 3.

Möglichkeit, gegen getroffene Beschlüsse ihr Veto einzulegen,²² weshalb sie zwar eine passive aber dennoch wichtige Rolle in der KOKiD haben.

In der Delegiertenversammlung existiert ebenfalls ein Vorstand, bestehend aus einem Vorsitzenden aus der Diözese des Ökumenischen Patriarchats in Deutschland,²³ zwei Stellvertretern, einem Sekretär und einem Schatzmeister.²⁴ Diese werden auf ein Mandat von vier Jahren gewählt.²⁵

Die KOKiD beinhaltet in ihrer Struktur Ständige Ausschüsse als ihre Hilfsorgane²⁶, deren Hauptaufgabe die Durchführung der Kompetenzen der KOKiD, wie sie in Artikel 2 beschrieben werden, ist. In allen Satzungen der KOKiD bemerken wir, dass ihre Artikel unverändert bleiben, bis auf einige grammatikalische Änderungen in der KOKiD-Satzung von 2007.²⁷ Ihre Struktur ist eng mit der Delegiertenversammlung verbunden, welche neue Referate (oder Ständige Ausschüsse) gründen und ihre Mitglieder auf ein Mandat von vier Jahren ernennen kann. Somit ist zu bemerken, dass die Ständigen Ausschüsse ein Hilfsorgan der Delegiertenversammlung darstellen und in erster Linie der Delegiertenversammlung unterstehen und nicht den Diözesanbischöfen. Eine Selbstständigkeit der Struktur in den Ständigen Ausschüssen bemerken wir bei der Wahl des Vorsitzenden. Wie schon erwähnt, werden die Mitglieder von der Delegiertenversammlung gewählt, wobei jedoch der Vorsitzende und sein Vertreter wiederum von den ernannten Mitgliedern gewählt werden.

Aus all dem können wir resümieren, dass das erste panorthodoxe pastorale Organ in Deutschland nicht bischöflicher Natur war, sondern als ein pastorales Organ der orthodoxen Gläubigen verstanden wurde, welches den Segen ihrer Diözesanbischöfe hatte.

Änderung der KOKiD-Satzung von 1998

Auf der Delegiertenversammlung in Düsseldorf, am 14. November 1998,²⁸ wurden einige Änderungen der KOKiD-Satzung aus dem Jahr 1994 verabschiedet. Diese Änderungen befassten sich zwar nicht mit der eigentlichen Struktur der KOKiD, dennoch waren sie sehr wichtig für die weitere Arbeit der KOKiD und die Entwicklung zur OBKD. Genauer gesagt, befassten sich die Änderungen mit der Mitgliedschaft in der KOKiD sowie dem Namen der KOKiD.

Die Änderung in der Mitgliedschaft war mit der zeitweiligen Vereisung der Beziehung zur ROKA und der Mitgliedschaft der ukrainischen orthodoxen Diözese für Westeuropa verbunden. Nach dem Beschluss der ROKA-Synode vom 28. Juni bis 11. Juli 1994 über die Eucharistiegemeinschaft mit den griechischen, rumänischen und bulgarischen unkanonischen altkalendarischen Gruppen²⁹, beschlossen damals alle Bischöfe in der KOKiD, die

²² Vgl. Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland – Verband der orthodoxen Diözesen, 1998, S. 6; siehe Nikolaus Thon, Der historische Weg der Orthodoxen Kirche in Deutschland, *Orthodoxie Aktuell* 5 (2000) 7.

²³ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland a.a.O., S. 7 b.

²⁴ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 7.

²⁵ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 7 c.

²⁶ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 8.

²⁷ Vgl. Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 8.

²⁸ Siehe X. Delegiertenversammlung der KOKiD, *Orthodoxie Aktuell* 11 (1998) 15.

²⁹ Vgl. Longin Erzbischof Talypin, Gelebte Gemeinschaft: Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: Anastasios Kallis (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*.

Mitgliedschaft der ROKA vorerst auszusetzen, weshalb die ROKA in der Satzung von 1998 nicht mehr erwähnt wird.

Auf der anderen Seite wurde die Ukrainisch-orthodoxe Diözese für Westeuropa Mitglied in der KOKiD, wie es auch in der Satzung 1998 erwähnt wird. Die historischen Hintergründe³⁰ ihrer Mitgliedschaft zeigen uns die Voraussetzungen für eine KOKiD-Mitgliedschaft und zwar:

1. Die eucharistische Einheit mit der jeweiligen orthodoxen autokephalen Kirche.
2. Die Beantragung der Mitgliedschaft in der KOKiD durch die dortige Diözese oder Metropole.
3. Die Zustimmung der KOKiD-Mitglieder zu dem o. g. Antrag auf Mitgliedschaft, welche schriftlich auf der Delegiertenversammlung von der autokephalen Mutter-Kirche, vertreten durch ihre Diözese, und der KOKiD, vertreten durch den Vorsitzenden, vorgenommen wird.

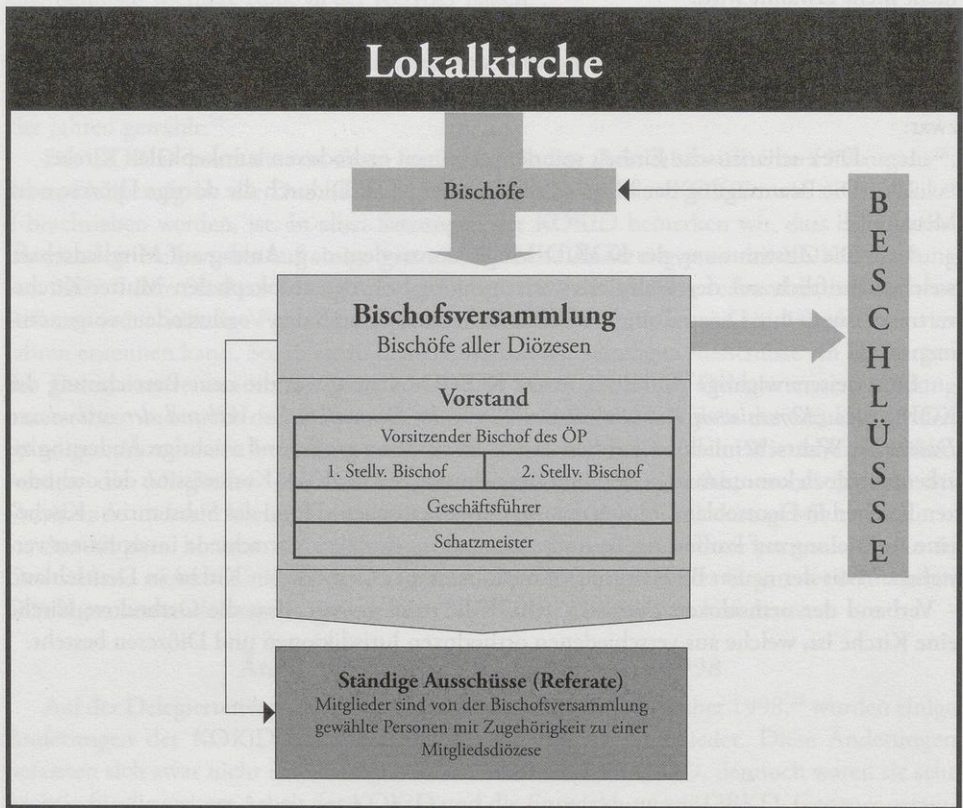
Eine weitere wichtige Änderung in der KOKiD-Satzung war die neue Bezeichnung der KOKiD als „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland – Verband der orthodoxen Diözesen“. Wahrscheinlich ist auf den ersten Blick keine große und wichtige Änderung zu erkennen, doch konnte man in der alten Bezeichnung der KOKiD (Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland) durch den (grammatikalischen) Plural des Substantivs „Kirche“ eine Anspielung auf konfessionelle und nicht nur territoriale Unterschiede interpretiert verstehen.³¹ Mit der neuen Bezeichnung „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland – Verband der orthodoxen Diözesen“ (KOKiD) wird gezeigt, dass die Orthodoxe Kirche eine Kirche ist, welche aus verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen und Diözesen besteht.

Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 244–245; Gerhard Feige, Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 232.

³⁰ Als Quellen siehe Gemeinde Düsseldorf und Nordrhein Westfalen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche – Eparchie Westeuropa – Patriarchat Konstantinopel, Die Ukrainische Orthodoxe Kirche – Geschichte und Selbstverständnis. <http://www.ukrainische-orthodoxe-kirche.de/media/Ukrainische%20Orthodoxe%20Kirche%20Druck%20DE.pdf> (letzter Zugriff: 7. November 2011), 2–3; Neues Mitglied der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland: Die Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa, *Orthodoxie Aktuell* 10 (1997) 24–25; VIII. Delegiertenversammlung der KOKiD, *Orthodoxie Aktuell* 10 (1997) 17.

³¹ Siehe IX. Vollversammlung der KOKiD in München, *Orthodoxie Aktuell* 3 (1998) 11.

Die KOKiD-Struktur nach der Satzungsänderung von 2007



Die Satzungsänderung der KOKiD auf der 25. Delegiertenversammlung in Berlin, am 24. Februar 2007, bedeutete eine wichtige Etappe in der Entwicklung des panorthodoxen pastoralen Organs in Deutschland. Diese Änderungen haben den Grundstein zur Entwicklung der KOKiD hin zur zukünftigen OBKD gelegt.

Eine große Änderung in der Grundstruktur der KOKiD durch die Satzungsänderung gab es nicht. Änderungen betreffen vor allem das höchste Organ der KOKiD und dessen Mitglieder. Tatsächlich wurden nun die Diözesanbischöfe in erster Linie zu Mitgliedern der KOKiD³², welche auch weiterhin im Falle ihrer Abwesenheit von einem ständigen Vertreter³³ vertreten werden konnten, gezählt. Somit war die Delegiertenversammlung auch nicht mehr das höchste Organ, sondern diese entwickelte sich laut Satzungsänderung zur Bischofsversammlung.³⁴ Dies bedeutete auch eine Änderung im Vorstand, in welchem der

³² Vgl. Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland - Verband der orthodoxen Diözesen, 1998, S., 5 a.

³³ Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 5 d.

³⁴ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 4.

Vorsitzende und dessen Stellvertreter nicht mehr Laien, sondern ebenfalls Bischöfe waren. Der Vorsitzende war weiterhin dem Ökumenischen Patriarchat angehörig.³⁵

Alle weiteren Änderungen waren eher grammatikalischer Natur basierend auf den oben aufgezählten Änderungen. Dennoch sind diese Änderungen für die Entwicklung der OBKD nicht unwichtig. Immerhin kann man sagen, dass sich die KOKiD selbstständig zur Bischofsversammlung weiterentwickelt hat, ohne Einfluss orthodoxer, konfessioneller oder staatlicher Partner. Die Bischöfe erschienen auch vorher selbst zu den Delegiertenversammlungen obwohl deren Vorsitzender ein Laie war.³⁶

Daraus kann geschlossen werden, dass die KOKiD selbstständig die Wichtigkeit eines panorthodoxen pastoralen Organs in Deutschland erkannte, sogar auf bischöflicher Ebene. Diese Bedeutsamkeit sahen die orthodoxen Diözesanbischöfe in Deutschland noch vor der IV. VPK.

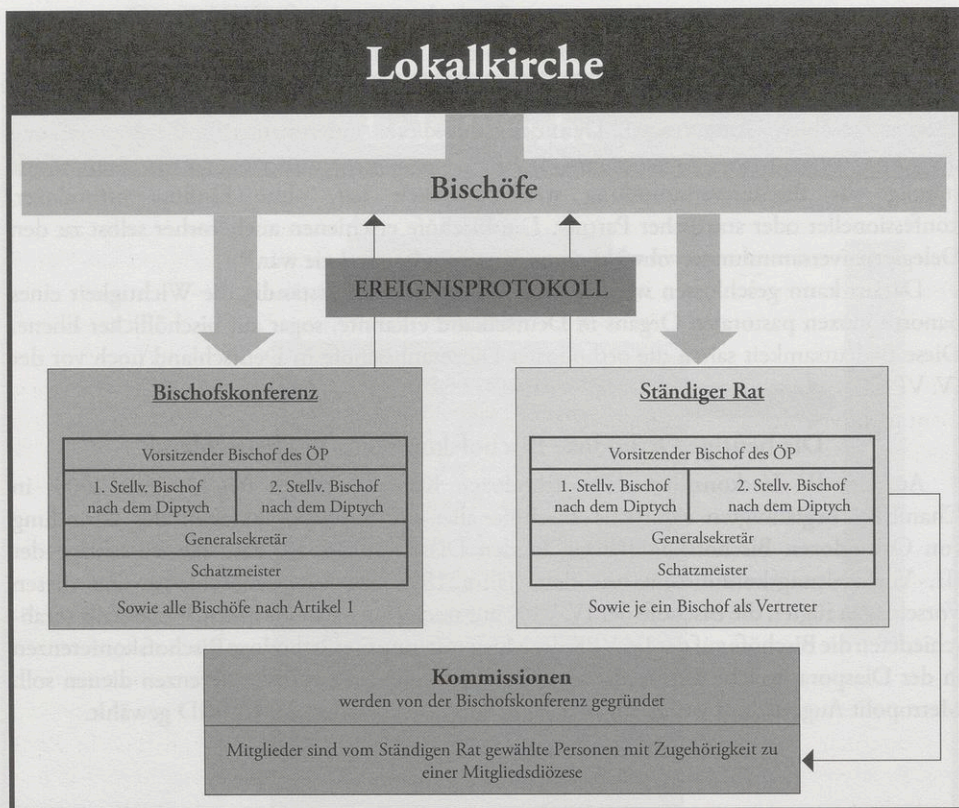
Die heutige Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland

Auf der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, vom 06.-13. Juni 2009, in Chambéry beglaubigten sämtliche Bischöfe aller autokephalen Kirchen die Gründung von Orthodoxen Bischofskonferenzen in den Diasporaregionen. Fast alle Vorschläge der III. Vorbereitungskommission aus dem Jahre 1993 wurden verabschiedet. Zu diesen Vorschlägen fügten die Bischöfe der IV. VPK nur noch einige Details hinzu.³⁷ Ebenfalls verabschiedeten die Bischöfe auf der IV. VPK die Mustersatzung für Orthodoxe Bischofskonferenzen in der Diaspora, welche als Fundament aller Orthodoxen Bischofskonferenzen dienen soll. Metropolit Augoustinos wurde im Jahr 2006 zum Vorsitzenden der KOKiD gewählt.

³⁵ Siehe Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, a.a.O., S. 7

³⁶ Als einige von vielen Beispielen siehe *Longin Erzbischof Talypin*, Gelebte Gemeinschaft. Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festgabe für Metropolit Augustinos, Münster 1998, S. 244–245; Frühjahrversammlung der orthodoxen Bischöfe Deutschlands, *Orthodoxie Aktuell* 3 (2003) 7.

³⁷ Die Bischöfe fügten noch einige Regionen zu der orthodoxen Diaspora hinzu und beschlossen, dass alle Beschlüsse der Bischofskonferenzen einstimmig gefällt werden können.



Wie bereits erwähnt, wurde die OBKD auf der Konferenz am 27. Februar 2010 in der Rumänischen Orthodoxen Metropole in Nürnberg gegründet. Auch die übersetzte Mustersatzung aus Chambésy wurde, nach einigen grammatikalischen und sprachlichen Änderungen zur Anpassung auf die deutsche Diaspora, am 13. November 2010 in Essen verabschiedet.

Was man auf den ersten Blick erkennen kann, ist die enorme Ähnlichkeit der Struktur zwischen der OBKD und der KOKiD. Außer einigen Änderungen in der Bezeichnung, wie z. B. „Bischofsversammlung“ in „Bischofskonferenz“, ist so ersichtlich, dass die Stellvertreter des Vorsitzenden im Vorstand nicht mehr Laien sind, sondern Bischöfe. Ebenso werden diese nicht mehr von der Versammlung gewählt, sondern nach der Dyptichenordnung der Orthodoxen Kirche bestellt.³⁸

Außerdem finden wir in der Struktur der OBKD ein neues Organ, welches vorher in der KOKiD nicht bestand, nämlich den Ständigen Rat.³⁹ Der Ständige Rat ist ein engerer Kreis der Bischofskonferenz, in dem nur die ersten Bischöfe jeder Lokalkirche Mitglied sind und

³⁸ Vgl. Четвертое всеправославное предсоборное совещание, „Регламент работы епископских собраний в Православной диаспоре“, http://www.scoba.us/assets/files/chambesy/rules_rus.pdf (letzter Zugriff: 13. November 2011) 4.2; Satzung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, 2010, <http://www.obkd.de/Texte/SatzungOBKD.pdf> (letzter Zugriff: 13. November 2011) 4, 2.

³⁹ Über den Ständigen Rat siehe Четвертое всеправославное предсоборное совещание, „Регламент работы епископских собраний в Православной диаспоре“, S. 3, 4, 7, 8, 11, 2; Satzung der

jeder Bischof nur ein Stimmrecht besitzt. Man könnte fast sagen, der Ständige Rat ist eine kleine Bischofskonferenz, deren Aufgabe es ist, die Arbeit der eigentlichen Bischofskonferenz zu erleichtern.⁴⁰ Struktur und Aufgaben dieses Organs ähneln sehr den Synoden der Lokalkirchen, welche ebenso wie der Ständige Rat über ein regelmäßiges Organ zwischen den Bischofssynoden verfügen, dessen Beschlüsse auch letztendlich von der Bischofssynode verabschiedet werden.

Neben diesen Änderungen in der Struktur der OBKD kam es auch zu Änderungen in den Ständigen Ausschüssen, welche nach der neuen Satzung der OBKD *Kommissionen* heißen.⁴¹ Des Weiteren steht das Recht der Gründung und der Ernennung deren Mitglieder nicht mehr einem Organ wie zu Zeiten der KOKiD zu. Das Recht der Gründung von Kommissionen steht auch weiterhin dem höchsten Organ – der Bischofskonferenz zu, jedoch werden nun deren Mitglieder vom Ständigen Rat ernannt, genauso wie ihr Vorsitzender. Dieser wird nicht mehr von den Mitgliedern einer Kommission gewählt, sondern ist stets ein Bischof der Bischofskonferenz.

Schließlich kann resümiert werden, dass die Struktur der KOKiD sich sogar bis zur OBKD nicht großartig verändert hat. Das bedeutet, dass die Vorschläge der III. Vorbereitungskommission (1993) enormen Einfluss auf die erste KOKiD und deren Struktur hatten. Dennoch ist bei der KOKiD eine Entwicklung zur bischöflichen, panorthodoxen pastoralen OBKD zu bemerken. Die erste KOKiD (Satzungen von 1994 und 1998) wurde mit dem Segen der Diözesanbischöfe als ein Organ für die pastoralen Bedürfnisse orthodoxer Gläubiger gegründet, jedoch ohne aktive Mitwirkung der Bischöfe. Mit der Zeit sahen die Bischöfe die Bedeutung und Unverzichtbarkeit solch eines Organs in Deutschland und machten einen enormen Schritt zur heutigen OBKD. Natürlich ist hierbei die Rede von der KOKiD nach ihrer Satzungsänderung von 2007. Der einzige Unterschied zwischen der KOKiD im Jahr 2007 und der heutigen OBKD war ihr Status in der orthodoxen Welt. Wenn die heutige OBKD einen panorthodoxen Charakter mit dem Segen aller Lokalkirchen nach dem Beschluss der IV. VPK hat, so stellt die KOKiD nur ein lokales pastorales Organ aller Diözesen in Deutschland dar.

Die Zukunft der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

Um das Ziel der Orthodoxen Bischofskonferenzen in der Diaspora zu verstehen, muss zuallererst ihr Verständnis in der orthodoxen Welt analysiert werden. Die Gründung Orthodoxer Bischofskonferenzen laut dem Beschluss der IV. VPK vom 6. – 13. Juli 2009 stellte nicht die Lösung des Diasporaproblems dar, sondern lediglich eine „Übergangslösung“,

Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, 2010, <http://www.obkd.de/Texte/SatzungOBKD.pdf> (letzter Zugriff: 13. November 2011), S. 3, 4, 7, 8, 11.2; siehe dazu Geschäftsordnung, S. 1 3.3.

⁴⁰ Um die Aufgabe des Ständigen Rates zu verstehen, ist die OBKD als Beispiel nicht besonders hilfreich. Dafür müsste eher die Arbeit der Orthodoxen Bischofskonferenz in Amerika analysiert werden, wo in der eigentlichen Bischofsversammlung eine große Anzahl von Mitgliedern besteht. Eine enorme Anzahl von Mitgliedern kann die Arbeit der Bischofskonferenz verlangsamen, sowie den Termin ihres Treffpunktes. Um diesen Problemen auszuweichen, besteht der Ständige Rat als regelmäßiges Organ der Bischofskonferenz.

⁴¹ Über die Kommissionen siehe Четвертое всеправославное предсоборное совещание, „Регламент работы епископских собраний в Православной диаспоре“, S. 11; Satzung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, 2010, <http://www.obkd.de/Texte/SatzungOBKD.pdf> (letzter Zugriff: 13. November 2011), S. 11.

welche ein Fundament zur kanonischen Lösung vorbereitet. Diese Vorbereitungen bzw. laut Beschluss diese „Übergangsphase“ soll bis zur Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche abgeschlossen werden.

Ebenso beschrieben viele Mitglieder der damaligen KOKiD und der heutigen OBKD ihre Vorstellung von der Zukunft der OBKD.⁴² Ihrer Meinung nach ist die Lösung des Diasporaproblems als Einführung des apostolischen territorialen Prinzips „eine Stadt – ein Bischof – eine Kirche“⁴³ zu verstehen, in Übereinstimmung mit dem 8. Kanon des I. Ökumenischen Konzils. All das führt zur Schließung der OBKD.⁴⁴ An ihrer Stelle soll eine selbständige orthodoxe autokephale Kirche aus allen orthodoxen Christen, egal welcher Nation, entstehen.

Somit kann abschließend gesagt werden, dass die Gründung neuer autokephaler oder autonomer Lokalkirchen in der Diaspora die Hauptidee zur Lösung des Diasporaproblems darstellt. Diese Idee konnte bis jetzt nicht umgesetzt werden, nicht nur wegen der nationalen Zugehörigkeit der orthodoxen Gläubigen in der Diaspora, welche ihnen sehr wichtig ist,⁴⁵ sondern auch wegen des fehlenden Willens orthodoxer Lokalkirchen ihre Diözesen aufzugeben. Die Aufgabe der Bischofskonferenzen, ein Fundament zur kanonischen Lösung vorzubereiten, bedeutet die Bereitschaft dieser Regionen zur selbstständigen Arbeit zu zeigen. Wenn die heutigen Bischofskonferenzen keine administrativen, kanonischen und kirchenrechtlichen Kompetenzen mehr besitzen und streng ihren Heimatkirchen zugehören, so sollen sie in Zukunft zu eigenständiger Arbeit übergehen. Hierfür ist natürlich die Zustimmung aller orthodoxer autokephaler Kirchen erforderlich unter Berücksichtigung der Bedürfnisse der orthodoxen Gläubigen in der betreffenden Region.

⁴² Als Beispiele siehe *Damaskinos Papandreou*, Das Heilige und Große Konzil, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 311; *Longin Erzbischof Talypin*, Gelebte Gemeinschaft. Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 235–254; „Orthodoxer Jugendbund – Deutschland“ gegründet, *Orthodoxie Aktuell* 11 (1998) 14; *Anastasios Kallis*, „Zu einem Leib getauft, Juden oder Griechen ...“, *KNA, Ökumenische Informationen*, 2 (10. Januar 2006) 1–10.; *Anastasios Kallis*, An die orthodoxe Jugend über den nützlichen Gebrauch der deutschen Kultur: Wort des Vorsitzenden der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland zum Orthodoxen Jugendfestival, *Orthodoxie Aktuell* 6–7 (1999) 36; *Constantin Miron*, Die Integration der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 169–170; *Mark Erzbischof*, Chambésy bringt keine Veränderungen für Deutschland, *G2W* 37, 9 (2009) 5; *Anatoli Kholodjuk*, „Die Integration unserer Landsleute in das Leben der deutschen Gesellschaft bedeutet nicht deren Assimilation: ein Gespräch mit Igumen Daniil (Irbits)“, (12. März 2010), <http://www.bogoslov.ru/de/text/718382.html> (letzter Zugriff: 13. November 2011); *Armin Laschet*, Ein Beispiel gelungener Integration, *Orthodoxie Aktuell* 8 (2009) 3.

⁴³ *Hilarion Alfejew*, „Принцип «канонической территории» в православной традиции“, [Das Prinzip des «Kanonischen Territoriums» in der Orthodoxen Tradition], Vortrag vom 7. Februar 2005, <http://hilarion.ru/2010/02/25/1048> (letzter Zugriff: 15. Dezember 2010).

⁴⁴ Siehe *Constantin Miron*, Die Integration der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland, in: *Anastasios Kallis* (Hg.), *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 169.

⁴⁵ Siehe *Erzbischof Mark*, Chambésy bringt keine Veränderungen für Deutschland“, *G2W* 37, 9 (2009) 5.

Literaturverzeichnis

- „Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993): 1. Die Orthodoxe Diaspora“, *Orthodoxes Forum* 8 (1993) 116–117
- „Neues Mitglied der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland: Die Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa“, *Orthodoxie Aktuell* 10 (1997) 24–25
- „VIII. Delegiertenversammlung der KOKiD“, *Orthodoxie Aktuell* 10 (1997) 17
- „IX. Vollversammlung der KOKiD in München“, *Orthodoxie Aktuell* 3 (1998) 10–12
- „Orthodoxer Jugendbund - Deutschland gegründet“, *Orthodoxie Aktuell* 11 (1998) 14
- „X. Delegiertenversammlung der KOKiD“, *Orthodoxie Aktuell* 11 (1998) 15
- „Frühjahrs-Versammlung der orthodoxen Bischöfe Deutschlands“, *Orthodoxie Aktuell* 3 (2003) 7
- Alfejew, Hilarion*, „Принцип «канонической территории» в православной традиции.“ [Das Prinzip des «Kanonischen Territoriums» in der Orthodoxen Tradition], Vortrag vom 7. Februar 2005, <http://hilarion.ru/2010/02/25/1048> (letzter Zugriff: 15. Dezember 2010)
- Erzbischof Mark*, „Chambésy bringt keine Veränderungen für Deutschland“, *G2W* 37, 9 (2009) 5–6
- Feige, Gerhard*, „Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart“, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 201–233
- Jojic, Danilo*, Orthodoxe Diaspora, <http://www.orthpedia.de/index.php/Diaspora> (letzter Zugriff: 27. März 2012)
- Kallis, Anastasios*, An die orthodoxe Jugend über den nützlichen Gebrauch der deutschen Kultur: Wort des Vorsitzenden der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland zum Orthodoxen Jugendfestival, *Orthodoxie Aktuell* 6-7 (1999) 35–36
- Kallis, Anastasios*, „Zu einem Leib getauft, Juden oder Griechen...“: Stand und Perspektiven der orthodoxen Kirche in Deutschland, *KNA, Ökumenische Information*, 2 (10. Januar 2006) 1-10
- Kallis, Anastasios (Hg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998
- Kholodjuk, Anatoli*, „Die Integration unserer Landsleute in das Leben der deutschen Gesellschaft bedeutet nicht deren Assimilation: ein Gespräch mit Igumen Daniil (Irbits)“, <http://www.bogoslov.ru/de/text/718382.html> (letzter Zugriff: 13. November 2011)
- Laschet, Armin*, „Ein Beispiel gelungener Integration: Die serbische orthodoxe Diözese von Mitteleuropa“, *Orthodoxie Aktuell* 08 (2009) 2–4
- Miron, Constantin*, Die Integration der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland, in: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998, S. 161-170
- Papandreou, Damaskinos*, Das Heilige und Große Konzil, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 297–318
- Seide, Georg*, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001
- Talypin, Longin Erzbischof*, Gelebte Gemeinschaft: Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben, in: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit Augoustinos, Münster 1998
- Thon, Nikolaus*, Der historische Weg der Orthodoxen Kirche in Deutschland, *Orthodoxie Aktuell* 5 (2000) 2–7

Satzung der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland - Verband der orthodoxen Diözesen, 2007, www.kokid.de (letzter Zugriff: 13. November 2011)

Der Spaziergang im Park: einige Anmerkungen zu den innerorthodoxen Beziehungen in Deutschland, *Una Sancta* 63 (2008) 178–183

Satzung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, 2010, <http://www.obkd.de/Texte/SatzungOBKD.pdf> (letzter Zugriff: 13. November 2011)

Ukrainische Orthodoxe Kirche – Eparchie Westeuropa-Patriarchat Konstantinopel, Gemeinde Düsseldorf und Nordrhein Westfalen, „Die Ukrainische Orthodoxe Kirche – Geschichte und Selbstverständnis“, <http://www.ukrainische-orthodoxe-kirche.de/media/Ukrainische%20Orthodoxe%20Kirche%20Druck%20DE.pdf> (letzter Zugriff: 7. November 2011)

Четвертое всеправославное предсоборное совещание, „Регламент работы епископских собраний в Православной диаспоре“, http://www.scoba.us/assets/files/chambesy/rules_rus.pdf (letzter Zugriff: 13. November 2011)

Rezensionen

Claus-Peter März, Jesus. Sein Weg - Seine Botschaft - Seine Zeit, Leipzig: St. Benno-Verlag o.J., 120 S., 6,50 € (ISBN: 978-3-7462-3322-2)

Zweifellos gibt es im theologischen Handel der letzten Jahrzehnte zahlreiche „Jesus-Bücher“, die sich darum bemühen, die Gestalt Jesu Christi besser zu beleuchten und die Frage „Wer ist Jesus eigentlich wirklich?“ möglichst präzise zu beantworten. Der größte Teil dieser Jesus-Weltliteratur ist selbstverständlich auf christliche Theologen und weitere kirchliche Persönlichkeiten zurückzuführen, wie auch das vorliegende Buch, verfasst von Claus-Peter März, Professor für Neues Testament an der Universität Erfurt. Das Buch hat ein sehr angenehmes Format (10,5 x 15,5 cm, Flexcover) und bietet seinen Lesern zugleich einen sprachlich verständlichen und theologisch unkomplizierten Zugang zum Hauptthema.

Eindeutig erhebt der Vf. keinen Anspruch, eine klassische Biographie Jesu verfassen zu wollen. „Das vorliegende Büchlein möchte für diesen Prozess der Annäherung an den Jesus der Geschichte eine Hilfe sein“ (S. 10). Genau diese „Hilfe“, die man auch als „erste Auskunft“ über die historische Person Jesu bezeichnen könnte, besteht in der klug durchdachten Struktur der Publikation. Nach einem einleitenden Text „Nach Jesus fragen...“ (S. 7-10) wird das Buch in 12 Teile gegliedert, die gleichzählige Aspekte soziologisch-historischen und insbesondere theologischen Charakters anbieten.

Für das tiefere Verständnis des Buches seien hier die zwölf Aspekte-Kapitel genannt: „I. Ein Land, das nicht zur Ruhe kommt“ (S. 11-16), „II. Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten“ (S. 17-21), „III. Der Ruf zur Umkehr in letzter Stunde“ (S. 22-28), „IV. Der Abbruch der Gottesherrschaft“ (S. 29-39), „V. Ein fest des göttlichen Erbarmens“ (S. 40-50), „VI. Boten der Gottesherrschaft“ (S. 51-59), „VII. Beten im Zeichen der Gottesherrschaft“ (S. 60-74), „VIII. Das neue Leben im Zeichen der Gottesherrschaft“ (S. 75-82), „IX. Der Konflikt in Jerusalem“ (S. 83-91), „X. ‚Jesus von Nazaret – König der Juden‘“ (S. 92-103), „XI. ‚Wir haben den Herrn gesehen‘“ (S. 104-113), „XII. ‚Wer ist dieser?‘“ (S. 114-115). Durch die Ausführungen in diesen zwölf Kapiteln des Buches werden interessante neue Aspekte der Person, des Lebens und der Botschaft unseres Herrn leichter zugänglich. Strukturmäßig beginnt also das Buch mit der Frage „Wer ist dieser?“ (vgl. auch S. 114) und versucht, mittels dieser Aspekte am Ende Hilfe für ihre Beantwortung zu geben. Das Büchlein runden eine übersichtliche und sehr hilfreiche Zeittafel von 167 v. Chr. bis 30. n. Chr. (S. 116-117), eine kurze Liste mit einigen Literaturhinweisen (S. 118-119) und eine Landkarte von Palästina im 15. Regierungsjahr des Tiberius (S. 120) ab.

Fast alle Teile dieser Publikation werden durch treffliche neutestamentliche Stellen begleitet, wobei in ihrem theologischen Mittelpunkt die biblischen Herrenworte selbst stehen. In seinen Ausführungen berücksichtigt der Vf. selbstverständlich die soziologischen Umstände jener Zeit und das gesellschaftlich widersprüchliche Bild Jesu unter seinen Landsleuten: „Den Etablierten geht sein Engagement für die Kleinen und Schwachen zu weit; die Aufständischen missbilligen seinen Aufruf zu einer alle Grenzen überschreitenden Liebe. Den Frommen erscheint er zu liberal, weil er die Menschen über das Gesetz stellt; den Liberalen erscheint er zu fromm, weil er in allem von Gott her kommt. Den Hohepriestern des Tempels wird er schließlich zum Problem“ (S. 7 f.). Alle diese soziologischen Bemerkungen, auf denen der Vf. bewusst nicht verweilt, bilden allerdings Voraussetzungen für das tiefere theologische Verständnis Jesu, für das sich das vorliegende Buch tatsächlich verdient gemacht hat. Der am

Ende des Buches (S. 115) sehr trefflich ausgewählte Bekenntnishymnus des Philipperbriefes über Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi (Phil 2,6-11) gibt die geeignete theologische Antwort, so wie sie von der frühen Gemeinde formuliert wurde. Somit verbindet der Vf. die historische Person Jesu mit dem Christus des Glaubens, genauso wie die orthodoxe biblische Theologie kontinuierlich und unermüdlich auf konkrete entgegengesetzte Behauptungen der westlichen Theologie reagiert. Auch an einer anderen zentralen Stelle des Buches betont der Vf. diese notwendige „theologische“ Kontinuität: „Wer immer aber sich solche Fragen stellt und auch zu Antworten kommen möchte, muss im jüdischen Palästina der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts beginnen – bei jenem ungewöhnlichen Weg des Jesus von Nazareth, seinem blutigen Ende am Kreuz auf dem Golgotahügel vor Jerusalem und dem Bekenntnis seiner Schüler und Freunde, dass dieser Tod kein Ende sei“ (S. 9).

Bezüglich meiner kritischen Annäherung an das Buch möchte ich neben den Hinweisen auf die wenigen Tippfehler (z.B. „Fet“ anstatt „Fest“ auf S. 43 oder „dss“ anstatt „dass“ auf S. 79) manche inhaltliche Bemerkungen machen. Für ein vollständigeres theologisches Bild Jesu wäre es empfehlenswert, dass sich der Vf. neben den synoptischen Ausführungen noch stärker der johanneischen Christologie (siehe einzige Ausnahme auf S. 98 mit Joh 11,47-50) bedient hätte. Der „johanneische“ Jesus kommt im gesamten Text zu kurz. Außerdem wäre die Wiedergabe des vielbedeutenden Wortes „ἐπιούσιος“ im „Unser-Vater-Gebet“ mit „Unser Brot für morgen“ (S. 70) zu einseitig, wenn man sich nur die patristische Literatur diesbezüglich ansieht. Zuletzt hätte die Literaturliste etwas reicher sein können, zumal aktuelle Bücher über Jesus, wie z.B. von Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, Bd. I: 2007, Bd. II: 2011, Bd. III: 2012 fehlen. Gleichwohl sollten manche im Text vorkommenden Angaben von modernen Autoren (siehe S. 70, 75, 110), die in der Literaturliste ohnehin nicht angeführt werden, zumindest mit Titel und Erscheinungsjahr vollständig sein.

Selbstverständlich können die obigen Kritikpunkte den wichtigen Wert dieser Publikation nicht schmälern. Es handelt sich um ein einfaches, aber sehr lehrreiches Jesus-Buch, welches das theologische Gewicht der Gottesherrschaft, deren Geheimnis praktisch „das Fest des Erbarmens Gottes“ (S. 42 f.) darstellt, zu seinem Kern gemacht hat. Dementsprechend ist das Buch für Christen aller Konfessionen und andere Interessenten zweifellos empfehlenswert.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Christos Baloglou, „Η οικονομική, κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου του από Τραπεζούντος“, Sonderdruck aus: Κιβωτός Φιλίας. Τιμητικός Τόμος για τον καθηγητή Θεόδωρο Ι. Παναγόπουλο, Athen-Thessaloniki: Verlag Sakkoulas 2011, 85-104, (ISBN 978-960-445-676-5); *ders.*, „Η εθνική και συγγραφική δραστηριότητα του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου κατά τα έτη 1938-1949“, Sonderdruck aus: Μικρασιατική Σπίθα 17 (2012) 203-212; *ders.*, *Ενας διανοούμενος ιεράρχης του πρώτου ημίσεος του 20ου αιώνας*, Sonderdruck aus: Μνημοσύνη 18 (2010-2012) 321-348.

Es ist ein großer Verdienst, dass sich Christos P. Baloglou, ein kompetenter Wirtschafts- und Dogmenhistoriker, in den oben zitierten drei Aufsätzen, in griechischer Sprache

verfasst, mit der schriftstellerischen Tätigkeit des Metropoliten von Trapezo(u)s Chrysanthos Philippides beschäftigt.

Chrysanthos Philippides, 1881 geboren in Komotini, studierte Theologie an der Theologischen Hochschule in Chalki, Philosophie und Philologie in Leipzig und Rechtswissenschaften und Soziologie in Lausanne. Beachtenswert ist, dass er die Vorlesungen des italienischen Ingenieurs und Ökonomen Vilfredo Pareto (1848-1923) in Lausanne hörte und besuchte. Diese Information war Anlass genug für Baloglou, die sozialwirtschaftlichen Reflexionen von Chrysanthos darzustellen. In der Tat stellt der Vf. in systematischer Weise die Ideologie von Chrysanthos Philippides aus verschiedener Sicht dar: als Herausgeber der Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* (*Ekklesiastike Aletheia*) (1911-1913), als Metropolit von Trapez(o)us (1913-1938), als Vikar des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland (31.7.1926-5.12.1938), als Erzbischof von Athen und ganz Griechenland (5.12.1938-2.7.1941), als Ex-Erzbischof von Athen und ganz Griechenland (1946-1949). In seiner Amtszeit in Athen von Ende 1924 gibt es eine engere Verbindung mit der Autorin Penelope Delta, der Schriftstellerin des Romans *Ἡ Ζωὴ τοῦ Χριστοῦ* (*Das Leben Christi*) (2 Bde, 1925). Chrysanthos' opus magnum ist sein großartiges Werk *Die Kirche von Trapez(o)us* (1933), das eine Anerkennung findet. Es ist beachtenswert, dass Chrysanthos als Vikar des Patriarchen verschiedene Reisen und Aufträge unternahm, während er eine Stelle als Vorsitzender einer autokephalen Kirche suchte (Zypern, Patriarchat von Alexandrien). Er wurde im November 1938 als Vorsitzender der autokephalen Kirche von Griechenland gewählt. Der Vf. unterstreicht die Stellung von Chrysanthos gegenüber den Nazis nach der Kapitulation von Athen (27.4.1941) und seine Resignation (2. Juli 1941).

Die vorliegenden Studien von Christos P. Baloglou stellen einen Beitrag zur Geschichte wichtiger Gestalten der Kirche dar und insbesondere zur Biographie eines Metropoliten, der sich mit sozialökonomischen Themen auseinandersetzte.

Panayiotis G. Fouyas, *Korinth*

Athanasios Basdekis, Ἐμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι: Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ οἱ ἄλλες Ἐκκλησίες καὶ Ὁμολογίες - Τί μᾶς ἐνώνει καὶ τί μᾶς χωρίζει. Ἐγχειρίδιο γιὰ ἐλλήνóφωνους ὀρθόδοξους χριστιανούς, Thessaloniki: Verlag Kornilia Sfakianaki 2012, 319 S. (978-960-6681-48-6)

Das neue Buch von Dr. Athanasios Basdekis holt wichtige Lücken im Bereich der Ökumenischen Theologie auf; denn sie hat noch nicht die ihr angemessene Stelle innerhalb des theologischen und überhaupt geistigen Denkens gefunden. Die „Anderen“, auf die so treffend der Titel verweist, sind diejenigen, die der selige Metropolit von Ephesos Chrysostomos (Konstantinidis) als „ἑτεροί“ bezeichnete, die zugleich „ἑταῖροι“ (=Partner) der Orthodoxie geworden sind; die Orthodoxie ko-existiert mit ihnen, sie begegnet sich und befindet sich im Dialog mit ihnen. Dieser Dialog kann auf eine Vergangenheit von vielen Jahrhunderten zurückblicken; seine Gegenwart gestaltet sich durch mehrere bi- und multilaterale Dialoge, die jedoch der großen Mehrheit der orthodoxen Gläubigen unbekannt bleiben. Diejenigen von den Orthodoxen, die – wie der Verfasser in der *Einführung* ganz richtig bemerkt – „sich aus irgendwelchen Gründen ein wenig mit den anderen Kirchen beschäftigt haben oder diejenigen, die die Chance hatten, etwas über sie zu hören, verfügen in der Regel über Kenntnisse,

die wenigstens als defizitär zu bezeichnen sind, als einseitig, nicht selten falsch und negativ, und in den meisten Fällen als von vornherein und grundsätzlich feindlich und polemisch, als ob es in allen diesen Fällen ausnahmslos um Häresien, Häretikern, Schismatikern ginge, oder um Feinde, die den Glauben und die Existenz der Orthodoxen bedrohen“ (S. 20).

Die Folgen dieser Schwäche sowie dieses Defizits sind viele und in vielerlei Hinsicht schädlich. Es wird die „Kultivierung“ und das Wachstum von Phänomenen begünstigt wie Fundamentalismus, Konfessionalismus und Konservativismus; diese führen die Theologie an den Rand, in die scholastische Maßlosigkeit oder bestenfalls in die absolute Entfremdung von der ernsthaften Problematik der globalen –und nicht nur– christlichen Gemeinschaft. Über die antiökumenische Hysterie und den Argwohn gegen den Anderen, für den sich Unterscheidenden überhaupt hinaus könnten die oben erwähnten Haltungen leicht eine Form „presbyterianischer Orthodoxie“ schüren, wobei der fromme Mönch, Kleriker oder Theologe X aus eigener Initiative das Volk „vertritt“ und darüber befindet, was stets in der Orthodoxen Kirche geschehen muss, was häretisch ist und welche Bedingungen eine christliche Gruppe bzw. Gemeinschaft erfüllen muss, damit man sie als „Kirche“, als „Konfession“ oder als „Häresie“ bezeichnen kann. Vor dieser Gefahr hat schon der Erzbischof von Tirana-Dürrës und ganz Albanien Anastasios gewarnt („Europa aller Religionen und die Orthodoxie“, Rede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Historischen Fakultät der Universität von Ionion, Korfu, 20.3.07). Wenn diese Gefahr bewusst wird, welche das Defizit an ausreichender und vorurteilsloser Informierung der Gläubigen, des Klerus und des Volkes darstellt, dann wird die Verantwortung der theologischen Wissenschaft deutlich, diese Lücken zu schließen und die Wahrheit offenbar werden zu lassen.

Daran liegt genau der Wert dieses Buches; sein Ziel ist gerade das Kennenlernen der Orthodoxen, aber auch aller anderen, die Interesse daran haben, mit den anderen Christen. Was glauben und wie leben die Christen der anderen Kirchen? Was eint und was trennt sie von den Orthodoxen? Gibt es mehr einigende als trennende Punkte? Wie laufen die multi- und bilateralen theologischen Dialoge, die die Orthodoxe Kirche in ihrer Ganzheit seit vielen Jahrzehnten mit den heterodoxen Christen durchführt?

Die schwierige Aufgabe einer verlässlichen Informierung erfüllt in einer nüchternen, attraktiven und verständlichen Weise der Verfasser dieser Studie; er ist sogar einer der dafür Geeigneten. Dr. Athanasios Basdekis war jahrelang Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen Zentrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, sowie Delegierter des Ökumenischen Patriarchats in mehreren Dialog-Kommissionen; er „spricht“ nicht nur auf Grund des Studiums der Texte des theologischen Dialogs, sondern auch auf Basis langjähriger Erfahrung und des direkten Kontakts zu Mitgliedern der anderen Kirchen und Konfessionen.

Das Buch ist in neun Kapitel gegliedert:

1. *Die Orthodoxe Kirche*
2. *Die Nicht-Chalkedonensischen oder Orientalischen Orthodoxen Kirchen*
3. *Die Römisch-katholische Kirche*
4. *Die Altkatholische Kirche*
5. *Die Anglikanische Kirche*
6. *Protestantische Kirchen*
7. *Evangelische Freikirchen*
8. *Ökumenische Bewegung*
9. *Ökumenische Probleme*

In den ersten sieben Kapiteln werden die Herkunft, die Geschichte, die kirchliche Struktur und Ordnung, die Theologie und das liturgische Leben der unterschiedlichen Kirchen und Konfessionen besprochen, sowie ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen und besonders zur Orthodoxen Kirche.

Hier seien die Hauptthemen der zwei letzten Kapitel ein wenig ausführlicher dargelegt, da dorthin alle früheren münden:

8. Ökumenische Bewegung

8.1 Allgemeine Bemerkungen

8.2 Die Orthodoxe Kirche und die anderen Kirchen und Konfessionen

a. Kirchen oder Konfessionen?

b. Bilaterale Theologische Dialoge

8.3 Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)

8.4 Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)

8.5 Modelle und Entwürfe zur Wiederherstellung der Einheit der Kirchen

8.6 Ja zum Dialog – Nein zum Fanatismus

9. Ökumenische Probleme

9.1 Allgemeine Bemerkungen

9.2 Gemeinsames Gebet mit Nichtorthodoxen bzw. Heterodoxen

9.3 Intercommunio

9.4 Frauenordination

9.5 Die Kalenderfrage: Weihnachten und Ostern

Zu den beachtenswerten Bestandteilen des Buches zählen auch der *Brief* von Dr. Georgios Tsetsis, des Großen Erzpriesters des Ökumenischen Patriarchats, das *Vorwort* der Professoren Athanasios Vletsis (München) und Georgios Martzelos (Thessaloniki), die *Einführung*, sowie das *Anstatt eines Epilogs* – in diesem letzten Teil veröffentlicht der Verfasser die bedeutungsvolle Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats am Sonntag der Orthodoxie, 21. Februar 2010, wo in einer mutigen Sprache die Grundlage der von der Orthodoxie geführten Dialoge erklärt wird.

Sowohl der Titel, als auch die oben angeführte kurze Darlegung des Inhalts reichen aus, damit man den Inhaltsreichtum, die Bedeutung und die Nützlichkeit der neuen theologischen Leistung von Dr. Ath. Basdekis wahrnimmt. Der Verfasser hatte schon reichlich über orthodoxe Themen in ökumenischer Perspektive publiziert. Hier sei z.B. der von ihm herausgegebene voluminöse Band *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente - Erklärungen - Berichte 1900 - 2006*, [Lembeck / Bonifatius, Frankfurt a.M. - Paderborn 2006, 896 S.] erwähnt. Diese kostbare Anthologie beinhaltet in chronologischer Reihenfolge Enzykliken, Ansprachen, Berichte, Aussagen, Botschaften und andere orthodoxe Dokumente; sie ist ein Spiegel, in welchem sich die intensive ökumenische Tätigkeit der Orthodoxen Kirchen vom Beginn des vorigen Jahrhunderts bis heute widerspiegelt.

Es lohnt sich hier ein Beispiel der nüchternen, verantwortlichen und realistischen Haltung des Verfassers darzubieten gegenüber dem am meisten brennenden, komplizierten und schwierigsten Problem in der ökumenischen Bewegung, nämlich gegenüber der Frage zum Verhältnis der Kirche und der Kirchen. Bekanntlich ist die Wahrnehmung der anderen Kirchen eines der empfindlichsten Fragen für das orthodoxe Selbstbewusstsein, denn es bestimmt die Art und Weise, in der sich die orthodoxen Kirchen zu den anderen Kirchen und Konfessionen verhalten, sowie das Verständnis des Zieles der ökumenischen Bewegung und der orthodoxen Teilnahme daran. Es ist auch klar, dass die Antwort auf diese Frage nur

kollektiv von allen Orthodoxen Kirchen angeboten werden kann; es kann nicht bloß um die Ansichten oder die Haltung eines Individuums oder einer Gruppe gehen. Dr. Basdekis beschäftigt sich mit dieser Frage (S. 244 ff.) und treffend verweist er auf panorthodoxe offizielle Entscheidungen, wie diejenige der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 1986). Im Dokument „Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt“ hat die Gesamtorthodoxie einstimmig gesagt: *„Die orthodoxe Kirche, welche die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, ist sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewusst. Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an und glaubt, dass all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält, auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen“*. Der Verfasser, auf Grund dieser, sowie auch anderer Entscheidungen der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die man hier nicht zu erwähnen braucht, kommt zum folgenden Schluss: „Erstens, dass es abgesehen von Kirchen auch Konfessionen gibt und zweitens, dass nach der Auffassung der Orthodoxen Kirche die verschiedenen Konfessionen (welche?) nicht miteinander gleich sind; jedenfalls sind sie weder miteinander, noch mit den anderen Kirchen identisch“. Im vorher erwähnten Text dieser Vorkonziliaren Konferenz werden jedoch die Nicht-Chalkedonensischen Orientalischen Orthodoxen Kirchen, die Altkatholische Kirche, die Anglikanische und die Römisch-katholische Kirche als Kirchen bezeichnet; während für die Lutheraner und die Reformierten (Calvinisten) das Wort Kirche vermieden wird. Dies gilt offensichtlich bzw. entsprechend auch für die anderen protestantischen Kirchen und Freikirchen (Methodisten, Baptisten, Mennoniten, usw.). Dieses Problem, nämlich wer Kirche ist und wer nicht, bleibt jedoch ungelöst; es ist auch kompliziert, wenn man denkt, dass die oben genannten Gemeinschaften, die nach der Orthodoxen und sicher der römisch-katholischen Ansicht als Konfessionen bezeichnet werden, in ihrem eigenen Bewusstsein und Selbstwahrnehmung ‚Kirchen‘ sind und heißen (S. 248). Basdekis folgt der Praxis der Orthodoxen Kirchen, sowie den Ansichten von prominenten Theologen, wenn er betont, dass für die oben genannten Kirchen und Konfessionen die Bezeichnung „Häresie“ vermieden werden muss; denn nur die Kirche darf durch eine offizielle kirchliche Handlung die sich jenseits ihrer Grenzen befindenden christlichen Gemeinschaften als häretisch oder schismatisch bezeichnen (S. 248 ff.).

Im Allgemeinen wird durch das Studium dieses Buches noch einmal klar, dass die christliche Welt im 20. Jahrhundert ein ganz neues Bild darstellt. Die Kirchengeschichte, wie sie im Rahmen der Kommunikation, der Solidarität, der gegenseitigen Verständigung und des Dialogs mit den „Anderen“ geprägt wurde, ist in eine neue Phase eingetreten und hat neue Bestimmungen im christlichen Feld gesetzt.

Die Orthodoxie befindet und bewegt sich in einer Welt, deren Rhythmen anders sind, im Vergleich zu denjenigen der fernerer, aber auch der jüngsten Vergangenheit. Seitens der Heterodoxen – wie man sie konventionell nennt – der „Westkirchen“, die, sei bemerkt, nicht von einem Ökumenischen Konzil als „Häretiker“ verurteilt worden sind, stellt man eine ernsthafte Änderung fest, was ihre Haltung gegenüber der Orthodoxie angeht. Sie bekämpfen die Orthodoxe Kirche nicht und bestreben auch keinen „Riss“ (Trennung) des Leibes der Kirche, wie der selige Dogmatik-Professor Nikos Matsoukas zu betonen pflegte. Im Gegenteil merkt man, dass man sich heute der Trennung bewusst wird und dass eine Bewegung zur Begegnung verwirklicht wird; man bemüht sich um eine theologische Annäherung und erkennt eine Tendenz zur kirchlichen Einheit; darüber hinaus merkt man ein ehrliches und

großes Interesse an orthodoxer Spiritualität und macht Gesten der Solidarität, der materiellen und moralischen Unterstützung.

Diese Entwicklungen ändern auch die Bedeutung der Unterschiede, sowie diejenige des Häresie-Begriffes und beansprucht eine Neudefinition dieses Begriffes. Die ekklesiologische Annäherung der „Anderen“ ändert sich auch. Bis heute hat sich die orthodoxe Ekklesiologie noch nicht mit dem ekklesiologischen Status von Gruppen bzw. Gemeinschaften oder Kirchen beschäftigt, die sich zur Wiederherstellung der Einheit bewegen. Sie kennt nur zwei Situationen der Kirche Gottes: diejenige der Gemeinschaft in organischen Einheit und diejenige der Trennung bzw. der Spaltung. Den Status der Kirchen, die sich unterwegs zur Einheit befinden (unity in via) hat sie nicht berücksichtigt. Deshalb muss unter den heutigen Bedingungen eine neue ekklesiologische Stellungnahme über die absolute Autarkie und den Heilsexklusivismus hinausgehen. Sie muss die alte Häresiologie überwinden und in einem neuen Prisma die Frage über die Grenzen der Kirche und des Gemeinsamen Gebets von Orthodoxen und Heterodoxen stellen.

Das Buch *Wir und die Anderen*, von einem ökumenischen Geist inspiriert, bewegt sich in die Richtung dieser Perspektive und trägt zur Klärung vieler Missverständnisse und daher zum besseren Kennenlernen der „Anderen“ bei. Mit diesem Buch verschickt der Verfasser eine „Einladung“, wie er selber sagt, „zu Begegnung, Dialog und Versöhnung mit den geschwisterlichen Christen der anderen Kirchen“ (S. 310). Die Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs und der Begegnung mit dem „Anderen“ wird ab dem Anfang des Buches deutlich zum Ausdruck gebracht, mit dem *Brief* von Vr. Georgios Tsetsis, der an die weisen Worte des seligen Metropoliten von Pringiponissa, Dorotheos erinnert: „Die Freiheit wird geboren und wächst nur in der Begegnung und im Kontakt mit dem Anderen“ (S. 7). In dieser Überzeugung und mit Respekt vor dem, was Christus selber durch seine Praxis gelehrt hat, dass nämlich „der Empfang des Anderen der Gründungsakt des Lebens ist“ (St. Fotiou, „Der Empfang des Anderen“, in: ders. (Hg.), *Der Empfang des Anderen: orthodoxe geistigen Werte und Moderne*, Armos-Verlag: Athen 2009, S. 13 [griechisch]), hat sich die Orthodoxe Kirche jahrhundertlang um den Dialog bemüht; im Rahmen dieser Überzeugung hat sie immer ihre Haltung dem „Anderen“ gegenüber, dem Heterodoxen, aber auch den Gläubigen anderer Religionen, den Ausländern und den Unterschiedlichen überhaupt, eingenommen.

Für die Annäherung und den Empfang des „Anderen“ gilt folgendes als absolute Voraussetzung: Die objektive und vorurteilslose, ohne Fanatismus, Polemik oder apologetische Motive Informierung der Gläubigen der Kirche sowohl über die Andersheit in allen ihren Formen, als auch über den ökumenischen Dialog. Dies ist auch das zentrale Anliegen des Buches von Ath. Basdekis; die Lupe, mit der er auf den „Anderen“ fokussiert; die wirkliche Dimension dieses Anderen zeigt, ohne Entstellungen; seine Lupe ist weder hohl, noch gekrümmt.

Die Veröffentlichung von *Wir und die anderen* ist willkommen; sowohl dieses Buch, als auch andere ähnlichen Charakters (die zahlenmäßig wenig, aber bedeutungsvoll sind), tragen zum Versöhnungsdialog mit dem „Anderen“ bei, sowie zur Einschränkung des Abstands zwischen dem „Wir“ und dem „Ihr“.

Stylianos Ch. Tsompanidis, Thessaloniki

Stephan E. Müller – Rainer Beckmann (Hgg.), Menschenwürdig sterben – aber wie? Medizinische, juristische und ethische Aspekte, (Glaube und Ethos, Bd. 9), Berlin: LIT Verlag 2010, 149 S., 16,50 € (ISBN 978-3-643-10644-5)

Aufrichtiges Nachdenken über ethische Fragen und Konfliktbereiche erfordert auch die Bereitschaft, sich Personen in ihrer besonderen Situation zuzuwenden. Gewiss gilt dies für Bewährungsfelder der Bio- und Medizinethik, und hier gerade dann, wenn es um das Lebensende und um ein menschenwürdiges Sterben geht. Eine Sammelpublikation, die sich jenem sensiblen Themenfeld nähert, erschien in der Reihe „Glaube und Ethos“. Die Reihe, herausgegeben von Professoren der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, verfolgt das Anliegen, Theologie in den interdisziplinären Dialog einzubringen. Mit dem vorliegenden Buch ist eine Zusammenschau zum Stand der Diskussion entstanden, die eine solide erste Orientierung ermöglicht. Weiterführende Literaturangaben finden sich jeweils am Ende der Artikel. Entstanden ist der Sammelband nach einer Eichstätter Tagung im Jahre 2008.

Von dem Würzburger Juristen und Richter *Rainer Beckmann* stammen zwei Beiträge: Über „grundsätzliche juristische Fragestellungen“ zu einem „Sterben in Würde“ (S. 9-34) sowie über „Patientenverfügungen. Die gesetzliche Regelung und ihre Entscheidungswege“ (S. 71-88). Hilfreich im ersten Beitrag des Vf.s, der auch als Mitherausgeber des Bandes fungiert, ist die genaue Unterscheidung der juristischen Sachverhalte, die im Rahmen der Sterbehilfedebatte zur Sprache kommen. So ist zu klären, ob es sich im Einzelfall um eine Tötung, Tötung auf Verlangen, Beihilfe zur Selbsttötung, Selbsttötung, eine Behandlungsbegrenzung oder eine Schmerzbehandlung handelt. Beckmann bietet darüber hinaus auch die Differenzierung struktureller Merkmale an, welche in Kombination mit den genannten Sachverhaltsgruppen in eine Matrix überführt werden können. Hierbei zeigt sich der Sterbewunsch des Betroffenen im Focus der Überlegungen. Beckmann diskutiert rechtspolitische Folgen einer möglichen gesetzlichen Liberalisierung der Sterbehilfe. Nachvollziehbar und sensibel werden Argumente zusammengetragen, die vom Gedanken eines natürlichen Sterbeprozesses und dessen würdevoller Begleitung ausgehen. Ein Fazit: „Es ist nicht die Aufgabe des Rechts, Hilfe zum Töten zu ermöglichen, sondern Hilfe zum Leben.“ (S. 33)

Der zweite Beitrag von *Rainer Beckmann* stellt die Gesetzeslage zur Patientenverfügung dar, die im Sommer 2009 nach mehrjähriger parlamentarischer Beratung mit der nun geltenden Fassung des Betreuungsrechts neu geregelt wurde. Hervorgehoben wird etwa die „Maßgeblichkeit des Patientenwillens“ (S. 72), die nicht die Verantwortung des Arztes – besonders hinsichtlich der Behandlungsindikation – beschneiden, sondern den Sterbeprozess human gestalten helfen soll. Ausführlich dargestellt werden die differenzierten Entscheidungswege in Bezug auf die Behandlung bzw. den Behandlungsverzicht bei schwer Kranken und am Lebensende. Theologisch denkenden Leserinnen und Lesern mag die juristische Methodik möglicherweise fremd erscheinen. Für die Einschätzung rechtlicher Rahmenbedingungen und dann auch für die Diskussion ethisch relevanter Aspekte sind die hier vermittelten Grundlagen ebenso unabdingbar wie eine Orientierung über das, was am Lebensende aus medizinischer Sicht machbar und sinnvoll ist. Wie Beckmann zu Recht hervorhebt, bleiben in jedem Einzelfall genaue „Abwägungs- und Kommunikationsprozesse“ (S. 85) zu leisten. Die klinische Praxis, welche oft auch die Seelsorge einbindet, zeigt, dass auch angesichts der gesetzlichen Neuregelung Konfliktsituationen auftreten, die alle Beteiligten mit einem hohen Maß an Verantwortlichkeit fordern.

Aus medizinischer Perspektive erörtert *Rainer Schäfer*, Anästhesist und Palliativmediziner in Würzburg, „Reichweite und Grenzen der Behandlungspflicht am Ende des Lebens“ (S. 35-55). In die theologisch-ethische Diskussion integrierbar erscheint z. B. die Frage nach dem richtigen, menschlichen Maß angesichts der Möglichkeiten, die der modernen Medizin zur Verfügung stehen (S. 37). Bemerkenswert ist die Feststellung, dass „ein unkritisches ärztliches Ethos“ lange Zeit im Vordergrund stand, wenn einseitig nur Lebensverlängerung als Ziel medizinischen Handelns galt (S. 39). Demgegenüber nimmt Schäfer deutlich eine im Einzelfall geforderte „Therapiezieländerung als Prozess“ in den Blick (S. 40). Für die Gestaltung dieses Prozesses wird neben den medizinischen Einflussfaktoren etwa die „Bedeutung der ethischen Reflexion“ (S. 48-51) hervorgehoben. Hier darf nach Meinung des Vf.s auch das „Problemfeld ‚Rationalisierung, Priorisierung und Rationierung‘ (...) kein Tabu innerhalb der medizinischen Diskussion sein.“ (S. 51) Eine solche Orientierung am Prozessdenken wird nach Ansicht des Rez. in einem ernsthaften interdisziplinären Dialog auf offene Ohren stoßen. Die Schwierigkeit, den ethischen Diskurs im klinischen Umfeld zu implementieren, wird zunehmend auch von Ärzten und Pflegekräften empfunden, gerade dann, wenn sie sich christlichen bzw. echt humanen Wertvorstellungen verpflichtet fühlen.

Die Mediziner *Gunther Lenz* und *Michael Ried*, am Klinikum Ingolstadt verantwortlich tätig, stellen „Palliativmedizin und Hospizbewegung“ im Überblick dar (S. 57-69). Insbesondere das Wirken von Cicely Saunders gilt als Ausgangspunkt der modernen Hospizbewegung sowie des Focus auf palliative (d. h. vor allem: schmerzlindernde) Maßnahmen, wenn ein rein kuratives Handeln nicht mehr angezeigt ist. Der Leitgedanke lautet: „Nicht dem Leben mehr Tage hinzufügen, sondern den Tagen mehr Leben geben.“ (S. 59) In den vergangenen Jahrzehnten fand eine Entfaltung der Grundideen von Saunders statt, so dass heute eine Vielfalt stationärer Einrichtungen und ambulanter Initiativen zur Verfügung steht. Sie widmen sich der umfassenden Betreuung der Betroffenen und ihres sozialen Nahfeldes. „Palliative Care“ zeigt sich offen und verwiesen auf multidisziplinäres Zusammenwirken, nicht zuletzt mit seelsorglich Tätigen. Die beiden Vf. runden ihren Beitrag mit Perspektiven ab, welche den Palliativgedanken im Sinne einer Haltung spürbar machen.

Aus der „Sicht christlicher Philosophie“ nimmt *Jörg Splett* zum Fragenkomplex „Tötungsverbot und Sterbehilfe“ Stellung (S. 89-114). Anhand von drei größeren gedanklichen Abschnitten werden das Leben als ein Geschenk, der Themenbereich Verantwortlichkeit sowie die Frage nach einem Recht auf den Tod in den Blick genommen. Der Vf. schöpft dabei neben der philosophischen Auseinandersetzung im engeren Sinn auch aus religiösen und literarischen Quellen, etwa in der griechischen Tragödie. Aus einer ganzen Fülle von Argumentationsschritten ist nach Ansicht des Rez. hervorzuheben, dass der Würdebegriff zwar nicht *zureichend* bestimmt, „was human geboten ist“ – hier nimmt der Vf. eine Überlegung von Bruno Schüller auf. Aber Würde „benennt eine *notwendige* Bedingung für Humanität.“ (S. 97) Ein weiterer Aspekt: Spletts Erwägungen zur Frage, ob es ein Recht auf den Tod gebe, enden mit einem Verweis auf die Heiligkeit des Lebens. Es sei die Vermutung geäußert, dass dieser Gedanke Anknüpfungspunkte im neuesten Diskurs finden könnte, wenn wie bei Hans Joas (Berlin 2011) die „Sakralität der Person“ einer „Genealogie der Menschenrechte“ die Richtung weist.

Im abschließenden Beitrag widmet sich *Stephan E. Müller*, Ordinarius für Moralthologie in Eichstätt und Mitherausgeber des Bandes sowie der gesamten Reihe, dem Thema: „Assistierter Suizid. Ethische und theologische Perspektiven“ (S. 115-147). Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist – auch anhand des statistischen Befundes – die aktuelle Entwicklung

der Suizidalität in Deutschland. Hierbei sind Hintergründe differenzierbar und das vor allem in Bezug auf die Situation älterer Menschen. Eingehend erörtert der Vf. die „Stellungnahme des Nationalen Ethikrates zu ‚Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende‘“ (S. 124-132). Für die ethische und theologische Bewertung des Suizids wird dann zunächst auf die enge Verbindung des Suizidverbots „mit dem Gebot der mitmenschlichen Assistenz“ in der christlichen Tradition verwiesen (S. 132). Im Lichte des Auftrags, Notleidenden beizustehen, wird die Sinnrichtung verstehbar, welche letztlich in der unbedingten Annahme Gottes gründet, die dem Menschen zuteil wird. Dieser Zusammenhang macht auch da Solidarität lebbar, „wo der Mensch mit der Fragilität seines Daseins, mit Schuld, Scheitern oder schwerer Krankheit konfrontiert wird“ (S. 133). Auch wenn die Möglichkeit eines ernsthaft erwogenen Bilanzsuizids zu bedenken bleibt, können mit der Suizidforschung etliche Faktoren der Unfreiheit im präsuizidalen Geschehen geltend gemacht werden. Hohes Gewicht haben gewiss auch die Überlegungen des Vf.s zur sozialen „Verwobenheit menschlicher Existenz“ (S. 136) sowie überhaupt der Blick auf die sozialen Folgen, die eine liberalisierte Gesetzgebung in diesem Bereich zeigen würde. Die abschließenden Gedanken Stephan E. Müllers gelten einem menschlichen Beistand „zum Leben und im Sterben“ (S. 138-143) sowie einer „Haltung der Annahme“, für die der Vf. das Bild eines doppelten Lebensbogens referiert: Dem somatischen Lebensverlauf steht ein spiritueller Lebensbogen zur Seite, der „unter der Verheißung der Heimkehr und unter der Perspektive der Ewigkeit“ steht (S. 145).

Die Notwendigkeit und Berechtigung des interdisziplinären Dialoges zeigt sich gerade in ethischen Problemfeldern. Dieser oft nicht leichten Aufgabe stellt sich der vorliegende Sammelband. Hervorzuheben ist der erkennbare Impetus der Vf., Fachfremden die Orientierung im eigenen Bereich zu erleichtern. Das Buch sei besonders Theologiestudierenden sowie Seelsorgern, aber auch allen anderen an der Thematik Interessierten empfohlen.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Theodor Nikolaou, Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 10), St. Ottilien: EOS- Verlag 2012, 484 S., 49,95 € (ISBN 978-3-8306-7533-4)

Der vorliegende Band enthält eine Auswahl von Aufsätzen über die griechische Patristik und byzantinische Geistesgeschichte, die Nikolaou im Rahmen seiner Tätigkeiten als Professor an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie verfasst hat. In diesem Band hat Nikolaou diejenigen Aufsätze von seinen früheren Veröffentlichungen gesammelt, die entweder von der Treue und Kontinuität zum von Anfang an überlieferten Glauben oder von der Verbundenheit dieses Glaubens mit dem Gebet und dem Leben der Orthodoxen Kirche zeugen. Das vorliegende Buch stellt eine Verbindung zwischen dem Glauben und der Theologie als Wissenschaft immerzu deutlich dar („Glaube und Forsche“). Letztere hat die Aufgabe, das Heilsgeschehen in der Kirche zu reflektieren und zu ihrem vertieften Verständnis beizutragen. „Die wahre Theologie besteht also in der Rückkoppelung mit dem festen Glauben der Kirche, insbesondere mit dem Gebet und dem liturgischen Leben“ (S. 9). Dieser Kerngedanke wird anhand der unterschiedlichen Forschungen Nikolaous in den Facetten der Patristik, Philosophie, Ekklesiologie, Ikonentheologie und Liturgie

weiterentwickelt. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Nikolaou in allen Themenbereichen auch der ökumenischen Relevanz.

Der erste Teil des Buches befasst sich explizit mit der griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte. Hierin wird sowohl eine Grundlegung der Patristik, wie auch der byzantinischen Philosophie und Kultur vollzogen. Auf dieser Basis schreitet der Autor fort zu einem gesellschaftspolitisch sehr aktuellen Thema – den geistlichen Wurzeln Europas. Anhand der griechischen Kirchenväter skizziert der Autor eine christlich-patristische Anthropologie, die dem Leser eine Grundlage für den heutigen Diskurs mit anderen Religionen in Europa sein kann. Der erste Hauptteil endet mit einer Betrachtung über die Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom, wobei dem Leser eine geschichtliche Entwicklung von der anfänglichen Einheit über das große Schisma bis hin zu heutigen Differenzen angeboten wird. Die Verbindung zwischen antiker, vor allem neuplatonischer Philosophie und theologischem Menschenbild der Kirchenväter ist dabei eine wichtige Konstante dieses Teils, wobei der Verfasser bemüht ist, zwischen philosophischen Grundansichten und originellen patristischen Beiträgen zu unterscheiden. Ein wichtiger Verdienst des ersten Teils des Buches besteht auch darin, die griechische Patristik besonders stark zu berücksichtigen und die Vertiefung des christlichen Menschenbildes durch Autoren wie Klemens von Alexandrien (S. 123 ff.) und Johannes von Damaskus hervorzuheben.

Der zweite Hauptteil des Werkes beschäftigt sich mit der Synodalität der Kirche, d.h. er bietet einen Einblick in die Orthodoxe Ekklesiologie, der gerade dem Nicht-Orthodoxen Leser in ökumenischen Debatten um das Papstamt und Synodalität helfen kann, die orthodoxe Position und deren Hintergründe zu erfassen. Die Frage des Bischofsamtes insbesondere in den Kanones der Apostel, bildet den Auftakt zu diesem Kapitel. Anschließend werden Perspektiven einer Theologie des Ökumenischen Konzils aufgezeigt, die in die Betrachtung des Verhältnisses von synodaler Struktur und Ökumenischem Konzil münden. Den Abschluss dieses Hauptteils bildet eine präzise Analyse über die Aktualität des Chalkedonense, welches gerade für den Orthodox-orientalischen Dialog von besonderem Interesse ist.

Der Autor widmet den dritten Teil seines Buches der Betrachtung der Relation von Glaube und Bild. Das Kapitel ist in zwei weitere große Teile, in eine historische und in eine systematische Sektion gegliedert. Im ersten Teil zeigt der Autor sowohl den erzieherischen Wert der Bilder bei den drei großen Hierarchen (Basileios der Große, Gregor der Theologe, Johannes Chrysostomos), wie auch die unterschiedlichen Phasen des Bilderstreites im 8. und 9. Jahrhundert auf. Im zweiten Teil werden die Bedeutung der Bilder für die Theologie und Frömmigkeit anhand von Johannes von Damaskus und die Ikonentheologie als Ausdruck der Christologie bei Theodor Studites beleuchtet. Der Leser gewinnt in diesem Kapitel einen lebendigen Eindruck in die damaligen ikonentheologischen Streitigkeiten und Problemfelder und erhält dadurch einen Einblick in die Wichtigkeit und Bedeutung der Ikonen für die Orthodoxe Tradition. Es ist zweifelsohne eine Leistung für ein richtiges Verständnis des Themas insgesamt, wenn Nikolaou bemerkt, dass „die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen“ (S. 334) und damit Grundpositionen des Verständnisses der orthodoxen Ikonentheologie verständlich machen und im historischen Kontext ausdrücken. Ein kirchenrechtlicher Exkurs (Kanon 82 Trullanum) führt diesen Aspekt näher aus (S. 338 ff.): die Notwendigkeit der ikonographischen Darstellung der vollkommenen Menschwerdung Gottes („nach der menschlichen Gestalt“), als unmittelbare Folge der christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche, ist eine theologische Grundaussage und ein „Bekenntnis zu der tatsächlichen

geschichtlichen Fleischwerdung des Logos Gottes“ (S. 340) und leistet damit einen Beitrag zum vollkommenen Ausdruck dieses heilbringenden Aktes.

Der vierte und letzte Hauptteil des Buches von Theodor Nikolaou widmet sich den Grundpfeilern orthodoxen Lebens und somit orthodoxer Theologie – dem Gottesdienst und der kirchlichen Gemeinschaft. Der Frage, inwieweit der Gottesdienst kirchliche Gemeinschaft begründen kann, geht der Autor im ersten Aufsatz dieses Teiles nach. Zu einem kontroversen Thema, gerade auch der katholischen Theologie äußert sich Nikolaou in einem nachfolgenden Abschnitt, welcher den Diakonat der Frau behandelt. Für diesen liefert Nikolaou ein Plädoyer, welches er auf Grundlage der ökumenischen Perspektive von protestantischer und katholischer Position entwickelt, anschließend die orthodoxe Position darstellt, um anhand theologischer Überlegungen den Diakonat der Frau in die Diskussion einzubringen. Mit eben solchen Aussagen gelingt es Nikolaou, zu provozieren: denn im Bezug auf die Diskussion um die Wiedereinführung des Diakoninnenamtes, das als polarisierter Diskussionspunkt in der westlichen Theologie schon seit Jahrzehnten im Raum steht, bemerkt Nikolaou, dass diese nicht im Widerspruch zur Position der Orthodoxen Kirche stünde und kritisiert die zögerlichen Haltungen der Orthodoxen Kirche. „Worauf warten die orthodoxen Bischöfe noch?“ (S. 450), fordert der Autor die orthodoxe Kirchenhierarchie auf und folgert, dass konkrete Weiterentwicklungen in der Perspektive des Diakonates der Frau sich nicht nur interkirchlich positiv auswirken, sondern auch den ökumenischen Dialog fördern würden.

Der letzte Abschnitt des Buches befasst sich mit dem Ehesakrament. Hierbei werden sowohl theologische, wie auch kirchenrechtliche Überlegungen angestellt, die in ein weiteres Problem der heutigen katholischen Theologie – der Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen – mündet. Für katholische Theologen und Laien kann gerade dieser Abschnitt über die orthodoxe Tradition und ihren Bezug zur Heilsökonomie Anlass zum Nachdenken und Forschen über die je eigene Tradition geben.

Das Buch hat auch eine andere Dimension: Es ist ein überaus gelungener Zugang zu Person und Lebenswerk des Autors und Professors Nikolaou, in dem sich Dogmatik, Geschichte, Liturgik und Patrologie wie in einem Brennglas bündeln. Selbstverständlich erlaubt die große theologische und theologiegeschichtliche Spannweite und Komplexität der einzelnen Themen keine detaillierte Untersuchung der einzelnen Themen. Die insgesamt 21 Beiträge, die der Band vereint, vermitteln jedoch einen guten Eindruck von dieser „Fülle“ spannender Themen und zeigen gleichzeitig, dass man es hier tatsächlich mit einem „neuen“ Forschungsfeld zu tun hat. Dem Verfasser gelingt es, in verständlicher Sprache und mit ausreichenden Quell- und Sekundärliteraturhinweisen zentrale Fragestellungen der Orthodoxen Theologie zu formulieren und kirchen- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu erforschen.

Bei dem hier vorgestellten Buch handelt es sich zweifelsohne um eine Vielfalt von theologischen Beiträgen, welche nicht nur, wie bereits erwähnt, einen großen Teil der theologischen Wissenschaft decken, sondern auch offene Debatten über die weitere Vertiefung der Beziehungen zwischen Ost und West vorantreiben. Theodor Nikolaou selbst würde diese Art von Begegnung auf Augenhöhe gewiss schätzen und vielleicht schließt er deshalb den ersten Beitrag seines Buches mit einer großartigen Vision:

„Die Orthodoxie hat die universelle Form des Christentums am treuesten bewahrt. Ihr kommt die Pflicht zu, darüber Zeugnis abzulegen und dadurch einen wichtigen Impuls im Prozess der Verständigung und Einigung der Menschen zu liefern“ (S. 39).

Anargyros Anapliotis, München

Liviu Stan, Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt, (Orthodoxie, Orient und Europa 4), übersetzt aus dem Rumänischen von *Hermann Pitters*, Würzburg: Ergon Verlag 2011, 634 S., 85,- € (ISBN 9783899138733).

Mit dem erstmals 2011 in deutscher Sprache – übersetzt von Hermann Pitters und herausgegeben von Stefan Tobler, beide Professoren an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Universität Hermannstadt – erschienen Werk des verstorbenen, rumänisch-orthodoxen Kirchenrechtsprofessors Liviu Stan liegt dem Leser eine umfassende Arbeit, in fast 640 Seiten, über die Entwicklung, die historischen Ausprägungen und die theologischen Grundlagen über die Mitwirkung der Laien in der Kirchengewalt, mit einer besonderen Berücksichtigung der rumänischen Geschichte, vor. Das Werk „Mirenii in Biserică – Die Laien in der Kirche“ wurde 1939 in Hermanstadt gedruckt. Der gedruckten Version liegt seine im Jahr 1936 verfasste Doktorarbeit an der „ältesten und bedeutendsten theologischen Fakultät der orthodoxen Welt, die der Czernowitzer Universität“ (S. 21) zugrunde. Von der gesamten orthodoxen Kanonistik wurde die umfangreiche Schilderung einer Thematik, welche die konfliktreiche, kirchenpolitische Situation in der Zwischenkriegszeit widerspiegelt, positiv herausgehoben. Zudem ist dieses Buch sicher das umfangreichste und bedeutendste eines wichtigen Theologen und großen Kanonisten dieser Zeit und kann zu Recht als sein „Lebenswerk“ bezeichnet werden. Durch die Veröffentlichung des Buches in deutscher Sprache wurde ein großer, dringend notwendiger Beitrag zu dessen Wiederbelebung geleistet.

Stan versuchte nach der Veröffentlichung seines Werkes, die Prinzipien über partizipative Formen der Kirchenverfassung und über die Teilnahme der Laien am Leben der Kirche, die sein Werk prägten, in die Tat umzusetzen. Sein persönlicher Kampf gegen die faschistisch geprägte Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Rumänien unter König Carol II. ab 1938 (die Stan mutig in einem anderen Aufsatz als „cäsaropapistisches Regiment“ bezeichnet hat) und gegen die nahezu entstandene „Patriarchaldiktatur“ (insbesondere später im Statusentwurf des Jahres 1942 hätte der Patriarch das Recht erhalten, die Eparchialversammlungen aufzulösen und die Rolle der Laien in der Kirchenleitung wurde fast abgeschafft; Stan hat das Inkrafttreten dieses Statuts verhindert), sind Früchte seines Werkes, die sein Leben und sein Wirken maßgeblich beeinflusst haben. Letztendlich war für ihn die Frage nach der Bedeutung der Laien im Leben der Kirche eine ebenso alte und elementare wie die Kirche selbst.

Die historische Einführung von Paul Brusanowski, welche die ersten 65 Seiten des Werkes umfasst, stellt die politische und kirchliche Realität Rumäniens und der rumänisch-orthodoxen Kirche in ihrem komplexen Kontext dar, auf welche sich der Autor immer wieder bezieht. Diese Einführung, aus drei Kapiteln bestehend, von denen das erste „Die vier rumänischen Provinzialkirchen vor 1918“ heißt, das zweite „Die Verhandlungen betreffend die Vereinigung der vier Provinzialkirchen. Die Kirchenpolitischen Divergenzen“ und das dritte „Die Durchsetzung des Statutes von 1925. Staatspolitische und innerkirchliche Schwierigkeiten“. Parallel zu diesem großen und weitreichenden kirchenpolitischen Konflikt, ging eine umfangreiche Änderung der strukturierten Hierarchie der Kirche einher, die zu heftigen Protesten und Machtkämpfen führte. Somit ist diese Einführung eine große Hilfestellung zum Verständnis des historischen Kontextes und des Denkens von Liviu Stan.

Dieser historischen Einführung folgt das Werk Liviu Stans, welches in vier Kapitel gegliedert ist, von welchen das letzte mit Abstand den größten Raum einnimmt.

Das erste Kapitel „Die Bedeutung der Laien in der Kirche und ihre Rechte zur Teilnahme an der Ausübung der Kirchengewalt“ schildert auf 13 Seiten die theologische Bedeutung der Laien in der Kirche, primär auf biblischer Grundlage mit einigen Exkursen in die christliche Philosophie. In der Kirche, die mit allen ihren Mitgliedern einem Leib gleicht, gibt es zugewiesene Kompetenzen und Aufgaben. Diese Aufgaben sind für das Heil des Menschen unabdingbar, sie ergänzen sich einander und können nicht voneinander abgelöst werden. In Ergänzung dazu wird das kirchliche Verständnis der Autorität, die in erster Linie eine väterliche, „von der Liebe durchdrungene“ (S. 75) ist, näher erläutert, nicht ohne dabei die konkreten Unterschiede und Bedeutungen, die für das Verständnis der kirchlichen Gewalt notwendig sind, zu behandeln. Die Sakramentalgewalt aber, welche am Ende des Kapitels behandelt wird, ist „mystischer Art“ (S. 81) und der apostolischen Sukzession fällt hier natürlich eine besondere Rolle zu: „Zweifelloso gebührt die ganze Kirchengewalt den Bischöfen, die sich in apostolischer Sukzession befinden, da der Episkopat überhaupt gemeinsam mit dem niederen Klerus die Mitte der kirchlichen Organisation bildet“ (S. 73), aber „die Laienschaft kann **nicht** als passive Größe und als einfaches Objekt der Kirchenverwaltung angesehen werden“ weil sie für die Kirche ein „konstitutives Element“ ist (S. 72).

Dieses Thema setzt sich im zweiten Kapitel, welches „Die Laien und die sakramentale Gewalt“ in etwa 15 Seiten behandelt, direkt fort. Hier wird primär die Notwendigkeit der Existenz beider Stände, die voneinander abhängig sind, verständlich geschildert. Somit wird deutlich, dass, auch wenn dem Laien keine direkte Macht zur Ausübung der sakramentalen Gewalt gegeben ist, die Kompetenzen, Rechte und Pflichten, die dem einen Stand eigen sind, nicht absolute Grenzen setzen, sondern diese in mystischer Art und Weise miteinander verwachsen sind. Da das Priestertum der Laienchristen auf dem Sakrament der Taufe gegründet ist, werden so die Christen zu Gliedern des Leibes Christi. Dieses allgemeine Priestertum der Laien wird vom Autor auf die Worte des Apostels Petrus zurückgeführt (S. 84), der die Christen als „heiliges Priestertum“ bezeichnet, das aufgerufen ist, „geistliche Opfer durch Christus darzubringen“ (1 Petr 2,5). Das Priestertum der Laien versteht Stan in der Form, dass es die erste Stufe des christlichen Priesteramtes überhaupt ist und daher auch ganz nahe an das „besondere Priestertum“ herankommt. Durch dieses würden Laien keine Vollmacht erhalten, sakramentale Gewalt ganz oder teilweise auszuüben, sondern sie werden bemanagt, ähnlich wie die Diakone „Hilfsdienste“ in der Kirche zu verrichten (S. 85). Hier wird auch auf die zahlreichen Kirchenväter verwiesen, welche die Bedeutung des Laienpriestertums immer wieder hervorgehoben haben. Die Gnade des Priestertums und mit ihr der Höhepunkt des kirchlichen Lebens, die Feier und Darbringung des unblutigen Opfers, sind die Fundamente der Kirche. In diesen zeigt sich auch die Bedeutung, die enge Verbindung und die notwendige Mitwirkung zwischen dem Laienvolk und dem Priestertum. Denn die Kirche kann in der Darbringung einer Liturgie ausschließlich durch Geistliche ohne die Mitwirkung von gläubigen Laien nicht gedacht werden.

Das dritte Kapitel „Die Teilnahme der Laien an der Ausübung der Lehrgewalt“ ist über 28 Seiten in vier Unterkapitel gegliedert, welche die äußere und die innere Mission und die Katechese (sowohl in Bezug auf theologische Schulen, als auch theologische Wissenschaft) behandeln. Das letzte Unterkapitel umfasst eine zusammenfassende Darstellung der behandelten Materie. Die Aufteilung der Aufgaben, Berufungen und Missionen zwischen den Organen der Kirche ist keine juristische Angelegenheit oder eine Aufgabe des Verstandes, sondern sie geht einerseits aus der Tradition hervor und andererseits aus dem Wesen der Kirche selbst. Apostel und Laien sind gleichermaßen zur Verkündigung berufen. Grundlage

dieses Verständnisses der äußeren Mission bei Stan ist die Tatsache, dass die Apostel bei ihrem Missionswerk auch einfache Laien als wichtige Mitarbeiter hatten (Mt 10, 32; S. 101). Das Unterkapitel über die äußere Mission umfasst viele neutestamentliche Belege über die Teilnahme der Laien an der Missionierung der Heiden in der apostolischen Zeit und behandelt auch das „Martyrertum“ in der frühen Kirche als einen Akt der Mission, als ein „Zeugnis“, das sowohl von Laien als auch von Klerikern gegeben wurde. Die „innere Mission“ in der Kirche, die den Erhalt der Kirchengemeinden, unter anderem in Bezug auf das Lehren des Glaubens und die katechetische Ausbildung erläutert, widmet sich dem Thema der Predigt der Laien in der Kirche bzw. im Rahmen kirchlicher Handlungen. Stan interpretiert den 64. Kanon des VI. Ökumenischen Konzils so, dass die Laienpredigt in der Kirche durch diesen Kanon nicht verboten wurde, solange sie unter der Aufsicht von Klerikern blieb. Was seiner Ansicht nach verboten wurde, ist das „öffentliche Verkünden dogmatischer Inhalte“ außerhalb der Kirche. Stan ist der Ansicht, dass der Kanon Laien verboten hat, in diesem Rahmen über den Glauben zu disputieren, nur in den Fällen, wo durch die fehlende Aufsicht durch anwesende Kleriker eine größere Gefahr für die Verbreitung von Häresien entstehen kann. Wenn eine solche Gefahr nicht besteht, sei es frommen Laien auch außerhalb der Kirche unter Aufsicht gestattet, z. B. bei Beerdigungen zu predigen (S. 113 ff.). Um die Frage über die Rechte und Pflichten der Gläubigen besser verstehen und behandeln zu können, muss innerhalb dieses Rahmens auch die Entwicklung der Christianisierung in ihrer ursprünglichsten Zeit des Christentums, mit Augenmerk auf die Katechese und auf die Behandlung der Taufbewerber, näher erläutert werden. Die zusammenfassende Darstellung rückt alles in ein verständliches, theologisches Licht; das Wachsen der Kirche an den Herausforderungen und auch an den Auseinandersetzungen, aber auch der verantwortungsvolle Umgang mit den Fragen der Gläubigen und „ihrer Schafe“. Die einfache Unterteilung in kalte, strukturierte Hierarchien stünde der Kirche ebenso fremd wie eine diktatorische Struktur, die den Klerus in Leitungsgewalt über die andere Schicht gegenüberstellt.

Auf Seite 131 folgt das Kapitel „Die Teilnahme der Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt“, was den Höhepunkt des Buches markiert. Auf den ersten hundert Seiten wird die Rolle der Laien in den Synoden in der Kirchengeschichte geschildert. Chronologisch werden die einzelnen Epochen behandelt; ab dem 11. Jahrhundert wird auch vermehrt auf die lokalen Gegebenheiten eingegangen. Neben der Erläuterung der verschiedenartigen Zusammensetzungen der Synoden im Laufe der Geschichte, sowie des Begriffes selbst, wird dem Leser in diesem Kapitel ein systematischer Überblick über Entwicklungen und Gegebenheiten, auch in den einzelnen, orthodox geprägten Ländern, gegeben. Natürlich wird zu Beginn des Kapitels die Situation und die Praxis, zur Zeit der Apostel, soweit sie bekannt ist, beleuchtet. Besonders interessant und einzigartig sind die einzelnen Darstellungen der Entwicklungen der Laienbewegungen in ausgewählten Ländern, die einen guten Überblick ermöglichen und zu einem guten Verständnis dieser Thematik beitragen. Auf Seite 230 lässt der Autor den Leser an seinen abschließenden Überlegungen und Bemerkungen teilhaben, in denen er die Zukunft unter der Berücksichtigung der historischen Tatsachen zu beleuchten versucht. Hier wird auch die Praxis der anderen christlichen Kirchen, allen voran der Römisch-katholischen Kirche, wo die Rechte des Laien sehr beschränkt sind, und andererseits die der Protestantischen Kirchen, in welchen die Laien eine sehr starke Rolle in der Verwaltung der Kirche haben, verdeutlicht. Beide sind, aus orthodoxer Sicht und aus Sicht Liviu Stans, nicht mit der Geschichte der Alten Kirche vereinbar. Die Orthodoxie bewegt sich auf einem anderen, dazwischen anzusiedelnden Weg.

An dieses Kapitel knüpft sich das nächste auf Seite 239 an, welches die „Teilnahme der Laien an der Wahl der Hierarchen“ behandelt, auch hier eine gleich aufgebaute Struktur aufweist und zunächst die Terminologie und dann das Verständnis sowie die historischen Gegebenheiten des Bischofsamtes zur Zeit der Apostel beleuchtet. Die ersten Jahrhunderte nehmen dabei, aufgrund ihrer Komplexität und Verworrenheit und den verschiedenen Ausprägungen, einen besonders umfangreichen Platz ein. Dennoch kommt der Autor zu dem Schluss, dass die Teilnahme und aktive Mitwirkung der Laien und des Volkes als Brauch üblich war. Auf Seite 263 zitiert Liviu Stan Kanon 1 der Apostel, welchen er anhand einer ägyptischen Auslegung dahingehend interpretiert, dass die Wahl des Bischofs durch den „einstimmigen Konsens des Volkes von jenem Ort“ (*unanimi consensu populi*)“ (S. 264) geschieht, und dann die Weihe durch zwei oder drei Bischöfe erfolgen solle. Die Wahl des Bischofs geschah also durch die Laien und es ist eine fehlerhafte Verwechslung, wenn der Bischof von zwei oder drei Bischöfen gewählt werden sollte. Das Volk besaß laut Stan, Kanon 36 der Apostel interpretierend, zudem ein Widerspruchsrecht gegen einen unrichtig Gewählten, was er als unterstützend für die Wahl aufgrund des Volkskonsenses auslegt. Als Beispiele führt der Autor die Wahl von Bischof Felix durch das Volk an, welche vom römischen Bischof Anterus (235-237) bezeugt ist. Das Volk proklamierte den gewählten Bischof durch den „Würdig“-Ruf, was von Anterus' Nachfolger Fabian (237-250) durch Eusebius dargelegt ist. Aus weiteren Beispielen und Anfügungen zieht Liviu Stan die Konsequenz, dass „[d]ie drei Größen Bischofskollegium, Klerus und Volk [...] und deren gemeinsames Einverständnis [...] bei einer Bischofswahl notwendig [sind]“ (S. 269). Die konkreten Entwicklungen, die in diesem Kapitel geschildert werden, sind zahlreich und können hier nicht wiedergegeben werden. Konkret kann jedoch gesagt werden, dass der Autor einer komplizierten Thematik einen chronologisch strukturierten Ablauf widmet, der die wichtigsten und sichersten Ereignisse der Kirchengeschichte objektiv beleuchtet.

Sehr ähnlich verhält es sich mit dem auf Seite 506 beginnenden Kapitel über die „Teilnahme der Laien an der Wahl der Priester und Diakone“, wobei diesem Thema deutlich weniger Raum eingeräumt wird als dem vorangegangenen. Strukturiert ist dieses Kapitel wie die Kapitel zuvor, wobei ein Exkurs in die Regelungen der „Apostolischen Konstitutionen“, zu Anfang einen etwas breiteren Rahmen einnimmt. Die konkrete chronologische Struktur bleibt erhalten. Dieses Kapitel schließt entsprechend mit dem 20. Jahrhundert ab und ihm folgt das letzte, kürzeste Kapitel über die „Teilnahme der Laien an der Verwaltung des Kirchenvermögens“, welches knapp 30 Seiten ausmacht. Er verschafft eine grobe Einleitung mit Abschnitten der Kirchengeschichte, die teils auf einzelne Fälle fixiert sind, versucht aber den globalen Charakter des ganzen Werkes beizubehalten. Allerdings ist es, im Vergleich zu den anderen Ausführungen, wesentlich kürzer und unpräziser.

Ein Abkürzungsverzeichnis und die Bibliographie schließen das Werk. Der Umfang der Bibliographie (S. 611-633) bekräftigt die Bezeichnung „Standardwerk“ und bildet eine Grundlage für das Verständnis des Kirchenrechtes dieser Zeit und der Situation des Laien in der Orthodoxen Kirche.

Trotz der Bedeutung des Werkes sollen drei wichtige Kritikpunkte nicht unbeachtet bleiben, die ersten zwei betreffen das Werk Stans selbst, der dritte die deutsche Ausgabe.

a) Stan sammelt eine Fülle von historischem Material und Fakten und argumentiert für die Teilnahme der Laien in der Kirchenorganisation und -verwaltung. Er präsentiert bzw. betont **nur** diejenigen Elemente der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, welche seinen Standpunkt bekräftigen. Gegenargumente und historische Fakten bleiben entweder

unerwähnt oder nur am Rande berücksichtigt. Im Bereich des Kanonischen Rechts findet eine Auswahl an kanonischen Vorschriften statt, welche die Interpretation für die Teilnahme der Laien bekräftigen. Es werden z. B. ausführlich die Bestimmungen des Kanons 1 der Apostel, des Kanons 18 von Ankyra, des Kanons 4 des ersten Ökumenischen Konzils (S. 279ff.) und des Kanons 64 des VI. Ökumenischen Konzils aufgeführt. Kanones, die Gegenargumente liefern, wie z. B. der Kanon 38 der Apostel darüber, dass nur der Bischof über das Kirchenvermögen Sorge tragen soll, Kanon 39 der Apostel das Thema betreffend, dass die kirchlichen Angelegenheiten alleine dem Bischof anvertraut worden sind, oder auch Kanon 41 darüber, dass der Bischof die Verwaltungsgewalt über das Kirchenvermögen hat, werden nicht ausreichend berücksichtigt.

Auch in der geschichtlichen Entwicklung der statuarischen Organisation der einzelnen Kirchen, erweist das Werk seine Einseitigkeit. Ein wichtiges Beispiel ist der Entwurf des Statuts und der Organisation der russischen Kirchen kurz vor der Revolution und in der Kerenski-Zeit. Das auf S. 216 ff. des Buches analysierte Reformprojekt vom Juli 1917 hat eine zentrale Bedeutung für die Geschichte des russisch-orthodoxen Kirchenrechts, weil die russische Kirche nach der Wende oft auf dieses Projekt zurückgegriffen hat. Die Auflistung der Organe der russischen Kirche, die selbstverständlich auf die Basis der vorsynodalen Kommissionen von 1906 zurückgreift, beinhaltet nur die Organe, wo Laien teilnehmen (wie der Panrussische Sobor, [Vorläufer der heutigen Lokalsynode!], der höhere kirchliche Rat und die Eparchialversammlung). Reine bischöfliche Organe (wie die Bischofssynode, die Ständige Synode und der Patriarch als Verwaltungsamt) und ihre Zuständigkeiten bleiben nur am Rande berücksichtigt. Eine ähnliche Auswahl trifft der Autor bei der Darstellung der Verwaltung aller orthodoxen Kirchen, wie z. B. bei der Auflistung der Organe des Patriarchates von Jerusalem von 1910 und der serbischen Kirche von 1928 (S. 226 f.), wo die „gemischten Organe“ ausführlich besprochen werden und die „rein klerikalen“ unerwähnt bleiben. Die Einseitigkeit des Werkes diesbezüglich erlaubt uns in vielen Bereichen die Bezeichnung als **Tendenzwerk**.

b) Der Autor spricht sich eindeutig für die aktive Beteiligung von Klerikern in den staatlichen Verwaltungsorganen aus und rechtfertigt umgekehrt auch die starke Verknüpfung von Staat und Kirche. Er spricht über den „konfessionellen Staat“ und betont: „Kirchenfragen waren zugleich Staatsfragen, und umgekehrt waren die Probleme des Staates auch jene der Kirche“ (S. 151). Er belegt dies anhand von historisch nachweisbaren Gegebenheiten etwa zu Zeiten des Zaren Dušan im 14. Jahrhundert in Serbien (S. 151), wo der serbische Staat einen „konfessionellen“ Charakter gehabt habe und vom Zaren mit der gemischten Staatsversammlung geleitet wurde. Bei dieser Versammlung seien neben den Adligen auch hohe Würdenträger mit dem Patriarchen, den Erzbischöfen und Bischöfen, Äbten und Klerikern aller Grade geladen gewesen, um nicht nur staatlich-zivile, sondern auch kirchliche Belange zu klären. Ebenso verhielt es sich zeitgleich in den rumänischen Fürstentümern, wo die Bischöfe „ehrenvoll“ in den fürstlichen Rat aufgenommen wurden (S. 155). Zwar räumt Stan ein, dass beiden keine kanonische Validität eingeräumt wurde, allerdings spricht er sich demgegenüber aber auch nicht kritisch aus. Dies mag zwar in historischem Zusammenhang zutreffend sein, ist aber nichtsdestotrotz, wie die Kanones 6 und 30 der Heiligen Apostel belegen, unübersehbar unkanonisch. Kanon 6 der Apostel betont zum einen, dass ein Kleriker keine weltlichen Sorgen übernehmen darf, ansonsten soll er abgesetzt werden. Des Weiteren ist Kanon 30 der Apostel noch rigoroser, indem er verordnet, dass derjenige Bischof, welcher sich der weltlichen Machthaber bediente, um durch sie Macht in der Kirche zu erlangen,

abgesetzt und sogar exkommuniziert werden soll und darüber hinaus auch alle, die mit ihm verkehren. Somit verkennt der Autor in diesem Punkt die konträre Übereinstimmung von kanonischer Grundlage und historischer Gegebenheit.

c) Der dritte Hauptkritikpunkt betrifft die deutsche Ausgabe des Buches. Das Buch umfasst eine große Menge von patristischen, kanonischen und spätbyzantinischen Zitaten geschrieben in original griechischer Sprache sowie griechische Namen. Beides ist in mehreren Fällen fehlerhaft. Kanonisten wie Zonaras werden als „Zonara“ im Akkusativ zitiert (S. 114), und manche Namen der byzantinischen Kirchengeschichte einfach latinisiert wie der Name des byzantinischen Kaisers Johannes Palaiologos zu Palaiologus (S. 153) oder von Johannes Skolastikos zu Johannes Scolastikus, oder ganz geändert wie Michael Attaliotas statt Attaliatis (S. 394). Dieses Problem betrifft auch das Werk Leos des VI des Weisen „Βασιλικά (Basiliken)“, welches im Buch irrtümlich mit „Basilikalien“ (S. 115) übersetzt wird.

Hier manche Beispiele von Tippfehlern bei kirchenrechtlichen Begriffen in griechischer Sprache:

σταυροπηγία statt σταυροπήγιον (S. 147),

Εκκλησιαστικὸν συνέδριον statt ἐκκλησιαστικὸν συνέδριον (S. 154),

Ποίημα νομικόν statt πόνημα νομικόν (S. 394),

τοπικὴν συνήθειαν statt συνήθειαν (S. 463),

περὶ ἐκλογῆς πατριαρχοῦ statt περὶ ἐκλογῆς πατριάρχου (S. 496),

κανόνης ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων statt κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων (S. 511),

ἐκκλησιαστικὸν ταμεῖον statt ἐκκλησιαστικὸν ταμεῖον (S. 599)

Trotz dieser Kritikpunkte ist das Werk nicht nur für Studenten der Orthodoxen Theologie von immenser Bedeutung, sondern auch für die Theologie der anderen Konfessionen, weil damit ein Einblick in das genuin orthodoxe Verständnis gegeben wird und auch für die Wissenschaft der Kirchenrechtsgeschichte aufgrund der exzellenten Forschungen des Autors auch in das Kirchenrecht der Alten und der späteren Ostkirche Einblicke gegeben werden. Das vorliegende Werk hat aber auch eine große Bedeutung für die Orthodoxe Kirche. Das zentrale Werk eines der bedeutendsten Kanonisten des 20. Jh. war aus der Erinnerung der modernen orthodoxen Theologie verschwunden, weil es seit 1939 keine zweite Ausgabe mehr gab. Durch die deutsche Übersetzung (die zugleich die erste Neuauflage des Buches seit 1939 ist) wurde „einem wichtigen Theologen und mit ihm eine[r] ganze[n] Tradition und Theologieschule die ihnen gebührende Aufmerksamkeit“ geschenkt.

Man kann der Feststellungen des Herausgebers im Vorwort (S. 13f.) nur zustimmen. Das Werk weist auf eine Fülle von historischem Material hin, aus der Stan geschöpft hat. Das Buch ist eine **gewichtige Fundgrube** (vgl. S. 13) von geschichtlichen und kirchenrechtlichen Informationen über die Teilnahme der Laien an der Verwaltung der Ostkirche von der apostolischen Zeit bis ins 20. Jahrhundert.

Anargyros Anapliotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Versammlung der Vorsteher der Patriarchate des Mittleren Ostens und der Kirche Zyperns in Nikosia

Am Dienstag, dem 27. März 2012, fand in Nikosia auf Zypern ein Treffen zwischen dem Patriarchen und Papst von Alexandria **Theodoros**, Patriarch von Antiochien **Ignatios** und Patriarch von Jerusalem **Theophilos** sowie Erzbischof von Zypern **Chrysostomos** statt. Anlass für diese Versammlung war zum einen die Besprechung der Situation des Rates der Kirchen im Mittleren Osten, wie auch die Wahl dessen Generalsekretärs, **Pavlos Rouchana**. Schwerpunkt der Diskussionen zwischen den beteiligten Vorstehern war die Situation der Christen im Mittleren Osten und wie man deren Leben, wie auch das Zusammenleben mit den Mitbürgern der anderen abrahamitischen Religionen, erleichtern kann, wie auch die Aussprache des Mitgefühls und Beistandes an Patriarch Ignatios von Antiochien aufgrund der Lage in Syrien. (*Episkepsis* 737 [2012] 24 ff.)

Orthodoxe Kirche in Italien offiziell anerkannt

Im September 2012 erkannte die italienische Regierung erstmals in der Geschichte Italiens die Orthodoxe Kirche, sowie Pfingstgemeinden und Mormonen offiziell als Glaubensgemeinschaften an, womit ihnen nun ein offizieller Status zukommt. Gegenwärtig leben in Italien circa 500.000 Pfingstler und 25.000 Mormonen. Die Zahl der orthodoxen Christen beläuft sich auf etwa 1,4 Millionen. Sie steigt aufgrund der Migration aus Osteuropa, vor allem aus Rumänien, stetig. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 21)

Orthodoxe Ablehnung der „Homo-Ehe“ in Großbritannien

Die geplante Gesetzesänderung Großbritanniens zur völligen Gleichstellung der „gleichgeschlechtlichen Ehe“ stieß bei der Orthodoxen Bischofsversammlung Großbritanniens und Irlands auf vehemente Ablehnung. Die Ersthierarchen zeigten sich äußerst besorgt aufgrund der großen Gefahren, die der Familie drohen, wenn sie nicht hinreichend geschützt wird. Die Bischofsversammlung beklagte die tragisch hohen Zahlen bei Scheidungen und zerrütteten Familien, Teenager-Schwangerschaften, Abtreibungen und Ein-Eltern-Familien. In der Ehe als Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau kommt nach Auffassung der Bischöfe dem Mann die Rolle zu, „grundlegende Verantwortung für das Wohlergehen seiner Familie“ zu übernehmen; die Rolle der Frau besteht darin, „Fürsorge für die Schaffung einer häuslichen Umgebung, in der Kinder die Sicherheit und Stabilität finden, die für ihre persönliche und spirituelle Entwicklung notwendig ist“, zu tragen. Die Bischofsversammlung sieht in der vorgesehenen Gesetzesänderung eine grundlegende Erschütterung der über Jahrtausende gefestigten Familienstruktur und appellierte mit ihrem Dokument an die Regierung in London, dieses „schlecht durchdachte und unnötige Projekt aufzugeben und dringend alle Aufmerksamkeit auf praktische Maßnahmen zur Stärkung von Ehe und Familienleben zu richten, die wir für die unverzichtbare Basis für eine gesunde und gerechte Gesellschaft

halten.“ Dieses Dokument wurde vom Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz von Großbritannien, Metropolit **Grigorios** von Thyateira und Großbritannien, unterzeichnet. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 8)

Erstes orthodoxes Jugendtreffen Österreichs

Am 29. September 2012 fand in Wien-Strebersdorf das erste orthodoxe Jugendtreffen unter dem Motto „Ich sage dir, steh auf!“ (Lk 7, 14) statt, zu dem 500 Teilnehmer gekommen waren. Der orthodoxe Metropolit von Österreich, **Arsenios** (Kardamakis), feierte mit den Jugendlichen den Eröffnungsgottesdienst und rief sie auf, sich mutig sowohl zu ihrem Glauben, ihrer orthodoxen Tradition als auch zu Österreich zu bekennen. Im Anschluss an das Treffen wurde eine orthodoxe Jugendorganisation gegründet. Im nächsten Jahr soll eine derartige Veranstaltung erneut stattfinden. Neben dem Metropoliten waren auch der rumänische Bischofsvikar **Nicolae Dura** und der orthodoxe Militärseelsorger **Alexander Lapin** anwesend. Der römisch-katholische Erzbischof von Wien, **Christoph Kardinal Schönborn**, bekundete in einem Grußwort die Verbundenheit zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie. Die Veranstaltung wurde von der Orthodoxen Bischofskonferenz initiiert, auf dass sich die Kirche verstärkt um die Jugend bemühe und auch sichtbar werde, dass die Orthodoxe Kirche mit 500.000 Gläubigen die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft im Land ist. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 12 f.)

„Orthodoxe Pfarrkonferenz in Stuttgart und Umgebung“ gegründet

Am 30. September 2012 wurde in der griechisch-orthodoxen Kirche der Himmelfahrt des Herrn in Stuttgart die „Orthodoxe Pfarrkonferenz in Stuttgart und Umgebung – OPKS“ gegründet. In ihr sind alle Priester der in der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland vertretenen Jurisdiktionen als Mitglieder tätig. Nach der feierlichen Vesper wurde die Satzung der Pfarrkonferenz, die dem Vorschlag der Bischofskonferenz entspricht, verabschiedet. Dem Akt stand Bischof **Basilios** von Aristi vor. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] S. 15 f.)

„Orthodoxe Kirchenzeitung“ in Österreich gegründet

In Österreich erscheint ab sofort und in Kooperation zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen, dem Staatssekretariat für Integration und dem österreichischen Integrationsfond, im Auftrag der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich, eine „Orthodoxe Kirchenzeitung“. Die Kirchenzeitung soll dazu beitragen, die gegenseitige Kenntnis besser zu fördern und den Weg von der Einheit in die Vielfalt zu weisen. Die erste Ausgabe behandelt u.a. das 1. Panorthodoxe Jugendtreffen, das am 29. September in Wien stattfand, den seit 1991 bestehenden orthodoxen Religionsunterricht an den staatlichen österreichischen Schulen sowie einige Literaturempfehlungen. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 13)

Konstituierende Sitzung der Orthodoxen Pfarrkonferenz in München 2012

Am 11. Oktober 2012 fand in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München die konstituierende Sitzung der örtlichen Orthodoxen Pfarrkonferenz statt. Vertreten waren Geistliche aus den bulgarischen, griechischen, rumänischen, russischen und serbischen Gemeinden. Die Pfarrkonferenz steht im Geist der inneren ekklesialen Einheit der Orthodoxen Kirche, wie sie in der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland seit 2010 verwirklicht und umgesetzt ist. Ziel ist eine Vertretung der Interessen der lokalen orthodoxen Pfarrgemeinden. Betroffen sind darüber hinaus die Pastoral- und Diakoniearbeit, gemeinsame Vertretungen von Anliegen im ökumenischen, sozialen und kulturellen Bereich, so wie auch des Bildungswesens gegenüber den staatlichen und städtischen Behörden. Die Pfarrkonferenz

tagt halbjährlich und darüber hinaus dann, wenn es erforderlich ist. Als Sprecher wurde für die nächsten zwei Jahre Erzpriester **Apostolos Malamoussis** gewählt. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 14 f.)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Bartholomaios I. erhält Preis für Religionsfreiheit

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** wurde wegen seiner Verdienste um den Dialog zwischen Christen, Muslimen und Juden mit dem Preis für Religionsfreiheit der Roosevelt-Stiftung im niederländischen Middelburg ausgezeichnet. Sein Einsatz für Religionsfreiheit habe ihn für viele Menschen, besonders in Ost- und Zentraleuropa, zu einer herausragenden Persönlichkeit gemacht. (*KNA-ÖKT* 20 [15.05.2012] 20)

Ökologie-Gipfel in Chalki

Vom 18. bis 20. Juni 2012 veranstaltete das Ökumenische Patriarchat in Zusammenarbeit mit der Universität von South New Hampshire (USA) in den Räumlichkeiten der berühmten und noch immer geschlossenen Theologischen Hochschule des Patriarchats auf der Insel Chalki bei Istanbul/Konstantinopel eine internationale Umwelt-Konferenz mit dem Titel „Der Gipfel von Chalki für globale Verantwortung und Umweltschutz“. Diese Tagung stand in der Tradition mehrerer seit 1995 vorangegangener Konferenzen, die an den verschiedensten Orten der Welt stattfanden. Neben den Vertretern des Ökumenischen Patriarchats, den führenden Theologen **Johannes** (Zizioulas) von Pergamon, **Gennadios** (Limouris) von Sassima, **Apostolos** (Daniilidis) von Derkoi und dem Abt des Klosters der Heiligen Dreieinigkeit und Direktor der Hochschule von Chalki, Metropolit **Elpidophoros** (Lambriniadis) von Proussa, waren für die Römisch-katholische Kirche der Päpstliche Nuntius **Antonio Lucibello** und für die Anglikanische Kirche der Lord Bischof von London **Richard John Carew Chartres** zugegen. Zu den internationalen weltlichen Teilnehmern zählten unter anderen die berühmte Primaten- und Verhaltensforscherin **Valerie Jane Goodall** und der US-amerikanische Umweltaktivist **William Ernest McKibben**. In seinem Grußwort betonte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, es gelte den weltweiten interreligiösen Dialog zur Stärkung des globalen Bewußtseins für Werte und Verhaltensweisen nachhaltig zu fördern. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2012] 12)

Hagia Sophia von Trapezunt soll auch Moschee werden

Nachdem die Konzilskirche Hagia Sophia in Nikaia von einem Museum in eine Moschee umgewandelt worden ist und für sie auch bereits ein Imam bestimmt wurde, soll das gleiche Schicksal nun auch die gleichnamige Kirche in Trapezunt (Trabzon) ereilen. Nach Auskunft des Stellvertretenden Ministerpräsidenten der Türkei **Bülent Arinc** sei das Gebäude zum Gebet errichtet worden und solle daher kein Museum, sondern eine Moschee sein. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** wehrt sich vehement gegen solche Pläne, die zeichenhaft für die stetig zunehmende Islamisierungstendenz in der Türkei stehen. Es sei beunruhigend, wie die Religionsfreiheit der nichtmuslimischen Bürger des Landes immer weiter eingeschränkt würde. Trapezunt war bis zum türkischen Völkermord an den Armeniern, den Pontos-Griechen, den Assyern und anderen nichtmuslimischen Gruppierungen in den Jahren 1915 bis 1921 mehrheitlich von Christen bewohnt. Wenn nun beabsichtigt ist, die

Hagia Sophia von Trapezunt in eine Moschee zu verwandeln, dann sollen offenbar die letzten Spuren christlicher Kultur beseitigt werden. Die örtlichen Behörden geben zu bedenken, dass in der Gegend von Trapezunt viele Moscheen leerstehen und die Kirche hohen kulturellen und touristischen Wert besitze. Die Hagia Sophia von Trapezunt ist ein Meisterwerk byzantinischer Architektur und vor allem wegen ihrer Fresken aus dem Jahre 1260 berühmt. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 21 f.)

Treffen des ökumenischen Patriarchen mit griechischen Ministern

Patriarch **Bartholomaios I.** traf sich im Anschluss an die patriarchale Liturgie in der Metropolitankirche von Kastoria am 01. Juli 2012 mit dem Minister für Bildung und Religion, Professor **Konstantinos Arvanitopoulos**, dem stellvertretenden Minister für Landwirtschaftswachstum, **Maximos Harakopoulos** und Erzbischof von Athen und ganz Griechenland **Hieronimos II.** Das Treffen fand im Büro von Metropolit **Serafim** von Kastoria statt. (*Ekklesia* 89 [2012] 444 f.)

Ökumenischer Patriarch erhält Ehrendoktorwürde

Der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** wurde an der Fachhochschule von Kozani von der Fakultät für Geotechnologie und Umwelt zum Ehrendoktor ernannt. Der Patriarch betonte, dass die Ehre nicht ihm, sondern der Kirche Konstantinopels gebühre. Während der Festlichkeiten betonte der Präsident der Fachhochschule, dass das geistliche Leben die einzige Hoffnung für den Ausgang aus der Krise sei. (*Ekklesia* 89 [2012] 445 f.)

2. Patriarchat von Alexandria

Treffen des Patriarchen Theodoros von Alexandria mit dem neuen Präsidenten Ägyptens

Am 28. Juni 2012 lud der ägyptische Präsident **Mohammed Mursi** den Patriarchen von Alexandria und ganz Afrika **Theodoros**, wie auch Repräsentanten der anglikanischen, protestantischen und maronitischen Kirche zu sich ein. Der Patriarch dankte für die Einladung und wünschte dem neuen Präsidenten den Segen Gottes in seinem Amt und erwiderte eine Einladung zum Sitz des Patriarchates in Alexandria, welche der Präsident dankend annahm. Der Patriarch überreichte dem Präsidenten eine silberne Platte mit dem Emblem der alexandrinischen Kirche. Der Präsident betonte beim Zusammentreffen, dass alle Bürger Ägyptens, Christen und Muslime, vor dem Staat gleichberechtigt seien. Ebenfalls sprach er sich für ein harmonisches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen aus. (*Ekklesia* 89 [2012] 447)

3. Patriarchat von Antiochien

Antiochenischer Priester Fadi Haddad in Syrien ermordet

Am 25. Oktober 2012 wurde der antiochenische Priester **Fadi Haddad** in einem Vorort von Damaskus in Syrien beigelegt. Der Pfarrer wurde entführt, körperlich und seelisch misshandelt und dann ermordet, nachdem er sich in seiner Gemeinde für die Freilassung eines Mannes eingesetzt hatte und vermitteln wollte. Priester Fadi Haddad wurde im Jahr 1969 geboren und 1995 zum Priester geweiht. Er war verheiratet und hatte Kinder. (www.rum-orthodox.de [25.10.2012])

4. Patriarchat von Jerusalem

Geburtskirche in Bethlehem Weltkulturerbe

Ende Juni 2012 beschloss das zuständige Gremium der UNESCO auf seiner Jahrestagung in St. Petersburg in seltener Einmütigkeit, die Geburtskirche in Bethlehem in die Liste der Stätten des Weltkulturerbes aufzunehmen. Die Entscheidung wurde auf der Grundlage von Expertengutachten getroffen – acht Monate nach der Aufnahme der Palästinenser als Vollmitglied in die UNESCO. Israel und Deutschland stellten sich gegen diesen Antrag. Zeitgleich wurde die Stätte auf die rote Liste der bedrohten Weltkulturerbestätten gesetzt. Die 335 von Kaiser Konstantin dem Großen und seiner Mutter Helena gestiftete Geburtskirche ist neben der Grabeskirche in Jerusalem das einzige christliche Gotteshaus aus der Zeit der alten Kirche, das im Heiligen Land zumindest in Teilen noch erhalten ist. Zu der reichen und wechselvollen Geschichte der Geburtskirche gehört auch, dass seit dem Jahre 1757 das Jerusalemer Patriarchat, die armenisch-apostolische und die Römisch-katholische Kirche gemeinsam für das Gebäude verantwortlich sind. Die Kirche ist heute sehr auffällig. Die notwendigen baulichen Maßnahmen werden durch die politische Situation seit 1967 behindert. Der neue Status der Geburtskirche lässt die Hoffnung auf Abhilfe wachsen. Am 7. Juli 2012 fanden zwischen der Geburtskirche und dem Bethlehemer Rathaus, auf dem Manger Square, die offiziellen Feierlichkeiten anlässlich der Aufnahme in die Liste der Stätten des Weltkulturerbes statt. Die beteiligten christlichen Kirchen zeigten sich zurückhaltend. Dennoch war dies das erste Mal seit langem, dass die verschiedenen Konfessionen dort Eintracht zeigten. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2012] 7-8)

5. Patriarchat von Russland

Protest gegen Schändung russisch-orthodoxer Kirchen

Am 22. April 2012 feierte die russisch-orthodoxe Kirche landesweit Gottesdienste zum Schutz des Glaubens. An einer Prozession um die Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau nahmen mehr als 65.000 Gläubige teil. Patriarch **Kyrill I.** betonte in einer Ansprache, dass die Kirche unter dem Druck von Verfolgern stehe. Im März 2012 wurden in Veliki Ustjug im Nordwesten Russlands in einer Kirche zahlreiche Ikonen zerstört und in Nevinomyssk im Südwesten des Landes ein Priester mit einem Messer bedroht, zusammengeschlagen und Kreuze und Ikonen beschädigt. Nach Ansicht des Patriarchen, lasse die liberale Ideologie Gotteslästerung und Verspottung von Heiligtümern zu, indem sie entsprechende Taten mit dem Recht auf persönliche Freiheit ummantele. Kyrill I. ordnete an, die beschädigten Ikonen nicht zu restaurieren, damit an den Kampf erinnert werde, den jeder Christ mit sich selbst und seinen Sünden führe. (*KNA-ÖKI* 17 [24.04.2012] 3)

Umfrage über die russisch-orthodoxe Kirche

Die russisch-orthodoxe Kirche genießt laut zwei in den russischen Medien veröffentlichten Umfragen in Russland weiterhin hohes Ansehen. So gaben 73 Prozent an, dass die Kirche eine positive Rolle im öffentlichen Leben des Landes spiele, lediglich 2 Prozent äußerten sich negativ und 13 Prozent sahen sowohl negative als auch positive Aspekte. 53 Prozent unterstützten die Initiative des Patriarchen **Kyrill I.**, der Ende April einen Tag zur Verteidigung des Glaubens ausgerufen hatte. 64 Prozent der Russen vertrauen der Kirche und 56 Prozent dem Patriarchen. Die Umfrage ergab, dass 8 Prozent kein Vertrauen zur Institution Kirche und ihrem Oberhaupt haben. Zur Orthodoxie bekannten sich 68 Prozent der Befragten; Kritik

wurde an der Kirchenleitung geübt, weil sie den damaligen Präsidentschaftskandidaten **Vladimir Putin** im Wahlkampf unterstützte. 37 Prozent der Befragten waren der Meinung, dass die Orthodoxe Kirche in Russland keinen zusätzlichen Schutz benötige; von dieser Gruppe haben sich etwas mehr als die Hälfte als nicht gläubig bezeichnet. (*KNA-ÖKI* 19 [08.05.2012] 11; *www.nachrichten.fromru.com* [03.06.2012])

Patriarch Kyrill besucht Zypern und fordert Einigung

Im Juni 2012 besuchte Patriarch **Kyrill I.** Zypern. Bei seinem Besuch forderte der Patriarch von Moskau mehrfach, es müsse eine Einigung des Landes erzielt werden, welche „den Respekt vor den religiösen Traditionen beider Seiten“ und „die Wiederaufnahme der Kommunikation auf beiden Seiten“ einschließe. Er betonte mehrmals die Trauer um die gespaltene Insel, die Pflicht der russischen Orthodoxie zur Unterstützung des von diesem Leid zerrissenen zyprischen Volkes, nicht zuletzt wegen der im Norden zerstörten und geschändeten Heiligtümer. Vor der Hl. Synode der Kirche von Zypern betonte Kirill, dass die russisch-orthodoxe Kirche seit 38 Jahren an der Seite Zyperns stehe und weiterhin stehen wird, da die gewaltsame Teilung der Insel und die Diskriminierung der Gläubigen im Nordteil eine offene Wunde darstellen. Erzbischof **Chrysostomos II.**, der Primas der zyprischen Kirche, überreichte als Geschenk an die Orthodoxe Kirche Russlands bei der Beendigung des Besuches einen Teil der Gebeine des hl. Lazarus, die der Patriarch im Moskauer Začatevskij-Frauenkloster auszustellen wünscht. Zudem legte Kyrill in der Hafenstadt Limassol den Grundstein für eine Nikolaus-Kirche der starken russischen Gemeinde auf Zypern und besuchte am letzten Tage die Klausur des hochmittelalterlichen Mystikers Neophytos, des „Eingemauerten“. (*Der christliche Osten* 3-4 [2012] 189; *Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2012] 12-13; *KNA-ÖKI* 24 [12.06.2012] 3f.; 25 [19.06.2012] 10)

Russischer Gesetzgeber für Anti-Sakrileg-Gesetze

Die süd-russische Parlamentarische Vereinigung (JuRPA) hat die russische Duma aufgerufen, die Entweihung und Beschmutzung von Kultgegenständen unter Strafe zu stellen. Der Vorsitzende der Gesetzgebenden Versammlung Krasnodars, **Viktor Černiavskij**, begründete dies unter anderem mit den jüngst in Moskauer orthodoxen Kirchen verübten vandalistischen Taten. Es gehe im übrigen um den Schutz der religiösen Gefühle von Gläubigen aller Religionen, die in Russland beheimatet sind. Von der JuRPA wurde der Vorschlag einstimmig angenommen. (*Russia Religion News* *www.stetson.edu* [12.06.2012])

Orthodoxer Religionsunterricht

Die Leiterin der Abteilung für Allgemeinbildung des russischen Bildungsministeriums **Elena Nisienko** gab an, dass sich der orthodoxe Religionsunterricht in der Russischen Föderation zunehmender Beliebtheit erfreue. So haben 30 Prozent der Eltern die „Grundlagen orthodoxer Kultur“ für ihre Kinder als Schulfach gewählt. Sie hatten die Möglichkeit zwischen sechs verschiedenen Modulen zu wählen: Dabei entschieden sich 42 Prozent für einen allgemeinen Ethikunterricht, 30 Prozent für die Grundlagen orthodoxer Kultur, 18 Prozent für die Grundlagen der Weltreligionen, 9 Prozent für die Grundlagen der Kultur des Islam, 1 Prozent für die Grundlagen der buddhistischen Kultur und 0,5 Prozent für die Grundlagen jüdischer Kultur. Laut Nisienko haben bereits 85 Prozent der russischen Schulen die Lehrmittel für das Wahlpflichtfach erhalten und über 50 Prozent der Lehrer einen Weiterbildungskurs absolviert. Seit der Oktoberrevolution von 1917 war das Schulfach „Religion“ in Russland verboten; war noch vor wenigen Jahren die Skepsis gegenüber seiner Wiedereinführung in der Bevölkerung groß, befürworteten im Jahr 2012 75 Prozent der

Russen die Einführung des Lehrfachs. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2012] 14; *Herder Korrespondenz* 66 [2012] 540)

Mission in Pakistan

Die Diözese für Australien der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland nahm die Mission in Pakistan auf. Das Erzbistum der ROKA in New York teilte in ihrer Web-Präsentation mit, dass sie rund 175 Personen entsandt hat, um dieses Projekt in Pakistan zu verwirklichen, was große Aufmerksamkeit hervorgerufen hat und besonderes Interesse derer weckte, die sich für das kirchliche Leben und die christliche Botschaft interessieren. Bisher würden die Gläubigen zusammen unter freiem Himmel beten. Mittlerweile habe ein Mitglied der Mission ein Stück Land in der Stadt Sargodha gespendet, auf dem ein Missionszentrum errichtet werden soll. Metropolit **Hilarion** von New York, Vorsteher der ROKA, äußerte große Zuversicht, dass auf diesem Stück Land eine Kirche und ein Kindergarten entstehen könnten. Er rief alle Gläubigen dazu auf, ihr Bestmöglichstes beizutragen, um dieses Projekt zu verwirklichen: „Durch Gottes Gnade wird es die erste russisch-orthodoxe Kirche in Hindustan sein und als eine Säule der orthodoxen Spiritualität den Gläubigen dienen und ein Asyl vielen vom Elend bedrohten pakistanischen Kindern bieten“. (www.mospat.ru [17.07.2012]; *NÖK* 28 [19.07.2012])

Festigung der Orthodoxie in China

Am 19. Juni 2012 erklärte Metropolit **Hilarion** (Alfejev) bei einem Besuch im Geistlichen Seminar von Chabarovsk, das Moskauer Patriarchat habe die feste Absicht, weiterhin die Position der sog. „Chinesischen Autonomen Orthodoxen Kirche“ zu stärken. In Gesprächen mit der Regierung Chinas wolle man erreichen, dass geschlossene Gotteshäuser wieder eröffnet werden können und es den in China lebenden orthodoxen Christen wieder ermöglicht wird, ihren Glauben frei auszuüben. Die orthodoxe Mission in China begann im 17. Jahrhundert. Seit dem Ableben des Bischofs Symeon von Shanghai im Jahr 1965 ist die Orthodoxe Kirche von China ohne Oberhaupt. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2012] 13)

Fortsetzung des Dialoges mit der Evangelischen Kirche in Deutschland

Am 7. Juni 2012 stimmte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche in Moskau der Fortsetzung des Dialoges mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu. Die Leiter werden orthodoxerseits die Metropoliten **Hilarion** und **Merkurij** von Rostov und Novocerkassk sein. Die Gespräche mit der EKD, die 2009 unterbrochen wurden, wurden vom 8. bis 13. Dezember 2012 in Rostov am Don wieder aufgenommen. (http://www.ekd.de/presse/pm_67_dialog_ekd_russorthkirche.html)

Patriarch Kyrill I. besucht die Ukraine

Vom 26. bis 28. Juli 2012 war Patriarch **Kyrill I.** anlässlich des 20. Jahrestages der Inthronisation des Vorstehers der autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche, Metropolit **Volodymyr** (Sabodan), in der Ukraine zu Gast. Auf dem Besuchsprogramm standen ein Gebet auf dem Vladimir-Hügel, die Feier der Göttlichen Liturgie zum Gedenktag der Taufe der Rus' auf dem Platz vor der Mariä-Entschlafen-Kathedrale und die Teilnahme an einer Sitzung der Heiligen Synode. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 18)

Urteil im Prozeß um die Rockband „Pussy Riot“

Am 17. August 2012 wurden drei Mitglieder der Band „Pussy Riot“, **Nadešda Tolokonnikova**, **Marija Aljochina** und **Jekaterina Samuzevič**, die mit ihrem Rockkonzertauftritt in der Moskauer Christus-Erlöser-Kathedrale am 21. Februar 2012

weltweit für Aufsehen gesorgt hatten, wegen „Rowdytums aus religiösem Hass“ zu jeweils zwei Jahren Straflager verurteilt. Die sechs-monatige Untersuchungshaft wurde angerechnet. Zuvor gab es zahlreiche öffentliche Kritik an der Verhaftung und dem Verfahren gegen die Bandmitglieder. So schrieben z.B. 121 Bundestagsabgeordnete einen kritischen Brief an den russischen Botschafter **Vladimir Grinin** und zahlreiche Musiker, unter ihnen **Sting** und **Madonna**, kritisierten die Inhaftierung der Bandmitglieder wegen ihres Konzertes in Moskau heftig. Die russische Bevölkerung sieht laut einer Umfrage des Levada-Zentrums den Auftritt mit großer Mehrheit negativ, 46 Prozent der Befragten hielten die Bestrafung für adäquat, lediglich 35 Prozent diese für übertrieben. Auch eine Umfrage von Interfax über eine härtere Bestrafung von Kirchenvandalismus ergab, dass 82 Prozent der Bevölkerung dies wünschen, wobei 85 Prozent davon über 45 Jahre alt sind und ebenfalls 85 Prozent der Orthodoxen Kirche angehören. Nach Ansicht der meisten Befragten berichten internationale Medien über den Fall der Rockband „Pussy Riot“ häufig nur unter dem Gesichtspunkt der freien Meinungsäußerung. Eine Debatte über Toleranz und die - offensichtlich durch den Auftritt von „Pussy Riot“ verursachte - Beeinträchtigung der Religionsfreiheit komme zu kurz, sei aber wünschenswert. Am 17. Oktober 2012 unterrichtete der Außenamtsleiter der russisch-orthodoxen Kirche, Metropolit **Hilarion**, Papst **Benedikt XVI.** über die Geschehnisse. Dieser bekundete seine Solidarität mit der russischen orthodoxen Kirche. (NÖK 30 [02.08.2012]; 32 [16.08.2012]; 37 [27.09.2012]; 40 [18.10.2012]; www.radiovatickan.de; www.faz.de)

Patriarch Kyrill I. zu Gast in Japan

Vom 14. bis 18. September 2012 weilte Patriarch **Kyrill I.** anlässlich der Feierlichkeiten zum 100. Todestag des Heiligen Nikolaus, des Erleuchters von Japan, auf Einladung des Metropoliten **Daniel I.** von Tokio und ganz Japan, in dem fernöstlichen Land. Sein Besuch führte ihn nach Hakodate und Sendai, wo ein Tsunami letztes Jahr große Schäden anrichtete und zahlreiche orthodoxe Kirchen zerstörte. Des Weiteren hatte der Vorsteher der russischen orthodoxen Kirche auch die Gelegenheit, japanische Regierungsvertreter zu treffen, so unter anderem Kaiser **Akihito** und Premierminister **Yoshihiko Noda**. Der Patriarch drückte während seiner Reise mehrmals sein Mitgefühl und seine Verbundenheit mit dem japanischen Volk aus; der orthodoxen Ortskirche übergab er kirchliche Hilfsgelder aus Russland. (NÖK 35 [13.09.2012], www.interfax-religion.com [30.08.2012; 05.09.2012])

Russische Priester dürfen in Ausnahmefällen für politische Ämter kandidieren

Am 4. Oktober 2012 billigte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche eine von der Bischofssynode bereits 2011 beschlossene Regelung, wonach eine Kandidatur von Geistlichen - als Ausnahmefall - auf allen politischen Ebenen erlaubt sei. Bedingung für eine solche Kandidatur ist, dass die Kirche vor schismatischen oder andersgläubigen Kräften geschützt werden müsse. Die Kirchenleitung muss eine Bewerbung um ein politisches Amt in jedem Einzelfall genehmigen. (NÖK 39/12 [11.10.2012]; www.kathweb.at; www.nachrichten.fromru.com)

Besuch des Patriarchen Kyrill I. im Heiligen Land

Vom 9. bis 14. November 2012 besuchte Patriarch **Kyrill I.**, der Einladung Seiner Heiligkeit des Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem und der Heiligen Synode folgend, Jerusalem und das Heilige Land. Neben den Besuchen der heiligen Stätten, wie der Grabeskirche, Gethsemane, Berg Tabor und anderen Orten, an denen Jesus Christus wirkte, war die Weihe der Kathedrale in Gorny und die Große Wasserweihe am Fluss Jordan ein Höhepunkt. Am 11. November feierten die beiden Ersthierarchen in Anwesenheit zahlreicher

orthodoxer Bischöfe gemeinsam die Göttliche Liturgie in der Grabeskirche. Es kam auch zu einem Treffen zwischen Seiner Heiligkeit und der israelischen Regierung, den palästinensischen Behörden und dem König von Jordanien. Ein Besuch in Yad Vashem fand ebenfalls statt. Der Besuch soll, so Patriarch Kyrill, unter anderem die Jahrhunderte alte brüderliche Verbindung beider Patriarchate noch weiter stärken. (NÖK 44/12 [15.11.2012])

6. Patriarchat von Serbien

Serbischer Theologe Radovan Bigović verstorben

Am 31. Mai 2012 verstarb Erzpriester **Radovan Bigović** – Professor und Prodekan an der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität von Belgrad – im Alter von 56 Jahren. Er engagierte sich nachhaltig im ökumenischen Dialog und gründete in Belgrad das Christliche Kulturelle Zentrum. Der verstorbene Professor Bigović hinterlässt eine Vielzahl an theologischen Publikationen und laufende Projekte sowohl im Bereich der Ökumene, als auch im Bereich der innerkirchlichen Missionsarbeit. (KNA-ÖKT 23 [05.06. 2012] 17)

Erzbischof Jovan erneut verurteilt

Der serbisch-orthodoxe Vorsteher der kanonischen Kirche von FYRoM, Erzbischof **Jovan** (Vransikovski) von Ohrid und Metropolit von Skopje, wurde erneut in Abwesenheit von einem Gericht in Skopje zu zweieinhalb Jahren Haft verurteilt. Nach einer Pressemitteilung der autonomen Erzdiözese von Ohrid der serbisch-orthodoxen Kirche hat die andauernde Verfolgung des Erzbischofs Jovan politische Hintergründe. Die Orthodoxe Kirche versucht schon seit Jahren, den politischen Machenschaften der Gerichte in FYRoM Einhalt zu gebieten. Jüngst hat auch der Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz der USA, Erzbischof **Dimitrios** (Trakatellis), im Namen von 65 orthodoxen Hierarchen der USA an die US-Außenministerin **Hillary Clinton** appelliert, sich für die Freilassung des Erzbischofs Jovan einzusetzen. Zeitgleich reagierte die Synode der serbisch-orthodoxen Kirche mit Empörung und hat sich in einem Schreiben an alle orthodoxen Kirchen und ferner an alle christlichen Kirchen sowie den Weltkirchenrat, die KEK und andere christliche Organisationen mit der Bitte gewandt, sich für die Freilassung des Bischofs einzusetzen. In dem Schreiben heißt es, dem Erzbischof werde zu Unrecht eine „Schuld“ vorgeworfen und das ganze Verfahren selbst sei ein „quasigerichtlicher Prozess stalinistischen Typs“, der auf Betreiben der unkanonischen „Autokephalen Makedonischen Orthodoxen Kirche“ hin, die in der früheren jugoslawischen Republik Makedonien große politische Unterstützung genießt, eingeleitet worden sei. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2012] 14-15)

Der Besuch des Patriarchen Irinej in Kroatien

Vom 7. bis 10. Juni 2012 besuchte der Vorsteher der serbisch-orthodoxen Kirche Kroatien. Der Besuch des Patriarchen galt zum einen der Metropole von Zagreb-Ljubljana, zum anderen aber auch der Republik Kroatien. Begleitet wurde der Patriarch von den Mitgliedern der Heiligen Synode, den Bischöfen **Vasilije**, **Irinej** und **Jovan**. Die Delegation der serbisch-orthodoxen Kirche nahm an der feierlichen Eröffnung des orthodoxen Gymnasiums „Kantakuzina Katarina Branković“ in Zagreb teil und weihte die Kirche des Heiligen Sava ein, welche sich im Gebäudekomplex des Gymnasiums befindet. Patriarch **Irinej** betonte bei dieser Gelegenheit, das Gymnasium könne von orthodoxen und nicht-orthodoxen Schülern gleichermaßen besucht werden und dankte dafür, dass die serbisch-orthodoxe Kirche in Kroatien gut behandelt werde. Bei diesem Besuch traf sich Patriarch Irinej auch mit dem römisch-katholischen

Erzbischof von Zagreb, Kardinal **Josip Bozanić**, und der kroatischen Bischofskonferenz der Römisch-katholischen Kirche. Die kroatische katholische Nachrichtenagentur IKA berichtete, dass sich alle versammelten Kirchenvertreter einig waren, dass die Bemühungen um die Rückkehr der Flüchtlinge großes Lob verdiene und dass weiterhin an der Achtung der Rechte der Minderheiten in beiden Ländern, Kroatien und Serbien, gearbeitet werden müsse. Beide Seiten riefen dazu auf, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit voranzutreiben, um das Zusammenleben zwischen beiden Völkern in Wahrheit und Gerechtigkeit zu begründen; dazu gehöre auch, dass die durch den Krieg vermissten Personen geborgen werden und den Angehörigen Gewissheit über deren Schicksal widerfähre. In beiden Gesellschaften soll die Sensibilität für das erfahrene Leid der jeweils anderen intensiviert werden; denn nur so wäre ein Heilen der Wunden und ein optimistischer Blick in die Zukunft sicher. Anschließend traf der Patriarch den kroatischen Staatspräsidenten **Ivo Josipović** und Regierungschef **Zoran Milanović**. Präsident Ivo Josipović versicherte, dass sein Land die religiösen Rechte der orthodoxen Bürger schützen werde und dass dieser Besuch ein bedeutender ökumenischer Beitrag zu Frieden und Freundschaft zwischen den Völkern und Religionen sei. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2012] 15-16; *KNA-ÖKT* 24 [12.06.2012] 5)

Kommission zur Änderung des Statuts

Am 2. Juli 2012 kam die Kommission zur Änderung des Statuts der serbischen-orthodoxen Kirche im Patriarchat in Belgrad zusammen. Diese Kommission wurde bereits im Juni 2011 berufen und soll sich mit den Fragen auseinandersetzen, wie der Statut der serbisch-orthodoxen Kirche geändert werden kann, um eine bestmögliche Organisation der Mission der Kirche zu ermöglichen. Die Kommission setzt sich aus zwölf Mitgliedern zusammen. Der Vorsitzende ist Metropolit **Amfilohije** von Montenegro, Mitglieder des Gremiums sind Metropolit **Jovan** von Ochrid, die Bischöfe **Irinej** von Backa, **Ignatije** von Branicevo und **Atanasije** (Jevtić) Bischof em. von Zahum-Herzegowina. Die Kommission wird von Theologieprofessoren und anderen Geistlichen beraten. Das Statut wurde bereits 1931 verfasst und seitdem mehrmals den Bedürfnissen der Kirche angepasst. Die Kommission beschäftigte sich unter anderem mit der Frage nach der Konformität des Statuts mit der Überlieferung des kanonischen Rechts und bezog die Statuten der anderen orthodoxen Kirchen in ihre Erörterungen mit ein. Als Beratungsbeauftragte sollen auch Fachleute der anderen orthodoxen Kirchen geladen werden, so z. B. die Professoren Dr. **Vlasios Fidas** und Archimandrit Dr. **Grigorios Papathomas**, Professoren der Universität in Athen, sowie andere Theologen und Juristen. Des gleichen sollen auch Beschlüsse kanonischen Charakters der Heiligen Bischofskonzilien aus den vergangenen Jahren systematisiert und gebündelt werden und in das neue Statut mit einfließen. (http://www.spc.rs/sr/konstitutivna_sednica_saborske_komisije_z_a_reviziju_ustava_srpske_pravoslavne_crkve, übers. von Jovan Stojanović)

Aufruf zur nationalen Einheit

In den vergangenen Tagen berichteten die serbischen Medien von Äußerungen serbischer Politiker und Intellektueller, dass eine „zivilisierte Aufgabe des Kosovo“ denkbar wäre. Diese Aussage formulierte der angesehene serbische Schriftsteller und früherer Präsident der Bundesrepublik Jugoslawien **Dobrica Ćosić**, was in ähnlicher Weise auch vom aktuellen serbischen Staatspräsidenten **Tomislav Nikolić** zu vernehmen war. Diesen Thesen widersetzte sich der serbische Patriarch **Irinej** mit enormem Nachdruck, indem er das serbische Volk aufrief, in dieser Angelegenheit die nationale Einheit zu bewahren. Der Patriarch erinnerte daran, dass die Serben Kosovo-Metochien nicht als bloße geographische Region betrachten,

sondern es als „Heiliges Land“ verehren. Patriarch Irinej äußerte große Bedenken, dass die serbische Minderheit im Kosovo ein friedliches Leben nach Abzug der K-For Truppen und der internationalen Mission führen könnte, da Morde und organisierte Einschüchterungen seitens albanischer Extremisten an der Tagesordnung stünden. „Die Aufgabe des Kosovo stellt für das serbische Volk und für seine Kirche eine Katastrophe dar“, so der Patriarch gegenüber der serbischen Presseagentur „Tanjug“. Der Patriarch erinnerte daran, dass sich auch der historische Sitz des serbischen Patriarchen im Kosovo im Kloster Peć befinde. Eine endgültige gewaltsame Abtrennung des Kosovo von Serbien würde bedeuten, dass sich der serbische Patriarchatssitz in einem fremden Land befinden würde, was absurd wäre. Patriarch Irinej empfing in jenen Tagen zahlreiche serbische Politiker, aber auch ausländische Diplomaten. Zwar handle es sich hierbei um formelle Höflichkeitsbesuche, bei denen aber dennoch auch über die Uneinigkeit in der Frage des Kosovo-Konfliktes gesprochen wurde. (*www.spc.rs* [11.07.2012]; *www.sok-aktuell.org* [13.07.2012]; *www.kathpress.at* [14.07.2012]; *CBS KULTUR INFO* [16.07.12]; *NÖK 28* [19.07.2012])

Übersetzung des Corpus Areopagiticum

Die serbisch-orthodoxe Diözese von Dalmatien hat den Corpus Areopagiticum von **Slobodan Prodić** ins Serbische übersetzen lassen und veröffentlicht. Der kirchliche Autor ist als Pseudo-Dionysius Areopagita bekannt und gilt als Schüler des hl. Apostels Paulus. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2012] 16)

Friedenstreffen in Sarajevo

Im September 2012 besuchte der serbische orthodoxe Patriarch **Irinej** die Metropole Dabar-Bosnien und aus diesem Anlass auch Sarajevo, die Hauptstadt von Bosnien und Herzegowina. Patriarch Irinej betonte bei einem Gespräch mit Vertretern anderer Religionsgemeinschaften, dass der Frieden, „den der Herr denen gibt, die mit dem Herrn sind, ein Frieden ist, der die Bedingung für das Leben eines jeden Volkes und eines jeden Individuums zu jeder Zeit ist. Das ist das größte und wertvollste Geschenk des Herrn an sein Volk. Diesen Frieden brauchen wir heute dringend“. Vom 9. bis 11. September nahm der Patriarch auch an der Internationalen Friedenstagung der Gemeinschaft Sant' Egidio teil, die unter dem Thema „Die Zukunft heißt Zusammenleben“ stand. Zwanzig Jahre nach dem Balkankrieg organisierte die römisch-katholische Basisgemeinschaft Sant' Egidio dieses Friedenstreffen, unter Miteinbeziehung der Islamischen Gemeinde, der serbisch-orthodoxen Kirche, der römisch-katholischen Erzdiözese und der jüdischen Gemeinde, in der Stadt Sarajevo, die während des Bürgerkrieges besonders gelitten hatte. Auf der Tagung, an der eine Vielzahl internationaler Vertreter teilnahm, betonte Patriarch Irinej, wir hätten die Pflicht, jeden Menschen zu küssen, der das Antlitz Gottes in sich trägt, und ein Haus, das gespalten sei, sei zur Zerstörung verurteilt. Aus diesem Grunde müssten die Menschen näher zusammenrücken und in Liebe und Frieden zusammenleben. Korrespondentenberichten zu Folge gab es auch heftige Debatten, insbesondere zwischen Vertretern der Orthodoxen und der Muslime. Die Tagungen der Gemeinschaft Sant' Egidio finden immer im September statt. Im Jahr 2013 soll das Treffen in Rom stattfinden, so Sant' Egidio-Präsident **Marco Impagliazzo**. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 11-13)

Alte christliche Gräber in Niš gefunden

Am 10. Oktober 2012 besichtigte Bischof **Jovan** von Niš die kürzlich in der südserbischen Stadt gefundenen christlichen Gräber aus dem 4., 5. und 6. Jahrhundert. Die alte, traditionsreiche Stadt ist als ein frühchristliches Zentrum bekannt. So stammt nicht nur

Kaiser Konstantin der Große aus dieser Stadt, bereits in den 70er Jahren des 1. Jahrhunderts wurde die erste christliche Gemeinde durch den Apostel Titus dort gegründet. So werden 2013, aufgrund der Feierlichkeiten zum Gedenken der Verabschiedung des „Ediktes von Mailand“, in Niš große Feierlichkeiten stattfinden. (NÖK 41/12 [25.10.2012]; www.sok-aktuell.org [18.10.2012])

7. Patriarchat von Rumänien

Anschuldigungen gegen orthodoxe Religionsbücher

Das rumänische Patriarchat wies Anschuldigungen des Verbandes säkularer Humanisten (ASUR), die in Gebrauch befindlichen religiösen Schulbücher seien Instrumente der religiösen Indoktrination und sie würden durch die häufige Wiederholung der Wörter „Sünde“, „Teufel“ und „Hölle“ den Kindern seelisch schaden, entschieden zurück. Im Übrigen seien lediglich 18 der 45 vom rumänischen Bildungsministerium zugelassenen Religionsbücher für den orthodoxen Religionsunterricht bestimmt. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 17)

Ökumenische Erklärung zum Neubau einer rumänisch-orthodoxen Kirche in München

Am 09. August 2012 empfing Weihbischof Dr. **Sofian** (Patrunjel) von Kronstadt zusammen mit Erzpriester Dr. **Mircea Basarab** im rumänischen orthodoxen Gemeindezentrum in München eine Delegation des Erzbistums München, welche aus Weihbischof **Engelbert Siebler**, Generalvikar **Peter Beer** und Ordinariatsrat Dr. **Armin Wouters** bestand. Zum beabsichtigten Neubau einer rumänischen orthodoxen Kirche in München, welchen das katholische Erzbistum mit 300.000 Euro unterstützt, unterzeichneten der orthodoxe Weihbischof und der katholische Generalvikar eine Gemeinsame Ökumenische Erklärung. In dieser wird betont, dass die Kirchen in der Zeit der Globalisierung und Säkularisierung gemeinsam den Glauben an den Auferstandenen bezeugen müssen. Hierzu wüssten sie sich auch einem gemeinsamen ökumenischen Weg verpflichtet, der in München vor allem in einer gegenseitigen Information in allen Fragen der Pastoral und der Bildung im Glauben bestehe. Beide Kirchen sehen sich als Partner, die gemeinsam für die Einheit der Kirche arbeiten. Für die rumänische orthodoxe Kirche bedeutet der Kirchenneubau einen großen Schritt in die Zukunft und eine Heimat für die 20.000 in München lebenden rumänischen orthodoxen Gläubigen. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 6 f.)

8. Patriarchat von Bulgarien

Bischof Tichon über die Lage der bulgarischen Orthodoxie

Die Glaubwürdigkeit der bulgarischen orthodoxen Hierarchen ist nach den Worten von Bischof **Tichon** (Ivanov) stark erschüttert. Der Mehrzahl der Bischöfe wird von der bulgarischen Öffentlichkeit vorgeworfen, während des kommunistischen Regimes mit dem bulgarischen Geheimdienst kollaboriert zu haben. Bischof Tichon fordert, dass eine entschiedene Aufklärung stattfinden müsse, um die eingebüßte Glaubwürdigkeit wiederzuerlangen. Das kommunistische Regime hatte gezielt Kleriker und insbesondere rangniedere Priester verfolgt, erschossen und in Todeslagern umkommen lassen. Die Kollaboration der Metropoliten und Bischöfe sei unter sehr großem Druck erzwungen worden. Elf von 14 Metropoliten seien an der Zusammenarbeit mit dem Geheimdienst beteiligt gewesen, was ein sehr schlechtes Licht auf die Orthodoxe Kirche Bulgariens werfe, so Bischof Tichon gegenüber „Kathpress“ in Sofia. Besonders verwerflich sei, dass nicht zuerst von Seiten der Kirche

solche Aufarbeitungsarbeit betrieben wurde und es auch zu keinen Rücktritten gekommen sei. Durch die Untersuchungskommission für die Öffnung der Staatsakten wurden auch drei katholische Bischöfe aus Bulgarien sowie etliche Vertreter der Muslime beschuldigt, dem Geheimdienst zugearbeitet zu haben. Bischof Tichon äußerte sich auch der in Sofia stattgefundenen Gay-Parade gegenüber kritisch und merkte an, dass „jeder unter seiner Bettdecke tun soll, was er will“, es aber nicht zulässig sei, dass eine Randgruppe der Bevölkerung auf aggressive Weise ihre Moral unters Volk bringe. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 9-10)

Patriarch Maxim im Alter von 98 Jahren verstorben

Am Morgen des 06. November 2012 verstarb der bulgarische Patriarch **Maxim** im Alter von 98 Jahren. Am 09. November 2012 wurde in der Kathedralkirche des Hl. Aleksandar Nevski feierlich das Requiem zelebriert. Dem Requiem stand der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Konzelebration des serbischen Patriarchen **Irinej**, des Erzbischofs von Athen **Hieronimos**, des Erzbischofs von Albanien **Anastasios** und des Metropoliten **Grigorios** von Veliko Tarnovo, der als Thronwächter des bulgarischen Patriarchen bestimmt wurde, vor. Begleitet wurde die Totenandacht von allen Metropoliten und Bischöfen der bulgarischen orthodoxen Kirche, sowie von zahlreichen Delegierten der autokephalen Schwesternkirchen und des Präsidenten Bulgariens **Rossen Plewneliew**. Während des Requiems hielt die Nationalgarde Bulgariens die Totenwache. Patriarch Bartholomaios betonte in seiner Ansprache die große Bedeutung und die Verdienste des verstorbenen Patriarchen und hob seine Rolle insbesondere bei der Bewältigung des Kirchenschismas innerhalb der bulgarischen Orthodoxie hervor. Im Namen des bulgarischen Klerus und Volkes sprach Metropolit **Nikolaj** von Plovdiv und trug die Vita des verstorbenen bulgarischen Oberhirten vor. Er verkündete, dass der Wille des Patriarchen Maxim gewesen sei, im Trojanski Kloster beigesetzt zu werden, wo er seit seiner Mönchsweihe bis zur Wahl zum bulgarischen Patriarchen 1971 gelebt hatte. Im Anschluss an das Requiem wurde Patriarch Maxim in das Trojanski Kloster überführt und dort beigesetzt. Patriarch Maxim wurde 1914. Von den rund 7,5 Millionen Einwohnern Bulgariens bekennen sich 80 Prozent der Bevölkerung zur Orthodoxie. (*www.radiovatikan.de* [06.11.2012]; *NÖK* 43/12 [08.11.2012]; *www.spc.rs* [12.11.2012])

9. Kirche von Zypern

Schlechte Bedingungen für die Kirche von Zypern im Norden des Landes

Die Situation für die Kirche von Zypern bleibt, 38 Jahre nach der Teilung des Landes und trotz der Annäherung durch die Aufnahme der Inselrepublik in die EU, weiterhin angespannt. Die Bischöfe können ihre Amtssitze im Norden der Insel nicht einnehmen und ihre Gemeinden nicht besuchen, obwohl von Gesetzes wegen freier Personenverkehr besteht. Die durch die Vereinten Nationen eingeleitete Instandsetzung der nordzypriotischen Abtei zum Hl. Andreas kommt nur schleppend voran. (*Der christliche Osten* 3-4 [2012] 189)

Doxologie für die Übernahme des europäischen Vorsitzes

Zum Anlass der Übernahme des Vorsitzes des Rates der europäischen Union fanden am 1. Juni 2012 ein besonderer Gottesdienst und eine Doxologie im Anschluss an die Liturgie in der Kathedralkirche Heiliger Johannes in Nikosia statt. Dem Gottesdienst stand Metropolit **Georgios** von Paphos vor und anwesend waren der Staatssekretär des Vorsitzes für europäische Angelegenheiten **Andreas Mavrogiannis**, die Abgeordnete **Roula Mavronikola**, weitere Repräsentanten der europäischen Union, sowie Repräsentanten jeglicher Konfessionen. Metropolit Georgios dankte stellvertretend für Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern für

diese Möglichkeit, Zypern bei der europäischen Union zu repräsentieren. (*Ekklesia* 89 [2012] 447 f.)

Orthodoxe Initiative für den Mittleren Osten

Am Montag, dem 3. September 2012 haben die Vorsteher der Kirchen des Mittleren Ostens, konkret der Papst und Patriarch von Alexandria und ganz Afrika **Theodoros**, der Patriarch von Jerusalem und ganz Palästina **Theophilos** und der Erzbischof von Nova Justiniana und ganz Zypern **Chryostomos**, zur Pressekonferenz im Erzbistum von Zypern geladen. Sie wollten von ihren Begehren berichten, ihren Zielen und Erwartungen der „Orthodoxen Initiative“, ihrer Vision einer politischen und sozial-ökonomischen Veränderung, die sich heute auf dem weiten Gebiet des Mittleren Ostens entwickelt. (*Ekklesia* 89 [2012] 527)

10. Kirche von Griechenland

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Hieronymos auf Besuch in Russland

Vom 23. bis 30. Mai 2012 stattete Erzbischof **Hieronimos** von Athen und ganz Griechenland der russischen orthodoxen Kirche seinen ersten offiziellen Besuch ab. Der Erzbischof und sein Gefolge wurden in Moskau von Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland und den Mitgliedern der Heiligen Synode empfangen. Am 24. Mai zelebrierte Hieronymos gemeinsam mit Patriarch Kyrill eine heilige Liturgie und nahm an der Eröffnungsfeier der „Tage slavischer Sprache und slavischer Kultur“ teil. Am selben Tag wurde er vom Präsidenten Russlands, **Vladimir Putin**, empfangen. Vom 25. bis 27. Mai folgte ein Besuch in Sankt Petersburg, wo er am 26. Mai die Theologische Akademie besuchte und am 27. Mai zusammen mit Metropolit **Vladimir** von Sankt Petersburg eine heilige Liturgie zelebrierte. Am Montag, dem 28. Mai, und am Dienstag, dem 29. Mai, besuchte Erzbischof Hieronymos Klöster und Pilgerstätten der russischen Kirche sowie die Theologische Akademie von Moskau. (*Anaplasia* 455 [2012] 62; *Ekklesia* 89 [2012] 326)

11. Kirche von Albanien

Gemeinsam für Europa

Am Samstag, dem 12. Mai 2012, fand in der albanischen Hauptstadt Tirana, parallel zu entsprechenden Veranstaltungen in anderen 150 europäischen Städten, die Kampagne „Together for Europe“ auf dem Platz vor der Kirche des Heiligen Prokopios statt. Diese aus 200 jungen Menschen bestehende Bewegung orthodoxer, katholischer und evangelischer Christen bekennt sich zu den Werten des Lebens, der Ehe und Familie, der Schöpfung, der gerechten Wirtschaft, der Solidarität mit den Armen und Hilflosen, des Friedens und der Verantwortung in der Gesellschaft. Dieses Treffen fand mit dem Segen der drei höchsten christlichen Würdenträger Albaniens statt: des orthodoxen Erzbischofs der Kirche von Albanien **Anastasios**, des katholischen Erzbischofs **Rrok Mirdita** und des evangelischen Vorsitzenden Pastors **Fitor Mucaj**. (www.orthodoxalbania.org [04.06.2012])

Bestrebungen der Römisch-katholischen Kirche in Albanien gegen die Blutrache

Der alte Brauch der Blutrache, der in der Zeit des Kommunismus gänzlich ausgemerzt worden war, kehrte nach dem politischen Wandel in Albanien wieder und forderte seitdem mehr als 5.000 Menschenleben. Die Blutrache gehört zum sogenannten „Kanun“, dem Gewohnheitsrecht der Bergbewohner im Norden Albaniens. Der Kanun ist unter der christlichen wie unter der muslimischen Bevölkerung gleichermaßen verbreitet. Am 18. September

2012 hat daher die Römisch-katholische Kirche Albaniens ein Dekret verabschiedet, durch welches jeder Katholik, der einen Mord aus Gründen der Blutrache verübt, exkommuniziert wird. Papst **Benedikt XVI.**, die Orthodoxe Kirche in Albanien und der Premier Albaniens, **Sali Berisha**, unterstützen und begrüßen diesen Beschluss. Schwestern vom Kloster des Schweizer Ordens der spirituellen Weggemeinschaft versuchen in einem ihrer Zentren, Jugendliche vor den Folgen der Blutrache zu beschützen. Die Blutrache ist noch immer als eine Art Nebenreligion im Denken vieler Albaner fest verankert. (<http://www.dw.de/themen/fokus-osteuropas-8451> [19.10.2012]; *NÖK* 41/12 [25.10.2012])

Öffnung der Pforten der Kathedralkirche der Auferstehung

Am 24. Juni 2012 wurde das 20. Thronjubiläum des Erzbischofs **Anastasios** auf dem Thron des Erzbistums von Tirana und Albanien gefeiert. Zu dieser Gelegenheit wurden auch die Pforten der Kathedralkirche der Auferstehung in Tirana feierlich geöffnet. An den Gottesdiensten nahmen der Metropolit von Philadelphia **Meliton** als Repräsentant des ökumenischen Patriarchates, sowie alle Mitglieder der Heiligen Synode und viele Gläubige teil. Ebenfalls anwesend waren der Präsident von Albanien **Bamir Topi**, Minister und Abgeordnete des albanischen Parlaments, der Botschafter Griechenlands **Nikolaos Pazios**, die Konsule von Korca und Gjirokastra, **Ioannis Peditis** und **Nikolaos Koutrokois**, der nordwest-griechische Provinzgouverneur von Epirus **Alexandros Kachrimanis** sowie der Dekan der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki Prof. Dr. **Michael Tritos**. Metropolit Meliton verlas ein Glückwunsch-Schreiben vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios** an Erzbischof Anastasios. (*Ekklesia* 89 [2012] 448)

12. Kirche von Polen

Kongress: „Die Globalisierung in der Welt der Orthodoxie“

Am 26. und 27. Mai 2012 fand an der Fakultät für Orthodoxe Theologie der Universität Bialystok ein internationaler Kongress mit dem Thema: „Die Globalisierung in der Welt der Orthodoxie“ statt. Den Vorsitz hatte Erzbischof **Savvas** von Warschau, Vorsteher der orthodoxen Kirche von Polen, inne und die orthodoxe Theologie repräsentierten Professor **Athanasios Aggelopoulos** (Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität in Thessaloniki) und Assistenzprofessor **Grigorios Liantas** (Kirchliche Akademie von Thessaloniki). (*Anaplasis* 455 [2012] 63)

Russisch-polnische Versöhnung

Vom 16. bis 19. August 2012 besuchte das Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche Patriarch **Kyrill I.** die Orthodoxe Kirche von Polen und traf sich bei dieser Gelegenheit auch mit dem Vorsitzenden der Katholischen Bischofskonferenz Polens Erzbischof **Josef Michalik** in Warschau. Im Warschauer Königsschloß unterzeichneten beide Kirchenvorsteher eine gemeinsame Erklärung zur Aussöhnung ihrer jeweiligen Völker im Geiste des Evangeliums. „Die Wiederversöhnung wird nicht in ein paar Tagen oder Monaten vollendet sein; es wird Jahre dauern. Sie nicht zu suchen, wäre jedoch ein Verrat am Evangelium“, wie **Henryk Paprocki**, Sprecher der orthodoxen Kirche Polens betonte. Am 5. März 1940 verübte das sowjetische Regime das genau geplante Katyn-Massaker an der polnischen Bevölkerung, bei dem 21.000 Menschen getötet wurden, davon 10.000 Militärs und Polizisten. Es sei an der Zeit zu erkennen, dass Katyn ein schreckliches Symbol der gemeinsamen Tragödie ist, und mit dieser Erkenntnis reiche man sich die Hände als Brüder und Schwestern, die die Tragödie von Katyn durchgestanden haben, sagte Patriarch Kyrill bei dieser Gelegenheit. Er betonte,

dass es notwendig sei, dem jeweils anderen „verzeih mir“ zu sagen, damit wieder Vertrauen wachsen könne. Allerdings stieß der Besuch des Patriarchen bei der polnischen Regierung auf großes Misstrauen. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung titelte, dass die nationalkonservative polnische Opposition um **Jaroslav Kaczynski** den versöhnlichen Tönen aus Moskau gegenüber gar nichts abgewinnen könne; ihr würde Kyrills Polenbesuch „beinahe so dramatisch wie die Ankunft des Antichristen im Garten Eden“ scheinen. Papst Benedikt XVI. dagegen begrüßte die gemeinsame Erklärung der katholischen Kirche Polens und der orthodoxen Kirche Russlands zur Versöhnung ihrer beiden Völker und betonte, dass dies ein „wichtiges Ereignis, das Hoffnung für die Zukunft gibt“, sei und richtete dazu einen Gruß in polnischer Sprache an den russischen Patriarchen. Auch Erzbischof Michalik hob, trotz der von vielen Seiten vorgebrachten Kritik, hervor: „Vielleicht sind einige perplex über diesen Schritt. Aber wir tun ihn im Geiste des Evangeliums.“ Der Pressesprecher des polnischen Episkopats **Jozef Kloch** betonte, dass das gemeinsam unterzeichnete Dokument erst der Beginn einer neuen Epoche sei, wobei der Durchbruch in den gegenseitigen Beziehungen aufgrund der schwierigen Geschichte nicht leicht vollzogen werden könne. So sei es die Aufgabe des Dokuments, „einen Dialog zu beginnen auf dem Fundament des Evangeliums“, und er bekennt sich zu einem Weg „des ehrlichen Dialogs“, um „die Wunden der Vergangenheit zu heilen“. Wird auch im Dokument auf ein konkretes Schuldeingeständnis verzichtet, rufen beide Seiten die Gläubigen doch dazu auf, „Gott um Vergebung für alles gegenseitig zugefügte Leid, Unrecht und Böse zu bitten“. Auch für Erzpriester **Paprocki** kommt es nicht auf die Vergebungsbitte an, vielmehr können Russen und Polen erst mit dem gemeinsamen Dokument beginnen, ihre gemeinsame Geschichte aufzuarbeiten. „Wenn man von Russland und von Polen spricht, spricht man von christlicher Geschichte“. (www.mospat.ru [16.08.12]; www.zenit.org [16.08.12]; www.radiovaticana.de [17.08.12]; www.interfax-religion.com [17.08.12]; NÖK 33/12 [23.08.2012]; *Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 13 f.)

13. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Der Erzbischof von Prag und Metropolit Tschechiens und der Slowakei beim Ökumenischen Patriarchen

Am Samstagnachmittag, den 12. Mai 2012, traf der Erzbischof von Prag und Metropolit von Tschechien und der Slowakei **Christophor**, in Begleitung des Metropoliten von Michelsberg und Kaschau **Georgios** und einer Gruppe von Klerikern und Laien, zu einem inoffiziellen Besuch im Ökumenischen Patriarchat ein, wo sie vom Metropoliten von Ikonion **Theoleptos** und dem Erzpriester **Wissarion** empfangen wurden und am Folgetag wieder abreisten. (*Episkepsis* 738 [2012] 8)

Primas der Kirche Tschechiens und der Slowakei besucht Rumänien

Vom 12. bis 15. Oktober 2012 besuchte das Oberhaupt der tschechisch-orthodoxen Kirche, Erzbischof **Christophor** von Prag, Metropolit von Tschechien und der Slowakei, Rumänien. Nach dem Empfang durch den Patriarchen **Daniel** der rumänisch-orthodoxen Kirche, wurde in der Patriarchalkirche in Anwesenheit der beiden Ersthierarchen das Polychronion zelebriert. Da das letzte Treffen der beiden Ersthierarchen erst im vergangenen Jahr stattfand, hob Patriarch Daniel während des Besuches mehrmals die guten Beziehungen zwischen den beiden autokephalen Kirchen hervor und dankte der ganzen Kirche von Tschechien und der Slowakei, insbesondere aber Erzbischof Christophor für die gute Pflege und Betreuung der rumänischen Minderheit innerhalb der tschechischen Jurisdiktion. Drei

Tage lang begleitete der Erzbischof von Prag den Ersthierarchen der orthodoxen Kirche Rumäniens bei dessen offizieller Visite der Erzdiözese von Iași. (NÖK 40/12 [18.10.2012])

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Delegation der Kirchen von Finnland in Moskau

Am 12. Juni 2012 traf eine Delegation der Kirchen von Finnland in Moskau ein. In dieser Gesandtschaft waren vertreten: der orthodoxe Erzbischof **Leo** von Karelien und ganz Finnland, Erzbischof **Kari Mäkinen** von Turku, Primas der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland, der römisch-katholische Bischof von Helsinki **Teemo Sippo**, Erzpriester **Viktor Liutik**, Repräsentant des Moskauer Patriarchats in Finnland, Rev. Dr. **Kimmo Kiarianen**, leitender Direktor für internationale Beziehungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands, und **Tuomo Pesonen**, verantwortlich für den Informationsdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland. Die Gäste besuchten noch am gleichen Tag die Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau. (*www.mospat.ru*; NÖK 24 [21.06.2012])

B. Altorientalische Kirchen

Syrisch-orthodoxer Patriarch zu Gast in seiner mitteleuropäischen Diaspora

Vom 18. bis 25. April 2012 besuchte der syrisch-orthodoxe aramäische Patriarch **Ignatius Zakka I.** (Iwas) seine mitteleuropäische Diaspora und nahm als Höhepunkt der Reise die Weihe des um- und ausgebauten Klosters Mor Augin zu Arth in der Zentralschweiz vor. Der 79-jährige Patriarch war 1962/63 syrischer Beobachter des II. Vatikanischen Konzils, von 1969-1980 Erzbischof von Bagdad und nach seiner Verantwortung über die gesamte westeuropäische Diaspora in den 70er Jahren wurde er 1980 zum Patriarchen gewählt. Er kam aus dem syrischen Konflikt in die Schweiz und berichtete in seiner Festpredigt von der Bedrängnis seiner Gläubigen in Syrien, der Türkei und im Irak. Er betonte, dass die Diaspora heute das Rückgrat des von der Ausrottung bedrohten aramäischen Christentums ist. Es bewahrt die Muttersprache Jesu bis heute in Liturgie, Literatur und in der gesprochenen Sprache und schätzte bereits in der Spätantike den Philosophen Aristoteles, sodass dessen Schriften aus dem Syrischen ins Arabische übertragen werden konnten und von dort aus Europa erreichten. Die heutigen Gläubigen in der Diaspora genießen volle Religionsfreiheit und können ihr reiches Erbe sorgfältig pflegen. Im Rahmen dieser Möglichkeiten und Aufgaben wurde der Ausbau des Kloster Mor Augin vor allem deswegen betrieben, um wichtigen schulischen Zwecken gerecht werden zu können. (KNA-ÖKT 18 [01.05.2012] 11 f.)

Äthiopisch-orthodoxer Patriarch Abune Paulos verstorben

Am Morgen des 16. August 2012 ist der Patriarch und Katholikos der äthiopisch-orthodoxen Tewahedo-Kirche und Erzbischof von Axum **Abune Paulos** nach einer langen und schweren Krankheit verstorben. Er war Absolvent des Orthodoxen Seminars St. Vladimir in New York, nahm danach an einem Graduiertenprogramm mit dem Ziel der Promotion in Princeton teil. 1974 wurde er nach Äthiopien zurückgerufen, wo er, gemeinsam mit vier anderen Priestern, zum Bischof gewählt wurde. 1983 wurde er freigelassen, beendete sein Studium und wurde 1992, nach der Absetzung des Patriarchen **Abune Merkorios**, von der

Heiligen Synode zum neuen Patriarchen gewählt. In seiner Zeit als Patriarch wurde er sehr bekannt, weil er sich für den Frieden im eigenen Land einsetzte, mithalf, die kirchlichen Beziehungen zwischen den orientalischen Kirchen zu intensivieren – vor allem mit der koptisch-orthodoxen Kirche –, den Kampf gegen HIV/AIDS unterstützte und sich schützend für Flüchtlinge einsetzte. Im Jahr 2006 wurde er aufgrund seines großen ökumenischen Engagements zu einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gewählt. Der derzeitige ÖRK-Generalsekretär Pfr. Dr. Olav Fyske Tveit bezeichnete die Werke von Abune Paulos für die Ökumene als „sehr bedeutsam“. (*Solia* [Juli/August 2012] 4; *Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 15)

Armenisch-apostolischer Patriarch verstorben

Am 12. Oktober 2012 verstarb der armenisch-apostolische Patriarch von Jerusalem **Torkim II.** (Manoogian) im Alter von 93 Jahren. Sein Begräbnis fand am 22. Oktober 2012 ebenfalls in Jerusalem statt. Der Patriarch wurde am 16. Februar 1919 in einem Flüchtlingslager im Irak geboren, in welches seine Eltern in Folge des türkischen Genozids am armenischen Volk geflohen waren. Er wurde am 2. August 1936 zum Diakon und am 23. Juli 1939 zum zölibatären Priester geweiht. Er wirkte u.a. am armenischen Jerusalemer Patriarchat, dem Theologischen Seminar, war Seelsorger in den USA und wurde 1962 Vorsteher der Westlichen Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche in den USA und am 14. Oktober 1962 zum Bischof geweiht. 1966 übernahm er die Leitung der Östlichen Diözese seiner Kirche in den USA und wurde 1968 zum Erzbischof ernannt. Am 22. März 1990 wurde er schließlich zum 96. armenischen Patriarchen von Jerusalem gewählt. Patriarch Torkim II. war Autor zahlreicher Bücher und auch als Dichter und Musikwissenschaftler bekannt. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 10 f.)

Inthronisation des koptisch-orthodoxen Patriarchen und Papstes

Am Sonntag, den 18. November 2012, wurde in der koptischen St. Markus-Kathedrale der neue koptisch-orthodoxe Patriarch und Papst **Tawadros II.**, das Oberhaupt der Koptisch-orthodoxen Kirche, feierlich inthronisiert. In Anwesenheit zahlreicher Prominenz, u.a. des Ministerpräsidenten **Hischam Kandil** und der Friedensnobelpreisträger **Mohammed el-Baradei**, wurde dieser Festakt vollzogen. Er gilt als 118. Nachfolger des Evangelisten Markus. Gegen Ende der vierstündigen Zeremonie, die live im Fernsehen übertragen wurde, wurde der neue Papst gekrönt und nahm auf dem Stuhl des Heiligen Markus, dem Gründer der koptischen Kirche, Platz. Tawadros wurde bereits Anfang November zum Nachfolger des langjährigen Patriarchen und Papstes Shenouda III. bestimmt, der im Alter von 88 Jahren verstarb. In Ägypten leben in etwa acht Millionen Kopten, die zehn Prozent der Bevölkerung ausmachen. Sie klagen in Ägypten über Diskriminierungen und fühlen sich von Islamisten stark bedroht. (*Süddeutsche Zeitung* 267 [19.11.2012] 8)

C. Orthodoxie und Ökumene

Erstes Treffen der orthodoxen und römisch-katholischen Bischöfe der Schweiz

Ein besonderes Treffen fand am 8. und 9. Mai 2012 in Fribourg im Sitz der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) statt. Die Mitglieder der SBK und die Orthodoxe Bischofskonferenz der Schweiz trafen sich zum ersten mal. Im Zentrum des Zusammentreffens standen das Kennenlernen, das Gebet und der Austausch über pastorale und theologische Herausforderungen. Die orthodoxen Christen in der Schweiz, welche aus vielen Ländern

kommen, werden auf über 150.000 geschätzt. Die SBK hat zwölf Mitglieder und die Orthodoxe Bischofskonferenz der Schweiz sieben. In den Vorträgen des Präsidenten der SBK und Bischofs von Sitten **Norbert Brunner** und des Präsidenten der Orthodoxen Bischofskonferenz der Schweiz, Metropolit der Schweiz **Jeremias** wurde betont, dass der christliche Glaube in der Schweiz bewahrt und verbreitet werden muss. Die Bischöfe haben den gemeinsamen Wunsch geäußert, die Zusammenarbeit weiter zu führen. (*Epispepsis* 738 [2012] 9)

Vorbereitungstreffen der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission

Vom 5. bis 10. Mai 2012 fand in London unter der Leitung des Bischofs **Donald McCoid** der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Amerika und des Metropoliten **Gennadios** von Sassima als Vertreter des Ökumenischen Patriarchates das Vorbereitungstreffen zur 16. Plenartagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission statt. Auf der Tagesordnung stand die Frage nach dem Amt in der Kirche. Thematisch schloss das Treffen direkt an die 15. Plenartagung in Wittenberg an. Dort wurden Fragen des Amtsverständnisses und Priestertums im Lichte der Heiligen Schrift und der Alten Kirche betrachtet. Auf den folgenden Sitzungen der Vorbereitungsgruppe wollen sich die Teilnehmer weiter mit den Gemeinsamkeiten und den Differenzen im Amtsverständnis auseinandersetzen. (*ÖR* 61 [2012] 346)

Konferenz über den Heiligen Berg Athos in Weimar

Vom 23. bis 25. Juni 2012 versammelten sich in Weimar rund 80 Teilnehmer einer internationalen Konferenz zu dem Thema „Der Heilige Berg Athos – ein unikales, geistiges und kulturelles Erbgut der modernen Welt“. Der Heilige Berg wurde durch die aus dem Kloster Simonopetra stammenden Mönchspriester **Ioustinos** und **Kosmas** vertreten. Zu den weiteren Teilnehmern zählten u. a. der russische Politiker und Diplomat **Vladimir Jakunin**, der deutsche Priester **Martin Petzolt** (griechisch-orthodoxe Metropole), Priester **Andrej Sikojev** (russisch-orthodoxe Kirche im Ausland) und **Irina von Bismarck** (Rat „Germany-Russia“). Es ging vor allem darum, wie der Heilige Berg Athos als geistliches Herz der orthodoxen Kirche vor negativen Einflüssen der modernen Welt am effektivsten zu schützen sei. Einen großen Raum nahm auch die Diskussion über das Bestreben der griechischen Regierung ein, das „Ávaton“, das Zutrittsverbot für Frauen, abzuschaffen. Die Konferenzteilnehmer befürchteten eine „Enthistorisierung“ des Heiligen Berges. Man war sich darin einig, den „Lebensraum der Mönche zu erhalten“. In der russischen orthodoxen Gemeinde der Hl. Maria Magdalena zu Weimar zelebrierten Erzpriester **Mihail Rahr** und die athonitischen Mönche, gemeinsam mit der Kirchengemeinde und den Konferenzteilnehmern, die Göttliche Liturgie. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2012] 10)

3. Katholisch-Orthodoxes Forum in Lissabon

Im Juni 2012 trafen sich 34 Delegierte – je zu einem Teil aus dem Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen und aus unterschiedlichen orthodoxen Kirchen – unter Leitung des ungarischen Kardinals **Peter Erdő** und des Metropoliten **Gennadios** von Sassima in Lissabon, um das Thema „Wirtschaftskrise und Armut – Aktuelle Herausforderungen für Europa“ aus kirchlicher Perspektive zu erörtern. Die Delegierten fragten zunächst nach Ursachen für die Krise, berieten dann über gemeinsame spezifische Antworten der Kirchen auf die aufgeworfenen Fragen und machten sich schließlich Gedanken darüber, wie die Rolle der Kirchen für Europa in dieser Hinsicht aussehen könnte. Die Teilnehmer des Forums riefen zu Vertrauen und Hoffnung auf. In ihrer Schlussbotschaft hieß es, es handle sich nicht

nur um eine wirtschaftliche, sondern auch um eine moralische, kulturelle und vor allem um eine tiefe anthropologische und spirituelle Krise. (KNA-ÖKI 23 [05.06.2012] 17; ÖR 61 [2012] 347)

Sitzung der Orthodox-Alt-katholischen Arbeitsgruppe (OAAG)

Vom 20. bis 23. November 2011 traf sich die aus je drei Mitgliedern des Ökumenischen Patriarchates und der Utrechter Union bestehende Orthodox-Alt-katholische Arbeitsgruppe (OAAG) zu ihrer 8. Sitzung in Konstantinopel. Die 9. Sitzung der OAAG fand vom 26. bis 28. Juni 2012 im Christkatholischen Kirchgemeindehaus Bern statt. Sie schuf die Grundlage für eine im Frühling 2013 geplante Tagung zu verschiedenen anthropologischen Themen, die aus den gemeinsamen Standpunkten heraus beleuchtet werden sollen. Patriarch **Bartholomaios I.** begrüßte bei diesen Zusammentreffen mehrmals die Revitalisierung des Dialoges durch die OAAG. In diesem Sinne gab es zwischen den beiden Sitzungen auch zwei weitere Zusammentreffen in der Orthodoxen Akademie von Kreta und im Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Die OAAG war Gast im bischöflichen Haus in Bern. Die Sitzung wurde mit einer Eucharistiefeier und einer abendlichen Versammlung von christkatholischen Geistlichen und Theologiestudenten geschlossen. (IKZ 102 [2012] 229)

Der 98. Deutsche Katholikentag 2012 in Mannheim und orthodoxe Beteiligung

Die Beteiligung der Orthodoxen am 98. Deutschen Katholikentag 2012 in Mannheim war sehr rege. In der Tulla-Realschule gab es eine „Orthodoxe Insel“, wo Interessierte die Gelegenheit hatten, am Büchertisch ins Gespräch zu kommen und unter der Leitung der Dipl. Theol. **Zinovia Pantazidou** aus Mannheim über eine Reihe von Vorträgen zu unterschiedlichen Themen der Orthodoxie in der Welt und in Deutschland mitzudiskutieren. Der rumänische Metropolit für Deutschland **Serafim** (Dr. Joanta) führte eine Podiumsdiskussion zum Thema „Den Aufbruch gemeinsam wagen – Gebete und Texte aus den Religionen“. Nach seinen Worten brauchen die christlichen Kirchen in Deutschland einen „Aufbruch im Gebet“. Nach der langen „Ökumene der Dokumente“ wäre es jetzt an der Reihe, dass „die Ökumene vom Verstand in die Herzen gelangt.“ Ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen in wichtigen moralischen Fragen sei unentbehrlich; denn „wenn die Kirche sich zu sehr mit Kommissionen, Aktionen und Veranstaltungen beschäftigt und dabei das geistliche Leben vernachlässigt wird, dienen wir zwar der Welt, aber das können auch andere soziale, politische und gesellschaftliche Institutionen.“ Die Christen sollten den Menschen zeigen, dass „es ein Leben jenseits dieser Welt gibt und dass dieses Leben das geistliche Leben ist.“ Der griechische Metropolit **Augoustinos** von Deutschland leitete das Forum „Ökumene und Macht – Autorität konstruktiv einsetzen“. Er befürwortete ein Miteinander der Kirchen unter Verzicht auf Machtpolitik: „Unser ökumenisches Miteinander in diesem Land war immer von einem gegenseitigen Respekt geprägt, unabhängig von der ‚Macht‘ oder ‚Ohnmacht‘ des jeweiligen Gegenübers. Auch kleine Kirchen können in der Lage sein, ihre ökumenische Selbstverpflichtung aus ihrer realen Position heraus zu erfüllen.“ Die Theologin **Kerstin Keller** wirkte in einer Podiumsdiskussion „Vereint im Leben – noch getrennt beim Herrenmahl: Neue Perspektiven für konfessionsverbindende Familien“ mit. Hier ging es insbesondere darum, dass konfessionsverschiedene Ehepartner in der jeweils anderen Eucharistiefeier nicht zum Herrenmahl zugelassen werden. Frau Keller betonte, „dass es für die Orthodoxie keine Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft gebe.“ Der gemeinsame ökumenische Gottesdienst wurde vom griechischen Archimandriten Dr.

Athenagoras (Ziliaskopoulos) und mit orthodoxen Gesängen durch den Byzantinischen Kantorenchor München unter der Leitung von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** begleitet. Am Ende wurde vom Metropoliten Augoustinos in bewährter Tradition die Artoklasia vollzogen und allen Anwesenden das gesegnete Brot ausgeteilt. Generalbischof **Anba Damian** von der koptisch-orthodoxen Kirche in Deutschland hatte die Gelegenheit, bei einem Podium „Keine Glocken unterm Minarett: Zum Verständnis von Christentum und Islam – ein Jahr nach dem arabischen Frühling“ die Gläubigen beider Religionen zur Achtung der Religionsfreiheit in arabischen Ländern aufzurufen. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2012] 11)

Neues Konzept für Mission und Evangelisation des ÖRK

Der Zentrallausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen hat bei seiner Beratung vom 28. August bis 5. September 2012 in der orthodoxen Akademie von Kreta ein neues Konzept für Mission und Evangelisation verabschiedet. Bei der nächsten ÖRK-Vollversammlung in Busan in Südkorea soll vom 30. Oktober bis 8. November 2013 das Dokument „Gemeinsam zum Leben“ vorgetragen werden. Der Zentrallausschuss des ÖRK hatte das letzte Mal 1982 eine Erklärung zu Mission und Evangelisation angenommen. (ÖR 61 [2012] 494)

Neue ökumenische Buchreihe

Pfarrer Dr. **Jürgen Henkel**, früherer Leiter der Evangelischen Akademie Siebenbürgen, und der orthodoxe Theologe Dr. **Radu Preda** aus Klausenburg/Cluj geben seit 2012 im Schiller-Verlag in Hermannstadt/Sibiu (Rumänien) die „Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek“ heraus, die es sich zum Ziel gesetzt hat, wichtige theologische Werke in die jeweils andere Sprache zu übersetzen und deren Rezeption zu erleichtern. Auf diese Weise können wesentliche theologische und auch ökumenische Impulse gegeben werden. Für die neue Buchreihe konnte ein breiter Herausgeberkreis gewonnen werden, zu dem neben renommierten Theologen auch der orthodoxe Metropolit Dr. **Serafim (Joanta)** und der Präfekt der Römischen Glaubenskongregation Prof. Dr. **Ludwig Müller** gehören. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2012] 7 f.)

D. Sonstiges

Sensationelle Entdeckung von Predigten des Origenes von Alexandrien

Bislang ging man davon aus, dass die Predigten des Origenes von Alexandrien nicht erhalten sind. Nun machte die Philologin **Marina Molin Pradel** in der Bayerischen Staatsbibliothek zu München eine sensationelle Entdeckung. Sie identifizierte bei der Katalogisierung einer Handschrift zahlreiche Texte der bisher nicht im Original bekannten griechischen Predigten zu den Psalmen des Origenes von Alexandrien (185 – 253/54 n. Chr.). Für die Forschung ist dieser Fund von unschätzbarem Wert. Der international anerkannte Origenes-Experte **Lorenzo Perrone** von der Universität Bologna bestätigte, die Texte seien mit höchster Wahrscheinlichkeit Origenes zuzuordnen. Origenes gilt als Begründer der allegorischen Bibelauslegung. Seine zahlreichen, oft allerdings nicht mehr oder nur in lateinischer Übersetzung überlieferten Werke gehören zu den Grundlagen christlichen Denkens. Seine Predigten und Auslegungen zu den Psalmen waren bisher nur bruchstückhaft und lediglich in lateinischer Übersetzung überliefert. Als Philosoph, Theologe, Philologe und Prediger hat Origenes die Geistesgeschichte von der Spätantike bis heute tief geprägt. Die nun ihrem wahren Inhalt nach identifizierte, unauffällig aussehende, umfangreiche griechische

Handschrift stammt aus dem 12. Jahrhundert. „Der Fund ist überaus bedeutend – sowohl was Alter wie auch Umfang der Texte angeht. Er wird in Wissenschafts- und Forscherkreisen lebhaft Diskussionen auslösen und sogar neue Erkenntnisse für den Text der griechischen Bibelfassung erlauben. Alle Kirchenväter haben Origenes gelesen und intensiv rezipiert. Die Entdeckung erlaubt es nun, sich mit bislang unbekannten Originaltexten zu befassen“, erklärte der Generaldirektor **Rolf Griebel** zum Fund. Die Bayerische Staatsbibliothek hat den außergewöhnlichen Fund bereits digitalisiert und im Internet zur Verfügung gestellt. Er ist unter <http://www.digitale-sammlungen.de> mit der Eingabe „Homiliae in psalmos“ zu finden. Die Bayerische Staatsbibliothek hat mit mehr als 650 griechischen Handschriften den größten derartigen Bestand in Deutschland, der von der Forschung intensiv genutzt wird. (www.idw-online.de [11.06.2012])

Evangelische Kirche in alevitisches Versammlungshaus umgewandelt

Anfang Juni 2012 wurde im Mönchengladbacher Stadtteil Rheydt ein alevitisches Cem-Haus geweiht, das sich in der zuvor umgewandelten evangelisch-methodistischen Kreuzkirche befindet. **Hans-Jochen Jaschke**, Hamburger Weihbischof und Vorsitzender der Unterkommission für den interreligiösen Dialog, kritisierte diesen Vorgang scharf, da sowohl in den Richtlinien der EKD als auch in denen der Katholischen Kirche die Veräußerung einer Kirche an Muslime abgelehnt wird. (*Herder Korrespondenz* 66 [2012] 378)

Treffen zwischen Vertretern der Religionen und der Führung der Europäischen Union

Über 20 Vertreter der christlichen, muslimischen und jüdischen Religion, wie auch der hinduistischen Gemeinschaft und der Gemeinschaft der Bahai von ganz Europa trafen sich am 12. Juli 2012 zur Besprechung des Themas: „Solidarität zwischen den Generationen: Einen Rahmen für die Gesellschaft in Europa von morgen bildend.“ An diesem wichtigen Treffen, das auf Initiative von **Jose Manuel Barroso**, Präsident der Europäischen Kommission, verwirklicht wurde, nahmen **Herman van Rompuy**, Präsident des Europäischen Rates, teil und **Laszlo Surjan**, dem Vizepräsidenten des Europäischen Parlaments und Zuständigen für den Dialog zwischen dem Europäischem Parlament und den religiösen Gemeinschaften. Am Treffen nahmen des weiteren der Vizepräsident der Europäischen Kommission **Maros Sefcovic** und die EU-Kommissarin **Connie Hedegaard** teil. Von Seiten orthodoxer Vertreter waren Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern, Erzbischof **Anastasios** von Tirana und ganz Albanien, Metropolit **Emmanuel** von Frankreich, Metropolit **Nifon**, der Erzbischof von Targoviste und Metropolit **Athanasios** von Achaia, Direktor des Büros der Kirche Griechenlands in Brüssel zugegen. (*Ekklesia* 89 [2012] 525)

Der Verein „Christlich-Orthodoxes Informationszentrum e.V.“ erweitert seine Online-Bibliothek

Am 26. Juli 2011 wurde in Dortmund der Verein „Christlich-Orthodoxes Informationszentrum e.V.“ gegründet. Er betreibt die bereits im Februar 2009 durch eine private Initiative ins Leben gerufene Enzyklopädie „Orthpedia.de“, die innerhalb eines Jahres auf 1000 Einträge angewachsen war, und den 2010 gegründeten orthodoxen Medienkanal, auf dem Vorträge und Gespräche über den orthodoxen Glauben, seine Geschichte und Gegenwart, darunter auch eine mehrteilige Serie über die Entstehung der Orthodoxen Kirche in Deutschland, abrufbar sind ([www.orthpedia.de/index.php/Orthpedia Multimedia Channel](http://www.orthpedia.de/index.php/Orthpedia_Multimedia_Channel)). Seit kurzem unterhält der Verein zudem eine orthodoxe Online-Bibliothek. Ihre Nutzer können kostenfrei das deutsche orthodoxe Erbe der letzten 100 Jahre kennenlernen und studieren. Jüngst wurde beispielsweise das bekannte 1905 erschienene Lehrbuch des

Kirchenrechts von Bischof Nikodim (Milas) in die kontinuierlich wachsende Bibliothek aufgenommen (<http://bibliothek.orthopedia.de>). (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2012] 25)

Rückgabe von Kirchen in der Türkei

Maronitische Christen hoffen nach einem Besuch des Patriarchen **Bechara Rai** im Juli in Ankara mit anschließender Feier eines Gottesdienstes in der Felsenkirche von Antakya und nach der neuen Orientierung des türkischen Ministerpräsidenten **Recep Tayyip Erdogan** auf die Rückgabe ihrer Gotteshäuser. Die Liturgie fand in der Felsenkirche von Antakya statt, die auf die Zeit des Heiligen Petrus zurückgehen soll. Die maronitische Kirche ist eine seit tausend Jahren mit dem Papst verbundene Richtung des syrischen Christentums. (*Christen heute* 56 [August 2012] 170)

Gedenktafel für Komitas Vardapet

Am 5. September 2012 wurde in Berlin gegenüber dem Pergamon-Museum in unmittelbarer Nähe des Hauses, in dem Hegel wohnte, eine Gedenktafel zu Ehren von Komitas Vardapet (Sghomon G. Sghomonjan) feierlich eingeweiht. Die Kulturministerin der Republik Armenien **Hasmik Poghosyan** und der Rektor der Humboldt-Universität, Prof. Dr. **Jan-Hendrik Olbertz**, enthüllten gemeinsam die Gedenktafel vor zahlreich erschienen Gästen. Der Einweihung ging die Segnung durch Seine Eminenz Erzbischof **Karekin Bekdjian** voraus. Ein von Prof. Dr. **Armenuhi Drost-Abgarjan** (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) moderierter Festakt im voll besetzten Senatssaal der Humboldt-Universität, eingeleitet mit der Begrüßung von Rektor Prof. Olbertz, gefolgt von der Ansprache der armenischen Kulturministerin Hasmik Poghosyan, den Festvorträgen von Dr. **Regina Randhöfer**, Leipzig, und Prof. Dr. **Mher Navoyan**, Jerewan, sowie einem Konzert mit Werken von Komitas rundeten die Einweihung ab. Die überragenden Interpretationen des Klaviervirtuosos **Hayk Melikyan** und des „Geghard“-Ensembles trugen zum Gelingen des Festaktes ganz wesentlich bei. - Komitas studierte von 1896 bis 1899 an der Humboldt-Universität (damals Friedrich-Wilhelms-Universität) Musikgeschichte, Musiktheorie, Instrumentation, Kompositionslehre, Sologesang, Klavier und Orchestersatz. Seine akademischen Lehrer waren Richard Schmidt und Oskar Fleischer. Oskar Fleischer regte Komitas an, die armenische Variante der Neumen, die Chas, mit der die mittelalterliche armenische Musik aufgezeichnet worden war, zu entschlüsseln. Als Oskar Fleischer 1899 in Berlin die Internationale Musikgesellschaft gründete, war Komitas das erste nicht-europäische Mitglied dieser Gesellschaft. Komitas trat in Berlin mit armenischer, kurdischer und türkischer Musik auf. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 157 [2012] 64)

„Homosexuelle Initiative Wien“ stellt Antrag auf Aberkennung des öffentlich-rechtlichen Status der russischen orthodoxen Kirche

In Kooperation mit der „Initiative Religion ist Privatsache“ ersuchte die „Homosexuelle Initiative Wien“ in einem Schreiben an das Bundesamt für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung diese Behörde, die verfassungsfeindlichen Inhalte und Tätigkeiten der russisch-orthodoxen Kirche und ihrer österreichischen Diözese zu überprüfen. Die russisch-orthodoxe Kirche habe in Russland gegen die Europäische Menschenrechtskonvention verstoßen, indem sie für ein Verbot der „Regenbogenparade“ eingetreten sei und sich gegen die „homosexuelle Lebensgestaltung“ ausgesprochen habe. In dem erwähnten Schreiben wurde desweiteren behauptet, die ganze orthodoxe Theologie lehne sich bekanntermaßen an den Kirchenvater Johannes Chrysostomos an, der „allgemein als besonders jüdenfeindlich“ und „als Paradebeispiel für das christliche Fundament des modernen Antisemitismus“ gelte.

Auch die orthodoxen Kirchen Serbiens und Bulgariens werden in demselben Schreiben einer ähnlichen Geisteshaltung bezichtigt. Das Schreiben endet mit der Forderung, der russisch-orthodoxen Kirche den Status der „Körperschaft des Öffentlichen Rechts“ abzuerkennen. Ein zuvor an die Kultusbehörde gerichtetes Schreiben mit selbigem Inhalt wurde von dieser Behörde mit dem Hinweis abgelehnt, sie sei für die Aufhebung des Rechtstatus nicht zuständig. (APA OTS0077 [10. 10.2012])

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

Anhang zur Chronik

A. Eine Dokumentation der 70. Geburtstagsfeier (27. April 2012) für Prof. Theodor Nikolaou

[Anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou veranstaltete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München am 27. April 2012 einen akademischen Festakt, der auf den nächsten Seiten des vorliegenden Heftes dokumentiert wird. Das Hauptaugenmerk der Veranstaltung lag auf dem wertvollen Beitrag und den unschätzbaren Verdiensten des Gründers und ersten Vorstandes des Studienganges für Orthodoxe Theologie in München.

Anfangs richteten an die zahlreichen Festgäste Grußworte die Vizepräsidentin der LMU für den Bereich Forschung, Frau Prof. Dr. **Beate Kellner**, als Vertreterin des Präsidenten Prof. Dr. Bernd Huber, der Vorsitzende der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Prof. Dr. **Athanasios Vletsis**, der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Knut Backhaus**, sowie der Vertreter der Evangelisch-Theologischen Fakultät und des Zentrums für Ökumenische Forschung, Prof. Dr. Dr. h.c. **Gunther Wenz**.

Im zentralen Teil der Veranstaltung gab es zwei Hauptreferate: Zum einen hielt der Erzpriester der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, P. **Radu Constantin Miron**, die für diesen Abend vorgesehene Laudatio des Geburtstagskindes und zum anderen hielt der frühere Direktor und Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, Erzpriester Prof. Dr. Dr. h.c. **Viorel Ionița**, den Festvortrag über „Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit anderen Kirchen“.

Der weitere Teil des Festabends war durch drei Buchpräsentationen geprägt. Der Akademische Oberrat Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** stellte das neu erschienene Buch von Nikolaou mit älteren, auf Griechisch geschriebenen Beiträgen und mit dem Titel *„Μετνοσία Θεού. Φιλοσοφικές και θεολογικές μελέτες“* (Athen 2011) vor. Anschließend präsentierte Prof. Dr. **Adrian-Constantin Marinescu** ein weiteres, frisch publiziertes Sammelwerk des Geehrten mit deutschsprachigen Aufsätzen unter dem Titel *„Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte“* (St. Ottilien 2012). Zuletzt fand die Überreichung des festlichen Doppelheftes 2011 dieser Zeitschrift (25. Jahrgang) durch ihren Herausgeber, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, statt. Mit dieser Festschrift, die den Titel *„Die Schüler ehren ihren Lehrer. Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou“* trägt und wissenschaftliche Beiträge von 16 seiner ehemaligen Schüler verschiedener Nationalitäten beinhaltet, ehrte die Schriftleitung in der Person des Geburtstagskindes den Initiator, Gründer und ersten Herausgeber (1987-2005) dieser europaweit besonderen orthodoxen Zeitschrift.

In Vertretung des Metropoliten **Augoustinos**, der dem Festakt krankheitsbedingt fern blieb, las Seine Exzellenz, der Weihbischof von Arianz **Bartholomäos**, die Gratulationsbotschaft seines Metropoliten, der zugleich im Schreiben die Glückwünsche sowohl des Ökumenischen Patriarchats als auch der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zum Ausdruck brachte.

Als Letzter ergriff Prof. Theodor Nikolaou das Wort, indem er auf seinen persönlichen und beruflichen Lebensweg Bezug nahm und seinen Mitstreitern wie auch den Organisatoren des Festaktes dankte.

Den musikalischen Rahmen des Abends gestaltete der Byzantinische Kantorenchor des Griechischen Musikvereins München e.V., zu dem auch Dozenten und Studierende des Orthodoxen Studiengangs gehören. Unter den zahlreichen Festgästen, Geistlichen, Universitätsdozenten, Schülern und Freunden des Geehrten, wohnten dem Festakt auch der Weihbischof von Leuka, **Eumenios** (Ökumenisches Patriarchat), der Erzbischof von Berlin und ganz Deutschland, **Mark** (Russische Auslandskirche), wie auch die Generalkonsulin der Republik Griechenland, Frau **Sofia Grammata** bei.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos]



Festgäste im Senatssaal



Der byzant. Chor unter der Leitung von Prof. Nikolakopoulos

„Wer gut schmiert, fährt gut“

von Prof. Dr. Athanasios Vletsis, dem Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, München

Exzellenzen, ehrwürdige Väter, verehrte Kolleginnen und Kollegen, meine sehr geehrten Damen und Herren, liebe Studierende!

„Eine Tür und eine Maschine, die quietscht, ruft nach Öl“, pflegte immer wieder unser Geburtstagskind während seines Dienstes zu wiederholen: damit wollte der erste Lehrstuhlinhaber und Gründer der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU auf die große Not aufmerksam machen: einen Fachbereich aus der Nicht-Existenz in das Dasein zu rufen, ist wahrlich eine Mammut-Aufgabe, selbst innerhalb einer gut geölten Maschine, wie einer deutschen Hochschule, die nach den bewährten Tugenden des Lebens in der deutschen Öffentlichkeit (wie Ordnung, Disziplin, Genauigkeit, Ausdauer, und...) funktioniert. Die Türen öffnen sich jedoch in der akademischen Landschaft nicht automatisch, und vor allem nicht nach innen, wie manch einer sich gewiss vorstellen kann, als ob mit einem magischen Stab eines von oben (von der kirchlichen oder staatlichen Hierarchie) aufoktroierten Befehls die ganze Arbeit für die Errichtung eines Instituts und dann eines ganzen selbstständigen Fachbereiches (mit drei weiteren Lehrstühlen bzw. Professuren) getan wäre: zumal für exotische Orchideenfächern, wie die Orthodoxe Theologie, selbst eine alt-ehrwürdige Universität, wie die LMU, sich oft nicht zu helfen wusste, wenn beispielsweise die Studenten der Einrichtung zur Hälfte als Studenten der Katholischen und zur Hälfte als Studenten der Evangelischen Fakultät immatrikuliert werden. Es bedurfte der sensiblen und zugleich hartnäckigen Überzeugungsarbeit, damit die einzelnen Schritte zur Entstehung und zur Verstetigung des neuen Studienganges erfolgreich durchgeführt werden konnten. Das ständige „Betteln“ (oder damit wir beim Bild bleiben: das „Quietschen“) bei der Verwaltung, wofür Theodor Nikolaou keine Mühe scheute, konnte die Maschine der Orthodoxen Theologie zum Laufen bringen. Gewiss hilft Öl dem Getriebe, damit es irgendwie reibungslos funktionieren kann, und dieses Öl wurde und wird von der LMU, wenn auch sehr sparsam, zur Verfügung gestellt. Dafür sind wir alle in der Orthodoxen Theologie sehr dankbar. Ohne Sprit kann aber keine Maschine dieser Welt laufen. Ja, selbst eine theologische Maschine funktioniert nicht wie ein *Deus ex machina*, sondern setzt den synergetischen Beitrag der Menschen voraus: konkrete, sachliche, durchstrukturierte Forschungsarbeit, die von der akademischen Gemeinschaft anerkannt und rezipiert wird, ist eine unabdingbare Voraussetzung für das Laufen, insbesondere von neuen akademischen Projekten und Experimenten, wie das Studium der Orthodoxen Theologie an einer staatlichen Universität. Theodor Nikolaou ist es gelungen, die akademische Landschaft auch und v.a. mit seinem theologischen Werk zu überzeugen: er konnte zeigen, dass das Gespräch mit der Orthodoxen Theologie keineswegs fehl am Platz war, sondern, dass es gerade ein viel versprechendes Unterfangen selbst für die Theologien der westlichen Tradition sein würde: denn hier kann erneut das bekannte Motto aus der Politik seine Anwendung finden: jetzt wächst zusammen, was zusammen gehört. Das Unikum des Experiments eines vollständigen Diplom-Studiengangs der Orthodoxen Theologie im westeuropäischen Raum, das in konstruktiver Kooperation mit den großen Schwesterfakultäten steht, kann aber (und hat wohl) nicht nur in der einen Richtung Spuren hinterlassen, nämlich nur in der westlichen Tradition, indem es ihr die Dimension der Tradition des ursprünglichen, noch ungeteilten Christentums näher brachte; sondern auch in der anderen, in die der orthodoxen Familie, wo sich allmählich die reifen Früchte

des Erfolgs zeigen, wenn die (z.T. sicher selbstverschuldete) Isolation der traditionellen Orthodoxen Kirchen und ihrer Theologien vom Willen durchbrochen wird, sich zu öffnen und sich ehrlich und redlich dem ökumenischen Dialog zu stellen, ja auch die Wahrheit in komplementären Diskurs- und Konsens-Prozessen zu artikulieren.

Hohe Auszeichnungen bezeugen die Anerkennung der Arbeit von Theodor Nikolaou, auch von der eigenen orthodoxen Kirche, die der Geehrte von orthodoxen Fakultäten der Ost- und Südosteuropäischen Länder verliehen bekommen hat; und weiterhin die guten Beziehungen, die zwischen München und vielen orthodoxen Fakultäten aufgebaut worden sind.

Die Früchte des Studiengangs Orthodoxe Theologie der LMU kann man inzwischen auch mit Zahlen belegen: 35 StudentenInnen haben bereits das Studium mit Erfolg abgeschlossen, von denen ein Teil in ihre orthodoxen Heimatländer zurückgekehrt ist, der größte Teil lebt jedoch hier in Deutschland und dient der Orthodoxen Kirche, davon 12 als Priester in sechs unterschiedlichen orthodoxen Jurisdiktionen (und Pfarrgemeinden) und weitere vier als Nonnen bzw. Mönche. Denn die StudentenInnen der Einrichtung kommen aus 12 verschiedenen Ländern Europas. Weiterhin: Von den bereits vier erfolgreich absolvierten Doktoren unserer Ausbildungseinrichtung arbeiten drei als Assistenten einer Katholischen Fakultät (in Österreich), wobei eine Reihe von früheren Mitarbeitern des Instituts und der Einrichtung für Orthodoxe Theologie ihre Laufbahn in anderen Städten fortgesetzt und bereits verschiedene hohe Ämter in Kirche und Ausbildung innehaben: von Professoren bis hin zu Bischöfen. Wahrlich ist diese für die kurze Geschichte dieser Einrichtung (13 Jahre nach der festen Besetzung aller vier Lehrstühle) eine, meiner Meinung nach, nicht zu unterschätzende Bilanz. Und die neuesten Zahlen der Studentenstatistik geben einen gewissen Anlass zu weiterer Hoffnung: erstmals wurde im bereits laufenden Sommersemester die Marke von 100 eingeschriebenen Studenten(innen) in allen Fachrichtungen erreicht, d.h. im Diplom- und Promotionsstudiengang als auch im Nebenfach.

Ein besseres Geschenk zu Deinem 70. Geburtstag hättest du, lieber Theodor, gar nicht erwarten können.

Selbstverständlich wird die Zukunft zeigen, ob dieser Trend anhalten wird und inwieweit das Engagement einer neuen Generation von orthodoxen Theologen Früchte trägt, sprich, einen wertvollen Beitrag zu den Zielen theologischer Arbeit leisten wird.

Inzwischen haben sich auch die Zeiten geändert. Nach der Etablierung des Faches folgt nun jener Entfaltungsprozess, wofür vielleicht eine neue Art von Schmierstoffen notwendig wird: Priorität hat nicht bloß die Bekanntmachung des Reichtums der eigenen orthodoxen Tradition im Westen. Es geht nun mehr um eine gemeinsame Suche nach den Maßstäben und dem Rahmen der Entfaltung christlichen Glaubens und Zeugnisses inmitten in einer sehr komplex gewordenen Welt. Der Schmierstoff für die Ölung der Maschine einer theologischen Werkstatt, darf nun mehr denn je gemeinsam gesucht werden, wobei eigentlich für die nötige Hilfe nicht nur die Verwaltung einer Hochschule in Frage käme, sondern dies auch gerade in Synergieeffekten mit anderen theologischen und akademischen Institutionen gesucht werden kann und soll. Das ist wahrlich eine neue große Herausforderung für die theologische Arbeit an der LMU.

Bei der Feier zu Deinem 60jährigen Geburtstag (in den Anfängen meiner Tätigkeit in München) hatte ich Dir, lieber Theodor, gedankt für die Fürsorge, die du als Vater meiner Wenigkeit entgegengebracht hast. Nach 10 weiteren Jahren, – und es waren keine einfachen Jahre, denn die Ausbildungseinrichtung musste die harte Prüfung der Sparmaßnahmen der

LMU überleben – kann ich nun Dich, lieber Theodor, als größeren Bruder liebevoll ansprechen und Dir herzlich danken, für alles was ich bei Dir erfahren und gelernt habe und v.a. für alles, was Du für unsere Einrichtung getan hast.

Von Herzen möchte ich allen Anwesenden danken, und zwar unseren Bischöfen für ihre Gebete und die kirchliche Umarmung dieser Einrichtung, der LMU-Verwaltung für das Liefern des nötigen „Öls“, den verehrten Kollegen für ihre verständnisvolle Begleitung, Kooperation und Unterstützung der Arbeit unserer Einrichtung, den lieben StudentenInnen für Ihre geduldige und fleißige Wahrnehmung des Studiums der Orthodoxen Theologie, Ihnen allen, meine verehrten Damen und Herren, die mit Ihrer Anwesenheit nicht nur unser Geburtstagskind ehren, sondern auch zugleich unserer kleinen Einrichtung ein Zeichen der Sympathie senden, last but not least unseren Gastreferenten, Prof. Viorel Ionița und Erzpriester Konstantin Miron. Ich denke, heute können alle Anwesenden, Dir lieber Theodor, versichern, dass wir weiterhin mit Dir liebevoll in den nicht gerade einfachen Jahren des Lebens eines Pensionierten verbunden bleiben wollen und das nötige Öl liefern, damit der Alltag reibungsloser, erträglicher, ja erfreulicher gestaltet werden kann. Deine wunderbare Frau Helena und Deine Kinder und Enkelkinder sind sicherlich für Dich die erste Stütze in Deinem weiteren Leben außerhalb des Alltags der Universität, in dem Du aber auch wissenschaftlich nicht zur Ruhe kommst (wie wir weiter in unserer Feier erfahren werden). Gute Freunde sind jedoch eine unverzichtbare Stütze im Leben: Du brauchst nur nach uns zu rufen: ich glaube, du hast den alten Spruch nicht vergessen: was knirscht und quietscht, ruft nach etwas Öl.

Grußwort

von Prof. Dr. Beate Kellner, Vizepräsidentin der LMU für Forschung

Sehr geehrter Herr Nikolaou,

es ist mir eine besondere Ehre und Freude, Ihnen heute die Grüße und besten Geburtstagswünsche des Präsidiums der LMU überbringen zu dürfen! Die LMU feiert mit Ihnen Ihren runden Geburtstag mit einer akademischen Feierstunde.

Dazu möchte ich sehr herzlich begrüßen:

- Erzpriester Prof. **Ionița**, den ehemaligen Direktor und Generalsekretär der Konferenz europäischer Kirchen, Genf, der heute den Festvortrag halten wird.
- Herrn Bartholomäos von Arianz, den Vikarbischof der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Bonn
- Sowie Erzpriester Konstantin Miron, den Ökumenebeauftragten der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland, der die Laudatio auf den Jubilar übernommen hat.

Als unsere Gäste möchte ich sehr herzlich begrüßen:

- Frau Grammata, die Generalkonsulin Griechenlands in München
- Herrn Erzbischof Dr. Mark, Erzbischof von Berlin und Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
- Apostolos Malamoussis, Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats und erzbischöflicher Vikar der griechisch-orthodoxen Metropole

- Sowie Frau Rüttiger, die Ordinariatsdirektorin des Erzbischöflichen Ordinariats. Sie vertritt heute Kardinal Marx

Wir freuen uns, dass Sie alle hier sind!

Ebenso herzlich begrüßen möchte ich aber auch

- Herrn Prof. Vletsis, den Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und zugleich Professor für Systematische Theologie bei uns an der LMU
- Die Dekane der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät, die Kollegen Professoren Backhaus und Levin
- Herrn Prof. Wenz, Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene sowie Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fakultät

Meine Damen und Herren,

Sie werden in der Laudatio vieles über den beeindruckenden Lebenslauf Herrn Nikolaos hören. Ich möchte hier nicht vorgreifen, aber doch erwähnen, dass ich die Vita und die wissenschaftlichen Leistungen Herrn Professor Nikolaos beeindruckend finde und zumindest einige Stationen benennen: 1942 in Griechenland geboren, studierte er orthodoxe Theologie in Konstantinopel, später Theologie, Klassische Philologie und Philosophie an den Universitäten Bonn und Thessaloniki; in Bonn promovierte er als Dr. phil., in Bern in der Schweiz habilitierte er und promovierte dann auch zum Dr. theol. in Thessaloniki.

Über 20 Jahre hat er von 1984-2005 an der LMU gelehrt und gewirkt, er ist auf den in den 80er Jahren neu gegründeten Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie berufen worden.

Mit Ihnen, verehrter Herr Nikolaou, begann die Geschichte der Orthodoxen Theologie an der LMU. Die Fachrichtung Orthodoxe Theologie war erstmals mit einem Lehrstuhl an einer Theologischen Fakultät in Westeuropa vertreten!

Auf Sie, Herr Nikolaou, geht die Gründung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU zurück. Sie wurde 1994 gegründet, und Sie haben sie bis 2003 geleitet. Seit dem Wintersemester 1995/6 besteht die Möglichkeit des vollständigen orthodoxen Studiums an der LMU, die bis dato im gesamten westeuropäischen Raum an einer staatlichen Universität fehlte. An der Universität München ist dadurch die Theologie aller drei großen Kirchen vertreten. Seit 1999 gibt es neben dem Diplomstudiengang auch die Möglichkeit zur Promotion in der Orthodoxen Theologie.

So können wir hier im katholischen Bayern orthodoxe Geistliche, Religionslehrer und Katecheten in Orthodoxer Theologie ausbilden. Den persönlichen und wissenschaftlichen Austausch zwischen den drei großen christlichen Kirchen kann man meines Erachtens nicht genug fördern. Daher sind wir stolz auf die Möglichkeiten, die wir innerhalb der LMU haben. Sie, lieber Herr Nikolaou, haben diesen Dialog zwischen den großen Kirchen und Religionen ganz entscheidend mitgeprägt, durch Ihre Person und Ihr wissenschaftliches Oeuvre. Für dieses Wirken möchte ich Ihnen im Namen der LMU sehr herzlich danken.

Genießen Sie die Feierstunde, wir alle freuen uns auf das Zusammensein.

Grußwort

von Prof. Dr. Knut Backhaus,

Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Verehrter Jubilar, verehrte Frau Nikolaou, Frau Vizepräsidentin, hochwürdigste und hochwürdige Herren, liebe Kollegen, meine Damen und Herren!

Nicht ohne Zögern beginne ich mein Grußwort. Soll ich überhaupt ein solches sprechen? Einen Glückwunsch allemal – und den von ganzem Herzen und namens aller Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät! – Aber ein Grußwort? Grußworte spricht man über Grenzen hinweg. Kollege Nikolaou jedoch gehört auch zu uns! Er war, ist und wird immer sein: Vollberechtigtes und vollwertiges Mitglied der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität – Fleisch von unserem Fleisch, Bein von unserem Bein!

Das gibt mir Gelegenheit zu einem weiten Sprung, der zu einem lateinischen „Namensvetter“ unseres Jubilars führt: von *Kollegen Nikolaou* zu *Nikolaus Cusanus*, der einige Zeit als Lateiner unter Griechen gelebt hat – wie der Jubilar lange Zeit als Grieche unter uns Lateinern. Als Konstantinopel, der Studienort unseres Jubilars, im Jahr 1453 gefallen war, hat Nikolaus von Kues unter dem Eindruck des entsetzlichen Blutvergießens eine noch immer lesenswerte Vision gehabt: *De pace fidei*. Es beginnt damit, dass der König des Himmels und der Erde das Trauern und Stöhnen derer vernimmt, die auf Erden nur deshalb Unterdrückung, Gewalt und Tod ausgesetzt sind, weil sie nach ihrem eigenen Glauben zu leben begehren. So beruft er ein Konzil der Religionen und Konfessionen ein, die jener Unvernunft ein Ende setzen soll, welche so furchtbar wütet, weil man die eigene Gewohnheit allzu eilig für die einzige Wahrheit hält und eher bereit ist, für die eigene Gewohnheit zu töten als die Wahrheit der Anderen leben zu lassen. Im Eingang spricht ein Himmelsfürst ein Gebet, das heute nicht weniger aktuell ist, als es vor mehr als einem halben Jahrtausend war: „Komm Du uns zur Hilfe, der Du allein helfen kannst! Denn um Dich, den sie in allem, was sie, wie wir wahrnehmen, anbeten, geht doch dieser Wettbewerb! Denn keiner erstrebt in dem, was er anzustreben scheint, etwas Anderes als das Gute. Das schlechthin Gute aber bist Du!“ (1 [5]).

Als Zeuge unter den vielen Vertretern der unterschiedlichen Bekenntnisse tritt vor dem himmlisch hohen Haus – mit allem Recht der Anciennität – zuerst einer auf, der etwas älter ist und auf jeden Fall alle an Weisheit überragt: *unus prae ceteris senior et, ut apparuit, Graecus* (4 [10–12]). Wie kann man die religiöse Überlieferung der Anderen achten, so fragt dieser Grieche, ohne die eigene zu verlieren?

Die Himmelsversammlung gelangt nach langer Beratung zu dem weit- und warmherzigen Urteil: Religiöse Vielfalt ist lebendig; ohne sie wird der Glaube kalt. Sie ermöglicht den friedlich-frommen Wettbewerb, eine heilige Konkurrenz im Guten. Nicht darauf kommt es also an, einander geringzuschätzen und auszurotten, sondern einander kennenzulernen und zu bereichern. Die Eigenart des Anderen kann die eigene Identität weiten und formen, sofern alle in der Tiefe ihres je eigenen Glaubens das entdecken, was sie miteinander verbindet. Und das ist letztlich die Gewissheit: Vom Himmel her betrachtet gehören wir zusammen, denn wir alle gehören Gott. Der Graecus kann damit zufrieden sein. Denn das nennt die griechische Theologie seit alters her „Teilhabe“ (*méthexis*). Und welches Theologenwort wäre griechischer?

Wie von selbst bin ich damit zu jenem *Graecus sapiens et senior* gelangt, den zu ehren wir heute die Freude haben und der selbst, auf ganz verschiedenen Ebenen, immer wieder den Teilhabe-Gedanken in das theologische und kirchliche Gespräch eingebracht hat, sei es in seiner reichen und vielperspektivischen Publikationstätigkeit, sei es in seinem so wichtigen binnenorthodoxen oder ökumenischen Vermittlerdienst.

Sie, verehrter Herr Kollege Nikolaou, haben solche *méthexis* viele Jahre an unserer lateinischen Fakultät erforscht und zugleich ins praktische Leben übersetzt. Das Zusammenleben

war in der Tat eine Bereicherung, die uns geweitet und geformt hat! In gewisser Weise ist ja das Zentrum für Ökumenische Forschung das irdische Abbild jenes himmlischen Unionkonzils geworden. Theodor Nikolaou hat als Grieche unter uns Lateinern gelebt, aber nicht wie George Gershwins „Amerikaner in Paris“ oder Mark Twains „Yankee an König Artus' Hof“, sondern als einer von uns: ein Theologe, der die große griechische Tradition der Teilhabe auf seine Weise und in seiner Weite mit Geist, Leib und Seele verwirklicht hat. Dafür ist der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät von Herzen dankbar. Und das Grußwort nach außen, an unser orthodoxes Schwesterinstitut, ist zugleich ein herzlicher Glückwunsch nach innen, an unsere eigene Fakultät.

Dem Kollegen Nikolaou also der dankbare Gruß zum biblisch assoziationsreichen siebzigsten Geburtstag und sowohl der orthodoxen als auch der katholischen Theologie ein grenzensprengender Glückwunsch, weil sie ihn auf beiden Seiten als Kollegen hat: den Graecus senior et sapiens!

Grußwort

von Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Frau Vizepräsidentin, Herr Weihbischof, Herr Erzpriester, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen, meine Damen und Herren, lieber Theodor, liebe Frau und liebe Familie Nikolaou,

im Lausitzer Bergland nahe dem heutigen deutsch-tschechisch-polnischen Dreiländereck liegt ein Städtchen mit dem schönen Namen Herrnhut. In seiner Gegend hatte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, ein in August Hermann Franckes Pädagogium zu Halle im pietistischen Geiste erzogener Reichsgraf, ausgedehnte Besitztümer. Darin nahm er seit 1722 Böhmischem-Mährische Brüder auf, um den Exulanten eine dauerhafte Wohnstatt zu geben. Aus der Ansiedlung der frommen Heimatvertriebenen, die ihr Leben nach urchristlichen Grundsätzen zu gestalten trachteten, ging die Herrnhuter Brüdergemeine hervor. Sie existiert bis heute. Der amtierende Dekan meiner Fakultät, der herzlich grüßen lässt, gehört ihr in führender Stellung an.

Die Herrnhuter, im englischen Sprachraum Moravians, die Mährischen, genannt, pflegen seit Zinzendorfs Zeiten einen eigentümlichen Brauch. Sie lösen in erbaulicher Absicht, die zweifellos echtem Glauben entspringt, aber auch ein wenig an die Ziehung der Lottozahlen erinnert, für jeden Tag des Jahres eine alttestamentliche Bibelstelle aus, um mit ihr einen passenden Lehrtext aus dem Neuen Testament zu verbinden. Die jährlich neu zusammengestellten Losungen erschienen ab 1731 in Druck und erfreuen sich seither bei vielen Frommen großer Beliebtheit. Nicht ohne Grund: sind doch die Treffer im geistlichen weitaus häufiger als im weltlich-säkularen Spiel! Einen evidenten Beleg hierfür gibt die Losung für den 24. März 2012, den 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou. Sie steht im 17. Vers des 29. Kapitels des ersten Buches der Chronik geschrieben und lautet: „Ich weiß, mein Gott, dass du das Herz prüfst, und Aufrichtigkeit ist dir angenehm.“

Aufrichtigkeit ist dem göttlichen Herzenskinder angenehm, an ihr findet er Gefallen, wie es in der Einheitsübersetzung heißt. In der Septuaginta wird das *mešarim* des hebräischen Urtextes mit *dikaiošyne* wiedergegeben und gesagt, just auf diese sei die göttliche *agape* direkt ausgerichtet. Gerechtigkeit ist Gott lieb, wert und teuer, und er schätzt und achtet denjenigen

hoch, der ihr aufrichtig und auf eine Weise entspricht, die der Herzensprüfung standhält. Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit, die Gott liebt, sind offenbar keine Angelegenheiten, die sich bloß von außen her bemessen lassen, sondern eine Herzensangelegenheit, die das Innerste des Menschen angeht. Sagen wir es so: Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit und Herzlichkeit lassen sich zwar unterscheiden, nicht aber trennen, sondern bilden eine Trias, die innerlich zusammengehört. Dies erhellt unmittelbar, wenn wir aus der Übersetzungsgeschichte von 1. Chr 29,17 noch einen weiteren Begriff hinzunehmen, der die terminologische Dreiheit förmlich zusammenschließt und in sich vereint: *simplicitas*. Im übertragenen Sinn kann er für Offenheit, Ehrlichkeit und auch Aufrichtigkeit stehen; seine lateinische Grundbedeutung aber lautet schlicht „Einfachheit“.

Nach Maßgabe des Trienter Dekrets über die Vulgata vom April 1546 hat diese, durch jahrhundertelangen kirchlichen Gebrauch bewährt, bei öffentlichen Lesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen, also in gewisser Weise auch bei Veranstaltungen wie dieser, als authentisch zu gelten (DH 1506: *pro authentica habeatur*). Mit diesem Grundsatz mag man seine Probleme haben, und ich habe sie als Protestant und humanistischer Liebhaber des Hebräischen und Griechischen gleichsam naturgemäß und von Hause aus. Dies sollte indes nicht daran hindern anzuerkennen, dass gelegentlich wie die Herrnhuter auch die Lateiner und Römer ins Schwarze zu treffen vermögen. Bei der Vulgataversion von 1. Chr 29,17 ist dies unzweifelhaft der Fall: „*Scio Deus meus quod probes corda, et simplicitatem diligas*.“ Gott ist ein Liebhaber der Einfachheit, und er ist dies, weil er ein Kenner des menschlichen Herzens ist und wie niemand sonst um dessen innere Zerrissenheit und Zwietracht weiß, die uns in widriger Weise daran hindern, einfach das zu sein, was zu sein wir von Gott her geschöpft bestimmt sind: ein simpler Mensch unter Menschen in einer gemeinsam gegebenen Welt.

Wie können wir *coram Deo* ein einfacher Mensch in aufrichtiger, gerechter und herzlicher Humanität und Mitmenschlichkeit werden und sein? Die evangelische – und ich meine sagen zu dürfen: gemeinchristliche – Antwort auf diese Frage lautet: allein durch Glauben, nämlich durch gänzlichliches Vertrauen darauf, dass Gott uns in Jesus Christus kraft seines Heiligen Geistes unbedingt und vorbehaltlos liebt und alles daran gesetzt hat und daran setzt, die Zwiespältigkeit unseres Herzens zu beheben, seine schuldhaftige Verkehrtheit durch gnädiges Gericht zurecht zu bringen, damit wir von Herzen aufrichtig seien vor ihm und aller Welt. „Laß uns einfältig werden / und vor Dir hier auf Erden / wie Kinder fromm und fröhlich sein.“ (Matthias Claudius. Evangelisches Gesangbuch 482,5) Dies ist ein rechtes Glaubensgebet, das wie das Herrengebet des Vaterunsers die gewisse Verheißung seiner Erhöhung in sich trägt. Einzig der dreieinige Gott ist der Grund unserer selbst und unserer Welt, auf den wir uns ganz und gar verlassen können, weil er verlässlich, aufrichtig, gerecht und von herzlicher Güte ist wie nichts und niemand sonst. Allein seine dreifaltige Liebe ermöglicht jene Herzenseinfalt, zu der wir Menschen als Kinder Gottes bestimmt sind. Ohne die gnädige Zuwendung der Liebe Gottes, die wir im Glauben jenseits von Verdienst und Würdigkeit empfangen, können wir nicht wahrhaft aufrichtig, gerecht und herzlich sein.

Theodor Nikolaou ist gewiss ein verdienstvoller Professor der Universität, der unseren zumal, und ein würdiger Mann seiner Kirche. Seine zahlreichen Titel und Ehrenzeichen belegen dies. Doch nach meiner – und ich denke, nicht nur nach meiner – Wahrnehmung ist er zuerst und vor allem ein gläubiger Christenmensch, der einfach, ja auch einfältig darauf vertraut, dass Gott ihm gut ist, gut war und immer gut sein wird. Dies, so will ich meinen, ist der tiefste Grund jener humanen Rechtschaffenheit und aufrichtigen Herzlichkeit, die ich

an ihm stets besonders geschätzt habe und nach wie vor schätze, ohne deshalb seine sonstigen Verdienste und Würdigkeiten auch nur im Geringsten schmälern zu wollen.

Noch einmal: Professor Nikolaou hat als wissenschaftlicher und kirchlicher Theologe sowie als Wissenschaftsorganisator Großes und Bleibendes geleistet und, um nur dieses erneut eigens zu erwähnen, gegen mancherlei Widerstände dafür gesorgt, dass die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie trotz verbleibender Einschränkungen dauerhaften Bestand an unserer Universität erhalten hat, die sich nun rühmen darf, die Theologien aller drei großen christlichen Konfessionen in ihrem akademischen Haus vertreten zu haben. Weitere Leistungen Nikolaous wären unschwer zu benennen. Die Münchener Evangelisch-Theologische Fakultät und die Evangelische Kirche in Bayern und Deutschland sagen ihm dafür Dank. Mein persönlicher Dank aber gilt darüber hinaus insbesondere der menschlichen Aufrichtigkeit und Herzlichkeit, mit der er mir stets begegnet ist und zwar auch und gerade in Situationen des Gedankensstreits, den ich zuweilen etwas heftig auszu-tragen pflege.

Ich schließe mit der neutestamentlichen Lesung, welche die Herrnhuter nebst der Losung Ps 42,12 für den heutigen Tag vorgesehen haben. Sie steht im 10. Vers des 5. Kapitels des 1. Petrusbriefes und lautet: „Der Gott aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus, der wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, aufrichten, stärken, kräftigen und gründen.“ Lieber Theodor! Du warst und bist uns ein echtes und rechtes Gottesgeschenk. Der gnädige Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus segne in der Kraft seines Heiligen Geistes Dich, Deine liebe Frau, Deine gesamte Familie und uns alle heute, fernerhin und in Ewigkeit.

Laudatio

von Erzpriester Constantin Miron, Brühl

1. *Ubi bene ibi patria* sagt der Römer, wo es gut ist, ist die Heimat. Und er meint damit, dass es neben dem Geburtsort auch noch andere Orte geben kann, wo man heimisch wird. Nun, die eigentliche Patria unseres Jubilars ist Anavra, jener Ort im Kreis Magnisia, den man seinerzeit aber von der Kreishauptstadt Volos nur durch einen Umweg über den Nachbarkreis Fthiotida erreichen konnte. Vielleicht sollte dies das Schicksal des kleinen Theodoros sein, Grenzen zu überschreiten, um an sein Ziel zu kommen. Anders gesagt: es lohnt sich, Umwege zu machen, um sein Ziel zu erreichen! Der erste Umweg auf dem Weg nach Deutschland führte ihn nach Lamia in die Schule und dann zum Studium auf die Prinzeninsel Chalki im Marmara-Meer, am Sitz des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel. Von den Berghängen des Arapas-Gebirges zum λόφος της ἐλπίδος, zum Hügel der Hoffnung auf Chalki....

2. *Ubi bene ibi patria* sagt der Römer – *ubi Chalki ibi Patria* galt für den jungen Studenten Theodoros Nikolaou, in den Jahren 1961 bis 1965. Er gehört damit im übrigen zu jenen Studienjahrgängen, die dem deutschsprachigen Raum auch andere Theologen schenkten, wie Athanasios Basdekis oder Grigorios Larentzakis, und unserer Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland Priester wie Alexandros Tzatzanis oder Michail Sarris. Auch er hätte Priester werden können, ja eigentlich nach den strengen Regeln von Chalki werden sollen, die Wahrscheinlichkeit ist sogar groß, dass aus ihm ein guter Bischof geworden wäre, wie sein Studienkollege Dionysios Ladopoulos es in Neapolis bei Thessaloniki wurde. Doch

dies wäre zu gradlinig gewesen, Theodoros musste weiter als auf einen womöglich naheliegenden Bischofsthron. Die Jahre, in denen er in Chalki studiert, sind die Jahre, in denen alle drei Panorthodoxen Konferenzen von Rhodos stattfinden. Es ist die Zeit des politischen Tauwetters zwischen Ost und West, und gleichzeitig auch des Tauwetters zwischen Ost- und Westkirche. In diese Zeit fällt dann 1964 auch die historische Begegnung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras in Jerusalem.

3. Es ist also kein Zufall, dass der Lebensweg den jungen Absolventen Nikolaou von Chalki nach Deutschland führt. *Ubi Bonna ibi patria* heißt es nun für ihn von 1965 bis 1984, unterbrochen lediglich vom zweijährigen Militärdienst. „Rette Herr dein Volk und segne dein Erbe“ singt die Orthodoxe Kirche. In Bonn lag der Segen für Theodoros Nikolaou im Erbe von Professor Küppers, jenem altkatholischen Theologen mit der Hochachtung, ja Liebe für die Orthodoxie (Prof. Ionita, der hier anwesend ist, kann dies bestätigen: *ὅτι ἠγάπησεν πολὺ*). Es gab aber auch Miterben. Und überall, wo es mehrere Erben gibt, wir kennen dies aus der realen Welt, kommen auf einmal Fragen auf. Hier etwa in dem Sinn: Warum soll in einem altkatholischen Seminar, nein im einzigen altkatholischen Seminar Deutschlands die Orthodoxie so wichtig sein? Wozu brauchen wir die Väter? Heute ist die Zeit der Mütter gekommen!

Doch war dies gerade auch die Zeit der vielfältigen Anfragen an die Orthodoxie. Es beginnen für Herrn Nikolaou die Jahre der Vortragstätigkeit zur Orthodoxie aus jedem nur denkbaren Blickwinkel. Im Bereich der Konfessionskunde hieß es damals nicht „Fragen Sie Dr. Sommer“, sondern „Fragen Sie Dr. Nikolaou!“ Er wird zum Generalisten der orthodoxen Theologie, ja quasi zum Monopolisten. Denn lediglich in Münster ist es der orthodoxe Kollege Anastasios Kallis, der die akademische Eigendarstellung der Orthodoxie mitvertreten muss. Alle anderen Lehrstühle, die sich mit Orthodoxie beschäftigen, waren ja in anderskonfessioneller Regie.

Dies bringt mich zu der Feststellung: Die unerkannte Leistung, die Professor Nikolaou in jenen Jahren begonnen hat und später hier in München vollendet hat, war, dass er es erreicht hat, dass man in der universitären Theologie nicht mehr über die Orthodoxie spricht, sondern *mit* der Orthodoxie.

Nikolaou, der Generalist mit der Liebe zum Detail. Und mit der Liebe zu den Vätern. So habe ich ihn kennengelernt.

4. Wozu brauchen wir die Väter, habe ich gerade eben zitiert. Für Nikolaou galt und gilt: *Ubi Patres ibi patria*. Ob es um die Willensfreiheit bei Clemens von Alexandrien geht oder den Neid bei Johannes Chrysostomos, die Bildertheologie bei Johannes von Damaskus oder die Sakramentsmystik bei Nikolaos Kabasilas, den *μακάριος γέρων* bei Maximos dem Bekenner, den Menschen als politisches Wesen bei Basilios oder die Kunst bei den drei Hierarchen: es gibt wohl nur wenige derartiger Detailfragen, die der Generalist bei seinem Studium der Väter nicht in Angriff genommen hat. Seine umfangreiche patristische Bibliographie gibt beredtes Zeugnis davon.

Für uns als seine Schüler ist dabei auch folgender Aspekt interessant: Professor Nikolaou wendet sich den Vätern eben nicht in retrospektiver Verliebtheit zu. (Man hat ihm das vorgeworfen.) Die Väter bieten ihm vielmehr Zukunftsperspektive gerade auch für die heutige Situation der Kirche. Er selbst hat es einmal so formuliert: „Die Tradition der Väter ist ökumenisch in einem vierfachen Sinne: Erstens, weil die Väter die christliche Botschaft in die Sprach- und Kulturformen von damals übertragen und somit ihre Universalität gesichert haben. Zweitens, weil die Tradition der Väter in der damaligen Ökumene von allen Christen

als verbindlich angesehen und erlebt wurde. Drittens, weil sie auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist. Viertens, weil sie die Chance zur Verwirklichung der ersehnten ökumenischen Einheit bietet“ (Zit. n. Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute OFo 1 /1987, S. 18)

5. *Ubi bene ibi patria* sagt der Römer und der große Bonner Professor Paul Mentzerath hat diesen Satz seinerzeit so übersetzt „Wo die Beene sind, ist das Vaterland“. In Nikolaous Fall lautete spätestens seit 1971 der Satz „*Ubi Helene ibi patria*“. Das, was die deutsch-griechischen Gesellschaften im ganzen Land seit Jahrzehnten versuchen, nämlich zwei verwandte, aber doch unterschiedliche Kulturen einander näher zu bringen, ist hier offensichtlich gelungen. Man könnte sagen, die deutsch-griechische Gesellschaft κατ'έξοχήν: Familie Nikolaou. Und das in Ottobrunn, dem griechischsten aller Orte Deutschlands. Dorthin, wo sich 1832 der erst 17-jährige Prinz Otto von Wittelsbach, aufmacht nach Griechenland, zieht es nämlich den aus Griechenland kommenden Migranten mit deutschem Pass, wie gesagt mit den entsprechenden παρακάμψεις oder Umwegen. Und ganz nebenbei bemerkt, noch zwei andere Kulturen werden in diesem Hause unvermischt und ungewandelt vereint: die rheinische und die bayerische.

Irgendwann lässt Theodor Nikolaou aufhören (die Endung –os in seinem Vornamen hat er längst abgelegt: im Rheinland sagt man: ein bisschen Schwund ist immer...): Er der deutsche Thessalier oder der thessalische Deutsche publiziert eine Pragmatie über Makedonien. Nicht ein politisches Pamphlet, aber ein durchaus politischer Text. Wer aber hat ihn gehört?

6. *Ubi bene ibi patria* sagt der Römer, *ubi Oikoumene ibi patria* muß man im Fall Nikolaou sagen. Zum Mitglied des orthodox-lutherischen Dialoges auf Weltebene und der Kommission des Ökumenischen Patriarchats, die mit der EKD theologische Gespräche führt, ist er geradezu prädestiniert, da er die Liebe zu den Vätern (und die Treue zu ihnen) mit der Akribie des westlichen Denkens und der Kenntnis der Reformationsschriften vereint.

Ich erinnere mich aber auch an jahrelange, eigentlich: jahrzehntelange Zusammenarbeit in der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland: Professor Nikolaou, ein irenischer Hüter der Paradosis der Väter. Wo andere noch ihre patristischen Konkordanzen und Lexika wälzten, hatte er das passende Väterzitat bereits parat. Aber, auch das sei schmunzelnd erwähnt, wenn alle meinten, jetzt ist der erarbeitete Text in dem Zustand, den der Lateiner als PERFECTUM bezeichnet, gab es manchmal doch noch einen, der durch Veränderungen der Sprachform oder der Interpunktion das PLUSQUAMPERFECTUM erreichen wollte: Kommissionsmitglied Nikolaou. An vielen Orten Deutschlands tagten diese – und andere – Kommissionen, es gab viele Reisen durch die nova patria, einmal sogar eine Rückkehr an den Bosphorus. Es war bei dieser Gelegenheit übrigens das einzige Mal, dass ich meinen verehrten Lehrer türkisch sprechen hörte: es handelte sich allerdings nicht um einen interreligiösen Dialog im engeren Sinn, sondern um Verhandlungen im Zusammenhang mit einer Fischbestellung in einem türkischen Restaurant...

7. Und dann wird seit 28 Jahren München zur „Patria“ des Theodor Nikolaou. Hier baut er das Haus mit den ständig wachsenden Aufgaben und ständig wachsenden Namen ex nihilo auf: erst Lehrstuhl, dann „Institut für Orth. Theologie“ schließlich „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“.

Dabei gelingt ihm der Spagat zwischen innerkonfessioneller Profilbildung und ökumenischer Öffnung. Dies belegt zum Beispiel der Name, den er der Zeitschrift gibt, die er gründet und fortan herausgibt. „Orthodoxes Forum“! „Orthodoxes Aquarium“ hätte sie mancher

gern genannt, dem es lieber gewesen wäre, die Orthodoxen wie putzige, ein wenig exotische Zierfische von außen zu betrachten und aus sicherer Distanz. Als alter Bonner kannte Professor Nikolaou aber die Geschichte von Konrad Adenauer, der sich auf dem Petersberg bei Bonn auf den Teppich zum britischen Kommissar stellte, was ihm eigentlich gar nicht zustand. In München hat Nikolaou sich ähnlich keck zu den beiden großen Fakultäten gestellt und signalisiert: Wir gehören dazu.

Er baut, wie gesagt, das Haus auf und er bestellt das Haus. Ich kann mir vorstellen, wie er nicht nur auf seine leibliche Familie, sondern auch auf dieses orthodoxe Haus in der LMU blickt, auf Nikolakopoulos und Vletsis, auf Ivanov und Anapliotis, auf Andreas Wolf und Miltiadis Vantzios, auf Fourlas und Marinescu und so viele andere, und dankbar sagt: ἰδὼν ἐγὼ καὶ τὰ παῖδια, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός. „Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat“. Wenn man berücksichtigt, dass man in der Geschichtsforschung für eine Generation 25 Jahre ansetzt, müsste er nun fast schon sagen: „...die Kinder und Enkelkinder, die Gott mir gegeben hat!“

Apropos Kinder: wo Kinder sind, gibt es Zoff, sagt der Volksmund, hier in München gibt es nur ZöF, das „Zentrum für Ökumenische Forschung“, dessen Mitbegründer er ist. Nicht nur sein eigener Fleiß, der ihm seine Doktor-Titel der Universitäten zu Bonn (1968) und Thessaloniki (1981) bescherte, wie auch die Habilitation in Bern (1975), sondern auch die Hochachtung anderer akademischer Einrichtungen, etwa von Veliko Tarnovo in Bulgarien 1998 und 2002 und von Cluj-Napoca in Rumänien, welche ihm ihre Ehrendoktorwürde verliehen, haben dazu geführt, dass die Liste seiner akademischen Titel länger und länger wurde.

8. Ubi bene ibi patria sagt der Römer, für Theodor Nikolaou gilt: Ubi memoria ibi patria. Nicht nur die memoria patrum, nicht nur die memoria patriae. 2008 verleiht ihm das Ökumenische Patriarchat den Ehrentitel eines Archon Ypomimniskon. Und er ist – soweit ich sehe – der einzige Träger dieses Titels. (Lediglich im fernen Patriarchat Alexandrien gibt es noch einige wenige Exemplare dieser Spezies.) Was ist ein Ypomimniskon? Georgios Kodinos schreibt – nein, nicht in den Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, das wäre jetzt zu einfach ... – in „De Officiis“: „Der Ypomimniskon erinnert den Patriarchen jedes Mal in der Liturgie an die Gebete.“ Was heißt das? Ist er nur ein einfacher Souffleur? Das passt nicht. Doch wohl eher Stichwortgeber. Oder gar ein Mahner? Prophet? Nun das würde ja bedeuten, dass er im eigenen Land nichts gilt. Und das stimmt natürlich nicht. Auch in Griechenland weiß man wer er ist, etwa die Akademie in Athen, die ihn bereits 1972 mit ihrem Ehrenpreis ehrte. Und in Deutschland ist er, wie gesagt, sowieso bekannt. Was wollte uns die Mutterkirche also damit sagen, dass sie ihn zum Ypomimniskon machte? Ich deute die Auswahl dieses Titels ganz einfach: Theodor Nikolaou ist wichtig für die Kirche. Wir brauchen ihn und seine Memoria in der Metropole und im Ökumenischen Patriarchat. (Die lateinische Version des Titels lautet übrigens Rememoratorius...). In den alten Topographien der Stadt Thessaloniki findet sich eine heute verschwundene Kirche: das Kloster des Ypomimniskon, vermutlich die Stiftung eines seiner Amtsvorgänger. Ich bin heute mehr denn je überzeugt: Lange noch wird man in der Topographie der Stadt Münchens die Schule des Ypomimniskon Theodor Nikolaou finden.

9. Ubi bene ibi patria sagt der Römer, wo es gut ist, ist die Heimat, und er unterscheidet sich hierin vom Oströmer, der bekanntlich sagt, ὅπου γῆς καὶ πατρίς Heimat ist überall auf der Erde. Und für den orthodoxen Christen gilt sowieso, dass wir ein Leben lang unterwegs zur ποθεινῇ πατρίδα, zur „ersehten Heimat“ sind. Theodor Nikolaou ist es auf seinem grad-

linigen Weg, der letztendlich auch seine Umwege benötigte, geschenkt worden, dass für ihn beides gilt. Seine Heimat ist überall auf der Erde, und es ist dort gut. Er ist in diesem Sinn Grieche und Deutscher, Rhomäer und Römer. Deshalb grüße ich Dich hochachtungsvoll zweifach: Christus resurrexit! Χριστός ἀνέστη!

Festvortrag: Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit anderen Kirchen¹

von Prof. Viorel Ionita, Genf/Bukarest

Zwei Vorbemerkungen

1. Vom Juli 1972 bis Juli 1975 habe ich als Stipendiat der Alt-katholischen Kirche am Alt-katholischen Seminar der Universität Bonn studiert, wo Prof. Univ. Dr. Dr., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou als Wissenschaftlicher Assistent wirkte. Er hatte mich viel unterstützt und war für mich das erste Beispiel, wie ein Orthodoxer Theologe in einem nicht-orthodoxen theologischen Kontext agieren soll.

2. Prof. Nikolaou war persönlich an verschiedenen theologischen Dialogen der Orthodoxen Kirche mit anderen Kirchen beteiligt, wie z. B. Orthodox -Alt-katholisch und Orthodox-Lutherisch, und durch sein ganzes Schaffen hat er einen entscheidenden Beitrag zur Annäherung und zum Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen geleistet.

I. 1. Zur Einführung

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts, welche, wie Prof. Theodor Nikolaou es neulich formuliert hatte, „dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel substanzielle Impulse verdankt“ (siehe Una Sancta, 3, 2012), hat sich im Allgemeinen in zwei Gestalten entfaltet; erstens durch bilaterale Begegnungen, Gespräche und offizielle theologische Dialoge von Kirche zu Kirche oder von einer Kirchenfamilie zu einer anderen Kirchenfamilie; zweitens hat sich die ökumenische Bewegung durch die multilaterale Zusammenarbeit entwickelt, die von ökumenischen Organisationen auf lokaler, regionaler oder auf Weltebene getragen wurde. Die beiden Formen sind durchaus komplementär oder sollten so sein, auch wenn manche Kirchen die eine oder die andere dieser Formen bevorzugte; z. B. die Römisch-katholische Kirche hat durchaus den bilateralen Weg bevorzugt, und auf der anderen Seite gibt es viele Kirchen, vor allem in der Minderheitssituation, die sich fast nur an einer multilateralen ökumenischen Zusammenarbeit beteiligt haben. Die Orthodoxe Kirche bzw. die lokalen orthodoxen Kirchen haben beide Formen der ökumenischen Bewegung benutzt.

Die Orthodoxe Kirche hat eine lange Erfahrung des theologischen Dialogs mit anderen Kirchen; z. B. mit der Kirche von Rom schon seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, als die bekannten und manchmal umstrittenen Unionsverhandlungen angefangen hatten; mit den Lutheranern schon während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als einige evangelische Theologen aus Tübingen mit dem Patriarchat von Konstantinopel Kontakt aufnahmen; mit den Anglikanern schon seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts und mit den Altkatholiken

¹ Festvortrag gehalten an der Universität München, am 27. April 2012, im Rahmen einer Veranstaltung zum 70. Geburtstag von Prof. Dr., Dr., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou.

noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Alle diese Kontakte waren aber sporadisch, die meisten hatten nicht die ganze Orthodoxe Kirche einbezogen und wurden manchmal vor allem aus politischen Gründen durchgeführt. Die offiziellen theologischen Dialoge, die hier unten kurz dargestellt werden, haben aber eine ganz andere Dimension, nicht zuletzt dadurch, dass sie auf orthodoxer Seite im Rahmen von panorthodoxen Entscheidungen und Richtlinien geführt wurden.

I. 2. Panorthodoxe Entscheidungen oder Beschlüsse wurden auf den Panorthodoxen Konferenzen von 1961 bis 1986 getroffen. Das ursprüngliche und bleibende Ziel dieser Konferenzen war, die Große und Heilige Synode vorzubereiten, die wegweisende Entscheidungen für das Leben der orthodoxen Kirchen treffen und die hoffentlich bald stattfinden soll.

Die erste Panorthodoxe Konferenz fand vom 24. September bis 1. Oktober 1961 auf der Insel Rhodos statt.² Auf dieser ersten Konferenz wurde eine lange Liste von Themen erstellt, darunter auch die Frage der Beziehungen zu den anderen Kirchen, die auf einer künftigen Synode der Orthodoxen Kirche behandelt werden sollten. Die zweite (1963) und die dritte (1964) Panorthodoxe Konferenz, beide auf Rhodos, haben die Beziehungen mit Rom in dem Sinne klargestellt, dass mit dieser Kirche seitens der Orthodoxen Kirche ein Dialog auf gleichberechtigter Ebene geführt werden soll.

Die vierte Panorthodoxe Konferenz (5. – 15. Juni 1968 in Chambésy, Schweiz) hat beschlossen, dass eine interorthodoxe theologische Kommission für den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund (LWB) gegründet werden soll. Der offizielle Besuch einer Delegation des Reformierten Weltbundes (RWB) im Juli 1979 beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel markierte den Ausgangspunkt für den offiziellen theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem RWB. Damit waren die Voraussetzungen für den Dialog zwischen der Orthodoxie und den Kirchen der Reformation gegeben, der „an die vielfältigen Kontakte und Gespräche zwischen Orthodoxie und Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert anknüpfte“.³

Die dritte Panorthodoxe Vorsynodale Konferenz, die vom 20. Oktober bis zum 6. November 1986 in Chambésy bei Genf stattgefunden hatte, verabschiedete unter anderem einen Text unter dem Titel „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der christlichen Welt“, der klare und wichtige Richtlinien für die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit anderen Kirchen beinhaltet.

II. Die bilateralen theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen auf lokaler Ebene

Die vierte Panorthodoxe Konferenz hat unter anderem beschlossen, dass der theologische Dialog vor allem mit den lutherischen Kirchen in einer ersten Etappe von den autokephalen orthodoxen Kirchen durch bilaterale Gespräche mit verschiedenen evangelischen Kirchen vorbereitet werden soll. Diese Entscheidung wurde von der ersten Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz (1976) bekräftigt.⁴ Dadurch wurde die panorthodoxe Basis für die bilateralen theologischen Dialoge zwischen verschiedenen orthodoxen Kirchen und evangelischen Kirchen gelegt. Hier sind die folgenden theologischen bilateralen Dialoge zu erwähnen:

² Siehe *Irénikon* 34 (1961) 401.

³ *Athanasios Basdekis*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt am Main 2001, S. 124.

⁴ Siehe *Irénikon* 50 (1977) 99-100.

II. 1. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) – Moskauer Patriarchat (seit 1959); bekannt als **Arnoldsheiner Gespräche** nach dem Ort der ersten Begegnung. Die bedeutendsten Themen in diesem Dialog waren: 1. Das Heil; 2. Wort und Sakrament; 3. Die eucharistische Gemeinschaft der Kirche und 4. Dienst und Zeugnis in der Welt.⁵

II. 2. EKD – Ökumenisches Patriarchat (seit 1969); bekannt auch als **Konstantinopler Dialog**; in diesem Dialog wurden verschiedene Aspekte der Ekklesiologie behandelt, wie z. B. 1. Eucharistie, Kirche und Priesteramt, sowie 2. Der Heilige Geist im Leben der Kirche.⁶

II. 3. EKD – Bulgarische Orthodoxe Kirche (seit 1992); dieser Dialog hatte 1978 als bilateraler Dialog zwischen der bulgarischen orthodoxen Kirche und dem Bund evangelischer Kirchen in der DDR angefangen; in diesem Dialog, bekannt als **Herrnhuter Gespräche**, wurden die folgenden Themen behandelt: 1. Verkündigung; 2. Die Quelle des Glaubens; 3. Taufe und Eucharistie und 4. Das ordinierte Amt.⁷

II. 4. EKD – Rumänische Orthodoxe Kirche (seit 1979); bekannt als **Goslaer Gespräche**, die behandelten Themen in diesem Dialog waren: 1. Schrift und Tradition; 2. Verschiedene Aspekte der Sakramente; 3. Rechtfertigung, Theosis und Synergeia. Fragen der Ekklesiologie.⁸

II. 5. Die Russische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Lutherische Kirche von Finnland (seit 1970); in diesem Dialog, bekannt als **Sinnappi-Gespräche**, wurden die folgenden Themen behandelt: 1. Eucharistie; 2. Soteriologie; 3. Frieden und Sozialethik.⁹

Neben diesen theologischen Gesprächen zwischen verschiedenen orthodoxen Kirchen auf der einen Seite und Kirchen der Reformation auf der anderen Seite soll noch darauf hingewiesen werden, dass orthodox-evangelische Gespräche auch auf nationaler Ebene geführt worden sind, wie z. B:

- der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Lutherischen Kirche von Finnland;
- Evangelisch-reformiert – Orthodox in Rumänien;
- Orthodox – Protestantisch in Frankreich
- Orthodox – Protestantisch in der Schweiz.

Es ist noch erwähnenswert, dass theologische Gespräche zwischen Orthodoxen und Lutheranern auch in Amerika und in Australien stattgefunden haben.¹⁰ Die bedeutendsten bilateralen theologischen Dialoge mit den Orthodoxen Kirchen in Europa wurden von der EKD geführt und alle Texte dieser Dialoge wurden entweder als Beilage der „Ökumenischen Rundschau“ in Frankfurt am Main, oder als Studienhefte vom Außenamt der EKD bei der Missionshandlung Hermannsburg veröffentlicht. Alle diese Dialoge haben eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten wie auch von Unterschieden in der Theologie der beiden theologischen Traditionen in den Vordergrund gestellt. Dadurch wurde eine gute Basis für den Dialog zwischen den orthodoxen und den evangelischen Kirchen gelegt.

⁵ Siehe *Risto Saarinen*, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994, Göttingen 1997, S. 94 - 127.

⁶ Vgl. *Risto Saarinen*, a.a.O., S. 133 - 139.

⁷ Vgl. *Risto Saarinen*, a.a.O., S. 160 - 165.

⁸ Siehe auch *Constantin Păuleanu*, Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus, Hamburg 2000.

⁹ *Risto Saarinen*, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994, Göttingen 1997, S. 20-83.

¹⁰ Über alle diese Dialoge siehe das bereits erwähnte Buch von *Risto Saarinen*.

III. Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit anderen Kirchen auf der Weltebene

Aufgrund von panorthodoxen Entscheidungen wurde die Initiative durch das Ökumenische Patriarchat für die folgenden theologischen Dialoge ergriffen:

1. Orthodox – Anglikanisch (seit 1973);
2. Orthodox – Altkatholisch (zwischen 1975-1987);
3. Orthodox – Römisch-katholisch (seit 1980);
4. Orthodox – Lutherisch, bzw. mit dem LWB (seit 1981);
5. Orthodox – Alt-Orientalisch (zwischen 1985 – 1993);
6. Orthodox – Reformiert, bzw. mit dem RWB (seit 1988).

III. 1. Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft

Dieser Dialog hat in Oxford im Jahre 1973 begonnen und dauert bis heute noch an. Die Dialogpartner haben von Anfang an beschlossen, nicht am Ende jeder Sitzung der gemeinsamen Kommission je eine gemeinsame Erklärung zu verabschieden, sondern erst nach angehender Diskussion zuerst in Unterkommissionen und dann in verschiedenen Sitzungen der Plenarkommission. Daher wurden von 1973 bis 2006 nur drei Erklärungen angenommen und zwar: 1. Die gemeinsame Erklärung von Moskau (The Moscow Agreed Statement, 1976); 2. Die gemeinsame Erklärung von Dublin (the Dublin Agreed Statement, 1984); und 3. die gemeinsame Erklärung von Zypern (the Cyprus Agreed Statement, 2006). Wenn auch die erste eine relativ kurze Erklärung von nur sechs Seiten ist, so sind die anderen zwei sehr lange und umfangreich erarbeitete Texte.

Die Erklärung von Moskau behandelt die folgenden Aspekte: I. die Gotteserkenntnis (the Knowledge of God); II. Die Inspiration und die Autorität der Heiligen Schrift (The Inspiration and Authority of Holy Scripture); III. Schrift und Tradition (Scripture and Tradition); IV. Die Autorität des Konzils/der Synode (The Authority of the Council/Synod); V. Der Zusatz Filioque (*The Filioque Clause*); VI. Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft (The Church as the Eucharistic Community) und VII. Die An- (Herab-)rufung des Heiligen Geistes in der Eucharistie (The Invocation of the Holy Spirit in the Eucharist).¹¹ Zu einigen der wichtigsten Fragen in dieser ersten Zeitspanne dieses Dialogs – wie beispielsweise der Zusatz Filioque oder einige Aspekte der Ekklesiologie – wurde nur begrenzte Einstimmigkeit erreicht.

Die Erklärung von Dublin behandelt folgende Themen: I. Das Geheimnis der Kirche (The Mystery of the Church); II. Glaube und Dreifaltigkeit, Gebet und Heiligkeit (Faith in the Trinity, Prayer and Holiness); III. Gottesdienst und Tradition (Worship and Tradition) und schließt mit einem *Nachwort* (*Epilog*). Bei der Behandlung dieser Themen wurde auch die Frage der Interkommunion diskutiert und diesbezüglich wurde unterstrichen, dass für die Orthodoxen die Kommunion „zu einer mystischen und heilbringenden Einheit durch den Leib und das Blut Christi, die sie [die Gläubigen] zu einem Leib und einem Blut mit Christus machen, führt“ (*‘communion’ involves a mystical and sanctifying unity created by the Body and Blood of Christ, which makes them ,one body and one blood’ (σύσσωμοι καὶ σὺναιμοὶ) with Christ*).[?]”¹² Die Frage der Kommunion und diejenige der Interkommunion sollten

¹¹ www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/resources/index.cfm

¹² www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/resources/index.cfm, S. 88.

in diesem Dialog weiter und tiefer diskutiert werden, als die letzte von den Anglikanern befürwortet und praktiziert wird, währenddessen für die Orthodoxen die Interkommunion nicht möglich ist, weil die Kommunion das gemeinsame Bekenntnis des gleichen Glaubens voraussetzt.

Die Erklärung von Zypern trägt den Titel „Die Kirche des Dreieinigen Gottes“ (*The Church of the Triune God*) und behandelt die folgenden neuen Themen: I. Die Dreifaltigkeit und die Kirche (*The Trinity and the Church*); II. Christus, der Geist und die Kirche (*Christ, the Spirit and the Church*); III. Christus, die Menschheit und die Kirche (*Christ, Humanity and the Church*): erster Teil; IV. Christus, die Menschheit und die Kirche (*Christ, Humanity and the Church*): zweiter Teil; V. Die Autorität, Bischof und Primat (*Episcopate, Episcopos and Primacy*); VI. Priestertum, Christus und die Kirche (*Priesthood, Christ and the Church*); VII. Frauen und Männer, Ämter und die Kirche (*Women and Men, Ministries and the Church*); VIII. Häresie, Schisma und die Kirche (*Heresy, Schism and the Church*) und IX. Rezeption in Abendmahlsgemeinschaft (*Reception in Communion*). Aus orthodoxer Sicht ist in diesem Text positiv zu sehen, dass die enge Verbindung zwischen der Kirche und der Heiligen Dreifaltigkeit, wie auch zwischen der Kirche und dem Heiligen Geist betont wird. Zu bewerten ist auch die Art und Weise, wie die Verbindung zwischen der lokalen und der universalen Kirche betrachtet wird. Schließlich werden in der Erklärung von Zypern einige Fragen erwähnt, die weiter zu behandeln sind, und das zeigt, dass die zu behandelnden Themen nicht ausführlich diskutiert wurden.

Nach der Annahme der Erklärung von Zypern haben noch weitere Begegnungen in diesem Dialog stattgefunden (2009 auf Kreta; 2010 in Oxford und 2011 in Dürres, Albanien) auf denen die Frage der Anthropologie behandelt wurde. Alle Ergebnisse dieser drei Begegnungen sollten nun in einer gemeinsamen Erklärung zu diesem Thema zusammengefasst werden.

III. 2. Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Kirchen der Utrechter Union (Alt-katholisch)

Diese beiden Kirchenfamilien traten bereits während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Dialog, und in der Folge gab es verschiedene Gespräche zwischen den Vertretern der beiden Kirchentraditionen, so dass der offizielle Dialog zwischen diesen Kirchen von Prof. Dr. Urs von Arx als die fünfte Runde in der Reihe der orthodox-altkatholischen Gespräche betrachtet wird.¹³ Dieser Dialog hat auf der Tagung der **gemischten Orthodox-Alt-katholischen Kommission**, vom 20. bis 29. August 1975 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy/Genf angefangen, als die folgenden gemeinsamen Erklärungen verabschiedet wurden I. *Gotteslehre*: 1. Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung, 2. Der Kanon der Heiligen Schrift, 3. Die Heilige Dreifaltigkeit. II. *Christologie*: 1. Die Menschwerdung des Wortes Gottes, 2. Die hypostatische Union.

Über diese erste Vollversammlung hinaus fanden seitdem folgende sechs Plenarsitzungen der Gemischten Theologischen Kommission, und zwar regelmäßig alle zwei Jahre, statt, und verabschiedeten die jeweils anschließend genannten Texte: II. **Chambésy/Genf 1977**: II/3. Die Gottesmutter. III. *Ekklesiologie*: 1. Wesen und Eigenschaften der Kirche; III. **Bonn 1979**: III. *Ekklesiologie*: 2. Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen, 3. Die Grenzen der Kirche; IV. **Zagorsk/Moskau 1981**: III. *Ekklesiologie*: 4. Die Autorität der Kirche und in der

¹³ Siehe *Urs von Arx (Hg.), Koinonia auf altkatholischer Basis (The Koinonia on Old Catholic Basis)*, Bern 1989.

Kirche, 5. Die Unfehlbarkeit der Kirche, 6. Die Synoden der Kirche, 7. Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession; V. Chambésy/Genf 1983: III. *Ekklesiologie*: 8. Das Haupt der Kirche. IV. *Heilslehre*: 1. Das Erlösungswerk Christi, 2. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils; VI. Amersfoort/Holland 1985: V. *Sakramentenlehre*: 1. Die Sakramente (Mysterien) der Kirche, 2. Die Taufe, 3. Die Firmung (Salbung), 4. Die heilige Eucharistie; VII. Kavala/Griechenland 1987: V. *Sakramentenlehre*: 5. Die Buße, 6. Die Krankensalbung, 7. Die Ordination, 8. Die Ehe. VI. *Eschatologie* (Die Lehre von der Vollendung): 1. Kirche und Endzeit, 2. Das Leben nach dem Tode, 3. Die Auferstehung der Toten und Erneuerung der Welt. VII. *Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen*.

Zwischen den Plenarsitzungen tagte ebenfalls regelmäßig eine gemischte Unterkommission, welche die in der jeweils nächsten Plenarsitzung zu beratenden Texte vorbereitete. Die ursprüngliche Fassung der Texte ist in griechischer Sprache, allerdings mit gleichzeitiger autorisierter deutscher Übersetzung. All diese Texte wurden nach jeder Plenarsitzung feierlich von allen anwesenden orthodoxen und altkatholischen Vertretern unterschrieben. Den Unterschriften wurde jeweils die Bemerkung vorangestellt: „*Der obige Text ... gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und Alt-katholischen Kirche wieder*“. Prof. Theodor Nikolaou meinte neulich, dass unter der Ägide von Professor Karmiris in diesem Dialog kurze, aber umfassende gemeinsame Konsentexte (eine Art dogmatisches Kompendium) erstellt wurden. In gelungener Weise hat man dies im orthodox-alt-orientalischen Dialog praktiziert. In der Regel ist man auch bei den übrigen Dialogen nach diesem Muster vorgegangen, aber leider bei den meisten nicht besonders systematisch (so zum Beispiel im Dialog mit dem Lutherischen Weltbund, dem Weltbund der Reformierten, der Anglikanischen Kirche, und zum Teil mit der Römisch-katholischen Kirche). Dadurch wurden viele, sehr viele Texte ausgearbeitet, ohne dass sie insgesamt oder konkret miteinander abgestimmt wurden. Darüber hinaus gibt es Textteile, die nicht auf eine Verständigung abzielen, sondern die Lehre der beteiligten Kirchen „parallel“ darstellen. Seit einigen Jahren wurden Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Alt-katholischen Kirche aufgenommen.

Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche ist eigentlich der einzige, in dem alle Erklärungen einstimmig angenommen wurden. Darüber hinaus wurden in diesem Dialog, entlang der Struktur des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, alle Hauptthemen des Glaubens behandelt, so dass, wie manche erwartet hatten, dieser Dialog als Folge die Kommunion zwischen den betreffenden Kirchen hätte bringen müssen. Dennoch war dies nicht der Fall, weil in dieser Kommunion noch eine ganze Reihe von Fragen im Wege stehen, wie zum Beispiel die Einführung der Frauenordination in der Alt-katholischen Kirche.

III. 3. Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche

Der offizielle theologische Dialog zwischen diesen beiden Kirchen hat im Jahre 1980 auf der Insel Rhodos begonnen, wo zuerst eine Methodologie für die Durchführung des Dialoges verabschiedet wurde. Dieser Dialog entfaltete sich auf den folgenden Sitzungen der Plenarkommission:

1. **Patmos-Rhodos**, 29. Mai – 4. Juni 1980¹⁴: Co-Präsidenten: Erzbischof Stylianos von Australien und Kardinal Willebrands. Die Orthodoxen haben von Anfang an eine Erklärung abgegeben, dass die Orthodoxe Kirche aus prinzipiellen Gründen den Uniatismus nicht akzeptieren kann. Das Problem des Uniatismus bleibt als ein Problem, das im Dialog besprochen werden soll, offen. Als erstes breit zu behandelndes Thema wurden **die Sakramente** vorgeschlagen.

2. **München**, 30. Juni - 6. Juli 1982: Auf dieser Tagung wurde die erste gemeinsame Erklärung über: „**Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit**“ angenommen. In dieser Erklärung wurde vor allem der Vorrang des Bischofs in den sakramentalen Handlungen der Kirche hervorgehoben, wie auch das Verständnis der apostolischen Sukzession dargestellt.

3. **Kreta**, 30. Mai - 8. Juni 1984: Hier wurde folgender Text besprochen: „**Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche**“. Die Zeit reichte jedoch nicht aus, um diesen Text annehmen zu können, und wurde dann schließlich während der IV. Begegnung angenommen.

4. Die IV. Begegnung entfaltete sich in zwei Sitzungen: I. 29. Mai - 7. Juni 1986; II. 9. - 16. Juni 1987; beide in **Bari, Italien**. Dort wurde der oben erwähnte Text angenommen.

5. **Im Kloster vom Neu-Valamo**, Finnland, wurde vom 19. - 27. Juni 1988 folgender Text angenommen: „**Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche**“. Dabei wurden insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession in der Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes behandelt.

6. **Freising, Deutschland**, 6. – 15. Juni 1990, keine gemeinsame Erklärung. Der Dialog wurde von nun an durch die Frage des Uniatismus geprägt, die nach der Wende in Zentral- und Osteuropa wieder aktuell geworden war. Vor allem Orthodoxe in Russland, in der Ukraine und in Rumänien beklagen sich wiederum über proselytistische Aktionen seitens der Katholischen Kirche.

7. **Balamand, Libanon**, 17. – 24. Juni 1993. Auf dieser Tagung wurde ein Dokument mit dem Titel „**Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft**“ verabschiedet. Durch dieses Dokument sollte die Frage des Uniatismus im Prinzip geklärt werden, aber dies war leider nicht der Fall. Wegen dieser Unklarheit konnte der Dialog erst im Jahre 2000 auf einer Tagung in Baltimore in den Vereinigten Staaten wiederaufgenommen werden, wo die Frage „*der ekklesiologischen Implikationen des Uniatismus*“¹⁵ behandelt wurde. Hierbei kam es jedoch zu weiteren Schwierigkeiten, weshalb dort lediglich ein Communiqué veröffentlicht wurde¹⁶. So folgte in diesem Dialog wieder eine Pause bis 2006, als er durch eine Sitzung der gemeinsamen Kommission in Belgrad wieder aufgenommen wurde. Hier wurde das Thema „**Die kanonischen und ekklesiologischen Folgen der sakramentalen Natur der Kirche, Ekklesiale Gemeinschaft, Konziliarität und die Autorität in der Kirche**“ behandelt, ohne zu einer gemeinsamen Erklärung gekommen zu sein. Dieses Thema wurde dann auf der darauffol-

¹⁴ Siehe *Irimie Marga*, In dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial ortodox-catolic, de la Rodos la Balamand, Cluj-Napoca 2000, S. 345 ff.

¹⁵ http://www.pro.urbe.it/dia-int/o-rc/e_o-rc-info.html.

¹⁶ *Ioan I. Ică Jr.*, Uniatismul impas ecleziologic. Pe marginea celei de a VIII-a Sesiuni plenare a Comisiei internaționale mixte pentru dialog teologic între Bisericele Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, Baltimore, 9-19 iulie 2000, *Vestitorul Ortodoxiei* 251-252 (1. August 2000) 1-3.

genden Tagung der gemeinsamen Kommission im Jahre 2007 in Ravenna, Italien, wieder aufgegriffen, wo dann auch eine gemeinsame Erklärung angenommen wurde.¹⁷

Während der letzten Jahre wurde noch eine Tagung auf Zypern (vom 16. - 23. Oktober 2009) und eine weitere in Wien (vom 22. - 27. September 2010) durchgeführt, als die Frage des Bischofs von Rom diskutiert wurde, ohne je eine gemeinsame Erklärung zu verabschieden. Die dritte Panorthodoxe Vorsynodale Konferenz von 1986 bot die Gelegenheit, die Ergebnisse der ersten Begegnung in diesem Dialog zu bewerten. Dabei wurde dieser Dialog für sehr bedeutsam erachtet. Aufgrund von proselytistischen Vorgehensweisen von katholischer Seite gegenüber Orthodoxen wurde der Dialog allerdings erschwert. Dabei spielte das Thema des Uniatismus ebenso eine große Rolle. Dies ist sehr zu bedauern – nicht zuletzt, weil in diesem Dialog grundlegende theologische Gemeinsamkeiten zu den behandelnden Themen herausgearbeitet wurden.

III. 4. Der theologische Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB begann im Jahre 1981, in Espoo, Finnland. Das Thema der ersten Begegnung war „Mysterium der Kirche“. Beabsichtigt war direkt mit dem Thema Ekklesiologie zu beginnen. Dennoch fehlte dabei eine klare Methodologie, so dass die Gespräche sowohl in Espoo als auch bei der zweiten Begegnung (Limassol, Zypern, 1983) zu keinem konkreten Ergebnis führten.¹⁸ Die erste gemeinsame Erklärung wurde in diesem Dialog erst auf der dritten Tagung in Allentown, USA, 1985, zum Thema „Die göttliche Offenbarung“ angenommen. Es folgten die Erklärungen der vierten Begegnung (Kreta, 1987) zum Thema: „Schrift und Tradition“ und von der fünften Begegnung (Bad Segeberg, Deutschland, 1989) zum Thema „Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift“.¹⁹

Nach einigen Schwierigkeiten am Anfang kam der Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB in eine zweite Phase, als „klassische“ Themen für die Begegnung der beiden theologischen Traditionen, wie z.B.: die göttliche Offenbarung oder Schrift und Tradition diskutiert wurden. Über die Ergebnisse zu diesen Themen stellte die dritte Vorsynodale Panorthodoxe Konferenz (1986, Chambésy, Schweiz) fest, „dass dieser Dialog unter günstigen Vorzeichen angelaufen sei, und sie hofft, dass sowohl das akademische als auch das kirchliche Element gleichermaßen betont und ausgearbeitet wird“.²⁰

Für eine dritte Phase in diesem Dialog hatte die Begegnung von Moskau (1990) das Thema „Die Autorität der Kirche und in der Kirche“ vorgeschlagen. Dies sollte als ein Rahmenthema betrachtet und durch verschiedene Unterthemen behandelt werden. Die siebte Tagung des orthodox-lutherischen Dialogs (Sandbjerg, Dänemark, 1993) behandelte das Thema „Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche“ und die achte Tagung (Limassol, Zypern, 1995) das Thema „Das Heilsverständnis in der Perspektive der ökumenischen Konzilien“.

In der dritten Phase des orthodox-lutherischen Dialogs wurde das Thema der Ekklesiologie nur indirekt behandelt bzw. ausgehend von der Frage der Autorität und in soteriologischer Perspektive betrachtet. Dennoch wurde dadurch eine ganze Reihe von Übereinstimmungen

¹⁷ http://www.pro.urbe.it/dia-int/o-rc/doc/e_o-rc_ravenna.html; siehe auch Ioan I. Ică Jr, Autocefalia Ortodoxiei românești în viziunea europeană și ecumenică (III), in *Telegraful Român* 158/ 45-46, 4-5.

¹⁸ Siehe die bibliographischen Angaben in: Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog*, (Sophia 32), Trier 1999, S. 225.

¹⁹ Siehe *Lutheran-Orthodox Dialogue. Agreed Statements 1985-1989*, Geneva 1992.

²⁰ Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz 2000, S. 201.

erreicht, die als Basis für die weitere Entwicklung dieses Dialogs eine große Bedeutung gerade im Hinblick auf die Diskussion des Themas der Ekklesiologie haben können.

Eine vierte Phase des theologischen Dialogs zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB begann schließlich mit der achten Tagung in Sigtuna (Schweden, 1998), als die gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission das Thema „Das Mysterium der Kirche“ für ihre weitere Arbeit wählte. Im Rahmen ihrer neunten Tagung (Damaskus, Syrien, 2000) nahm die Kommission eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel „Das Mysterium der Kirche: Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche“ an. Auf der letzten Begegnung in diesem Dialog (Oslo, Norwegen, 2002) wurde das Thema „Die Sakramente (Mysteria) als Heilmittel“ als ein weiterer Aspekt des Rahmenthemas über „Das Mysterium der Kirche“ behandelt. Die in Oslo angenommene Schlussklärung baut auf dem bis dahin festgestellten Konsens auf und zwar nicht nur im Hinblick auf das Thema „Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche“, sondern auch mit Blick auf den Konsens, der bereits früher im Dialog festgestellt wurde, insbesondere in der Erklärung „Heil, Gnade, Rechtfertigung und Synergie“ aus dem Jahr 1998.

Die weiteren in diesem Dialog behandelten Themen waren: 1. Das Geheimnis der Kirche: Wort und Sakrament im Leben der Kirche (2000); 2. Das Geheimnis der Kirche: Die Sakramente als Mittel des Heils (2002); 3. Das Geheimnis der Kirche: Die Taufe und die Myronsalbung als Initiationssakramente in der Kirche (2004); 4. Das Geheimnis der Kirche: Die Heilige Eucharistie im Leben der Kirche (2006); 5. Das Geheimnis der Kirche: Die Heilige Eucharistie; ihre Vorbereitung, soziale und umweltschützende Dimension (2008) und 6. Das Geheimnis der Kirche: Das Wesen und die Eigenschaften der Kirche wie auch die Mission der Kirche (2011).

Der orthodox-lutherische Dialog auf Weltebene behandelt seit einigen Jahren verschiedene Aspekte der Ekklesiologie, dennoch ist es auch in diesem Fall noch nicht zu einer offenen Gegenüberstellung der verschiedenen ekklesiologischen Ansätze gekommen. Wenn einmal dies der Fall sein wird, werden sehr wahrscheinlich die betroffenen Partner feststellen können, dass sie auch in der Ekklesiologie eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten wie auch Verschiedenheiten festzustellen haben.

III. 5. Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Alt-Orientalischen Kirchen

Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den alt-orientalischen Kirchen wurde durch eine Reihe von vier inoffiziellen Gesprächen zwischen Vertretern der beiden Kirchenfamilien von 1964 bis 1971 vorbereitet. Das eigentliche Thema dieser Gespräche war die Frage der Christologie, die nach dem 4. Ökumenischen Konzil (Chalzedon, 451) der Hauptgrund für die Trennung zwischen diesen beiden Kirchen war. Die Ergebnisse dieser Gespräche waren von großer Bedeutung: Auch wenn die zwei theologischen Traditionen im Hinblick auf ihre Lehre über die Person Jesu Christi verschiedene Terminologien benutzen oder verschiedene Akzente setzen, so bekennen die beiden Kirchen dennoch den gleichen Glauben an den einen Herrn und Heiland. Aufgrund dieses Konsenses wurde der offizielle theologische Dialog zwischen diesen beiden Kirchenfamilien in den Jahren 1985-1993 geführt und das gleiche christologische Thema behandelt. Auch der offizielle Dialog kam zu den gleichen Ergebnissen wie die inoffiziellen Gespräche.

Beim offiziellen Dialog wurde auch die Frage der Anerkennung des IV. Ökumenischen Konzils, wie auch der Aufhebung der Anathemata dieses Konzils durch die alt-orientalischen Kirchen gestellt, ohne dazu eine Lösung zu finden. Auch wenn dieser Dialog gezeigt hatte,

dass diese beiden Kirchenfamilien im Hinblick auf wesentliche Fragen des Glaubens das Gleiche bekennen, ist die Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen diesen beiden Kirchen indessen noch nicht möglich, weil dazu noch eine ganze Reihe von praktischen Fragen im Wege steht, wie die offizielle Anerkennung der letzten vier Ökumenischen Konzilien, oder die doppelten kirchlichen Strukturen u.a.

III. 6. Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem RWB ist einer der jüngsten ökumenischen Dialoge der Orthodoxen Kirche auf Weltebene. Gespräche zwischen Orthodoxen und Reformierten gab es zwar schon seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts, doch waren daran zunächst nur Vertreter einiger orthodoxer und reformierter Kirchen beteiligt, wobei der Schwerpunkt bei den Kirchen aus den Ländern des damaligen Ostblocks lag.²¹

Der offizielle theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem RWB begann 1988 in Leuenberg (Schweiz). Die dabei behandelten Themen sind von zentraler theologischer Bedeutung: Kirche, Tradition, Glaubensbekenntnis, Trinität, Filioque, Proselytismus, Christologie, Einheit der Kirche usw.²² Die Ekklesiologie ist hier ein wichtiges Thema, dennoch scheint es, dass hier keine „angewandte“ Ekklesiologie entworfen, sondern eher eine Diskussion über die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen den beiden ekklesiologischen Traditionen geführt wurde. Daraus kann man sich nur indirekt ein Bild machen, inwieweit die orthodoxe Ekklesiologie und das reformierte Kirchenverständnis sich gegenseitig ergänzen bzw. ausschließen.

IV. Schlussbemerkungen

Die Orthodoxe Kirche führt seit mehreren Jahrzehnten bilaterale theologische Dialoge mit verschiedenen Kirchen der Reformation, mit der Römisch-katholischen Kirche, als auch mit den Alt-Orientalischen Kirchen. Durch diese Dialoge wurden verschiedene Themen besprochen und dabei beachtliche theologische Übereinstimmung(en) erreicht, auch wenn dazu viele Fragen noch offen geblieben sind oder sogar Divergenzen festgestellt wurden.

Eine andere Bemerkung hinsichtlich dieser verschiedenen theologischen Dialoge ist die Frage der Rezeption ihrer Ergebnisse. Die erste Voraussetzung für die Rezeption der Dialoge auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens ist die Veröffentlichung dieser Ergebnisse in den betreffenden Kirchen, was in den orthodoxen Kirchen bisweilen nur bedingt geschehen ist. Die erreichten Ergebnisse dieser Dialoge haben an sich selbst eine wertvolle theologische Relevanz, wie in den oben dargestellten Dialogen deutlich wurde. Solange diese Ergebnisse nicht den ganzen Glauben der Kirche widerspiegeln, können sie dennoch keine ekklesiale Auswirkung für die Orthodoxe Kirche haben.

²¹ Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog*, (Sophia 32), Trier 1999, S. 297.

²² Siehe Jeffrey Gross, FSC, Harding Meyer and William G. Rusch, *Growth in Agreement II, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva 2000, S. 275-290; André Birmelé, *Le dialogue des Eglises Réformées avec les Eglises Orthodoxes*, Strassburg 1995, Teil XI.

Überreichung des Doppelheftes „Ofo 25. Jg. (Festschrift)“

von Prof. Dr. K. Nikolakopoulos

Jedes Jubiläum, auch der heutige Festakt, gibt uns Anlass, uns auf das wertvolle Werk, das der Jubilar als sein Vermächtnis hinterlassen wird, zu besinnen. Und ein solch wertvolles Werk, wie das von Theodor Nikolaou, kann man nicht nur auf die gerade vorgestellten Sammelbände beschränken, die lediglich eine Auslese seiner früheren schriftstellerischen Produktion darstellen.

Der Name „Theodor Nikolaou“ wird automatisch mit einem wesentlich breiteren Spektrum von Tätigkeiten als nur mit dem der Publikationen in Verbindung gebracht. Es geht, wie es bereits vielfach gesagt worden ist, um ein langjähriges vielseitiges Engagement des Jubilars in den Bereichen der theologischen Wissenschaft, speziell der Forschung, der Lehre und der Förderung des theologischen Nachwuchses, des Voranbringens der griechischen Bildung, der ökumenischen Verständigung und des gesellschaftlichen Aufbaus. Gerade dieses breite Engagement empfinden wir als ein Vermächtnis und eine große Verantwortung.

Die detaillierte Antwort auf die Frage „wofür wir dem Jubilar dankbar sind“ kann also länger dauern. Weil ich aber Ihre Geduld nicht überstrapazieren will, beschränke ich mich auf nur einen Aspekt seines Engagements, der m. E. in allen diesen Jahren nicht genug betont worden ist: *seine Lehrtätigkeit und die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses*. Es handelt sich dabei um ein Verdienst, welches bereits gute und fruchtbare Wurzeln geschlagen hat. Und gerade in dieser Hinsicht, die sich sowieso auch als die Fortsetzung seines Publikationswerkes erweist, richtet sich unser heutiges Geschenk an den Jubilar, das ein besonderes Profil von Theodor Nikolaou hervorheben will: **das des akademischen Lehrers**.

Heute, zu seinem 70. Geburtstag, wird ausgerechnet eine seiner früheren Leistungen, die Zeitschrift „*Orthodoxes Forum*“ zu seiner Ehrung gebührend herangezogen. Die Entstehungsphase und die Weichenstellung der erfolgreichen Entwicklung dieses besonderen deutschsprachigen Veröffentlichungsorgans, das seit 1987 in der Regel zweimal im Jahr mit ca. 300 Seiten erscheint, verdanken wir zweifellos den Initiativen und Verdiensten ihres Gründers und ersten Herausgebers (bis 2005), Theodor Nikolaou.

Die Schriftleitung des „Orthodoxen Forums“ hat sich vorgenommen, Prof. Nikolaous 70. Geburtstag am 24. März 2012 durch die Herausgabe eines Doppelheftes als einer ihm gewidmeten **Festschrift** zu feiern. Damit wollen wir nur an eine spezielle Entfaltung der zahlreichen Tätigkeiten, Engagements, Verdienste und Erfolge von Theodor Nikolaou 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 Studierender wissenschaftlich geprägt.

Zahlreiche Theologen (und nicht nur diese) – unter ihnen auch wir, nunmehr seine 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.

Festschrift zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou“

An dieser Stelle möchte ich Ihnen die inhaltliche Vielfalt dieser Festschrift kurz vorstellen: (siehe Inhaltsverzeichnis *Ofo* Doppelheft Jahrgang 25, 2011).

Lieber Theodor, wir, die Autoren, sind auf Deine Bewertung unserer Beiträge gespannt.

Als der jetzige Herausgeber der Zeitschrift „Orthodoxes Forum“ bin ich allen Mitverfassern dieses Buches zu großem Dank verpflichtet. Ich bin froh, dass sich durch die Abstammungsvielfalt der Autorinnen und Autoren dieses Bandes (aus Armenien, Deutschland, Georgien, Griechenland, Rumänien und den USA) das eindrucksvoll breite Spektrum der langjährigen Lehrtätigkeit von Theodor Nikolaou am deutlichsten aufzeigen lässt. Darüber hinaus möchte ich mich bei dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Herrn Dr. h.c. Augoustinos, der zugleich Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland ist, für sein inspirierendes Grußwort herzlich bedanken.

Mit dieser Festschrift wollte die Schrifteleitung unserer Zeitschrift die theologische Leistung und die pädagogischen Verdienste eines Mannes, der zum Voranbringen der orthodoxen akademischen Theologie, zum harmonischen Zusammenleben Studierender aus allen traditionell orthodoxen Ländern und zur Verständigung zwischen Christen verschiedener Traditionen am meisten beigetragen hat, anerkennen und würdigen.

Schließlich möchte ich unserem Jubilar für seine Verdienste und seinen Einsatz einen herzlichen Dank aussprechen. Gott möge ihn seiner Familie und uns weiterhin gesund und rüstig erhalten! Zu seinem 70. Geburtstag beglückwünschen wir ihn.

XPONIA ΠΟΛΛΑ!

Lieber Theodor, ich darf Dir im Namen aller Beteiligten am Studiengang für Orthodoxe Theologie unsere Festschrift als Ausdruck der Anerkennung, der Liebe und des Dankes überreichen.



Überreichung der Festschrift „Die Schüler ehren ihren Lehrer“

Grußwort

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

Im Vorwort der Festschrift, die aus Anlass Ihres 70. Geburtstages erschien, hatte ich das schöne griechische Wort *ὀμογάλακτος* verwendet, um unsere ganz besondere Beziehung zu charakterisieren, sehr geehrter, lieber Herr Professor Nikolaou, *ἀγαπητέ ὀμογάλακτε!*

Ὀμογάλακτος, der von der gleichen Amme Gesäugte, der Milchbruder: mit diesem 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. Und es war für uns beide die Zeit des großen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Seine Persönlichkeit, sein Lebensprogramm, ja seine Vision hat auch Ihren Lebensweg bestimmt; Sie sind nach Deutschland gekommen – wie so viele Griechen eigentlich für eine kurze Zeitspanne – und Sie sind geblieben. Sie sind hierher gekommen, um Impulse aufzunehmen, und Sie sind geblieben, um selber Impulsgeber zu werden.

Heute habe ich die große Freude und Ehre als Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland Ihnen nicht nur die Glück- und Segenswünsche meiner Mitbrüder im Bischofsamt überbringen zu dürfen, sondern vor allem, durch ein besonderes patriarchales Schreiben beauftragt, die Gratulation und die Anerkennung Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. und der Großen Kirche Christi zum Ausdruck zu bringen. Unser Patriarch, auch er selbstverständlich ein *ὁμογάλακτος*, hat dies vor einiger Zeit ja selbst anlässlich Ihrer Ehrung als Archon des Ökumenischen Patriarchats getan. Aus Anlass des heutigen Tages bat er mich, Ihre Verdienste vor allem für den Aufbau der akademischen orthodoxen Theologie in München und für Ihren langjährigen Dienst in den verschiedenen Dialogkommissionen des Ökumenischen Patriarchats bzw. der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland zu würdigen. Dies wird heute in vielfältiger Form geschehen und ich danke den Initiatoren der heutigen Veranstaltung für diese Gelegenheit, die Sie uns allen geben, es auf diese Weise zu tun.

Lassen Sie mich in aller Kürze einen Aspekt der Verdienste unseres Jubilars würdigen. Sie erinnern sich vielleicht an jenes Wort des damals neu gewählten Papstes Benedikt XVI., der sich als „einfachen Arbeiter im Weinberg“ bezeichnete. Abgesehen von der Tatsache, dass viele nicht bibelfeste Journalisten diese bildhafte Bemerkung nicht verstanden haben, gibt sie mir heute Anlass zu einer besonderen Präzisierung: Sie, Herr Professor, haben immer in zwei Weinbergen gearbeitet, dem der Kirche und dem der Wissenschaft! Und Sie sind nie dem einen auf Kosten des anderen untreu geworden! Immer galt Ihr Engagement beidem in gleicher Weise, dem Weinberg der Kirche und dem Weinberg der akademischen Theologie. Dafür danke ich Ihnen und dazu gratuliere ich Ihnen heute! Und noch etwas: Nie haben Sie vergessen, dass Gott selbst der Weingärtner ist, der den Weinberg mit seiner Rechten pflanzt und ihn vollendet und segnet. Diesen Segen wünsche ich Ihnen und Ihrer Familie von ganzem Herzen.

Ad multos annos!

Dankesrede

von Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou

Eminenz,
Exzellenzen,
Frau Vizepräsidentin,
Spektabilitäten,
Meine verehrten Damen und Herren!

Als ich vor fast 30 Jahren einem Kollegen in Bonn erzählte, dass ich mich in München beworben hätte, erwiderte er spontan: wenn man Bonn verlassen muss, bleibt München die einzige Alternative. Ich habe damals den Sinn dieser Worte nicht ganz verstanden. Erst später und nach gutem Einleben in Bayern „erfasste“ ich allmählich ihre tiefere Bedeutung. Konkreter geschah dies, als ich bei einem Spaziergang mit meiner Frau an einem Haus in der Nähe der Evangelischen Akademie Tutzing folgenden Spruch las: „Extra bavariam nulla vita est - si est, non est ita!“ Frei übersetzt: „Außerhalb Bayerns gibt es kein Leben, und wenn es eins gibt, dann ist es nix Gscheit's“.

Es wäre vielleicht amüsant, uns mit diesem Spruch näher zu befassen. Da aber Geburtstage eher „dazu da sind, für Vergangenes zu danken, sich am Gegenwärtigen zu freuen und für die Zukunft zu hoffen“, will ich nun anhand dieses Dreischrittes ein paar Worte sagen.

1. Dank für Vergangenes:

Es liegt in der Natur des Menschen, dass er sich besonders dann voll einsetzt und ungeahnte Fähigkeiten entfaltet, wenn sein Vorhaben auf Schwierigkeiten stößt bzw. das Erreichte in Gefahr gerät. Je größer die Gefahr desto größer der Einsatz. Diese Worte - noch dazu bei einer akademischen Feier gesprochen - mögen für viele theoretischer Natur sein, aber für mich haben sie zumindest zweimal die Wirklichkeit meines Lebens bestimmt.

Das eine Mal betrifft die äußerst schwierigen Umstände, unter denen ich geboren wurde und aufwuchs. Ohne ins Detail gehen zu wollen, darf ich in diesem Zusammenhang folgende Stichwörter anführen: „deutsche Besatzung“, „Bürgerkrieg“, „Hungersnot“. Nur mit großen Anstrengungen und einer guten Portion Glück gelang es mir, diese Umstände hinter mir zu lassen, konkreter gesagt eine Ausbildungsmöglichkeit zu finden und somit die Flucht nach vorne anzutreten.

Das zweite Mal, bei dem ich schwierige Umstände zu überwinden hatte, betrifft die Anfänge der Orthodoxen Theologie in München. Sowohl die Phase der Errichtung als auch diejenige der Bemühungen um den Erhalt des „Studiengangs Orthodoxe Theologie“ erforderten hohen Einsatz. Während der Errichtung war ich – zumindest auf Universitätsebene – weitgehend die eigentlich treibende Kraft. Bei den Bemühungen um die Erhaltung hingegen mühten sich die später berufenen Kollegen Nikolakopoulos, Ivanov und Vletsis an meiner Seite. Ihnen, aber natürlich auch den Kollegen der beiden Theologischen Fakultäten, die sich aufgrund ihrer ökumenischen Offenheit verschiedentlich für die Ausbildungseinrichtung eingesetzt haben, möchte ich bei dieser Feststunde aufrichtig danken. Wir haben etwas erreicht, das Bestand hat und worauf wir stolz sein dürfen.

Mein Dank richtet sich auch an die wissenschaftlichen Assistenten und Sekretärinnen des Instituts für ihre Hilfe und Loyalität über all die Jahre. Bei den vielfältigen Bemühungen um die Orthodoxe Theologie in München muss natürlich auch und vor allem die Unterstützung der Griechisch-Orthodoxen Metropole hervorgehoben werden. Speziell Metropolit Augoustinos hat sich auf verschiedenen Ebenen eingesetzt. Ich danke Ihnen, Exzellenz,



Dankesrede von Prof. Nikolaou

als seinem Vertreter und bitte Sie höflich, ihm meinen herzlichen Dank mit den besten Genesungswünschen zu übermitteln.

2. Freude am Gegenwärtigen:

Meine Freude an der heutigen akademischen Feier ist groß. Darum danke ich herzlich den Kollegen und Mitarbeitern der Ausbildungseinrichtung, die die Last der Organisation und Vorbereitung auf sich genommen haben. Die Feier gibt mir zudem Anlass, viele Freunde und Weggefährten aus nah und fern wieder zu sehen und zu begrüßen. Vielen Dank für Eure Anwesenheit und Teilnahme an meiner Freude. Leider kann ich nicht jeden einzeln begrüßen, obwohl ich dies natürlich sehr gerne täte. Erlauben Sie mir ausnahmsweise meinen Mitschüler und Freund, Erzpriester Sokratis Ntallis, willkommen zu heißen, den ich unter allen Anwesenden am längsten kenne.

Besonders angenehm überrascht war ich, liebe Kollegen, darüber, dass Ihr eine Festschrift vorbereitet habt, obwohl ihr mir schon zu meinem 60. Geburtstag eine umfangreiche Festschrift gewidmet hattet. Der Präsentation entnahm ich, dass die neue fast ausschließlich Beiträge von Schülern von mir enthält. Dies berührt mich ausgesprochen und ich danke herzlich allen, die mitgewirkt haben. Ich danke auch den beiden Kollegen für die freundliche Vorstellung meiner zwei zuletzt veröffentlichten Bücher.

Ganz herzlich möchte ich weiterhin zum einen Erzpriester Prof. Ionița für den Festvortrag und zum anderen Erzpriester Constantin Miron für seine Laudatio danken. Lieber Constantin, lieber Viorel, wir haben uns vor 40 Jahren in Bonn kennen gelernt; ihr gehörtet zu meinen ersten und besten Studenten. Seit damals verbindet uns eine echte Freundschaft und gegenseitige Wertschätzung.

Ich möchte auch nicht versäumen, an dieser Stelle der Vizepräsidentin der Ludwig-Maximilians-Universität, Frau Professor Kellner, dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Backhaus, und dem Kollegen und lieben Freund Gunther Wenz von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und dem „Zentrum für ökumenische Forschung“, in dem wir viele Jahre zusammengearbeitet haben, ausdrücklich für ihre Grußworte zu danken. Ebenfalls danke ich den Mitgliedern des Byzantinischen Kantorenchores für die passende musikalische Umrahmung dieses Festaktes.

3. Hoffnungen für die Zukunft:

Das, was die Gegenwart mit der Zukunft verbindet, ist die Hoffnung. Und das, was die Hoffnung am Leben erhält, sind die Aussichten auf das Fortleben dessen, was gegenwärtig gedeiht. Meine bescheidene Leistung in München konzentrierte sich auf die Errichtung und Erhaltung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Auch wenn ihre Ausstattung nach meiner Emeritierung reduziert wurde, so freue ich mich doch sehr darüber, dass sie den Sturm der früheren Abschaffungspläne überlebt hat. Inzwischen hat sich auch die Zahl der Studierenden sehr gut entwickelt. Im soeben begonnenen Semester sind über 100 Studenten immatrikuliert. Auch unter diesem Aspekt ist daher die Hoffnung auf eine sichere Zukunft durchaus berechtigt.

Zur unmittelbaren Zukunft gehört nun als Ausgleich für Ihr geduldiges Ausharren eine Stärkung, die uns im Nebenzimmer erwartet. Ich danke Herrn Manolis Kujumutzis und seinen Mitarbeitern für die professionelle Vorbereitung des Buffets.

Ich wünsche uns allen einen angenehmen Abend!

Vielen Dank!

B. IN MEMORIAM

Papst Schenuda III.(1923-2012)

Der am 17. März 2012 verstorbene Papst und Patriarch der Koptisch-Orthodoxen Kirche wurde am 3. August 1923 in Manfalut, Asyut, Ägypten als Nazir Gayed Rafail geboren. An der Universität Kairo studierte er bis 1947 Philosophie und absolvierte anschließend ein Aufbaustudium in Archäologie. In seiner Jugend war er in den Sonntagsschulen in Schubra (Ortsteil von Kairo) aktiv. Gemeinsam mit Habib Girgis war er Mitarbeiter und Herausgeber des Sonntagsschulmagazins. Gleichzeitig studierte er Theologie im Koptisch-Orthodoxen Priesterseminar in Kairo. Am 18. Juli 1954 trat er als Mönch in das Kloster Deir el Suryan (Wadi El Natron) ein und wurde 1955 zum Priester geweiht. Von 1956-1962 lebte er als Eremit in Deir El Suryan. Im September 1962 wurde er von Papst Kirollos VI. zum Allgemeinen Bischof Anba Schenuda für Sonntagsschulen geweiht. Durch seine vielfältigen Fähigkeiten ernannte ihn Papst Kirollos 1969 zu seinem Sekretär.

Nach dem Tod von Papst Kirollos VI. wurde er am 31. Oktober 1971 zum Oberhaupt der Koptisch-Orthodoxen Kirche und zum 117. Nachfolger auf den Patriarchenstuhl des Heiligen Markus als Papst Schenuda III. gewählt. Wie sein Vorgänger bemühte er sich um die Intensivierung der Kontakte zu den Schwesterkirchen und die Beseitigung der Theologischen Missverständnisse. Am 10. Mai 1973 unterzeichnete Papst Schenuda III. zusammen mit Papst Paul VI. im Vatikan eine Christologische Erklärung, wonach beide Kirchen, trotz unterschiedlicher Formulierungen, den gleichen Glauben bekennen. Damit wurde der Vorwurf des Monophysitismus gegen die Kopten beseitigt.

Papst Schenuda III. wurde im Kloster Deir El Anba Biscoi 1981 von Präsident Anwar El Sadat unter Hausarrest gestellt. Erst 1985 wurde er von Präsident Hussny Mubarak, vier Jahre nach der Ermordung von Sadat, begnadigt. Im selben Jahr wurde seine Heiligkeit in Prag zum Ehren-Mitglied des Präsidiums der christlichen Friedenskonferenz (CFK) gewählt. Der fünf-jährige Dialog zwischen der Orthodoxen und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen endete am 28. September 1990 in Genf mit der Versöhnung zwischen den zwei Orthodoxen Familien. Sein Interesse und Einsatz für die Ökumene führte dazu, dass Papst Schenuda III. als Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) von 1991 bis 1998 gewählt wurde. Er war auch Vorsitzender des Rates der Kirchen in Nahen Osten (MECC).

Seine Aktivität im Aufbau des Erziehungs- und Bildungswesens im In- und Ausland führten zur Erweiterung des Theologischen Studiums und zur Errichtung von 7 Priesterseminaren in der Diaspora in Kanada, den USA, Australien und Europa. Er weihte ca. 400 Priester und 100 Bischöfe im In- und Ausland. Auch die Rolle der Frau in der Kirche wurde so ausgebaut, dass viele Diakoninnen, Lehrerinnen und Professorinnen in den Theologischen Fakultäten tätig sind. Viele alte Klöster in Ägypten wurden erneuert und neue in den USA, Kanada, Australien und Europa gegründet.

Papst Schenuda III. verbrachte pro Woche 3 Tage in seinem Kloster Anba Bichoi, im Wadi El Natron und 4 Tage im Patriarchat. Jeden Mittwoch Nachmittag hielt er eine Predigt und anschließend beantwortete er alle Fragen der Anwesenden. In Januar 1985, nach seiner Begnadigung, predigte er am Mittwoch über die Liebe. Jeden Donnerstag kümmerte er sich um die Notleidenden, freute sich, wenn ein Moslem zu ihm kam, und erfüllte seinen Wunsch sofort. Er kümmerte sich um den Dialog mit den Gelehrten des Islam der El Ashar Universität in Kairo.

Durch seinen Fleiß und seine Aktivitäten bekam er seit 1977 folgende Ehrungen und Auszeichnungen:

- Ehrendoktorwürde des Bloomfield Colleg, New Jersey.
- Ehrendoktorwürde des St. Peter's Colleg, New York.
- Ehrendoktorwürde des Saint Vincent College, Pittsburgh.
- Ehrendoktorwürde des Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (1997).
- Ehrenbürger von sechs US-Städten.
- Preis für die Förderung von Toleranz und Gewaltlosigkeit der UNIESCO (2000).
- Augsburger Friedenspreis (2011).
- Kardinal-König-Preis (2012).

Als Journalist betreute Papst Shenuda III. die Patriarchatszeitschrift *El Kirasa* und verfasste viele Bücher. Im Folgenden eine Auswahl:

- Allen gewachsen, weil Christus mich Stärkt, aus der Reihe Texte zum Nachdenken, Herder, Freiburg 1990.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Die geistige Erweckung*, Kairo 1992.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Dein ist die Kraft und die Herrlichkeit*, Kairo 1992.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Fragen der Menschen aus vielen Jahren*, Teil 1, Kairo 1993.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Befreiung der Seele*, Kairo 1993.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Von der Offenbarung der Geburt Christi*, Waldsolms-Kröffelbach/Ts. 1994.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Betrachtung über die Bergpredigt*, Kairo 1994.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Die Gottheit Christi*, Kairo 1995.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Die sieben Worte Christi am Kreuz*, Kairo 1999.
- Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Kairo 2005.

Weitere Bücher seiner Heiligkeit Papst Shenuda III. sind zu beziehen vom Koptisch-Orthodoxen Kloster des Hl. Antonius in Kröffelbach/Ts.

Adly Wahba, München

Eingesandte Schriften

Basdekis, Athanasios, Ἐμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι: Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ οἱ ἄλλες Ἐκκλησίες καὶ Ὁμολογίες, Kornilia Sfakianaki Editions 2012, 319 S. (ISBN 978-960-6681-48-6)

Berndt, Sebastian, Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen, Hamburg: Tredition 2012, 400 S. (ISBN 978-3-8472-7090-4)

Briskina-Müller, Anna – Drost-Abgarjan, Armenuhi-Meißner, Axel (Hgg.), Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010), (Forum Orthodoxe Theologie 11), Berlin: LIT Verlag 2011, V + 620 S. (ISBN 978-3-643-11027-5)

Bugaevskij, A.V. (Hg.), Dobryj kormčij. Počitanie svjatitelja Nikolaja v christianskom mire (russisch = Der gute Lenker. Die Verehrung des Heiligen Nikolaus in der christlichen Welt) (Sammelband), Moskau: Skinija 2011, 598 S. (ISBN 978-5-86544-027-7)

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 2: 10. bis 19. April besorgt u. kommentiert v. Dagmar Christians, Tinatin Chronz, Hans Rothe u.a., (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste 127), (Patristica Slavica 21, hg. v. Hans Rothe), Paderborn-München-Wien u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh 2011, XLIII + 747 S. (ISBN 978-3-506-77388-3)

Chronz, Tinatin, Die Feier des heiligen Öles nach Jerusalemer Ordnung. Mit dem Text des slavischen Codex Hilferding 21 der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg sowie georgischen Übersetzungen palästinischer und konstantinopolitanischer Quellen. Einführung - Edition - Kommentar, (Jerusalemer Theologisches Forum [JThF] 18), Münster: Aschendorff Verl. 2012, 466 S. (ISBN 978-3-402-11020-1)

Despotis, Sotirios, Ο Απόστολος Παῦλος στην Αθήνα, Athos: Athen 2009, 431 S. (ISBN: 978-960-6677-53-3)

Feige, Gerhard, Auf ökumenischer Spur. Studien - Artikel - Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige, hg. v. Johannes Oeldemann, Münster: Aschendorff Verl. 2011, 363 S. (ISBN 978-3-402-12914-2)

Henkel, Jürgen – Buda, Daniel (Hgg.), Neue Brücken oder neue Hürden?, Berlin [u.a.]: LIT 2012 (ISBN 978-3-8258-1048-1)

Hl. Johannes vom Sinai, Leiter göttlichen Aufstiegs und geistiger Vervollkommnung, übersetzt aus d. Griechischen v. Mönch Georgios, Vorwort v. Martinos Petzolt, Hl. Berg Athos: o. J., 318 S.

Hl. Kloster Stavrovounion (Hg.), Ἡ Ἱερὰ Μονὴ Σταυροβουνίου. Ἱστορία - Ἀρχιτεκτονική - Κεμήλια, Nikossia 1998, 246 S. (ISBN 9963-615-02-3)

Hl. Neophytos der Enkleistos, Συγγράμματα, Bd. 1: Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν πεντήκοντα κεφαλαίων, 1996, 21 + 429 S. (ISBN 9963-614-00-0). - Bd. 2: Τυπικὴ Διαθήκη, hg. v. I. E. Stephanis. Βίβλος τῶν Κατηχήσεων, 1998, 9 + 499 S. (ISBN 9963-614-00-1). - Bd. 3: Πανηγυρική Α', hg. v. Niki Papatriantaphyllou-Theodoridi (Λόγοι 1-15) und Theodoros X. Giangkou (Λόγοι 16-30), 1999, 9 + 619 S. (ISBN 9963-614-00-2). - Bd. 4: Ἑρμηνεία τῆς Ἐξαήμερου καὶ Ψαλτῆρος καὶ τῶν Ὡδῶν, hg. v. Theocharis E. Detonakis. Ἑρμηνεία τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων, hg. v. Vasileios St. Psoutogkas, 2001, 10 + 743 (ISBN 9963-614-08-6). - Bd. 5: Ἑρμηνεία Κανόνων τῶν δώδεκα Δεσποτικῶν Ἑορτῶν, hg. v. Alexandra Sakellaridou - Sotiroudi. Λόγοι, hg. v. Kostas Konstantinidis - Niki Papatriantaphyllou - Vasileios Katsaros. Τὸ βιβλίον τῆς Θεοσημείας. Dimitrios Sophianos. Ἐπιστολές, hg. v. Apostolos Karpozilos, 2005, 16 + 508 (ISBN 9963-614-10-8). - Bd. 6: Εὐρετήρια, 2008, 16 + 272 (ISBN 978-9963-614-11-0). Alle Werke hg. v. Nikolaos Gr. Zacharopoulos - Ioannis D. Karavidopoulos - Christos K. Oikonomou u.a., Paphos: Iera Basiliki kai Stavropigiaki Moni Agiou Neophytou.

Körtner, Ulrich H. J., Curs fundamental de etica îngrijirii, Übersetzung ins Rumänische: *Anselm Roth*, (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek [DRThB] 1), Sibiu: Editura Schiller 2012, 247 S. (ISBN: 978-3-941271-72-2)

Kubat, Rodoljub, Grundlagen der alttestamentlichen Anthropologie (serbisch), Belgrad - Novi Sad: Verl. Beseda 2008, 180 S. (ISBN 978-86-7405-056-9)

Ders., Auf den Spuren der Schrift. Altes Testament - Theologie und Hermeneutik (serbisch), Kragujevac: Verl. Skver 2012, 367 S. (ISBN 978-86-84183-59-2)

Metropolie von Siebenbürgen – Theologische Fakultät von Hermannstadt „Andrei Șaguna“ (Hg.), Mitropolitul Andrei Șaguna. Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania, Sibiu: Editura Andreiana 2008, 422 S. + 26 S. Illustrationen + 8 S. Autoren- Inhaltsverzeichnis (ISBN 978-973-88695-5-4)

Möhler, Johann, Adam, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966), hg. v. *Rudolf Reinhardt*. Bd. 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet u. eingeleitet v. *Reinhold Rieger*, (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien I.II), Paderborn: Bonifatius Buchverl. 1989, 301 S. (ISBN 3 878088 545 9)

Nikolakopoulos, Konstantinos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament, (Lehr- und Studienbücher Orthodoxer Theologie 1), Berlin: LIT Verlag 2011, 317 S. (ISBN 978-3-643-10869-2)

Nikolaou, Theodor, Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München 10), St. Ottilien: EOS-Verlag 2012, 481 S. (ISBN 978-3-8306-7533-4)

Ders., Μετουσία Θεού. Φιλοσοφικές και θεολογικές μελέτες [=Teilhabe an Gott. Philosophische und theologische Studien], Athen: Κέντρον Πατερικών Εκδόσεων 2011, 473 S. (ISBN: 978-960-98499-8-2)

Nikolčev, Diljan, Brak, razvod i posledvašč brak v pravoslavna carkva. Kanononično izsledvane (bulgarisch = Ehe, Scheidung und Wiederheirat in der Orthodoxen Kirche. Kanonische Studie), Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ochridski“ 2007, 375 S. (ISBN 978-954-07-2615-1)

Oeldemann, Johannes - Nüssel, Friederike - Swarat, Uwe u.a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Gespräche und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 4: 2001-2010, Leipzig-Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt-Bonifatius 2012, 1357 S. (ISBN 978-3-374-02920-4)

Oikonomou, Christos K., 'Ο Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος. Προσωπικότητα, συγγράμματα καὶ ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις, (Ἐγκλειστριώτικα Ἀνάλεκτα 2), Paphos: Ekdosis Ieras Monis Agiou Neophytou 2010, 339 S. (ISBN 978-9963-614-12-7)

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2012, Thessaloniki 2012, 1274 S.

Orthodoxes Forum, „Die Schüler ehren ihren Lehrer“, Festschrift zum 70. Geburtstag von *Prof. Theodor Nikolaou*, 25, 1-2 (2011) 293 S.

Philias, G. N., 'Ο τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ λατρεία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen: M. P. Grigoris 1997, 391 S. (ISBN 960-333-118-X)

Papageorgiou, A., Ἱερὰ Μονὴ Αγίου Νεοφύτου. Ἱστορία καὶ Τέχνη (Σύντομος Οδηγός), Levkosia, Zypern 2004, 64 S. (ISBN: 9963-614-04-3)

Πρακτικά Α' Διεθνούς συνεδρίου. Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος. Ἱστορία - Θεολογία - Πολιτισμός. 22-26 Ἀπριλίου 2009, (Ἐγκλειστριώτικα Ἀνάλεκτα 1), Paphos: Iera Basiliki kai Stavropigiaki Moni Agiou Neophytou 2010, 1008 S. (ISBN 978-9963-613-13-7)

Ruggeri, Giovanni, Die Hinterglaskononen von Sibiel. Das Museum Zosim Oancea, Vorwort Laurențiu Streza, Nachwort Dorin Oancea, CAEfor 2008, 71 S. (ISBN 978-88-8137-357-4)

Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau, Vorwort v. André Grabar, Einleitung v. Georges Oprescu, veröffentlicht von *New York Graphic Society i. Übereinkunft mit der UNESCO*, Rumänien. Copyright by United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisations Paris 1962, 19 S. + 32 S. Abb.

Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (Hg.), Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche (2011), übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Dr. Jürgen Henkel und Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, (DRThb Bd. 2), Hermannstadt/Sibiu - Bonn: Schiller Verlag 2012, 189 S. (ISBN 978-3-941271-81-4)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2008/09. 15. Aug. 2011, (Arbeitshilfen 247), Bonn 2011, 48 S.

Dass., Der Glaube der Kirche. Ein theologisches Lesebuch aus Texten Joseph Ratzingers. 1. Sept. 2011, (Arbeitshilfen 248), Bonn 2011, 152 S.

Dass., Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg. 22-25. Sept. 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte. 28. Sept. 2011, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011, 162 S.

Dass., Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2010/11, (Arbeitshilfen 249), Bonn 2011, 43 S.

Dass., Alle ziehen an einem Strang? Familienpastorale Arbeitshilfe 2012 zum Familiensonntag (15.01.2012), (Arbeitshilfen 250), o.A., online, 34 S.

Dass., Pakistan. Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit, (Arbeitshilfen 251), o.A., online, 11 S.

Dass., Jugend zu Frieden und Gerechtigkeit erziehen. Welttag des Friedens. 1. Januar 2012, (Arbeitshilfen 252), o.A., online, 23 S.

Dass., Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte. 5. September 2011, (Die deutschen Bischöfe 94), Bonn 2011, 65 S.

Dass., Kirchliches Arbeitsrecht. 28. September 2011, (Die deutschen Bischöfe 95), Bonn 2011, 163 S.

Dass., Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen. 1. Oktober 2011, (Die deutschen Bischöfe 96), Bonn 2011, 92 S.

Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz und Generalsekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (Hgg.), Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens. II. Ostern - Das Hauptfest der Kirche in Ost und West. Ein Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Bonn-Dortmund, Febr. 2012, 26 S.

Teodosie, Erzbischof von Tomis – Schoenauer, Hermann – Henkel, Jürgen (Autoren u. Hgg.), „Alle Diakonie geht vom Altar aus“. Theologie und Praxis der Diakonie im ökumenischen Dialog, Hermannstadt - Bonn: Schiller Verlag 2008, S. 368 (ISBN 978-3-941 271-12-8)

Vlantis, Georgios, Die Reaktionen der griechischen Orthodoxie auf die Finanzkrise, in: *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 40,1 (2012), unterteilt: Im Fokus 3

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Backhaus, Knut

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für
Neutestamentliche Exegese und biblische
Hermeneutik und Dekan an der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

Despotis, Athanasios

PD., Dr. theol. habil., Dipl. phil.
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D-53227 Bonn

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Fouyas, Panayiotis G.

Dr. phil.
Papaflessa 1, GR-20006 Kato Assos Korinthias

Ionija, Viorel

Univ.-Prof. em., Dr. theol., Dr. h. c., ehem.
Direktor und Generalsekretär der Konferenz
Europäischer Kirchen (KEK) Genf
L'Ancienne Route 20-C, CH-1218
Grand-Saconnex

Jojic, Danilo

Mag. Theol.
Mechtilfisstr. 7, D-45127 Essen

Kellner, Beate

Univ.-Prof., Dr. phil., Lehrstuhl für
Mediävistik an der Fakultät für Sprach- und
Literaturwissenschaften und Vizepräsidentin der
Universität München
Schellingstraße 3, D-80799 München

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische
Theologie an der Ausbildungseinrichtung für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol.,
Dr. h. c., Dr. h. c., für Orthodoxe Theologie
(Geschichtliche Theologie und Ökumenik),
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität
München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Miron, Radu Constantin

Protopresbyter der griechisch-orthodoxen
Gemeinde in Brühl bei Köln
Römer Str. 440c, D-50321 Brühl

Seidnader, Martin

Dr. theol., Dipl. Sozialpädagoge (FH),
Pastoralreferent
Am Schlossplatz 6, D-83646 Bad Tölz

Tsompanidis, Stylianos

Ass. Prof., Dr. theol., für ökumenische Theologie
an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-
Universität Thessaloniki
GR-54006 Thessaloniki

Vletsis, Athanasios

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl
für Systematische Theologie an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Sachenmeierstr. 35c, D-80636 München

Wahba, Adly

Dr. Ing.
Gerhauserfeldstr. 1, D-85435 Erding

Wenz, Gunther

Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für
Systematische Theologie der Evangelisch-
Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D-80538 München

Yannaras, Christos

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.
c., Dr. h. c., für Philosophie an der Panteion
Universität Athen
Plastira 84, GR-17121 Nea Smyrni (Athen)

Abkürzungen

*[Abkürzungen, die bei S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis,
Theologische Realenzyklopädie nicht vorhanden sind oder davon abweichen]*

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA–ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- Ofo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d' information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS

HEFT 1

Geleitwort.....	5
Sotirios Despotis , „Am Anfang war die Hochzeit: Jesu erstes Zeichen im Johannesevangelium.“ Die biblischen Assoziationen der Hochzeit in Kana (Joh 2, 1-12).....	7
Alexej Poljakow , Die viktorianische Strömung in der russischen orthodoxen Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts und das Verhältnis der Kirche gegenüber dem sowjetischen Staat.....	27
Ciprian Burlacioiu , Leuenberger Konkordie, Meissener Erklärung und die daraus entstandenen Gemeinschaften. Orthodoxe Betrachtungen.....	35
Elmar Kalthoff , Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai? Versuch einer Klarstellung.....	53
Stavros S. Fotiou , „Co-educational peace“: the catholic dimension of Christian Education.....	65
DOKUMENTE	75
A. Orthodoxe Bischöfe legen Mustersatzung für Pfarrkonferenzen vor.....	75
B. Hirtenwort der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zum Religionsunterricht.....	78
C. Tribute to Pope Shenouda III and condolence message to the Coptic Orthodox Church.....	80
D. Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (Bonn-Dortmund, Februar 2012).....	81
E. Hirtenbrief der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zum Beginn der Heiligen und Großen Fastenzeit des Jahres 2012.....	99
REZENSIONEN	103
<i>Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.</i> , <i>Scrieri alese [=Ausgewählte Schriften]</i> (<i>Mircea Basarab</i>).....	103
<i>Konstantinos Nikolakopoulos</i> , <i>Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche.</i> <i>Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament</i> (<i>Athanasios Despotis</i>).....	105

<i>Ivan Moody / Maria Takala-Roszczenko (eds.), Church, State and Nation in Orthodox Church Music. Proceedings of the Third International Conference on Orthodox Church Music (Alexandru Ioniță)</i>	107
<i>Παναγιώτης Γ. Φούγιας, Κωνσταντίνος Ν. Καλλίνικος. Μέγας Οικονόμος και Πρωτοπρεσβύτερος της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας (Christos P. Baloglou)</i>	110
<i>Heinrich de Wall, Stefan Muckel, Kirchenrecht. Ein Studienbuch, 2. Aufl. (Anargyros Anapliotis)</i>	112
CHRONIK	117
ANHANG ZUR CHRONIK	
<i>In Memoriam: Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos (*1933-†2012), Theologe der Kirche und Träger des kirchenväterlichen Geistes und Denkens in der zeitgenössischen Welt</i>	151
EINGESANDTE SCHRIFTEN	157
AUTOREN	160
ABKÜRZUNGEN	161

HEFT 2

Athanasios Despotis, Rechtfertigung und Wiedergeburt. Die Rezeption zweier zentraler Schwerpunkte der paulinischen Theologie in Eph 2,8-10 und ihre patristische Interpretation.....	169
Christos Yannaras, Das zeitgenössische Europa: Krise einer Existenzweise?	181
Konstantin Nikolakopoulos, Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas	187
Danilo Jojic, Entwicklung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland	197
REZENSIONEN	
<i>Claus-Peter März, Jesus. Sein Weg - Seine Botschaft - Seine Zeit (Konstantin Nikolakopoulos)</i>	211
<i>Christos Baloglou, „Η οικονομική, κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου του από Τραπεζοῦντος“; ders., „Η ἐθνική και συγγραφική δραστηριότητα του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδου κατά τὰ ἔτη 1938-1949“; ders., Ενας διανοούμενος ιεράρχης του πρώτου ημίσεος του 20ου αιώνας (Panayiotis G. Fouyas)</i>	212
<i>Athanasios Basdekis, Ἐμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι: Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ οἱ ἄλλες Ἐκκλησίες καὶ Ὁμολογίες - Τί μᾶς ἐνώνει καὶ τί μᾶς χωρίζει. Ἐγχειρίδιο γιὰ ἐλληνοφώνους ὀρθόδοξους χριστιανούς (Stylianos Ch. Tsompanidis)</i>	213

<i>Stephan E. Müller - Rainer Beckmann (Hgg.)</i> , Menschenwürdig sterben – aber wie? Medizinische, juristische und ethische Aspekte (Martin Seidnader).....	218
<i>Theodor Nikolaou</i> , Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte (Anargyros Anapliotis).....	228
<i>Liviu Stan</i> , Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt (Anargyros Anapliotis).....	223
CHRONIK	229
ANHANG ZUR CHRONIK	
A. Eine Dokumentation der 70. Geburtstagsfeier für Prof. Theodor Nikolaou.....	253
B. <i>Adly Wahba</i> , In Memoriam: Papst Schenuda III.(1923-2012).....	281
EINGESANDTE SCHRIFTEN	283
AUTOREN	287
ABKÜRZUNGEN	288
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS	289

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. Seit 2006 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 για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χώρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἐξαιρετὸν καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

Ἐκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag

c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29, D – 80539 München

Buchbinderei EHE
Radolfzell

01 2014

Säurefrei
RAL - RG - 495